ERNST MAYER

KRITIK DES NIHILISMUS

LEHNEN VERLAG MÜNCHEN

INHALT

Vorbemerkung 5
Einleitung 7

Erstes Buch

DER NIHILIST

(Zwischen Sein und Nichts)

Erster Teil: Das sich verkehrende Sein und Denken 25

I. Begriff von Glaube und Unglaube 25
1. Was ist Glaube? 26
2. Begriff des Unglaubens 29
3. Der wider sich streitende Ursprung 37
4. Der Weg des Zweifels 54
5. Sich Überschlagen des Unglaubens 61
6. Partialer Nihilismus 65
7. Der «totale» Nihilismus 77
8. Negative Dialektik und methodische Besinnung 79

II. Denken und Bezüge der Negativität 82
1. Begriff des nihilistischen Nichts 82
2. Der Gedanke: Es ist «nichts» 90
3. Der philosophische Skeptizismus 95
4. Bezüge des Glaubens und des Unglaubens 100

III. Moralität und Amoralität 120
1. Kants moralischer Glaube 122
2. Moralität und Moralismus 125
3. Gut und Böse 130
4. Die Einheit der Innerlichkeit 135

Zweiter Teil: Antilogos 142

IV. A-Theologie und Antitheologie 142
1. Stufen von Glaube und Unglaube 142
2. Der unschöpferische Atheismus 147
3. Entwicklung und Fortschritt 151
4. Atheismus vom Geiste her 154
5. Theodizee und Satanalogie 156

V. Täuschung im Denken mit Kategorien 162
1. Das Denken von Sinn 162
2. Das Denken vom Wert 173
3. Das Sinnlose 188

Dritter Teil: Unglaube als Situation 202

VI. Begriff des konkreten Unglaubens 202
1. Hemmnisse des Glaubens 207
2. Die Medien der Unentschiedenheit 224

VII. Die Handhaben der Negativität 233
1. Die Leugnung 235
2. Die Verkehrung 238
3. Die Lüge 244

VIII. Beispiele konkreten Unglaubens 254
1. Der umgreifende Zweifel 256
2. Hiobs Rechten mit Gott 260
3. Satan und Prometheus 265
4. Nihilismus und Selbstmord 272
5. Der Zirkel der Verzweiflung 282
6. Der Tod im All 290

Zweites Buch

DER NIHILISMUS

(im allgemeinen)

Erster Teil: Kennzeichen des allgemeinen Nihilismus 297

I. Der Nihilismus als Bewegung 297
1. Wesen des allgemeinen Nihilismus 297
2. Die Bewegung und der Einzelne 301
3. Nihilismus der Masse 306
4. Die nihilistische Mitteilung 311
5. Bewegung und Zukunft 320

II. Idee und Ideologie 321
1. Konfrontation von Idee und Ideologie 322
2. Allgemeine Eigenschaften der Ideologien 326
3. Das ideologisch bestimmte Dasein 329
4. Ideologie – Verdacht und Entlarvung 335

III. Nietzsches Deutung und Überwindung des Nihilismus 341
1. Allgemeine Kennzeichnung 341
2. Der geschichtliche Ansatzpunkt 348
3. Begriff des Nihilismus 350
4. Nietzsches kritisches Bewußtsein 352
5. Der nihilistische Prozeß 356
6. Aktiver und passiver Nihilismus 360
7. Moralität und Nihilismus 363
8. Nietzsches Seinsglaube 364
9. Nachfolge Nietzsches 369

Zweiter Teil: Aspekte des gegenwärtigen Nihilismus 377

IV. Staat und Unglaube 378
1. Wesen und Voraussetzung des Staates 378
2. Staat und Freiheit 379
3. Rechtsstaat und Verwurzelung 383
4. Masse 386
5. Staatsnihilismus 393

V. Erziehung 403
1. Eltern und Kinder 406
2. Freie Liebe und Ehe 417
3. Öffentliche Erziehung und Unterricht 425

VI. Einbruch des Nihilismus in die Wissenschaft 430
1. Kosmos und Naturwissen 431
2. Der Glaube in der Wissenschaft 434
3. Unglaube und Eigenständigkeit der Wissenschaft 436
4. Wissenschaft und Daseinszweck 438
5. Philosophie und Wissenschaft 439
6. Technik des Daseins und Technisierung 441
7. Nihilismus und Wissenschaft 446

VII. Kritik in unserer Zeit 452

VIII. Ausblick 465

Nachwort 473

VORBEMERKUNG

Weder der Glaube noch der Unglaube, erst recht nicht die vom Nihilismus erfüllte Gegenwart lassen sich in ein nur allgemeines Bewußtsein aufnehmen. Denn immer ist es zuletzt der einzelne, der Glaube und Unglaube trägt. Am Wesen und Sein des je einzelnen gemessen sind Unglaube und Glaube so alt wie der Mensch. Ihr Allgemeines ist nie unabhängig gewesen von den Wirkungen, die vom einzelnen ausgingen. Jede Gestalt des Allgemeinen bricht sich am einzelnen, ob es sich nun um Glaube oder um Unglaube handelt.

Eine *Kritik des Nihilismus*, um die es uns hier geht, erfährt das Ineinandergreifen des Allgemeinen und des Einzelnen vom ersten Augenblick an. Wohl ist es hie und da möglich, das Ineinander zum ausdrücklichen Thema zu machen. Aber eine methodische Darstellung des Nihilismus gelingt doch nur, wenn man ihn sowohl vom einzelnen her wie als allgemeine Bewegung gesondert zur Darstellung bringt. Auch dann noch ist es jeweils notwendig, jenes Ineinander zu berücksichtigen.

Eine philosophische Kritik will den Nihilismus nicht nur ableiten; sie will ihn deuten als den *Gegenglauben*, um den es sich in jedem Menschen handelt, der der Verkehrung seines ursprünglichen Angelegtseins unterliegt. Erst von hier aus ergeben sich die Deutungen des Nihilismus im ganzen und nach seiner Herkunft. Wenn es auch Erschütterungen des allgemeinen Geistes sind, die den einzelnen in Gefahr bringen: es ist doch nicht möglich, den Nihilismus als Bewegung von andersher zu deuten wie aus der Verkehrung, die der Ursprung des Menschen erleidet im Erfahren von Idee und Gegenidee.

Es kann nicht das Ziel unserer Erörterung sein, den Nihilismus aus der Perspektive von Religion und Kirche darzustellen. Nur sekundär wird auf diesen Zusammenhang zurückgegriffen. Wir glauben uns von jenem *Nichtwissen* im Denken getragen, das weder Skepsis noch Agnostizismus, aber die Wurzel jedes eigentlichen Glaubens ist. Wir meinen auch nicht zu wissen, was der Nihilismus sei, oder was uns von ihm befreien könnte. Ausdrücklich verlassen wir hier den trügerischen Boden eines Wissens, das nur versprechen könnte, was es nicht zu halten vermag.

Unangreifbar ist Nichtwissen, wenn es sich von jeder Selbsttäuschung fernzuhalten weiß. Nichtwissen bedeutet keine Kapitulation, sondern die Positivität, die den Weg des Glaubens frei hält als eine Erkenntnis, in der weder das Nurallgemeine noch das Nurindividuelle gilt. Nichtwissen ist die Synthese des Einzig-Allgemeinen, die nicht schlechthin für alle gilt, aber für alle kommunikativ zu werden vermag auf dem Grunde vernünftigen Denkens.

Wir legen hier zunächst den Versuch einer philosophischen Darstellung des nihilistischen Menschen vor, des Menschen zwischen Sein und Nichts. Den

radikalen Unglauben im Sein und Denken wollen wir in der Spiegelschrift lesen. Von hier führt uns der Weg zur konkreten Situation, als die wir den Unglauben anschaulich machen möchten.

Die Fortsetzung dieses Versuches behandelt dann den Nihilismus im allgemeinen. Wir kennzeichnen den Nihilismus als Bewegung, das Wesen und die Unbeständigkeit der Ideologien, Nietzsches Deutung des allgemeinen Nihilismus. Schließlich wird versucht, die Aspekte des heutigen Nihilismus in Staat, Erziehung und Wissenschaft zu entfalten.

Nihilismus ist die Spiegelschrift des Seins. In einem Denken der Vernunft – als zweitem Spiegel – soll diese Spiegelschrift durch ihre Aufhebung lesbar gemacht werden.

Woerden, Holland
24. 1. 1951

Ernst Mayer

Nihilismus ist eine Bewegung im Zeitgeist. Vielmehr: er verwandelt diesen in Ungeist. Das meint Nietzsche mit dem Worte, der Nihilismus sei der unheimlichste aller *Gäste*. Dreierlei wird damit zum Ausdruck gebracht:

Es gibt *erstens* keine geistige Bewegung, die in ihrem Charakter nicht *transitorisch* wäre. Ob es sich nun um die Höhepunkte des Geistes oder um die Niederungen des Ungeistes handelt: in keiner Gestalt vermag der Geist zu bleiben, was er noch eben war. Das Gastsein des Nihilismus bedeutet die Unmöglichkeit seiner unbeschränkten Dauer. Auch kann er nicht gehen, wie er gekommen ist. Er muß *überwunden* sein, damit er uns wieder verlassen kann.

Zweitens: Auch *vor* dem Nihilismus, der jetzt in die Welt trat, hat es Nihilismus gegeben. Nicht erst jetzt scheint die Gottheit zu schweigen. Irgendwie ist der Unglaube zu allen Zeiten in der Welt gewesen. Wenn er aber Nihilismus war, so untergrub er das Ganze und rief die weitgehendsten Erschütterungen hervor, wie wir dies heute erleben müssen.

Drittens: in der Unheimlichkeit, mit der der Nihilismus alles und alle ergreift, ist er eine *extrem seltene* Erscheinung. Wäre sein Auftreten häufig, so würde er längst seine Schrecken verloren haben. Er hätte keine Macht mehr über uns. Wir wüßten, wie wir uns seiner zu erwehren hätten. An seinen Symptomen würden wir ihn wiedererkennen, statt ratlos zu werden, wie wir es heute sind.

Wie außerordentlich weit der heutige Nihilismus seinen Schatten vorauswarf, wird uns erst bewußt, wenn wir nach seinen frühen Wurzeln forschen. Gewisse Perioden in der Geschichte Indiens, Chinas, vielleicht auch Ägyptens lassen sich unserer Situation vergleichen. Die Zeit der Sophisten in Griechenland war ebenfalls kein so flüchtiger Moment, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Wer für sich selbst über den Nihilismus Sieger blieb, schaffte ihn damit noch nicht endgültig aus der Welt. Die Fähigkeit, alles beweisen zu können, das Dasein der Gottheit wie ihr Nichtdasein, wirkte lange nach bis hinein in das christliche Zeitalter. Erst spät ergriff man dann das sich im Denken Widersprechende als Antinomie oder als das credo quia absurdum. Rom hat in aller Sittenverderbnis niemals einen eigentlichen Nihilismus erlebt. Erst weit über ein Jahrtausend nach Chr. regte sich in der Mühsal des Glaubens das Samenkorn, dem unser heutiger Nihilismus entsproß. Doch es bedurfte einer jahrhundertelangen Zuspitzung der Geschichte, bis es in unseren Tagen so weit kommen konnte, daß jedermann von Nihilismus spricht. Die Überschreitung der Geschichte unseres Kontinents zum gegenwärtigen Weltgeschehen, zum Beteiligtsein aller Menschen am äußeren wie inneren Erleben führte dann zur Infragestellung jeglichen Glaubens in der heutigen Zeit.

Den Gegenwartsnihilismus vergleichend mit den ihm etwa entsprechenden

begreifen. Sie bleiben das Geheimnis des Weltverlaufs. Aber im Erschauern vor dem Abgrund scheint sich uns dann doch stets die Möglichkeit zu zeigen, nicht weiter ins Weglose zu schreiten, sondern uns auf unsern Ursprung zu besinnen. Das zeitlos Gemeinsame und das zeitgebundene Unvergleichbare hält sich in bezug auf eine Erhellung und Darstellung des Nihilismus die Waage, wenn wir uns innerlich an der echten Zeitlosigkeit unseres *Wesens* zu orientieren vermögen. Dann gilt Hölderlins Wort: «Wo Gefahr ist wächst das Rettende auch.» Was die Menschheit einst zu überwinden vermochte, dessen wird sie auch aufs neue Herr zu werden vermögen.

Die ursprüngliche Notwendigkeit unseres eignen Wesens steht auch auf gegen die täuschende *historische Notwendigkeit* des Nihilismus und gegen seine vermeintliche Unentrinnbarkeit für den einzelnen. Auch Nietzsche versuchte, seine historische Notwendigkeit abzuleiten: aber auf dem Grunde seiner metaphysischen Gesamtkonzeption. Seine Warnung, ihm nicht nachzuahmen, gilt. Uns ist darum zu tun, es *nicht* zuzulassen, durch Geschichtsverstehen das Erscheinen des Nihilismus als ein Notwendiges zu erweisen. Wie bei allen empirischen Versuchen scheitert die Notwendigkeit auch hier in dem vergeblichen Willen, empirisch verstehen zu wollen, was wir – als Situation – nur als unser Schicksal übernehmen können.

Wäre es nicht so, sondern wäre der Nihilismus als für jedermann unausweichlich und ihn überwältigend anzusehen, so würde diese Scheinsanktion zugleich die Wehrlosigkeit der Freiheit eines jeden einzelnen bedeuten. Die Zwingherrschaft des Nihilismus wäre dann von absoluter Geltung.

Diese vermeintlich schlüssige Herleitung des Nihilismus in historischer Entwicklung würde daher die *Freiheit* unter Bedingungen stellen, während sie doch nur als die unanfechtbare Möglichkeit unserer Unbedingtheit für uns den Sinn haben kann, der ihr zukommt. Wer dem Nihilismus erliegt, hat von der Möglichkeit seiner Freiheit keinen Gebrauch gemacht.

Niemals kann sich der Nihilismus im ganzen und in jedem einzelnen aus sich selber rechtfertigen und ebensowenig aus den geistigen Situationen, als den Aspekten, die zu ihm hingeführt haben. Denn in jedem einzelnen ist die Scheinwirklichkeit des Nihilismus das selbst zu verantwortende *Verfehlen* des Seinsursprungs in allem Menschsein.

Nur gewisse *Teilaspekte* lassen sich anführen, von denen man fälschlich gemeint hat, ihnen wohne jene von uns abgewiesene, angeblich erkennbare Notwendigkeit inne, die unausweichlich zum allgemeinen Nihilismus führen mußte. In Wahrheit greift aber keiner von ihnen in solchem Maße durch, daß er für sich oder mehrere gemeinsam den Nihilismus wirklich heraufzubeschwören vermocht hätte. Denn alles Verstehbare bleibt ohne den Charakter des Totalen und des schlechthin Zwingenden. Das Ganze des Menschheitsgeschehens, in

das sich die heutige Situation des Nihilismus eingebettet sieht, entschwindet jedem Erklären und Verstehen. Nur in dem einen Punkt, wo wir aus der Notwendigkeit unseres Wesens zugleich diese Notwendigkeit aus Freiheit auch *sein* müssen, scheint sich uns überhaupt der Inbegriff der Notwendigkeit zu entschleiern.

Diesen partikularen Aspekten, die dem täuschenden Versuch der Erweisbarkeit eines notwendigen Nihilismus Material liefern, treten wir nun näher.

1. Der den allgemeinen Glauben am tiefsten treffende Aspekt war und bleibt die endgültige Gewißheit über das Bestehen des *heliozentrischen Systems*. Seit der Kopernikanischen Tat ist dieser Bestand nicht nur erweitert worden durch die in die Unermeßlichkeit des Fixsternhimmels mit seinen Sonnen und Milchstraßen eindringende Erkenntnis. Sondern der Schock, in den die Entdeckung des Sonnensystems die Menschheit versetzt hatte, ist durch dies immer weitere Hinausverlegtsein des Kosmos progressiv vermehrt worden. Schließlich hat er zum Bewußtsein der *Weltverlorenheit* geführt. Die rein theoretische Annahme einer endlichen Welt konnte daran nichts ändern.

Ineins mit diesem Umsturz der astronomischen Anschauungen ging die Unhaltbarkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte. Die Weltverlorenheit des Menschen wäre nicht möglich gewesen ohne die Entthronung des über der Erde regierenden Gottes. Jetzt mußte die Gottheit für ein gläubiges Bewußtsein an einen unbekannten Ort über dem ganzen Weltall versetzt werden. *Oder:* im Denken der Ewigkeit mußte Gott nicht nur die Zeit, sondern auch den Raum als Möglichkeiten einer Bestimmung seines Daseins verlieren. Die Gottesnähe konnte nur noch in ihrer Vergeistigung festgehalten werden, d. h. in einem nur noch inneren Raum, der das biblische Denken zur Seite schob und das Bedürfnis des Menschen, primitiv zu denken und zu glauben, ohnmächtig machte.

