

klang einer am Anfang der Menschengeschichte geschehenen Offenbarung, einer Ur-Offenbarung, sind“²⁶.

Der Gedanke einer religiös-philosophischen Tradition, deren Anfänge sich im Dunkel der Urzeit verlieren und an der auch die außereuropäischen Völker teilhaben, hat selbst seine Tradition. Seine Wiege dürfte im Neuplatonismus zu suchen sein. Marsilio Ficino, das Haupt der florentinischen Akademie, hat ihn mit der seiner Zeit zur Verfügung stehenden Gelehrsamkeit vertreten. Goethe, der Dichter von Faust, Zweiter Teil, stand ihm, vor allem in seiner letzten, 1805 beginnenden Schaffensperiode, innerlich nahe. Pieper reinigte ihn von den apokryphen Zutaten der Spätantike und faßte die Möglichkeit ins Auge, ihm mit Hilfe moderner Religionswissenschaft und Ethnologie neue Nahrung zuzuführen.

T. S. Eliot hat zu Piepers Buch „Was heißt philosophieren?“ (1973) ein Nachwort verfaßt, das sich mit der heutigen Lage der Philosophie beschäftigt und von dem Dichter wie mit zögernder Hand niedergeschrieben zu sein scheint. Dort findet sich ein sehr entschiedener Satz der Würdigung Josef Piepers, der hier zum Beschluß unserer Überlegungen angeführt sei: „Er setzt in den gebührenden Rang innerhalb der Philosophie *das* wieder ein, was der schlichte Verstand unnachgiebig dort anzutreffen verlangt: *Einsicht* und *Weisheit*.“

Die philosophische Theologie und der Nihilismus – die beiden Pole des Begründungsrationalismus, die in eins zusammenfallen, um gemeinsam aufgehoben zu werden

Von Joachim KLOWSKI (Hamburg)

I.

Der erste Band von Wilhelm Weischedels jüngst erschienenem zweibändigen Werk „Der Gott der Philosophen“ mit dem Untertitel „Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus“¹ gilt der Geschichte der philosophischen Theologie. Der Rahmen dieses ersten Teiles ist den gesetzten Zielen entsprechend weit gespannt; die Darstellung erstreckt sich von den ersten griechischen Denkern bis hin zu Heidegger.

In diesem Band zeigt Weischedel einerseits, daß die philosophische Theologie im Hinblick auf die Geschichte der Philosophie den zentralen Teil derselben darstellt; denn fast alle großen Philosophien lassen sich in den Zusammenhang einer Geschichte der philosophischen Theologie einfügen. Andererseits geht es Weischedel darum, den Aufstieg und den Verfall der philosophischen Theologie herauszuarbeiten: Bis hin zu Hegel gehe es aufwärts, in seiner Philosophie vollziehe sich jedoch bereits die Wende, die dann zu dem Verfall der philosophischen Theologie führe, den Weischedel unter Berücksichtigung der Gedanken von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Heidegger nachzeichnet.

Um Weischedels Position möglichst knapp und zugleich möglichst adäquat so weit zu skizzieren, wie dies für die folgende Diskussion erforderlich ist, will ich mich zunächst auf ausführlichere Zitate aus Weischedels Aufsatz „Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus“² stützen, in welchem er in ganz knapper Form die Hauptthesen seines jetzt vorliegenden Werkes vorweggenommen hat.

Die Philosophie habe „seit alters zum Gegenstand das Seiende im Ganzen, und sie betrachtet es, wie Aristoteles gültig formuliert, einmal im Hinblick auf sein Sein, zum andern im Hinblick auf seine ‚ersten Gründe und Ursprünge‘. Diese Fragerichtung hält sich auch in der weiteren

²⁶ Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, 189.

¹ Darmstadt 1971 u. 1972.

² Evang. Theol. 22 (1962), 233–249; wiederabgedruckt in: W. Weischedel, Philosophische Grenzgänge, Stuttgart 1967, 132–150. Ich benutze für meine Zitate die Aufsatzsammlung.

Geschichte der Philosophie durch. Noch für Schelling ist die Philosophie ‚die Wissenschaft, die . . . überall auf die letzten Gründe geht‘. Die Frage nach den ersten und letzten Gründen und Ursprüngen nun treibt mit innerer Notwendigkeit zu der tieferen Frage, ob es ein Erstes schlechthin gibt, von dem her alles, was als seiend bezeichnet werden kann, bestimmt ist. Dieses absolut Erste aber pflegt seit dem Beginn der Philosophie als ‚das Göttliche‘ oder als ‚Gott‘ bezeichnet zu werden“ (133 f.). Das Philosophieren richte „sich auf die Wurzeln, die radices. Und wenn die Philosophie, entsprechend ihrem theologischen Wesen, jene ersten Gründe und Ursprünge des Seienden und seiner Wahrheit als das Göttliche oder den Gott versteht, dann heißt das: das Fragen in seiner Radikalität kann nicht aufhören, bis es auch dies ihr Letztes fraglich gemacht hat“ (136). Aufgrund dieses radikalen, d. h. auf die radices gerichteten Fragens ergebe sich aber: „Immer, wenn die Philosophen meinen, der Welt, ihrer selbst oder gar des Gottes sicher sein zu können, zerbricht ihre Gewißheit unter dem Ansturm des Fragens“ (136). „Geht der Gott, der Grund alles Seienden und der Ursprung aller Wahrheit, im Wirbel des radikalen Fragens unter, dann bleibt überhaupt nichts Gewisses. Dann muß der Philosophierende schließlich gestehen: es gibt nichts, was meinem Fragen standhielte, kein in sich gegründetes Seiendes, keine haltbare Wahrheit, keine gültige Gewißheit. Es gibt nichts, außer etwa – das Nichts“ (137). Dieser Umschlag der philosophischen Theologie in den Nihilismus habe sich vollauf erst bei und mit Nietzsche vollzogen, er erst ist sich der entstandenen Situation bewußt geworden, wie etwa Nr. 55 aus „Jenseits von Gut und Böse“ zeigt: „Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart“ (zitiert nach Weischedel, a. a. O., 138).

