

Wende zum Menschen

„Wende zum Objekt“ hieß, in Peter Wusts guter Prägung, die Periode von 1922 bis etwa 1926. Wir selber haben genugsam dargelegt, was sich darunter fassen ließ. In den Jahren, in denen diese Bewegung ging, verstand man sie nicht selten als einen wirklichen neuen Objektivismus gegenüber einem vorkrieglichen Subjektivismus. Das Ergebnis des Kant-Jubiläumsjahres schien endgültige Abrechnung mit Kant als vorgegebenem „Vater des Subjektivismus“. Jugendbewegung und innerprotestantische Erneuerungsrichtungen boten den Anblick einer neuen Geöffnetheit zum Katholizismus als der „Religion des Objektiven“. Aber schon damals konnte nachdenklich machen, daß doch weithinwirkende Propheten dieses Objektivismus, wie Stefan George und Max Scheler, im Grunde auf ein anderes zielten. Schelers Wertphänomenologie war doch im Grunde Anthropologie des „geöffneten Menschen“ und später des zwischen Geist und Trieb „gerissenen Menschen“. Stefan Georges Strenge aber meinte nicht so sehr die „Form an sich“, sondern vielmehr den Mythos vom herrisch-heroischen Menschen, der selber im Dunkel des Todes steht. „Wende zum Objekt“ war eigentlich nur negativ richtig: als Abwendung vom Formalismus solcher Denkmethodik, wie sie etwa in der alten Marburger Schule üblich war, zum „Schauen freihin“. Es war nicht eigentlich Bindung eines Subjektivismus. Es war eher Entfesselung eines gebundenen Blickes, Entsicherung in die unendliche Weite. Es war geradezu nicht selten Kampf gegen Zucht. Man sagte Wachstum gegen Gesetz, Natur gegen Kultur, Organismus gegen Organisation. Man sagte es auch im Religiösen: strömende Anbetung gegen gebundene Askese, lebendiges Miteinander der Glieder Christi gegen bürokratische Amtskirche. Phänomenologische Methode in der Philosophie erschien in den weiten Kreisen nicht so sehr als Genauigkeit der Analyse. Sie gab sich vielmehr als Durchdringen durch Formeln in die quellende Lebendigkeit ihres Ursprungs.

In diesen tieferen Richtungen der „Wende zum Objekt“ ist das angelegt, was wir nun über die Zeit schreiben müssen: Wende zum Menschen.

Der Name „Wende zum Objekt“ gründete sich entscheidend auf den Meister heutiger Philosophie, der in seinen „Logischen Untersuchungen“ allem Naturalismus, Psychologismus und Formalismus das Ende bereitet hatte: Husserl. „Bewußtsein als Intentionalität“, so hieß es, und der Ton lag dabei auf „Intentionalität“, d. h. Bewußtsein ist nicht durch die subjektive Natur seiner Akte gekennzeichnet, sondern durch das, wohin sie „zielen“ oder was sie „meinen“ (intendere), und das ist ihr Objekt. Denken heißt „etwas“ denken, urteilen heißt „etwas“ urteilen. Will ich also das Bewußtsein wissen und üben als das, was es wirklich ist, so muß ich es in dieses „etwas“ hinein verfolgen. Lehre vom Bewußtsein „zielt“ somit (d. h. ist „intentional auf“) auf eine Lehre von diesen verschiedenen „etwas“, auf eine, wie Husserl es nennt, „formale Ontologie“, d. h. auf eine Lehre vom Sein dieser „etwas“. In der Schulsprache der Phänomenologie hieß es: die noesis (das Denken als Akt) bestimmt sich vom noema (vom Gegenstand des Denkens) her. Es war

Wiedergeburt des alten Sages der Scholastik: Actus specificatur ab objecto — Der Akt gestaltet vom Objekt.

Es ist nun durchaus nicht so, als ob Husserl in seinem neuen Buch, das auf eine Neuformung des Transzendentalismus zielt¹, diesen Standpunkt einfach aufgäbe. Auch hier heißt es unerschütternd: daß der „kritische Wahrheitsbegriff der Urteilsrichtigkeit“ gründe in „einem ursprünglichen Sichrichten (oder gerichtet haben) nach der selbstgegebenen Wirklichkeit“ (113), d. h. jedes Urteil ist an „seine Sachen selbst heranzubringen“ (171). Ja, der Meister der Phänomenologie verschärft in seinem neuen Buch noch diesen Standpunkt durch die entschieden durchgeführte Scheidung zwischen der innern formalen Urteilsform (die in eine „Konsequenzlogik“ ausmündet), und der inhaltlichen „Sachbezüglichkeit“ der Urteile. Es ist also nicht möglich, was Hegel versuchte: die innere Urteilsform zum Prinzip der Urteilsinhalte zu machen, um dann folgerichtig die seiende Welt aus diesem Prinzip abzuleiten. Husserl beharrt darum auch energisch auf seiner Fassung der Evidenz. Es ist nicht Evidenz als formale „Denknotwendigkeit“, sondern als „Selbsthabe“ des „selbstgegebenen“ Gegenstandes. Sie ist „Erfahrung“ (248), und Erfahrung ist „originale Selbstgebung“ (249). — Aber es ist nun in dem Grundwort Husserls „Bewußtsein als Intentionalität“ der Akzent auf „Bewußtsein“ gegliedert. Es geht um Objektivität, aber um solche, die streng innerhalb des Bewußtseins bleibt. „Es gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtseinsleben durchstoßen und zu durchstoßen wäre und wir auf eine Transzendenz kämen, die andern Sinn haben könnte als den einer in der Bewußtseinssubjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit“ (208).

