

# Wie weit bringt es die Philosophie in der Gottesfrage?

Von GONSALV MAINBERGER OP (Zürich)

## *1. Glück und Lust als Erfahrungsbereich des Göttlichen*

### *1. Wie weit brachte es die Philosophie in der Gottesfrage?*

Der Enthusiasmus für Göttliches und mit ihm die Gottbegabtheit sind uns abhanden gekommen. Die Möglichkeit, Gott zu denken und im Akt des Denkens zu loben, zu preisen und anzubeten, ist uns versagt. Mit diesen zwei Sätzen sei nicht mehr als eine Feststellung getroffen. Sie beruht zwar auf Erfahrungen, Beobachtungen und statistischen Erhebungen. Das genügt nicht, die Feststellung als allgemeines Gesetz, als bündige Charakterisierung einer Epoche oder als unterscheidendes Merkmal unserer Frage überhaupt auszugeben. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei eine einschränkende Vereinbarung getroffen: die verallgemeinerte Feststellung möge so verstanden werden, wie sie gemeint ist, nämlich als Rahmen. In diesem Rahmen soll die gemeinte Sache, die Frage nach Gott in der Philosophie, in ihren Umrissen um so deutlicher werden und Raum bekommen.

Zur Gottesfrage hat das Denken kritischen Abstand gewonnen. Die Theologie des Aristoteles, die spekulative Selbstausslegung Plotins, die Theodizee eines Leibniz und der Atheismus Sartres lassen sich rein denkerisch gleichermaßen nachvollziehen, begründen und schlüssig darlegen. Theismus und Atheismus scheinen zwei durchaus ebenbürtige Möglichkeiten, zwei gleichermaßen ausweisbare Positionen innerhalb des selben geworden zu sein.

Zum andern wird deutlich, daß es nicht einfach Mutwilligkeit oder Ausflucht ins Unsagbare ist, wenn M. Heidegger die Philosophie so weit treibt, daß sie das Denken im Akt des Philosophierens selbst dahin bringt, in bezug auf die Gottesfrage zu schweigen. Damit ist nicht die Gottesfrage verschwiegen, sondern das Fragen nach Gott auf einen neuen Weg gebracht.

Dieses von der Philosophie auferlegte Schweigen möchte ich hier brechen. Der Ort der möglichen, ja notwendig gewordenen Rede ist dort, wo die Alternative Theismus–Atheismus begegnet. Der Versuch, sie zu überwinden, ist zugleich die Rede von Gott in der Philosophie. Im Rahmen der bereits getroffenen Feststellung und in Erinnerung an die Geschichte eröffnet sich der Raum, in dem wir die Frage denken. Das geschieht mit Mitteln, die wir ausdrücklich nur der Philosophie entnehmen. Darum lautet das Thema, wie weit es die Philosophie in der Gottesfrage bringe.

Kants *Kritik der reinen Vernunft* hat gezeigt, wie kritisches Denken sich der Voraussetzungen eines eingeschlagenen Denkweges zu versichern hat. Darum

fragen wir jetzt: In wessen Namen brechen wir das uns vom Denken auferlegte Schweigen in der Gottesfrage? Etwa im Namen Gottes? Das wäre zuviel des Guten. Dann aber doch im Namen des Menschen. Das wäre zuviel des Bösen, nach „Auschwitz und der Frage nach Gott“. Eine Zwischenlösung, ein Kompromiß vielleicht wäre die Metaphysik. Sie hat es allerdings in der Gottesfrage am weitesten gebracht. Sie gelangte einerseits bis zum hymnischen Denken, das bereits mit Ps. Dionysios Areopagita zum Abschluß kam. Das wird allerdings erst am Ende dieser Denkmöglichkeit offensichtlich, nämlich beim ‚Nihilismus‘ Nietzsches und in der ‚perversen Praxis‘ des Marquis de Sade. Darauf werden wir noch zurückkommen.

So bleibt denn, im Namen der Tradition selbst das Schweigen zu brechen. Aus der Erinnerung an unsere Herkunft und im Ergriffensein von der Zukunft sei die Frage nach Gott noch einmal versucht. Wie weit es das Denken dabei bringt, hängt von der Philosophie ab, die sich an dieser Frage und sich mit ihr vor sich selbst verantwortet.

Fragen wir zuerst: wie weit hat es die Philosophie in der Gottesfrage gebracht? Die Perfektform vermittelt die Präsensform der Frage: wie weit *bringt* es die Philosophie. Auch diese Vermittlung durch Vergangenheit, durch Tradition und Herkunft muß ausgewiesen werden. Darin besteht der erste Schritt dieser Erörterung. Es gilt zu erwägen, in welchem sachlichen Hinblick die Vergangenheit der Gottesfrage in der Philosophie befragt wird.

Es gibt eine Tätigkeit, die dem Denken an und für sich zukommt, die ihm sozusagen von sich aus liegt. Sie heißt im abendländischen Sprachgebrauch bei den Griechen erst *theoria*, bei den Lateinern dann *speculatio*. (Die Scheidung der *theoria* in *speculatio* einerseits, *contemplatio* andererseits kann an dieser Stelle nicht behandelt werden.) Die Gottesfrage wird von der *speculatio* gestellt. Die spekulativen Fragen insgesamt hatten unter der Herrschaft des *logos* die ausgezeichnete und prominente Stellung inne. Der sich selbst genügsame *Nous* gab das Modell der spekulativen Gotteslehre im ganzen ab. Kant hat die spekulative Gotteslehre mit den vier Antinomien gezwungen, ihr eigenes Ende zu bedenken. Daraufhin hat die praktische Vernunft den Primat übernommen und schließlich die Stelle beherrscht, an der sich seit je Theorie und Praxis, Einsicht und Tat, Notwendigkeit und Freiheit, Wahrheit und Glück verknoteten.

Die spekulativen Fragen haben damit ihre Relevanz, Dringlichkeit und Wichtigkeit eingebüßt. Soziologie, kritische Anthropologie und technische Steuerung der Bedürfnisse beherrschen das Feld. Aber auch in der Philosophie sind die spekulativen Fragen beinahe verpönt. Allerdings zeigt sich jetzt eine paradoxe Erscheinung. Mitten in das Schweigen hinein platzt nämlich das laute Gerede vom Atheismus. Sogar in der Theologie tun sich die Gott-ist-tot-Redner hervor. Was geht da vor sich?

Wenn Atheismus wirklicher Atheismus ist, kann er es nur im Durchgang durch einen konsequenten Theismus sein. Der Theismus soll ja aufgehoben werden, samt seinen Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen. Gerade das scheint aber dem Atheismus nicht gelungen zu sein. Denn wenn der Theios des Theismus nur Popanz war und das selbständige, aufgeklärte Denken sich

von ihm befreite, sich von einem Leichnam abwandte und aus dem Nichts ins Freie führte, dann ist doch zu fragen: was ist das für eine Freiheit? Etwa gar eine Freiheit für nichts? Hegel hat das Dilemma der Aufklärung klar erkannt und gesehen, daß das destruktive Vorgehen bloßes Getue war, der Raum aber, in den hinein die Negativität des Aufklärens führte, undenklicher, leerer Raum des Wissens ist, der „nur mit der Subjektivität des Sehns und Ahnens erfüllt werden kann – und was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Sein im Absoluten Verzicht tun sollte, sich schlechthin daraus ausschliesse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punkt der Philosophie, und das Nichtssein der Aufklärung ist durch das Bewußtwerden über dasselbe zum System geworden“ (1). Das ist der Ort, an dem sich die philosophische Gottesfrage auch künftighin entscheidet. Von da her trägt eine Antwort oder sie trägt nicht.

Durch die Setzung neuer Instanzen, vorab der Freiheit, der Subjektivität, des Sehns und der empirischen Glückseligkeit stößt die Gottesfrage selbst auf Gebiete vor, auf denen sie auch beantwortet werden muß. Die Beweislast, ob es Gott gebe oder nicht, liegt nicht mehr bei der bloßen Vernunft. Die lückenlose Steigerung vom Mehr und Weniger zum Meist, vom kontingenten Wesen zum Höchsten Seienden gelingt zwar immer noch, beantwortet aber nicht mehr das eigentlich Fragwürdige an der Gottesfrage. Wieviel weniger vermag der Beweis auszurichten, der auf dem Pathos etwa einer ‚christlichen Philosophie‘ beruht. Vollends stumpf und untüchtig sind die Versuche, die sich auf die angebliche menschliche Natur als auf ein begrenztes Seiendes, das es ‚ohne Gott nicht aushielte‘, berufen. Ganz zu schweigen von jener kryptophilosophischen Geschäftigkeit, die aus der Angst vor möglichen weltanschaulichen Konsequenzen sich anschickt, institutionelle Kumpanei mit den marxistischen Atheisten zu stiften. Wenn die Gottesfrage in tiefere Regionen hineinreicht als die eben genannte, ist sie als Frage von anderer Wesensart als nur von weltanschaulicher Relevanz. Wird diese erst einmal abgewiesen, kommt das Rätsel selbst zum Vorschein. Die Philosophie steht dann mit einemmal sich selbst gegenüber. Bringt sie es je so weit, sich ihrer Freiheit Gott gegenüber zu erwehren oder zu vergewissern? Ist sie frei genug, einzugestehen, daß Gott selbst den Grund und Boden zu einem Prozeß gelegt hat, der zur Selbstentfaltung des Menschen führen muß? Ist dann diese äußerste Selbständigkeit, die zugleich Selbstlosigkeit sein wird und sein muß, ihrerseits wiederum die Gottlosigkeit des freien Menschen? Oder aber ist es so, daß Gott selbst diesem Prozeß beisteht, daß er diese Befreiung zu sich selbst mitmacht, sie selber ist?

Diese Fragen geben der Gottesfrage in der Philosophie ihre eigentlichen Anstöße, die wahren Umrisse. Im Grunde ist es nichts anderes als die Form des echten *Atheismusstreites*. Die Frage, die wir stellen, hat von sich aus an diesen entscheidenden Punkt geführt. Er ist ein historischer Topos, an dem kurz zu verweilen sich empfiehlt.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*. S. W. Lasson Leipzig 1932. I. Meiner Phil. Bibl. 62 b. Hamburg 1962. S. 2.

Der letzte große Atheismusstreit wurde im ersten und zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zwischen Schelling, Fichte und Jacobi ausgetragen. Ein dezidiert Theist, Jacobi, und ein vermeintlicher Pantheist, Schelling, standen sich gegenüber. Denn so weit hatte es die Philosophie tatsächlich bereits gebracht: das Absolute konnte bislang nur als das Objektiv-Eine, aus jeder Bedingtheit Herausgenommene gedacht werden. Das Absolute war auch das Jenseitige als das *choriston*. Schon seit Heraklit bestand allerdings die Forderung, das Absolute müsse sich als ein solches in dem bewähren, was das Nicht-absolute sei, und sich somit als Absolutes in seinem Gegenteil durchsetzen (2). Für Schelling bedeutet dies: Gott ist Gott, sofern Selbstheit, Egoismus und Kontraktion als das *Reale*, zugleich aber auch Verausgabung, Liebe, Expansion als das *Ideale*, Gottes konstitutive Prinzipien sind. Gott ist nicht Gott ohne ideale Welt, ohne das Helle, Lichte seiner erkannten Selbstheit. Er ist aber auch nicht Gott ohne „die unbegreifliche Basis der Realität, den nie aufgehenden Rest, das, was sich mit größter Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt“ (3).

