

Das neue Denken

Zu seinem „Stern der Erlösung“ schrieb Franz Rosenzweig 1925 „einige nachträgliche Bemerkungen“ mit dem Obertitel „Das neue Denken“¹. Hermann Herrigel schloß sich im letzten Stück seiner kritischen Aufsätze zum deutschen Idealismus dieser Sicht an, und nun trägt sein ganzes Buch über die neue Lage den Titel „Das neue Denken“². Rosenzweig und Herrigel sehen gewiß die Lage von einem bestimmten Gesichtspunkt aus: in der Hauptsache in der Richtung Rosenstock-Michels. Aber das Wort selber betrifft doch das Ganze.

Man hatte schon früher von einem „neuen Denken“ gesprochen. Als der späte Hegel und seine Schüler wie auch Schelling und seine Schüler das rein spekulative Denken bis zur Unerträglichkeit zugespitzt hatten, erhob sich als „neues Denken“ das naturwissenschaftlich-exakte. Als der Logizismus der Marburger drohte, die Sicht für das Individuelle und Geschichtliche völlig zu versperren, stellte sich als „neues Denken“ das historische und typologisierende entgegen, Simmels und Diltheys Art, sachliche Philosophien zum geschichtsbedingten Ausdruck geschichtlicher Typen zu relativieren.

Das heutige „neue Denken“ scheint an und für sich in derselben Art „neu“ zu sein, d. h. als Ablösung der einen Denkweise durch die andere. Wie früher spekulatives Denken durch induktives Denken, übergeschichtliches durch geschichtliches Denken, verallgemeinerndes durch individual-differenzierendes Denken verdrängt ward, so scheint es auch jetzt, nur mit neuen Denkpaaren, der Fall zu sein. „Neues Denken“ nennt man einmal: statt systematisierenden Denkens aporetisches Denken, d. h. Feststellen der letzten Unlösbarkeiten. Ein anderes Mal sagt man: nicht monologisches Denken, d. h. Denken im einsamen Denken des Denkers, sondern dialogisches Denken, d. h. Denken als Zusammenprall zwischen Ich und Du zweier Denker, „Gesprächs“-Denken. Eine weitere Fassung wieder lautet: nicht ein Denken, das die reale Wirklichkeit in eine Idealwelt reiner Wesenheiten oder Werte übersetzt und ihr so das nimmt, das sie zu dieser Wirklichkeit macht, das Kantig-Krause, die Anomalien usw. — sondern ein Denken, das ein Sich-vertiefen in diese Wirklichkeit, so wie sie ist, wäre, gleichsam ein unverhülltes Sich-selbstaussprechen der Wirklichkeit.

Aber wenn wir diese Beispiele „neuen Denkens“ mustern, wird doch klar, daß es noch um ein anderes geht. Überall, in diesen Beispielen, wird die ideale Absolutheit des Denkens angegriffen, jene strahlende Göttlichkeit, die es für Descartes, Kant, Hegel hatte, eine solche Göttlichkeit, daß es wirklich für sie schließlich Gott war. Was aber heraufkommt, ist die Erkenntnis, daß ein Denken der Kreatur notwendig kreatürlich sein müsse. Kreatur aber ist, wie St. Augustin sagt, immer nur ein „war und wird“. Gott allein ist das „Ist“. Also muß in die Art kreatürlichen Denkens auch all das eingehen, was die Kreatur ausmacht: die ganze harte Realität ihrer Endlichkeit in Begrenzung und Unbestand.

¹ Franz Rosenzweig, *Zweistromland* (Berlin 1926) 240 ff.

² Hermann Herrigel, *Das neue Denken* (Berlin 1928).

Ist also das „neue Denken“ Durchbruch in eine Religiosität auch des Denkens: aus einem luziferischen Denken („ich will gleich sein dem Allerhöchsten“) in ein Denken des augustinischen „unruhig ist unser Herz“, in ein Sehnsuchts-Denken, in ein Gebets-Denken?

Aber dem stellt sich in der Art, wie Heideggers neue Phänomenologie der „Endlichkeit“ immer mehr die Lage beherrscht, ein neuer subtilerer Trost des Denkens entgegen: ein Denken, das Wille zur Endlichkeit ist, um die Endlichkeit um sich herum zu schließen zu geschlossener, tragisch-heroischer, Innerweltlichkeit. Die alte Humanität des göttlich-idealen Menschen wird durch eine neue ersetzt, durch die Humanität des Menschen, der die unverklärte, aufgerissene Tragik seiner Endlichkeit als das Eine und Einzige bekennt, an Stelle des Einen und Einzigen Gottes.

Das ist das Drama des „neuen Denkens“, das wir in einigen typischen Äußerungen zu mustern haben.

1.

Wir beginnen mit dem formalen Objekt des „neuen Denkens“. Altes Denken, seit der Griechenzeit, geht auf Form und Grenze. Gegeben ist das Ungrenzbare (das apeiron). Die Aufgabe des Denkens ist, die Gesichtspunkte zu sichten (Ideen, Formen, Gesetze usw.), von denen aus Ordnung in das Ungrenzbare der natürlichen Welt der Erfahrung kommt. Das Ungrenzbare ist sozusagen „offen“ zum grenzenlegenden Denken hin.