Nicht alles indes – so geht Weischedel von der Betrachtung der historischen Entwicklung zum Aufbau seiner Position über – ist in diesem Entwicklungsprozeß des griechisch-europäischen Philosophierens zu nichts geworden, vielmehr habe sich eines durchgehalten, nämlich das Philosophieren als radikales Fragen. Dem radikalen Fragen gehe aber die radikale Fraglichkeit voraus: „Die Fraglichkeit ist . . . nicht . . . das Resultat des Fragens, sondern . . . der Anlaß, der Anstoß zu diesem. Sie muß erfahren sein, damit es zum Fragen kommt . . . Das gilt in betontem Sinne für das radikale Fragen. Damit es als radikales in Gang kommen kann, muß ihm eine radikale Fraglichkeit, die Fraglichkeit von allem, vorhergehen“³. Die radikale Fraglichkeit sei eine unmittelbare Erfahrung, für die es kennzeichnend sei, daß sie alles in die Schwebelage zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Sinn und Sinnlosigkeit. Dementsprechend sei sie nicht das Letzte; denn dieses Schweben ereigne sich „nicht aus eigener Vollmacht oder gar aus der Willkür des Denkens, sondern so, daß dieses von der Sache, also von der Fraglichkeit selber in ihrem Schweben herausgefordert wird. Bei dieser Feststellung kann sich jedoch das radikale Fragen nicht beruhigen. Es sucht nach ‚etwas‘, von dem her dieses ihm vorausgehende Schweben in Gang kommt und das es ermöglicht. Kurz: Es fragt hinter die Fraglichkeit in ihrer schwebenden Erscheinung zurück in den Bereich der Bedingung ihrer Möglichkeit“⁴. Dieses ‚etwas‘ kennzeichnet Weischedel als das Vonwoher und bezeichnet es auch als Gott.

Richtig scheint mir an Weischedels Ausführungen – um dies der besseren Übersicht halber gleich vorwegzunehmen – seine Schilderung des historischen Entwicklungsprozesses, nicht überzeugend dagegen seine eigene Position, die er im Anschluß an seine historischen Darstellungen zu begründen sucht. Um dies darzulegen, möchte ich von rückwärts beginnen, ich will also – nach einer kurzen Skizzierung meines eigenen Standpunktes – zunächst zu seiner Konzeption des Vonwoher und dann erst zu seiner These von der unmittelbaren Erfahrung der radikalen Fraglichkeit Stellung beziehen. Von da aus gehe ich dann von der Diskussion der philosophischen Theologie⁵ zu der des Nihilismus über, um zu zeigen, daß in und durch die Diskussion

³ Der Gott der Philosophen II, 186.

⁴ Ibidem II, 207.

⁵ Den Ausdruck ‚philosophische Theologie‘ verwende ich so, wie ihn Weischedel am Anfang seines Werkes definiert und wie er m. E. auch definiert werden muß, sofern man eine eigenständige, d. h. an kein Glaubensbekenntnis gebundene philosophische Theologie im Auge hat. Da für die so definierte philosophische Theologie m. E. vollauf gilt, was ich ausführe, spreche ich schlechtweg von der philosophischen Theologie und nicht nur von der philosophischen Theologie Weischedels.

zwischen Weischedel und Wolfgang Müller-Lauter⁶ die philosophische Theologie und der Nihilismus in eins zusammenfallen und gemeinsam in dialektischem Sinne aufgehoben werden müssen.

II.

Wie bereits im Thema angedeutet, werfe ich der philosophischen Theologie vor, eine Version des Begründungsrationalismus zu sein. Was dieser Vorwurf beinhaltet, wird wohl am einfachsten klar, wenn ich gleich vorneweg den Ansatz skizziere, von dem her ich argumentiere. Dazu möchte ich von dem sogenannten Münchhausen-Trilemma ausgehen, das Hans Albert in seinem „Traktat über kritische Vernunft“ entwickelt hat⁷.

Verlangt man, so meint Albert, für alles eine Begründung, so führe dies zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle drei unakzeptabel erscheinen. Man habe lediglich die Wahl zwischen einem infiniten Regreß, einem logischen Zirkel und einem Abbruch des Verfahrens „an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde“ (13).

Um einen Ansatz zu erhalten, der sich nicht vor dieses Trilemma gestellt sieht, ist es m. E. unumgänglich, eine Unterscheidung zu übernehmen, die Karl R. Popper vorgenommen⁸ und die William W. Bartley zur Position des pankritischen Rationalismus ausgebaut hat⁹, nämlich die zwischen rationaler Rechtfertigung und rationaler Kritik, und dies mit dem Ziel, die rationale Rechtfertigung, d. h. den Begründungsrationalismus, als durchgehendes Prinzip aufzugeben und statt dessen die rationale Kritik zum entscheidenden Faktor zu machen. Das heißt, statt zu versuchen, alles durchgehend zu begründen, scheint es somit nur möglich zu versuchen, die jeweils vorhandenen Thesen zu kritisieren, um sie zu widerlegen, und im Falle einer gelungenen Widerlegung sie durch neue kritisierbare Thesen zu ersetzen – dieser thesenartige Grundsatz gilt natürlich auch für das Münchhausen-Trilemma. Auch dies ist lediglich eine These, die im Entwicklungsprozeß des griechisch-europäischen Denkens aufgrund der Kritik an den bisherigen Thesen aufgestellt worden ist. Sie ist allerdings m. W. eine These, die noch nicht widerlegt ist und von der ich zur Zeit auch nicht zu sehen vermag, durch welche Argumente sie widerlegt werden kann.

Komme ich zu Weischedels Entwurf zurück, so will ich nicht kritisieren, daß er beim Vonwoher das begründungsrationalistische Weiterfragen abbricht. Fruchtbarer scheint vielmehr die Kritik in der entgegengesetzten Richtung, zumal Weischedel selbst meint, man könnte Bedenken haben, die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der radikalen Fraglichkeit zu stellen. Denn: „In der Erscheinungswelt mag sie ihr Recht haben. Man fragt mit Grund, wodurch ein Ding zustande gekommen ist, woraus ein Geschehen entsprungen ist, worin eine Tat motiviert ist. Aber hier, an der äußersten Grenze der Erfahrung, wo die grundhafte radikale Fraglichkeit erfahren wird, könnte es sein, daß jene Frage ihre Bedeutung und ihre Kraft verliert“¹⁰.

Bevor ich kritisiere, was Weischedel zur Entkräftung dieser Bedenken anführt, sei herausgestellt, in welcher Hinsicht er mit Recht möglichen Bedenken gegen seinen Standpunkt begegnet.

Mit Recht hebt Weischedel hervor, daß die Kritik, die gegen die substantielle Metaphysik erhoben werde, seine Position nicht treffe; denn das Vonwoher gilt ihm nicht als seiender Grund im statischen oder gar dinglichen Sinne. Er gibt sich vielmehr jede Mühe, um auf das Dynamische, auf den Aktcharakter des Vonwoher hinzuweisen. Demgemäß meint er auch zu Recht, daß das, was Heidegger am Satz vom Grunde kritisiere, ihn nicht treffe; vielmehr sei sein Vonwoher ein Gründendes von eben der Art wie Heideggers Sein. Dennoch sind damit nicht die Bedenken ausgeräumt, die Weischedel in den eben zitierten Sätzen als möglich hinstellt. Sie gelten viel-

⁶ Zarathustras Schatten hat lange Beine, in: *Evang. Theol.* 23 (1963) 113–131.

