

Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur „natürlichen Welt“

Von Ante ČOVIĆ (Zagreb)

Gegen den Strom denken

Obwohl der Tod K. Löwiths zwei Jahrzehnte zurückliegt, hat man ihm noch immer nicht den ihm gemäß den wesentlichen, innovierenden Merkmalen seines Denkens zustehenden Platz in der zeitgenössischen Philosophie zugeordnet. Selbst durch das relativ schnelle Erscheinen seiner „Sämtlichen Schriften“ wurde die tiefere Hinterfragung und Bewertung seines philosophischen Beitrags nicht sonderlich gefördert. Die „gängige Klassifizierung“, der zufolge Löwith ein „exzellenter Philosophhistoriker, ein bedeutender Interpret Nietzsches sowie (...) ein Kritiker des Historismus und der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie“ ist, bewertet W. Ries zu Recht als „ebenso vereinfachend wie oberflächlich“.¹

Wenn wir vom Ausbleiben einer „tieferen Hinterfragung“ sprechen, so sollen keinesfalls die übrigen nicht allzu zahlreichen Erörterungen über seine Philosophie herabgemindert, sondern lediglich das Fehlen einer produktiven Rezeption konstatiert werden, in der die intellektuellen Impulse des Löwithschen Werks im Rahmen zeitgenössischer philosophischer Strömungen befruchtet würden. Die Gründe für die unzureichende Aufnahme des Löwithschen Denkens müssen vor allem in der Tatsache gesucht werden, daß es der akademischen Philosophie nicht nur unangemessen, sondern in vielerlei Hinsicht auch entgegengesetzt ist. Nach Ansicht Löwiths gab es in der postantiken Philosophie, von einigen Abweichungen abgesehen (z. B. Spinoza, F. Nietzsche, P. Valéry), theologische Verflechtungen und Einflüsse in so großer Zahl, daß er seine Darstellung der neuzeitlichen Metaphysik als eine „Einführung in die Philosophie“ anbot, „welche aus ihrer theologisch belasteten Tradition ins Freie hinaus führt“.² Löwiths anti-schulmäßige Ausrichtung offenbart sich hauptsächlich in der radikalen Verneinung einer etablierten philosophischen Disziplin (Geschichtsphilosophie) sowie in der Wegbereitung für eine andere, noch immer nicht ausgebaut Disziplin (Philosophie der Welt). Gerade in jenem Maße, in dem diese zwei geistigen Motive innerhalb der Strömungen der zeitgenössischen Philosophie erstarken werden, wird Löwiths Denken zum Ausdruck kommen und an Bedeutung gewinnen.

Das Verhältnis zwischen Welt- und Philosophiegeschichte

Löwith war einer der nicht gerade zahlreichen Denker, die eine direkte Thematisierung der Welt in Angriff nahmen und diese dabei zur zentralen Kategorie ihres Denkens machten. In diesen isolierten, aber auch heterogenen Versuchen müssen die Anfänge eines neuerschlossenen Problemfelds gesucht werden, das wir Philosophie der Welt nennen können und das sich jenseits der traditionellen Kosmologie etabliert. Die Kosmologie als die allgemeinste Theorie der realen, objektiven Welt, d. h. als eine Art „Philosophie der äußeren Welt“ ist im System philosophischer Disziplinen überflüssig geworden und hat sich zurückgezogen nach dem Zerfall der organischen Verbundenheit der Philosophie mit speziell-

¹ W. Ries, Karl Löwith (Stuttgart 1992) 129.

² K. Löwith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Sämtliche Schriften (Stuttgart 1981–1986) Bd. IX, 4.

len, insbesondere natürlichen Wissenschaften, die imstande sind, ihre Resultate völlig selbstständig zu kosmologischen Theorien zu verallgemeinern. Die Philosophie der Welt geht vom Standpunkt der Umfassendheit aus, wonach sämtliche Gegensätze, innerhalb derer sich das Denken bzw. das Sein bewegt (so z. B. Inneres – Äußeres, Geistiges – Natürliches, Heiliges – Weltliches, Subjektives – Objektives, Reales – Ideales usw.), lediglich als innerweltliche Relationen genommen werden können, aus deren strukturellen Zusammenhängen auch jener intensive Qualitätscharakter weltlicher Umfassendheit hervorgeht.