Darin lag ein unleugbar Wahres: die Herrschaft des ordnenden und formenden Geistes über den Stoff. Aber ebenso erhob sich hier eine Dämonie: der Anspruch des Denkers, Welterschöpfer zu sein.

Das „neue Denken“ kehrt das alles um. Nicht die Welt ist offen zum formenden Menschen hin, sondern der Mensch ist in seinem Wesen und darum auch in seinem Denken das restlose Offensein, Offensein in die Unumgrenzbarkeit des Gegebenen.

Das kann zunächst den Sinn haben, daß die Dämonie des Denkers, der Gott sein wollte, gebrochen ist. Offen zum Ungrenzbaren heißt offen zum unendlichen Gott. Franz Rosenzweig, Hermann Herrigel und Peter Wusts „Dialektik des Geistes“¹ scheinen einig, daß es darum geht: Primat des Lebendigen, wirklichen Gottes (und der Hingabe an Ihn) gegen den deutsch-idealistischen Primat des transzendentalen Ich. Rosenzweig spricht von Zurückführen oder Begründen „der Welt- und Gotteserfahrungen auf Gott“ statt „auf das Ich, das diese Erfahrungen macht“ (245). Herrigel sagt noch schärfer, daß für das neue Denken die gesuchte Einheit nicht sei „in den Dingen selber als ihr objektivierendes Prinzip, sondern sie steht jenseits und über der Welt der Dinge“. „Glauben wir an die Welt, an die Schöpfung, an eine geordnete Wirklichkeit, so sehen wir, daß die Philosophie nichts anders ist als eine krampfhafte Bemühung, nicht zu glauben. Glaube läßt die Welt offen und nimmt sie hin; die Philosophie schließt sie als Totalität in die festen Grenzen eines Systems ein, sie will die Wahrheit als runde und begründete Notwendigkeit, kompakt und massiv, in Händen haben“ (184). Bei Peter Wust ist das noch zentraler ausgedrückt. Er läßt die Fülle des Ungrenzbaren entscheidend

¹ Augsburg 1928; vgl. diese Zeitschrift 116 (1928/29 I) 229 ff.).

auffsteigen im und durch das ewige Überwundensein des Abgrundes des absoluten Nichts durch die unveränderliche Absolutheit Gottes (35—47). Der Mensch ist wesenhaft, bis in sein reinstes Denken hinein, dieses Entweder-Oder: entweder verloren in den Abgrund des Nichts oder verloren in den Abgrund des Ist (Gottes). Er ist wesenhaft dieses „von sich weg zu“.

Bei allen drei geht dieser Hauptsatz dann auch noch in die Methodologie über. Rosenzweig fordert: „Nicht zur Hausmagd darf Theologie Philosophie erniedern, aber genau so entwürdigend ist die Rolle der Monatsfrau, welche die Philosophie in neuerer und neuester Zeit der Theologie zuzumuten sich gewöhnt hat. Das wahre Verhältnis der beiden erneuerten Wissenschaften ist geschwisterlich, ja bei ihren Trägern muß es zu Personalunion führen. Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben“ (257). Herrigel meint: „Beide, Theologie und Philosophie, können aus ihrer Abgeschlossenheit und Unfruchtbarkeit nur befreit werden, wenn sie sich selber öffnen zu einer philosophischen Theologie und einer theologischen Philosophie, die jede an ihrem Ort, nicht mehr wie bisher nebeneinander und gegeneinander an der gemeinsamen Aufgabe arbeiten“ (13). Peter Wust formt das Programm einer „theistischen Metaphysik“, die „die Gestalt einer Linse mit zwei Brennpunkten (hat). Denn sie baut sich auf von der zweifachen exemplarischen Wesenmitte her, die es im Sein gibt, von Gott her und vom Menschen her. Und so sind also in der Theologie wie in der Anthropologie ihre beiden Brennpunkte zu suchen“ (94). Er führt auch dieses Programm durch, indem er weitgehend für die Fragen des Wesens des Menschen die Theologie herbeizieht.

Aber schon bei Artur Liebert und Richard Kroner zeigt sich ein anderer (zweiter) Sinn: neues Denken nicht als Wendung zur souveränen Unendlichkeit Gottes, sondern zur inneren Unendlichkeit des Menschengeistes. Offen zum Ungrenzbaren heißt offen zum unendlichen Geist. — Dieses „offen zum unendlichen Geist“ spielt bei Liebert¹ in den Farben einer betont menschlichen Aporetik. Es ist ein „tragisches“ Schweifen von Teillösungen zu ewig neuen Fragen, ja alle Lösungen sind in ihrer Tiefe aufbrechende Fragen. Es ist nicht eine „Dialektik“, die zwischen Gegensätzen zu einem höheren Dritten hin vermittelt. Es ist eine „Dialektik an der dialektischen Grenze der Dialektik“ (252), wie Liebert zugespitzt formuliert, d. h. eine Auflösung aller Lösungen durch alle Lösungen hindurch in die ewige Frage. Es ist endlich ein solches Denken der ewigen Frage, das sich im Menschenschicksal selber schließt und darum ausdrücklich einen „Humor“ in die „Tragik“ mit einbezieht (175), d. h. ein letztes lächelndes Sich-beruhigen in dieser Lage der ewigen Frage. Damit ist der Übergang zu Richard Kroner² gegeben: zu der fast verkärten Art, wie bei ihm alle Gegensätze sich als die ruhevolle, fast statische, Bewegtheit des reinen Geistes darstellen. Alles Gegensätzliche, bis in die Gegensätze von Geschöpf und Gott, sind in diesem (hegelschen) „Geist“ „eine in sich gegen-