Gewiß ist auch das an und für sich nichts Neues. Denn der Satz, daß das Noema der Noesis den Sinn gäbe, war enger verstanden als das scholastische actus specificatur ab objecto. Denkobjekt war hier gemeint als das innere formale Objekt des Denkaktes. Etwa: wie Urteilen als Akt allen inhaltlichen Urteilen eine bestimmte unterste Form „vorzeichnet“, das $A = B$ oder anders. Es hieß darum nicht umsonst „Noema“, d. h. jene allgemeine Objektgestalt, die innerlich von der Eigenart des Aktes aus gefordert ist. — Aber nun macht es Husserl unmißverständlich deutlich, wie infolgedessen alle Lehre von den Noemata, d. h. diesen innerlichen allgemeinen Objektgestalten, sich auf die Lehre von den Noeseis, d. h. den Denkakten, selber zurückführen müsse. Es geht darum zuletzt nicht um eine Lehre objektiver „reiner Prinzipien“ (wie Aristoteles und Thomas es fordern), sondern um die „Selbstausslegung der reinen Vernunft selbst oder, ideal gesprochen, die Wissenschaft, in der die reine theoretische Vernunft vollkommene Selbstbestimmung durchführt und sich in einem Prinzipiensystem vollkommen objektiviert“ (27). „Die reine Vernunft ist nicht nur über alles empirisch Faktische, sondern auch über alle ... Wesenssphären erhaben“ (26). Es geht um die „subjektive Wendung der logischen Prinzipien in Prinzipien der Evidenz“ (197).

Freilich heißt es gerade in dem letzten scharfen Satz nicht umsonst „Evidenz“, d. h. im Husserlsinn „Erfahrung“. Er will nichts davon wissen, daß dieser Primat der Vernunft ein Schaffen oder Sehen bedeute. „Die transzen-

¹ E d m. Husserl, Formale und transzendente Logik. Halle 1929.

dente Welt, die Menschen, ihr miteinander und mit mir als Menschen verkehren, miteinander erfahren, denken, wirken und schaffen wird durch meine phänomenologische Bestimmung nicht aufgehoben, entwertet, geändert, sondern nur verstanden“ (243).— Über dieses Erfahren und Verstehen hat doch als „transzendente Subjektivität“, als „absolutes Ego“, den unbedingten allgemeinen Primat. „Das subjektive Apriori ist es, das dem Sein von Gott und Welt und allem und jedem für mich, den Denkenden, vorangeht“ (222). „Alles objektive Sein, alle Wahrheit hat ihren Seins- und Erkenntnisgrund in der transzendentalen Subjektivität“ (242).

Natürlich will Husserl, wie Kant im gleichen Fall, diese „transzendente Subjektivität“ scharf geschieden wissen gegen die „natürlich-menschliche Subjektivität“ (11). Es geht um das „reine Erfahren“, das „reine Verstehen“, nicht um das Erfahren und Verstehen, wie es einen Teil der Personalgeschichte von Peter oder Paul ausmacht. Husserl spricht in diesem Sinne betont von einem „Apriori der intersubjektiven Intentionalität“ (218). Das heißt der Ort jener allein absoluten „transzendentalen Subjektivität“ ist nicht mein Ich im Unterschied zum Ich anderer Menschen, sondern geradezu das Zwischen aller Iche, ihr inter, ihre Beziehungs-Einheit. „Transzendente Subjektivität“ ist das, was als solche in jedem Ich das „reine Ich“ ausmacht. Husserl wehrt sich hier mit Recht gegen den Vorwurf auf Solipsismus. Denn das Weltbild, das seiner Fassung zu Grunde liegt, ist das Monadensystem Leibniz'. Ja, Husserl denkt sich nicht nur eine „Vielheit koexistierender absoluter Subjekte („Monaden“), sondern aufeinander transzendentalwirkender und in Gemeinschaftsakten Gemeinschaftsgebilde als Werke konstituierender Subjekte“ (244).— Aber bei all dem heißt es: „zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich. Dieses ‚Ich bin‘ ist für mich, der ich das sage und in rechtem Verstande sage, der intentionale Urgrund für meine Welt, wobei ich nicht übersehen darf, daß auch die ‚objektive Welt‘ die ‚Welt für uns alle‘ als mir in diesem Sinn geltende, ‚meine‘ Welt ist“ (209). „Zunächst“ heißt es: „diese (die transzendente) Subjektivität bin ich selbst, der ich mich über das, was für mich ist und gilt, besinne, ... rein als Ich desjenigen Bewußtseinslebens, durch das alles für mich Seinsinn erhält“ (208 f.).