Hier liegt nun der Ansatz zu zwei gegenläufigen Aspekten des Atheismus selbst. Aus dem einen ergibt sich der Atheismus der Schwäche und Blödigkeit der Vernunft. Er will die Abgrundseite Gottes einfach nicht wahrhaben. Atheismus ist das darum, weil das Denken diese Seite des Seins nicht als objektives Moment Gottes selbst zu denken vermag. Vom andern Aspekt her ergibt sich der Atheismus der Stärke der Vernunft. Er ist der Nihilismus selbst. Die Entleerung der Welt proklamierend, macht er die sinnentleerte Welt zum Götzen. Die Welt ist nichts anderes als der totgeschlagene Gott.

Der Streit zwischen Jacobi und Schelling interessiert hier nicht im einzelnen. Die Ausgangsposition ist nochmals festzuhalten. Die Auseinandersetzung zeigt, wie weit es die Philosophie in der Gottesfrage gebracht hatte. Der Idealismus als Reflexion der Subjektivität ging mit der Frage bis zum Rande. Daß das nachkommende Denken mit der Frage selbst nicht mehr zu Rande kam, macht seinen Ruhm und seine Not zugleich aus. Es scheint, daß die heutigen Bemühungen von dieser Not nicht allzuviel spüren. Wer läßt sich denn heute, auf theologischer Seite insbesondere, noch auf die Sache ein? Wer vermag die treffenden Alternativen zum Neothomismus zu formulieren? Wer vermag es, die Formel: Von Gott reden heißt vom Menschen reden, zu entlarven? Das Programm der ‚Entmythologisierung‘ verbirgt doch letztlich die Ohnmacht, mit dem objektiven Wahrheitsgehalt der Mythologie, nämlich dem sukzessiven Polytheismus einerseits und dem absoluten Monotheismus andererseits als einem wahren Prozeß vom einen zum andern fertig zu werden. Das Denken hat den Polytheismus noch nicht hinter sich gebracht. Darum ist die Frage nach Gott entweder eine Deklamation oder eine ritualisierte Totenklage geworden.

<sup>2</sup> Vgl. G. Jünger, Vom Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit. de Gruyter Berlin 1962.

<sup>3</sup> VII. 360; vgl. VIII. 211, VI. 438 f. – Schellings Werke werden zitiert nach der von K. Schelling gemachten Ausgabe, Stuttgart 1856 ff.; die 2. Abtg. als Bd. XI–XIV. – Der Nachlaßband, *Die Weltalter. Fragmente* (München 1946) abgekürzt W. A.

Die präzise und unausweichliche Fragestellung, die den Atheismusstreit heraufführte, gilt auch heute noch. Sie könnte so formuliert werden. Unsere Daseinsproblematik besteht letztlich darin, daß wir zwischen dem Reden von Gott und dem Reden vom Menschen scheinbar frei wählen können. Zwischen der Frage nach Gott und der Behauptung, daß es nicht einmal mehr die Frage gebe, zwischen redlichem Gottanhangen und kühner, aber geduldiger Absage an Gott scheint sich kein Abgrund mehr aufzutun. Woher stammt diese Freiheit der Beliebigkeit? Aus dem Zwang der Geschichtlichkeit selbst, also aus der Vergangenheit als dem Entzug und der Zukunft als dem Vorenthalt der Frage nach dem Sein im Ganzen innerhalb der möglichen Philosophie. So weit hat es also die Philosophie in dieser Frage gebracht. Die Metaphysik des Transzendenten aus bloßer theoretischer Vernunft ist, hinsichtlich ihres Verfahrens, „ein bloßes Herumtappen“ und „schlimmer noch, ein Herumtappen mit bloßen Begriffen“ (4). Dieser Satz ist nicht eine beliebige Feststellung, die ein bestimmter Philosoph einmal getroffen hat. Er zeigt vielmehr einen Ort und eine Schwelle an, hinter die das Denken selbst nicht mehr zurücktreten kann. Das heißt aber, die Philosophie im Ganzen müsse erst wieder auf jenen Stand gebracht werden, auf dem sie es in der Gottesfrage zu etwas brächte. Um dieses ‚Etwas‘, das das Göttliche in der Gottesfrage ist, geht es hier.

Dieses Unternehmen kann, wie vermerkt, nur im Namen der Tradition in Angriff genommen werden. Wir befragen das Denken der Vergangenheit, um von ihm in unserer Frage ausgiebig zu lernen. Diese Erwägung will der Täuschung wehren, als sei die Metaphysik immer nur die Sachwalterin des ‚Objektes Gott‘ gewesen. Gerade mit Kant und im Durchgang durch die Forderungen der praktischen Vernunft, eben durch die Metaphysik der Sitten, wird es möglich, neue Aspekte in der Gottesfrage zu gewinnen. Es sind jene sachlichen Bezüge, die die Philosophie im Ganzen wieder dazu ermächtigen, es in der Gottesfrage weiter zu bringen als bis zum bloßen Protest oder zu betretenem Schweigen. Das Interesse an der Gottesfrage gilt deshalb nicht nur einem zentralen Anliegen der Theorie, der philosophischen Spekulation. Es meint die Möglichkeit des Philosophierens überhaupt. Sofern Georges Bataille, der hier im 2. Teil behandelt wird, der Rezeptor Nietzsches im Frankreich der 1. Hälfte unseres Jahrhunderts ist, gilt auch hier die Folgerung, die K.-H. Volkman-Schluck in seiner Studie zur Gottesfrage bei Nietzsche zieht: „Auch fernerhin noch ein ‚Seiendes‘ nach dem Sinn der bisherigen theologischen Metaphysik für den Ursprung und Grundquell des Seins selbst zu halten, wäre nicht ein Irrtum, sondern eine das Sein wissentlich verfälschende Verlogenheit des Lebens selbst . . . Die Not, aus der Nietzsches Denken entspringt, ist die Not des abendländischen Gottsuchens selbst in ihrer äußersten Steigerung, die darum auch mit höchster Leidenschaft ausgetragen werden muß. Aus dieser Not des Nicht-aus-noch-ein-Wissens, in das die Metaphysik am Ende ihrer Geschichte geraten ist, sieht Nietzsche keinen andern Ausweg mehr als die absolute Umdrehung in der Auffassung des Seins und der Auslegung des Seienden. Nur wenn wir uns für diese

<sup>4</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft. B XV.

Not freigeben und sie zu errahnen beginnen, setzen wir uns Nietzsches Denken aus“ (5).

## 2. Aristoteles' ethische Gotteslehre

Die Geschichte der Metaphysik nötigt, jenen Bereich der Seinserfahrung zu erschließen, von dem aus die Philosophie ihr Mitspracherecht in der Gottesfrage zurückbekommt. Dieser Bereich ist das Sein als Lust und Ekel, als Glück und Unglück, erhöhtes Tätigsein und erniedrigendes Leiden, als Helle und Dunkelheit, als Süße und Grimm.

Die Gottesfrage wird in jeder Epoche ihrer Durchgestaltung dem jeweils voraufgehenden Mythos abgenommen. Die Rede von Gott ist philosophisch als Rede vom Sein des Menschen in der Welt vermittelt. Die Philosophie fragt, ob und inwiefern es wahr sei oder nicht, daß das Sein des Menschen sein Glücklichsein sei. Insofern ist die Gottesfrage immer auch schon die Glücksfrage.

Aristoteles war der erste, der diese Grundintention der Gottesfrage nach allen Seiten hin artikulierte. Er hat das Sein der Lust nicht nur für den Menschen, sondern auch bei den Göttern durchgehalten. In einem ersten Teil dieser Ausführungen lassen wir uns von der vollkommenen Wesensgestalt der Lust, wie sie Aristoteles definierte, leiten. Dann gehen wir in einem zweiten Teil an die kritische nacharistotelische Frage heran. Sie lautet: Welches sind die transzendentalen Bedingungen des Glücklichseins des Menschen? Ist sich der Mensch selber die Möglichkeit des Glückes, ist es ein Gott oder sind es beide zusammen – oder keiner?

Mit dem 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* löst Aristoteles den Wechsel ein, der seit und mit dem 1. Buch auf den Titel *eudaimonia* ausgestellt wurde. Die Lust ist dasjenige, womit die Menschennatur in ganz ausgezeichneter Weise verknüpft und verbunden ist. Sie vervollkommnet zugleich den Gesamtbereich menschlichen Tätigseins. Im Sein als Lust sind somit Tätigsein und Glück unlösbar miteinander verbunden.

### a) Gegner der Lust und falsche Argumente gegen sie

In den ersten beiden Kapiteln des 10. Buches räumt Aristoteles die verschiedensten Vormeinungen, die über das Wesen der Lust seinerzeit kursierten, aus. Es gibt Gegner der Lust, die keinen guten Faden an ihr lassen; es gibt Anhänger der Lust, die sie zum Höchsten aller Gefühle erheben. Und es gibt solche, die mit gänzlich unzutreffenden Argumenten gegen die Verteidiger der Lust als höchstes Gut anrennen. So sagen sie z. B., Lust könne nie höchste Lust sein, das zeige doch schon der Ekel, der zwar eine Abart, aber eben eine Art Lust, nämlich die ekelhafte Lust sei. Aristoteles weist das Argument dreimal zurück. 1<sup>o</sup> in Wirklichkeit sind ekelhafte Lüste gar nicht lustvoll, sondern nur Ergebnis einer jeweils krankhaften Veranlagung; 2<sup>o</sup> die Herkunft aus dem patholo-

<sup>5</sup> K.-H. Volkman-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*. Klostermann Frankfurt/M. 1968. S. 46.

gischen Bereich verdirbt das Wesen der Lust vollends, so wie das wahllose Verschlingen von Nahrung die Gesundheit verdirbt; 3<sup>o</sup> zudem gibt es verschiedene Arten von Lust, die zwar auf ähnlichen Voraussetzungen beruhen, aber doch vollends verschieden sind. Das Zusammensein mit dem Freund etwa dient einem *agathon*, das Zusammensein mit dem Schmeichler jedoch der bloßen Lust. Die Lust, mit dem Freund zusammen zu sein, wird gepriesen, die Lust am Schmeichler jedoch verachtet. Also ist es eine ekelhafte Lust.

### b) *Das Wesen der Lust*

Aristoteles fragt sich dann weiter, was nun das Wesen der Lust eigentlich sei. Die Sache läßt sich am besten an einer an sich lustvollen Tätigkeit ablesen. Als Beispiel dient der Sehakt.

