

DAS NICHTS UND DER NIHILISMUS IN DER MODERNEN PHILOSOPHIE

Dr. Hans-Eduard Hengstenberg

Das Nichts tritt als thematischer Begriff erst in der modernen Philosophie auf. Es mag sein, daß der Abgrund, der sich in unserem ganzen sozialen und kulturellen Leben seit der „Befreiung des Individuums“ zur Zeit der Renaissance vorbereitet, aber erst in den letzten Jahrhunderten, Jahrzehnten und Jahren offenbart hat, nötig gewesen ist, um das Nichts zu entdecken und für die philosophische Spekulation ernst zu nehmen. Tatsache ist jedenfalls, daß die antike Philosophie selbst wie die auf ihr gründende „Christliche Philosophie“, die in traditioneller Weise als Präambel unseres theologischen Glaubensgutes dient, den Begriff des Nichts im eigentlichen Sinne kaum kennt oder doch kaum auswertet. Eigentlich eine erstaunliche Tatsache, wenn man an den Glaubenssatz von der Schöpfung der Welt aus dem Nichts denkt.

In diesem traditionellen Philosophieren gibt es nur das Nicht-sein als bloße Negation von Sein, oder als bloße „Möglichkeit“, das Ungeformte, völlig Unbestimmte, das der prägenden Form harret. Ein eigentlicher Abgrund tut sich in dieser reinen Möglichkeit, der „prima materia“ nicht auf. Aristotelisch gesehen ist der ganze Kosmos ein geschlossener Stufenbau von bloßer Möglichkeit zum reinen Akt des „Unbewegten“.

Dieser ganze Stufenbau von Möglichkeit zu Wirklichkeit gehört zur Konzeption des „Vollendeten Universums“, das keinen Hiatus, nichts Unberechenbares kennt; ein Weltbild, wie es uns in seinem Sinncharakter Gregory unvergleichlich geschildert hat.⁴⁾

Das Nichts aber ist keine bloße Negation von Sein, es bedeutet nicht nur, daß etwas nicht sei, sondern die Notwendigkeit von Nichtsein. Es besagt keine „Möglichkeit“, sondern die Entzweiung von Möglichkeiten. Dieses: daß eine Möglichkeit, wenn sie verwirklicht ist, notwendig die Verwirklichung einer anderen positiven Möglichkeit ausschließt. Das eine können, aber gerade auf Grund der besonderen Begabung zu diesem Können ein anderes notwendig nicht können. Es ist der gegenseitige Ausschluß von zwei Seinsmächtigkeiten auf Grund der Auswirkung der einen von beiden.

Dieser gegenseitige Ausschluß positiver Seinsmöglichkeiten kann im Grenzfalle zur völligen „Entzweiung“, zur Gespaltenheit führen. Das ist jene Form der „Nichtigkeit“, die Sinnlosigkeit bedeutet. „Daß die Fähigkeit zu rechnen die zum Sehen, Schmecken, Hören ausschließt, daß die Fähigkeit zum Lieben die des Wollens nicht duldet, die des Wollens nicht die des Liebens, die des Scherzes nicht die des Ernstes; daß die Neigung zum Verstehen die Bereitschaft des Kampfes nicht zuläßt, die Herrschaft der Pflicht die Neigung nicht bestehen läßt, daß das bewußte Wissen das unbewußte Leben zerstört, der Dienst am Alltag den Dienst an der Seele versagt, die Sorge für die Seele aber dem Alltag entfremdet, daß der Glaube dem Denken widerstreitet, die Arbeit dem Gebet. Das eine haben, aber tragisch mit dem einen dem Ende überliefert sein, daß dies eine, das man besitzt, notwendig den Besitz des anderen ausschließt: Das ist die Tragik der Nichtigkeit.“⁵⁾

Diese Nichtigkeit, wie sie hier als charakteristische Zerstörung des modernen Menschenbildes gemeint ist, ist freilich eine verschuldete. Das heißt, diese potenzierte Nichtigkeit liegt nicht im Wesensbild des Menschen, wie er vom Schöpfer geschaffen ist. Aber daß es zu dieser typischen modernen Nichtigkeit des Menschen kommen konnte, muß doch durch einen Abgrund im menschlichen Sein,

überhaupt dem geschöpflichen Sein ermöglicht sein. Das Nichts muß schon von Hause aus eine legitime Beteiligung am Sein besitzen. Aus einer Möglichkeit, selbst wenn sie der Form Widerstand leisten sollte (was freilich schon zu Widersprüchen im Begriffe der Möglichkeit führen würde), kann die angedeutete Tragik nicht erklärt werden. Aus bloßer „Möglichkeit“ im Aristotelischen Sinne ergäbe sich höchstens Trägheit, Unvollkommenheit, nicht der besagte Widerstreit.

Wir wollen nun zunächst nach der „legitimen Nichtigkeit“ fragen, wie sie ordnungsgemäß zum geschöpflichen Sein als solchen gehört. Dann erst wollen wir untersuchen, wie der berechtigte Gedanke des Nichts und der Nichtigkeit, der durchaus eine Entdeckung des modernen Denkens darstellt, in eben dieser modernen Philosophie spekulativ verdeutet worden ist.

I. Die Definition der Nichtigkeit

Es gibt kein „absolutes Nichts“ in dem Sinne, als wenn das Nichts ohne Sein für sich bestehen könnte. Was wir Nichtigkeit nennen, ist ein bestimmter Sachverhalt am Sein, den wir uns jetzt an einem Beispiel vergegenwärtigen wollen.

Es gibt ein Ausschlußverhältnis zwischen Beschaulichkeit und Aktivität. Ein Mensch, der zu bestimmter Beschaulichkeit und Meditation begabt ist, wird oftmals gerade auf Grund dieser Begabung einen Mangel in der Fähigkeit zum aktiven organisatorischen Handeln zeigen. Das Entsprechende läßt sich umgekehrt meist von dem „Manne der Praxis“ im Hinblick auf die Fähigkeit zur Betrachtung sagen. Beschaulichkeit und Aktivität schließen sich bis zu gewissem Grade im Wesen aus, sie bilden miteinander eine Nichtigkeit.

Offenbar leuchtet dieser Ausschluß zunächst in der Sphäre der Verwirklichung auf, in dem, was die Philosophie die Ordnung der Existenz nennt. Sofern der beschaulich Begabte die Aktion des Handelns verwirklichen will, stößt er auf Unmöglichkeiten, Widerstände in seiner Natur. Aber trotzdem handelt es sich nicht um einen bloßen Gegensatz im Dasein. Wir meinen nicht das Selbstverständliche, daß einer, der betrachtet, nicht im selben Augenblick aktiv handelnd tätig sein kann, das wäre ein reiner existentieller Widerstreit, ähnlich wie eine blau angestrichene Kugel nicht zugleich in derselben Schicht von einer roten Farbe bestrichen sein kann.

Aber andererseits ist auch nicht ein reiner Wesenswiderstreit gemeint. Denn an sich und in sich braucht ja das Wesen der Beschaulichkeit nicht notwendig das Wesen der Aktivität auszuschließen. Wir können uns Menschen denken, die genau so im Betrachten begabt sind wie sie fähig sind, mit willensstarkem Handeln in die äußere Welt einzugreifen. Im absoluten Sein Gottes sind sicherlich Innigkeit und Außenwirksamkeit keine sich ausschließenden Gegensätze. Aber wenn wir bei einem Menschen feststellen, daß seine Leistung im Betrachten seine Fähigkeit zur Verwirklichung äußeren Tuns herabsetzt, dann liegt das nicht nur an der Daseinsordnung, vielmehr ist dieser Ausschluß auch wesensmäßig bedingt. Es liegt auch im Wesen von Beschaulichkeit einerseits, Aktivität andererseits begründet, daß der Betreffende mit der Stärke auf dem einen eine Schwäche der Verwirklichung auf dem anderen Gebiet verbindet.

Was wir Nichtigkeit nennen, kommt also sowohl durch die Verwirklichungsweise auch die Wesensordnung zustande, beide Ordnungen sind dabei beteiligt. Die Offenbarkeit, gleichsam die Schaubühne ist die existentielle Ordnung: Wenn der Beschauliche aus seiner Tätigkeit heraustreten und in die Verwirklichung einer äußeren praktischen Handlung eintreten will, zeigt sich die Nichtigkeit. Aber dieses Nichtkönnen im praktischen Bereich ist durch das Wesensverhältnis von Beschaulichkeit und Aktivität mitbedingt. Entsprechendes läßt sich von dem „Aktiven“ sagen, wenn er in die Betrachtung eintreten soll.