In diesem Sinne stellt dann auch Husserl als „Grundstufe“ eine „transzendental-solipsistische“ Disziplin auf, „mit Wesenswahrheiten, mit Theorien, die ausschließlich für mich, das Ego, gelten, also die zwar ‚ein- für allemal‘, aber ohne Beziehung auf wirkliche und mögliche Andere zu gelten beanspruchen dürfen“ (238). Mit andern Worten: das „Absolute“ ist bereits in diesem einsamen Ich und ist in ihm als sein „reines Ich“. Die „transzendente Subjektivität“ ist nicht etwas, was erst am Ende des langsamen Weges vom eigenen Ich zu andern Ichen und von da weiter aufzuleuchten beginnt, sondern sie ist bereits das „reine Ich“ des einsamen eigenen Ich. Husserl sagt darum unbedenklich: „mein transzendentes Ego, der Urgrund alles für mich seinsmäßig Geltenden“ (212). Und noch schärfer: „Ich, das ‚transzendente Ego, bin das allem Weltlichen ‚vorausgehende‘, als das Ich nämlich, in dessen Bewußtseinleben, sich die Welt als intentionale Einheit allererst konstituiert“ (211). Und das Wort „absolut“ ist für dieses transzendente Ego durchaus ernst zu nehmen. „Alles Seiende ist (entgegen dem falschen Ideal eines absolut Seien-

den und seiner absoluten Wahrheit) letztlich relativ und ist mit allem in irgend einem gewöhnlichen Sinne Relativen relativ auf die transzendente Subjektivität. Sie aber ist allein ‚in sich und für sich‘. . . . Also zunächst als Ego bin ich absolut in mir und für mich seiend“ (241).

So erschreckend das nun klingt, wie ein wirkliches Gott-gleich-sein, Hufferl will es nicht im Sinn einer „Blasphemie“ verstanden wissen, als ob diese transzendente Subjektivität der eigentliche Gott wäre und als ob sie folgerichtig „diese höchste Transzendenz (nämlich Gottes) erfinde und mache“ (222). Wahrheit im absoluten Sinn ist ihm „eine im Unendlichen liegende Idee“ (245). Denn Evidenz heißt ja das immer neue Aufleuchten von Erfahrung. Es geht also vielmehr um „lebendige Wahrheit“, um die „Unendlichkeiten des Lebens und seiner Erkenntnisse“, es geht um die „Wahrheit . . . in ihren — nicht übersehenen, nicht verhüllt bleibenden, sondern systematisch ausgelegten — Horizonten“ (246). Aber es geht immerhin auch so um „lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens“ (ebd.).

Wir haben damit herausentwickelt, was die Tiefe der Hufferlschen Philosophie des Objekts nun ist: nicht eine Objektivität des Seins, der Welt, Gottes, — sondern der Mensch absoluter Dynamik und dynamischer Absolutheit. Ist die Philosophie Hufferl richtungsgebend für unsere Zeit, dann ist sie auch symptomatisch in diesem Leben, um das es uns hier geht. Ihre Objektivität enthüllt sich als Antlitz des Menschen, wie er wieder einmal „Maß und Mitte“ ward.

* * *

Es ist darum also kein Wunder, daß der totgeglaubte Kant wieder lebt. Sein stärkstes Lebenszeichen ist das scharfe Gegeneinander seiner zwei neuen Deutungen: durch Eugen Herrigel¹ und Martin Heidegger². Was im vorjährigen Davoser Gegenüber zwischen Cassirer und Heidegger eigentlich gedacht war, ist erst in diesem Gegeneinander Wirklichkeit: Kant der Unendlichkeit gegen Kant der Endlichkeit. Herrigel vollzieht nicht eine schnelle Flucht in ein reines Reich der Formen. Er bleibt wie Heidegger in der mühsamen Problematik des Kantischen Ansages. Darum aber sprüht auch der Funke. Wir werden also hier tiefer hineinblicken können in das geistige Gesicht der Zeit: in welcher Weise wieder der Mensch „Maß und Mitte“ ist.