Seiner Wesensgestalt nach ist der Akt des Sehens schon immer und in jedem Moment des Sehens das vollständige Ergreifen der ganzen Form des Gesichteten. Es kann zwar schon einmal vorkommen, daß einer undeutlich ‚sieht‘ oder ‚etwas‘ nicht sieht. Gerade diese Stufung und die verschiedenen Grade des Sehenkönnens setzen aber voraus, daß der Akt des Sehens selbst immer ein vollkommener Akt sein muß, ein Sehen schlechthin. Es gibt im Sehakt als solchem keinen Zeitpunkt, in dem er nicht ganz und gar Sehen wäre. Ist er das nicht, hat er eben die Blindheit zu seinem Gegenteil. Ein ungenau Sehender ist in dem, was er ungenau sieht, immer ein Blinder.

Von dieser Wesensart ist nun auch die Lust. Sie ist zu jeder beliebigen Zeit und in jedem Moment voll und ganz das, was sie ist, nämlich Lust. Sie gehört zu den Dingen, die von sich aus vollkommen und vollumfänglich, also durch und durch von dem bestimmt sind, was sie ihrem Sachgehalt nach sind. Das Sein der Lust ist somit immer mit der aktuellen Verwirklichung des Aktes der Lust verbunden. Seiendes von dieser Art, nämlich hier (und nicht dort) und jetzt (eben nicht vorher oder nachher) zu sein, ist seinem Sein nach immer ein Ganzes: τὸ γὰρ ἐν τῷ νῶν ἔστιν τι (1174b 9).

Lust ist nicht dadurch Lust, daß sie dauert. Von dieser Art zu sein ist z. B. das Laufen. Im Laufe selbst ist Bewegung; ja, der Lauf ist diese Bewegung selbst als in die verschiedenen Momente des Anlaufes, des Dauerlaufes, des Ankommens teilbar. Nichts dergleichen in der Lust. Sie ist, im Gegensatz zu den verschiedenen formalen Elementen und Bildungen der Bewegung, zu jeder beliebigen Zeit voll und ganz das, was sie ist, nämlich Lust.

Nun soll Seiendes von dieser Seinsart definiert werden. Definieren läßt sich Seiendes nur durch Zuordnung der Teile dieses Seienden. Lust aber, so zeigte Aristoteles eben, ist ein Ganzes. Woher die spezifische Differenz nehmen? Wo bietet sich die je höhere Gattung an, womit vergleichen?

Bei der Lust haben wir es offensichtlich mit einem Seienden zu tun, dessen Sein darin besteht, voll tätig zu sein und sich durch sich selbst in dem auszuwirken, was es ist. Wie kommt man diesem Wirkenden denkend, zerlegend und definierend bei?

Aristoteles schlägt den bekannten Weg über die Verweisungsstruktur von

Vermögen und dem diesem Vermögen eigenen Gegenstand ein. Die Bezüglichkeit beider, das ist das Wirken des Vermögens selbst. Die Frage lautet nun: Wo kommt solches Wirken am meisten, am kräftigsten, am seins- und wirkungsmächtigsten zum Ausdruck? Eben dort, sagt Aristoteles, wo das Vermögen seinerseits in bester Verfassung ist und sich überdies auf das ihm zugehörige, ihm zugeschnittene und ihm überantwortete Objekt hin aus ist. Wo also ein Seiendes, dessen Sein auf Wirkung hin angelegt ist, sich so auslegt, daß es sich seiner ganzen Verfassung gemäß entfaltet, also das ist, was es ist, nämlich aus sich selbst entfaltetes Sein, ἐνέργεια, da ist es Sein als Lust. Damit ist auch die banale Auffassung von Lust abgewehrt, die vorgibt, Lust sei eine nur hier und da mal lustvolle Begleiterscheinung einer vorübergehenden, mehr oder minder zufälligen Betätigung irgendeines Vermögens. Die Lust, nach ihrer Wesensart betrachtet, ist im Gegenteil die Entfaltung eines Seienden zu seinem vollendeten Akt. Und so definiert denn Aristoteles: τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή (1174<sup>b</sup> 23).

### c) *Das Paradox der Lust*

Als Erfahrung erlebt, ist Lust etwas Prekäres. Es gibt keine Lust im Dauerzustand. Dennoch ist sie in jedem Moment des Lustseins ganz sich selbst, also vollständig Lust. Es ist somit nicht verwunderlich, wenn diese prekäre Seite der Lust ihre Verächter einerseits, wenn die vollständige Wesensgestalt der Lust die von ihr Faszinierten andererseits auf den Plan rief. Aristoteles ist es gelungen, diese widersprüchliche Wesensart eines Seienden ins Sein selbst zu retten, und das heißt zu denken. Nachdem er die Lust definiert hat, kann er sie beschreibend nun noch vergegenwärtigen und sagen: Lust ist keine Grundverfassung, keine ἔξις. Sie ist vielmehr der im Vollzuge sich schon einstellende Abschluß. Mit Recht wird sie der Schönheit des Vollalters verglichen. Auch die verschiedenen Arten von Lust können ohne weiteres nun aufgezählt werden. Jeder spezifischen Tätigkeit, genauer gesagt jeder Seinsentfaltung ἐνέργεια, entspricht die spezifische Lust. Lust intensiviert das Wirkendsein eines Seienden. Das schlägt sich sichtbar in der jeweiligen Auszeichnung des entsprechenden Werkes nieder. Wer Geometrie liebend betreibt, bringt es zu größerer Genauigkeit der Konstruktion; wer Architektur mit Lust ausübt, wird bessere Häuser bauen.

### d) *Der Glückscharakter der Lust*

Aristoteles gewinnt im 6. Kapitel dann den Boden, um das Wesen des Glückes im Umriß aufzuzeigen. Er erinnert kurz an die Trefflichkeit ἀρετή, an die Freundschaft φιλία und an die Lust ἡδονή, die drei konstitutiven Momente des Seins als Glück. Das Beherrschende davon ist die ἀρετή. Glück wird von Aristoteles bestimmt als die Seinsentfaltung gemäß der Trefflichkeit: ἐνέργεια κατ' ἀρετήν (1177<sup>a</sup> 12). Die volle Entfaltung eines Seienden gemäß seiner ἀρετή das ist zugleich auch sein Glück, eben sein Gelingen. Der Mensch ist nun ein Seiendes, das von sich aus darauf angelegt ist, sich zu verwirklichen. Er wird am meisten tätig und verwirklicht sich am intensivsten durch seine vorzügliche Kraft,

den Nous. Der Geist ist seinem Wesen nach das Beherrschende. Er ist auf göttliche Gegenstände gerichtet und ist selbst von göttlicher Art.

Damit hat uns Aristoteles aber den ausgezeichneten Erfahrungsbereich des Göttlichen angewiesen, nämlich das eigentliche Selbstsein des Menschen. Sein Gelingen ist sein Glück und das glückliche Gelingen ist zugleich das Göttliche in ihm. Das Ganze spielt sich als Leben des Geistes ab, als βίος θεωρητικός.

Wie ist so ein Leben nach dem Geiste beschaffen? Es ist die Höchstform menschlicher Selbstentfaltung. Es ist die lustvollste Tätigkeit. Sie ist dem Menschen durch die Philosophie beschieden. Diese lustvolle, höchste Tätigkeit ist sich selbst genügend, autark. Vielleicht, sagt Aristoteles, braucht sie die Gegenwart der Freunde (1177<sup>b</sup> 1). Um ihrer selbst willen gesucht und geliebt, wird von ihr nichts anderes als sie selbst erwartet. Sie vollzieht sich im Modus der Muße, ist also nicht ‚Praxis‘, sondern ‚Theorie‘. Und endlich, wenn sie vollgelungene Tätigkeit, also das Glück selber ist, dann muß sie auch ein Leben lang dauern können.

### e) Gibt es das, ein Leben in höchster Lust?

Nach dieser Wesensbestimmung, die Seiendes im Höchstzustand anvisierte und so die Vernunft aufs äußerste anspannte, folgt gleichsam die Ernüchterung. Sie tut sich in der Frage kund: Gibt es so etwas überhaupt? Als Mensch kann keiner diese gesteigerte Seinsweise aushalten. Sie übersteigt, als äußerstes Entfaltetsein, die menschliche Seinsweise qua menschliche. Das den Menschen Übersteigende aber ist das Göttliche. Also ist das Leben nach dem Geiste dem Menschen nur möglich, insofern etwas vom Göttlichen τὸ θεῖον in ihm wohnt. Um diese Differenz herauszubringen, greift Aristoteles auf die bewährte Proportion zurück, nämlich auf den Vergleich zwischen den Wesensarten einerseits und dem ihnen entsprechenden tätigen Wirklichsein andererseits. Der Nous ist ein einfaches Ganzes, der Mensch ein zusammengesetztes Seiendes. Ihre entsprechenden ἐνέργειαι sind einerseits göttlich, andererseits jene irgendeiner bestimmten Tüchtigkeit. So kommt denn im Vergleich der Wesensarten das *Unvergleichliche* als das Göttliche in den Blick. Folglich ist denn auch das Leben gemäß dem Geiste, ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον (1177<sup>b</sup> 30 f) das Unvergleichliche, eben das Göttliche im Vergleich zum Leben nach Menschenart. Aristoteles erschließt also, durch die Beweisstruktur des κατὰ, das Göttliche als Differenz, das an sich Unvergleichliche.

Es stellt sich nun noch die entscheidende Frage, ob die Differenz selbst noch aussprechbar sei. Wie kommt das Göttliche in den Blick und wie soll der Mensch sich ihm gegenüber verhalten? Mit der Nebenbemerkung „hier folgen wir nicht den Dichtern“ zeigt Aristoteles an, daß er hier im Gegensatz zur *Mythologie* einen authentisch philosophischen Beitrag zu leisten sich anschickt. Der Topos selbst ist dem griechischen Denken vertraut, nämlich das sich Erheben bis zum Göttlichen, das über sich Hinausgehen der Sterblichen bis zur Unsterblichkeit. Die Dichter, sagt Aristoteles und meint damit die Mythologen, sahen darin die höchste Gefährdung. Das Überschreiten der eigenen Grenzen bringt Verderben. Es ist Hybris, Frevel und Vermessenheit. Aristoteles weist den Rat

der Mythologen, die Menschen sollen sich nur mit dem Menschlichen, die Sterblichen nur mit dem Sterblichen zufrieden geben, resolut ab. Seine Lösung kleidet er allerdings bezeichnenderweise schon sprachlich in eine Art Vorsichtsregel, nämlich in den Hortativ. Er spricht protreptisch, wenn er den entscheidenden Akt des ἀθανατίζειν, des nicht ‚Absterbens‘ einführt. Vergegenwärtigen wir uns kurz den Charakter des ἀθανατίζειν: das Glück anstreben, das höchste Wirksame im Menschen betätigen, die höchste Lust sich zu eigen machen, das überragt den Menschen und grenzt an Nicht-Sterblichkeit. Aristoteles muß dem drohenden Hybrisgedanken entgehen, um das höchste Glück auch ohne Gefährdung denken zu können. Er versucht, zwischen dem Göttlichen, Nicht-Sterblichen, Fremden einerseits und dem Menschlichen, Sterblichen, Eigenen zu vermitteln, indem er sagt: Es läßt sich denken, daß gerade das Äußerste und Höchste unser Innerstes und Eigenstes ist, wenn anders der Geist das Beherrschende und Bessere in uns ist (1178<sup>a</sup> 2 f.). Was nützte denn, so folgert Aristoteles, die ganze Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen, wenn sie ihm fremd bliebe? Modern ausgedrückt: wenn sie auf Verfremdung hinausliefe. Eine Lebensentscheidung fällen, die ein fremdes, also dem Menschen äußeres Leben beträfe, wäre Utopie, Fiktion, und das Denken hätte keinen Ort, ein solches Leben zu denken. Der Mythos hat dem Denken einen solchen Ort verschafft. Aber Aristoteles hat ihn verlassen und muß nun auf die dem Denken anders sich anbietende Lösung aus sein. Es ist doch so, sagt er, daß das, was einem jeden von sich aus φύσει das Eigenste und von Haus aus Zugehörige ist, ihm zugleich das Höchste und am meisten Lustvolle ist (1178<sup>a</sup> 5 f.). Dem Menschen aber ist das Leben κατὰ τὸν νοῦν gemäß dem Geiste,\* zu eigen, wenn anders eben dieses auch das eigentliche Menschsein ausmacht. Also ist das Leben gemäß dem Geiste auch das am meisten geglückte Leben.