Die Nichtigkeit zeigt sich an der ausgewirkten Möglichkeit, nehmen wir die Beschaulichkeit, als eine ontologische Grenze, die den verwirklichten Terminus nach außen gegen den anderen (Aktivität) abschirmt. Durch die Nichtigkeit ist die Beschaulichkeit daran gehindert, in das andere Wesen, das der Aktivität, hinüberzuführen. Diese Nichtigkeit hängt der Beschaulichkeit als eine ontologische Grenze selbst an. Die Beschaulichkeit ist eine begrenzte. Und eben damit hängt es zusammen, daß sie die Verwirklichung anderer positiver Möglichkeiten, wie die der Aktion, ausschließt, gleichsam fortweist. Eine unbegrenzte Beschaulichkeit würde die Aktivität und andere geistigen Wesenheiten nicht aus-

schließen, sondern sie würde umgekehrt ohne Bruch „apriori“ in alle anderen geistigen Wesensverwirklichungen hineinführen, sie würde diese nicht aus-, sondern umgekehrt einschließen. Die unbegrenzte Beschaulichkeit schließt mit ihrer Verwirklichung zugleich die Verwirklichung aller anderen geistigen Wesenheiten ein. Das ist das, was wir die absolute Apriorität der Wesenheiten nennen können. Sie ist verwirklicht im Sein Gottes. Er ist das reine seiende Sosein, das Sein ohne jeden Schatten der Nichtigkeit.

Beim Geschöpf sind dagegen alle Wesenheiten durch eine ontologisch dazugehörige Nichtigkeit behaftet und begrenzt. Wenn wir eine Wesenheit besonders gut verwirklichen können, so gibt es immer andere, die gerade auf Grund unserer Stärke in der ersten ausgeschlossen, fortgewiesen sind in der Realisierung. Unser Sein ist gleichsam durch Nichtigkeiten durchfurcht, unser Wesen ist durch Linien der Nichtigkeit gezeichnet, wie ein Gesicht durch Falten charakterisiert ist.

Wir müssen aber beachten, daß es sich bei der Nichtigkeit um zwei positive Möglichkeiten, zwei wirklich vorhandene Anlagen handeln muß, wo die eine ausgewirkt ist und wo gerade durch diese Auswirkung die Auswirkung der anderen, ebenfalls positiven Anlage gehindert ist. Wenn nicht beide Anlagen positiv und real vorhanden sind, handelt es sich nicht um eine Nichtigkeit, sondern um bloßes Nichtsein von etwas. Zum Beispiel, daß die Tierseele nicht denken kann, sagt keine Nichtigkeit aus. Das Tier hat ja gar keine positive Anlage zum Denken, und deshalb kann hier nicht von einer Nichtigkeit die Rede sein. Man kann nicht sagen, die Tierseele konstituiere eine Nichtigkeit, weil sie im sinnlichen Empfinden begrenzt sei und nicht zum Denken hinüberführen könne. Das empfindend Seelische des Tieres hält keineswegs ein Denken nieder, wie wir es im obigen Beispiel zwischen Beschaulichkeit und Aktivität (oder umgekehrt) fanden. Das Denken des Tieres ist einfach nicht, aber nicht infolge einer Nichtigkeit. Beim „Beschaulichen“ können wir nur deshalb von einer Nichtigkeit reden, weil er auch die positive Anlage zum praktischen Handeln besitzt, deren Verwirklichung aber (bis zu gewissem Grade) durch die Verwirklichung der Beschaulichkeit niedergehalten wird, so daß wir eine „Schwäche“ im Hinblick auf das praktische Handeln gewahren.

Wir können also definieren: Nichtigkeit besagt den gegenseitigen Ausschluß zweier positiver Möglichkeiten auf Grund der Verwirklichung der einen, wobei aber dieser Ausschluß durch das Wesensverhältnis beider Möglichkeiten mitbedingt ist.

Wenn wir von einem Menschen sagen, er sei ein „nichtiger Charakter“, so meinen wir damit nicht, daß er wenig Sein besitze, unbegabt sei; das wären bloße Negationen und würde nur eine „Dürftigkeit“ bedeuten. Wir meinen vielmehr, daß die Anlagen, die er hat, „zu nichts führen“. Es ist bei diesem Menschen unmöglich, daß die Verwirklichung der einen Anlage sich mit der einer anderen derart verbindet, daß eine harmonische Einheit der Persönlichkeit entsteht. Jede Einzelanlage wird beziehungslos und isoliert ausgewirkt. Wir sagen alsdann: „Aus diesem Menschen wird nichts!“ Damit sind wir aber schon zur verschuldeten Nichtigkeit gekommen, die wir eigens betrachten wollen.

Zuvor ist noch etwas über die Nichtigkeit in ihrer Bedeutung als ontologische Grenze zu sagen.

Eigentlich erscheint die Nichtigkeit in doppelter Weise als Grenze. Einmal indem sie die ausgewirkte Anlage (A) daran hindert, in die andere Wesensanlage hinüberzuführen, zum andern, indem sie die andere Wesensanlage (B) niederhält und an der Auswirkung (bis zu gewissem Grade) hindert. A und B bilden, konstituieren zusammen ein und dieselbe Nichtigkeit. Diese erscheint zugleich als Grenze zwischen den Anlagen A und B, wobei A als ausgewirkte, B als unausgewirkte und auswirkungsgehemmte Anlage fungiert. Wir können sagen: A und B konstituieren miteinander eine Nichtigkeit.

Die Nichtigkeit ist zwar eine vorhandene, aber sie hat keine selbständige Existenz, sie existiert nur auf Grund der beiden Anlagen, die durch sie begrenzt sind. Man könnte formulieren: die Nichtigkeit wird existiert, was lateinisch durch ein Deponens auszudrücken wäre.

Aber obwohl die Nichtigkeit in den beiden Anlagen A und B konstituiert ist, so ist die Abhängigkeit doch keine einseitige. Nicht nur die Nichtigkeit ist abhängig von A und B, sondern diese sind es wiederum von „ihrer“ Nichtigkeit.

Die Nichtigkeit hat die seinswichtige Funktion, das geschöpfliche Sein in Grenzen und dadurch in geschlossener Einheit zu halten. Die Nichtigkeit gehört zum Selbstand des Geschöpfes. Ohne die begrenzende Funktion der Nichtigkeit würde das Geschöpf zerfließen, konturlos werden. Grenzenlosigkeit würde durchaus eine negative Aussage über die geschöpfliche Existenz bedeuten. Das ergäbe solche Menschen, die „alles können“, aber eben dadurch verraten, daß sie nicht in sich selber stehen und nichts von dem, was sie wirken, aus eigener selbständiger Mitte tun. Der Beschauliche unseres Beispiels dagegen, der seine Unfähigkeit zu bestimmten Formen der äußeren Aktivität erfährt und bejaht, wird dadurch auf sich selbst zurückgeworfen und vermag nun um so besser er selbst, als Kontemplativer, zu sein. Diese Nichtigkeit ist der ontologische Grund für die Tugend der Selbstbescheidung.

Wiewohl also die beiden Anlagen A und B sich in der idealen Wesensordnung an sich durchaus nicht ausschließen und trotzdem es ein Sein gibt, nämlich das göttliche, wo ein solcher Ausschluß in keiner Weise besteht, vielmehr alle Wesenheiten sich gegenseitig implikatorisch fordern, so gilt doch für das begrenzte, geschöpfliche Sein, daß es seine Wesenheiten hat und trägt nur in und mit seinen konstituierten Nichtigkeiten. Der Mensch kommt nicht zu seiner Wesensgestalt, ohne daß seine Nichtigkeiten ihr Gesetz an ihm auswirken.

Dieser Sachverhalt, daß etwas, das selbst kein Sein ist, trotzdem für das Sein selbst Bedeutung haben kann, ist für die klassische Ontologie, die nur vom Sein ausgeht, überhaupt nicht faßbar. Diese Einführung von Kategorien, die nicht seinshafter Art sind, in die Ontologie entspricht etwa der Einführung der vierten Dimension bei der modernen Physik. Daraus wird besonders deutlich, daß die Nichtigkeit nicht als bloße Negation von Sein verstanden werden kann, wiewohl die Nichtigkeit kein Sein ist. Wir erkennen die Positivität der Nichtigkeit, die sie als Grenze für das Sein und seinen Selbstand besitzt. Grenzenlosigkeit würde beim Endlichen dagegen Zerfall, Auflösung bedeuten.

Durch die Kategorien, die nicht seinshafter Art sind, werden wir aber erst befähigt, Geschöpflichkeit und Endlichkeit streng ontologisch zu bestimmen. Das Endliche ist jenes Sein, das in sich selbst durch Nichtigkeit mitbestimmt ist. Diese Mitbestimmung durch die Nichtigkeit findet ihre volle metaphysische Erklärung durch die *creatio ex nihilo*. Das Nichts, aus dem wir kommen, muß in irgendeiner Weise dauernd für unser Sein und seinen Bestand mitbestimmend bleiben. Das Nichts bleibt in legitimer Weise in uns, es bestreitet unser Sosein mit.