Unhaltbar war so auch die kurze Zeit, die seit der Erschaffung der Welt vergangen sein sollte. Es wurde evident, daß unermeßlich viele Zeiträume angesetzt werden mußten, allein schon, um den jetzigen Weltzustand wissenschaftlich denken zu können. – Mit der Erschütterung der Schöpfungsgeschichte war auch die Geschichte selbst säkularisiert, daß sie sich mit ihrem Sinn von der Erschaffung des Menschen, von seinem Sündenfall herleitete. Jetzt hatten Natur und Geschichte keinen Anfang mehr, hatte die Geschichte der Menschen vielleicht ein Ende, aber kein Ziel, das als solches auch auf den Anfang zurückwiese. Ohne Anfang und Ziel muß der uns überkommene Begriff und Sinn der Geschichte verlöschen. – Damit war der Boden für ein deistisches, agnostizistisches, wenn nicht materialistisches und atheistisches Denken vorbereitet. War aber einmal der Gedanke gefaßt, daß Gott vielleicht gar nicht sei, so war mit einem Schlage auch die Möglichkeit eines *Nichts* gesetzt, das an seine Stelle trat.

Dennoch wäre es falsch, aus alledem darauf zu schließen, daß es durch eine

unterworfenen Völkerschaften, deren politische Macht und Eigenart der Kirche gegenübertrat und teilweise noch immer gegenübersteht.

Diese Problematik wurde heute ausgemünzt, um damit politische, in ihrem Kern aber nihilistische Parolen und Taten zu bemänteln. Man hat den Bruch mit dem Christentum gefordert, oder seinen Sinn zu denaturieren getrachtet. Man ignorierte, daß die Annahme des Christentums seitens der hereinströmenden Völkerschaften auf der unendlichen Überlegenheit der neuen Gehalte gegenüber den ursprünglich mitgebrachten beruht. Die heutige nihilistische Entartung ist gewiß nicht die Folge jener Annahme des Christentums in der Völkerwanderungsepoche. Nichts ist heute da, was – an die Stelle jenes vermeintlichen Irrtums am Anfang – einen neuen allgemeinen Ursprung zu setzen vermöchte. Was jetzt an Unmenschlichem geschah war nichts anderes als der Bruch, der aus profunder Untreue gegen die eigne geschichtliche Substanz vollzogen wurde.

Es ist nicht der heimatliche Boden, nicht das eigne Volk, dem der Gott entwachsen muß. Für Mensch und Menschheit, nicht für die Besonderheit des Volkes wartet die Transzendenz auf ihre Stunde. Zwischen dem spezifisch Volkhaften und dem Menschen, dessen Wesen nach Glauben verlangt, liegt immer noch ein Sprung, der sich eher vertiefen muß, als daß er sich ausgleichen könnte. Demgegenüber lag die Geschichtlichkeit des biblischen Gottesvolkes gerade im schließlichen Sprengen der bloß völkischen Grenzen.

Marxismus, Anarchismus, Rassismus leben weitgehendst von ihrem atheistischen bzw. nihilistischen Untergrunde.

8. Unter den historisierenden Aspekten ist der umfassendste jener Versuch, der die geistige Entwicklung Europas seit der Renaissance in einem vermeintlich lückenlosen Prozeß so darzustellen sucht, daß es notwendig zum gegenwärtigen Nihilismus kommen mußte. Es ist dies der *Säkularisierungsprozeß*, in dem die religiöse Tradition ihre allmähliche Umschmelzung erfährt, der überall, nicht nur im Erkennen der Wissenschaft, ein positives Wissen über den Glauben die Oberhand gewinnen läßt. An Hand von Theoremen kommt es zu einer Reihe von aufeinander folgenden Ideologien, deren letzte der Nihilismus selber ist. In bezug auf den Nihilismus steht dieser ganze historische Prozeß unter der Suggestion: «Wie es kam, wie es kommen *mußte*».

9. Der *psychoanalytische Aspekt* zieht aus der Säkularisierung, die sich in allen Bereichen des Daseins ausgewirkt hat, die uneingeschränkte Konsequenz:

Die Psychoanalyse, wie sie in Freud und Jung repräsentiert ist, denkt den Menschen in Analogie zu einem der Menschheit untergeschobenen *Ur-erlebnis*. Dies erscheint ihr bezeugt auf Grund gewisser Einsichten, die sie am gegenwärtigen Menschen erlangt zu haben meint.

Man kann vielleicht sagen: jeder eigentlichen Wissenschaft liegt eine Theorie zugrunde, die in ihr sich bewähren soll. Die Psychoanalyse hingegen ersetzt die

Theorie durch eine *mythische* Begründung. Diese ist die Umsetzung des biblischen Sündenfalls in den von ihr erfundenen Mythos. Aus der Urschuld der Erbsünde wurde jenes Erlebnis, das in fortgesetzter biologischer Vererbung zu dem stets auch aufs neue gezüchteten Urkomplex der Menschheit geworden ist, der sich also in *jedem* Menschen wiederholt. Der Komplex ist die transformierte Erbsünde. Die Psychoanalyse ist gleichsam – schon als Lehre – der Komplex selbst.

Hierbei ist es nun einerlei, ob unter Aufopferung des Gehaltes der wirklichen Oedipus Sage diese zur prinzipiellen, zeitlosen Urschuld, zum Urirrtum umgedeutet wird; oder ob man von einer Urhorde spricht, bei der die Söhne den Urvater erschlugen, dieser dann durch Selbsttäuschung in der Vorstellung der Urmenschen Gottheit wurde, während es zugleich durch Umdeutung der Untat zum Schulderlebnis kam.

Ebenso wie in den vorigen Aspekten wird auch hier in den prähistorischen Anfang die Verkehrung des menschlichen Seinsursprungs verlegt mit dem Ziel, ineins die Gottheit und das auf sie gegründete Schulderlebnis *los*zuwerden. Der Mensch wird – in diesem Sinne – durch den Psychoanalytiker erlöst und zugleich «geheilt». Die Krankheit und die verstörte Innerlichkeit fallen zusammen. D. h. diese Heilung besteht darin, daß dem Heilungs- und Heilbedürftigen sozusagen generaliter eine Art von «Ablaß» zuteil wird. Der Psychoanalytiker ist damit, daß er in der Heilung auch das «Heil» geben soll, praktisch und faktisch die Säkularisation derjenigen priesterlichen Instanz, die namens der Kirche den Büßenden ihre Sünden erläßt.

Eine Welt ohne Schuld und ohne Gott, in der Hand einer Ideologie im Gewande der Wissenschaft, scheint hier den heutigen Menschen von jeder Qual befreien zu sollen. Doch bleiben Schuld, Verzweiflung als Selbstverkehrung auch als Komplex auf die Dauer unaufhebbar. Sie wachsen nach wie die Köpfe der Hydra. Selbstverkehrungen können einzig durch Akte der Freiheit und durch die Innerlichkeit des Glaubens aufgehoben werden, niemals aber die echte Schuld. Nur dort, wo die Psychotherapie die Wirkung hätte, die Freiheit wieder zu aktivieren, schwindet die Neurose. Aber im Verfehlen der Freiheit liegt «psychogen» ihr Zentrum.

Der psychoanalytisch untersuchte Mensch überantwortet sein Selbst dem Heiler. Er entsouveränisiert sich. Er geht – ohne Freiheit – aus fremdem Willen und unwillkürlich eine nur schwer oder nie wieder zu lösende innerliche Bindung an den Heiler ein. Dadurch wird eine psychologisch verständliche «Liebe» symbolisiert, während zugleich mit dem Selbst auch das Wesen der Liebe, als Unbedingtheit im Stich gelassen, verleugnet und verkehrt wird.

Weiterhin soll noch ein fühlbares Geldopfer die Darbringung des Selbstopfers symbolisieren, seine Wirksamkeit verstärken helfen. –

zugänglich werden, daß wir ihn in all seinen einzelnen Erscheinungen beziehen auf den *einen* Punkt, der die Möglichkeit jedes Menschen ist: auf die *Glaubensmöglichkeit* statt auf das Nichts. Wäre der Nihilismus nur die extremste Form aller Weisen des scheiternden Glaubens, und zwar so, daß dies Scheitern das schlechthin endgültige ist, die Verselbständigung des Unglaubens, der uns den Glauben vergessen und in Gleichgültigkeit versinken läßt: er wäre nicht mehr, was er in Wirklichkeit ist. Aber die extremste Weise des Unglaubens bleibt immer noch *Un*-glaube. Das heißt: sie wird ihre Negation nicht los. In jedem Augenblick muß sich der Unglaube auf negative Weise zum *Glauben* verhalten.

Für unsere Kritik des Nihilismus bleibt jedoch stets festzuhalten: diese äußerste Form des Unglaubens ist nicht zu allen Zeiten faktisch in die Erscheinung getreten. Obgleich sie im Prinzip, aus dem Wesen des Menschen jederzeit der Möglichkeit nach erstehen könnte: Der Nihilismus bleibt in der bisherigen Geschichte der Menschheit die *exceptionellste* Erscheinung. Ihm *erliegen* wir kampflos; ihn *überwinden* wir aber in einem Widerstand, der im Ursprung unserer Freiheit wurzelt, aus der wir sein können, was – als wir selbst – wir sein müssen.

1. WAS IST GLAUBE?

Es ist unmöglich, geradezu zu sagen, was der Glaube sei: Weder in bezug auf dasjenige, was etwa seinen Inhalt ausmachen würde, noch in bezug auf das, was er an Gehalt und Erleben ist, wenn sich ein Inhalt für das, was eigentlich der Glaube ist, in seiner Bestimmtheit als ungemäß erweist.

Glaube ist daher zunächst abzugrenzen gegen das, was er nicht ist. Wir brauchten nicht vom Glauben zu sprechen, wenn er ein Wissen von etwas wäre, oder wenn die Gewißheit im Glaubenserlebnis derjenigen des Erkennens adäquat wäre.

Wissen ist nicht nur der Besitz von Kenntnissen. Deren Aneignung setzt den Prozeß des Erkennens als Tätigkeit und Erlebnis voraus. Was wir als Wissenschaft besitzen, ist das Resultat der forschenden Erkenntnis als das Zweifache: das Erfassen des Gegenstandes der Erkenntnis im begreifenden Denken *und* als das Erlebnis von Wahrheit als Richtigkeit. Indem ich erkenne, halte ich das Erkannte für wahr.

Würden nun der Glaube und das Wissen identisch sein, so ginge es auch in ihm um das bloße Fürwahrhalten. Aber schon im Bereich des Offenbarungsglaubens in der Bedeutung kirchlicher Dogmatik handelt es sich beim Glauben um eine andere Art des Wahrheitserlebnisses wie bei der dem Wissen zugrundeliegenden Erkenntnis. Diese, wofern sie gültig ist und bleibt, ist durch den Erkenntnisakt erzwungen. Je zwingender die Erkenntnis ist, um so größer ihr

BARD COLLEGE LIBRARY
ANNANDALE-ON-HUDSON, N.Y.

Wert. – Hingegen ist das Fürwahrhalten, das dem kirchlichen Glauben zugrundeliegt, nicht auf die gleiche Weise Erkenntnis, kein im Erkenntnisakt erzwungenes Wissen. Sondern hier handelt es sich vielmehr um ein Anerkennen dessen, was man nicht erkannt hat, aber durch die Autorität der Überlieferung eines bezeugten Kündens als Wahrheit in der Gestalt wirklichen Geschehenseins hingenommen hat. Die Wahrheit des religiösen Glaubens wird erlebt unter Führung eines durch seine innere Wahrheit auf uns wirkenden Gehaltes und unter Verzicht auf Erkenntnis im Sinne von Wissenschaft. Deren Wahrheit ist a priori einsichtig oder empirisch aufzeigbar. Sie ist evident, ohne den Beweis zu erfordern. – Oder sie wird bewiesen. – Oder sie wird bestätigt in der Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden.

Glaube ist etwas allgemein Menschliches. Er ist, bevor er sich in Inhalten und Gehalten niederschlägt, als Glaubensmöglichkeit in uns allen. Der religiöse Glaube ist nur *eine* der Weisen, in denen der Glaube wirklich wird.

Ein Werk über den Nihilismus auf philosophischer Grundlage hat es nicht eigentlich mit dem religiösen Glauben zu tun. Im Grunde kennt dieser gar keinen Nihilismus, sondern nur Abtrünnige, die sich in ihrem Unglauben an Gott versündigen und ihrer Strafe entgegengehen. Die Kirche kann ihren Bannfluch schleudern. Sie als solche aber läßt sich nicht darauf ein, mit dem Nihilismus auf gleicher Stufe in eine Diskussion zu treten durch einen Appell an die Fähigkeit des Menschen, Wahrheit zu hören durch Freilegung seiner ursprünglichen Freiheit.

Die Frage, was denn eigentlich Glaube sei, ist daher von vorn herein aufgespalten in den religiösen und den philosophischen Glauben. Der religiöse Glaube steht und fällt mit der Offenbarung, der philosophische Glaube steht und fällt mit der Freiheit, wo er – statt auf Dogmatismus und fiktivem Denken – auf dem Grunde des Nichtwissens und dessen Gewißheit beruht. Aber philosophischer Glaube kann auch sein, wo ein spekulatives Denken wie aus dem Absoluten selber philosophiert, als sei der Mensch in seinem Wesen fähig, im Absoluten aufzugehen.

Kant unterscheidet Meinen, Glauben und Wissen. Diese drei Weisen des *Fürwahrhaltens* stellen ihm drei Stufen dar. – Das *Meinen* ist «ein mit Bewußtsein *sowohl* subjektiv *als* objektiv unzureichendes Fürwahrhalten». – *Glauben* ist nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten. – *Wissen* heißt das sowohl subjektiv als auch objektiv zureichende Fürwahrhalten.

In allen drei Fällen geht es darum, daß ich von dem, was ich meine, glaube, weiß, überzeugt bin. – Kants eigner Glaube hat mit diesen drei Möglichkeiten nichts zu tun. Sein Glaube gründet sich nicht auf eine Gewißheit, deren Grund außerhalb seiner selbst liegt, sondern auf die innere Gewißheit eines sich auf

eines Scheiterns des Verstandesdenkens und damit des Wissens selber. Sondern im positiven Transzendieren wird maßgebend dasjenige, das der Anlaß war dafür, daß das Verstandesdenken auf eine Grenze stieß, an welcher sich die Idee gewann. Dies eigentlich Maßgebliche ist die Transzendenz des Absoluten, zu dem sich das Selbstsein in seiner Wirklichkeit absolut verhält als zu der Macht, die es setzte. Das Selbst gewinnt sich nach dem Vorbilde Kierkegaards als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und darin zum Absoluten seiner Transzendenz. Erst dadurch, daß das Selbst als Verhältnis aufgefaßt werden kann in diesem absoluten Sinn, ist es für das philosophische Denken möglich geworden, die Wirklichkeit des Selbst als den Glauben des Menschen, seine Unwirklichkeit aber als seine Verzweiflung, als den Unglauben zu verstehen.

In den *beiden* Weisen *dieses* philosophischen *Glaubens* ist das wissende Denken zu einem – transzendierenden – Nichtwissen aufgehoben. Wissen und Glaube schließen sich schlechterdings aus, nicht aber Denken und Glaube. Ist der Glaube ein Innewerden unseres Seins zur Transzendenz, so ist das dieses Innesein begleitende Denken das zum Transzendieren aufgehobene Wissen.

Wenn wir uns nunmehr dem Unglauben zuwenden, so haben wir jedesmal gleichsam den menschlichen Ursprung in seiner Möglichkeit zu vergegenwärtigen als eine ursprüngliche Bereitschaft, ein Selbst zu werden aus einer Freiheit des Seinkönnens, die aber – im Falle des Unglaubens – sich versagt und von der Freiheit keinen Gebrauch macht. Jedesmal ist gleichsam der Glaube ebenso rückgängig gemacht, wie es Aufgabe ist, diese Rückgängigmachung auch selbst wieder im Denken rückläufig werden zu lassen, damit das Umschlagen des Glaubens in den Unglauben, das Umschlagen des Unglaubens in den Glauben deutlich werden läßt, um was es uns geht.

2. BEGRIFF DES UNGLAUBENS

Der Unglaube ist so alt wie der Glaube. Stets hat der Mensch aus seinem tiefsten Wesen heraus glauben müssen. Aber stets ward dieser Glaube durch den Menschen selber wieder gefährdet. Es war zu allen Zeiten Glaube und der Unglaube neben ihm. Sieht man nur auf die Niederschläge des gebundenen Glaubens in Offenbarungen und Lehren, so zeigt uns die Geschichte, daß – nach außen hin – zumeist der Glaube überwiegt. Der Unglaube scheint dahinter fast vollständig zu verschwinden. Der universale Unglaube, der die meisten erfaßt, begleitet wo er sich findet, den Niedergang einer Religion, die das Leben von langen Zeiträumen bestimmt hatte.