⁷ Tübingen ²1969, 12 ff.

⁸ On the Sources of Knowledge and of Ignorance, in: *Conjectures and Refutations*, New York ²1968, 3–30.

⁹ *The Retreat to Commitment*, New York 1962, deutsch: *Flucht ins Engagement*, München 1964.

¹⁰ *Der Gott der Philosophen* II, 208.

mehr in gleicher Weise gegen Heideggers Sein als dem ‚Gründenden‘ des Seienden. Auch in diesem Fall erhebt sich die Frage, ob man das Kausaldenken in irgendeinem Sinne – also etwa als Bedingungen von Möglichkeiten – über die Erscheinungswelt hinaus verlängern dürfe.

Kommen wir zu dem, was Weischedel direkt vorbringt, um die von ihm gesehenen möglichen Bedenken auszuräumen, so finden sich m. E. lediglich Bekenntnisse zum begründungsrationalistischen Standpunkt. Er meint nämlich, es sei „für das Denken unausweichlich, die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit auch in dem jetzt betretenen Bereich zu stellen. Dem Menschen kommt es ja darauf an, das, was ihn umgibt, die Welt und sich selber in dieser Welt, zu verstehen. Verstehen aber heißt: die Möglichkeit einer Sache einsehen. Das nun kann man im ausgesprochenen Sinne nur, wenn man die Bedingung für diese Möglichkeit begreift. Das gilt im besonderen Maße, wo es sich um einen so rätselvollen Sachverhalt handelt, wie es die durchgängige Fraglichkeit ist. Hier wird deshalb die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit unvermeidlich. So ist sie eine durchaus legitime Frage. Übrigens entspricht diese Frage in vollem Maße dem Wesen des Philosophierens als des radikalen Fragens. Dieses geht ja, dem Wortsinne nach, auf die *radices*, die Wurzeln“¹¹.

Versteht man das radikale Fragen als das Fragen nach den *radices* und sieht überdies in dem schrittweisen Zurückfragen nach den jeweiligen Gründen der Gründe die einzige legitime Möglichkeit des Philosophierens, dann hat Weischedel mit der Verteidigung seines Standpunktes recht. Diese Verteidigung wirkt hingegen als ein nicht genügend fundiertes Bekenntnis, wenn man bedenkt, daß es neben dem begründungsrationalistischen Standpunkt auch den des kritischen Rationalismus gibt.

Wie bereits erwähnt, geht Weischedel zufolge dem radikalen Fragen die radikale Fraglichkeit voraus. Die Berechtigung, eine solche Reihenfolge anzunehmen, ist indes nicht unbestritten geblieben, und darüber hat bereits eine Diskussion zwischen Weischedel und Müller-Lauter stattgefunden. Müller-Lauter meint in dem Aufsatz, auf den ich bereits Bezug genommen habe, die Erfahrung totaler Fraglichkeit sei „überhaupt nur möglich, wenn das Fragen zu sich selbst zurückkehrt, ‚radikal‘ geworden ist. Sie geht diesem nicht, es allererst bedingend, vorweg. Es gibt noch keine totale Fraglichkeit, wo das Fragen in einer ihm tragfähig erscheinenden *Antwort* zur Ruhe gekommen ist. Die Erfahrung der Fraglichkeit im Sinne Weischedels ist die Erfahrung, die die Philosophie nur in einer nihilistischen Spätphase machen kann, hier aber, getrieben von der nihilistischen Dialektik, machen *muß*“ (128).

Müller-Lauter geht also von einer historischen Feststellung aus – die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit ist nur möglich in einer nihilistischen Spätphase –, deren Richtigkeit Weischedel akzeptiert (vgl. II, 187 f., Anm. 1). Dennoch glaubt Weischedel seine These durch dieses Faktum nicht erschüttert. Er meint vielmehr: „Wenn Müller-Lauter . . . betont, von einem ‚Vonwoher‘ könne man nur in dem Sinne reden, daß die Fraglichkeit aus einer geschichtlichen Situation herkommt, so ist das ohne Zweifel eine diskutabile Position. Aber sie biegt die Problematik ins Philosophiehistorische ab. Dem Verfasser dagegen erscheint es notwendig, die systematisch-philosophischen Konsequenzen aus der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit zu ziehen“¹². Außerdem fordert er Müller-Lauter auf, seine Gegenthese zu begründen und „etwa an der Erfahrung des Todes als einer vorzüglichen Weise der Erfahrung der Fraglichkeit (zu) zeigen, daß auch sie aus dem Fragen erwächst“¹³.

Ob Weischedel Müller-Lauter gegenüber recht hat oder umgekehrt oder ob beide teils recht, teils unrecht haben, mag dahingestellt bleiben. Ich will diese diffizile Frage hier gar nicht erörtern. Ich möchte vielmehr die Akzente neu setzen und so im Anschluß an diese Diskussion folgende These aufstellen und versuchen, sie zu erhärten: Wenn Weischedel meint, Müller-Lauters historischen Hinweis ins Philosophiehistorische abschieben zu dürfen, dann irrt er sich. Das historische Faktum hat systematisch-philosophische Konsequenzen, und zwar nicht nur für seinen Ansatz. Für Weischedels Entwurf ist es nämlich entscheidend, ob die radikale Fraglichkeit wirklich, wie er meint, eine *unmittelbare* Erfahrung darstellt oder ob sie *historisch vermittelt* ist.

¹¹ Der Gott der Philosophen II, 208.

¹² Der Gott der Philosophen II, 212, Anm. 1.

¹³ *Ibidem* II, 187, Anm. 1.

An den Anfang meiner Argumentation seien zwei Beispiele gestellt, mit deren Hilfe Weischedel zeigen will, daß und wie die unmittelbare Erfahrung der radikalen Fraglichkeit sich ereignen könne:

Die Erfahrung eines persönlichen Mißerfolges könne der Anlaß zu grundsätzlicheren Fragen und Einsichten sein. Ist das der Fall, dann komme man zunächst auf den Gedanken, daß mit dem eigenen Dasein etwas nicht in Ordnung sei. Von da aus stoße man auf eine grundlegende Unstimmigkeit im Dasein, und darauf gelange man zu der Ansicht, daß das ganze Dasein unstimmig sei. Schließlich komme man vom In-der-Welt-Sein auf die Welt und deren Unstimmigkeit und dann auf die Unstimmigkeit des Seienden im Ganzen. „So gelangt man, ausgehend von einer einzelnen konkreten Erfahrung, in kontinuierlichen Schritten bis hin zur Einsicht in die Unstimmigkeit des Seienden im ganzen. Das aber eben ist die radikale Fraglichkeit“ (II, 190).