Weil die Nichtigkeit die strenge ontologische Bestimmung der Endlichkeit ist, deshalb darf man Endlichkeit auch nicht als „Zu Ende kommen“ definieren (wie es bei Heidegger erscheint), so als handele es sich um ein Endigen von zeitlich aufeinander folgenden Seinszuständen oder Punkten. Endlichkeit steht nicht im Begriffsgegensatz zur „indefiniten Unendlichkeit“, bei der es in unaufhörlichen Folgen „immer weiter ginge“, sondern zur aktuellen Unendlichkeit Gottes, in dem es keinen Schatten der Nichtigkeit gibt. Endlichkeit besagt jene Nichtigkeit, die in Beziehung zum unendlichen Sein ohne Nichtigkeit steht. Endlichkeit hat nur Bestand in Teilhabe an der aktuellen Unendlichkeit. Diese Teilhabe ruht auf der begrenzenden Nichtigkeit auf. So wie ein Ton nur durch die Begrenzung seiner Schwingungszahl in seiner Wesenheit erklingen kann und wie dies, daß er nicht so viele Schwingungen hervorbringen kann wie ein anderer und höherer, gerade seine positive Gestalt bedingt, so kann auch das Geschöpf nur in Anerkennung seiner spezifischen Nichtigkeit teilhaben an der Uridee Gottes, die in ihm zum Erklingen gebracht wird. Das Geschöpf nimmt gerade durch seine Begrenztheit teil an der Unbegrenztheit Gottes. Daß Gott uns aus dem Nichts gerufen hat und ständig ruft, bleibt konstitutiv für unser Sein und unser Sein zu Gott. Deshalb kommen wir nur durch das eigene Nichts hindurch zu Gott. Deshalb gelangen wir zu Gott nur durch das Dunkel der Nichtigkeit hindurch, ja, erscheint Gott uns primär selbst als das große Dunkel, was das Urerlebnis der Mystiker ist. Die Mystik kann nicht verstanden werden ohne die Ontologie der Nichtigkeit.

Aus dem typisch modernen Gefühl für die Nichtigkeit ist auch nur die Hell-Dunkel-Malerei eines Rembrandt zu verstehen, die ihre Gestalten gleichsam auf dem nichtigen Untergrunde aufrufen läßt. Dadurch bildet sie geradezu den Vorgang der Schöpfung nach. Langbehn wies schon darauf hin, daß in Rembrandts Bildern der göttliche Schöpfungsspruch „Es werde Licht“ gegenwärtig werde.

Wir brauchen vorstehend den Ausdruck „spezifische Nichtigkeit“ eines Geschöpfes. In der Tat hat jedes Geschöpf sein individuelles Nichts, das ihm aus der Schöpfungsnacht selbigen anhängt. Wie wir einen Menschen charakterisieren können durch alles, was er nach seinen spezifischen Fähigkeiten vermag, so können wir ihn genau so persönlich charakterisieren durch das, was er nicht kann, und zwar aus seinem Wesen heraus nicht kann. Dieses Bild der Nichtigkeiten, was sich so ergäbe, wäre genau so charakteristisch, genau so persönlich und innerlich geschlossen wie das positive Bild seiner Fähigkeiten. Beide Bilder würden sich verhalten wie Positiv- und Negativbild bei der Photographie. Das Negativbild ist „dasselbe“ wie das Positivbild, nur mit anderen Mitteln dargestellt. Und so hat jedes geschaffene Wesen sein eigenes selbstandbezogenes Nichts, jeder Mensch sein persönliches Nichts, das zu ihm gehört wie sein Schatten.

Hieraus wird aber um so stärker deutlich, daß das Nichts nicht als bloße Negation verstanden werden kann.

Nun müssen wir auf die verschuldete Nichtigkeit zurückkommen, die sich von der legitimen Nichtigkeit, die mit dem geschöpflichen Sein ontologisch verbunden ist, unterscheidet.

Zum Beispiel ein serviler Charakter, der mit seinem zweckberechnenden Verhalten die Verfügbarkeit anderer Menschen erschleichen will, ist unfähig zu echter Freundschaft. Die Verwirklichung des augenblicksbezogenen Nutzwertes schließt die Verwirklichung des Freundschaftswertes aus. Auch hier haben wir einen wesensbedingten Ausschluß zweier positiver Möglichkeiten auf Grund der Verwirklichung der einen. Aber diese Nichtigkeit ist verschuldet, sie ist nicht mit dem geistigen Sein an sich gegeben, sondern erwächst auf Grund einer falschen geistigen Entscheidung. Ueberhaupt kann das moralische Uebel als verschuldete Nichtigkeit definiert werden. Hieran wird klar, daß das Böse, wenn zwar es kein eigenes Sein hat, nicht als bloße Negation, als Privation von Sein verstanden werden kann. Der böse Mensch hat eine bestimmt zu charakterisierende „Gestalt“, die als „Ordnung in der Unordnung“ bezeichnet werden kann. Seine Zwecksetzung, mit der er das begegnende Sein mißbraucht, versklavt, in der Ordnung umkehrt, gibt seinen geistigen Akten eine gewisse konstante „Ordnung“, die sich bleibend durchhält (als Haltung), wiewohl diese „Ordnung“ seinsmäßig gesehen Unordnung ist.

Das Böse wendet sich gegen die seinsmäßige Einheit.

1. Es wendet sich gegen das, was wir oben die wesensmäßige Apriorität genannt haben. Wiewohl wir als Geschöpfe durch eine Nichtigkeit in Grenzen gehalten sind, so gibt es doch im gewissen Umfang eine Einheit, einen gegenseitigen Einschluß der Tugendakte. Wer wirklich liebt, der ist zugleich bereit, für das Geliebte in Tapferkeit einzustehen, er wird zugleich redlich und treu sein, er wird dem Geliebten (und mittelbar allem Sein) gegenüber wahrhaftig (d. h. an der Wahrheit haftend) sein, die Gerechtigkeit ist ohne weiteres eingeschlossen. Der augustinische Satz „Liebe und tu, was du willst!“ bezeichnet, was wir meinen. Das können wir die Kohärenz in der Soseinsordnung nennen. Das Böse wendet sich gegen diese Soseinskohärenz. Es erzeugt dort Nichtigkeit, wo sie dem Sein des Menschen entsprechend nicht sein sollte.

2. Das Böse wendet sich auch gegen die Einheit in der existentiellen Ordnung. Dem Guten ist es eigen, eine geschlossene Einheit der Persönlichkeit zu erzeugen. Alle Akte, die ein solcher Mensch vollbringt, stehen im Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung, der inneren Notwendigkeit. Von der wahren Persönlichkeit läßt sich immer sagen: Dieser Mensch hat in seinem ganzen Leben nur eines getan, trotzdem, oder vielmehr weil sich dieses Eine in immer wieder anderen Teilhandlungen darstellt. Das Böse wendet sich auch gegen diese existentielle Kohärenz. Der Böse tut zwar immer wieder „dasselbe“, weil er in gleichen Situationen immer wieder Sein mißbraucht und an seine Zwecke versklavt, aber er tut nie eines! Die Werke des Bösen werden daher wie „Spreu“ zergehen und zerfallen. Die existentielle Einheit fehlt.

3. Das Böse wendet sich gegen die Echtheit (Wirklichkeit selbst). Der Böse zerfällt mit sich und dem Sein. Er hat nicht innerlich teil an seinem Tun, und selbst wenn er zufällig (äußerlich) einmal ein legal Gutes tut, so ist dies Gute ihm nicht innerlich zu eigen. Der Böse ist uneins mit sich und dem Sein. Kein Böses kann ohne Sein, das es mißbraucht, bestehen. Und so muß auch der Böse

in seinem Tun Teilwerte verwirklichen und erstreben. Aber diese Werte sind ihm äußerlich, nicht in seinem Selbstand verwurzelt. Sie hängen ihm an wie ein unverdientes Kleid. Deshalb ist der Satan der „Engel in Lichtgestalt“: Die böse Existenz ist immer eine Scheinexistenz, je böser sie ist, um so mehr. Deshalb kann der Böse sich nicht eigentlich offenbaren, ausdrücken, er kann sich nur „verraten“.

So wird ersichtlich, daß das Böse jene Nichtigkeit, die ontologisch legitim im Geschöpfsein steckt, illegitim zum Ausbruch bringt und auf Gebiete ausdehnt, wo sie nicht herrschen soll. Steht das legitime Nichts im Dienste des Seins, so stellt umgekehrt der Böse das Sein in den Dienst des Nichts. Das ist das Wesen des Nihilismus. Verschuldete Nichtigkeit!

Diese Nichtigkeit kann im Menschen habituell werden, dann ist es der Stand der Sündhaftigkeit.