¹ Arthur Liebert, *Geist und Welt der Dialektik*, I. Grundlegung der Dialektik. (XX u. 470 S.) Berlin 1929, Pan-Verlag. M 22.—

² Richard Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*. (VIII u. 225 S.) Tübingen 1928, J. C. B. Mohr. M 14.50

sägliche Identität“ (222). Es ist dieser Einheits-Geist mithin sowohl „ein ewiges Werden“ wie eine „ewige Unge wordenheit“ (224), ein Geist, der „seinen Weg ewig von vorn beginnt“ (225). So ist es geschlossene Immanenz.

Aber läßt sich die nun einmal heute entfesselte Werdebewegtheit des Denkens noch einmal so ruhevoll in den deutschen Idealismus bändigen? Als Antwort gibt sich der dritte Sinn des „offen zum Ungrenzbar en“. Hier ist das Ungrenzbar e das echte alte „apeiron“, die Wildheit des Chaos, die Triebgewalt der Vitalität. Offen zum Ungrenzbar en heißt offen zum Lebenstrieb. Wird die Unendlichkeit Gottes abgewiesen, so endet der Unendlichkeitsdrang des Menschen folgerichtig bei dieser chaotischen Unendlichkeit. Die Mittelstandpunkte der Humanität oder des reinen Geistes sind wie Spinnweb e zwischen den Polen dieses Entweder-Oder. Sie vergolden sich entweder in das aufsteigende Licht des „Gottes, der Licht ist“ oder werden zerlegt in den Wirbel des Abgrunds, psychoanalytisch „desillusioniert“. Die deutsch-idealistische Einheit der Humanität oder des reinen Geistes muß entweder Gleichnis zu Gott hin werden oder Maske des Abgrunds.

Hans Prinzhorn¹, der das neue Denken mit Nietzsche einsegnen läßt, verankert es im Begriff der „Fragwürdigkeit des Menschen“ (43) gegenüber der harmonischen Beruhigkeit des goetheschen Menschen (in *Klassik und Romantik*: 15 ff.). Aber diese Fragwürdigkeit ist nicht die Fragwürdigkeit, wie Karl Barth sie versteht, wenngleich auch Prinzhorn die Nähe der Radikalität Nietzsches zur Radikalität von Christentum merkt und hinzeichnet. Es ist auch nicht nur der „Mut zur selbstherrlichen Entscheidung in den Grenzen von Charakter und Schicksal“ (54). Es ist der Durchbruch durch alles rational Bürgerliche in das Ungrenzbar e des „uralten, dunkeln, triebhaften Lebensdranges“, der „stärker denn alle Vernunft“ ist (68). Das neue Denken ist darum methodisch „Entlarbung der menschlichen Selbsttäuschungen“ zum Ziel einer neuen Psychologie vom dunkeln Lebensgrund aus im Dionysos-Symbol: der Weg von Carus, Bachofen, Klages, Freud.

Das tritt noch eindrucksvoller bei Walter Strich hervor, der den neuen Typus als „irrationalen Menschen“ bezeichnet², aber nicht im Sinn von Erleben oder Willensprimat usw. Er ist vielmehr der Widersacher „gegen das bürgerliche Prinzip des Lebens“ (187), der Widersacher in Kraft eines Glaubens, der „Sich-Verlassen“ (209) ist. Es ist eine Getriebenheit, nicht nur dämonisch (die des Juden: 154 ff.), sondern auch „selige Getriebenheit der Liebe“ (die des Christen: 184). Es ist das Östliche im Gegensatz zum Griechen (81), der „hingeebene liebende Mensch“ (193), typisch rein allein im Russen (254). Es ist der „unendliche Reichtum der getriebenen Menschenseele und ihres Schicksals“ im Sinne Nietzsche-Dostojewski (271), die radikale Todessehnsucht als Inneres von höchstem Leben (385). Aber dieses Ganze, in seiner Farbenpracht des „Numinosen“, ist für Strich gewurzelt in der Primitivität vitaler Wildheit (51 ff.). Der Sinn der radikalen Todessehnsucht ist das „Mysterium der Natur, daß ihrem schöpferischen Impuls an der Existenz des

¹ Hans Prinzhorn, Nietzsche und das 20. Jahrhundert. (137 S.) Heidelberg 1928, Niels Kampmann. M 5.—

² Walter Strich, Der irrationale Mensch. (393 S.) Berlin 1928, Lambert Schneider. M 11.—

Individuums nichts gelegen ist, daß gerade der Schöpfungsakt sich mit der Auflösung der Form in das Leben an sich verbinden kann“ (385). Das Unbegrenzte ist das Unbegrenzte der Psychoanalyse: das Dämonische der Vitalität.