Als zweites Beispiel mag folgendes dienen: „In einer ganz anderen, einer lautlosen Weise kann man die Erfahrung der Fraglichkeit machen, wenn man etwa einen sommerlichen Mittag erlebt. Da kann das geschehen, was die Griechen die Erscheinung des Gottes Pan nannten, was aber über die Antike hinaus eine gültige Erfahrung ist. Es ist die Stunde, in der, mehr als sonst irgendwann, es sei denn in der Tiefe der Mitternacht, alles rätselhaft wird. Rätselhaft wird, daß der Baum, den man vor sich sieht, so ist, wie er ist, ja daß er überhaupt ist. Rätselhaft wird das Sein des Menschen, der vorübergeht. Rätselhaft wird, daß man selber existiert als der, der dies alles sieht und empfindet. Rätselhaft wird endlich, daß überhaupt etwas ist. Alles scheint auf eine stille Weise ins Unwirkliche hinabzugleiten. In einer solchen Stunde der Mittagsstille, in der man sich aus der Welt der reißenden Zeit herausgehoben fühlt, vollzieht sich eine unmittelbare Erfahrung der schwebenden Fraglichkeit alles Wirklichen“ (II, 192 f.). Entscheidend ist, wie bereits herausgestellt, das Problem der Unmittelbarkeit. Dies wird von Weischedel selbst ausführlich diskutiert. Dabei stellt er an den Anfang den zweifellos richtigen Satz, daß es im strengen Sinne des Wortes im Dasein des Menschen überhaupt keine Unmittelbarkeit gebe. „Selbst die scheinbar unmittelbarste Erfahrung, etwa daß man an eine Tischkante stößt, zeigt sich dem genaueren Zusehen als mannigfaltig vermittelt; um sich als angestoßen erfahren zu können, muß man vorher schon eine Fülle von anderen Erfahrungen gemacht haben“ (II, 195). Dennoch unterscheide man, und zwar mit Recht, im konkreten Dasein zwischen Unmittelbarkeit und Vermitteltheit. Unmittelbar nenne man ein Angestoßenwerden oder eine Begegnung, „wenn die beiden jeweiligen Partner dieser Geschehnisse füreinander präsent sind. Mittelbar dagegen sind Begegnung und Angestoßenwerden, wenn die beiden für einander nicht selber präsent sind, sondern nur durch ein – freilich selber präsent – Mittel, also etwa bei der Begegnung durch einen Bericht von dem anderen Menschen oder beim Angestoßenwerden durch einen verbindenden Gegenstand vergegenwärtigt werden. Unmittelbarkeit im konkreten Sinne bedeutet somit Anwesenheit, Präsenz“ (II, 196).

Ist nur das Präsenze das Unmittelbare, so fragt sich natürlich, warum die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit unmittelbar sein soll. Unmittelbar präsent ist – um bei den beiden Beispielen zu bleiben – nur die Erfahrung des Mißlingens und die des sommerlichen Mittags. Daher könnte man meinen, so führt Weischedel aus, daß die Erfahrung der Fraglichkeit im Ganzen auf Schlüssen beruhe und folglich nicht unmittelbar sei. Jedoch, so fährt Weischedel fort, selbst wenn man von sehr vielen Erfahrungen der Fraglichkeit von einzelem ausgehe, so gelte dennoch: „Eine wirklich unmittelbare Erfahrung der Fraglichkeit im ganzen läßt sich allein von daher nicht gewinnen. Auf dem Wege der Anhäufung einzelner Erfahrungen von Fraglichkeit kann man nur dahin gelangen zu sagen: Es scheint nach allen immerzu sich wiederholenden derartigen Geschehnissen so zu sein, daß alles, was immer man erfährt, fraglich ist. Das liegt daran, daß es auf dem Wege der Summierung von Einzelereignissen immer wieder nur zu der ... abstrakten Betrachtungsweise kommt, in der die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit als ein von der Erfahrung einzelner Fraglichkeiten getrenntes Geschehen verstanden wird. In der Tat aber ereignet es sich in der Erfahrung solcher einzelner Fraglichkeiten ..., daß sie sich von sich selber her bis zur Fraglichkeit von allem ausweiten“ (II, 197 f.).

Weischedels Argumentation besteht also in der Behauptung, daß die radikale Fraglichkeit unmittelbar erlebt werde und folglich nicht auf dem Wege der Summierung von Einzelerfahrungen gewonnen sein könne; damit mag er recht haben – dennoch ist deshalb nicht erwiesen,

daß es sich um eine unmittelbare Erfahrung handelt. Weischedel zieht nämlich nur die Möglichkeit der Vermittlung durch die eigenen Schlüsse desjenigen, der die Erfahrung jeweils macht, in Betracht und übersieht, daß die Erfahrungsweise eines jeden mittels der gerade herrschenden Weltauffassung und/oder der von ihm erlernten Sprache von der Tradition mitbestimmt wird, in der der einzelne steht, also in unserem Falle durch die Tradition des griechisch-europäischen Denkens. Die griechisch-europäischen Denker haben jedoch nicht nach individuellem, sondern nach dem Ganzen gefragt, und dies ist ihnen ja spätestens seit Nietzsche von Grund auf fraglich geworden. Demgemäß kann ein heutiger Mensch, veranlaßt durch ein einzelnes Erlebnis, durchaus die radikale Fraglichkeit des Ganzen erfahren und diese Erfahrung für unmittelbar halten. Diese Erfahrung ist in Wirklichkeit aber historisch vermittelt; d. h. lebte er in einer anderen Zeit, so führten seine Erlebnisse nicht zu der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit, sondern zu anderen Ergebnissen. Dies läßt sich m. E. am einleuchtendsten zeigen, wenn ich von dem Beispiel ausgehe, das ich an zweiter Stelle zitiert habe. Denn keinen antiken Menschen würde das Erlebnis einer mittäglichen Pansstimmung zu der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit veranlassen. Sie würden vielmehr glauben, dem bocksfüßigen Gott selbst begegnet zu sein. In gleicher Weise scheint aber auch im ersten Beispiel die Erfahrung von der philosophischen Tradition vermittelt: Um aus dem Erlebnis eines persönlichen Mißerfolgs über die Unstimmigkeit des eigenen Daseins, des Daseins als Ganzem, des In-der-Welt-Seins und der Welt hinaus die Fraglichkeit des Seienden im Ganzen erfahren (nicht erschließen) zu können, ist es erforderlich, daß über all die aufgezählten Bereiche hinaus bereits das Seiende im Ganzen in der Tradition, in der derjenige steht, der diese Erfahrung macht, fraglich geworden ist.

Ist die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit aber historisch vermittelt, so verliert Weischedels Ansatz die Basis. Denn sein Ansatz soll ja über das hinausführen, was er im ersten Band über die historische Entwicklung der philosophischen Theologie ermittelt hat. Dazu bedarf es indes eines unabhängigen Ausgangspunktes, also etwa einer unmittelbaren Erfahrung. Einen solchen unabhängigen Ausgangspunkt stellt aber die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit nicht dar, und zwar deshalb nicht, weil diese Erfahrung lediglich die denkerischen Ergebnisse der Tradition in der Form eines Erlebnisses in der Erfahrung der in dieser Tradition Lebenden spiegelt.