Nun gibt es aber diese verschuldete Nichtigkeit in einer tragischen Verwicklung im zwischenmenschlichen Bereich. Nicht nur der Einzelne kann dieser verschuldeten Nichtigkeit verfallen, sondern eine ganze Kultur, eine Gesellschaft kann von dieser habituellen Nichtigkeit gezeichnet sein, die als Atomisierung, Zersplitterung zur Erscheinung kommt, wie sie in den einleitend zitierten Sätzen gezeichnet wurde. Der ganze moderne Mensch als solcher ist bis zu gewissem Grade in diese Zersplitterung der Nichtigkeit, in den Mangel an Seinskontakt geraten. Dann können wir in gewissen Bereichen den Einzelnen gar nicht mehr persönlich verantwortlich machen für seine habituelle Nichtigkeit. An die Stelle der persönlichen Schuld tritt die Gemeinschaft (nicht zu verwechseln mit „Kollektivschuld“). Die nichtige Entartung des menschlichen Seins ist vielleicht von Ferne her durch falsche geistige Entscheidungen einzelner Persönlichkeiten in der Geschichte eines Volkes, einer ganzen Kultur eingeleitet, womit freilich nicht geleugnet ist, daß immer noch ein bestimmtes Maß persönlicher Schuld hinzukommen muß, um diese soziologisch bedingte Nichtigkeit dem Einzelnen vollständig zum persönlichen Verhängnis werden zu lassen, hat doch jeder durch sein Gewissen die Pflicht und durch seine Vernunft die Fähigkeit, sich der Nichtigkeit bewußt zu werden und sie durch ein Umsinnen zu überwinden.

Keiner wohl hat diese Nichtigkeit, Substanzlosigkeit des modernen Menschen eindringlicher geschildert als Max Picard in seinen Büchern, am erschütterndsten wohl in der „Flucht vor Gott“³⁾. Gerade weil im nichtigen, substanzlosen Menschen jede Möglichkeit für sich steht, ist sie getrennt, zusammenhanglos zu verwirklichen. Es entsteht der Roboter, der einmal hier, einmal dort für diskontinuierliche Zwecke eingesetzt werden kann. Mit diesem Menschen ist alles zu machen. So zeigt sich der Fluch der Grenzenlosigkeit, der nicht mehr geschöpfllich echt durchgetragenen Nichtigkeit: der nichtige Mensch ist der, der „alles kann“.

Was ist aber der letzte Grund für diese Nichtigkeit des modernen Menschen? Sie hat ihren Anfang paradoxerweise darin, daß er seine Nichtigkeit nicht ernst genommen hat. Wo die legitime Nichtigkeit des Geschöpfes nicht bejaht und zur Selbstfindung und zur Begegnung mit Gott genutzt wird, wozu sie ja dem Menschen gegeben ist, da entsteht aus dieser verschuldeten Nichtachtung der legitimen Nichtigkeit die verschuldete Nichtigkeit mit all ihren kollektiven Folgen des Nihilismus. Deshalb kann der Weg aus der Verfallenheit nur gewonnen werden durch eine ontologisch tief begründete Demut, durch die Anerkennung der geschöpflichen Nichtigkeit. Bei dieser Entwicklung hat der Philosoph die wichtige Aufgabe, diese ontologische geschöpfliche Nichtigkeit herauszustellen, um erst von dort her eine neue wahre Philosophie vom Sein und vom Menschen aufzubauen.

Wenn Scheler recht hat, daß der Mensch das Wesen sei, das Nein sagen könne (im Gegensatz zu dem nur auf Positivitäten ausgerichteten Tier), dann muß gesagt werden, daß eine neue und wahre Anthropologie nur aufgebaut werden kann unter Einbezug der Ontologie des Nichts und der Nichtigkeit.

II. Das Nichts in spekulativer Verdeutung

a) Die „Grenzsituation“ bei Karl Jaspers

Moderne Philosophen haben das große Verdienst, das Nichts entdeckt und in seiner Bedeutung für die Seinslehre erkannt zu haben. Dieselben Denker haben aber zugleich die Nichtigkeit spekulativ verdeutet und den gottweisenden Sinn

der geschöpflichen Nichtigkeit in das Gegenteil gewandelt: das Nichts wurde zu einem Argument gegen Gott, zu einem Grund, in den Niederungen des „Daseins“ zu verharren und den Menschen in eine selbstherrliche Verlorenheit zu steigern.

Am wenigsten trifft dieser Vorwurf für Karl Jaspers zu. Er will gerade durch den Aufweis der „Grenzsituation“ den Menschen zum „Transzendieren“ zu sich selbst und zur göttlichen Existenz bringen. Trotzdem unterscheidet sich seine Lehre von der „Grenzsituation“ wesentlich von der Auffassung des legitimen geschöpflichen Nichts, die oben gegeben wurde.

Schon der Ausdruck Grenz-Situation gibt kund, daß es sich hier nicht um ein abgerundetes selbstandhaftes Sein handelt, das durch die Nichtigkeit als Grenze seine Konturierung erfährt, sondern nur um einen Zustand, einen markanten Punkt in der zeitlichen Flucht, der der Mensch im Streben zur Selbstwerdung ausgeliefert ist.

Die Grenzsituation ergibt sich daraus, daß der Mensch nach einer bergenden Ordnung trachtet, die ihn aufnimmt, aber im Streben nach dieser bergenden Ordnung (Totalität) scheitert, wobei er zugleich in diesem Scheitern auf sein Selbst als sein eigentliches „Seinkönnen“ verwiesen wird.

Die Ordnung erscheint bei Jaspers als das „Umgreifende“. Es ist der ontologische Raum, innerhalb dessen die Gegenstände eines bestimmten Bereiches erblickbar und erfahrbar werden, es ist selbst aber nicht umrissener Gegenstand. (Jaspers spricht von schwebenden Linien.) Sofern das Umgreifende den Raum des Menschseins selber darstellt, ergeben sich in ihm bestimmte Stufen.

Da ist auf der untersten Stufe das Umgreifende als „Dasein“. Der Mensch findet sich umgeben von einer Welt materieller Faktoren vor, denen gegenüber er Sicherung sucht. Aber die materiellen Gesetze und Faktoren bleiben katastrophisch, sie überrennen mit ihrer Dialektik den ohnmächtigen Menschen. Auf der nächsthöheren Stufe tritt das Umgreifende auf als „Bewußtsein überhaupt“. Es handelt sich um die Welt der allgemeinen, und formulierbaren Wahrheiten in den mathematischen und positiven Wissenschaften. Aber auf die Dauer werden diese unpersönlich übertragbaren Wahrheiten banal und schal, enttäuschend in ihrer flachen Rationalität. Nur indem sich der Mensch aus dieser Welt der flachen Positivität losreißt, kommt er zum Selbstsein. Als weitere Stufe erscheint das Umgreifende als Geist. Der Geist sucht Ganzheiten, die er durch Systematik nach Ideen bildet. Er sucht sich zugleich unter Führung dieser Ideen mit anderen Geistern in Gemeinschaften zusammenzuschließen. Aber auch hier ist keine bergende Totalität letztlich befriedigend. Der Einzelne bleibt „Ausnahme“, die mit der „Autorität“ in notwendiger aber tragischer Spannung steht. Schließlich begegnet das Umgreifende auf der höchsten Stufe als Existenz, die wir sein können, aber nicht schon sind. Es geht hier dem Menschen um sein Eigentlichstes, das Selbstsein. Aber wir wissen nicht, was der Mensch ist. Ja, wir dürfen es nach Jaspers nicht im formulierbaren Sinne wissen, weil dann die existentielle Wagnisspannung verloren ginge. Der Mensch wäre nicht mehr unterwegs zu sich selbst, und damit wäre er in die Bodenlosigkeit bloßer Immanenz zurückgesunken. Nur die Frage „Was bin ich?“ ist erlaubt. Indem der Mensch so nach sich selber fragt, „transzendiert“ er in einem „existentiellen Aufschwung“ zu sich selbst. Er entwirft und „beschwört“ sein Sein aus der „Schwebe absoluter Möglichkeiten“ (Vgl. „Die geistige Situation der Zeit“). Der Möglichkeitsbegriff bei Jaspers ist dem Heideggerschen verwandt (siehe unten!).

Als Existenz, die sich sucht, transzendiert der Mensch zugleich zur absoluten Existenz, zu Gott. Aber auch in der absoluten Transzendenz Gottes findet er keine bergende Aufnahme in dem Sinne, daß er endgültig Ruhe fände. Wir wissen nicht, was Gott ist. Wüßten wir es, so wäre er denkbar und somit wieder zu bloßer Möglichkeit geworden, in die Immanenz herabgezogen. Nur Symbole der Transzendenz sind erlaubt, die aber sofort ihre Gültigkeit verlieren, wenn sie einmal zum Zwecke der Selbstfindung des Menschen formuliert worden sind. Scheiternd vor der Undurchdringbarkeit der absoluten Transzendenz wird der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen, empfängt er sich von dieser Transzendenz zurück, „nun erst er selbst“. (Vgl. „Existenzphilosophie“ 1938.)