Der Standpunkt der Umfassendheit setzt voraus, daß auch das Denken über die Welt nicht aus der Welt heraustreten kann, um sie zu seinem Gegenstand, d. h. zu etwas außerhalb seiner selbst Liegendem zu machen; vielmehr denkt es notwendigerweise die Welt, indem es konstitutiv, aus ihr selbst wirkt. Jedoch die Konstituierung des Gegenstandes mittels Reflexion, wie vom Standpunkt der Selbstreflexion sichtbar ist, darf nicht in eine methodologisch falsche Gleichsetzung oder Vermischung von Gegenstand und Reflexion übergehen. Gerade ein solches methodologisches Versäumnis hat nicht nur Unklarheiten, sondern auch Aporien in Löwiths Auffassung der Welt verursacht. M. Riedel erkennt, daß „Löwith die Reflexionsdimensionen des Wissens von der Natur und die unreflexive Dimension der Natur selbst nicht klar genug scheidet“, und erklärt anhand dessen Löwiths ständige Schwankungen in der Auffassung der Natur, die einmal als „Maßstab der Beurteilung geschichtlicher Ereignisse“ genommen wird, das andere Mal als „gänzlich maßlose Gewalt, welche die Geschichte und in ihr den Menschen überfällt“.³

Die Frage nach der Löwithschen Auffassung der Welt ist eine zweifache: einmal bezieht sie sich auf die von Löwith ausdrücklich vertretene Auffassung der Welt, das andere Mal auf jene Auffassung der Welt, wie sie aus der Löwithschen Darstellung der methodologisch unausgesonderten Welt- und Philosophiegeschichte hervorgeht. Löwith rekonstruiert das antike Weltbild und vertritt diese Ausgangsetappe in der Geschichte der westlichen Welt und der Philosophie als eigenen Gesichtspunkt. Die Möglichkeit, daß vorgerückte weltgeschichtliche Prozesse eine Wende erfahren und zur Anfangsposition zurückkehren, leitet Löwith aus der Philosophie Nietzsches ab. Daß sich jedoch die Nietzscheanische Wende auf dem Plan philosophischer Geschichte vollzieht, und dies gerade als isolierter, interpretativ gesetzter Fall – darin besteht auch das Hauptproblem von Löwiths philosophischer Position.

Etappen der Welt- und Philosophiegeschichte

Wenn von der Welt im Sinne Löwiths die Rede ist, so setzt das die gleichzeitige Stellungnahme zu Gott und Mensch voraus, da die Welt „nicht isoliert zu begreifen/ist/, sondern nur im Zusammenhang mit Gott und Mensch“.⁴ Die Geschichte wiederum bedeutet für Löwith keineswegs einen sinnhaften Fortschreitungsprozeß bzw. eine evolutive Bewegung in Richtung eines bestimmten Zieles, sondern ganz einfach ein Geschehen, in welchem Wechsel und Änderungen im Trinitätsverhältnis von Gott, Mensch und Welt zum Ausdruck kommen. Geschichtliches Geschehen können wir als Funktion dieser Begriffe, als Begleitresultante ihrer Verhältnisse untereinander darstellen. Die Weltgeschichte bezeichnet daher nicht das vom Trinitätsverhältnis ausgenommene Weltgeschehen, sondern gerade das bloße Sich-Ereignen dieses Verhältnisses im zeitlichen Verlauf.

Wie gesagt, finden wir in Löwiths Darstellung keine strenge Abgrenzung der gegen-

³ M. Riedel, Karl Löwiths philosophischer Weg, in: Heidelberger Jahrbücher, XIV (Berlin/Heidelberg/New York 1970) 133.