Der Hufferlsche Mensch absoluter Dynamik und dynamischer Absolutheit ist im Grunde Problem. Denn: wie ist es zu fassen, daß in der unleugbaren Endlichkeit dieses Menschen Unendlichkeit sei, nämlich „lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens“, wie Hufferl formulierte? Heißt das, daß aus seiner Endlichkeit Unendlichkeit quillt? Oder heißt es, daß er nur passiver Schauplatz einer sich offenbarenden Unendlichkeit sei? Ist die Dynamik, um die es geht, absolut in dem Sinn, daß das Absolute ihr entspringt? Oder ist es Dynamik, d. h. ein „ins Unendliche“, weil das Absolute, das im Menschen sich offenbart, nicht zu erschöpfen ist?

Auch Herrigel und Heidegger geben keine letzte Antwort. In Herrigels Kantbuch hängt es damit zusammen, daß er immanent im Ansaß Kants ver-

¹ Die metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant. I. Der mundus sensibilis. Tübingen 1929.

² Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.

bleiben will. Bei Kant aber bleibt das letzte Ungeklärte, wie in ein und demselben Menschen zusammengehe die Absolutheit des transzendentalen Ich und die Gebundenheit ins sinnhaft Endliche. In Heideggers Kantbuch hat es zum Teil denselben Grund. Aber stärker als Herrigel stellt doch Heidegger Kant gegen Kant: den Kant eines „mutigen“ Ansages (in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft) gegen den Kant der „Flucht“ davor (in der zweiten Auflage derselben Kritik). Die letzte Unbestimmtheit zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit bei ihm hat mithin noch andere Gründe. Sie liegen in der Härte, mit der das Problem abgelehnt wird, um der Reinheit der reinen Endlichkeit willen. Bei Herrigel ist es eine letzte „Aporie“, d. h. „Verlegenheit eines Nicht-Hindurch“, weil hier wirklich Verhangenheiten sich breiten. Bei Heidegger ist es bewußtere Abkehr. Schon das ist Symptom in unserem Sinn. Es zeigt, wie die „Wende zum Menschen“ in einer letzten Unbestimmtheit bleibt: im Hintergrund die Konturen der Unendlichkeit, offener und aufgerissener als vielleicht je, — aber im Vordergrund das dumpf-trogige Vergrabensein ins Endliche, ebenso dumpf-trogiger als vielleicht je.

Der Zusammenstoß der beiden Kantbücher geschieht Schlag auf Schlag. — Für Herrigel liegt das Verhältnis zwischen der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft so, daß selbst die zweite Auflage noch nicht genügend zur eigentlichen Absicht Kants durchgestoßen ist: den gesamten mundus sensibilis, sowohl im Sinne der sinnhaften Welt wie im Sinne der Sinnesfähigkeiten des Menschen, nur als untersten Ort zu ertweisen, an dem „noch“ das Eigentliche sich offenbart, nämlich die erst im mundus intelligibilis klarer entfalteten „urbildlichen Synthesen“ (die „ewigen Ideen“). Kants „transzendente Subjektivität“ meint nicht „unser“ Erkennen, sondern ein „schlechthin überlogisches Sein“, von dem her ist „das reale Dasein der sinnlichen Natur und unser Erkennen dieses Daseins“ (183). Die Kategorientafel ist nur Erscheinungsform der „urbildlichen Synthesen“, d. h. der Grundgesetze, die für Sein überhaupt gelten. Folgerichtig ist das „Ich“, in dem diese Tafel sich schließt, ebenso nur Hinweis auf jenes „metaphysische“ (143) Ich, in dem die „urbildlichen Synthesen“ gründen. Dieses Ich, als „Identität von spontanem Gegeben und reinem Gesetz dieses Gegebenen“ (141), ist die (im kopernikanischen Standpunkt gemeinte) „Mitte“ (170), „der schlechthin reine Wille als der Grund aller Gründe und in eins damit das personale Geistwesen als Quell alles Seins“ (185).

Für Heidegger liegt alles umgekehrt. Die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft ist für ihn Kants Flucht vor seiner eigentlichen grundlegenden Erkenntnis, wie sie in der ersten Auflage vorliegt (152 ff.): die radikale Richtung des Menschen in die Endlichkeit bis zum „Sichhineinhalten in das Nichts“ (67)¹, die Rückführung aller Kategorien in den „Schematismus“ der Vorstellungen (93 ff.), die Gründung des reinen Verstandes auf die „transzendente Einbildungskraft“ (129 ff.), die Gründung der Einbildungskraft in der „Zeit“ als der inneren Form des Menschen und darum und darin des Seins überhaupt (164 ff. 220 ff.). Wir haben mithin die radikale Umkehrung des

¹ Zu diesem Grundmotiv der Philosophie Heideggers vgl. nun seine Freiburger Antrittsvorlesung: „Was ist Metaphysik?“ Bonn 1929.