In der Existenz, die zu sich selbst kommt, vereinigen sich alle Stufen des Umgreifenden. Die Gewißheitsform, in der der Mensch hier sich und Gott erfährt, ist die Gläubigkeit. Als Existenz bewegt er sich zwischen Glaube und

Verzweiflung. Aber dieser Glaube hat keinen Inhalt. Die Wahrheit über die Existenz kann nicht eigentlich „gegeben“ werden. Sie besteht nur in der Behauptung und fällt zusammen mit der Bewegung zum Eigentlichsein der Existenz. Auf allen Stufen des Umgreifenden ist der Mensch zum Scheitern bestimmt. Damit ist die das Selbst konstituierende Bewegung aus der Immanenz zur Transzendenz das letzte „Substrat“. Im Rückprall vor der Transzendenz Gottes empfängt sich der Mensch aus den Händen dieser Transzendenz.

Wodurch unterscheidet sich die Lehre von der Grenzsituation von unserer Bestimmung der legitimen Nichtigkeit? Die legitime Nichtigkeit des Geschöpfes kann nur auf Grund einer festen Soseinsordnung bestehen. Wie wir sagten, gehören zwei positive Anlagen dazu, daß eine Nichtigkeit konstituiert werde. Der Beschauliche kann nicht im gleichen Maße äußerlich aktiv sein. Der Ausschluß tut sich kund in der existentiellen Ordnung, setzt aber zugleich ein festes Wesensverhältnis der Anlagen voraus. Wir sagten: Nichtigkeit besagt den gegenseitigen Ausschluß zweier positiver Möglichkeiten auf Grund der Verwirklichung der einen, wobei aber dieser Ausschluß durch das Wesensverhältnis beider Möglichkeiten mitbedingt ist. Nur wenn ich den Menschen als einer festen Soseinsordnung pflichtig anerkenne, wenn er „definierbar“ ist, können wir das Negativbild seiner „persönlichen Nichtigkeit“ entwerfen, das dann nur das ergänzende Gegenstück seines positiven Seinsbildes ist. Dann ist diese „persönliche Nichtigkeit“ die Grenze, die den Menschen in seinem positiven Seinsbestande als Selbstandsein beschließt und faßt.

Bei Jaspers gibt es aber keine feste Soseinsordnung. Wir wissen nicht, was der Mensch ist, der Mensch ist nach Jaspers wesensmäßig „unvollendbar“. Dann aber entschwindet auch die Nichtigkeit als Grenze, sie verflüchtigt sich zu einer bloßen Grenz-Situation. Der Mensch kommt nur zu einem „Scheitern“ in dem vergeblichen Versuch, zu einer bergenden, ihn aufnehmenden Ordnung zu kommen. Es entsteht in diesem Scheitern nichts als ein erhöhter Bewußtseinsreflex, in dem der Mensch Wirklichkeit und Transzendenz „erfährt“, aber nicht besitzt. Selbstwerden ist nichts als Seinerfahrung. Jaspers steht durchaus noch im Banne der abendländischen Bewußtseinsphilosophie, wie sie von Cartesius begründet, vom Idealismus zum „Höhepunkt“ und bei den Existentialphilosophen selbst zur „Katastrophe“ gebracht worden ist.

Weil die Nichtigkeit bei Jaspers nicht mehr als ontologische Grenze an einem wesenslogisch bestimmten und selbstandhaften Sein erscheint, deshalb führt sie nicht eigentlich zur Teilhabe am absoluten Sein Gottes. Wir sagten, Endlichkeit sei jenes Sein, das durch Nichtigkeiten gezeichnet sei und gerade auf Grund dieser begrenzenden Nichtigkeit an der aktuellen Unendlichkeit Gottes teil habe. Geschöpflichkeit sei Teilhabe an der Unbegrenztheit Gottes auf Grund der eigenen Begrenztheit des eigenen Seins; so wie ein Ton gerade durch die Begrenztheit seiner Schwingungszahl fähig werde, einer musikalischen Tonqualität als Leib zu dienen, so sei die „spezifische Nichtigkeit“ des Geschöpfes der Grund, in dem sich eine Idee Gottes spiegeln könne. Bei Jaspers dagegen erscheint Gott nur „an der Grenze“ (Guardini weist einmal in einer feinen Bemerkung darauf hin, es sei typisch für das moderne Denken, daß Gott als „Grenze“ erscheine). Wenn die menschliche Existenz an der absoluten Transzendenz Gottes „gestrandet“ ist und sich von ihr als „Selbstsein“ zurückempfangen hat, dann besitzt diese göttliche Transzendenz für den Menschen eigentlich kein Interesse mehr. Die Grenzsituation gehört eigentlich doch nur dem Subjekte an. Die göttliche Transzendenz ist „ergriffen“ ietzlich nur um der endlichen Existenz selber willen. Ja, die Grenzsituation bedeutet geradezu eine gewisse „Sicherung“ gegen die göttliche Transzendenz, die selbst immer „an der Grenze“ bleiben muß. Nachdem die endliche Existenz eine augenblickhafte Berührung mit der Transzendenz Gottes erfahren hat, wird sie im nächsten Augenblick, eben durch die Berührung, auf sich selbst zurückgeworfen. Es ist kein Ruhn bei der Transzendenz und kein dauerndes Ergriffensein von ihr. Es ist wie bei dem Relais der elektrischen Klingel: nachdem der Klöppel durch den Elektromagnetismus im geschlossenen Stromkreis vom Magneten angezogen worden ist, tritt eben durch diese Bewegung eine Unterbrechung des Stromkreises ein, und der Klöppel schnell zurück. Nur in einem dauernden Funkengeknatter vollzieht sich der Austausch mit dem Absoluten an der Grenze, die eben nicht mehr Grenze eines selbstandhaften Seins ist. Die Grenze wird zu einer bloßen Funktion.

Mit Vorstehendem soll keine generelle Ablehnung der Jasperschen Philosophie ausgesprochen sein. Kaum ein moderner Denker hat die Nichtigkeit „bloßer Immanenz“ so eindringlich aufgewiesen wie Jaspers, die Bedeutung die Scheiterns für das Werden des menschlichen Selbst ist durchaus richtig gesehen. Nur müssen wir leugnen, daß vom Scheitern her der Weg der Selbstwerdung allein und entscheidend bestimmt werden könne. Das Erlebnis des Scheiterns kann höchstens Durchgang sein zu einem Ziele. Dieses ist aber nur von einer positiven Philosophie des Seins, das einer Soseinsordnung untersteht, aufzustellen. Zur Bestimmung dieses geschöpflichen Seins gehört freilich die Nichtigkeit; aber die Nichtigkeit als ontologische Grenze am Selbstandsein, sie darf nicht zur bloßen Grenz-„Situation“ verflüchtigt werden. Jedoch ist Jaspers durch seine Anerkennung der Transzendenz als des unaufhebbaren Grundes der Selbstwerdung vor einem Absinken in einen ausgesprochenen Nihilismus geschützt. Bei Heidegger ist die Lage schon gefährlicher.

b) Die „Endlichkeit“ bei Heidegger

Heidegger hat das Verdienst, das Nichts im engeren Sinne erstmalig zum Thema der Ontologie gemacht zu haben. Aber gerade bei ihm tritt zugleich die spekulative Verdeutung des Nichts am stärksten zu Tage.

Zunächst ist zu sagen, daß auch und gerade die Metaphysik Heideggers ohne Soseinsordnung, ohne Logos ist. Bei ihm gibt es keine objektive Potenz, die „vorhanden“ wäre, keine Anlage, die Träger der Nichtigkeit in unserem Sinne werden könnte. In einer bewunderungswürdigen Präzision ist Heideggers Bild vom Menschen (seine ganze Philosophie ist ja nichts als Anthropologie!) in dem Satz zusammengefaßt: Der Mensch ist „geworfener Entwurf“.

Was das heißen soll, wird am besten deutlich, wenn man Heideggers Begriff der „Möglichkeit“ betrachtet, der dieser Definition zugrunde liegt. Möglichkeit heißt „Seinkönnen“ und dies nun wieder in doppelter Bedeutung:

1. Hier heißt Seinkönnen so viel wie: Eintretenkönnen und nicht Eintretenkönnen eines Ereignisses. So wie wenn ich sage: es kann sein, daß es gleich regnet; es kann auch sein, daß es nicht regnen wird. Der Mensch (nach der Terminologie Heideggers das „Dasein“) ist nur in einer blinden Faktizität; dieselbe Faktizität besitzen die Ereignisse, die Umstände, die denen er sich befindet. In diesem Betracht ist der Mensch geworfen. Diese pure Faktizität als Geworfenheit hat nichts mit Kontingenz im Sinne der christlichen Philosophie zu tun. Denn diese Kontingenz setzt einen seinshaften Boden, eben „das Kontingente“ als Selbstandsein voraus. Die bloße Faktizität aber ist substanzlos, sie gibt keinen Angriffspunkt für einen „Werfer“, dem doch ein „Geworfenes“ als umrissenes Sein entsprechen müßte. Der Mensch ist bei Heidegger kein Geworfenes, sondern nur „Entwurf“, respektive geworfener Entwurf. Damit fehlt aber auch der Boden für die legitime Nichtigkeit, wie wir sie verstehen. Das Nichts hat keinen Boden in positiven Anlagen, objektiven Potenzen, an denen es die Begrenzung leistete. Deshalb erscheint es nicht als begrenzend, sondern vielmehr entgrenzend, zum Untergang treibend. Alles Sein ist Sein zum Ende, zum Tode. Das Nichts treibt selbst im Menschen sein Unwesen an Stelle eines substantiellen Trägers. „Das Nichts nichtet“ sagt Heidegger einmal („Was ist Metaphysik?“). Es ist nicht Konstituertes,³⁾ sondern Konstituens. Das Nichts Heideggers ist vergleichbar dem Münchhausenschen Wolf, der sich in das Pferd von hinten hineingefressen hat und nun in der Haut des Pferdes an dessen Stelle einherstaut.