Aber auch Rosenzweig und Herrigel geraten in eine bedenkliche Nähe zu diesem Schicksal. Für Rosenzweig münden alle Gedankengänge schließlich in die Nähe Heideggers: die grundsätzliche Gebundenheit des neuen Denkens in die wirkliche Zeit (255 f.), also seine grundsätzliche Irdischkeit. Herrigel verlangt als Voraussetzung seines Bundes zwischen Theologie und Philosophie ein Herabsteigen der Theologie in dieses selbe Irdische, die Beseitigung einer „auf Grund der Offenbarung autonomen Theologie“ (12). Sein Primat Gottes säkularisiert sich also in einen Primat irdischer Wirklichkeit. Ist es aber dann soweit bis zur radikalen Irdischkeit der Allmacht des Lebens-triebes?

Peter Wust sieht im Menschen dieses Entweder-Oder: das radikale „zu Gott hin“ oder das Zerfestwerden in das Dämonische der Tiefe. Darum spricht er von einer gegenseitigen Bindung zwischen Theologie und Anthropologie. Aber es wird leider nicht recht klar, von wo her die gegenseitige Bindung von Theologie und Anthropologie ihr letztes Maß hat. Geht man von der praktisch gehandhabten Methode aus, so ist es einmal ein Schlußfolgern von Gott aus, dann aber wieder eine Methode, die nicht weit von Heidegger abliegt, d. h. ein Sprechenlassen der unmittelbaren Wirklichkeit der Dinge und des Menschen. Visiert man vom materiell Grundständlichen aus, nämlich vom Begriff des Menschen als der Mitte zwischen Gott und Natur her, so zeigt sich eine Dämmerung zwischen einer Methode, die das Ungrenzbare in Gott sieht und darum alles Menschliche und mithin sein Denken als das restlose Aufgehen da hinein („Mitte“ als „Durchgang“ zu Gott hin), und einer andern, für die Gott und Natur wie zu zwei Polen würden und der Mensch als ihre unumgrenzbare Spannung der Mitte. Im ersten Fall wäre Denken passives Getriebensein von Gott zu Gott hin: Philosophie als reine potentia von Theologie. Im zweiten Fall erhöhe sich als höchstes Maß eine neue, dritte Disziplin, eine, wenn man will „Weisheit der Mitte“, die fortwährend zwischen einem naturhaften und theologischen Denken vermittelte. — Damit rühren wir aber schon an die formale Akt-Gestalt des „neuen Denkens“, d. h. die Art, wie sich seine Objektivität, die auf das Ungrenzbare geht, in den Verlauf des Denkens selber auswirkt.

Altes Denken bevorzugte die Gradlinigkeit mathematischer Ableitung. Neues Denken schwärmt nach den verschiedensten Seiten aus, um von einem möglichst großen Umkreis her zum Mittelpunkt zu visieren. Altes Denken stellt scharf und unversöhnlich Satz gegen Satz, der eine wahr, der andere falsch. Neues Denken überwindet die unversöhnlichen Widersprüche in polare Gegensätze, die sich zur tieferen Wahrheit fordern. Im scheinbar rein wahren Satz entdeckt es die Einseitigkeit, im scheinbar rein falschen Satz den in falschen Wendungen oder unzulässigen Übersteigerungen vermeinten wahren Kern. Die „Wahrheit“ rückt damit näher in die Allein-Absolutheit Gottes, und alle menschliche Wahrheit ist nun Annäherung, durch die die immer „größere“ Ferne hindurchschneidet. So ist ein Letztes schon mitgesagt. Altes Denken ruht in der Endgültigkeit von Evidenzen. Es ist richtige Teilnahme an der

„Lichtigkeit“ eines göttlichen Denkens, wie Plotin den platonischen-aristotelischen Denkgott als Licht faßt. Für das neue Denken aber sind alle Evidenzen vielmehr Transparenzen, nicht endgültige Lichtigkeiten, sondern Durchsichtigkeiten in die tieferen Geheimnisse.