Glaube wie Unglaube sind vom *Einzelnen* getragen. Auch was in den vielen vorgeht, weist doch stets in entscheidender Weise auf das Erleben der je Einzelnen zurück. Ist der Glaube des Einzelnen jeweils an die Einzigkeit seiner

eignen unübertragbaren Tiefe gebunden, so liegt der Unglaube in den Anfechtungen beschlossen, denen der Einzelne durch sich selbst und durch seine Zeitgebundenheit ausgesetzt ist. Ist der Glaube eine Möglichkeit des Menschen, so ist auch der Unglaube eine Urbereitschaft, *gegen* die sich der Glaube erst gewinnt.

Man hat echtes Philosophieren als atheistischen Unglauben denunziert. Man hat den philosophischen Glauben nicht gelten lassen, ob er nun als idealistische Spekulation oder als ein transzendierendes Nichtwissen in die Erscheinung trat. – Aber gerade auch vom philosophischen Glauben her gesehen ist der Unglaube – zumal als die Radikalität des Nihilismus – nicht etwa definitorisch zu begreifen. Nur in der Erhellung verschiedenartiger Aspekte, die jedoch aufeinander zu beziehen sind, kann uns dasjenige deutlich werden, was im folgenden unter *Nihilismus* oder unter dem *radikalen Unglauben* verstanden werden soll.

Dem Unglauben liegt jener *Widerstreit* zugrunde, der das Wesen des Menschen kennzeichnet: einerseits drängt er nach Erkenntnis, will erfahren, was da ist, will auch wissen, was er selber sei, fragt nach dem Grund, dem Sinn und dem Ziel von allem. – Andrerseits stößt das Erkennen auf die Grenzen des Unerkennbaren. Es läßt sich nur Weniges wissen. Dem ausweichend magisiert er nun das Unbekannte. Er sucht es auf Wegen, die sowohl vom Glauben wie vom eigentlichen Wissen abführen. Entweder glaubt er das Wunderbare; oder er ist abergläubisch, wenn er Unerkennbares für Erkennbares ausgibt.

Der abgleitende Glaube entsteht daher dort, wo der Mensch dem Wissen mehr vertraut als seiner Glaubensfähigkeit. In bezug auf den Glauben kann Wissen nur Scheinwissen sein. Da in diesem Scheinwissen nichts Eigentliches erkannt wird, bleibt im ungläubigen Menschen eine tiefgreifende Unzufriedenheit über sein Nichtwissenkönnen: seine *Verzweiflung*. In ihr hebt sich das vergeblich ergriffene Wissen leidvoll selbst wieder auf.

Eigentliche Verzweiflung bedeutet jedoch keineswegs das Verzweifeln am Wissen als solchem. Das *Wort* will sagen, daß der Mensch im Bezweifeln eines Absoluten nicht mehr als ein Selbst standhält; diesem Zweifel zum Opfer fallend, *ver*zweifelt der Mensch. Verzweiflung ist im Philosophieren seit Kierkegaard zu einer zentralen Position des Denkens geworden. Ist das Selbst des Menschen der verwirklichte Glaube, so ist die Verzweiflung das aus seinem Gleichgewicht geratene Verhältnis, das durch den Zweifel verstörte, sich gegen den Glauben kehrende, sich in sich verkehrende Selbstverhältnis.

Im Unglauben sind *zwei Bewegungen*, die in eins schlagen. Die eine richtet sich gegen den eigentlichen Ursprung des Glaubens, der im Nichtwissen ruht. Sie greift nach dem Wissen. Und zugleich verwirft die andere Bewegung alles, was sich inhaltlich als wissender Glaube dem Menschen anbieten möchte. Der Unglaube ist die *Doppelbewegung*, die sich ineinem sowohl dem Glauben wie

auch dem Wissen versagt. Mit dieser Doppelbewegung, die sowohl das eigne Denken wie das eigne Sein betrifft, in der gleicherweise Glaube und Wissen zu versinken drohen, kommt der Unglaube vor das *Nichts* zu stehen. Wer den Unglauben auf solche Weise ergreift wird *Nihilist*.

Vom eigentlichen Nichtwissen weiß der Nihilist nichts. Wenn das Wissen dem Nihilisten scheitert, weil es nicht Glaube zu sein vermag, so entsteht der Schein, als ob gerade der Nihilist zum Nichtwissen Zugang hätte. Doch er scheiterte eben daran, daß er es verfehlte.

Von vorn herein ist der Nihilist nicht auf die *Eigentlichkeit* des Glaubens aus, eben weil er die ihn mißleitende Voraussetzung macht, daß man wissen müsse, um glauben zu können. Jeden Glaubensinhalt entlarvt er für sein dunkles Ziel dadurch, daß er ihn als Wissen wertlos macht. In Wirklichkeit hat er aber damit gar nicht den Glauben getroffen, sondern nur die falsche Voraussetzung des Glaubens, daß sein Inhalt sich durch Objektivität und Wissen ausdrücken lasse. Der Nihilist will «*Etwas*» für wahr halten. Voraussetzung eigentlichen Glaubens ist jedoch, daß kein «Etwas» den Glaubensinhalt ausmachen kann. Indem nun der Nihilist *jedes* Etwas als einen möglichen Glaubensinhalt ablehnt, aber immer wieder ein «Etwas überhaupt» ansetzt, um es – der Möglichkeit nach – zum Glaubensinhalt zu machen, strebt er zugleich, die Glaubensmöglichkeit seines eignen Ursprungs aufzuheben.

Man könnte den Vorgang etwa wie folgt auflösen: Es wird der Anschein erregt, als sei man eigentlich bereit zu glauben. Man setzt aber zugleich stillschweigend voraus, daß der Glaube mit unserm Wissen in Übereinstimmung gebracht werden müsse. Bleibt diese Übereinstimmung dann aus, so sei der Glaube nicht möglich. Jenes Wissen nun, von dem der Glaube abhängig gemacht wird, ist aber nicht wie im Erkennen Selbstzweck, sondern es ist dienstbar gemacht dem Bedürfnis des Menschen, sein inneres Gleichgewicht zu wahren. Damit dient das Wissen einem irrationalen Ziel. Bleibt aber das Gleichgewicht aus, weil der vermeintliche Glaubensinhalt mit der Erkenntnis nicht übereinstimmt, der Glaube also nicht Wissen wird, so tritt eine quälende Unruhe an dessen Stelle. Sie begründet das Gesamterlebnis zum Unglauben.

Der Unglaube entsteht also, weil der Mensch den Glauben auf die Rationalität gründen will, statt ihn in der *Irrationalität* seines Nichtwissens zu ergreifen. Die Logik – sie als solche – verbietet ihm diese Irrationalität nicht. Denn die Logik ist umgriffen von einer Alogik, die – im Gegensatz zu ihr – dem Glauben adäquat ist. Irrationalität ist ein *zweideutiger* Begriff. Sie betrifft nicht nur das Denken. Irrationalität treffen wir in unserm *Dasein* an in biologischen Funktionen, z. B. im Erleben des Hungerns, in der Sexualität. – Irrational sind wir aber auch in unserm Sein, mit dem wir über das Dasein hinaus sind. Die Irrationalität betrifft daher gerade auch die Weisen des Denkens aus diesem

Sein. Die den Glauben begleitende Irrationalität wurzelt im Urteil unserer sich selbst rätselhaften und doch zugleich durchsichtigen *Freiheit*. Sie ist unser Ursprung in der Einheit von Sein und Denken. – Der Unglaube dagegen wurzelt im Versagen der Freiheit. Aber nicht aus sich selbst versagt diese; sondern dadurch, daß der Mensch, von ihr keinen Gebrauch machend, Willkür und Rationalität an die Stelle seines ursprünglichen Denkens und Seins setzt. Mit dem Verweigern der Freiheit verkehrt der Mensch seinen Ursprung. Aus Freiheit wird *Unfreiheit*.

Doch auch dem Unglauben liegt übergreifend ein *irrationales* Moment zugrunde. Dies ist sogar der eigentliche *Träger* des Verwerfens der Freiheit: es ist das widersprüchliche Erleben, daß einerseits die Rationalität gefordert wird, daß sie andrerseits auch dann als Forderung beibehalten wird, wenn sie stets wieder aufs neue enttäuscht. Aus diesem irrationalen Moment zieht der nihilistische Unglaube fortlaufend Nahrung für seine entschiedene Hoffnungslosigkeit.

Diesen Zusammenhang durchschaut der Nihilist von sich aus nicht. Umwillen seiner Irrationalität ist jenes irrationale Moment im Unglauben nicht etwa selber ein Glaube. Es ist vielmehr der Glaube in seiner *Verkehrung*[1] zum Unglauben. Verkehrung bedeutet hier nicht, daß irgendein Tatbestand auf logische Weise in sein Gegenteil umgedreht wird; auch nicht die Ableugnung eines solchen. Verkehrung ist auch nicht die Lüge schlechthin. Aber, wie bei dieser, ist Unwahrhaftigkeit ihr Motor. Das Wesen der Verkehrung betrifft vielmehr stets die *innere* Verhaltungsweise zu einer erst noch zu deutenden – und damit verkehrenden – Wirklichkeit.

Das Verwerfen aller sich darbietenden Glaubensinhalte, mit dem die Unfreiheit des Nihilisten ihr Dasein fristet, kennzeichnet jedoch sein Wesen noch nicht völlig. Dies vervollständigt sich erst darin, daß der Nihilist von der Ablehnung vieler Objektivitäten als möglichen Glaubensinhalten auf die Unmöglichkeit *jedweden* Glaubens *schließt*. Weil er die falsche Voraussetzung macht, daß Glaube ein Fürwahrhalten sein müsse, wenn er überhaupt sei, so vertraut er sich der Endlosigkeit eines regressus ad infinitum an und verliert an diesen die unendliche Bedingung des Glaubens.

[1] Nur als *Verkehrung der Freiheit* ist bei Kant das radikal Böse zu verstehen. Denn es besagt nicht etwa, im Gegensatz zu Rousseau, daß der Mensch von Natur böse sei. Sondern der Mensch ist zwar mit dem Vermögen geboren, von seiner Freiheit den reinsten Gebrauch zu machen. Er kann dies aber nur in seinem unbedingten Handeln. Verfehlt er die Unbedingtheit, so muß er seiner bloßen Natur nach seinen Antrieben, Wünschen, seiner Übergabe an die Bedingtheiten des Daseins folgen, unfrei handeln. Tut er dies, so hat er seine Möglichkeit, gut zu sein, verkehrt. Aus dieser Verkehrung seines eigentlichen Ursprungs, die ihn verstrickt hat, kann er nur durch eine «Revolution des Herzens» zurückfinden. Ist der Mensch frei, so ist er der Idee zugewandt. Unfrei hat er die Richtung eingeschlagen, die von ihr abführt.

Indem so im Verwerfen jeder im einzelnen behaupteten Wahrheit auf gar keine Wahrheit geschlossen wird, stehen im nihilistischen Denken zwei sich ausschließende Sätze nebeneinander. Der eine: Die Wahrheit müsse sich als ein Etwas wissen lassen. – Der andere: Kein Etwas könne wahr sein.

In diesem Sinne des stets wieder verworfenen Etwas gilt nun vom Nihilisten, daß er «nichts» glaube. Dieses «nichts» ist aber für ihn nicht etwa von vornherein als *das* Nichts deutlich. Sondern das Nichts geht ihm immer wieder aufs neue hervor im Verwerfen von Etwas, das sich ihm als Glaubensinhalt anbietet. Nacheinander verwirft er *alle* Standorte, von denen aus sich Objektivitäten zeigen, die unfähig sind, seine Subjektivität zu befriedigen.

Das Nichts ist die generalisierende Abstraktion des endlosen Verwerfens oder des Generalschlusses auf gar keine Wahrheit. Denn diesem Schluß korrespondiert zugleich auch der Schluß auf gar kein eigentliches Sein: Ohne eigentliche Wahrheit ist kein Sein eigentlich, ohne dieses ist nichts eigentlich wahr.

Konfrontation: Man könnte nun auch vom Glauben, weil er im Nichtwissen ruht, sagen, daß er «nichts» glaube. Aber «nichts» und «nichts» sind hier sowohl dasselbe wie auch nicht dasselbe. Sie sind dasselbe, insofern das «Etwas» als möglicher Glaubensinhalt auch vom Nichtwissen ausgeschlagen wird. Sie sind nicht dasselbe: denn der Nihilist ging davon aus, daß ein «Etwas» Glaubensinhalt sein müsse, wenn überhaupt Glauben sein solle. Dieses «Etwas» verwarf er, weil es nicht mit der Erkenntnis übereinstimmt. – Der Glaube des Nichtwissens aber geht umgekehrt davon aus, daß niemals ein Etwas Glaubensinhalt sein *dürfe*. Der Nihilist leugnet nacheinander jedes Etwas als Glaubensinhalt und leugnet damit jeden Glauben. Das Nichtwissen hingegen *transzendiert* über jedes Etwas zu dem Sein, das kein Etwas mehr sein kann, sondern über jedes Etwas hinaus liegt. Das Nichtwissen will das Unendliche gewinnen, das durch keine Objektivität ausgedrückt werden kann. Denn nur das Endliche, nicht das Unendliche, vermag Objekt zu werden.

Das Unendliche ist nicht nur das Absolute. Der Mensch ist selber in seinem Ursprung das Endliche, das auch die *Seite des Unendlichen* hat. Mit dieser verhält er transzendierend sich zum Absoluten seiner Transzendenz. Nur dadurch, daß der Mensch sich selbst, in seinem eigentlichen Sein, nicht mehr Objekt wird, vermag er im Denken und Sein einem Unendlichen gegenüberzutreten. – Aber der Nihilist greift die endliche Seite seines Ursprungs und läßt die unendliche liegen. Er verzweifelt im Endlichen am Unendlichen.

Wenn das Nichtwissen das Sein glaubt und denkt, das kein «Etwas» mehr sein kann, so bedeutet dies: weder das Sein selbst, noch das Seiende, noch das Selbstseiende werden ihm Objekt. Was aber, obwohl als Objekt zunächst erfragt[1],

[1] Solange ich, Sein und Seiendes erfragend – doch nur formal – nach einem Objekt suche, das doch keins sein kann, vollführe ich ein negatives Transzendieren;

bringt, ist gleichsam wegen des Rückstoßes in der Richtung auf den Glauben die Verzweiflung als negative Ewigkeit, oder das Moment des Ewigen in der Negativität.

Zum Glauben und Unglauben in der Religion mag dies gesagt sein: Die Kirche, die Religion selbst, sehen die ungeheure Schwierigkeit des Glaubenkönnens. Glaube bedarf der Gnade, um zu sein. Schon die Offenbarung der Wirklichkeit Gottes setzt voraus, daß dem sie Empfangenden die Möglichkeit der Empfängnis durch die Gottheit selbst zuteil wird. – Der Kirche scheinen zwei Wege offen zu stehen. Der eine ist: das Entgegenkommen an die Schwäche der Menschen, an ihre Rationalität, an das Bedürfnis, an irgendetwas Vorstellbarem einen Halt finden zu können. Die Schwierigkeit des Glaubens scheint schon aufgehoben, wenn sie abgemildert ist. – Der andere Weg ist der umgekehrte: die Schwierigkeit wird akzentuiert. Mit ihr muß voller Ernst gemacht werden. Die religiöse Wahrheit wird nicht nur von aller Vorstellbarkeit abgelöst. Auch ihre Allgemeinheit, ihr Identischsein für jedermann wird als unmöglich erkannt. Die religiöse Wahrheit wird durch die Glaubensmöglichkeit in ihr Konkretsein verwandelt. Das Widerspruchsvolle des Glaubensinhaltes wird nur dadurch gehaltvoll, daß es ausdrücklich als Widerspruch, als das Absurde ergriffen wird.

Der Unglaube nimmt im ersten Fall zwei Formen an. Er wird *atheistisch*, indem er die Offenbarung nicht annimmt, statt dessen Wege des Denkens sucht, auf welchen er zu fiktiven Inhalten gelangt, die ihm Wahrheit bedeuten sollen.

Oder: der Unglaube radikalisiert sich *nihilistisch*. Es wird nicht nur die Offenbarung nicht angenommen, sondern es wird überhaupt keinerlei Wahrheit irgendeines religiösen Gehaltes für möglich gehalten. Nun ist es so, als ob Religion überhaupt nicht für den Nihilisten bestanden hätte. Dieser wendet sich nun allein noch gegen den Glauben als Glaubensmöglichkeit.