⁴ Gott, Mensch und Welt, 5.

ständlichen und der reflexiven Ebene, oder mit anderen Worten: das „Verhältnis“ von Philosophie und Welt ist nicht direkt thematisiert und durchdacht.⁵ Aus einigen Textstellen könnte man schließen, daß Löwith eine konstitutive, mitgestaltende Rolle der Philosophiegeschichte in der Weltgeschichte voraussetzt, während es an anderer Stelle scheint, die Philosophiegeschichte trage oder ersetze die Weltgeschichte, oder aber, daß die beiden völlig parallel verlaufen, d. h. getrennt zwar, aber voneinander abhängig. In der folgenden Darstellung wollen wir den soeben angedeuteten Parallelismus der Welt- und der Philosophiegeschichte verfolgen, was uns ermöglicht, das Problem ihres Bezugs zumindest zeitweilig beiseite zu lassen. Den Anhaltspunkt für ein solches Interpretationsverfahren finden wir in den einleitenden Betrachtungen des für diese Thematik ausschlaggebenden Löwithschen Werks „Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche“. „Theismus, Deismus und Atheismus sind die Etappen auf dem Weg zu einer gottlosen Welt und damit zu einem verweltlichten Menschen. Mit einer Formel gesagt, die uns als Leitfaden dienen kann: der Weg der Geschichte der Philosophie führt von der griechischen *Kosmotheologie* über die christliche *Anthropotheologie* zur *Emanzipation des Menschen*.“ Man kann leicht erkennen, daß Löwith selbst in der „Formel“, wo man Präzision erwartete, die Ebenen der Welt- und der Philosophiegeschichte verwechselt, wenn er nämlich die „Emanzipation des Menschen“ auf die Ebene der Philosophiegeschichte stellt. Im Anschluß jedoch wird er dieses Versäumnis nachzuholen versuchen: „Die Philosophie wird im selben Maße anthropologisch, wie sich der Mensch von dem göttlichen Kosmos der Griechen und dem überweltlichen Gott der Bibel emanzipiert und schließlich die Erschaffung der Menschenwelt selbst übernimmt.“⁶

Das anthropologische Gepräge, das die Philosophie in der dritten Etappe ihrer Geschichte annimmt, soll nicht in direktem Bezug zur gleichnamigen philosophischen Disziplin, noch aber als deren eventuelle Übermacht dargestellt werden. Es ist hier von etwas anderem die Rede, nämlich von der Begründetheit der gesamten Philosophie im Menschen, der seine Welt erschafft und zu deren Subjekt wird, und zwar in jenem Sinne, in dem Heidegger die neuzeitliche Metaphysik als „Ontologie des Subjekts“⁷ deutet. Doch um Symmetrie in den Bezeichnungen und sprachliche Ausgewogenheit zu erlangen, wollen wir – der immanenten Logik des Löwithschen Denkens folgend – als Bezeichnung für die dritte Etappe der Philosophiegeschichte den Terminus *Anthropokosmologie* einführen.

Theismus und Kosmotheologie

Der Theismus als weltgeschichtliche Etappe bezieht sich auf die griechisch-römische, antike Welt (Kosmos), die durch die Immanenz des Göttlichen charakterisiert wird. Gott ist kein gesondertes Wesen, das sich in einer bestimmten Relation zur Welt befände, sondern das Göttliche, *to theion*, das Prädikat der Welt als solcher. Um die Untrennbarkeit des göttlichen Moments vom Ganzen (holon) der antiken Welt hervorzuheben, bezeichnet Löwith es als „anonymes Prädikat“.⁸ Sämtliche göttliche Attribute wurden dem kosmischen

⁵ Die Frage nach dem „Verhältnis“ von Philosophie und Welt erweist sich, auf der Grundlage eines umfassenden Weltverständnisses, als falsch gestellt und daher als sich erübrigendes Problem. Vgl. dazu den Abschnitt „Philosophie und Welt“, in: Čović, Marx' philosophischer Anfang, in: *Synthesis philosophica*, 1–2 (Zagreb 1986) 77f.