Obigen: indem das „Verstandensein des Verstandes“ ist „Angewiesenheit auf die Anschauung“ (140), ist der Mensch innerlichst in die sinnenhafte Endlichkeit hineingewiesen, diese Endlichkeit aber zum Menschen hin zentriert, der das „innerste Wesen der Endlichkeit“ (220) ist. Das „Absolute“ eines Erkennens ist so ausgelegt, „daß gerade die ... Herausarbeitung des innersten Wesens der Endlichkeit grundsätzlich selbst immer endlich sein muß und nie absolut werden kann“. „Es bleibt nur die Ausarbeitung der Problematik der Endlichkeit als solcher, die sich ihrem eigensten Wesen nach nur offenbart, wenn sie durch einen ... Einsatz zugänglich gemacht wird, der freilich nie als der einzig mögliche beansprucht werden kann“ (226 f.). Das „Seinsverständnis“ ist „das Endlichste im Endlichen“ (219). Statt der Geöffnetheit zu einem eigentlich Idealen und Absoluten und Unendlichen über dem Ich, wie es in Herrigels Kantbuch sich herauszeichnet, tritt die Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Welt ins Nichts. „Das Sein des Seienden ist ... überhaupt nur verstehbar, wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält“ (228). Ein Hinweis auf das „Unendliche“ könnte nur liegen im „ständigen obzwar meist verborgenen Erzittern alles Existierenden“ (ebd.). Aber selbst dieses Erzittern ist nicht ein Erzittern „vor etwas“. Es ist gewiß „Angst“ der „Sorge“, die nach Heidegger das Wesen der Endlichkeit ausmacht. „Die ... ‚Angst‘ nimmt der ‚Sorge‘ von Grund aus die Harmlosigkeit einer kategorialen Struktur. Sie gibt ihr die ... Schärfe und bestimmt so die Endlichkeit im Dasein nicht als vorhandene Eigenschaft, sondern als das ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden“ (228). Aber diese Endlichkeit zittert nicht in einer augustinischen Unruhe zum Unendlichen hin und von ihm berührt und von ihm bereits durchwirkt. Sie zittert vielmehr von ihm weg. Sie zittert um ihre Selbstbehauptung. „Ihr innerstes Interesse geht auf die Endlichkeit selbst. Es geht ihr darum ..., dieser Endlichkeit gerade gewiß zu werden, um in ihr sich zu halten. ... Ihre Endlichkeit ist Verendlichkeit, d. h. ‚Sorge‘ um das Endlich-sein-können“ (207).

Damit schließt sich die Symptomatik, um die es uns hier geht. In der Herrigelschen Kant-Sicht ist es so, daß der Mensch im Grunde von der Unendlichkeit her „steht“. Gewiß scheidet sich „unser“ Erkennen klar gegen das „urbildliche“ und „urschöpferische“ Erkennen. Aber dabei und darin steht „unser“ Erkennen in einem innern positiven Verhältnis zu diesem Ur-Erkennen. Es besteht zwischen beiden das Verhältnis des Abbildens und Nachbildens, besser: eines Aufleuchtens der in die Welt vom urschöpferischen Grund her hineingebildeten Formen in „unserem“ Erkennen. Augustinisch gesprochen: der Mensch steht hier entscheidend im „Ist“ Gottes. Das Stehen des Heideggerschen Menschen aber ist, durch die Bindung in die Endlichkeit hindurch, im „Nichts“. „Unser“ Erkennen ist hier ganz und gar von der Bindung zwischen Welt und Mensch zur einen geschlossenen Endlichkeit durchformt. Es wird als „unser“ Erkennen nicht nur klar durch eine reine Abhebung gegen das göttliche Erkennen, sondern durch völliges Absehen davon, rein in sich selbst durch sich selbst. Es ist selbstgenugsame Endlichkeit.

Der Mensch der absoluten Dynamik und dynamischen Absolutheit, wie er aus Husserl hervortrat, hat sich mithin in ein Entweder-Oder demaskiert. Denn das Problem, aus dem er entspringt, ist bei Husserl wie bei Herrigel-

Heidegger das gleiche. Es ist das Problem, das aller Philosophie überhaupt zu Grunde liegt. Es ist das Problem, wie es vor allem durch Augustinus unvergeßlich geworden ist: wie Ewige Unendliche Wahrheit im sterblichen endlichen Menschen erscheinen könne. Was im Hufferlischen Menschen davon sich ausprägt, ist eigentlich, wenn wir in die Tiefe schauen, die ungeheure, ungestillte Unruhe dieses Problems. Es ist kein Zufall, daß der Meister der Phänomenologie in seinem neuen Buch unmittelbar zu Descartes hindurchstößt. Denn es ist eigentlich ein Hindurchstoßen zu Augustin: in die Einsamkeit der augustininischen Seele, in deren Schweigen die Majestät der Unendlichkeit der Wahrheit aufragt. Was in den Menschbildern Herrigels und Heideggers dann geschieht, ist die Auswirkung dieses Augustinismus der aufgebrochenen Unruhe. Der Herrigelsche Mensch wird von ihr im raptus veritatis davongetragen in das Persönlich-Schöpferische der Ewigen Wahrheit selber. Der Heideggersche Mensch aber zwingt ihren Schimmer in das Nichts seiner Endlichkeit. Für Herrigel ist Endlichkeit im Grunde „erscheinende Wahrheit“. Für Heidegger ist Wahrheit „erscheinende Endlichkeit“.