*f) Sterblich-Unsterblich als ontologisches Problem der Innerlichkeit und Äußerlichkeit*

In unsere Problemlage übersetzt, würden wir heute sagen, Aristoteles setze sich mit der Frage der Exteriorität, mit dem Göttlichen als dem Fremden auseinander. Die Glückserfahrung am Sein der Lust erschließt die Gottesfrage. Aber nur durch die *Oikeiosis-Lehre* werden die Aussagen über Lust, Glück und Geist einerseits, über das Äußerste, das Ganze und Gott andererseits zusammenhängend. Die Rede von Gott ist so als eine verifizierbare, weil vernünftige Rede gesichert. Das Außen Gottes und das Innen des Menschen sind durch den Logos der Lust miteinander verbunden. Das Tragende dieser Verweisstruktur ist nicht die Teilhabe μεθέξις, auch nicht die Ekstase des Glückes, ebensowenig die Wahrheit der Götter des Mythos, die *nichts* anderes bedeuten als das, was sie *sind*; die philosophische Gottesfrage ist im Gegensatz zum Mythos und zur Ekstase die Ausfaltung im Logos des tätigen Wirklichseins als Selbstentfaltung gemäß der Tugend, also dessen, was dem Menschen von sich aus eigen ist. So ist denn schließlich der Akt des Verbleibens bei sich selbst zugleich die Gunst der Götter (Kp. 9, 1179<sup>a</sup> 22–32).

Das endliche Ereignis der vollständigen Lust wird zum Konstituens der Vernunfttätigkeit überhaupt. Aristoteles bleibt dabei: der Rückgang in das Äußerste des Menschen, ins Göttliche ist stets auch Rückgang zu sich selbst. Die Götter ihrerseits machen gütig mit. Der Philosoph ist der Götter Liebling.

Im Entwurf dieser Gotteslehre zeichnet sich die Möglichkeit ab, daß die Philosophie sich selber aufhebt, indem sie die Selbstbestimmung des Menschen bis zu seiner Selbstbestimmung als ‚Gott‘ betreibt. Die entscheidende Aussage lautet dann: Ich bin glücklich, also bin ich so etwas wie ein Gott. Ist diese Möglichkeit einmal als Satz gedacht, dann wird auch das Wissen von Gott nicht mehr als Kenntnis der Realität Gottes, sondern nur noch als Aussage eines Begriffes über Gott möglich sein. Das ist dann Atheismus in Form einer qualifizierten Atheologie. Der Nietzsche-Rezeptor Georges Bataille hat dieses Ereignis des Denkens als Rede der *inneren Erfahrung* artikuliert.

## II. Die Erfahrung der Innerlichkeit als Erfahrung der Unmöglichkeit Gottes

### 1. Die Gegenposition zu Aristoteles

Die moderne Gegenposition zu Aristoteles' Lehre vom Glück als einer Gotteslehre ist die *Atheologie* Batailles (6). An ihr wird ein folgenschwerer Umschlag offensichtlich. Er besteht darin, daß sich die Wesensgestalt der Lust samt ihrem ontologischen Verweis auf das Göttliche in das Sein der Lust selbst verlegt. Die Stelle, die in der Glückslehre des Aristoteles Gott inne hatte, nimmt bei Bataille die Lust selber ein. Die notwendige Folge davon ist, daß die Seinsverfassung der Tugend als höchste Selbstentfaltung des Menschen Würde und Rang verliert. Der Begriff der Tugend wird doppeldeutig. Er zerfällt in Lust und Widerlichkeit und gerät in die Unvereinbarkeit von Lust und Tod zugleich. Denn auch der Topos der Nicht-Sterblichkeit wird am Ort der Lust selber ausgetragen.

Batailles Werk besteht im wesentlichen darin, diesen Widerspruch als das Unmögliche zu denken. In der Sicht Nietzsches ist der dieser Ontologie entsprechende Gott Dionysos, der nun auf das Denken zukommt. „Angegangen von der präsenten Absenz ist das Denken bei sich und ist auch wieder nicht bei sich. Als der Abwesende anwesend zu sein, ist aber die Wesensweise des Dionysos. Der Denkende beginnt daher, die Wesensart des Dionysos selbst anzunehmen“ (7). Nietzsche erhellt diesen Widerspruch auf der Ebene des Denkens. Bataille verlegt ihn vom Denken her auf die Ebene des Wollens und Strebens. Darum ist „der Ernst des Todes und des Schmerzes die Verdingtheit des Denkens“

<sup>6</sup> G. Bataille, *Somme athéologique*. Bd. I. L'expérience intérieure. Bd. II. Le coupable. Gallimard Paris 1954<sup>6</sup>. – Georges Bataille lebte von 1897–1963, war Archivar und Familienvater. Sein ältester und intimster Freund war der Anthropologe Alfred Métraux. Die Zeitschrift *Critique* hat 1963 Bataille ein Sonderheft gewidmet. Strukturalisten, Literaturkritiker, Anthropologen und Philosophen haben bereits versucht, Batailles Werk zu würdigen. Vgl. den Aufsatz Von den göttlichen Namen, in: *Studia philos.* (Basel) XXVII. 1967, S. 97–119.

<sup>7</sup> Volkmann-Schluck, a. a. O. S. 145.

(S. atheol. 253). Denn nur der Ernst hat einen Sinn; das Spiel hat keinen Sinn, ist also nur ernst insofern auch Unsinn einen Sinn hat. Das ist nur möglich unter der Voraussetzung eines dunklen, indifferenten Un-Sinnes. Der Ernst des Todes und des Schmerzes gründen diese stumpf-sinnige Wahrheit. Stumpf-sinn aber ist der Skandal der Vernunft. Diesen Skandal stiftet die Erfahrung mit Lust und Schmerz.

Die Innenseite der Lust ist der Schmerz, so wie die Innenseite des Lebens der Tod ist. In diese völlig innerliche und zugleich souveräne Erfahrung wird der Mensch in dem Augenblick eingeführt, da Gott tot ist. Der Tod Gottes nimmt nämlich unserer Existenz die Grenze der Unbegrenztheit. So auf Lust und Schmerz, auf Leben und Tod zurückgeworfen, kommt der Mensch endlich zu jener Erfahrung, worin es nichts mehr gibt, was die Äußerlichkeit des Seins noch ankünden, geschweige denn als zu denkende vermitteln könnte.

Seit Aristoteles nötigte die Philosophie die Seinsart des  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$  in die Wesensöffnung des Logos als Präsenz. Durch Benennung war es möglich, das  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$  mit dem Akt des  $\acute{\alpha}\delta\alpha\nu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\nu$  adäquat auszulegen. Was geschieht, nachdem sich das Sein der Lust dermaßen verselbständigt hat? Die erste unmittelbare Konsequenz ist die Überwindung der Alternative Theismus–Atheismus. Bataille hat die Schwäche des Atheismus durchschaut. Die Atheisten selbst konnten ihm diese Entzauberung und Entlarvung nicht verzeihen. Batailles Atheologie zeigt, daß der Atheismus vom Protest gegen die Theisten lebt. Der Theismus selbst löste zwar den Monotheismus in seiner naiven Form ab, enthüllte dessen Ambiguität und legte ihn als eine noch nicht radikalisierte Form von Egoismus bloß. Gott hat im Theismus die elementare, eben göttliche Funktion, das Ich zusammenzuhalten, die Exteriorität als Gunst zu besetzen, vor der Perversion, d. h. vor der totalen Täuschung durch Gott selbst zu schützen, Lust ins Sein zu heben und sie bis hinauf zur Ebene Gottes möglich zu machen.

Der Atheismus befreit nun nicht etwa diese Lust in die schrankenlose Selbstbestimmung, in „Libertinage“. Das eigentlich Gottlose am Atheismus besteht in der Befreiung des Denkens zu sich selbst – aber auf Kosten Gottes. Was dieser Gott *war, ist* nun der Mensch, zu sich selbst befreit.

## 2. Die Atheologie als Frage nach Gott

Bevor Batailles Werk analysiert wird, sei hier kurz seine Stellung zur philosophischen Gottesfrage skizziert. Bataille ist ein echter Nachfahre von Nietzsche. An der Auseinandersetzung mit Hegel erprobt er die diskursive Vernunft. Er ist kein Atheist, obwohl Gott für ihn tot ist. Er hat die Alternative Theismus–Atheismus überwunden. Bataille steht somit für jene Art des Denkens, die sich einer Erfahrung stellt, die bislang in der Geschichte der Philosophie (und der Theologie) als der privilegierte Ort der Gotteserfahrung gegolten hat: die Lust, die Ekstase, die Nichtung.

Für diese Erfahrung, von der Bataille zeugt, suchen wir hier den wissenschaftstheoretischen Ort. Die Verbindlichkeit Batailles ist zweifach ausgewiesen, die ‚Verwendung‘ Batailles für unser Vorhaben somit nicht beliebig, sondern legi-

tim. Einmal hat er die äußerste Intensität des Subjektiven in seinem Werke investiert. Zum andern vermittelt er Seiendes, das sich von sich aus eigentlich der Sprache entzieht. An diesem heiklen Punkt, wo der Logos in die Krise stürzt, setzt die Analyse Batailles an. Es geht ihm nicht um die *Inhalte* der jeweiligen Erfahrungen. Er denkt Erfahrung struktural. Seine Aufmerksamkeit gilt somit den Bedingungen der Möglichkeit, Erfahrungen zu machen. In jedem Moment seiner Auslegung der Innerlichkeit ist er dem Anspruch und der Notwendigkeit des diskursiven Denkens, des Vergleiches von Strukturen konfrontiert und stellt sich dieser äußersten Not. Die *Somme athéologique* ist ein schwieriges, weil ungewohntes Werk. Der 1. Teil, der hier exponiert wird, heißt *L'expérience intérieure*. Er ist die Artikulation einer Erfahrung und kommt im folgenden zur Darstellung. Dann untersuchen wir die Konsequenzen, wie sie sich im Reden von Gott niederschlagen.