⁶ Gott, Mensch und Welt, 4f.

⁷ Vgl. M. Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt a. M. 21952) 98–103.

⁸ Gott, Mensch und Welt, 16.

Ganzen zuerkannt. So wurden *das Schöne* und *das Gute* als kosmische Dimensionen aufgefaßt, was Löwith durch Zitate aus Platons *Timaios* bekräftigt, während dem Weltganzen auch die Merkmale „des Größten und Höchsten“ zugeschrieben wurden, wie das in einer pseudoaristotelischen Schrift der Fall ist. Sogar bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte reichen die Beweise für die uningeschränkte antike Verehrung des göttlichen Kosmos; so spricht Plinius in seiner „Naturgeschichte“ von der Welt (mundus) und erkennt ihr die Merkmale der Heiligkeit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unbegrenztheit, Umfassendheit usw. zu.

Jene Nuance des griechischen Kosmosverständnisses, die Löwith als die eigene Sichtweise übernimmt, ist im 30. Fragment Heraklits, auf das Löwith sich wiederholt beruft, voll zum Ausdruck gekommen: „Diese Weltordnung hier hat weder der Götter noch der Menschen einer erschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein: ein immer-lebendes Feuer, aufflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen.“⁹ Dieses Fragment schreibt dem Kosmos das göttliche Attribut von Ewigkeit und Unerschaffenheit zu, artikuliert seine Übergeordnetheit in bezug sowohl auf die Götter als ausgesonderte Wesen als auch auf die Menschen und hebt die ihm immanente Gesetzmäßigkeit hervor. Doch die Bedeutung der angeführten Aussage Heraklits verstärkt ausdrücklich und – im Sinne der Löwithschen Interpretation – geradezu antizipativ die Anfechtung der Idee der göttlichen und menschlichen Schaffung der Welt.

In der gesetzmäßigen Geordnetheit des Kosmos ist auch eine Rangordnung erfasseter Wesen enthalten. Innerhalb dieser Ordnung nimmt der Mensch zwar unter allen irdischen Lebewesen den höchsten Rang ein, doch erweist er sich als völlig unbedeutend im Vergleich mit den Himmelskörpern. Löwith spricht mit spürbarer Geringschätzung von der „untergeordneten Stellung“ des Menschen im Kosmos, der „im Unterschied zu der ewig kreisenden Gestirnwelt (...) ein Sterblicher /ist/, der es nicht vermag, das Ende an den Anfang zu knüpfen“.¹⁰ Im Bestreben, die völlige Unterlegenheit des Menschen und seiner Welt innerhalb der kosmischen Hierarchie festzustellen, kontrastiert Löwith in überspitzter Weise die „untergeordnete menschliche Welt“ und das „übermenschliche, göttliche Ganze“ des Makrokosmos. Hierbei nimmt er, was methodologisch falsch ist, als das *fundamentum comparationis* ausschließlich ihren physischen, ja geradezu quantitativen Aspekt.¹¹ Auf dieser Grundlage konnte der Mensch natürlich weder als das höchste noch als das größte, ebensowenig aber als das zentrale Wesen im Weltall in Erscheinung treten. Die Position des Menschen in kosmischen Relationen wird Löwith etwa nicht anhand der Kategorie der Verschmolzenheit deuten, welche ihn zu einem Teilhaber aller und somit auch der göttlichen Eigenschaften des kosmischen Ganzen machen würde, vielmehr wird er ihn mittels des hierarchischen Merkmals der Untergeordnetheit gerade von solchen Attributen trennen.

So wird die weltgeschichtliche Etappe des Theismus einerseits also durch die Gleichsetzung von Welt und Gottheit bestimmt, andererseits durch die untergeordnete Stellung des Menschen im Gefüge der göttlichen Welt.

Bei der Erklärung der philosophiegeschichtlichen Etappe, in der sich die Philosophie als

⁹ Heraklit, Fragmente (Darmstadt 1983) 15.

¹⁰ Gott, Mensch und Welt, 8.