Wir sehen damit, was wir sehen wollten: die Demaskierung des „Objektivismus“. Er ist Augustinismus der früh-augustinischen Schriften. Augustinismus aber ist immer Aufwühlung. Er bricht durch in die letzte Frage: in das Grenzen zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit. Die Nebel, die eine beruhigte Welt vorstellen, reißen, und Welt erscheint als das, was sie ist: zwischen dem Nichts und dem *It* (Gottes).

In diesem Sinn wurde aus „Wende zum Objekt“ „Wende zum Menschen“. Nämlich: der Mensch ist in die letzte Entscheidung gestellt. Er steht im Zwischen der aufgerissenen, erbarmungslos klaren Perspektiven nach beiden Seiten. Denn beide Seiten sind drohend. Die geöffnete Unendlichkeit verlangt ihn ganz zu besitzen. Das geöffnete Nichts der Endlichkeit fordert ihn ganz hinein. Die Problematik zwischen Herrigel und Heidegger bedeutet wohl ein einschneidendes Wiedererstehen Kants. Aber es ist bei beiden nicht mehr der Kant der stolzen Humanität der Aufklärung. Es ist der Kant der einsamen Stunde des Blickes in die gestirnte Nacht: das negative apeiron, das thomistische „*infinitem potentia*“, die Abgründigkeit des Nichts der Endlichkeit, — und das positive apeiron, das thomistische „*infinitem actu*“, die Unermeßlichkeit der Fülle der Unendlichkeit. „*Abyssus abyssum invocat*“: Abgrund des Nichts gegen Abgrund Gottes.

Heißt „Wende zum Menschen“ das Stehen des Menschen in dieser Wende zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, so folgt die innere Doppeldeutigkeit seines Gesichtes: dumpfes Blicken zur Erde hin oder Geöffnetsein zu den Sternen. Es wird die große Wahrheit Kierkegaards wieder neu: daß des Menschen Gespanntsein zwischen Fleisch und Geist tiefer sei sein Gespanntsein zwischen Zeit und Ewigkeit.

Max Picard läßt in seinem Buch „Das Menschengesicht“¹ uns unverhüllt das Drama schauen, das in diesem Gespanntsein spielt, und wie es heute spielt.

¹ Max Picard, *Das Menschengesicht*. (223 S.) München 1929, Delphin-Verl. M 15.—

„Das Menschengesicht ist erst dadurch real, daß es Anteil hat am Göttlichen. Je mehr ein Gesicht daran Anteil hat, desto realer ist es“ (107). Aber heute ist es anders. „Früher war das Erdhafte so in dem Menschengesicht, daß die Sterne darin eine Erde hatten, zu der sie leuchten konnten. Die Erde im Menschen war aufgelockert vom Licht der eigenen Sterne. Heute ist das Erdhafte dick im Menschengesicht, wie ein Haufen, so, als habe der Mensch noch rasch viel Erdhaftes ins Gesicht sich gerissen, ehe er ganz sich lostrennt von der Erde unter ihm. Nicht mehr wie letzte Ausläufer von Erhebungen der Erde, sanft sich bewegend, ist das Erdhafte im Gesicht, sondern wulstig, ungeordnet, unbeweglich. Noch ist das Erdhafte fast nur in den unteren Partien des Gesichts, — aber es steht wie drohend da, drohend nach oben. Das Sternenhafte ist weggetrieben. Die Erde droht im Gesicht gegen die Sterne“ (179).

Es ist der Gegensatz des Altersgesichtes gegen das Jugendgesicht: im Jugendbild die helle Geöffnetheit nach oben, im Altersbild ein Trümmerhaufen, der in die eigene Tiefe vergraben schaut. Es ist der Gegensatz, der in Jugendbild und Altersbild Hölderlins erschreckend aufsteht:

„Das Jünglingsgesicht: es ist nur Sternengesicht. Die Erde ist vergraben unter den Sternen. So überrieselt von den Sternen ist es. Die Augen können kaum sich aufmachen vor dem Rieseln der Sterne. Aber der Mund: er ist ein wenig geöffnet wie bei einem Kind, das vom Regen die Tropfen einsaugen will, — so ist auch dieser Mund geöffnet, um den Regen der Sterne einzusaugen, und so hält er sich in das Rieseln, das von den Sternen auf ihn fällt. Und wie er sich hinhält: ein wenig geöffnet, nicht mehr, — so sucht er zu bleiben, damit auch der Stern auf den Lippen ihm bleibe.