Das alles befaßt sich in das vielgebrauchte Wort: dialektisches Denken. „Dialektik“ freilich ist selber mehrdeutig. Bei Platon-Sokrates ist damit gemeint: die Kunst der Unterscheidung im philosophischen Gespräch, d. h. jene Kunst der Frage und der „ironischen“ Frage, durch die alle „absoluten Sprüche“ sich als das enthüllen, was sie sind, im besten Fall Einseitigkeiten, die der Ergänzung bedürfen, meist aber Verhüllungen des Unwissens. Dialektik ist hier das Sich-schneiden (dia) der Denkenden im Gespräch (legein). — Bei Aristoteles-Thomas vollzieht sich Dialektik einmal mehr im einsam Denkenden selber als Kunst der Unterscheidung in der Entwicklung philosophischer Begriffe und Sätze. Ferner wird sie in der (Syllogistik), gerade umgekehrt wie bei Platon-Sokrates, zum Mittel einer größeren Verfestigung der Wahrheit, zum Mittel, sie auf dem Wege beständigen „Distinguierens“ hieb- und stichfest zu machen. Dialektik ist also hier die Kunst einer möglichen Freilegung und endgültigen Bestimmung des Sinnes (legein als korrelat zu logos) auf dem Wege der sich kreuzenden Unterscheidungen (des dia). Bei Hegel ist (man könnte sagen, in Zuspitzung aristotelischer Dialektik) dieser „Sinn“ der göttliche Logos selber, die Ganzheit der Idee als Gott, und die sich kreuzenden Unterscheidungen enthüllen sich als die gegensätzlichen Entwicklungsseiten dieser einen Idee, als göttliche Dialektik der göttlichen Idee. Dialektik ist hier gleichsam Gottes Kunst, Seine Unendlichkeit in die Fülle der Gegensätzlichkeiten auszubesondern. Dialektik ist das Sich-sagen (legein) des göttlichen Logos im Sich-kreuzen der Gegensätze (im dia). — Schroff umgekehrt bezeichnet bei Kierkegaard Dialektik (in einer eigentümlichen Erneuerung Sokrates'-Platons) den scharfen Ausdruck der Scheidung zwischen Gott und Geschöpf. Indem das Geschöpf immer wieder zwischen Gegensätzen hin und her schwankt, weil jeder von zwei Polen eines Gedankens oder einer Lebensrichtung zum andern schon hinüberweist, so daß alles „doppelseitig“ ist, — darin zeigt sich die urgründliche Verlorenheit der Kreatur. Dialektik ist das Zeichen der Erbsünde im Gebiet des Denkens. Sie ist der „Riß“ (das dia) in allem Sprechen und Denken (legein des logos). Sie besagt, daß alles Hinzu zu Gott als dem Sinn der Welt (dem Logos) sich immer nur im „Riß“ vollzieht (im dia). Sie ist damit sozusagen nöthiger Ausdruck der lutherischen Rechtfertigungslehre: Begnadigung des Erbsünders, der Erbsünder bleibt.

Dieser mehrfache Sinn von Dialektik ist der Hintergrund des heutigen „dialektischen Denkens“. Aber dieses selber enthüllt ein weiteres. Es ist im Grunde das gleiche, was wir im ersten Teil sahen, nur hier von einer andern Seite. Das gesamte Bild von Dialektik, wie es sich eben von Platon-Aristoteles, Hegel-Kierkegaard her zeigte, gerät zunehmend unter die Beleuchtung der innern Dialektik des Menschen selber, seines Zwischen zwischen Geist und Stoff, Freiheit und Trieb usw. Es wird zum Bild des „dialektischen Menschen“ und zur tieferen Deutung dieses Bildes. —

In einem ganz allgemeinen Sinn scheint Dialektik bei all unsern Autoren das gleiche zu bedeuten: dialektisches Denken als dynamisches Denken,

d. h. als Denken sowohl in ständiger Bewegtheit der Blickrichtung wie in beständigem Flüssigwerden von Formeln in das ewige Werden. Denken wird so zu einem Ineffablen des Zwischen, immer „auf dem Weg“. Aber bei Rosenzweig und Herrigel formt sich daraus das Ideal eines „Gemeinschafts-Denkens“, d. h. Denken im Gespräch zwischen Ich und Du. Es ist also eine Dynamik, die im stärksten Maß Dynamik inmitten der Wirklichkeit ist, Dynamik des wirklichen Zusammenstoßes zwischen Wirklichkeiten (den Sprechenden). Der schroffe Gegensatz dazu sind Liebert-Kroner. Bei ihnen ist Dynamik Dynamik des „reinen Gedankens“, für den das Wirklich-Menschliche seines Denkers so gut wie keine Rolle spielt, da das Subjekt des Denkens ein ideales „Subjekt überhaupt“ ist. Aber selbst diese Gruppenbildung ist nicht eindeutig. Als Zusammenprall zwischen Wirklichkeiten gibt sich Dialektik eigentlich unverfälscht nur bei Rosenzweig, der das Denken schlechthin als Sprechdenken bezeichnet. „Es lebt überhaupt vom Leben des andern, mag der nun der Hörer der Erzählung sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs oder der Mitsprecher des Chors“ (255). Bei Herrigel dagegen nimmt das Wort Gemeinschaft fast schon jene Färbung an, die in eine systemhaft faßbare „Ganzheit“ hinüberspielt. — Ebenso zerreißt das Gemeinsame zwischen Liebert und Kroner. — Lieberts gedankliche Dialektik ist betont „antinomische“ Dialektik (von Kant her orientiert), d. h. Sichtung der beständigen Grenzen des Denkens. Kroners Dialektik dagegen ist „konstruktive“ Dialektik (von Hegel her bestimmt) als „gedankliche Entfaltung des dem Ganzen innewohnenden Sinnes“ (4), also die Dialektik eines (wie er selbst sagt) „logischen Verstehens“ als „konstruktiver Methode“ (ebd.). — Was also als Gemeinsames übrig bleibt, ist allein das allgemeine „dia“, das Auf-dem-Wege der steten Bewegtheit, das ungelöste Zwischen.

Darum gerade erhebt sich die Frage, die wir oben schon streiften. Was ist das letzte Bestimmende dieses Zwischen? Dynamik ist seit alters doppeldeutig. Sie kann sein die Dynamik des Geistes, der Ausdruck dessen, daß Geist „actus“ ist, Vollwirklichkeit („actus“ als „peractum“) als reines Wirkzentrum („actus“ als „agere purum“). Sie kann aber ebenso sein Dynamik des Stoffes, der Ausdruck dessen, daß Stoff „potentia“ ist, das rein Gestaltbare in seinem Hinderdrängen zu Gestaltung. Dynamik kann mithin sein Dynamik der Freiheit des Geistes. Sie kann aber auch sein Dynamik des Getriebenseins des Stoffes.