### 3. Die Odyssee der Innerlichkeit

#### a) Die Autorität der Erfahrung

Die *Somme athéologique* ist ein Bericht der Verzweiflung. Das Schwergewicht aller Aussagen liegt im Schnittpunkt von Vernunft und Lachen, von Licht und Horror, von Demonstration und Emotion.

Die kapitale Feststellung, die vor jeder Interpretation gemacht werden muß, kann so eingeführt werden: Bataille ist Strukturalist *avant la lettre*. Es gibt für ihn keine privilegierten Inhalte. Die einzige Autorität ist die Innerlichkeit. Autorität aber ist, als authentische Souveränität, selbst Abwehr und Verneinung. Die souveräne Tat empfängt ihre Autorität nur von sich selbst – und sühnt im gleichen Zuge ihre eigene Anmaßung. Diese innere Widersprüchlichkeit der Autorität ist also auch jene der Innerlichkeit selbst. Das bedeutet, daß eine Erfahrung nie durch ihren besonderen Inhalt oder ihre jeweiligen Objekte qualifiziert werden kann. Die Innerlichkeit ist gerade durch die sie konstituierenden Akte immer nur mit sich selbst identisch. Darum sind Lachen, Heroismus und Ekstase, aber auch Opfer, Poesie und Erotik strukturell dasselbe. Als Phänomene menschlicher Innerlichkeit artikulieren sie allesamt das Gesetz der Kommunikation, der Gemeinschaft und des Aufschwunges, aber ebenso des Bruches, des Verlustes, der Vereinzelung und der *Décadence*.

Diese Struktur der Erfahrung wird grundsätzlich verändert, wenn die Bedingungen zur Möglichkeit des Erfahrens von der diskursiven Vernunft diktiert werden. Diskursives Denken beginnt beim Soliden. Es ist neutral, es braucht Seiendes in Anwesenheit und verbraucht es als Objekt, als Mittel, als Hammer. *L'expérience intérieure* ist, wie dieser Ansatz im Denken Batailles zeigt, ein Stück Rezeptionsgeschichte nicht nur der Philosophie Nietzsches, sondern auch Heideggers *Sein und Zeit*, m. E. sogar eines der allerersten Zeugnisse dieser Rezeption in Frankreich (8). Vernunftbegabt, will der Mensch das Ganze. Das

<sup>8</sup> Bataille, Avant-propos zu Bd. I; S. 40 (geschrieben 1936); S. 235, Anm. 1, wo Bataille seine Stellung zu Heidegger erläutert.

Ganze aber ist weder das Äußerste noch das Letzte. Es ist lediglich die Konsequenz der vernünftigen Notwendigkeit. So ist denn auch der Fortgang vom Soliden, Denkbaren, Gekanntem und Gekonntem zum noch-nicht-Bekanntem, nicht Gekonntem, Unbekanntem nichts anderes als der Selbstvollzug des Subjektes auf Kosten des Objektes. Die Herrschaft des Logos unterzieht das Gedachte und von ihm Vernommene seinen eigenen Gesetzen, dem Gesetz der Totalität.

Wie Aristoteles, versucht Bataille sein Denken am Verhältnis des Eigenen, Bekannten und Selbstischen zum Fremden, Unbekanntem und Äußerlichen. Darin besteht der Logisierungsakt der möglichen Erfahrung überhaupt. Die Dichtung, sagt Bataille, führt das Fremde ein, aber mit Vertrautem; die Theologie dagegen führt das Unbekannte ein, mit Bekanntem. Es scheint, als suche Bataille den Zwischenweg.

Um das Denken dieses ‚Zwischen‘ auf die Bahn zu bringen, fragt Bataille, woher die Erfahrung ihre Autorität hernehme. Woher weist sich Erfahrung als authentisch aus? Die Erfahrung autorisiert sich am Unbekanntem. Zu diesem Unbekanntem will Bataille, ohne zu mogeln, vorstoßen. Er weiß, welches Risiko er eingeht, welchen unabtauschbaren Weg er einschlägt. Denn das Unbekannte fordert am Schluß die unteilbare Herrschaft.

Was ist Erfahrung? Sie beruht wesentlich auf Infragestellung. Nur wer Gegebenes in Frage stellt, ist überhaupt in der Lage, Erfahrungen machen zu können. Die Erfahrung als Vollzug ist somit letztlich Infragestellung der Autorität als eines von sich aus gesicherten Bezirkes. Umgekehrt ist die Autorität des Denkenden dadurch bestimmt, daß er und insoweit er sich selbst denkend in Frage zu stellen vermag. Die Gegenläufigkeit von Erfahrung und Autorität macht das Wesen beider aus. Bataille verlegt sie ins Innere des Menschen, um ihnen beizukommen. Die Autorität der inneren Erfahrung ist jene Autorität, die nur aus sich selbst beglaubigt ist. Das wird etwa deutlich, wenn jemand eine ganz gescheite Frage stellt. Sie hinterläßt stets ein Gefühl der Leere, gerade weil sie nicht von der inneren Erfahrung getragen ist. Allein Erfahrung, die von innen kommt, beglaubigt. Je weiter aber das Denken vordringt, um so geringer wird die Möglichkeit, daß sich auch Fremdes dem Denken anbiete.

So kommt es denn Bataille vor allem darauf an, die innere Erfahrung denken zu können. Er stößt durch sie an die Grenze des *Möglichen*. Die Vernunft sprengt und stört immer wieder die der Erfahrung nötige Autorität. Erst durch die Selbstbeglaubigung der Erfahrung erhält der Mensch sein Mögliches wieder zurück, ja er rührt geradezu an das Äußerste des Möglichen.

### *b) Das Äußerste des Möglichen ist das Unmögliche*

Was ist das Äußerste des Möglichen? Es ist der Punkt, den der Mensch nicht versteht, obschon er sich geradezu an diesem Ort aufhält. Der Mensch, der sich an diesen Ort begibt, hat sich der falschen Argumente und der Furcht entledigt. Er geht so weit, daß es keine Möglichkeit mehr gibt, auszudenken, daß es noch weiter gehe (*Somme athéol.* I. 55). Das Mittel, die äußerste Möglichkeit kennen-

zu lernen, ist die Angst. Bataille setzt aber, in Absetzung zu Heidegger, nicht mit der Angst an, sondern mit dem Lachen. Das Lachen ist die Erfahrung mit der eigenen Innerlichkeit, die mit sich selbst bis zum Äußersten gegangen ist. Es ist leicht einzusehen, daß hierher Ekstase und Todesnähe gehören, aber ebenso Irrtum, Ekel und Hin und Her des Möglich-Unmöglichen.

Ins Dasein zurückgenommen, ist das Äußerste der Zustand der Marter (*supplice*), in der Form des Todesurteils. Die Absorption in die Verzweiflung zeigt untrüglich an, daß das Äußerste erreicht ist. Der Mensch ist dorthin gelangt, wo er nicht mehr weiter kann, wo ‚es‘ nicht mehr weiter geht; zugleich sieht er, daß, wenn er nicht zum Äußersten gegangen wäre, er nicht frei wäre. Jedes menschliche Wesen, so formuliert Bataille, das nicht bis zum Äußersten geht, ist Knecht oder Feind des Menschen (ib., 55).

Durch die Analyse des Äußersten sind wir der *Konfiguration des Glückes* ganz nahe gekommen. Das Glück ist ja selbst ein Äußerstes, hieß es schon bei Aristoteles. Aber vorausgesetzt, ich hätte das Äußerste erreicht und würde dabei einschlafen, so wäre der Beweis erbracht, daß es nicht das Äußerste war. Das Äußerste vernichtet die Möglichkeit jeglichen Schlafes. Pascal nahm es auf sich, im Angesicht der Seligkeit, die kommen wird, nicht zu schlafen. Das war jedenfalls der Grund, den er für seine ‚Askese‘ angab. Bataille akzeptiert nicht einmal die Möglichkeit, glücklich zu sein (ib. 59). Denn glücklich sein wollen hieße entkommen, ausweichen oder sich dem Zwang unterwerfen. Bataille schildert eine kleine Glückssituation: „Gestern litt ich an Rheuma, Kälte und Angst. Um auszuhalten, halte ich mich an kleinen Glücken fest. Dazu kommt das Heimweh der Rettung; es erhöht aber nur mein Leiden. Die Idee der Rettung kommt lediglich davon, daß das Subjekt vor lauter Leiden auseinanderfällt. Wer es hingegen dominiert, der empfindet die Notwendigkeit, zerschlagen zu werden und sich in die Zerreißprobe zu begeben“ (ib. 60).

Wo findet diese Probe statt? *Am Unmöglichen* als dem eigentlichen Ort der Transzendenz, sagt Bataille. Das ist sein zentraler Gedanke. Eine souveräne Existenz, und das heißt die pure Innerlichkeit, die von sich aus zum Äußersten geht, ist in keinem einzigen Moment und auf keine Art vom Unmöglichen getrennt. „Ich werde nur souverän leben, sofern ich auf gleicher Ebene wie das Unmögliche lebe.“ Bataille interpretiert seine eigene Erfahrung, die er denkt, mit dem Satz: „Überlaß das Mögliche jenen, die es mögen“ (ib. 228). Keiner mag von sich aus das Unmögliche. Darum gibt er ihm mutwillig den Charakter des Möglichen. Die mögliche Welt ist in der Tat immer nur Resultat unserer Kindereien, Ergebnis der Arbeit, Postulat der Vernunft. Wer hingegen lacht oder wer Lust hat, der allein hat das Unmögliche vor Augen. Das Lachen zeigt an, daß der Lachende seine Grenze überschritten hat und also dem Unmöglichen gegenüber frei ist. Die servile Aktivität hingegen ist möglich, macht alles Unmögliche möglich, und zwar unter der Bedingung, daß wir an andere Menschen, an Prinzipien oder gar an die Notwendigkeit der Produktion verdingt sind. Das Lachen hingegen ist die Probe dafür, daß sich der Mensch am Unmöglichen erprobt hat und daß die Probe geglückt ist. Die Transzendenz ist verschwunden. Das Lachen zeigt befreiend an, daß die Bande der Transzendenz gerissen sind.

An dieser Bruchstelle erfährt Bataille nun das Göttliche. Was ist denn das Göttliche? Bei Nietzsche, den Bataille rezipiert und weiterdenkt, findet er eine Antwort: „Die tragischen Naturen zugrunde gehen sehen und *noch lachen können*, über das tiefste Verstehen, Fühlen und Mitleiden mit ihnen hinweg – ist göttlich“ (9).