Nun aber kommt etwas Wesentliches hinzu. Das „Dasein“, der Mensch ist seine eigene Möglichkeit. Der Mensch hat nicht Möglichkeit im Sinne einer positiven Anlage, sondern er ist eben seine Möglichkeit selbst (solche Identifizierungen sind bei Heidegger häufig: das „Dasein“ ist seine Möglichkeit, sein Schicksal, seine Sorge, seine Erschlossenheit, seine Vergangenheit, ja es „ist existierend seine Welt“). Das ist nur konsequent, wenn das „Dasein“ in seiner eigenen Faktizität aufgeht, ohne daß ein substantieller Träger der Faktizität vorhanden ist. Daß „Dasein“ seine Möglichkeit ist, besagt, daß es diese seine Faktizität und Geworfenheit bejaht und sich ganz hineinbegibt. So erlangt der Mensch andererseits eine Verfügbarkeit über die bloße Faktizität im heroischen Ja, er eignet sie sich an. Damit kommen wir zum zweiten Aspekt der Möglichkeit:

2. Möglichkeit bedeutet hier Seinkönnen im Sinne einer Lebenskunst. Das „Dasein“ versteht es, zu sein. Was nach dem ersten Aspekt der Möglichkeit Geworfenheit ist, das wird hier zum selbst übernommenen „Entwurf“. Insofern

holt das „Dasein“ alle puren Faktizitäten in eine „Bedeutsamkeit“ für sein Selbstvermögen zurück. Der Mensch „entwirft sich selbst“ als geworfener Entwurf. Der Mensch kommt zu sich selbst in Angst und Sorge um sein Seinkönnen in der Welt. Auch der Tod wird auf diese Weise zu einer Möglichkeit des Daseins, und zwar zu der letzten, „unüberhobaren“, hinter der keine weitere mehr steht.

Auch hier ist das Nichts kein Konstituiertes, sondern Konstituens. Aber ein solches, dessen Sinn das „Dasein“ in heroischer Selbstmächtigkeit bestimmt, im heroischen Ja im Sein zum Tode. Auch hier nicht Begrenzung, sondern Entgrenzung. An die Stelle der Teilhabe an der seienden Unendlichkeit tritt das Teilhaben am eigenen Schicksal, an der „Endlichkeit“, die jetzt als ein Zu-Endekommen aus eigener Bestimmung verstanden wird. „Es geht dem Dasein um seine Endlichkeit selbst“. Hiermit haben wir den falschen Endlichkeitsbegriff, den wir oben bereits erwähnten.⁵⁾ Endlichkeit wird als Zu-Endekommen in einem zeitlichen Ablauf verstanden. Das Nichts leistet nicht die Bindung an die göttliche Transzendenz, sondern „befreit“ den Menschen zu sich selbst, der in eine Autonomie gelangt. Eine Autonomie freilich im Sein zum Tode. Daß der Mensch dem Tode überantwortet ist, wird dazu genutzt, ihn aus der Reichweite jeden Anrufes aus der Transzendenz zu bringen. Weil er scheitert, und im heroischen Scheitern ist der Mensch er selbst.

Daß das Nichts bei Heidegger zu einer Autonomie des Menschen im Nihilismus verdeutet wird, leuchtet noch mehr ein, wenn wir bedenken, daß das „Dasein“ Heideggers ein Pragmatiker ist. Alle Dinge der Welt sind primär nur ein „Zuhandenes“. Das heißt, sie sind ontologisch dadurch charakterisiert, daß sie werkzeuglich zu etwas dienen. (Die „Vorhandenheit“ als abgegrenztes objektives Sein ist nach Heidegger eine späte und Ausnahmestufe der ontologischen Sicht. Als Vorhandene stoßen die Dinge erst auf, wenn sie ihre Werkzeugfunktion zufällig nicht erfüllen können, dann erscheinen sie als „nur noch Vorhandenes“.) Im „Umgang mit“ den Dingen räumt das „Dasein“ ihnen Bedeutungen ein, und nur so gewinnen sie ihre ursprüngliche ontologische Bestimmung. Dieser zweckhafte, pragmatische Vollzug führt aber per se in die Nichtigkeit, weil an Stelle der Einheit der Widerstreit der Möglichkeiten erzielt wird. Schließlich widersetzen sich die Dinge dem Zugriff, und der „Magier“ ist zum Scheitern verurteilt.

Eigentlich müßte Heidegger hier auf das kommen, was wir die verschuldete Nichtigkeit genannt haben. Aber da Heidegger keine Normative für das Existieren anerkennt, keine vorgängig erkannte objektive Ordnung, so kann er auch keine eigentliche Schuld anerkennen, jedenfalls keine solche, der eine Reue zugeordnet wäre. „Dasein“ ist immer schon in der Verschuldung im Sinne einer „Verfallenheit“ an das Man-selbst, an das Gerede, das Getue der Alltäglichkeit, ohne daß für diese pragmatische Weltbezogenheit eine geistige Entscheidung verantwortlich gemacht wäre. Das „Dasein“ ist immer schon in der „Verfallenheit“. So läßt Heidegger den Menschen „schuldlos schuldig“ werden. Es ist eine säkularisierte Form der christlichen Erbsündelehre, jedoch ohne Sündenfall. Weil die Verfallenheit an die Welt nicht aus einer Entscheidung kommt, so ist ihr auch keine Reue zugeordnet. Wohl soll sich das „Dasein“ Heideggers aus dem Man-selbst losreißen und in Angst und Sorge zum Selbstsein gebracht werden. Aber das ist nur ein gesteigertes Bewußtsein seiner selbst, angesichts der Bedrohtheit im Sein zum Tode. Es ist aber kein Umsinnen, keine neue Einordnung in das Sein, kein Zurückkehren zu einem persönlichen Schöpfungslogos im Menschen. So setzt Heidegger an Stelle der richtig verstandenen verschuldeten Nichtigkeit, die durch Reue in die geordnete Nichtigkeit des Geschöpfseins zurückgeführt werden kann, eine „ontologische Schuld“, die wohl heroisch übernommen, aber nicht getilgt wird.

So scheint es, daß diese ontologische Schuld, der keine eigentliche Reue entspricht, nur die Besiegelung dafür ist, daß die Existenz unrettbar verloren ist und jeder Bezug zur Transzendenz ausgeschlossen, zum mindesten fortgerückt wird. Die „ontologische Schuld“ steht im Dienste des Autonomismus. Auch eine göttliche Transzendenz könnte nichts daran ändern, daß der Mensch im „Sein zum Tode“ marschiert. Wenn unsere Deutung richtig ist, dann liegt in dieser Rettungslosigkeit des Menschen der tiefste Nihilismus, der nur die andere Seite des spezifischen Autonomismus ist. Die Nichtigkeit, anstatt zu Gott zu führen, wird in die Immanenz zurückgebogen. Im Unterschiede zu Jaspers liegt bei Heidegger schon ein ziemlich konsequenter Nihilismus vor.

Wiederum ist zu sagen, daß wir damit keine allseitige Bewertung der Heideggerschen Philosophie gegeben haben wollen. Nicht nur die Entdeckung und thematische Verwendung des Nichts, auch andere ontologische Grundgedanken⁶⁾ machen trotz aller spekulativen Verdeutung den Ansatz Heideggers zu einem der fruchtbarsten in der modernen Philosophie.

c) Die Seinsantinomien bei Nicolai Hartmann

Nur kurz sei auf eine Parallele bei einem Denker verwiesen, der in seiner philosophischen Denkform der Existentialphilosophie diametral entgegen gesetzt ist, auf Nicolai Hartmann. Wir meinen die Lehre Hartmanns von den Antinomien im Sein selbst.

Zunächst muß gesagt werden, daß die von uns bestimmte Nichtigkeit nichts mit Antinomien zu tun hat. Bei einer Antinomie stehe ich zwischen zwei Unmöglichkeiten, weder die eine noch die andere Sicht ist haltbar (z. B. bei den Kantischen Antinomien bezüglich der Welt: weder Endlichkeit noch Unendlichkeit der Kausalreihe ist möglich, beides ist widerlegbar). Bei der Nichtigkeit handelt es sich dagegen um zwei Möglichkeiten, die je in sich widerspruchsfrei sind, wo aber die Verwirklichung der einen die der anderen (bis zu gewissem Grade) ausschließt. Deshalb ist die Bezeichnung „Antinomie“ für das von Hartmann gemeinte sittliche Phänomen unberechtigt.