III.

Wenden wir uns dem anderen Pol des Begründungsrationismus, also dem Nihilismus zu, so wollen wir von dem bereits mehrfach erwähnten Aufsatz von Müller-Lauter ausgehen. Dieser enthält eine interessante Weiterentwicklung des Nihilismus.

Müller-Lauter schließt sich hinsichtlich der Unterscheidung der verschiedenen Stadien des Nihilismus nach Nietzsche zunächst an Hermann Rauschnig¹⁴ an. Er geht demgemäß von drei Stadien aus: „Um die Jahrhundertwende wurde die nihilistische Leugnung jeder objektiven Sinn- und Wertordnung als die Befreiung von einer letzten willkürlichen Fessel . . . die Entbindung der menschlichen Schöpferkräfte, die grenzenlose Ausweitung des Menschentums erlebt. Die nächste Generation hatte im ersten Weltkrieg die Erfahrung der Unwirklichkeit, der Wesenlosigkeit des Einzeldaseins, das die erste Generation als letzten Sinn gesehen hatte, gemacht. Sie strebt nun aus der Sinnlosigkeit des eigenen einzelnen Daseins zu einer sinngebenden Ganzheit. An die Stelle des Glaubens, an die Möglichkeit ungehemmter Selbstverwirklichung des Menschen tritt ein Wille zum Glauben an ein sinngebendes, objektives Sein, das in den großen Kollektiven existiert, im Staat, im Volk, in der revolutionären Klasse . . . Die ‚dritte Generation‘ erfährt die Enttäuschung an den Kollektiven: Staat, Volk, Nation, Klasse oder Rasse sind leere Gehäuse erloschenen Lebens. Indem der Mensch nun nicht nur aufgibt, nach einem objektiven Sinn und Wert zu fragen, sondern auch, ihn aus seiner Freiheit der Selbstbestimmung selbst zu setzen, ist, schreibt Rauschnig, die letzte, die eigentliche Stufe des Nihilismus erreicht“¹⁵.

¹⁴ Masken und Metamorphosen des Nihilismus, Frankfurt a. M./Wien 1954.

¹⁵ Zarathustras Schatten hat lange Beine, 115 f. In dem Zitierten zitiert Müller-Lauter seinerseits verschiedentlich Rauschnig. Ich habe jedoch der besseren Lesbarkeit wegen die eigentlich erforderlichen Anführungszeichen innerhalb der Anführungszeichen fortgelassen.

Das Wesen des dritten Stadiums – mir scheint es richtiger, von Stadien statt von Generationen zu sprechen – bestehe „in der Negation dessen, was die vorangegangenen Generationen aus den nihilistischen Zusammenbrüchen noch retten oder gewinnen zu können glaubten, – des Glaubens an die schöpferische Autonomie des Selbst und des Glaubens an die Möglichkeit eines sinnvollen Aufgehens in kollektive Gebilde“ (117). Damit werde eine negative Dialektik des Nihilismus sichtbar. „Doch der hier zutage tretende Dreischritt ist nichts anderes als die dialektische Entfaltung des Satzes: ‚Gott ist tot‘, der seit Nietzsche das ... Bewußtsein in zunehmendem Maße bestimmt. Dieser Satz aber ist die Antithesis zur christlichen und zur philosophischen Theologie. Der Dreischritt des Nihilismus in unserem Jahrhundert erweist sich als einbehalten in die Dialektik der Negation Gottes. Doch ist diese selber damit an ihrem Ende angelangt? Oder gibt es für diese ursprünglichere Dialektik ebenfalls noch die Möglichkeit eines ‚dritten Schrittes?‘“ (117).

Den Ansatz zu solch einem dritten Schritt sieht Müller-Lauter in dem Umstand, daß auch noch die Menschen des dritten nihilistischen Stadiums im Besitze eines Absolutums, einer absoluten Gewißheit sind. Da der Mensch in diesem Stadium nicht nur keinen Boden unter den Füßen habe, sondern wisse, daß es einen solchen Boden nicht geben könne, gelte ihm das Wissen um die totale Sinnlosigkeit als unanfechtbar. Damit verabsolutiere er jedoch noch immer, nämlich „das Sinnlose oder auch nur das Sinnwidrige (Absurde)“ (118).

Dabei könne, so meint Müller-Lauter, die Dialektik des Nihilismus nicht verharren; sie müsse vielmehr (wie das in der Auffassung von Stawrogin aus Dostojewskijs Dämonen auch bereits vorgezeichnet sei) auch dieses Absolutum nichten, was allerdings keine neue absolute Position schaffe, sondern die Fraglichkeit von allem, also sowohl die des Nichts als auch die des Seins.

Dieser Nihilismus der Fraglichkeit fällt im wesentlichen – das sei als erstes herausgestellt – mit der philosophischen Theologie, wie sie von Weischedel weiter – oder wohl richtiger: zu Ende gedacht worden ist, zusammen. Die radikale Fraglichkeit macht ja auch den Kern von Weischedels These aus.

Bevor ich zur Kritik an Müller-Lauters Argumentation übergehe, sei zunächst das herausgestellt, worin ich ihm zustimme: Im wesentlichen richtig scheint mir die Drei-Generationen-Theorie, sofern man den Begriff der Generationen ganz fallenläßt und statt dessen von Stadien spricht; denn nicht nur – worauf Rauschnig und Müller-Lauter bereits selbst hinweisen – können die Individuen ein und derselben Generation ganz verschiedenen ‚Generationen‘ angehören, sondern, wie die jüngste Entwicklung zeigt, ist es auch möglich, daß ganze Generationen Stadien wieder aufnehmen, die, wie beispielsweise der Glaube an das Kollektiv, bereits als vollkommen überwunden galten.

Richtig scheint mir ferner, daß Müller-Lauter zwischen einer dialektischen Entwicklung innerhalb des Nihilismus, also einer Entfaltung des von Nietzsche aufgestellten Satzes ‚Gott ist tot‘, und einer großräumigeren Dialektik unterscheidet, die die Dialektik der Negation Gottes als Ganzes (dialektisch) aufhebt. Die von Müller-Lauter vorgeschlagene Weiterentwicklung des Nihilismus stellt aber entgegen seiner Auffassung – und das ist der Hauptpunkt meiner Kritik – nicht einen neuen Ansatz der großräumigen Dialektik dar. Vielmehr bleibt er *innerhalb* der Dialektik des Nihilismus und bringt die *innere* Dialektik zu ihrem Ende.