#### 4. Die Atheologie

##### a) Die Sackgasse der Gotteserfahrung

„Nie erschien die Philosophie zerbrechlicher, wertvoller und packender als in jenem Moment, wo ein Gähnen die Existenz Gottes im Munde Bergsons zum Verschwinden brachte“ (10). Wer ganz und gar auf die innere Erfahrung abstellt, vermag diese nur noch am Äußersten, nämlich am Unmöglichen selbst zu verifizieren. Die Erfahrung beruht ja ihrer Möglichkeit nach bereits auf dem Fremden, dem an sich nicht Möglichen. Erfahrung denken heißt notwendig, das Unmögliche denken. Bataille führt das nun auch an der Gotteserfahrung durch. Was ist Gotteserfahrung unter dieser Voraussetzung?

Die Gotteserfahrung machen heißt, sich in eine Sackgasse begeben. Sie beginnt damit, daß man jede Möglichkeit ausschöpft. Das war übrigens der Weg der Metaphysik. Schließlich wird das Mögliche selbst als das widerspruchlos Seiende (das *possibile* im Sinne der Theodizee) entlarvt, und das Unmögliche wütet. Die Gotteserfahrung geschieht also dann, wenn der Mensch dem Unmöglichen gegenübersteht und nichts mehr möglich ist – als Gott. Dieser aber erscheint dann als das Unmögliche. Der Rückschlag aufs Ich bleibt nicht aus. Denn Erfahrung Gottes als des Unmöglichen ist das genaue Analogon zu Marter und Todesurteil. Wer dem Unmöglichen ausweicht und alle möglichen Ausflüchte sucht, demütigt sich selbst, wird dumm, falsch oder oberflächlich. Eine vermiedene Angst vor dem Unmöglichen „macht aus dem Menschen einen umgetriebenen Jesuiten im Leerlauf“ (ib. 50). Bataille formuliert seine atheologische Anthropologie so: „Wer darob, daß er nur ein Mensch ist, nicht stirbt, wird immer nur ein Mensch sein“ (ib. 49). Das ist wiederum die formulierte Gegenposition zu Aristoteles' theologischer Rede von der Lust.

Sich selber nicht ausweichen, sich dem Unmöglichen stellen und das Todesurteil annehmen heißt, Sein als Lust im Modus der Lust denken. Was ist dann Gott? Er stellt das Äußerste der Möglichkeiten dar. Also ist er ein Gott, der selbst nicht mehr weiter weiß, blind ist, weil er alles sieht, verzweifelt und tötet.

Bataille ist umgetrieben von der Frage nach dem Verhältnis von Außen und Innen, des Fremden und Eigenen, des Göttlichen und Menschlichen. Die Autorität der inneren Erfahrung erstreckt sich ausgewiesenermaßen bis zur Rede von Gott. Warum kann aber der Mensch unter diesen Voraussetzungen Gott nicht

<sup>9</sup> Bataille zitiert diesen Satz in seinem Vorwort, S. 10, korrekt als „note datant de 82–84“. Nietzsche, Ges. Ausg. Bd. XII. S. 310, Aphorismus 422; Kröner Taschenausg. Bd. 82. S. 273, Aphoris. 761. (In der Ausg. Schlechta nicht auffindbar.)

<sup>10</sup> Maurice Blanchot, zit. S. athéol. I. S. 130.

mehr denken? Warum ist das Ende der Ontotheologie unwiderrufflich angebrochen? Gott ist, im Horizont des Seins, im höchsten Grade göttlich und zugleich im höchsten Grade menschlich. Was heißt denn: alle Wesen bekennen ihn als ihre Ursache, als Anfang und Ende ihrer Existenz? Diese Sätze sind nach Bataille nichts anderes als der Ausdruck der innersten Erfahrung des unmöglichen Seins des Menschen. Die genannten Sätze geben, als Glaubenssätze, allerdings vor, dieser Unmöglichkeit vorzubeugen. Im Grunde waren sie jedoch die eigentlichen Urheber dafür, daß das Menschsein in jeder Hinsicht als nichtig galt. Nietzsche ist der Entdecker dieses theoretischen und praktischen Nihilismus des Christentums (11). Bataille nimmt den Ansatz auf. Bei ihm kehrt sich das, was einmal hymnisch war, nämlich die Metaphysik platonisch-christlicher Theologie, um. Der Mensch hält es nicht mehr aus, zu sein. Er bittet um Gnade. Völlig ermattet stürzt er sich in seine eigene Erniedrigung, so wie man aus lauter Müdigkeit ins Bett sinkt. Die Ontotheologie dieser neuen Seinsverfassung des Menschen lautet dann: Gott kann sich nicht mehr selber denken. Er findet keine Ruhe, kein Genügen an nichts. Alles ist bereits da im Abgrund seiner Unersättlichkeit. Gott kann nicht wissen, denn Wissen ist Ruhe. Gott aber hat keine Ruhe. Er kennt sich selber nicht, sondern nur sein eigenes Nichts. Darum ist er allein zutiefst gottlos. Wenn er sich als Gott sähe, wäre er ja dumme, gehemmte Gegenwart und nicht mehr schreckliche Abwesenheit, die er ist, wenn anders er Gott ist (ib. 131).

In a-theologischer Fragestellung findet sich die aristotelische Theologie wieder, mit der Frage, wie der Mensch glücklich sein könne, wie sich Göttliches und Menschliches in ihm vereinbaren lasse. Auch Bataille versucht, diese Vereinbarung zu denken. Er hält sich exakt an das vereinbarte Schema von Wissen-Nichtwissen. Wenn ich Gott bin, sagt er, negiere ich ihn bis auf den Grund der Verneinung; bin ich nur ich, weiß ich nichts von ihm. In dem Maße, als in mir die klare Erkenntnis herrscht, nenne ich ihn, ohne ihn zu kennen: ich weiß nichts von ihm. Ich versuche alsdann, ihn zu kennen: sogleich bin ich Nichtwissen. Da bin ich aber Gott, unbekanntes Unwissen (ib. 168).

### b) Die Aufhebung Gottes

Die Aufhebung Gottes geschieht als Umkehr. Sie wird von Bataille demonstriert als Verkehrung des *Vater unser*:

„Gott, obschon stumm, wendet sich an den schlafenden Menschen, mit werbender Stimme: O mein Vater, du auf Erden, das Böse, das in dir ist, befreit mich. Ich bin die Versuchung, deren Fall du bist. Lästere mich, wie jene lästern, die mich lieben. Gib mir täglich das Brot der Bitternis. Mein Wille west im Himmel also auch auf Erden ab. Die Ohnmacht bindet mich. Mein Name ist fad. – Der Mensch antwortet: Amen“ (ib. 167).

So ist der Mensch ins Äußerste geraten. Er ist zum letzten Opfer bereit, die Vernunft, die Einsichtigkeit, den Boden selbst, auf dem er sich hält, zu verwer-

<sup>11</sup> Vgl. Volkmann-Schluck, a. a. O. S. 55 f.

fen. Gott muß in ihm sterben. Das ist der Ungrund des Schreckens, das Äußerste, dem er anheimfällt. So aber findet er zu sich selbst. Allerdings nur unter der Bedingung, sich rückhaltlos dem Geiz, der ihn umgreift, zu entziehen. Nietzsche hat diesen Prozeß der Entfernung vom Höchsten weg ins Leben und die Wiederkehr anhand der religiösen Grausamkeit und ihrer Stufenleiter exemplifiziert. Erst waren den Göttern nur Menschenopfer gut genug. Dann folgten die Opfer der stärksten Instinkte der moralischen Epoche der Menschheit. Endlich opferte der Mensch allen Glauben an verborgene Harmonien und zukünftige Seligkeiten. „Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben heraufkommt, aufgespart: wir alle kennen schon etwas davon“ (12).

### III. Die Atheologie – Überwindung des Atheismus?

#### 1. Dialektik und Transgression

##### a) Lust am Logos und Lust als Nichtsein

Wir sind das Geschlecht, auf das Nietzsche als das heraufkommende zeigte. Die Gottesfrage bleibt, auch wenn der Enthusiasmus abhanden gekommen ist, keiner mehr Gott loben und anbeten und im gleichen Akte denken und sagen kann. So ist es denn erst recht unvermeidlich, zu fragen, wie weit es die Philosophie in der Gottesfrage gebracht hat und noch bringen wird.

Aristoteles bleibt maßgeblich für das Philosophieren aus der Lust am Logos. Von daher kam ihm auch die Gottesfrage entgegen. Bataille hingegen zeigt jenes geschichtliche Stadium des Logos an, in welchem er zwar nicht am Sein der Lust scheitert, wohl aber eine neue Weise des Sagens und Versagens ‚Gottes‘ einleitet und zu Ende führt. Diesen Vergleich zwischen der Theologie des Aristoteles und der Atheologie Batailles müssen wir nochmals genauer fassen.

Seit Aristoteles stellt der Logos das Sein unter die Bedingungen der Bejahung und Verneinung. Zugehörigkeit *οἰκείωσις* und Widerspruch *ἐναντιώσις* sind sowohl ontische wie logische Strukturen. Darauf stützt sich die Philosophie, sofern sie Metaphysik ist, und auf diese wiederum greift die Beantwortung der Gottesfrage zurück, von Aristoteles bis zu Hegel. Die Nähe und Ferne, Innen und Außen, Selbstheit und Andersheit, Wissen und Gefühl, Sterblich und Unsterblich wurden dialektisch verhandelt (13).

Georges Bataille löst das dialektische Denken ab. An Stelle des *Widerspruchs* als der äußersten Denkform tritt das *Verbot* als äußerste Setzung. Die Bejahung als Identität des Bewußtseins mit seinem Gegenstand wird abgelöst vom Akt selber, der die Identität setzt. Er heißt nicht Identifikation von Subjekt und Objekt, sondern *Transgression*. Die Übertretung des Interdiktes ist die zur Wahrheit gelangte Identität. Das wird am ontologischen Stellenwert deutlich, den die

<sup>12</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. I. 55. Ed. Schlechta II. S. 617.

<sup>13</sup> Hegel, *Glauben und Wissen*, a. a. O. S. 4 f.

Transgression einnimmt. Sie läuft zwar parallel zu Bejahung und Verneinung, ist aber darüber hinaus das Überholen der Grenze (Objekt) durch ein selbst endliches Seiendes (Subjekt). Der Widerspruch wird zum Verbot; als Diktum ist es Grundbejahung plus *Wille zur Begrenzung*, nicht etwa Wille zur Macht. Die Übertretung des Interdiktes ist Exzeß, schon seit Platos Dialektik des Mehr-Weniger-Meist ein zentraler Topos der Gottesfrage, d. h. der Transzendenz. Sie wird von Bataille eingeholt und in die Transgression als innersubjektive Unendlichkeit der Lust samt ihrer Aufhebung umgeformt.