Als Beispiel einer „Antinomie“ führt Hartmann das Verhältnis von Reinheit und Fülle als ethischer Werte an. Wenn das heißen soll — und es hat bei Hartmann tatsächlich diesen Sinn⁷⁾ —, daß bei der Vollendung menschlicher Reife der Wert der Reinheit Einbuße erleiden muß, die Bewahrung der Reinheit umgekehrt keine volle Verwirklichung des ethischen Wertreiches beim Menschen zuläßt, dann kann das mit dieser Behauptung Intendierte nicht eigentlich als Antinomie bezeichnet werden. Vielmehr läge Nichtigkeit in dem von uns gemeinten Sinne vor. Tatsächlich hat Hartmanns Lehre von den Antinomien formal eine große Verwandtschaft mit unseren Ausführungen über das Nichts und die ontologische Grenze im ersten Teil dieser Abhandlung.

Aber die Behauptung einer solchen Nichtigkeit zwischen einzelnen sittlichen Werten ist eine unberechtigte Uebertragung der Nichtigkeit auf einen Bereich, wo sie nicht hingehört. Zwischen sittlichen Werten als solchen besteht nicht nur wesensmäßig kein Verhältnis der ausschließenden Nichtigkeit, sondern vielmehr umgekehrt ein Verhältnis der gegenseitigen Implikation. So setzt z. B. die Liebe die Gerechtigkeit voraus, aber auch umgekehrt ist eine Gerechtigkeit ganz ohne Liebe nicht realisierbar. Hier liegt der Sachverhalt noch anders als bei den eingangs erwähnten geistigen Werten der Beschaulichkeit und der Aktivität. Schon bei diesen hatten wir erkannt, daß sie als solche sich keineswegs ausschließen. Der Ausschluß bestand uns vielmehr nur am realen und konkreten Träger (die Nichtigkeit kommt zustande durch die Verbindung der essentiellen mit der existentiellen Ordnung, sie besteht nie in der essentiellen Ordnung für sich). Die sittlichen Werte aber fordern sich gegenseitig, und zwar sowohl in der essentiellen als auch in der existentiellen Ordnung. (Wenn man einmal die Hartmannsche Unterscheidung von idealem Wert als „Ansichsein“ und der sogenannten „Wertmaterie“ machen will, so gilt: in beiden Bereichen sind die sittlichen Werte implikatorisch miteinander verbunden.) Das gilt auch für die beiden Werte Reinheit und Fülle.

Die wirkliche und volle Reinheit setzt die bestandene Versuchung, also die Lebensfülle und Erfahrung voraus, da die Versuchung einen fühlenden Einblick in alle Bereiche des Handelns und eine Beteiligung aller personalen Bereiche einschließt. (Die Sünde und Verunreinigung ist aber keineswegs zur Reife der Person erforderlich.) Die voll aktualisierte Reinheit schließt also den Wert der „Fülle“ ein und nicht aus. Umgekehrt ist aber auch die Fülle und abgerundete Einheit der Persönlichkeit nur möglich mit der ursprünglich bewahrten oder wiedergewonnenen Reinheit. Das Böse macht den Menschen einseitig und an gewisse Triebperspektiven versklavt, es bedeutet immer eine Schwächung der Fülle (diese kann keineswegs, wie Hartmann meint, „alles“, auch das Wertwidrige aufnehmen!). Die Fülle setzt also voraus, daß der Mensch seine ursprüngliche Reinheit entweder aktiv kämpfend verteidigt und bewahrt und somit erst eigentlich aktualisiert hat oder daß er sie durch Reue wiedergewonnen hat. Nur wenn durch Reue die Fehlschritte ausgeglichen, die Akte zur Einheit zurückgeholt sind, hat die Persönlichkeit ihre Fülle, Wärme, Abgerundetheit wieder. Reue aber

bedeutet wiedererlangte Reinheit. So setzt Fülle Reinheit, Reinheit ihrerseits die Fülle voraus.

Freilich sieht Hartmann durchaus — und das zeigt die Feinheit und Unbestechlichkeit seines phänomenologischen Blickes —, daß Reinheit und Fülle in gewisser Weise einander fordern und sich gegenseitig erfüllen. Aber er erkennt dies nicht für die idealen Werte an sich, den eigentlichen Wertcharakter beider Werte an, sondern nur für den realen Wertträger und seine Werttendenzen (für die Tendenzen seines „Ethos“), sofern die Sehnsucht den jungen reinen Menschen voraus auf die künftige Fülle verweist, der Gereifte sich dagegen umgekehrt zur Reinheit seiner unentfalteten Jugend zurückwünscht. Der Ausschluß bleibt bei Hartmann also durchaus sowohl in der essentiellen als auch in der existentiellen Ordnung bestehen. Der Entfaltungsweg von der Reinheit zur Reinheit ausschließenden Fülle ist unumkehrbar. Und nur der Intention nach sind beide Werte vereinbar, sofern derjenige, der die Reinheit in der Fülle verlor, erst recht eigentlich den Wert der Reinheit ermißt und umgekehrt der unentfaltete Reine den Wert der Fülle als Ideal prospektiv empfindet. Und nur weil der Weg von Reinheit zu Fülle gradatim besritten wird, kommt es in den einzelnen Entwicklungsphasen zu einer praktischen (wir möchten sagen „pragmatischen“) „näherungsweise“ Wertsynthese zwischen beiden Werten.

In diesen „Antinomien“ sittlicher Werte bei Hartmann erkennen wir das „Schuldlos Schuldigwerden“ wieder, das wir bereits bei Heidegger bemerkten (auch bei Jaspers läßt es sich nachweisen). Der Mensch gerät nach Hartmann notwendig in die Schuld. Es kommt nur darauf an, ob er die Schuld verantworten kann (um der „Fülle“ willen). Daß diese „Schuldverantwortung“ einen ethischen Autonomismus bedeutet, braucht nicht eigens betont zu werden.

Es ist hier nicht der Raum, die Gründe aufzuweisen, aus denen Hartmann zu den ethischen Antinomien im allgemeinen und der zwischen Reinheit und Fülle im besonderen kommt. Einige Punkte seien nur angedeutet: Erstlich liegt es an der Trennung von Seins- und Wertordnung überhaupt, der Hypostasierung der Werte zu einem idealen Ansichsein, das nicht der realen Seinsordnung untersteht. Zweitens beruht die „Antinomie“ von Reinheit und Fülle auf einer Verknennung des Wertes der Fülle (von dem Hartmann annimmt, daß er „alles“ in sich aufnehmen könne, auch das Wertwidrige). Drittens liegt der Grund in einer Verknennung des Wertes der Reinheit, die Hartmann zu negativ bestimmt, als handle es sich in ihr nur um das Fortweisen des Bösen (nach H. ist die Reinheit nur im Wertcharakter positiv, nicht in der Wertmaterie), und von der er die Realisierbarkeit leugnet, als sei sie nur unverdient, in naiver „Gegebenheit“ seinsmöglich. Die Verknennung des Wesens der Reinheit zeigt sich ferner in Hartmanns These von der Unwiederbringlichkeit der Reinheit. Hier nun wirkt freilich sein ethischer Autonomismus herein: eine gnadenhafte Ordnung, die die Reinheit wiederschonkt, soll aus Hartmanns wissenschaftlicher Ethik drausgehalten werden und soll dem „Werte der Freiheit“ angeblich widersprechen. Aber ganz abgesehen von diesen Fragen muß man sagen, daß Hartmann in diesem Punkte das Phänomen vergewaltigt, so sehr wir sonst seine feinen Wertanalysen bewundern. Es ist doch nicht zu leugnen, daß wir einer Rückkehr zur Reinheit im wirklichen Leben begegnen. Wir treffen gelegentlich Menschen, die gelöster, natürlicher, vorbehaltloser, offener, wahrhaftiger geworden sind im Verhältnis zu ihrer früheren Zeit. Das aber sind alles Eigenschaften, die nach Hartmann zur Wertfamilie der Reinheit gehören, die somit in diesen Fällen eine wiedererlangte ist. Ein Vorurteil hindert Hartmann daran, den Wert der Reinheit in seiner essentiellen und existentiellen Verbundenheit mit der Fülle und anderen sittlichen Werten ganz phänomengerecht zu sehen.

Freilich, wenn zwischen sittlichen Werten als solchen tatsächlich ein Verhältnis der Nichtigkeit bestünde (das, was Hartmann „Antinomien“ nennt), dann wäre das geistige Sein wirklich in sich selbst gespalten, dann gäbe es Widersprüche im Sein selbst.