3. DER WIDER SICH STREITENDE URSPRUNG

Unglaube und Unglaube ist nicht immer dasselbe. Der Unglaube kann die bloße Ungläubigkeit bedeuten. Oder er ist die ausdrückliche Verleugnung des Glaubens. Wer Gott nicht glaubt, muß ihn noch nicht in einer Weise verleugnet haben, daß die Negation das Nichts und die Vernichtsung von allem bedeutet. Erst in diesem Falle erhält das Ausschlagen von Sein und Transzendenz sein eigentliches Gewicht. Man kann auch Nihilist sein in einem mehr passiven Sinne. Man erleidet das Nichts, weil man sich seiner nicht erwehren kann. Ein anderer Akzent tritt erst dadurch ein, daß sich der Unglaube wie ein *Gegen*glaube gebärdet. Diesem radikalsten Unglauben entspricht ein ihn vorantreiben-

den kann. Beide Wege schließen sich in bezug auf die Wahrheit gegenseitig aus. Wo der Mensch weiß, glaubt er nicht, wo er glaubt, weiß er nicht. Im Glauben bei sich selbst seiend, wird dem Menschen das Wissen vielmehr zum Medium des Unglaubens.

Dieser in den Menschen geworfene Zwiespalt ist seine größte *Gefahr*, wenn er ihn sich selbst überläßt. Auf die Lösung verzichtend, läßt er sein Wesen und Sein im Stich. Er tritt in den Kampf gegen die Macht, die ihn als das Wesen schuf, das sich allein durch inneres Bemühen wieder zurückgewinnen könnte. Indem er sich nicht mehr selbst sucht und sich neu hervorbringt, bleibt ihm nur noch der Weg der Revolte.

Jene *Naturfremdheit* des Menschen, die der Mythos nur andeutet, zeigt sich bereits darin, daß er sich als das einzige Wesen findet, das er nicht wie die anderen Lebewesen im erkennenden Unterscheiden *feststellen* kann. Auf eine für das Erkennen undurchdringliche Weise hebt er sich gegen die tote und lebende Natur ab. Gerade das Bedürfnis des erkennenden Feststellens macht ihm die eigne Zurechnung zur Natur unmöglich. Zwar ist er als leiblich bedingte Psyche *auch* Natur. Aber seiner bewußt inne werdend, unterscheidet er sich gegenüber allem, was er *nicht* ist. Er hat dies Fremde unaufhebbar außer sich und in sich. Er muß sich selber von der Natur ausnehmen, ohne doch imstande zu sein, sich ganz aus sich selber zu bestimmen. Auf diesem Wege gelingt nur das negative Resultat der Fremdheit als solcher.

Der Mensch sieht das Tier aus einer ihm selber unerreichbaren unendlichen Zweckbezogenheit sich in seiner Umwelt verhalten. Er aber, diese Weise einer in sich vollendeten Zweckbezogenheit entbehrend, sieht sich genötigt, aus eignem Ermessen in seinem Dasein äußerlich zweckbestimmt wie im Absehen vom Zweck innerlich unbedingt *handeln* zu müssen. Das Tier handelt nicht. Wie immer des Tieres Aktivität zu denken sei: des Menschen Wollen und seine Spontaneität kann der des Tieres niemals identisch sein. Er hat in seinem Tun Anlässe und Bezüge, die keine Vergleichung aufkommen lassen. Sein Wollen als äußeres Handeln gründet sich statt auf Instinkt auf bewußtes Berechnen der Ziele und Chancen. Es gründet sich aber als inneres Handeln auf eine unaufhebbare und durch kein Wissen ergründbare *Verantwortung* für das eigne Sein. Diese Verantwortlichkeit, der er auf keine Weise sich entziehen kann, weist den Menschen gebieterisch auf ein Anderes, dem er – bloß da seiend – nicht adäquat ist, das ihn zwingt, sich zu ihm absolut zu verhalten. Der Ursprung des Menschen, seine Innerlichkeit, ist nur dadurch in sich selbst bezüglich, daß sie sich, statt nur auf sich, auf dieses absolut Andere bezieht. Dieser «Zwang» ist so unausweichlich, wie es andrerseits unmöglich ist, ihn in seinem letzten Wesen zu erkennen. Schlägt aber der Mensch diesen Weg der Verantwortung für sich selbst nicht ein, weil er die Erkenntnis als Wissen zur

Vorbedingung seiner Verantwortlichkeit macht, so vermag ihn gerade sein Wissen allein nicht mehr zu tragen.

Diese Eigenverantwortung des Menschen ist gegenüber der ganzen Natur dermaßen exceptionell, daß er außerstande ist, sich ohne inneren Widerspruch als ein bloßes Dasein, nur als Natur, zu nehmen. Erst von der Natur sich abhebend, entdeckt der Mensch sein Selbst. Indem er sein Selbst glaubt, muß er auch jenes Absolute glauben, das ihn zwingt, sich zu ihm zu verhalten. Er kann dem Glauben nicht entfliehen, um den Unglauben zu wagen. Er muß vielmehr den Glauben wagen. Denn es ist der Unglaube, der notwendig sein Leben und Dasein verstören muß: Das *Abweisen der Verantwortlichkeit* stürzt den Menschen in Schuld. Die Unschuld am Beginn wußte nichts von sich selbst. Dann war das Schulderlebnis – wie noch immer in jedes Menschen Leben – der plötzlich auf ihn hereinbrechende Donnerschlag. Es vertreibt jeden Menschen aus dem Paradiese seines eignen unverscheuchten Selbst. Nun erst scheint er ganz bereit, die Sprache jener Macht zu hören. Denn nur sie könnte dem Riß im eignen Selbst zum Helfer werden, das Verstörtsein wandeln in die Klärung der vollen Innerlichkeit.

Der *zentrale Affekt* aber, mit dem die Revolte des Ursprungs anhebt, wurzelt daher in dem Beschluß, sich dem Schuldigsein zu verschließen. Indem der Mensch sich gegen das Schulderlebnis, gegen dessen Gehalt, verhärtet, schlägt er nicht nur die Anerkennung jener absoluten Macht aus, sondern zugleich auch das eigne Selbst. Denn dieses weiß sich allein in dem Maße als seiend, wie es sich zum Sein des Absoluten unmittelbar verhält. Gerade die Unmöglichkeit, dies Absolute zu erkennen und zu wissen, bewirkt die innerliche Durchsichtigkeit, die einer Selbstgewißheit ohne Wissen gleichkommt.

Nur vor einem Absoluten aber ist Schuld. Der Mensch kann in der Gespaltenheit von Ich und Selbstmöglichkeit wohl sein eigner Schuldner sein. Aber sein eigner Gläubiger vermag er nicht zu werden. Was er schuldet, kann er nicht *nur* sich selbst schulden. Und er kann diese Schuld gegenüber dem Absoluten nicht auf die Weise schulden, wie wir einem Menschen etwas schuldig sind.

Die Schuld ist nicht die Tat als solche. Sie ist das Erleben angesichts unseres Tuns. Das Schulderlebnis ist untrennbar von der Reue. Wie es über uns hereinbricht, führt es die Reue mit sich. Niemand kann ihr gänzlich widerstehen. Wer sie mit Erfolg abzuweisen meint, den betrügt der Schein. Der revoltierende Mensch versucht wohl das eigne Schulderlebnis zu verleugnen mit dem widergöttlichen Affekt, der seinen Aufstand trägt. Indem er gegen die Gottheit aufsteht, soll sein Aufstand auch die Schuld treffen. Sein bloßes Denken gegen das Sein der Gottheit läßt ihn nicht vor sich selbst scheitern. Aber gegen den Hereinbruch der Schuld, gegen die Macht der Reue wird er wehrlos. Denn sie ist unabweislich und untilgbar in der tötenden Stille unseres Alleinseins. Die Re-

Wir könnten sagen, die Reue hole einen Jeden ein. Aber das Verhältnis zur Reue kann ein passives und ein aktives sein. Wer sich in der Schuld durchsichtig wird, übernimmt sie aktiv. Wer ihr aber noch entfliehen möchte, erfährt die Reue dämonisch. Er fühlt sich gejagt durch das Dasein. Nirgends ist Ruhe. Die Rachegeister holen ihn ein. Er wird der Liebe unfähig, sondert sich von den Menschen ab; wenn es nicht gerade die Liebe ist, die den Dämon in ihm aufschließt, der aktiven Reue den Weg bahnt, aus Unglaube Glaube entstehen läßt. Denn solange der Mensch das Nichts glaubt, muß er vor der Tat, vor der Reue, vor dem Gefühl der Schuld unweigerlich fliehen. Ein Nihilist, der sich schuldig wüßte, wäre bestimmt nicht mehr ein solcher.

Dennoch bleibt der Weg der Empörung für den Täter der schließlich vergebliche Versuch, vor sich selbst zwar nicht die Tat, aber die innere Wirklichkeit der Schuld wegzuleugnen. Der Versuch muß scheitern, die verbrecherische Tat wie irgendein gleichgültiges Geschehen zu nehmen, als wäre sie nichts weiter als dies für das innere Erleben:

Der Verbrecher – auch der politische – möchte wohl den Sinn von Schuld dadurch aufheben, daß er mit der Reue auch das Gewissen leugnet ... «Gewissen», so meint er, «ist eine lächerliche Erfindung». Schon im Planen der Tat wird der Gedanke an das Gewissen zu distanzieren versucht, während die Reue nun noch nicht am Zuge ist. Nichts kann sie endgültig hindern. Der Täter mag versuchen, sie in Reaktionen aller möglichen Art zu ersticken. Er häuft gerade dazu Unrecht auf Unrecht und möchte damit über die Reue hinweggelangen. Doch weder die Akte der Willkür noch etwa unsinnige Handlungen oder Hysterie richten hier im Letzten etwas aus. Denn sie symbolisieren nur das Rasen gegen sich selbst. Am Ende ist es die unaufhaltsame Wahrheit, die in der Realität des Lebens selber als ein Rächer erscheint, der dem Täter seine Larven aus den Händen windet. Die Rache, die ihn einholt, wird zur Reue, die ihn so stellt, daß er auch nicht mehr vor sich selbst entfliehen kann.

Der Versuch, mit der Transzendenz die Schuld, mit ihr die Transzendenz zu leugnen, schneidet den Menschen von seiner inneren Möglichkeit ab – wenn nicht noch etwas Außerordentliches geschieht – irgendeinem Lebensziel mit Ernst zuzustreben. «Nun gibt es nichts Ernstes mehr im Leben!» ruft Macbeth nach dem Morde aus. Der Ernst der eignen Situation hat den Ernst als den Mut zur wahren Reue verdrängt. Das Leben ist verwirkt, das Dasein zu einer Ebene geworden, auf der fortschreitend der Mensch wie Einer wurde, der keinen Schatten mehr wirft.

Die Schuld ist entweder ausschließlich die *meinige*. Sie isoliert mich gegen jeden anderen. Sie ist moralisch, weil ich nicht dem sittlichen Gesetz folgte. – Sie hat transzendenten Charakter, weil ich das Gesetz, die kategorische Notwendigkeit meines Handelns im Angesicht der Transzendenz ausschlug.

Wir möchten uns empören gegen den Tod. Aber die Empörung bleibt ohnmächtig. Wir richten sie gegen die für das Leben verantwortliche Macht, die uns den Tod als die unentrinnbare Lebensgrenze gesendet. Um so tiefer wird diese Ohnmacht empfunden, je unmöglicher es ist, jene Macht wirksam herausfordern zu können. Die Empörung macht den Tod noch unendlich bitterer. Sie steigert nicht nur die Angst vor dem Tode ins Ungemessene; denn dies ist im gleichen Maße unausbleiblich, wie wir den Tod ausschließlich als die unentrinnbare Negativität denken. Sondern sie verstößt noch die so verletzliche Hoffnung, die unser Ursprung in sich birgt.

Es werden Auswege versucht. Die Grenzsituation wird verkehrt: Der radikale Unglaube kann den Tod *entweder* nur hassen, da er ihn mit allen Wurzeln seines Daseins fürchten muß. – *Oder:* er muß versuchen, ihn in den Schein einer Freiheit – einer Freiheit zum Tode statt einer Verzweiflung angesichts des Todes – umzufälschen: Daß wir den Tod willentlich wählen können, dies mache uns ihm gegenüber frei. Der selbstgewählte Tod – der «Freitod» – könne unsere Ohnmacht gegenüber dem Tode aufheben, unsere eigne, durch ihn in Frage gestellte Souveränität wiederherstellen.

Soweit der Nihilist das Dasein unter der Bedingung sieht, daß es uns nur Glück, nicht aber auch Unglück und tiefes Leid bringen dürfe, steht er in bezug auf den Tod in einem Dilemma: Entweder ist unser Dasein wirklich ein Glück, und aller Wert ist in diesem Glück beschlossen. Dann ist der Tod der verhaßte bittre Widerspruch dieses Glücks, der nichts mehr verheißen kann. Er ist das Unerträgliche, dem doch nicht zu entweichen ist. – Oder das Dasein ist als solches *kein* Glück und ist darum nichts wert. Der Tod ist nichts weiter als das Aufhören dieses unnützen Lebens, das Zugrundegehen einer Kreatur. Nun muß ihn der Mensch – wenn er ihn schon nicht fürchtet – doch verachten. Nun kann er nicht einmal mehr mit gutem Grund zulassen, daß er ihn obenein willentlich herbeiführt. So ist weder das Leben etwas wert gewesen noch irgendein Sinn im Tode. Leben wie Tod versinken in die Leere der Gleichgültigkeit.

Dem Nihilisten der Revolte ist weder Leben noch Tod gleichgültig. Er muß ein Leben hassen, das in den Tod ausmündet und kann doch nicht von ihm lassen, da Leben wie Tod ihren Sinn ihm vorenthalten: Er haßt im einen das andere. Dieser Haß, diese profunde Verachtung des Lebens wie des Todes werden ihm zu den eigentlichen Trägern seiner Negativität. Sie sind der tiefste Grund, der es dem Nihilisten unmöglich macht, im Dasein aufbauend zu wirken und im Bauen seine eigentliche Wirklichkeit in Glaube und Selbstsein – statt seines Nichts – hervorgehen zu lassen. Aber in aller Passivität, zu der ihn die Negativität verurteilt, ist ihm der Haß doch noch der Schein der Aktivität.

Zufall: Alles was uns im Dasein als das Plötzliche trifft, das uns in eine besondere, auf keine Weise zu erwartende Richtung drängt, erscheint uns oft wie

Offenbarung überliefert und für objektiv wahr gehalten, so meldet sich wiederum der forschende Verstand zum Wort. Er gibt dem Zweifel Raum und verweigert den Glauben. Täte er dies nicht, so würde der Verstand in seinem Bereich ein Fürwahrhalten ohne alle Erkenntnisgrundlage zulassen. Er wäre seinem eigentlichen Prinzip untreu geworden, da er die Beschwichtigung des Zweifels erlaubte. Er hätte so jedoch die «Schöpfung» oder eine göttliche Ursache nur wieder als eine Ursache unter anderen genommen, sie also gar nicht im religiösen Sinne als Schöpfung aufgefaßt. Gott und Erschaffen können wir eben nur dort als Worte gebrauchen, wo das Denken des Verstandes und seine Vorstellungen uns gänzlich verlassen. Hier hört denn auch ein bloßes Fürwahrhalten auf, und der Glaube setzt ein. Mit ihm haben wir eine gänzlich andere Grundlage unseres Denkens und Erlebens ergriffen.

Ähnlich liegt es mit der Frage nach der Erschaffung der *Welt*. Hier gibt es zunächst die *Antinomien*, daß die Welt als endlich und unendlich, als anfangslos und anfangend zu denken sei. Diese scheinbar unaufhebbaren Widersprüche sind nach Kant dadurch überwindbar, daß die Welt für unser Erkenntnisvermögen gar kein Objekt darstellt, sondern ihm als Idee nur aufgegeben ist.

Die Bibel spricht nur von der Schöpfung. Hierbei sagt sie nicht ausdrücklich, daß Gott Himmel und Erde aus dem Nichts erschaffen habe. Das Chaos betrifft nur die Erde in ihrer Wüstheit und geschöpflosen Leere. Es bleibt im Dunkeln, ob vor der Erschaffung etwas zu denken sei, das der Formung von Himmel und Erde zugrunde gelegt werden müsse.

Wie auch der «Anfang» und das Vorhandene zu denken seien: die Gottheit bleibt außerhalb des Anfangs und des Vorhandenen gesetzt als von Ewigkeit zu Ewigkeit seiend. Von ihr aus sind Anfang und Ende nur die Eingriffe ihrer Macht in die Zeit.