Bei Rosenzweig und Herrigel bleibt diese Frage wohl unbeantwortet. Aber sie ist so unbeantwortet, daß dieses Unbeantwortetsein über sich hinausweist. Rosenzweig ist der Denker des „Stern der Erlösung“: der Geist Gottes, den das Volk Gottes „im Blut“ trägt. Es ist semitisches Denken, das zur Erdhaftigkeit drängt. Herrigel dagegen kann mitten im Kampf gegen den deutschen Idealismus doch die Verwandtschaft zu ihm nicht verleugnen. Er visiert irgendwie zum „Geist“. So weist die scheinbare Neutralität der beiden schließlich in unser Entweder-Oder.

Prinzhorn und Strich stellen sich resolut auf die Seite der Dynamik des Stoffes. Das Zwischen der dialektischen Dynamik (ihr „dia“) ist das psychoanalytische Zwischen: zwischen der unverhüllten Primitivität des Naturtriebs und seiner fertigen Sublimiertheit, d. h. seiner Geistwerdung. Dialektisches Denken ist Ausdruck dieses beständigen Zwischen. Es ist einmal „dyna-

misch“, weil es sublimierter Trieb ist, Sublimiertheit seines chaotischen Hin und Her. Es ist aber auch in dem Sinn „dynamisch“, daß es in seiner Geistigkeit immer in der Gefahr steht, in den demaskierten Trieb abzustürzen. Denn als „sublimierter Trieb“ ist es ja Überhöhe der Entfaltung des Triebs, also eine Zuspitzung, die als solche immer nah dem Zusammensturz ist. So ist es Dynamik der Unsicherheit, der Angst, der Sorge.

Aber es ist bezeichnend, daß selbst dieser Standpunkt nicht eindeutig ist. Bei Prinzhorn gibt sich die eben geschilderte Situation des Zwischen unter einer Färbung des Trogigheroischen, während Strich hier ein „Sich-lassen“ betont. Prinzhorn ist Nietzsche, wie er nie die Verwandtschaft zum deutschen Humanismus verleugnen kann: die Schimmer der Klassik. Strich ist Dostojewski, wie er asiatischer Wildheit und der Ekstase der Hingabe sich preisgibt. Prinzhorn steht in dem Zwischen von nicht mehr Primitivität und noch nicht (erstarrte) Sublimierung, irgendwie gegen die Strömung sich stemmend; Strich läßt sich von ihr tragen, so sehr, daß er gegen Schluß seine eigene Polarität zwischen rationalem und irrationalen Menschen vergißt und das Rationale nur noch als Faktor in der Sublimierung des Irrationalen kennt.

So weist (in Prinzhorn) die erste Alternative in die zweite: die Dialektik des Stoffes in die Dialektik des Geistes, wie sie für Liebert und Kroner kennzeichnend ist. Dialektik des Geistes heißt hier: der unendliche Prozeß, darin alle (Natur-)Wirklichkeit aus dem Geist kommt und in ihn wieder zurückströmt. Die jeweils bestehende Wirklichkeit ist also das jeweilige Zwischen dieses Vor- und Rückströmens. Dialektisches Denken mithin ist lebendiges Stehen in diesem Zwischen, gleichsam sein Mitvollziehen. Damit ist es selber das Zwischen zwischen deduktivem und induktivem Denken. Deduktives Denken wäre Ableiten aller (Natur-)Wirklichkeit aus dem Geist, induktives Denken das Zurückführen der (Natur-)Wirklichkeit in den Geist. Aber tatsächlich kreuzen sich beide Prozesse. Dieses Sich-Kreuzen, also das „dia“ der beiden, wäre dialektisches Denken. Es ist, wie man zugespitzt sagen könnte, die Kreuzung zwischen Natur-Werdung des Geistes und Geist-Werdung der Natur.

Es künden sich mithin zwei Fassungen dieses dialektischen Denkens an, die sich tatsächlich auf Liebert und Kroner aufteilen. Es kann die Kreuzung, von der wir sprachen, einmal im Höchstmaß in dem Punkt gesehen werden, wo die Rücknahme der (Natur-)Wirklichkeit in den Geist (als die ursprüngliche Wirklichkeit) im „sich vollziehen“ ist. Dann wird es eine Dialektik sein, die die harten Gegensätze noch spüren läßt, die eben daran sind, in die ruhvolle Bewegung des Geistes sich zu lösen. Es wird „antinomische“ Dialektik sein, Dialektik der fühlbaren Diskrepanzen. Es wird ebenso eine Dialektik sein, die vorwiegend kritisch verfährt. Denn die Lösung in den Geist steht ja noch in der „Krisis“. In diesem Sinn ist die Dynamik Lieberts noch durchzuckt von der Chaos-Unruhe der (Natur-)Wirklichkeit und darum auch noch verträglich mit „Humor“ (175). Aber dieselbe Kreuzung läßt noch eine andere Sicht zu: von dem Punkte aus, da das letzte Widerstreben des Chaos der (Natur-)Wirklichkeit übergeht in die harmonische Bewegung des ordnungshaften Geistes. Hier ist Dialektik, wie Kroner will, „Bewegung in Ruhe und Ruhe in Bewegung“. Es ist ein hieratisches Hin- und Herfließen rhythmischer Ordnung, für das darum „Humor“ sich nicht ziemt. Es ist „konstruktive“ Dialektik der „Synthese“, d. h. Sich-

binden der Fäden zur Schönheit des Ganzen. Es ist noch Dynamik, aber sie geschieht in der traumhaften Geschlossenheit des Selbst des „reinen Geistes“, für das alle Wirklichkeit wie ein künstlerisches Farbenspiel ist, weich sich biegend der ordnenden Hand.