¹¹ In der zum 80. Geburtstag Heideggers verfaßten Schrift *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* stellt Löwith die direkte Frage: „Welchen Rang nimmt der Mensch im Ganzen des von Natur aus Seienden ein?“ Sich dem Standpunkt Heideggers widersetzend, wonach „das Menschwesen für das Sein selbst wesentlich“ ist, findet er sogleich auch selbst die Antwort: „Vermutlich einen sehr untergeordneten, gemessen am Ganzen der physischen Welt.“ Vgl. *Sämtliche Schriften*, Bd. VIII, 287.

Kosmotheologie offenbart, lehnt Löwith sich völlig an die bereits erwähnte pseudoaristotelische, hellenistisch-stoische Schrift „Über die Welt“ an, die, wie H.-G. Gadamer bemerkt, besser als irgendetwas anderer griechischer Text Löwiths Absichten illustriert.¹² Demnach ist Philosophie eine „überirdische Beschäftigung“, da sie den an sich göttlichen Kosmos untersucht und sich bis zum Blick auf das Weltganze emporhebt. Jenes „Größte und Höchste“ ist der Philosophie gerade wegen seiner Verwandtschaft mit ihr auch erkenntnistätig zugänglich.¹³ Auf diese Weise bleibt die Philosophie ohne den ihr zugewiesenen Platz im Gefüge der untersuchten metaphysischen Gegenständlichkeit, welche ansonsten erschöpfend eingeteilt wurde in die Gebiete: Gott, Mensch und Welt. Durch ihren unbestimmten Status hält Löwith die evidente „natürliche“ Tatsache verborgen, daß die Philosophie zumindest mit dem Menschen in Bezug steht, da allein schon dieser Umstand die degradierte Lage, die Löwith innerhalb der Rangordnung der natürlichen Wesen dem Menschen zugewiesen hat, in Frage stellen würde. Diese Unbestimmtheit jedoch hinsichtlich der Philosophie könnte durch eine These gelöst werden, die Löwith an anderer Stelle artikulieren wird und die besagt, daß die Philosophie nur in Form von Anthropologie im vollsten Sinne dem Menschen zugehörig sei. In dem Artikel „Zur Frage einer philosophischen Anthropologie“ bestimmt Löwith die Bedeutung des Terminus Anthropologie und erkennt darin eine Doppeldeutigkeit, die er gleichzeitig auch anderen, analog entstandenen Begriffen wie Theologie, Kosmologie und Ontologie zuschreibt. So kann Anthropologie also bedeuten „Wissen oder Wissenschaft über den Menschen“, aber auch „Logos des Menschen selbst (anthropos)“, wobei letztere Bedeutung ursprünglich und primär ist, da ohne sie auch keine Wissenschaft vom Menschen möglich wäre. „Desgleichen kann es eine Theologie und Kosmologie nur geben, wenn Gott und die Welt selbst einen Logos haben, wengleich keinen menschlichen. Andernfalls wären Theologie und Kosmologie eine Erfindung des Menschen.“¹⁴ Die offensichtliche Absurdität der dargelegten Thesen ist der Preis für die Konsequenz, mit der Löwith die degradierte Position des Menschen in der natürlichen Welt vertritt. Wäre denn die umgekehrte Behauptung: daß nämlich Theologie und Kosmologie nicht möglich wären, wenn Gott und Welt einen Logos hätten, der sich von dem menschlichen unterscheiden würde, nicht angemessener? Eine distributive Interpretation, der zufolge der Logos nach Sachgebieten eingeteilt wird, innerhalb derer er sich in gesonderter und autochthoner Form zeigt, fälsche die Grundmerkmale dieses Begriffs wie etwa Allgemeingültigkeit, Allgegenwärtigkeit, Gesetzmäßigkeit u. ä., die ihn ja gerade zur allgemeinen Voraussetzung der Erkennbarkeit machen. Einige Interpreten, unter ihnen auch M. Heidegger, nehmen gerade das Merkmal des „Sammelns“ als das ausschlaggebende Moment in der Wortbedeutung von Logos, welche bekannterweise eine weitverzweigte Vieldeutigkeit aufweist.¹⁵ Auch Heraklits Selbstgewißheit, die ihn die eigene Meinung verschweigen und statt dessen den universalen Logos aus ihm sprechen läßt, begünstigt Löwiths Deutung nicht, da es den einmaligen, alles durchdringenden und so auch im Menschen gegenwärtigen Logos voraussetzt. Vielmehr ironisiert Heraklit, und zwar auf dem ethischen Plan, die Idee des „eigenen Denkens“, das einen gesonderten Logos voraussetzen würde: „Drum tut es not, dem Allgemeinen zu folgen. Obwohl aber der Sinn (*Logos*) allgemein ist, leben die Vielen, als hätten sie ein Denken für sich.“¹⁶