Die philosophischen Fragen nach Anfang und Ende, nach dem Grund von allem sind allein als transzendierende sinnvoll. Anfang und Ende, zwar als Zeit gemeint, bereiten in der Frage bereits das Ewige vor, das die Zeit außer Kraft setzt und die leere Endlosigkeit als etwas hinstellt, das philosophisch überwunden werden muß. Ebenso zielt das dem Menschen unaufhebbare Fragen nach dem Grunde von allem auf ein Unausdenkbares, das wir Gott nennen, die Transzendenz, weil wir in dieser Frage über die bloße causa transzendieren. Ist Gott dann causa sui, so scheitert der Begriff der Ursache in der Unausdenkbarkeit des Transzendenten.

Die Naturwissenschaft muß innerhalb ihres Bereiches jedoch das Vorhandene, den Kosmos, in der Isoliertheit denken, ohne noch nach dem Grunde fragen zu können. Da für die Wissenschaft die Ursache ein Letztes ist, nicht nach der Ursache der Ursache anders gefragt werden kann als innerhalb des Gesamtbereichs, in dem wir von Ursachen sprechen können, so kann der Gedanke der

Gottheit im Rahmen des Naturdenkens nirgends auftauchen. – Der einzelne Mensch aber, der von seiner Innerlichkeit unmöglich absehen kann, kommt unweigerlich vor die Frage nach der Gottheit zu stehen. Er kann nur glauben oder verzweifeln. Vermag er sich nicht zur Transzendenz zu entscheiden, so mag er sein zerstreutes Leben führen. Aber die Frage bleibt für ihn dennoch bestehen. Das grundlose immer schon Gewesensein des Vorhandenen, dessen endlose Immerwährendheit ohne Anfang und Ende bleibt ihm ein in der Leerheit quälender vor den Kopf stoßender Gedanke. Dieser muß Äußerlichkeit und Innerlichkeit gegeneinander ausspielen, statt sie in dialektischer, die Synthesis des Glaubens erfordernder Spannung zu halten.

b) Ähnlich verhält es sich in folgendem Gedankengang: Zwar wird jetzt das göttliche Dasein als der Grund von allem nicht angefochten. Aber der Mensch hatte sich von dieser Gottheit die ideale Vorstellung gemacht, daß sie in der von ihr geschaffenen Welt ein nach menschlichen Begriffen schreiendes Unrecht nicht zulassen werde. Nun aber meint er, ein solches dennoch festzustellen. Er sagt dann wohl: «Dies *kann* Gott nicht zulassen!» Oder: «Wenn dies geschieht, so kann es keinen Gott geben». Er schließt aus dem Geltungsbereich des eignen Urteils auf dessen notwendige Identität mit dem Maßstab einer göttlichen Gerechtigkeit.

Wie bei der Bezweiflung des Allerverschiedensten hat sich auch in diesen beiden soeben ausgeführten Gedankengängen zunächst etwas Analoges ergeben. Wir vermuten wieder eine Unstimmigkeit im *Denken* des Verstandes, jedenfalls in *seinem* Bereich. Wir machen so die Voraussetzung, daß die Tätigkeit des Verstandes schon *alles* Denken sei. Wir geraten damit – durch ständige Widersprüche des Verstandes – in Verwirrung. Es tut sich das Dilemma auf: daß wir uns entweder gedrungen fühlen, immer weiter, bis ins Endlose zu fragen. Doch müßte sich der Verstand hierbei in seinen eignen Fragen verstricken. – Oder wir machen nunmehr in uns selber die Entdeckung: der Verstand ist *nicht* das ganze Denken. Wir geben achselzuckend sein leeres Fragen auf. Wir sind uns dessen inne, daß wir auch *gegen* ihn denken können, ohne daß *seine* Widersprüche uns endgültig anfechten können. Mit anderen Worten: wir entdecken den Glauben.

Der Zweifel – ebenso das Unbezweifelbare – hat für uns nunmehr zweierlei Gestalt: *Erstens:* als *rationaler* Zweifel zielt er auf Richtigkeit. Das Resultat ist so entweder zu bezweifeln, oder es ist unbezweifelbar richtig. – *Zweitens* betrifft der Zweifel eine Wahrheit, die sich *nicht* mehr als eine «richtige» denken läßt. Sie ist also nicht im Sinne des Verstandes gemeint. «Richtig» und «wahr» treten nunmehr auseinander. Statt daß der Verstand (die Rationalität) Träger des Denkens bleibt, tritt ein *irrationaler* Grund in uns als Träger des Denkens und auch des Zweifels auf. Dieser Zweifel ist daher statt eines rational bezogenen

Transzendenz, die kein Wissen erzwingt, in einem Stolz, der doch nur Angst ist: die Angst vor diesem Wagnis des unendlichen Vertrauens, in dem wir uns entschließen müssen, jeden endlichen Halt fahren zu lassen.

Dem Nihilisten ist dies doppelte Wesen des Zweifels – der «Januskopf» – fremd. Er unterwirft sich dem Zweifel ständig, weil er einzig auf Rationalität, auf «Logik» aus ist. Er kennt nicht das die Glaubensmöglichkeit bewahrende Wesen des Zweifels. Er schreitet über die Skepsis hinweg. Im Gegensatz zur Ataraxie des Skeptikers verfällt er dem Nichts. Nur scheinbar dem Glauben verwandt (da er das Nichts «glaubt»), meint auch er über den Zweifel hinaus zu sein. Aber er hat sich in Wirklichkeit nur über den Zweifel hinweggesetzt statt im Glauben den Zweifel zu überwinden.

Zusammenfassung: Daß der Mensch die Fähigkeit des Zweifelns hat, ist die dialektisch andere Seite seiner Möglichkeit, *frei* zu sein. Wäre jene nicht, so könnte diese nicht sein, was sie ist. Die Freiheit setzt den Zweifel ebenso voraus wie dieser jene. Wäre nicht die Freiheit, so müßte der Mensch endgültig dem Zweifel verfallen. Aber dieser würde ohne die Freiheit gar nicht erst das sein, was er vor sich selbst ist. Denn nur *gegen* die Freiheit gewinnt sich der Zweifel, und nur gegen den Zweifel gewinnt sich der Mensch als Freiheit. Freiheit ist der sich gegen den Zweifel gewinnende und behauptende *Glaube.*

Der Zweifel ist eine Fähigkeit, die dem Ursprung unserer selbst angehört. Der Zweifel fällt zwar als Denken, nicht aber als die Macht, die dies Denken bewegt, noch außerhalb des Ursprungs. Denn sein Sprachrohr ist der Verstand; nicht aber die Vernunft, die allein dem Ursprung zugehört. Der Ursprung entscheidet sich in der Bewegung von Zweifel und Freiheit entweder zur Freiheit oder zur Unfreiheit. Er wird positiv-dialektisch im ersteren, negativ-dialektisch im zweiten Falle: Er wird *Glaube* oder *Verzweiflung* als das Verfallensein an den Zweifel. Nicht den Zweifel überhaupt und nicht den Verstand, sondern dessen Mißbrauchtwerden durch den Zweifel zum Stillstand zu bringen, dies ist die einzige Voraussetzung des Glaubens, aber auch des Menschen größte Tat.

Weil er ein integrierender Teil unseres eignen Ursprungs ist, so kann der Zweifel niemals endgültig überwunden werden. Weder er noch die Freiheit können untergehen. Aber der Zweifel gehört nur unserer Seinsmöglichkeit, nicht unserm Sein zu. Wir sind frei im verschwindenden Augenblick. Der Zweifel äußert sich dagegen als Dauer und verschwindet nur in der Transitorität der Freiheit.

5. SICH ÜBERSCHLAGEN DES UNGLAUBENS

Der Zweifel läßt der Hoffnung auf Glauben Raum. Erst wenn er seinen in der Glaubensmöglichkeit wurzelnden eigentlichen Sinn verliert, ist der Gegenpol des Glaubens erreicht. Den Sinn verliert er dadurch, daß der Nihilist

erklärt, es sei «nichts wahr». Wenn es keine Wahrheit gibt, so kann es auch nicht Wahrheiten geben, die in den Bereich des Zweifels treten.

Diese Aussage, daß «nichts wahr» sei, treibt die andere hervor: «nichts ist». Dieses «Sein» des Nichts, das ein Nichts-Sein «ist», ist nun die alleinige Wahrheit, die sich zugleich als «Nichts-Wahrsein» meint.

Das Nichts ergreifen wir nicht von ungefähr. Die Voraussetzung, das Nichts zu denken, seine Unexistenz zu erleben im Nichtigsein von Wahrheit und Wirklichkeit, ist eine voraufgehende innerliche – aber gar nicht rationale – negative Entschließung. Sie besteht im erlebenden Ausschließen der Möglichkeit von Wahrheit und Sein. Nicht das bloße Ausbleiben des Glaubens, nicht schon das skeptische oder mutlose Schwanken bringen uns vor das Nichts. Sondern dies bewirkt einzig jene innere radikale Aktivität, die den Unglauben *gegen* den Glauben erwählt.

Mit dieser Entscheidung hat sich nun der Mensch nicht nur den Weg zum Glauben versperrt, sondern auch den zum eignen Selbst. Denn ein direkter Weg zum Glauben, der nicht über das Selbst führe, muß imaginär bleiben. Wer darum den Glauben an das eigne Selbst verlor, büßt damit auch die Hoffnung auf Transzendenz ein. Er muß sie eintauschen gegen seine Verzweiflung. Die Verzweiflung aber besteht eben darin, daß der Mensch ein Selbst *sein* möchte und es nicht sein kann, daß er eigentlich glauben möchte und es nicht vermag.

Und doch ist die Verzweiflung unfähig, sich als Endgültigkeit zu nehmen, als etwas, womit der Mensch sich abfinden könnte. Nur scheinbar gibt es den radikalen Unglauben in der Permanenz. Stets steht der Unglaube auch wieder auf gegen sich selbst. Es ist gerade die Unruhe der Verzweiflung, die eine unangefochtene Dauer des Unglaubens verunmöglicht. Es ist diese Unruhe, die indirekt auf die im Glauben mögliche Ruhe hinweist. Das Woher des Nihilismus übertönt die Fragwürdigkeit seines Wohins.

Daher ist der Nihilismus von vornherein eine Sackgasse. Er führt die eigne Voraussetzung ad absurdum. Im Beginn war der Nihilist davon ausgegangen, die Wahrheit lasse sich wissen. Sodann hatte er gezweifelt. Von hier schritt er fort zum Verleugnen der Wahrheit und seiner selbst. Aber obwohl nun die Voraussetzung, die er im Anfang gemacht hatte – die Wahrheit lasse sich wissen –, die Vorstufe aller weiteren Schritte gewesen war, so hat am Ende der Nihilist mit der eigentlichen Wahrheit doch auch die Voraussetzung selber sich unter den Füßen weggezogen. Wo nichts mehr wahr ist, wird auch die Voraussetzung unwahr, unter der die Aussage, daß nichts wahr sei, entstanden war. Denn nur dann wäre es nicht zum Nihilismus gekommen, wenn er von vorn herein das Nichtwissen als Wahrheit ergriffen hätte, statt erst versuchsweise die Wißbarkeit der Wahrheit zu proponieren, um dann jede Wahrheit zu

leugnen. Die Verleugnung der Wahrheit im Leugnen aller Wahrheiten, die Verleugnung des eignen Selbst im Verleugnen des Glaubens: alles dies überschlägt sich. Dies Sichüberschlagen des Nihilismus ist aber nicht nur ein logischer Progessus ad infinitum. Sondern tiefer: es ist das Sichüberschlagen des Nichts sowohl in der Bedeutung der Nichtigkeit des Seins als auch des in seiner Verzweiflung nichtig gewordenen Menschen. Ist aber der Glaube absurd: Der Nihilismus ist es nicht minder.

Die *Absurdität* des Nihilismus gelangt in der Negativität innerlicher Entscheidung auf dreierlei Weise zum Ausdruck.

a) Der *Skeptiker* hält im Verwerfen von Wahrheit doch an *einer* Wahrheit fest. Er läßt das Zweifeln selbst als ein Tun *aus* Wahrheit gelten. An allen andern Standpunkten zweifelnd, hält er doch an dieser Unbezweifelbarkeit des Zweifels selber fest. Er ist ihm der letzte Ort des Wahren, der ihm erreichbar ist. – Der *Nihilist* dagegen verwirft auch die Wahrheit des Zweifels. Er verzweifelt. Der radikale Unglaube ist Verzweiflung um willen der Verwerfung des Zweifels. Erst indem er den Zweifel aufhebt in der Richtung des Untergangs aller Wahrheit hat er die Glaubenshoffnung und die Glaubensmöglichkeit gänzlich im Stiche gelassen. Nun soll er die absolute Unwahrheit und die absolute Unwirklichkeit «glauben». Fragt man daher, was im Nihilismus das eigentlich «Neue» sei, so ist es gerade diese Ausschaltung des Zweifels als des letzten möglichen Weges zur Wahrheit. Ein Nihilist, der wieder zweifelt, ist es nicht mehr im radikalen Sinne. Der Zweifel zeigt ihn noch einmal auf dem Wege, auf dem ihm erneut die Voraussetzung gilt, die Wahrheit müsse sich wissen lassen, während zugleich die Möglichkeit sich ihm öffnen kann, daß die Wahrheit sich als Nichtwissen ankündige.

b) Der Nihilist dünkt sich mit dem Verstande eins. Daß 2 mal 2 = 4 ist, bleibt ihm das Unverrückbare. Doch hat er kein recht dazu, diese Einmütigkeit mit dem Verstande sich zuzubilligen. Denn der Nihilist ist *erstens* selber nicht nur Verstand. Er mißbraucht diesen für sein die eigne Innerlichkeit verkehrendes Denken und Erleben. – *Zweitens* ist aber auch der Verstand selber als Erkennen und Wissen nicht in einer Isolierung. Ihn in dieser – als die Gültigkeit des Allgemeinen – zu erblicken ist Abstraktion. Die Evidenz der Richtigkeit wird nicht nur gedacht, sondern auch als Wahrheit *erlebt*. Die Befriedigung über die Richtigkeit fällt außerhalb des objektiven Wissens als solchem: Alles Wissen ist partikular. Eben deswegen, weil er sich nur an Partikularitäten versucht, ist der Verstand umgriffen von dem, was zwar nicht greifbar wird, aber gerade darum nicht teilbar ist: das Wissen ist vom Nichtwissen umgriffen. Es besteht nicht aus sich, weil es ohne das Nichtwissen, das mit dem Glauben geht, ratlos werden muß. Das Wissen verlangt eine Verantwortung von außerhalb des Wissens her. Wer sie leugnet, kann nicht über den

Ernst verfügen, den das Erkennen verlangt. Er verzweifelt darum an einem Wissen, das im Leeren bleibt. Auch hier muß der Nihilist schließlich seine anfängliche Voraussetzung, daß die Wahrheit sich wissen lasse, im Stiche lassen. Indem er verzweifelt, hat ihn mit dem Glauben auch das Wissen verlassen.

c) Nihilismus stößt auf seine eigne Grenze. Diese ist: *Der Nihilismus hält sich selbst nicht aus:*

Die Unmöglichkeit des Nihilismus, sich aushalten zu können, hat zwei Momente, die aufeinander bezogen sind: der Nihilist hält es – trotz seines Leugnens – nicht aus, daß kein Gott ist. Und: er hält es nicht aus, daß er kein Selbst ist.

Die *Gottesleugnung* läßt sich in der Richtung der Subjektivität und der der Objektivität ausdrücken. Subjektiv: Jeder Mensch hat in sich die Möglichkeit zu glauben. Er erträgt es nicht, daß eine ursprüngliche Anlage in ihm zunichte wird. Objektiv: Der Mensch hält die Sinnlosigkeit nicht aus. Er kann nicht ständig Ziele verfolgen und Beziehungen zu anderen unterhalten, wenn er dabei nicht getragen wird von Etwas, das ihn nicht in wesenlose Gleichgültigkeit versinken läßt. Wer das Nichts glaubt, nimmt dem Dasein die Fülle und entleert auch sich selbst zu einem Nichts.

Das *Selbst:* Das biblische Gleichnis, es sei der Mensch im Ebenbilde Gottes erschaffen worden, drückt seine Grundsituation aus. Es ist ihm ursprünglich seine Selbergleichheit verwehrt. Er ist aber als Ebenbild nicht Gottes Spiegelbild, sondern Gott will in ihm sich spiegeln können, indem der Mensch sich zu ihm verhält mit dem, was in ihm die Selbergleichheit stört. Verhält sich der Mensch nur in sich als einer Sich-Gleichheit, so wird er verstört. Er hält es nicht aus, nur Selber zu sein, nicht aber ein mögliches *Selbst*, das jenes Spiegeln der Gottheit in ihm zuläßt, wodurch er zum «Ebenbilde» werden könnte.