Das Altersgesicht: der Bliß hat in das Sternengesicht eingeschlagen. Man sieht noch, wie er hinunterfuhr an der Profillinie, zweimal einschlagend in das Gesicht, zweimal das Gesicht brechend: an den Augen zuerst und dann am Mund. Eingestürzt ist hier das Gesicht am Auge und am Mund. Es ist, als hätte der Bliß, einfahrend in die Tiefe beim Auge, die Sterne des Gesichts mit in die Tiefe gerissen und sie dort verbrannt, — dann zurückfahrend, als besänne er sich, daß doch noch Sterne geblieben seien im Gesicht, holte er noch die letzten und schlug zum zweitenmal ein in das Gesicht, die letzten Sterne in der Tiefe verbrennend“ (174).

Das Letzte aber ist: Maske über diesen Zusammensturz. „Das Menschengesicht strengt sich an, die Form des Menschenbildes zu bewahren, auch wenn ihm das Bild aus der Seele nicht mehr hilft. So sehr strengt es sich an, daß es starr und verkrampft wird. Es wird maskenhaft. Streng hält die Maske das Gesicht zusammen, die Maske getraut sich nicht mehr, irgend einen kleinen Teil unter sich loszulassen. Es ist darum keine Freiheit mehr im Gesicht, alles ist wie im voraus reguliert in diesem Gesicht, ja wie im voraus befohlen. In der Ruhe nun kann die Maske alles erzwingen, sie haftet dem Gesicht fest an. Aber wenn sich das Gesicht bewegt, geschieht es oft, daß die Maske sich verschiebt. Dann sieht man darunter das wahre Gesicht: verzogen, verkrümmt, und es ist, als ob die Seele einen Spalt suche, wo sie hindurch entfliehen kann“ (83 f.).

Ist damit nicht Heidegger recht gegeben? Sind „Erdgesicht“ und „Maske“ nicht der plastische Ausdruck seines „Sichhineinhaltens ins Nichts“?

Aber dieses selbe „Sichhineinhalten ins Nichts“ hat doch auch und sehr den Klang eines trogigen, wenngleich dumpfen, Heroismus: im Angesicht des Nichts ein „ist“ zwingenden Griffs gestalten.

Gab sich eben in den Zeichnungen Picards ein Augustinismus des rein unerbittlichen Demaskierens, der Augustinismus der Erbsünde, so ist sein Gegenstück der Augustinismus des heroischen „Lebens im Tod“, der Augustinismus der Erlösung. Über dem Bild des demaskierten „Menschen“ erscheint die gewaltigere Unverhülltheit des „Menschensohnes“ im Zeichen des Kreuzes.

So münden Theodor Däublers Wanderungen durch kosmische Regionen und das dämonische Zucken der Mythologien¹ in das Staunen vor der Majestät des Wortes „des Wortes, das bei Gott war“. So kraus seine „Gesichte“ anmuten, sie schauen unerbittlich unsere Zeit als das sich vollendende Alexandria und Babylon, das zusammenstürzt vor dem Menschensohn. „Alexandria ist niedergebrannt. Babylon, die Stadt der Sterndeuter, wird überwunden, Babel, Stätte des Aufruhrs, zertrümmert werden, sein Turm-Mal des Hochmuts zunichte sein. Die Pfingstflammen aber verheißen Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.... Der Menschensohn steht unerschütterlich durch den Glauben unter uns. Die Welt der Eile und selbstgefälliger Mehrung durchs Geschöpf wird aufgegeben. Der Eigner der Weltachse trägt die Erde empor. Uebermals erschallt sein Ruf nach oben: Sonne, stehe still zu Gibeon, Mond, im Tale Hjalon!“ (210.)

Chestertons „Unsterblicher Mensch“² faßt das noch schärfer und unerbittlicher. Es geht darum, dem Menschen die Maske seiner gespielten Harmlosigkeit abzureißen, daß der Abgrund offen sei. „Die schlichteste Wahrheit über den Menschen lautet, daß er ein äußerst fremdartiges Wesen sei, fast in dem Sinne eines Fremden auf Erden. In aller Nüchternheit: Er besitzt weit mehr von der unirdischen Erscheinung eines Geschöpfes, das fremde Gewohnheiten aus einem andern Lande bringt, als von einem auf dieser Erde entstandenen Wesen. Er verfügt über einen unfairen Vorteil und über einen unfairen Nachteil, er kann in seiner eigenen Haut nicht schlafen; er kann seinen eigenen Instinkten nicht vertrauen; er ist gleichzeitig ein Schöpfer, der geheimnisvoll Hände und Finger regt, und eine Art Krüppel; er geht eingehüllt in künstliche Bandagen, genannt Kleider; er stützt sich auf künstliche Krücken, genannt Möbel; sein Geist besitzt die gleichen zweifelhaften Freiheiten und die gleichen seltsamen Beschränkungen. Vereinsamt unter den Tieren erschüttert ihn der herrliche Wahnsinn, genannt Gelächter, als hätte er Einblick getan in irgend ein Geheimnis der wahren, dem Universum selbst verborgenen Gestalt des Universums“ (41 f.).