¹² Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 41975) 503.

¹³ Vgl. *Gott, Mensch und Welt*, 6–7.

¹⁴ *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, *Sämtliche Schriften*, Bd. I, 329; vgl. ebenfalls *Welt und Menschenwelt*, Bd. I, 295.

¹⁵ Vgl. B. Bošnjak, *Povijest filozofije* (Geschichte der Philosophie), 1. Buch (Zagreb 1993) 121.

¹⁶ Heraklit, a. a. O. Fr. 2, 7.

Deismus und Anthropotheologie

In der zweiten weltgeschichtlichen Etappe, Deismus genannt, büßt der Kosmos seine göttlichen Merkmale ein, und den Thron besteigt ein personaler Gott, der, um des Menschen willen, aus dem Nichts die Welt geschaffen hat.

In diesem Prozeß der „Entweltlichung der Welt“, wie Löwith es nennt, der in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten vor sich ging, kam es zur Übereinstimmung zweier ungleichartiger Stimuli: des spätantiken und des frühchristlichen. Der Mensch der Spätantike, der immer mehr den Boden unter den Füßen verlor, suchte verstärkt nach einer Zufluchtsstätte und seinem Seelenheil in mysteriösen Kulturen, während die ersten Christen sich dem unsichtbaren und allmächtigen Schöpfer zuwandten. Ihnen gemein ist die Abkehr vom Wirklichen und Sichtbaren und die Zuwendung zu einer inneren und unsichtbaren Welt.

Die göttlichen Dimensionen des physischen Kosmos verschwinden parallel zum Verlassen der „Evidenz der sichtbaren Welt“, in der der antike Mensch seine „grundlegende Gewißheit“ fand. An ihre Stelle tritt die innere Gewißheit des Selbstbezugs und des gläubigen Bezugs zu Gott. Die Abgrenzung des visuellen (natürlichen) und des kontemplativen (gläubigen) Bezugs zur Welt und zur Gottheit, beide nun bereits getrennt, hat der hl. Augustin bündig zum Ausdruck gebracht: „Von allem Sichtbaren ist die Welt das größte, von allem Unsichtbaren Gott. Daß aber eine Welt vorhanden ist, sehen wir, daß Gott ist, glauben wir.“¹⁷ Durch die Transferierung des Bodens der Gewißheit in die gesonderte Sphäre des Unsichtbaren und Übernatürlichen hat die physische Welt alle göttlichen Attribute eingebüßt.

Dominant wird das Gott-Mensch-Verhältnis, während die Welt in die nebensächliche Position einer Schöpfung gerät, die sich im Dienste des Menschen befindet, welcher – obwohl selbst ja auch ein Geschöpf – privilegiert ist, da er als das „Ebenbild Gottes“ geschaffen wurde. Vielmehr erlebt der Mensch die Welt als ein Hindernis in seinem Verhältnis zum Schöpfer und bezieht ihr gegenüber eine negative Stellung, die von Entsagung bis zu Verachtung reicht. „Die gesamte christliche Theologie von Paulus und Augustin bis zu Luther und Pascal ist sich darüber einig, daß nicht die Welt als solche liebenswert ist, sondern ausschließlich Gott, der selber die Liebe ist, und der in ihm zu liebende Mitmensch. Alles, was zwischen Gott und dem Menschen steht, ist schädlich oder doch gleichgültig für das Heil der Seele.“¹⁸ So hat sich die Kosmophilie, als Verhältnis des antiken Menschen zur Welt, in der christlichen Ära ins Gegenteil gewandelt: in Weltverachtung (*contemptus mundi*).