Alles greift ineinander. Wer nicht mehr zweifeln kann, kann auch nicht eigentlich wissen und erkennen. Wer den Ernst verlor, kann nicht mehr lieben. Er haßt, wo er lieben möchte. Seine Liebe wird ihm und dem andern unglaubwürdig. Er verflucht mit seinem eignen Ursprung den Ursprung, dem er entstammt.

Daß der Nihilismus sich selbst nicht «aushält» bedeutet daher auch, daß er einer echten Verwirklichung in keiner Richtung des menschlichen Daseins fähig ist. Daß er sich nicht aushält heißt: er ist in jedem Augenblick dazu gezwungen, sich zu *entfliehen*. Im Nichts gibt es kein Verweilen. Ewig flüchtig ist der Nihilist, gleicherweise fliehend vor sich selbst und vor seiner Transzendenz.

Der Nihilist kann *Selbstmord* vollziehen. Auch dieser ist nur die Flucht aus der Verzweiflung. Aber er tötet nur «sich»; er tötet nicht als «Selbst» und nicht ein «Selbst». Er verwirklicht im Vernichten nichts.

Von außen, nicht von innen her macht er mit dem Leben auch der Ver-

Wie der Nihilismus selbst, so haben sich auch diese Ersatzbildungen im Wandel der Zeiten niemals wesentlich verändert. Nur das Variieren der Zeitumstände zeigt die Unterschiede. – Jedoch sind die Ersatzbildungen unter sich verschieden. Der Nihilismus stellt etwa eine allgemeine Eigenschaft des Menschen (Macht, Stärke, Lust) heraus, um diese an Stelle des Glaubens gelten zu lassen. Aber wir können auch dann von einer Ersatzbildung sprechen, wenn der Mensch sich selber gegen das Absolute gelten lassen will.

1. Ersatzbildungen

a) *Vergötzung und Widergöttlichkeit*

α) *Selbstvergötterung*. Ein Mensch kann nicht Gott sein. Er kann nicht meinen, es zu sein. Wer den Gedanken «Gott» ernst nimmt, kann nicht *sich* an Gottes Statt denken. Die Selbstvergottung setzt darum die Leugnung Gottes voraus. Diese Leugnung kann nun unmöglich mit dem gleichen Ernste erfolgen, der dem Glauben innewohnt. Wer sich selbst vergottet, müßte sich so ernst nehmen können wie der Glaube die Gottheit. Aber ein Mensch kann sich ganz ernst nur nehmen in bezug auf Gott. Wer sich selbst als Gott setzt, gibt sich der Lächerlichkeit preis.

Es kann noch begreiflich sein, daß sich außerordentliche Menschen in der Antike, weil sie sich als von Gott ausgezeichnet ansahen, wie einen Gott verehren ließen[1]. Der polytheistische Glaube ließ es zu, daß man der Sohn des Jupiter oder sonst eines Gottes sein konnte. – Die Götter griffen so unmittelbar gegenwärtig in das Geschehen ein, daß das Außerordentliche der geschichtlichen Größe als im Bunde stehend mit den Göttern vorgestellt werden konnte. Es gab Übergänge zum Göttlichen hin. Gott war nicht das absolut Verschiedene. «Cäsars Glück» war wie eine mythische Macht.

Im christlichen Zeitalter ist das so nicht mehr möglich. Die Beziehung zwischen dem heldischen Genie und dem Schicksal ist, verglichen mit der Antike, nur noch wie eine «säkularisierte» Verdünnung oder überhaupt nur ein Aberglauben: Der Mensch spielt, die Vorsehung zu sein.

Für den modernen Menschen beginnt das Problem erst dort, wo er *ohne* den Glauben – oder *gegen* ihn – sich selber zu verabsolutieren trachtet. Augustin hat diese Weise des Unglaubens dahin formuliert: der Mensch wolle «*Mitte*» sein. Aber so sehr er diese Richtung einzuschlagen sucht: Keiner kann sich zum Grunde des Alls aufwerfen –. Niemand kann sich als den Grund seines Daseins denken.

[1] Früh kannte Griechenland die Heroisierung, die post mortem die geschichtliche Größe zu Halbgöttern machte. Erst spät entstand die *Apotheose* Lebender, die vor allem auf die römische Kaiserzeit überging. Sie ist die Vorläuferin christlicher Heiligsprechungen und weiterhin des Gottesgnadentums neuzeitlicher Monarchen.

In der modernen Form dieses Mitteseins findet sich der Mensch als in der Welt verloren: in Gottverlassenheit. Er findet sich im Nichts, in der Angst vor diesem Nichts. In diesen Abgrund blickend, vor ihm scheuend, will er sich emporrecken und nennt dies Sichaufbäumen vor dem Nichts seine Existenz, die er nun nicht dem Nichts, sondern sich selbst verdankt, nicht aber einer ihn transzendierenden Absolutheit.

Diese oder jede sonstige Selbsttäuschung einer Platzhalterschaft des Menschen an Stelle des Absoluten beruht auf dem Mißverstehen der Freiheit. Dasselbe Wesen, das nicht der Grund seines Daseins ist, will sich doch durch einen Akt der Selbstschöpfung ganz aus sich erzeugen. – Nennt sich der Mensch aber causa sui, so kann er auch das nur auf eine eingeschränkte Weise. Nur von der Gottheit könnte der paradoxe Ausdruck causa sui uneingeschränkt gelten. Der Mensch aber, als ein Selbst, verdankt sich in seiner Freiheit nicht *nur* sich selbst. Das bloße Wollen bringt kein Selbst hervor. Ein Mensch wird er selbst nicht, weil er es so will. Sondern dann wird er er selbst, wenn er – statt sich zu wollen – auf unbedingte Weise und aus innerer und ursprünglicher Notwendigkeit verwirklicht, was er *sein* muß. Während er sein unbedingtes Tun im inneren Handeln verwirklicht, ist er sich als er selbst wie geschenkt.

Der eigentlichen Freiheit ist dies selbstverständlich. Die uneigentliche Freiheit dagegen will nichts davon wissen. Ist sie die spekulative Freiheit, so hat diese sich zugunsten des Absoluten unter Selbstverlust in dieses aufgehoben. – Im Unglauben des Existentialismus hat sich aber die Freiheit mit dem Verlust des Absoluten selber verloren. Jetzt ist bloß der verängstigte und isolierte *Wille* übrig geblieben. Neben ihm verblieb noch die Fähigkeit eines Ichsubjekts, sich auf sich selber zu beziehen. Aber dieser Selbstbezug betrifft nicht mehr ein Selbst im ursprünglichen Sinn mit seinem Weiterbezug auf Transzendenz. Das Selber-Sein ohne diesen Weiterbezug ist nur ein gekürztes Derivat. Nun will dieser bloße Schein eines Selbst in sich allein den Maßstab finden, an dem der Wille sich orientieren soll. Es will in sich verantwortlich sein an sich selber. Es will nicht nur der Maßstab, sondern auch der Grund dieser Verantwortlichkeit sein. Aber der bloße Selberbezug – die einfache Reflexion *ohne* Weiterbezug – ist auch keine Selbstreflexion, sondern bloße Beobachtung.

In dem Verhältnis des Menschen zu sich selber ist dasjenige, *wozu* er sich (in sich selbst) verhält, hinausliegend über das Subjekt-Objektverhältnis in der Selbstbeobachtung. Der Selbstbeobachtung liegt die Identität des Ichs mit sich selber als Voraussetzung zugrunde. Nicht aber ist dies noch der Fall in der die Selbstbeobachtung verlassenden, von der Innerlichkeit getragenen Selbstreflexion. In ihr ist das Selbstverhältnis nicht auf eine Identität des Selberseins gegründet. Sondern das Selbst, das sich zu sich selbst verhält, ist nun ein solches, das erst *werden* will, was es in diesem Sichverhalten zu sich selbst

noch nicht ist. In der Selbstreflexion verhält sich der Mensch zu sich selbst als einer, der sich auch ineinem zu der Transzendenz verhält, durch die allein er werden kann, was er eigentlich ist.

Das Selbstverhältnis hat also zu seinem Wesen, daß der Mensch sich auf doppelte Weise zu einem «Anderen» verhält. Er verhält sich zu sich selbst als zu einem werdenden Anderen. Und er verhält sich zweitens zu seiner Transzendenz als einem – absolut – Anderen. Verhält er sich also zu einem Anderen, das noch nicht war, als er sich in das Verhältnis begab (da es erst von dem Werden erwartet wurde), so kann der Mensch als Ich nicht der Grund seiner selbst sein. Erst dann, wenn wir den Grund unserer selbst in der Freiheit ansetzen, und nur dann, wenn wir diese Freiheit paradox und alogisch auffassen, können wir sagen, daß der Mensch *auch* der Grund seiner selbst sei. Doch können wir dies eben nur dann sagen, wenn dieser Grund auf Etwas außerhalb seiner selbst d. h. auf Transzendenz bezogen ist.

Der *Maßstab* also, nach dem sich der Mensch zu sich selber als zu sich *selbst* verhält, ist sowohl im Verhältnis wie außerhalb desselben. Er ist die Notwendigkeit, die in der Freiheit auf ein Anderes weist, wodurch die Freiheit erst sie selber ist. Der Wille ist, als Freiheit, aus sich. Denn er ist Spontaneität. Und er ist doch nicht *nur* aus sich, wenn er nicht der bloße Wille ist, sondern sich selbst als Freiheit versteht. Der bloße Wille ist ebenso leer wie die leere Ichbeziehung in ihrer Isoliertheit. – Der leere Wille kann den ihn bestimmenden Maßstab nur finden in den unmittelbaren Zwecken, die das Dasein aufweist. *Der* Wille aber, der sich als Freiheit, als innere Notwendigkeit versteht, orientiert sich nicht an Daseinszwecken. Sondern er richtet sich nach einer Notwendigkeit, die über die Daseinszwecke hinaus auf ein Ziel weist, das der Mensch in sich nicht findet, wenn er nicht zugleich über sich hinaus sieht. Noch immer gilt, daß der Mensch nicht sein eigenes Maß zu sein vermag.

Die Freiheit gibt dem Menschen also keinen Anlaß zur Selbstverabsolutierung, weil sie in sich sich auch außerhalb ihrer orientiert. Der Unglaube dagegen macht aus der Freiheit eine auf einen verengten Raum beschränkte Bezogenheit. Diese muß ohne einen inneren Gehalt bleiben. Der Mensch will sich selber alles verdanken und kann sich doch nicht wie ein Gott gebärden. Denn nun soll er in einem hic Rhodos sich für die Leugnung der Gottheit rechtfertigen. Er hat sich selber zu beweisen, daß es auch ohne einen Gott im Dasein gehe. Er muß zeigen, daß er «Mitte» sein kann, ohne daß ihm vor dieser Gottähnlichkeit bange werde. Wer Gott verwirft, muß es selbst sein können, oder er muß verzweifeln. Ein – vermeintliches – Freisein von Gott macht uns weder selbst frei noch von Gott los.

β) Der Glaube der Religion weiß stets um seine Gefährdung durch den Unglauben. Sowohl er wie auch der Mythos verlegen die Revolte des Unglaubens

vom Menschen fort in den Bereich einer *widergöttlichen* übernatürlichen Macht. Oder der Mensch teilt seine Revolte mit dieser Macht. Von ihr verleitet, ist er mit ihr im Bunde. Beide machen sich voneinander abhängig. Die außerirdisch gedachte Macht des Bösen hat nur in dem Maße Erfolg, wie der Mensch ihr *folgt*. Sie scheitert, wenn ihr der Mensch den Dienst aufsagt.

Die Religion weiß daher nicht nur um den vollendeten Unglauben. Der Weg zu ihr führt überhaupt erst über die *Versuchung* des Menschen. Ihr mußte auch der Gottessohn – als des Menschen Sohn – ausgesetzt werden. Nur er allein konnte ihr nicht erliegen. – Außerhalb der Religion hat dieses Prinzip des Versuchtseins einen entsprechenden und doch andern Sinn, weil es nicht um den Glauben der Religion, sondern um den philosophischen Glauben geht, der sich im eignen Ursprung vor seiner Transzendenz vergewissert. Nur wo Glaube im Denken ist, erblicken wir den in der Versuchung liegenden Sinn, sehen wir den reziproken Bezug von Glaube und Unglaube, Selbstsein und Verzweiflung, der aus dem Versuchtwerden der Freiheit deutbar wird. Denn nur im Versuchtwerden entscheiden wir eigentlich.

Aber hier zeigt sich nun: Wie der Mensch kein Gott sein kann, ebensowenig kann er ein Teufel sein. Er vermag sich weder endgültig zum Glauben im Selbstsein, noch endgültig zum Unglauben der Verzweiflung zu wandeln. Beide sind auf ihre Weise transitorisch: der Glaube, weil er im transzendierenden Augenblick verschwindend ist, der Unglaube, weil er von der Möglichkeit der Freiheit als seinem immerwährenden Ursprung nicht loskommen, ohne ihn nicht existieren kann. Das Gute *«ist»*. Das Böse aber ist nur, insofern das Gute nicht ist. Als das Negative des Guten hat das Böse kein eignes Sein. Darum muß der Böse, wie Richard III. sagt, es noch «beschließen», ein Bösewicht zu werden. Eine Anlage – hier ein mißgestalteter König – führt zu diesem negativen Entschluß. – Der Mensch kann auch böse werden, weil er meint, keine religiöse Anlage in sich zu tragen. Casanova sagt, er habe das Unglück, die Religion nicht im Herzen zu tragen.

Stets ist das Böse das Widergöttliche im Gegensatz zur transzendenzbezogenen, das Gute erst stiftenden Freiheit. Durch die aktive «Passivität», die Freiheit nicht zu gebrauchen, schafft es sich den Raum für sein Tun. Weil wir aber dennoch in uns die Möglichkeit der Freiheit weiterhin tragen, so hindert schon diese allein uns daran, eine Totalität des Bösen in uns möglich zu machen. Noch die furchtbarste Häufung des Bösen vermag nicht die Möglichkeit zum Guten in uns aufzuheben. Der Mensch stürzt in Schuld. Aber gerade *sie* ist es, die ihn zu der Transzendenz zurückführen kann, der er *schuldet*.

γ) Selbstvergottung und Widergöttlichkeit können auch heute noch in die Gestalt des *Abgottes* eingehen. Die Macht des Bösen scheint sich dann in *einem* Menschen inkarniert zu haben. Ihm gelingt es, die Masse in seinen Bann zu

bringen. Die Masse, selber in Nichtigkeit verkehrend, verschreibt sich in ihrer Unwissenheit, und doch halb wissend, dem Bösen. Seine Übermächtigkeit glaubend, erhebt sie sich ihn zu einem fast übernatürlichen Wesen — — — bis zu dem Augenblick, in dem seine Ohnmacht vor aller Augen offenbar geworden ist. Jetzt schrumpft er zu einem Nichts zusammen. Eine nun doppelt verzweifelte Menge ist seine Nachlassenschaft.

Von diesen drei Wegen her nimmt eine unübersehbare Fülle *abergläubischer* Vorstellungen ihren Ausgang. Der sich selbst vergottende Mensch fürchtet die Rache des geleugneten Gottes. Diese Furcht bedingt geradezu seinen Aberglauben. Auch im Rahmen der Religion führt die Annahme einer Widergöttlichkeit unweigerlich zum Aberglauben, wenn der Teufel neben der Gottheit als Faktizität genommen wird, wodurch er den Sinn seines mythischen Wesens einbüßt. Wie der Teufel und seine Scharen den Raum bevölkern, weil sie an die Stelle eigentlichen Glaubens und eigentlichen Schuldigseins treten: ebenso führt jeder Unglaube in der Entfesselung der Angst zu allen möglichen Formen des abergläubischen Erlebens. Der Aberglaube ist eine Weise, mit welcher der Mensch der Verzweiflung und Angst des Unglaubens zu entfliehen trachtet.

Dagegen kennt gerade das mythische Dasein den Aberglauben *nicht*. Im Mythos lebt der Mensch aus der Permanenz des Wunders, das überall sich manifestiert. Ihm ist sowohl der Unglaube wie auch der Glaube aus Freiheit fremd. Der Aberglaube ist aber stets Unglaube. Er will der Schein eines Glaubens sein und verbirgt es, daß er den Glauben im Stich ließ. Er meint zu wissen. Doch sein Wissen ist Aberwissen. So mißdeutet er Wissen und Nichtwissen zugleich. Er ist blind gegen den inneren Aufschwung des Glaubens und gegen jedes kritische Bewußtsein. Er verführt den Rest der mythischen Bereitschaft, die in uns allen ist.