Hartmann behauptet zwar nicht dogmatisch, daß es solche Widersprüche im Sein selbst gebe. Aber schon dieser Verdacht auf Widersprüchlichkeit ontologischer Art bedeutet den Todesstoß gegen die Sinnhaftigkeit und Einheit des Seins. Wenn ich von einem Menschen sage, er könnte dieses bestimmte Verbrechen begehen und mein Urteil besteht zu recht, dann ist der Betreffende ein Verbrecher, mag er dementsprechend schon gehandelt haben oder nicht. Wenn ich

sage, das Sein als Sein könnte in sich widersprüchlich sein, dann setze ich es als widersprüchlich. (Dieses Verhängnis in der modernen Ontologie leitet sich vom „deus malignus“ des Cartesius her.) Nämlich als ein solches, das keiner Norm unterfällt. Das Sein wäre unberechenbar, der Satz des Widerspruches nicht mehr darauf anwendbar. Ein Sein, auf dessen Vereinbarkeit mit sich selbst ich mich nicht mehr verlassen kann, ist chaotisch, eine Sphynx.

Mit dieser Verlegung des Widerspruchs ins Sein selbst ist eine Vernichtung des Seins gegeben, die einen größeren ontologischen Nihilismus darstellt als das mit seinem eigenen Nichts Zwiesprache haltende „Dasein“ Heideggers. So groß im übrigen die Gegensätze zwischen Heidegger und Hartmann sein mögen, einen ontologischen Nihilismus erkennen wir bei beiden, wenn auch der Nihilismus Hartmanns verdeckt ist durch seine Lehre von dem Ansichsein, das in seiner Ueberobjektivität „gleichgültig“ ist gegen jeden erkennenden Intellekt. Auch bei Hartmann heißt diese Antinomik des Seins letztlich: auch ein absoluter Intellekt, selbst wenn es ihn geben sollte, kann nichts daran ändern, daß das Sein hoffnungslos in sich gespalten ist. Gerade diese Gespaltenheit, diese Irrationalität, in der das Sein nach Hartmann das letzte Zeugnis seines Ansichseins (seiner Unabhängigkeit vom Subjekt) gibt, dient dazu, das Sein autonom zu machen. Auch bei Hartmann scheint die Nichtigkeit in den Dienst des Autonomismus gestellt zu sein.

Die legitime Nichtigkeit kann aber niemals das Sein in sich selber spalten. Der Beschauliche, der an seiner Unfähigkeit zu bestimmten praktischen Handlungsformen anerkennt, kann nach weiser Einsicht in seine Grenze und nach erlernter Selbstbescheidung um so besser Kontemplativer sein, bzw. er wird sich nur solche praktischen Handlungen zumessen, die seinem Seinsbilde entsprechen. Es ist kein Widerspruch im Sein des Menschen selbst aufzutreten. Erst recht gibt es im absoluten Sein Gottes keinen Widerspruch. Hier herrscht an Stelle des gegenseitigen Ausschlusses der Wesenheiten vollendete Implikation, absolute Apriorität.

Damit haben wir die hauptsächlichen modernen Formen der spekulativen Verdeutung der Nichtigkeit betrachtet.

d) Der vulgäre Nihilismus

Wo vom Nichts gesprochen wird, liegt noch nicht der letzte Nihilismus vor. Die letzte Ausgeburt des Nihilismus besteht dort, wo sich der Nihilismus hinter einem Optimismus versteckt. Es wird nicht vom Nichts gesprochen, vielmehr ergeht man sich in Träumen, man will endliche Werte absolut setzen, durch mengenmäßige Steigerung dieser Werte (Macht, Lust, Ehre) eine scheinhafte Unendlichkeit erzielen. An Stelle Gottes tritt der Götze. Das ist der Nihilismus des Rausches, der Macht, des Erfolges, der Täuschung, der Euthanasie im weiteren und engeren Sinne. Der Abgrund des Nichts wird durch die Propaganda sorgsam zugedeckt. Das Nichts packt diese nihilistische Gesellschaft (das „corpus diabolicum“) gleichsam von hinten im Nacken. Nur in der letzten Lebensphase einer solchen Gesellschaft gibt es so etwas wie den trotzigen Sprung ins unabwendbare Nichts. Wir haben diesen Nihilismus erlebt. Leider ist er nicht überall in der Welt zusammengebrochen.

Dieser kollektive, „gelebte“ Nihilismus zeigt sich in drei Negationen: Aufhebung des personalen Selbstandes (die Person soll in der Masse untergehen), Aufhebung des echten Gebens und Nehmens (der Mensch soll nichts haben, was ihm nicht durch die Apparatur der Organisation zugestellt, gleichsam aufgezungen ist), Aufhebung von Raum und Zeit als objektiver Ordnungen (man will sich der Herrschaft von Raum und Zeit entziehen und sie der Subjektivität ausliefern, z. B. in der Fiktion vom „ewigen Deutschland“, in den Geschichtsfälschungen). Diese drei Negationen begründen die Verfallenheit des Menschen, die Aufhebung jeder echten Seinsverbundenheit, die Atomisierung des menschlichen Seins (die „Diskontinuität“ im Sinne Picards), kurz, jene verschuldete Nichtigkeit, wie wir sie eingangs angedeutet haben.

Heidegger vertritt diesen rauschhaften und scheinhaften Nihilismus nicht. Er will ja gerade, daß der Mensch im nüchternen Blick auf das unabwendbare Nichts aushalte. Und dennoch besteht ein untergründiger Zusammenhang zwischen dem sublimen philosophischen Nihilismus Heideggers und dem gelebten praktischen Nihilismus im gesellschaftlichen Raume, dem vulgären Nihilismus der Massen-

dämonie. Wir meinen diesen Zusammenhang nicht unbedingt im kausalen Sinne. Aber beide Formen sind Auswirkung einer gemeinsamen Wurzel, beide drücken auf ihre Art eine Grundhaltung des modernen Menschen aus: die Verleugnung der geschöpflichen, legitimen Nichtigkeit, die den Menschen zum selbstständigen Sein begrenzt und ihn auf Gott hörend macht. Heidegger löst die Nichtigkeit aus der konkreten Seinsordnung los und macht sie zu einem Mittel des Menschen, im heroischen Blick auf das Ende erselbst zu sein ohne Gott. Der vulgäre Nihilismus deckt die Nichtigkeit zu durch die „heroisch“ geglaubte Fiktion, die an die Stelle Gottes tritt und damit um so sicherer einem Ende mit Schrecken zutreibt.

Das erste Erfordernis für das neue Menschenbild ist die Erkenntnis und Anerkennung der geschöpflichen Nichtigkeit, die das positive Seinsbild erst ermöglicht und die Demut begründet.

¹⁾ Theophil Stephan Gregory: „Das unvollendete Universum“. Aus dem Englischen übertragen und eingeleitet von Oskar Bauhofer, Benziger, Einsiedeln 1938. — Gregory stellt dem „Vollendeten Universum“ das „Unvollendete Universum“ der christlichen Sicht gegenüber.

²⁾ Die obigen Sätze sind dem Manuskript des Verfassers „Die Krankheit der Zeit und ihre Heilung“ entnommen, das 1932 geschrieben wurde, aber nicht veröffentlicht werden konnte.

³⁾ Picard hat neuerdings diese seine Grundgedanken angewandt zur Deutung jener Entartung, die sich am deutschen Menschen in den vergangenen Jahren vollzogen haben. Sein neues Buch „Hitler in uns“ ist in Deutschland noch nicht zugänglich. Vgl. die Besprechung in „Hochland“ Nr. 2. Picards Begriff der „Diskontinuität“ entspricht dem, was wir feststellen: die verschuldete Nichtigkeit wendet sich gegen die Soseinskohärenz und die existentielle Kohärenz des Menschen. Hinzu kommt das von uns genannte Moment der Scheinhaftigkeit und Uneigentlichkeit. Auch dafür lassen sich in den Schriften Picards generell Belege finden.

⁴⁾ Vgl. unsere Ausführungen S. 16.

⁵⁾ Vgl. S. 17.

⁶⁾ So enthält auch der Begriff der Möglichkeit und des Seinkönnens bei Heidegger sehr berechnete Momente. Vgl. Hengstenberg: „Das Band zwischen Gott und Schöpfung“, Paderborn 1940. S. 124 f.

⁷⁾ Vgl. „Ethik“, 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1935, das Kapitel über die Reinheit. S. 370 ff.

Summary.

The latest philosophy has discovered "the nothing" in its ontological significance, but has determined it the wrong way in separating it from the objective order of existence. In contrast to that attitude did we determine "the nothing" or "the nothingness" as the ontological limit of what's concretely existent. That limit characterizes it as the final and as the creature opposite the infinite being of the Creator. In that nothingness, the creature, in humility, comes to participate in the Creator.

Résumé.

La philosophie la plus nouvelle a découvert le néant en sa signification ontologique; mais elle l'a déterminé d'une manière incorrecte en le détachant de l'ordre de l'existence objective. Nous avons déterminé, au contraire, le néant ou bien la nullité comme la limite ontologique de ce qui existe concrètement, — une limite, qui le caractérise comme limité et comme créature en face de l'être infini du créateur. Dans cette nullité, la créature prend part tout humblement au créateur.