Die Herstellung eines Partnerschaftsverhältnisses zwischen Gott und Mensch setzt Wandlungen auch der übrigen Relationen im Dreieck der metaphysischen Gegenständlichkeiten voraus. Gott ist ein außerweltliches und überweltliches Wesen, doch ist dies, auf eine andere Weise, auch der Mensch, da er in der Sphäre der Schöpfung einen höheren Rang einnimmt. Die Welt bleibt so vom dominanten Verhältnis ausgeschlossen, vom Schöpfer zum Dienst am Menschen vorbestimmt und vom Menschen verachtet als Störung im Partner-

¹⁷ A. Augustinus, *Vom Gottesstaat* (München 1978) 6.

¹⁸ Gott, Mensch und Welt, 10; die angeführte Schlußfolgerung untermauert Löwith mit den eindrucksvollen Worten aus dem Ersten Johannesbrief (2,15–17): „Habet nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist! Wenn jemand die Welt liebhat, ist die Liebe zum Vater nicht in ihm. Denn alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Prahlerie in der Lebensweise, stammt nicht vom Vater, sondern es stammt von der Welt. Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit.“ In: *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* (Zürich 1942; Stuttgart 1975).

schaftsverhältnis zu Gott. Die nebensächliche und im Grunde verachtete Position, die der Welt in der weltgeschichtlichen Etappe des Deismus zugefallen ist, illustriert am besten ihre Bezeichnung selbst: Außenwelt. Löwith folgert, daß diese Degradierung des Kosmos zur Außenwelt – „trotz aller angeblichen Überwindung der Spaltung von Subjekt und Objekt“ – bis heute in Kraft sei, und zwar nicht nur für das „allgemeine Bewußtsein“, sondern auch bei Denkern wie Husserl, Heidegger u. a.¹⁹

Die Philosophie dieser Zeit nimmt die Form einer Anthropotheologie an, d. h. daß sie – auf der Grundlage eines veränderten religiösen und allgemeinen Weltverständnisses – anstelle eines kosmologischen einen anthropotheologischen Weltbegriff erarbeitet, d. h. den Begriff einer Welt, die Gott um des Menschen willen geschaffen hat.

Atheismus und Anthropokosmologie

Der Einstieg in die Innerlichkeit hat zur „Depotenzierung und Denaturierung“ des Kosmos geführt, während es für den Menschen gleichzeitig ein „Heraustrreten aus der /ihn/ umfassenden Ordnung der Welt“ bedeutete, was sich auf zweierlei Art und Weise offenbarte: „(...) der Mensch wird ortlos und heimatlos im Ganzen der Welt, (...) und er wird sich gerade durch diese, dem Ganzen des Seienden entfremdete Sonderstellung in ganz besonderer Weise wichtig.“²⁰ Somit ist die Voraussetzung geschaffen für die Vollendung der Emanzipation des Menschen, und das geschieht gerade in der dritten weltgeschichtlichen Etappe, die Löwith Atheismus nennt.