Dieser demaskierte Mensch ist bereitet, wie Job vor der Unerhörtheit des unbegreiflichen Gottes zu stehen. „Es ist ein feierlicher und erhebender Anblick, diese beiden ewigen Toren zu sehen, den Optimisten und den Pessimisten, vernichtet im Dämmergrauen der Zeit.... Eingestandenermaßen beantwortet das Buch Hiob Mysterium nur mit Mysterium. Hiob wird getröstet mit

¹ Theodor Däubler, *Der Fischzug*. Hellaau 1930. M 9.50

² G. K. Chesterton, *Der unsterbliche Mensch*. (368 S.) Bremen 1930, Karl Schönmann. M 8.—

Rätseln, aber er findet Trost.... Denn wenn er, der zweifelt, nur sagen kann: „Ich verstehe nicht“, dann ist es wahr, daß er, der weiß, nur antworten oder wiederholen kann: „Du verstehst nicht“ (130).

Das Wort des Evangeliums „trat in die Welt mit Sturm und dem Ungestüm eilender Boten, das apokalyptische Vorzeichen verkündend, und es ist keine ungebührliche Phantasterei, zu sagen, daß es noch immer die Welt durch-eilt.... Ein Bote grübelt nicht, was seine Botschaft enthalten mag, noch streitet er, wie ihr Inhalt vermutlich lauten möge, er liefert die Botschaft ab, wie sie ist.... Alles, was an der katholischen Überlieferung verurteilt wird, ihre Autorität und ihr Dogmatismus, die Weigerung zu widerrufen und zu mildern, sind nur die natürlichen menschlichen Eigenschaften eines Menschen mit einer Botschaft, die eine Tatsache berichtet“ (361).

Das Wort, das Chesterton darum gerade in unsere Zeit hineinspricht, ist das Wort vom Leben im Tod. „Das Christentum hat eine Reihe von Umwälzungen durchlaufen und in jeder einzelnen dieser Revolutionen ist das Christentum gestorben. Das Christentum ist viele Tode gestorben und wieder auferstanden, besaß es doch einen Gott, dem der Weg aus dem Grabe vertraut war.... Europa ist wieder und wieder von unterst zu oberst gekehrt worden und am Abschluß jeder dieser Umwälzungen wurde auf der Spitze immer wieder die gleiche Religion begründet. Der Glaube zwingt das Zeitalter ständig zum Glaubenswechsel, nicht als eine alte Religion, sondern als eine neue Religion“ (337 f.). „Insofern als die letzten Jahrhunderte eine Abbröckelung der christlichen Doktrin erlebten, haben sie lediglich etwas erfahren, was die frühesten Jahrhunderte auch bereits durchlebt hatten. Und auch das moderne Beispiel endete genau so, wie es bei den mittelalterlichen und vormittelalterlichen Beispielen der Fall war. Schon heute ist es klar, und wird von Tag zu Tag deutlicher, daß dieser Vorgang nicht mit dem Verschwinden des geschwächten Glaubens enden wird, sondern weit eher mit der Rückkehr jener Glaubenssätze, die tatsächlich verblaßt waren“ (347 f.).

Damit ist die „Diagnose“ in die „Verordnung“ übergegangen. Wenn es wahr ist, so lautet sie, daß wir in einer „Wende zum Menschen“ stehen, aber in einer solchen, die ihn im Wurzelpunkt zur Entscheidung stellt, zur Entscheidung zwischen Nichts und Gott, dann ist diesem Menschen nicht zu helfen mit weichmütigem Bedauern und allerhand pflegenden Pflasterchen. Dann ist nur eins ihm gemäß: die Botschaft, daß „wer sein Leben verliert, es gewinnt“. Denken wir aber an das Heideggersche „Sichhineinhalten ins Nichts“ und die Art, wie es auf dem Hintergrund des Husserlschen Menschen der absoluten Dynamik sich gab, so muß das noch schärfer lauten. Der Mensch der absoluten Dynamik (wie es in der Tat der heutige Mensch ist) lebt bereits ein Zwischen. Er ist „außerhalb des Lebens“, wie beruhigte Generationen mit Recht „Leben“ verstanden. Er steht mithin im unerbittlichen Entweder-Oder zwischen Tod und Tod. Entweder der Tod ins (Heideggersche) „Nichts“. Oder der Tod in Gott hinein. Dieser letzte Tod aber ist das ewige Leben. Er ist die Erfüllung dessen, was die „absolute Dynamik“ in allen ihren großen Worten meint.

Erich Przywara S. J.