Daß es sich um einen Endpunkt (der inneren Dialektik des Nihilismus) handelt, legt m. E. der Umstand nahe, daß sich nicht sehen läßt, wie die Entwicklung weitergehen soll. Müller-Lauter selbst verhält sich in dieser Hinsicht nur negativ, d. h. er lehnt – und dies mit Recht – die von Weischedel aus der Position des Nihilismus der Fraglichkeit¹⁶ entwickelte Konzeption des Vonwoher genannten Gottes ab, ohne außer einem allgemeinen Bekenntnis zur Offenheit auch nur im geringsten anzudeuten, was sich aus seiner Position ergeben könnte: „Ein endgültiges Wort kann dies (sc. seine Position) freilich nicht sein. Der ‚dritte Schritt‘ der nihilistischen Dialektik darf sich selber nicht für das absolute Ende ausgeben, so wenig freilich auch ihr

¹⁶ So darf ich wohl formulieren, um die Gemeinsamkeit beider Standpunkte zu betonen; überdies ist Weischedel durchaus bewußt, daß man seinen Standpunkt als Nihilismus bezeichnen kann, und er entwickelt ja selber im Anschluß an Müller-Lauters Ausführungen die Version des offenen Nihilismus als die seinem Ansatz adäquate Version (vgl. II, 160 ff.).

Weitergehen gewiß ist. Wenn sich die Haltung der Fraglichkeit selber fraglich ist, so kann das zunächst nur heißen, daß sie *offen* ist für Zukünftiges“ (131). – Ist Offenheit für Zukünftiges auch gut, so führt diese jedoch m. E. nicht weiter, sofern man nicht bereit ist, den Nihilismus der Fraglichkeit als Endpunkt der inneren Entwicklung des Nihilismus zu sehen. Ein weiterer dialektischer Schritt, also die Negation der Fraglichkeit von allem, führt entweder zu einer der alten Positionen und damit zu einem Zirkel oder zu einem Fraglichwerden der Fraglichkeit und danach zu einem Fraglichwerden des Fraglichwerdens der Fraglichkeit und so ad infinitum.

Daß jedoch entgegen seiner eigenen Auffassung Müller-Lauter *innerhalb* der Dialektik des Nihilismus verbleibt, ergibt sich daraus, daß er im Gegensatz Nihilismus-philosophische Theologie befangen bleibt und für den Nihilismus – diesen allerdings weiterdenkend – Partei ergreift. Müller-Lauter sieht also nicht – vielleicht kann man das selbst auch gar nicht sehen –, daß nicht zuletzt durch und in seiner Diskussion mit Weideschel der Nihilismus und die philosophische Theologie zusammenfallen: Beiden verbleibt im wesentlichen nur noch die radikale Fraglichkeit von allem.

Darf eine großräumigere Antithese nicht im Gegensatz philosophische Theologie-Nihilismus verhaftet bleiben, so muß sie das beiden Gemeinsame sehen und negieren, falls dies sich als eine mit Recht zu negierende Position ausmachen läßt.

Das beiden gemeinsam Zugrundeliegende ist der Begründungsrationismus. Dieser ist, wie bereits dargelegt, gleichsam das Axiom, aufgrund dessen die philosophische Theologie bis hin zur radikalen Fraglichkeit gelangt ist. Aufgrund dieses Axioms ist aber auch der Nihilismus aus ihr entstanden und hat sich zum Nihilismus der radikalen Fraglichkeit entwickelt. Denn der Nihilismus setzt ja zunächst lediglich an die Stelle Gottes das Nichts als letzten Grund¹⁷, um dann auch diesen Grund für ein unbegründetes Absolutes zu halten und so zur radikalen Fraglichkeit von allem zu kommen. – Daß der Begründungsrationismus jedoch eine mit Recht zu negierende Position darstellt, diese Annahme legt, wie bereits ausgeführt, das sog. Münchhausen-Trilemma nahe.

Werden philosophische Theologie und Nihilismus in dieser Weise gemeinsam im dialektischen Sinne aufgehoben, so ergibt sich als Position der pankritische Rationalismus. Er stellt, wie bereits erwähnt, die Gegenthese zum Begründungsrationismus dar und von ihm läßt sich außerdem zeigen, daß er die philosophische Theologie und den Nihilismus in dem bekannten dreifachen Hegelschen Sinne aufhebt. Er hebt die beiden Positionen nämlich nicht nur in dem Sinne auf, daß er sie überwindet. Vielmehr werden sie auch insofern aufgehoben, als ihr Hauptergebnis aufbewahrt wird; denn die Fraglichkeit von allem bleibt ja erhalten. Es gibt im Rahmen des pankritischen Rationalismus prinzipiell nicht die Gewißheit, nach der der Begründungsrationismus grundsätzlich strebt und die er auch immer wieder glaubte erreicht zu haben. Dem pankritischen Rationalismus zufolge sind nämlich alle Ergebnisse, zu denen man jeweils kommt, nicht richtig aufgrund letztgültiger Begründungen, sondern allein deshalb, weil sie den Widerlegungsversuchen bisher widerstanden haben. Nichtsdestoweniger ist es zwar möglich, daß diese Ergebnisse auch wirklich wahr sein können, d. h., daß sie stets unwiderlegt bleiben werden. Das muß jedoch prinzipiell offen und somit fraglich bleiben, da uns der Blick in die Zukunft und erst recht in eine sich ins Unendliche erstreckende Zukunft verwehrt ist.

Die philosophische Theologie und der Nihilismus werden aber auch in dem Sinne aufgehoben, daß man sagen kann, sie werden auf eine höhere Ebene gebracht. Erscheint es auch heute schwierig zu entscheiden, was eine höhere und was eine tiefere Ebene sei, so darf man dieses Bild des Aufhebens dennoch wohl insofern anwenden, als man sagt, der pankritische Rationalismus hat aus der Entwicklung der philosophischen Theologie und der des Nihilismus gelernt und hebt das Hauptergebnis dieser Entwicklung – die Fraglichkeit von allem – auf eine neue Ebene. Das heißt, er hat gesehen, daß die Entwicklung in eine Sackgasse geführt hat, aus der

¹⁷ Dies ist eine vereinfachte und schematisierte Sicht der Dinge, wie sie sich etwa bei Nietzsche findet, die aber gerade deshalb angebracht zu sein scheint, weil dadurch das Wesentliche in den Blick kommt. Wenn man nämlich etwa sagt, das Nichts sei an die Stelle des absoluten Ich getreten, so bleibt man auf dem halben Wege stehen. Es fragt sich, was das absolute Ich verkörpere und an wessen Stelle es getreten sei.

nicht herauszukommen ist, es sei denn, man gibt das Konzept des Begründungsrationismus auf. Damit gelingt es ihm aber, gleichsam eine neue Ebene zu erreichen; denn von diesem neuen Fundament aus kann ein neuer philosophischer Ansatz versucht werden.