In der Religion ist es jedoch nicht nur die Annahme einer Widergöttlichkeit, die dem Aberglauben das Stichwort gibt. Sondern schon dann, wenn wir das Dogma als Wissen nehmen, statt es durch die Wirklichkeit des Glaubens zu erfüllen, ist der Weg beschritten, auf dem wir dem Dogma selbst gegenüber uns abergläubisch verhalten können. – Das gleiche geschieht auch im Raum der Wissenschaft. Der unkritische, agnostizistische, nicht innerlich eigenständige Forscher läßt irgendwo in seinem Erleben einen Raum zu, innerhalb welchem er den Aberglauben duldet. Unfähig, Wissen und Glaube souverän zu scheiden, verunreinigt er beide[1]. Die außerordentlichste Intelligenz erweist sich noch als

[1] Ein Physiker der technischen Hochschule fragte seinen Arzt, ob er für seinen todkranken Sohn dessen Hemd einer alten Frau zum Tragen senden solle, damit die wundertätigen Kräfte dieser Frau sich dem Kranken mitteilen möchten. Es ist die Gesinnung des alles für möglich Haltens.

über alles Besondere des Dingseins hinausgreifende Realität. Ihr verdankt er sein leibliches Sein. An sie gibt er es dereinst wieder zurück. Sie liegt auch in allem zugrunde, was er im Dasein tut. Daher hat der menschliche Unglaube von jeher auch zu der These gegriffen, daß die Materie *alles* sei. Alles was geschehe, auch des Menschen Denken, Erleben und Handeln, sei durch die Materie nicht nur bedingt, sondern auch *gerechtfertigt*, weil durch sie bedingt. Wie zuvor von der Lust, so heißt es nun von der Materie, daß sich in ihr – als dem es Bergenden – alles aufhebe oder sein dürfe in der Besonderung seiner Erscheinung und Manifestation, was es auch immer sei und wie es sei.

Wird dem das Sein sublimierenden Denken Plotins die Materie zum Prinzip des Bösen im Sein, so ist es im radikalen Unglauben umgekehrt: Die Materie wird zum Inbegriff dessen, was die Annahme des Bösen in der Welt zum Verschwinden bringt. Um willen der Materie, als einer Ersatzbildung des Glaubens, ist der Nihilist bereit, alles Geistige auf die Materie abzuwerten. Er leugnet im Blick auf das Bedingtsein von allem die eigne Unbedingtheit, seine Freiheit. Er will «*Realist*» sein um jeden Preis. Was nicht wirklich ist – im Sinne des materiellen Daseins – nennt er romantisch, ist ihm Illusion. Soll aber in der Materie aller Wert beschlossen sein, so ist auch das nur ein Greifen nach der Illusion. Die Täuschung liegt gerade darin, daß man sich mit der Materie der Realität zu versichern sucht. In der Tat bleibt für uns unaufhebbar, daß «*Etwas*» sei. Aber alles uns Vorkommende, alles Dingsein läßt ein weiteres Fragen zu. Die Materie jedoch läßt uns wieder im Stich, weil sie der Bestimmbarkeit entgeht, da sie über jede Gestaltung des Dingseins hinausgeht. Der forschende – nicht der unmittelbare – Verstand muß sie postulieren. Aber wir denken doch nicht erst die Materie und dann ein Sein von Etwas. Sondern dies tun zu müssen liegt bereits – vor aller Erfahrung – in unserm kategorialen Denken beschlossen.

Vom Da-Sein der Dinge (*daß* sie «sind») vermöchten wir also auch dann nicht abzusehen, wenn sich etwa der naturwissenschaftliche Begriff der Materie ändern sollte (durch die Auswechslung der Materie gegen die Energie in der Gleichsetzung von Kraft und Sein). Hier würde der Schlag gegen den Materialismus gerade durch die Wissenschaft geführt, auf die sich der Materialismus des Unglaubens auf zwingende Weise stützen zu können gemeint hatte.

Es erweist sich als unmöglich, unser intellektuelles, gefühlsmäßiges – unser geistiges und innerliches – Sein schlechthin auf die Materie zu gründen[1]. Selbst wenn die kausale Bedingtheit unseres Seelenlebens zugänglicher würde, so müßte sie doch stets außerhalb des Bewußtseins bleiben. Unser Seelenleben,

[1] Der russische Nihilist Alexander Herzen wollte an Stelle der reinen Vernunft das «reine Gehirn» und an die Stelle der Gleichheit Aller lieber das «gleiche Gehirn» gesetzt sehen. (vgl. Th. G. Mazaryk: «Zur russischen Religions- und Geschichtsphilosophie» Bd. I. S. 333 u. 337).

Entscheidung zum Unglauben in den Zynismus. Aber dieser ist doch nur der Widerhall einer Leere im All, die den verzweifelten Menschen anstarrt.

Wieder ist es der geleugnete Gott, dem der Nihilismus an der Furchtbarkeit des Daseins die Schuld beimißt. Er verklagt ihn des Vergehens, diese Welt ungerecht und bis in den Grund verkehrt in ihr Sein gerufen zu haben. In dieser inneren Ersatzhandlung verkehrt aber der Nihilist das eigne Schuldigwerden in ein solches der geleugneten Gottheit. Er selber wirft sich zur «*Mitte*» auf, macht sich zum absoluten Herrn über Gut und Böse.

Eine Art von Ersatzhandlung, in der sich alle nihilistischen Regungen – sei es direkt, sei es indirekt – manifestieren, ist der Hang des Nihilisten zu einem *sinnlosen Tun*. Er kann zur sinnlosen Zerstörung schreiten, die in ihren Konsequenzen ins Unabsehbare führen kann. Er läßt den Wahnsinn gelten: Ist kein Sinn, so soll das Sinnlose der Sinn sein. Eine Vorstufe dieser ohnmächtigen Rache an der «Sinnlosigkeit» kann sich im Beginn in dadaistischer Verkleidung ankündigen. Die Ersatzbildung: hinter der Sinnlosigkeit werde sich neuer Sinn zeigen, kann hinter diesem Handeln als ein mit treibendes Moment stehen.

Der Nihilismus bleibt eine Sackgasse. Er kann sich immer nur partial verwirklichen. Keine andere Deutung seiner Natur ist möglich als die, die ihn vom verfehlten Glauben her auslegt. Er gründet in dem *dolus*, mit dem er sich dem Denken des von ihm selbst isolierten Verstandes verschreibt. Gewiß mag dieser und jener zu diesem innersten Entschluß mehr fahrlässig als mit bewußtem Entschluß gelangen: der Entschluß selbst bedeutet den Pakt mit dem Teufel. –

Niemand darf den Stein werfen. *Niemand von uns weiß*, ob er glaubt oder nicht glaubt. Niemand weiß seine Freiheit. Keiner kann es wissen, ob er ein Selbst ist und ob er nicht dem Unglauben verfallen wird. Nur dies läßt sich immer wieder wissen: ob wir *willens* sind, uns zum Unglauben zu bekennen oder offen bleiben zu wollen für die Möglichkeit des Glaubens. Nur wer sich diese Entscheidung stets aufs neue vor Augen stellt, bleibt bereit, die Sprache der Vernunft zu hören. Sie ist es, die statt eines vermeintlichen Wissens den verborgenen Grund von allem einzig in der Bewegung des Nichtwissens sucht.

7. DER «TOTALE» NIHILISMUS

Der partiale Nihilismus bedeutet nicht, daß der Nihilismus außerdem auch noch total sein könne. Der «totale Nihilismus» versteht sich vielmehr allein als der Gedanke, daß der Nihilismus niemals total sein *kann*. Der Begriff eines totalen Nihilismus entsteht überhaupt nur dadurch, daß sich der Nihilist auf dem Wege zur Totalität des Nichts zwar glaubt, während er in Wahrheit im

Einschlagen dieser *Richtung* zugleich wie von unsichtbarer Hand ständig auch zurückgehalten wird. Das absolute Nichts bleibt ohne Erfüllung.

Der totale Nihilismus müßte *das Unmögliche* voraussetzen und verlangen, daß ein Nichts, welches das Sein ausschlösse, existent sein könne und wir selbst in ihm zu existieren vermöchten. *Daß* wir überhaupt ein solches Nichts denken mögen, beruht einerseits auf dem kategorialen Gegensatz von Etwas und Nichts. Aber in einem tieferen Sinne geht es zurück auf jenen Schauer im sich verwundernden Denken über das Sein selbst, in dem schwebenden Gedanken «Warum ist Etwas und nicht Nichts?». Aber nun den Weg zu betreten, dieses Nichts auf irgendeine Weise realisieren zu wollen, dies muß uns vollends in die Irre leiten.

Der Gedanke des totalen Nichts wird ins *Mythische* projiziert, nicht diesem entnommen. Auch dort wird der Versuch gemacht, das Nichts so zu denken, als wäre es Etwas. Aber der Mythos, unfähig das Nichts zu denken, schreitet zur Personifizierung. Der Teufel, einst Erzengel – Bestandteil des Seins –, ist der Geist des Bösen, der den Menschen aus dem Nichts versucht. Dies setzt einmal voraus, daß der Teufel etwas dem Menschen im Wesen Verschiedenes ist: *das absolut Negative*. Für ihn gibt es im Gegensatz zum Menschen kein Zurück mehr. Die Verzweiflung des Teufels ist endgültig. Aber er *ist* verzweifelt. Denn auch der Teufel leidet. Er ist am Absoluten verzweifelt, obwohl ihm dieses sogar gegenwärtig ist. Seine Negativität ist im *Nicht* verewigt.

Der Mythos denkt den Teufel erstens als den *Widerspruch in sich:* als ein Wesen, das *kein* Wesen ist. Daß er es nicht sein kann, daß er nicht mehr zu sein vermag, was einstens er war, ist seine Verdammnis. – Der Mythos denkt den Teufel zweitens als einen *Widersprechenden*. Er widerspricht als «der Geist, der stets verneint». Er ist der Widerspruch im Sein.

Dieses Widersprechen will besagen: kein Sein ist das eigentliche Sein. Gott selbst sei nicht, was er sein sollte. Daß der Teufel sein eignes – verlorenes – Wesen und Sein *nicht* mehr sein kann, dies ist nun dasselbe, als wenn wir sagen, der Widerspruch selber – er für sich – ist «nichts». Oder er «ist» nur, insofern außer ihm etwas ist, dem er widersprechen kann. Darum leugnet der Teufel zwar die Eigentlichkeit der Gottheit, nicht aber ihre Existenz. Er schließt mit der Gottheit seinen Pakt ab; mit ihr wettet er auf den Menschen, der dem Nichts verfallen soll, das der Teufel ist. Nur der Mythos kann – im Teufel – ein Nichts denken, das «nichtet».

Der Teufelsgedanke zeigt vor allem die *Unisolierbarkeit* des Nichts gegen das Sein. Nimmt man ihn als ein Wesen, so ist dies doch immer nur bestimmbar in bezug auf die Gottheit, die nach *ihrem* Wesen, nach ihrer Eigentlichkeit in ihm verneint werden soll. Körperlich vorgestellt ist er, mit seinen Kreaturen um sich herum, eine *leere Hohlheit*. Die Sage stellt die Elfen als verführerische

Scheinwesen vor. Ihr Körper ist von hinten hohl. Der Sinn ist: diese Hohlheit kann zwar nicht von vorn gesehen werden, weil uns dort der Schein verführt. Das Nichts will sozusagen von rückwärts durchschaut werden.

8. NEGATIVE DIALEKTIK UND METHODISCHE BESINNUNG

Der Nihilismus ist negativ-dialektisch: Das ist das Ergebnis aller dieser Ausführungen. Erst war uns der radikale Unglaube der negative innere Entschluß, das Leben glaubenslos zu ergreifen. Ihm gegenüber war der Glaube der positive Entschluß der sich verwirklichenden Freiheit. Zwischen beiden lag der Bereich des Zweifels, lag die Unentschiedenheit des nur transitorischen Unglaubens. Der nihilistische Unglaube ist gleichsam eine Entscheidung aus der Unentschiedenheit. Weil er sich nicht eigentlich entschied, ist er undialektisch. Weil er aber dessen innebleibt, sich nicht eigentlich entschieden zu haben, wird er negativ-dialektisch.

Dialektisch ist der Glaube, weil er als die Synthese zweier Entgegengesetzter (von Endlichem und Unendlichem) aufzufassen ist. Der Unglaube dagegen ist negativ-dialektisch, weil er die *mißglückte Synthese* ist. Er bezieht sich zurück auf jene Synthese, die der Glaube des Selbst sein würde. Darum ist der Unglaube und das Nichtsein des Selbst nur *gegen* den Glauben – d. h. von *ihm* her – interpretierbar.

Der Glaube ist – als Nichtwissen – in seinem Wesen paradox. Er ist es, weil er, vom Verstande her, – als Nichtwissen – unbegreifbar ist. – Der Unglaube hingegen ist im Schein seiner Entschiedenheit ein *negatives Paradox*. Denn der Verstand vermag ihn in seinem Scheinwesen ebensowenig zu durchschauen, wie er den Glauben nicht erblicken kann. Es besteht die Lage, daß sich der nihilistische Unglaube zwar ausschließlich auf den Verstand stützt, daß dieser selbst aber den Grund nicht zu erfassen vermag, aus dem der Unglaube dies tut. Der Verstand kann nicht im mindesten ergründen, daß die Entscheidung zum Unglauben gerade darin besteht, die bloße Attrappe des Wissens an die Stelle des stets vom Nichtwissen umgriffenen Wissens zu setzen.

Da der Nihilist somit weder das Wissen ernst nimmt, noch das Nichtwissen in seinem Wesen erblickt, so kapituliert er auch nicht vor Gegengründen, obwohl er selbst nicht mit Argumenten kargt und uns tausend gegen eins entgegenzuschleudern versucht. Der Ort aber, aus welchem dieser Sternschnuppenstrom hervorbricht, gehört nicht selber dem Reich dieser Argumente an. Er ist nur ihr Grund. Sind die Argumente dem mißbrauchten Verstande entnommen, so ist jener Ort *der Punkt außerhalb* des Verstandes, der im Sprechen mit dem Nihilisten nicht berührt sein will. Würden wir nämlich im Verzicht auf Argumentationen geradenwegs dorthin zielen, wo der Nihilist nebst seinem

stande, so geht doch dieser nicht mit ihm. Hatte der Nihilist gemeint, sich im Prinzip für das Wissen und Erkennen als Voraussetzung der Wahrheit entscheiden zu können, so hat er doch diesen seinen Entschluß nicht bis zu Ende durchgehalten. Er ist wie einer, der auf dem Wege des Wissens plötzlich zusammenbricht und das Weitergehen verweigert. Er versagt sich ihm, weil der Verstand den nihilistischen Entschluß, gar keinen Grund von allem anzuerkennen, nicht mitmachen kann. Der Nihilist kommt somit zwischen allen Stühlen zu sitzen: sowohl das Wissen des Verstandes wie das Nichtwissen und selbst der Skeptizismus schließen hinter ihm die Pforten.

Es hat sich daher das seltsame Phänomen ergeben, daß auch das nihilistische Denken – nicht nur die Vernunft – sich weigert, dem Verstand überallhin zu folgen. Aber die Vernunft folgt nicht, weil sie dem Urteil der Freiheit sich beugt, von dem der Verstand nichts weiß. Dagegen folgt das nihilistische Denken dem Verstande nicht, weil es sich aus ihm im Grunde doch weniger macht, als es vorgibt. Daß es die zwingende Gewißheit in den Mittelpunkt rückt, dies ist schließlich doch nur eine Artikulation der Flucht und der inneren Verzweiflung. So klammert sich der Nihilist an den Verstand nur in dem Sinne, daß dieser ihm zu einer Ersatzbildung wird für den verlorenen Glauben und dessen im Nichtwissen wurzelndes vernünftiges Denken.

Denn das uneingestandene Interesse des Nihilisten bleibt vielmehr trotz alles Leugnens weiterhin auf den Glauben gerichtet, an dem er verzweifelt. Er verzweifelt am Glauben nicht, weil er ihm einen bestimmten Glaubensinhalt vermitteln könnte, sondern – profunder – am Glauben als der Möglichkeit, die das eigne Sein begründen müßte. Er vermag die Leugnung – auch wenn sie die Form annehmen muß, daß ein bestimmter Glaubensinhalt abgelehnt wird – nicht loszulösen von dem Grunde, auf dem sie entstand: dem Ursprung seiner selbst.

Hier ist der *tiefste Punkt* des nihilistischen, des negativ-dialektischen Interesses. Hier ist es, wo der Nihilist, statt seine eigne Freiheit zu glauben, vielmehr seine eigne Unfreiheit glaubt, die das dialektische Gegenspiel seiner Freiheit ist. Man kann den Nihilismus auch ein negatives Paradox nennen: er ist der Unglaube, der sich selbst glaubt.