Unter dem Diktat des Seins als Lust wird die Transzendenz nur im Akt der Aufhebung und Übertretung des Interdiktes möglich. Das Interdikt ist der Platzhalter der jeweils begrenzten Macht. Die Übertretung, so wie sie Bataille denkt, ist jedoch die Überwindung des Willens zur unbegrenzten Macht. Das Interdikt schützt die Intimität, ermöglicht die Lust und löst das Streben nach etwas anderem als sich selbst überhaupt erst aus. Solange das Gesetz des Verbotes im Sinne des Widerspruches galt, erschien das Sein des Glückes als das sich Durchsetzen des Seienden als solchen. Das war bei Aristoteles Glück als *Energeia*. Nach Absetzung des Interdiktes als Denkform besteht nun Glück lediglich darin, daß der Wille nachgibt. Glück selbst ist verführerisch; es ist *die* Verführung, der anheimzufallen das Glück bedeutet. In diesem Glück ist eingeschlossen, die Kehrseite seiner selbst zu ertragen. Der ‚Wille zur Macht‘ ist entmacht.

Nicht jede Philosophie der Lust endet an diesem Punkt. Aristoteles zeigt schlüssig, daß Lust und Glück Begegnungsort mit dem Göttlichen, dem Bleibenden und ewig Seienden sein können, auch wenn dafür nur die protreptische Formel steht. Die Philosophie bringt es also so weit, ihre Rede von Gott als zusammenhängend, verständlich und im Horizont der Metaphysik verifizierbar aufzuweisen.

Aber vom gleichen Ausgangspunkt her gelangt die Philosophie auch zum gegenteiligen Resultat. Die Lust, nach ihrem eigensten Wesen befragt und nur aus ihr selbst gedeutet, führt zur Erfahrung der Innerlichkeit als der völligen Abwesenheit des Äußeren. Die mit Platos *ἐπέκεινα* gemeinte Sache, der von Aristoteles empfohlene Exzeß des *ἀθανατίζειν* ist unter den jetzt veränderten Bedingungen das sich in unendlicher Wiederholung zu seiner Endlichkeit befreiende Selbst. Dieses neue Verhältnis von Präsenz und Absenz wurde von Nietzsche vorbedacht (14) und steht in neuer Wandlung bei Bataille vor uns.

Die diesem ontologischen Entwurf entsprechende Gottesfrage ist die Atheologie. Gott ist nichts, wenn er nicht Überschreitung Gottes in jeder Sinnrichtung ist. Gott der unendlich Reine, Liebenswürdige wird nur in seiner Selbstüberschreitung zur Unreinheit und zum Horror. Das aber ist der begrenzte Gott, also nichts. Er ist nichts, in dem Sinne wie man sagt: nein, da gibt es nichts zu suchen.

Auf die Theologie als formale Rede von Gott angewendet heißt das folgendes. Der Name Gottes überschreitet die Grenzen aller Wörter. Die Erfahrung, die der abendländische Mensch mit diesem Worte machte, ist eine jahrhundert-

<sup>14</sup> Volkmann-Schluck, a.a.O. S. 146–150.

alte Erfahrung mit der Übertretung. Wir wissen bereits, daß Transgression die Erfahrung der Grenze ist. Wer also Gott sagt, hat die Grenzen Gottes, des Unbegrenzten, bereits überschritten. Der Exzeß, der am Anfang der Geschichte der Gottesfrage steht, kehrt sich nun gegen Gott selbst. Der Mensch braucht nur die Grenze des gelungenen, im Denken möglich gemachten, von der Metaphysik im Laufe ihrer ganzen Geschichte immer wieder abgewandelten Exzesses bis ins Unmögliche hinauszuschieben. An dieser Grenze angelangt, wird er im Modus der inneren Erfahrung die Welt als Spirale entdecken. Dann aber ist die Gottesfrage vollends zur Chimäre geworden. Dann hat es die Philosophie so weit gebracht, daß sie im Aufschwung zur Rede von Gott, im Exzeß des Denkens, als ἐπέκεινα und ἀθανατίζειν, immer wieder nur den Verlust der Gottesfrage als Gewinn an Selbstverständnis und Selbstbehauptung erfährt. Die Frage bleibt, wie er jeweils sein eigenes Selbst, seinen Willen zur Macht zu überschreiten imstande sein könne. Wie vermag der Philosoph, ohne den Becher zu nehmen, zu überleben? Wie darf er, ohne die Sprache zu verlieren, ohne dem totalen Wissen anheimzufallen und dennoch weise zu bleiben, verrückt (im platonischen Sinne der Raserei) werden?

*b) Was heißt: Gott ist tot?*

Die Auslegung des Seins als Lust unter dem sachlichen Hinblick von Interdikt und Transgression ist nicht mehr metaphysisch und nicht mehr dialektisch. Sie bekundet vielmehr die unbedingte Herrschaft der Grenze. Der Mensch verfällt ihr immer wieder – die Metaphysik war die Geschichte dieses Verfalles. Für Aristoteles war das Überschreiten dieser Grenze zugleich das Offene des Menschen, durch das die Götter, als die Hereinblickenden, gegenwärtig waren. Bei Bataille ist das Selbst, metaphysisch gesehen das Gegenüber des Andern, nun souveräne Innerlichkeit. Als solche ist sie gerade der Ort, an dem manifest wird, wie tot Gott ist. Die eigene Endlichkeit konstituiert sich einerseits als Übertretung, also als souveränes Selbst und ist gottabsetzende Macht; andererseits provoziert sie die Leere und Öde dessen, der im Akt der Übertretung zurückgelassen war: Gott der Unbegrenzte.

Wir haben es hier mit einer Philosophie zu tun, die im Akt des Philosophierens die ihr implizite, von der Metaphysik her überantwortete Theologie aufhebt. *Die Ontologie der Lust ist ihrem Wesenszuge nach Atheologie.* Lust ist immer schon Exzeß. Im Akt des Exzesses aber wird die Endlichkeit als Grenze aufgehoben. Endliches Seiendes, selber im Exzeß, macht keine Erfahrung des Unendlichen als des Gottes mehr, sondern erfährt das *Unmögliche*. Denn es erfährt ja, daß es unmöglich ist, seine eigenen Grenzen zu überschreiten, ohne selbst unendlich zu werden. Es erfährt ebenfalls, daß es unmöglich ist, die souveräne Innerlichkeit aufrecht zu erhalten, ohne gleich einzusehen, daß ihm jede Möglichkeit abhanden gekommen ist, das Äußerste, also Gott, aussprechen zu können. Diese Unmöglichkeit bedeutet, daß die Begrenzung der endlichen Existenz durch das Unbegrenzte aufgehoben ist. Das heißt, ‚Gott ist tot‘.

Es drängt sich an dieser Stelle der Verdacht auf, solche Gedankengänge führ-

ten ins Esoterische, in Bereiche, wo nicht die Philosophie, sondern die Mystik das letzte Wort habe. Darauf ist zu antworten, daß wir es bei Batailles Werk um ein authentisches Stück Rezeptionsgeschichte des Denkens, wie es uns Nietzsche und Heidegger hinterließen, zu tun haben. Der Verdacht des Esoterischen trifft dann nicht sosehr die Gedankengänge selbst, als vielmehr unser Unvermögen, das daran Ungedachte angemessen in die Philosophie einzubringen.

Der Standort Batailles kann auch auf anderem Wege noch ausgemacht werden. Mit Nietzsche, Baader, mit Böhme und der Mystik, endlich mit Giordano Bruno, dem signifikanten Ketzler der Neuzeit, sind lediglich äußere Koordinaten angezeigt. Was diese Namen als Ereignisse des Denkens selber darstellen, hat H. Blumenberg (15) gezeigt. Gerade die Frage nach der *Legitimität* neuzeitlichen Denkens erhellt die entscheidenden Bruch- resp. Nahtstellen, an denen die Gottesfrage aus der Harmonie von Innen und Außen herausgelöst und in die Ontologie der Innerlichkeit hineingebunden wird. Die souveräne Innerlichkeit, Stigma der Neuzeit, konstituiert sich im Protest und in der Ablösung aus dem theologischen Absolutismus des ausgehenden Mittelalters. Die Frage, wie weit es die Philosophie mit Gott und mit sich selbst bringe, ist heute, am Ende der Neuzeit, zwar aktuell. Als philosophisch relevante Frage indes ist sie verstummt. Der Grund dafür ist nicht nur das Ende der Metaphysik. Ebenso entscheidend ist die Tatsache, daß die Frage ganz einfach liegengeblieben ist. Die herrschende metaphysische Theologie hat sich selbst den Weg versperrt, Sein als Lust, Widerspruch als Transgression zu denken. Hier sei der Versuch gewagt, die Frage dort aufzunehmen, wo sie m. E. als Frage so gestellt wurde, daß sie ihre Antwort auch unter veränderten geschichtlichen Voraussetzungen in sich trägt.

## 2. Schellings ontologischer Entwurf

Das Sein im Ganzen ist nach Schelling ein Gefüge von Idealem und Realem. Das Ideale ist das Herrschende, Formale, Lichte; das Reale ist das Gründende, Materiale, Dunkle. Das Seiende konstituiert sich als Ganzes, als durchstrukturierte Konfiguration. Es ist Aufbau und Synthese. Als das Beherrschende läßt das Rationale weder Platz für Zufall noch Zeit zum Rückfall. Das Chaos ist durch es an der Wurzel gebannt. Nichtsdestoweniger ist das Irrationale präsent. Es zeigt seine Macht gerade dadurch, daß es das Rationale vollauf bindet und beschlagnahmt. Als Gebundenes gibt es kund, wie mächtig seine Chaotik, die auseinanderstrebende Tendenz ist.

Die Synthese von Idealem und Realem hat bei Schelling sämtliche Merkmale des Gleichgewichtes. Regelmäßigkeit, Ordnung und gezielter Aufstieg über Stufen und Grade ist gewährleistet. Aber gerade darin wird die Gefährdung offenbar. Schelling begriff sie nicht von der lebensstötenden Rationalisierung und Stabilisierung her. Die eigentliche Unsicherheit, so sah er, kommt von unten als Bedrohung.

<sup>15</sup> H. Blumenberg, Die Legimität der Neuzeit. Suhrkamp Frankfurt/M. 1966.

Blinder Wille, Willkür und Drang sind nicht dosierbar, sondern erscheinen immer nur als und im Exzeß. Das Sein ist prekär. Gerade als solches garantiert es aber die Lebendigkeit. Schelling begreift Widerspruch nicht als Prinzip zur Harmonisierung der Gegensätze, sondern als Feuer, Ursprung und Triebwerk des Lebens.

Schellings Ontologie gilt der Gegensätzlichkeit von Logos und Thymos, von Rationalität und Emotion; er denkt die Beziehung von Statik und Struktur einerseits, von Dynamik, Chaos und Werden andererseits. Der Geist als die eigentliche Wesensgestalt des Seins ist mit diesem Relationsgefüge aufs innigste verflochten. Er ist sie, als Geist, in ganz ausgezeichneter Weise. Also ist er wesentlich Sucht, Begierde und Lust. „Wer den Begriff des Geistes in seiner tiefsten Wurzel fassen will, muß sich besonders mit dem Wesen der Begierde recht bekannt machen . . . sie ist ein Hunger nach dem Sein . . . da kann man das Unauslöschliche des menschlichen Geistes erst recht sehen“ (VII. 466). Der Geist ist somit der Begegnungsort von Sein und Nichtsein, von Verstand und Verstandlosigkeit, von Sinn und Wahnsinn. Verstand ist, wie Sein überhaupt, real und ideal, Regel und Ausnahme, „geregelter Wahnsinn“.