IV.

Wäre es auch das Richtigeste, noch die verschiedensten Positionen zum Nihilismusproblem zu diskutieren, um möglichen Einwänden vorzubeugen, so verbietet doch der Rahmen eines Aufsatzes ein solches Vorhaben. Dennoch sei wenigstens eine Position erörtert, nämlich die von Dieter Arendt.

Arendt hat sich in verdienstvoller Weise dafür eingesetzt, im Nihilismus ein ganz bestimmtes, mit dem deutschen Idealismus verbundenes historisches Phänomen zu sehen¹⁸. Er wendet sich mit Recht dagegen, den Nihilismus ganz ahistorisch als eine ständige Anfechtung des Menschen zu sehen. Ebenso ist ihm zuzustimmen, wenn er sich dagegen wehrt, daß „der Begriff Nihilismus als Synonym für jeden historischen Skeptizismus und jede Glaubenskrisis“ verwendet wird. Auch „Gilgamesch, Hiob und der Kohelet sind gewiß keine Repräsentanten des Nihilismus. Bei ihrem Gotteshader stehen sie zwar in einer schmerzvoll erlittenen, aber doch gültigen Welt und ihr Zweifel ist umgriffen von einem objektiven Glauben. Die barocke Predigt der *vanitas mundi* steht gleichfalls auf sicherer, orthodox-objektiver Glaubensbasis. Man kann sich dort mutig gefallen, das Leid, die Schwären des Lebens, den Kot und das Gewürm des Todes abzumalen, es ist letztlich nicht mehr als ein Spiel, das im Ernst abgesichert ist durch die Glaubens-Sekurität“. Anders verhalte es sich dagegen beim eigentlichen Nihilismus. Dieser sei ernst; „denn der metaphysische Rückhalt, Gott, ist abgelöst durch das Aufsichselbstgestelltsein der autonomen Vernunft“¹⁹. Und dieser Nihilismus hat auch, so betont Arendt wiederholt, einen genau fixierbaren Ursprung, nämlich Jacobis Brief an Fichte aus dem Jahre 1799. In diesem Brief werde das Wort in dem uns geläufigen Sinne zum ersten Mal im philosophischen Bereich gebraucht. Jacobi wirft nämlich Fichte vor, „daß das Philosophieren der reinen Vernunft konsequentermaßen nur möglich ist, wenn ‚alles außer ihr in Nichts verwandelt wird‘“, und er fährt fort: „Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie oder wer es sey, Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze“. Am Ende seines Briefes heißt es dann noch genauer: der Mensch habe nur die Wahl: Das „Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott“²⁰.

Ist es auch richtig, daß dies der erste Zusammenhang ist, in dem der Ausdruck Nihilismus in dem uns geläufigen philosophischen Sinn verwandt wird, so kommt es jedoch nicht von ungefähr, daß in den philosophischen Nihilismuskussionen im allgemeinen von Nietzsche ausgegangen wird. Denn es beruht nicht allein auf historischen Zufällen, daß die erste Verwendung des Ausdrucks bei Jacobi ganz in Vergessenheit geraten ist und erst in den letzten Jahren – nicht zuletzt aufgrund von Arendts hehrrlichem Insistieren – ins allgemeine Bewußtsein rückt. Nietzsche stellt nämlich in der philosophischen Nihilismuskussion deshalb den entscheidenden Ausgangspunkt dar, weil er als erster versucht hat, dies Phänomen auf den Begriff zu bringen, d. h. er erst versuchte, den Nihilismus zu verstehen, er erst sah in ihm „die ehrfurchtgebietende Katastrophe einer zehntausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“²¹. Denn mag Nietzsches Entwurf auch im einzelnen falsch sein²², er hat durch seinen großräumigen Ausgriff das Maß gesetzt, hinter das man nicht zurück-

¹⁸ Zuerst in seinem Forschungsbericht: Der Nihilismus – Ursprung und Geschichte im Spiegel der Forschungs-Literatur seit 1945, in: Dtsch. Vierteljahresschr. 43 (1969) 346–369 und 544–566; danach in der ausführlichen Einleitung zu seiner Textsammlung: Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche, Köln 1970.

¹⁹ Forschungsbericht, 563.

²⁰ Nach Forschungsbericht, 556.

²¹ Zur Genealogie der Moral III, Nr. 27.

²² Dazu zuletzt Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971.

fallen kann und an das sich beispielsweise auch Heidegger und Weischedel gehalten haben – anders dagegen Arendt. Er schlägt nämlich hinsichtlich der Überwindung des Nihilismus eine These vor, in der er wie fixiert allein auf den deutschen Idealismus blickt: „Nihilismus . . . ist die umgekehrte Seite des Idealismus. Nihilismus kann sich nur entfalten, wo ein ontologisches Nichts vorausgeht in der ideellen Konzeption der Welt“²³. Daher gelte: „Nihilismus ist überwindbar, wenn mit ihm der Idealismus überwunden ist“ (94). Dies sei aber bereits durch den dialektischen Materialismus geschehen. Bloch zufolge kenne der dialektische Materialismus „kein von vornherein ausgemachtes Nichts einer sog. naturgewollten Ordnung“²⁴. „Für das dialektisch-materialistische Denken . . . ist das Nichts nicht mehr als eine Negations-Partikel; es befähigt zur bestimmten Negation und somit wird aus einem nur mehr linguistischen ein politisches Problem. Mit der Negation nämlich des Glaubens an ein ontologisches Nichts wird die Frage irrelevant nach der Überwindung des Nichts oder des Nihilismus“ (95).

Diese ‚Überwindung‘ stellt einen der von Heidegger angeprangerten re-aktiven Versuche dar, von denen es bei ihm heißt: „Sie suchen die Rettung in der Flucht, nämlich in der Flucht vor dem Einblick in die Fragwürdigkeit der metaphysischen Position des Menschen“²⁵. Anders gewendet: Bei Arendts Überwindungsversuch wird einfach konstatiert: „Wir kennen kein Nichts“, ohne im geringsten auf die Frage einzugehen, ob im dialektischen Materialismus das Nichts nicht lediglich durch eine unausgewiesene Setzung der Materie anstelle des Nichts ausgeblendet ist, so daß das Nichts keineswegs überwunden, sondern lediglich zeitweilig verdrängt worden ist. Diese Frage stellt sich allerdings nicht, sobald man den deutschen Idealismus aus der griechisch-europäischen Tradition, in der er steht, herausläßt und den Nihilismus als eine Folgeerscheinung des so isolierten Idealismus allein sieht. Daß jedoch diese Isolierung erlaubt ist, das ist es gerade, was gegen Nietzsches Satz von der zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, die zum Nihilismus geführt habe, Arendt nachweisen müßte.

V.