Nochmals sind Nihilismus und Atheismus zu konfrontieren: Atheismus ist die bewußte Ablehnung einer dem Denken zur rationalen Entscheidung vorgelegten Gotteslehre. Nihilismus ist zwar auch die Ablehnung einer solchen Gotteslehre. Er aber will in der einen Lehre oder Offenbarung auch jede andere und künftige treffen.

Der Atheist braucht noch kein Ungläubiger zu sein. Atheismus läßt noch eine anderweitige Bindung zu, ja er kann die Innerlichkeit bereit machen für einen Glauben, der vom Nichtwissen getragen ist. Einen ontologischen Sinn

dachten oder vorstellten, werden wir nun vom Zweifel überwältigt. Jetzt möchten wir ein kaltes Universum gegen ein einsames Ich ausspielen, das an dieses Universum die Gottheit verlor.

Hier ist Unwiederherstellbares geschehen, wenn der Mensch nicht durch eine radikale innerliche Wandlung den Weg zu einem transzendierenden Glauben zurückfindet. Nur der naive Mensch kann auch auf dem Wege des bloß fürwahrhaltenden Glaubens in zufriedener Ruhe und der Primitivität seelischen Erlebens verharren. Im Glauben scheint die Offenbarungsreligion diesen Konflikt nicht zu kennen. Gott ist der Herr, der das All erschuf und den Menschen, dem Gott, erhörend, sich neigt. Erst in dem Menschen, der die Offenbarungsreligion nicht mehr unreflektiert hinnimmt, sondern der die ganze Schwierigkeit sieht, die schon in der Offenbarungswirklichkeit, in der Teilnahme an der Offenbarung erblickt werden muß, wird der Glaube zu etwas völlig anderem, Unobjektivem, Irrationalem, Paradoxem. Und nun muß für den Religiösen das Sein zu Gott ein Erleben sein, das der Gnade Gottes bedarf.

Für den philosophischen Glauben, der der Offenbarung nicht folgt, hängt die Möglichkeit des persönlichen Seins zu Gott nicht vom Glauben einer Gnade ab. Und doch ist ihm ein unmittelbares Sein zu Gott *wie* eine Gnade, *wie* ein «Geschenktsein» durch Gott.

Es ist bemerkenswert, daß die spekulative Philosophie sich gezwungen sieht, auf irgendeine Weise das Denken dialektisch zu bewegen, während ein nur fiktives Denken notwendig undialektisch bleiben müßte. Der tiefste Grund für jede Dialektik echter Spekulation ist dieser, daß das Selbstverhältnis des Selbst zu seiner Transzendenz im spekulativen Denken transponiert wird in das Absolute selber, das sich nun *statt* des Selbst (das in das Absolute übergegangen ist) nur noch in sich selbst verhält.

Wo aber im philosophischen Transzendieren die Möglichkeit der persönlichen Gottesbeziehung erhalten geblieben ist, da ist jede Identität mit dem Absoluten unmöglich geworden. Der Selbstseiende verhält sich in sich *und* aus unendlicher Unterschiedenheit zu seiner Transzendenz.

Der Grund, der Hebelarm dieses unmittelbaren Seins zu Gott liegt in der Notwendigkeit unseres eignen Wesens. Wir sind wie die ewigen Schuldner, wenn wir niemals unmittelbar zu Gott zu sein vermögen. Dann bleibt ein Vakuum, um das wir wissen. Niemand hat je die Möglichkeit verloren, unmittelbar zu Gott sein zu können.

d) *Gottesbeweise.* Wenn Kant Platz schaffen wollte für den Glauben, so lag ihm vor allem daran, gegen den Dogmatismus vorzugehen, der entweder den blinden Glauben verlangen möchte oder anstelle des Glaubens den Beweis setzt. Kant selbst suchte den Glauben auf der Seite, wo er einzig gesucht werden kann: auf der der Innerlichkeit, die die Seite der Freiheit ist.

dazu vermögen, die gestorbene Geliebte noch einmal dem Liebenden in Körpergestalt entgegenzuführen.

Sokrates ist dann der erste Mensch, der auf den Glauben der Unsterblichkeit hin, ohne Vorwegnahme irgendeines Wissens, es gewagt hat, den Tod als ein erwünschtes Geschehen aktiv auf sich zu nehmen, ihm entgegenzugehen mit einer ihn erfüllenden strahlenden Hoffnung. Ihm ward der Körper zum Gefängnis der Seele, der Tod zur Idee und zur existentiellen Gewißheit einer Fortdauer nach dem Tode und unseres Seins.

Die christliche Religion hat dann zufolge der an das göttliche Richten anknüpfenden Vorstellungen zwischen Himmel und Hölle, Erlösung und ewiger Verdammnis unterschieden. – Von hier bezieht heute noch ein mythisch denkender Unglaube ein nichtiges Reich von Dämonen in seine Vorstellungsweisen ein. Während ihm Gott, Himmel, das unsterbliche Sein der Toten in ein Nichts versinken, bleibt ihm in symbolischen Vorstellungen noch der Schatten eines ihm versunkenen Seins.

Dem Nihilisten ist schon im Dasein alles Sein erloschen. Es sank in seine Verzweiflung und ihre Angst zurück. Im Leugnen der Gottheit wurden ihm Leben und Tod nichtig. Mit der Gottheit stirbt ihm die Unsterblichkeit dahin. Oder sie ist ihm in jener nihilistischen Symbolik in eine Ersatzbildung verwandelt, die – luziferisch – schattenhaft noch von der Verbindung von Gottheit und Unsterblichkeit zeugt. Sie verdankt der Ableugnung dieses Zusammenhangs ihre Herkunft. Sie ist die Verkehrung des Wesenhaften in das Wesenlose.

Die Unsterblichkeit ist philosophisch seit Kant *Idee*. Als eine solche ist sie wie die Gottheit und die Seele dem Denken und Erleben aufgegeben. Jede dieser drei Ideen ist vom Denken und Innesein der beiden anderen nur scheinbar zu trennen. Jede scheint die übrigen vorauszusetzen, als gehörten sie einem einzigen Ursprung an. Nur bei Gott ist Ewigkeit, Sein der Seele, Unsterblichkeit zu denken.

Wird uns Unsterblichkeit zur Idee, so hat der Gedanke an sie aufgehört, die bloße Fortdauer wie die eines Dinges zu denken. Im Scheitern solchen gegenständlichen Denkens entspringt erst die Idee und die an sie geknüpfte Hoffnung. Sie ist aber verknüpft mit einem negativen Transzendieren. Man kann sagen: wiewohl wir das Aufhören seelischer Funktionen im Wegfall außerbewußter Mechanismen theoretisch mit den empirischen Erfahrungen des Todes in Übereinstimmung bringen müssen, so sind doch diese Gedanken vom Sterben dem Ursprung der Freiheit, dem Denken der Freiheit als dem rätselhaften Grund unseres Selbstseins inadäquat. Würden wir versuchen, wie den Tod des lebenden Daseins so den Tod der Freiheit zu denken, so scheitern wir, weil wir ja schon die Freiheit selber nicht als Objektivität zu denken vermögen. Schon um dessentwillen, weil Freiheit Unbedingtheit ist, können wir sie nicht unter die Bedingungen des Daseins stellen und sie dem Tod des Lebens unterordnen.

Denken, Nichtigsein und Nichtigdenken sowohl nach- wie nebeneinander behandeln.

Aber beides: Sein wie Denken sind auch niemals gänzlich ohne unser *Wollen* in welchem Sinne auch. Sie sind es weder im Dasein noch im Sein, noch im Nichtigsein. Doch im Dasein, in seiner Isoliering, bedürfen wir des Willens nur als des *bloßen* Willens. Wo wir dagegen aus Vernunft denken und handeln, oder wo wir glauben, dort entfaltet sich das Reich der *Freiheit*. – Oder umgekehrt: wo das Denken und Handeln dem Unglauben verfallen ist, ist das Reich der *Unfreiheit*. In ihm wird der Wille zur Negativität des Wollens. Er kann die dämonische Kraft der Willkür entfalten in einer Explosivität des Bösen. Er verdankt sich der Unfreiheit in ihrem Entschluß zur Negativität, deren Spannung und Gewaltsamkeit ihr Übermaß dadurch erreicht, daß die Negativität *nicht* aus sich besteht, sondern ihre dämonische Macht aus der Unoffenbarkeit ihrer Verzweiflung resultiert.

Wir haben nunmehr Glauben und Unglauben in bezug auf das Wollen zu erörtern oder *Moralität und Amoralität* ins Auge zu fassen. Denn die Moral wie die Amoral besteht ebenfalls nicht aus sich, sondern die eine durch ihren Bezug auf das, wodurch sie gesetzt ist, die andre im Ausschlagen oder im Nichtanerkennen dieses Gesetztseins.

Wir hatten bisher den Glauben vorwiegend «religiös» aufgefaßt, d. h. im Verhältnis des Menschen zur Gottheit, zu seiner Transzendenz. Entsprechend war der Unglaube erörtert in seiner negativen Dialektik, die auf den Glauben zurückweist. – Doch der Glaube kann auch, von Kant so genannt, ein moralischer Glaube sein. Dann ist der Glaube nicht auf das ursprüngliche Selbstverhältnis des Menschen zu seiner Transzendenz gegründet, sondern auf Sittlichkeit. Er beruht so auf einer Freiheit, die einerseits das innere Vermögen ist, den guten Willen zu verwirklichen, andrerseits die Quelle ist unseres kritischen Urteilens. Im letzteren Sinn gibt sie uns die Möglichkeit, unserer Vernunft inne zu werden, auf sie unser Denken so zu gründen, daß es mit der Freiheit unseres Handelns übereinstimmt. Die Vernunft aber gewinnt ihre Kraft in dem Maße, wie sie sich gegen den Verstand in methodischer, kritischer Vergegenwärtigung abzuheben vermag.

In den hier zunächst folgenden Darlegungen vollführen wir *vier* Bewegungen: wir wollen *erstens* das Kantische Denken als Glaube in Beziehung setzen zu der Weise des philosophischen Glaubens, wie wir ihn bisher ins Auge faßten.

Wir wollen *zweitens* Weisen des philosophischen Unglaubens der Moralität im Sinne Kants konfrontieren unter Mitheranziehung des Glaubens aus dem Selbstverhältnis.

Drittens erörtern wir das Verhältnis des Gegensatzes von Gut und Böse zum Sein und Nichts, zum Glauben und Nihilismus.

das total Böse das uns auf keine Weise Aufgegebene. Doch sowenig wie die Idee ist das total Böse für den Menschen niemals erreichbar. Der Mensch kann teuflisch, aber kein Teufel sein.

Das *radikal* Böse ist aber die aus unserer eigenen Wurzel entsprossene *Richtung* auf das als negative Idee *gedachte* total Böse. – Der Mensch schlägt entweder die Richtung auf das Gute, uns in der Idee Aufgegebene, ein. Oder er folgt der entgegengesetzten Richtung, die vom Guten wegführt.

Zum Guten hin leitet uns die Freiheit. Zum Bösen strebend haben wir den Pfad der Unfreiheit betreten. Auf der Bahn der Freiheit gelangen wir zum Selbstsein aus Seinkönnen. Selbstseiend sind wir Glaubende vor unserer Transzendenz. Der Weg der Unfreiheit führt in das Unselbst, in den Unglauben, bringt uns statt vor die Transzendenz vor das Nichts.

Freiheit und Unfreiheit, der Gebrauch der Freiheit und das Ausschlagen derselben, mit anderen Worten Gut*sein* und Böse*sein* verhalten sich wie positive und negative Dialektik. Dies Verhältnis von Gut und Böse will besagen, daß Gut und Böse *nicht* Gegensätze sind wie sonst Eigenschaften, Gefühle, Empfindungen im Sinne des Daseins es darstellen. Im Verhältnis von positiver und negativer Dialektik geht es auf einer andern Ebene um Gegensätzlichkeiten: um das Seiende oder um das Nichtige. Beide bestehen nicht für sich. Nicht nur das Nichtige weist hierbei – negativ-dialektisch – auf das Seiende zurück, das ich sein könnte. Sondern auch das Seiende selbst, die verwirklichte Freiheit, weist ihrem innersten Sinne nach auf das überwundene Böse, auf die überwundene Unfreiheit zurück. Zwar setzt die Freiheit nur sich selbst voraus. Denn sie ist der ‚Sprung' zum Selbst. Die Freiheit kann nicht das Böse voraussetzen für ihre Wirklichkeit. Und doch ist das Böse *wie* eine Voraussetzung dafür, daß Freiheit werden kann. Die Freiheit kann, wenn es um Selbstsein geht, nicht in Gott selbst als dem unendlich Verschiedenen, gedacht werden, weil Gott nur *sein*, aber niemals *werden* kann. Doch der Mensch muß werden. Er könnte nicht werden, wenn auch er schon wäre, was er sein kann. Dies ist die rätselvolle Tiefe im Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit, von Gut und Böse, daß die Freiheit zuerst nur Möglichkeit sein kann.

Unfreiheit ist nichts für sich wie die verwirklichte Freiheit, die das Selbst ist. In der Unfreiheit ist der Mensch seinem «Hang zum Bösen» gefolgt. Kein einzelnes Motiv, kein psychologisches Verstehen erhellt den Grund des Bösen. Das Böse ist keine Kategorie psychologischer Vergegenwärtigung. Gerade dies ist der Grund, warum heutige Psychologie, wenn sie unkritisch ist, eher dem Freispruch dient, Technik setzen will an die Stelle innerer Wirklichkeit. Die Psychologie kann dann selber böse sein.

Die *Form* des Bösen ist die Verkehrung im Ursprung, die logisch auch Sophistik sein kann. Die Verkehrung des Ursprungs kann wie fahrlässig sein (culpa),

der für das europäische Denken und Empfinden sowohl vom Judentum wie vom Spätgriechentum her maßgeblich geworden war.

Zugleich aber mußten Modifikationen Platz greifen, die nicht nur ein nachkantisches Denken erforderte; sondern darüber hinaus verlangte Nietzsches eignes Wesen, aus dem unendlichen Halt der eignen Substanz zu denken und zu existieren, jeder Bindung an vermeintlich objektive, in ihrem Positivismus nur täuschende Resultate zu entgehen.

Andrerseits lag in Nietzsche ein Moment, das der systematischen Zusammenfassung des eignen Denkens im Wege war. Es ist nicht anzunehmen, daß es sich hierbei um irgendeinen Mangel des Könnens gehandelt hat. Eher scheint es so, als ob ihm der völlige Bruch mit der Transzendenz, den er von sich forderte, nicht gelang und nicht gelingen konnte, da es niemandem gelingen kann. Eine Brüchigkeit, die wir in Nietzsches Denken finden, und die bei allem Spezifischsein dieses Denkens gleichsam die endgültige Einheitlichkeit des Schemas verhindert, gehört zu Nietzsche wie eine Unvermeidlichkeit. Sie macht uns den Zwiespalt einigermaßen verständlich, der bei Nietzsche darin besteht, daß er einerseits eine ontologisch anmutende Metaphysik aus sich herausstellt und diese doch zugleich im Verlauf seines Gesamtwerkes wieder in die Schwebe bringt.

Wir haben es daher in Nietzsches Denken einerseits mit dem zu tun, was er positiv herausstellt, und andrerseits mit dem innersten Kern seiner Existenz, der als solcher, statt aus sich herauszustellen, das Herausgestellte vielmehr in sich selbst zurücksaugt. Er war einerseits gegen Ontologie gerichtet, während er andrerseits sich dem transzendierenden Nichtwissen entziehen mußte, wenn er keine Transzendenz anerkannte. Er lehnte sich aber gegen das Nichts ebenso auf wie gegen jene. Ist Mystik die Vereinigung mit Gott in der Bewegung zu Gott hin, so zog Nietzsche dagegen das Sein zu sich hin.

a) «*Auslegen*». Nietzsche sucht der Problematik Herr zu werden dadurch, daß er annimmt, es gäbe keine Objektivität der Wahrheit. Statt dessen entwikkelt er jeweils nur Wahrheitsperspektiven, die sich ihm in gewissen Zusammenhängen darbieten, die ihm aber zuletzt doch nicht mehr absolut gelten. Sein Denken wird hermeneutisch – gleichsam ad hoc, im Vorbeigehen, nicht aber in einem ontologischen Sinn. Nur in diesem methodischen, stets nur vorläufigen Sinn wird sein *auslegendes* Denken zur Form seines Philosophierens. Statt das Ganze der Welt und des Seins begreifen zu wollen durch ein «für wahr haltendes» Erkennen will Nietzsche das Sein lesen, es interpretieren, wie man einen Text auslegt. Legt man einen Text aus, so vollzieht man eine Deutung seines Sinnes. Des Sinnes kann man sich aber nur bemächtigen, indem man ihn hineinlegt. Man «findet», was man hineingelegt hat. Aber das Hinein-