So lautet das Schema der Schellingschen Lösung des Problems von Innen und Außen, von Ordnung und Exzeß, von Logos und Lust. An der Philosophie Schellings läßt sich nochmals die Ablösung von der antiken Ontotheologie ablesen. Der Glaube an die ungestörte Oikeiosis ist vorbei. Logos und Sein, das Gründerpaar der abendländischen Philosophie, werden zwar nicht endgültig verabschiedet. Aber die Welt ist nicht nur mehr Kosmos. Der Mensch, als der durch Arete, Philia und Hedone zum Liebling der Götter bestimmte Glückliche, *μακάριος*, vor allem der Philosoph, ist zutiefst verstört (XI. 469 ff.). Je schöner, aber auch je notwendiger sich Idealität und Rationalität anbieten, um so deutlicher lastet die Wucht des Irrationalen auf jedem Versuch der Philosophie, es mit der Gottesfrage möglichst weit zu bringen und das heißt, im metaphysischen Verstande immer noch, glücklich zu werden.

### 3. *Wie weit bringt es Schelling in der Gottesfrage?*

Die Art und Weise, wie Schelling die Gottesfrage angeht, ist durchbestimmt von seinem ontologischen Ansatz. Was für das Sein im ganzen gilt, gilt auch für Gott. „Das erste Prinzip oder die erste Urkraft . . . können wir die Selbstheit, den Egoismus in Gott nennen . . . diesem Prinzip steht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen. Dieses andere Prinzip ist die Liebe . . . die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott“ (VII. 438).

Die idealistische Philosophie, als Nachvollzug der Dialektik des Absoluten, hatte die Aufgabe, den Übergang vom Absoluten zum Bedingten, von Gott zur Welt, vom Idealen zum Realen zu denken. Bereits nach 1814 hat Schelling jedoch die Problematik des Absoluten in dieser Form aufgegeben. Die Problematik war zwar seit dem unbewegten Beweger des Aristoteles und dem christlichen Schöpfergedanken der Philosophie überantwortet. Mit der Romantik, mit Böhme und Baader aber ist das Sein als Lust, als Trieb, als das Äußerste im

Inneren und der Exzeß der Innerlichkeit zum philosophischen Topos geworden. Auch für Schelling stellt sich die Frage innerhalb seiner eigenen, authentischen Problemstellung nach dem Sein. Die Logosstruktur des Gottes und der Rede von Gott wurde durch die Thematisierung des Mythos mit dem Satz „Wollen ist Ursein“ (VII. 350) konfrontiert. Die Frage lautet nun: Wie bewährt sich der Logos am Sein, das von sich her als Wille begegnet? Oder: Wie weit bringt es die Ontologie des Wünschens, der Lust und der Begierde in der äußersten Seinsproblematik, in der Gottesfrage? Die Konstellation Hyle-Morphe, von Aristoteles übernommen, wird dynamisiert und am Leitfaden der ὄρεξις ausgelegt. Das ist nun aber deutlich jene Ablösung, die schon für Bejahung und Verneinung als Dialektik durch Interdikt und Transgression im entscheidenden Moment unserer Fragestellung als strukturelle Systematik fungiert.

Schelling hat die dunklen Mächte nie überhand nehmen lassen. So tief das Sein auch im Chaos gründen mag, der Aufstieg und die Erhebung sind dank der lichten Kraft des Logos immer möglich. Aber auch wenn der Logos durch und durch herrscht, „immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal durchbrechen“ (VII. 359). Es wäre voreilig, gegen Schelling mit dem billigen Vorwurf des Dualismus zu operieren. Es geht ihm darum, jedem Moment des Prozesses, dem das Sein von sich aus unterworfen ist, die Wahrheit zuzugestehen. Die bisher in ihren Konsequenzen unerreichte Anwendung dieses Prinzips hat Schelling in seiner *Philosophie der Mythologie* geleistet. Er beweist dort nämlich nicht nur, daß die Mythologie gleich als eine solche entstanden ist und keinen andern Sinn hat als den, der sich in ihr ausspricht. Die Mythologie ist also in dem, was und wie sie Göttergeschichte sagt, wahr. Schelling zeigt darüber hinaus aber noch, daß der Inhalt der Mythologie, nämlich der sukzessive Polytheismus, *wahrer* Polytheismus ist. Wie sich das mit dem absoluten Monotheismus und seiner Wahrheit verträgt und verhält, das ist eine Frage, in der es die Philosophie auch heute noch weiter bringen sollte. Denn im Zeitalter des *Sozietheismus* ist es offenbar geworden, daß die eigentliche Auseinandersetzung um die Rede von Gott wiederum in die Anfänge der Gottesfrage zurückkehren und dort nun aber in verschärfter Form von Präsenz und Absenz ausgetragen werden muß.

Das zentrale Anliegen der *Philosophie der Mythologie* macht vollends deutlich, wie weit es die Philosophie in der Gottesfrage bringt. Die Antwort lautet: Sie bringt es genau so weit, wie sie es mit sich selbst bringt. Mit Schelling brachte es die Philosophie so weit, dem Realen, dem Sein als Drang und Lust nicht mehr ausweichen zu müssen. Die Gottesfrage hat den präzisen Sinn, auch im höchsten Ideal, in der äußersten Helle, das Reale als das Dunkle und Drängende durchzuhalten. So erst gibt sie das Sein als Wahrheit frei. Die Wahrheit selbst allerdings kehrt damit in den Bereich des Mythos zurück, von wo aus sie sich der Philosophie erst wieder neu erschließen muß.

Die Ontologie Schellings bewährt sich nicht nur in der Geschichte Gottes und des Bewußtseins. Im Leben Gottes selbst artikuliert sich die Erfahrung mit Seiendem aufs höchste. Sie ist Begegnung mit dem Menschen, der ein Sein von Natur ohne sein Dazutun schon als Kind hat; „aber dieses Seiende wie dies Sein

ist wirkungslos, bis sich etwas, eine von beiden noch unabhängige Kraft findet, die sie gewahr wird, und die sie nun erst betätigt“ (W. A. 2, 109). So hat auch Gott in sich die Ideen und wird auf ihrem Weg zu Geist. Als Träger der Anforderungen an Gott machen sie ihn zu Wille. Er wird so aus der Gleichgültigkeit bloßen Gottseins gezogen (W. A. 2, 108) und begreift sich als Macht. Das von unten aufsteigende Leben drängt zum Höchsten. Das Aufsteigen selbst ist die unermüdliche, unerschöpfliche Lust. Sie zeigt Gott das, worin er sein Wohlgefallen haben kann. So groß aber auch der Andrang der Lust sei, nie verliert Gott seine ewige Freiheit. Sich behaltend (Egoität) und sich verschenkend (Liebe), ist Gott wesenhaft Ja *und* Nein zur Schöpfung, zu seinem Außen. Die Philosophie ist damit so weit gekommen, das Sein Gottes nicht mehr als obersten Wert, als Quellgrund und sich selbst bleibende Identität denken zu müssen. Das Denken selbst entläßt sich damit aber in die Möglichkeit, das Unmögliche zu denken.

In drei Punkten kann das Ergebnis dieser Erörterung aufgezeigt werden: 1. Mit der *Philosophie der Mythologie* wird vorwegnehmend der Horizont eröffnet, an dem deutlich wird, wie weit es die Philosophie in der Gottesfrage bringt. Sie bringt es bis zur Auseinandersetzung mit den objektiven Bewußtseinsformen selbst. Es läßt sich nicht länger abweisen noch verschweigen, daß der Prozeß vom Polytheismus zum Monotheismus ein realer Vorgang war; die gegenwärtige Einsicht in die Lebenssituation läßt, gerade aus der Sicht Schellings, den Gedanken zu, daß dieser reale Vorgang sich jetzt zwischen Monotheismus und Soziotheismus abspielt. Solange der Unterschied zwischen der *Wahrheit* des Polytheismus, dem *Schein* des Monotheismus und dem noch ungewissen *Schicksal* des Soziotheismus nicht gedacht ist, hat es die Philosophie in der Gottesfrage nicht weit genug gebracht.

2. Die Philosophie bringt es in der Gottesfrage exakt so weit, wie sie es mit sich selber bringt. Mit Aristoteles brachte sie es bis zur Empfehlung, das Sterben zu überwinden; mit Bataille bis zum befreienden Lachen über das Unmögliche, nämlich den Tod Gottes. Bei Aristoteles war die Rede von Gott ein Ereignis des Göttlichen selbst. Die Gunst der Unsterblichen war zugleich die Gunst des Denkens an die Sterblichen. Das Mögliche wurde wirklich, und das Unmögliche – der Grimm der Götter – verschwand. Schelling brachte das Denken so weit, Gott als Ja *und* Nein denken zu können. Seither bestimmt der Tod Gottes als das Unmögliche eines ‚toten Gottes‘ wie eines ‚lebendigen Gottes‘ die Daseinsform des einzig möglichen Seienden, des Menschen. Schelling zeigt in seiner *Philosophie der Mythologie*, wie das Gotteserlebnis als Urschreck die *eine* Menschheit in die *vielen* Völker auseinandertrieb. Der tote Gott erneuert in dieser Menschheit die Erfahrung der vielen Götter in der Form des Soziotheismus. Wie weit bringt es die Philosophie in dieser Frage? Genügt es, nur weil es die Theologie nicht mehr schafft, in die Soziologie wegzuschleichen? Ist nicht die konsequente Atheologie ein möglicher Weg?

3. Wenn die bei Schelling liegengelassene Gottesfrage wieder im Umkreis der *Philosophie der Mythologie* gestellt wird, bringt es die Philosophie in der Got-

tesfrage weiter. Vielleicht wird es so möglich, daß das am Leichnam ‚homo‘ und das am letzten der Götter, eben an der Sozietät sich mühende Denken dadurch so weit voran gebracht wird, erst einmal von Versuchen am untauglichen Objekt abzulassen. Erst wenn der Mensch sich so weit verläßt und entläßt, daß er es weiter bringt als nur zu sich selbst, dann würde mit Gewißheit das eintreten, was Schelling zur Grundbedingung der Möglichkeit des Redens von Gott macht, wenn er sagt: „Schwer ist dieser Schritt, schwer, gleichsam vom letzten Ufer zu scheiden.“ Er meint damit den Abschied von eigener Sehnsucht, die immer Sehnsucht ist nach sich selbst, nach dem Äußersten seiner selbst, jedoch nicht vermittelt durch die *Energieia* der Lust. Dieser Abschied wäre dann die geglückte Begegnung mit dem Sein, auch mit dem Sein als Lust.