Statt eine Zusammenfassung zu geben, möchte ich abschließend die Ergebnisse noch etwas mehr in die Diskussion einordnen, die seit der ersten Veröffentlichung von Weischedels These begonnen hat. Denn nicht nur Müller-Lauter hat zu Weischedels Aufsatz „Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus“ Stellung genommen, sondern in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ hat zwischen 1962 und 1967 eine recht ausführliche Diskussion stattgefunden, und diese ist auch bereits gesondert veröffentlicht worden, nämlich von Jörg Salaquarda unter dem Titel von Weischedels Aufsatz²⁶. Abgesehen von Müller-Lauter, stammen die anderen kritischen Beiträge von Theologen, und ihre Ausführungen haben, soweit ich das sehe, die explizite bzw. implizite Intention, herauszustellen, daß der Gott der Philosophen von dem der Theologen divergiere und daß der Tod des ersteren nicht den Tod des letzteren nach sich ziehe. Dieser Auffassung tritt Salaquarda in seiner Einleitung entgegen, indem er die Folgen aufzeigt, die seines Erachtens ein Ende der philosophischen Theologie haben würde.

Die wesentlichste Folge besteht seiner Auffassung nach darin, daß mit der philosophischen Theologie die Philosophie überhaupt erlösche: „Gibt es eine Philosophische Theologie? – Das heißt letzten Endes: Gibt es überhaupt Philosophie, kann es sie ‚Im Schatten des Nihilismus‘ geben?“ (16) Ende jedoch die Philosophie, dann werde auch die Theologie tödlich getroffen. Darauf habe schon Picht hingewiesen: „Wenn die Philosophie im Sterben liegt, trifft dann nicht unausweichlich das gleiche Schicksal auch ihre Zwillingsschwester, die Theologie, die, seit es christliche Theologie überhaupt gibt, aus dem zwiespältigen Gespräch mit der Philosophie gelebt und sich aus ihr immer wieder erneuert hat? Ist ohne Philosophie Theologie noch möglich?“

²³ Textsammlung Nihilismus, 89; ihr entstammen auch die folgenden Zitate.

²⁴ Prinzip Hoffnung, 1382, nach Arendt, Textsammlung Nihilismus, 106, Anm. 158.

²⁵ Zur Seinsfrage, Frankfurt a. M. 1956, 13.

²⁶ Berlin 1971. Außer den bereits erwähnten Aufsätzen von Weischedel und Müller-Lauter finden sich Beiträge von Gerhard Noller, Hans-Georg Geyer, Wolfhart Pannenberg und Robert W. Jenson.

Oder ist vielleicht gar mit dem Gott der Philosophen auch der Gott der Theologen im Entschwinden? Konnte nicht auch der Gott der Theologen, seit es Theologie überhaupt gibt, nur so verstanden werden, daß man ihn im ersten Schritt mit dem Gott der Philosophen in eines setzte, um ihn danach in einem zweiten Schritt, aber unter Voraussetzung des ersten Schrittes, dem Gott der Philosophen entgegenzusetzen?²⁷

Salaquardas Überlegungen scheinen mir richtig bis auf einen, allerdings entscheidenden Punkt: Nicht die Philosophie geht mit der traditionellen philosophischen Theologie zu Ende, sondern allein die begründungsrationalistische Philosophie, die allerdings weitgehend mit der Philosophie identifiziert wurde und noch wird; denn unberührt von dem Ende der traditionellen philosophischen Theologie bleibt der Ansatz des pankritischen Rationalismus. Und von diesem Fundament aus ist es m. E. möglich, eine Metaphysik zu entwickeln, die zum Gesprächspartner auch der Theologie werden könnte. Für sicher halte ich es zumindest, daß der pankritische Rationalismus nicht in den engen Grenzen gefangen bleiben darf, in denen er durch ihre Gründer – also durch Popper und seine Schüler – gehalten wird. Denn so sehr mir auch der Grundansatz richtig erscheint, so muß der pankritische Rationalismus doch aus den neopositivistischen Verstrickungen gelöst werden, in denen er sich aufgrund seiner Tradition noch immer befindet. Er muß mit anderen Worten aus einer Wissenschaftstheorie mit philosophischen Ansätzen zu einer Philosophie umgestaltet werden – die allerdings auch den modernen wissenschaftstheoretischen Anliegen gerecht werden muß²⁸.

Das Problem der vermittelten Unmittelbarkeit in der Hegelschen Logik

Von Peter ROHS (Kiel)

„Aus dem Werden geht das Dasein hervor. Das Dasein ist das einfache Einssein des Seins und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen die Form von einem Unmittelbaren. Seine Vermittlung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben, und das Dasein erscheint daher als ein erstes, von dem ausgegangen werde“ (L I, 96). Mit diesen Sätzen beginnt Hegel die spekulativ-logische Explikation des „Daseins“. In ihnen tritt eine bestimmte dialektische Denkfigur auf, die an vielen Stellen der Hegelschen Logik wiederkehrt: die Denkfigur des Sich-aufhebens von Vermittlung, das zu neuer Unmittelbarkeit führt. Diese Denkfigur soll im folgenden untersucht werden²⁹.

Daß ein Unmittelbares sich ergibt aus der Aufhebung von Vermittlung – ist diese Hegelsche Denkfigur überhaupt möglich? Gerade deshalb, weil es sich ergibt, scheint es kein Unmittelbares sein zu können. Hegel bestimmt „Vermittlung“ wie folgt: „Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist“ (Enz. § 12 Anm., ed. Nicolin/Pöggeler, Hamburg 1959, 45; vgl. ebd. 106, Anm. zu § 86). Gerade dies trifft nun offenbar alles auf das Dasein zu: „Aus dem Werden geht das Dasein hervor“; die Bewegung ist von einem Ersten, dem Werden, fortgegangen zu einem Zweiten, dem Dasein;

²⁷ G. Picht, *Der Gott der Philosophen*, 17 f., zitiert nach Salaquarda, a. a. O., 21 f.

²⁸ Zu Ansätzen in dieser Richtung vgl. Verf., *Der unaufhebbare Primat der Logik. Die Dialektik des Ganzen und die Grenze der Logik*, in: *Zeitschr. f. allg. Wissenschaftstheorie* 4 (1973) H. 1, und idem, *Läßt sich eine Kernlogik konstituieren? Ein Versuch dazu vom Standpunkt des pankritischen Rationalismus aus*, *ibidem* H. 2.

* Schon in meinem Kommentar zur Hegelschen Logik „Form und Grund“ (Hegel-Studien, Beiheft 6, Bonn 1969) bin ich auf ihre Problematik zu sprechen gekommen (149 f., 256 ff., 271 ff.), ohne ihr jedoch genügend weit nachgegangen zu sein. Zum Thema vgl. außerdem vor allem: van der Meulen, *Hegel – Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958; Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971.