So wird in der Tat das Bild des dialektischen Denkens zum Bild des dialektischen Menschen, d. h. seines Hinüber und Herüber zwischen Geist und Leib. Er kann nicht so naturalisiert werden, daß der Geist und seine Ideale verschwinden (wie bei Prinzhorn sich zeigte). Er kann aber auch nicht so spiritualisiert werden, daß er aufhörte, Natur zu sein (wie das Verhältnis Lieberts zu Kroner anschaulich machte). Die äußersten Gegensätze, wie sie in Strich und Kroner sich darstellen, können nur deutlich machen, wie auf diese Weise das, was eigentlich Mensch ist, aufgelöst wird. Bei Strich ist es nur mehr die Schicksals-Geseglichkeit des Triebes, bei Kroner das Ordnungsschema des reinen Geistes. Der dialektische Mensch, wie er im dialektischen Denken sich enthüllt, ist also das Entweder-Oder zwischen zwei gleich tragischen Möglichkeiten. Die eine Möglichkeit: der Mensch als das hin- und hergerissene Zwischen zwischen Natur und Geist, alle scheinbar frische Natürlichkeit doppeldeutig zum Geist hin, alle scheinbar helle Geistigkeit doppeldeutig zur Natur hin. Die andere Möglichkeit: der Mensch als das Entweder-Oder zwischen Schema des Triebes und Schema der reinen Ordnung, das Ich seiner Persönlichkeit also zuletzt als Täuschung, als Täuschung, die in das Es des Schemas des Triebes oder der reinen Ordnung enttäuscht werden muß.

Peter Wust setzt darum mit Recht an diesem Punkt ein. Was er will, ist Rettung der persönlichen Einheit des Menschen gegen den Zwiespalt zwischen Natur und Geist. „Geist an sich“ und „Natur an sich“ sind Abstraktheiten der einen konkreten Einheit Mensch. Wie der Mensch seinschaft „unum ens“ ist, so ist er es auch bewußtseinschaft: nicht eine abstrakte Zwei-Einheit von Geistigkeit und Leiblichkeit, sondern die Einheit von Menschbewußtsein, die Einheit von Mensch-Geistigkeit und Mensch-Sinnenhaftigkeit und Mensch-Leiblichkeit. Dialektisches Denken dieses dialektischen Menschen wäre also wie das Lösen der harmonisch gespannten Saiten dieser Einheit.

Aber Wusts Buch hat Hintergründe. Es heißt nicht umsonst „Dialektik des Geistes“ und setzt nicht umsonst mit einem Aug in Aug mit der dämonischen Tiefe des Nichts ein. Wust neigt fast zwangsläufig dazu, die göttliche Sphäre mit der Geistsphäre gleichzusetzen, so daß auf die Natursphäre ein Schein des Widergöttlichen gleitet. Seine Einheit des Menschen ist darum auch nicht so ganz jene Einheit des Menschen, wie sie Thomas von Aquin sieht: ebenso ruhig als Naturbedingtheit des Geistes wie als Geistbedingtheit der Natur. Bei Wust ist es viel mehr die Einheit des Geistmenschen gegen die Natur und darum ein Gesteigertsein des Geistes hart über der dämonischen Tiefe des Nichts.

So wird auch sein Buch Symbol des neuen Denkens.

Fassen wir alles zusammen, so ist das neue Denken die erschütternde Anschaulichkeit des Menschen, wie er aus sich selbst real ist: der „omnis homo mendax“, die schillernde Zweideutigkeit des Gebildes aus Staub der Erde und Hauch vom Hauch Gottes, die Zerrissenheit des Erbsünders zwischen Himmel (der Teilnahme an der göttlichen Natur) und Hölle (der Mittäter-

schaft mit der teuflischen Schlange). Das letzte Sich-nicht-verstehen des realen Gesprächs, homo homini lupus, das Sich-beargwöhnen und Sich-hassen der Mitschuldigen. Das letzte Sich-bekämpfen im Menschen selber, Mensch-Geist gegen Mensch-Leib, caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, Konspiration im Ich selbst, „so daß ihr nicht tun könnt, was ihr wollt“ (Gal. 5, 17). Die letzte entseglische Zweideutigkeit zwischen Geist und Fleisch: daß die höchste, stolze Vergeistigung ausschaut wie klarer Selbstausdruck des dumpfen Triebes, und umgekehrt aller noch so brutale Realismus dem systematisierenden Geiste nicht entflieht, sondern ihn geradezu, durch die Reflektierung des Vitalen, zum Henker des Lebens macht. „Was ich wirke, kenne ich nicht; denn nicht das Gute, was ich will, tue ich, sondern das Böse, was ich hasse, das tue ich“ (Röm. 7, 15); meine ich, dem Geist zu wirken, wirke ich dem Fleisch; meine ich, die Wege des Fleisches zu achten, steigere ich den Hochmut des Geistes.

Neues Denken als Sicht dieser Anschaulichkeit könnte also schon heißen: „Zuchtmeister zu Christus hin“. Es wäre eine gründliche Abrechnung, eine wirkliche Metanoia, gegenüber der Hybris der Philosophie der Neuzeit. Es wäre Umkehr weg von der Anmaßung gotthaften Denkens zu demütig kreatürlichem und kreatürlichem des Erlösten, aber immer noch der Vollerlösung harrenden Erbsünders. Denn das Letzte im cogito Descartes' war die Anmaßung des innerlichen Besitzens jener Denk-Leglichkeit, die nur Gott zusteht, wie Er „geschieden und unterschieden ist gegen alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann“. Er, als der „über uns“, ist allein jenes absolute cogito, das die Reduktion Descartes' wollte. Und ebenso war das letzte der Kritik Kants die Anmaßung des absoluten Richteramtes Gottes, und das letzte der Synthese Hegels dieselbe Anmaßung Seines reinen Schauens, beides nur andere Ausgestaltung der Formalität des absoluten cogito Descartes'.

Aber das Unheil dieses neuen Denkens ist, daß es an Stelle alter, erledigter, innergeschöpflicher Absolutheiten nur neue sucht. Die Phänomenologie Heideggers steht hier überall, wenn auch noch so unbewußt, in der Perspektive: an Stelle der alten Göttlichkeit einer reinen Region der Ideen oder Wesenheiten usw. die Göttlichkeit der unverklärten Existenz: das dumpfe, schweigend-tragische, Sich-zusammenknüpfen im Kampf gegeneinander zur Einheit des „in der Welt“. Der Trog des Prometheus, der das Feuer entriß, hat sich gewandelt in den Trog des Tantalos, der seine Vergeblichkeiten als trogige Gleichberechtigung mit den Göttern ausgibt. Es ist, wie es scheint, nur ein Sturm durch die Blätter und Blüten und Stengel über der Erde gefegt. Die Wurzel ist geblieben, das „sich Gottes bemächtigen“ in Macht oder Ohnmacht, einstmals in der Macht des „reinen Denkens“, nun in der Ohnmacht des tragisch „dialektischen Denkens“.

Peter Wust ruft demgegenüber darum mit Recht zu einer Umkehrung der Grundeinstellung auf. Nicht der Zweifel als Anfang (sei es zum Ziel einer „Vergewisserung“, sei es zum Ziel der „Verzweiflung“), sondern das ehrfürchtige, anbetende Staunen. Bei ihm selbst freilich ist dieses anbetende Staunen immer noch getrübt durch die Schauer von der Tiefe des Abgrunds des Nichts her. Anbetendes Staunen aber ist ruhevoll lächelndes Sich-vergessen.

Doch Wurft wird zum wegweisenden Arm Johannes' des Täufers in das Himmelreich. Darin, daß das neue Denken alle philosophischen Idealismen zerlegt und auch im Denken das Antlitz des Menschen der Sünde enthüllt, ist es wahrhaft „Umkehr“ im Sinn des Evangeliums. Aber das ist ein besonders tiefer Sinn der katholischen *analogia entis*, daß sie sagt: Gottes Größe in Sich Selbst soll den Menschen sich selbst vergessen machen, insofern er etwas Gutes an sich hat. Denn „Gott allein ist gut“, Seine Güte überragt unendlich alles Gleichnis ihrer selbst im Menschen, die *maior similitudo* alle tanta similitudo, wie das vierte Laterankonzil sagt. Aber Gottes Größe soll den Menschen auch sich selbst vergessen machen, insofern er Mensch der Sünde ist. Denn „wenn unser Herz uns ängstigt, Gott ist größer als unser Herz“. Alles „noch so große“ Bewußtsein der Erbsünde soll sich selig demütig kindlich überwinden lassen in das „immer größere“ Bewußtsein der Herrlichkeit des Erlösers und Seines Reiches. „O felix culpa“, singt die Kirche kühn am Karfreitag, „quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! — Selig die Schuld, daß sie überwunden ist in einen solchen Erlöser!“

Dieses urkatholische Ethos und Pathos ist die Lösung im Streit zwischen altem und neuem Denken. Gut ist die rücksichtslose Ehrlichkeit des neuen Denkens. Es ist ein Confiteor in erschütternder Macht. Aber das Confiteor der Messe mündet in das *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* des Gloria, in das Sichverlieren in die strahlende Positivität Gottes. So ist auch das neue Denken bestimmt, in eine erneuerte Positivität überzugehen, heraus aus der erregten Subjektivität des Wühlens in den Widersprüchen der Kreatur, hinein in ein ruhig objektives anbetendes Schauen Gottes und der Welt, wie sie, durch alle „Welt der Sünde“ hindurch, doch von Gott aus „gut geschaffen“ ist und bestimmt ist als Stätte Seines gottmenschlichen Wandels ins Reich der Auferstehung hinüber.

Erich Przywara S. J.