Dieser Zeitabschnitt wird Atheismus genannt, weil es in ihm, so Löwith, zum „Wegfall Gottes“ aus dem Dreieinigkeitsverhältnis gekommen ist, welches somit auf die Mensch-Welt-Beziehung reduziert wird. Es muß bemerkt werden, daß Löwith unkonsequent und entgegen dem Problemausgangspunkt verfährt, wenn er bei der Bestimmung dieser Etappe von einer Verhältnisreduzierung spricht statt, wie dies bei den vorhergehenden Epochen der Fall war, von einem anders garteten dominanten Verhältnis. Das jeweilige bestehende dominante Verhältnis wird in der Philosophie artikuliert und ist daher bereits an den Bezeichnungen der geschichtsphilosophischen Etappen erkennbar: Kosmotheologie (dominantes Verhältnis: Kosmos-Gott), Anthropotheologie (dominantes Verhältnis: Mensch-Gott) und, wie wir der Angleichung halber vorgeschlagen haben, Anthropokosmologie (dominantes Verhältnis: Mensch-Welt). In jeder Etappe gerät einer der Bezugspunkte innerhalb des Problemgefüges des „Dreieinigkeitsverhältnisses“ in eine untergeordnete Stellung und wird auf den zweiten Plan abgeschoben. Übrigens ist auch weiterhin unklar, warum Löwith als Maß und Ausdruck für die Lage der Welt in den einzelnen Zeitaltern (Theismus, Deismus und Atheismus) gerade Gott nimmt, also einen der Konstellationspunkte, die die weltgeschichtlichen Situationen mitbestimmen.

Die Emanzipierung des Menschen von Gott verlief nicht kraft einer bewußten Intention, sondern infolge unerwünschter, aber notwendiger Konsequenzen des menschlichen Unternehmens, mittels der Wissenschaft die Welt zu beherrschen, was ansonsten ja völlig mit dem alttestamentarischen Versprechen, daß der Mensch Herr über die Welt werden solle, übereinstimmt. Auf der Linie desselben Versprechens befinden sich auch die Gleichstellung von Wissen und Macht bei F. Bacon und das Vorhaben Descartes', die Natur mit Hilfe wissenschaftlicher Erkenntnis dem Menschen zu unterwerfen. Die Verwirklichung

¹⁹ Gott, Mensch und Welt, 11.

²⁰ Ebd. 12.

dieses Plans hat das „Dreieinigkeitsverhältnis“ völlig umgestaltet, aber auch die innere Konstruktion der Bezugsparteien verändert.

Der Mensch als die „Krone aller Schöpfung“ hat sich zum „selbstbewußten Subjekt“ gewandelt, das auch im Verhältnis zu Gott selbständig wird und nun „selbst den Bau der Welt konstruierend entwirft und in der Nachfolge Gottes Weltpläne macht“. ²¹ So verwandelt sich die „göttliche Weltgeometrie“ in „mathematische Physik“, während sich die Emanzipation des Menschen von Gott über den Prozeß der „Emanzipation der neuen Weltwissenschaft“ abwickelt, welche sich nach Meinung Löwiths über eine Zeit von Galilei bis hin zu Kants Destruktion der Gottesbeweise erstreckt. Die neue wissenschaftliche Erfassung der Welt beginnt „mit der radikalen Bezweiflung ihres Anscheins; sie entsinnlicht die sichtbare Welt, um sie als *res extensa* aus der *res cogitans* wieder aufzubauen, als eine Welt der mathematischen Naturwissenschaft“. ²² Die durch die „physikalisch-mathematische Rekonstruktion der physischen Welt“ ²³ entstehende Welt, zu der der neuzeitliche Mensch sich, ohne Rücksicht auf die vorausgesetzte Bürgschaft Gottes für deren Wahrhaftigkeit verhält wie ein Schöpfer zu seinem eigenen Werk, ist auf die „Weltformel“ bzw. auf die „Welt des menschlichen Wissens“ reduziert.

Die Begründer des „neuen Weltentwurfs“ – Kopernikus, Kepler, Galilei, Descartes, Newton, Leibniz und Kant – waren selbst gläubige Christen und vertraten in ihren wissenschaftlichen Ansichten ebenfalls die These von der transzendenten Ursache der Welt. Aber dennoch ist das „Universum der modernen Naturwissenschaft“ gottlos geworden, da für Gott kein Platz darin mehr war. Kant, der genau einen solchen Ausgang fürchtete, verteidigte sich in seiner „*Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*“ vor möglichen Einwänden, daß seine Theorie in eine „unheilige Weltweisheit“ führen könnte. Wovor sich jedoch Kant fürchtete, das gab Laplace offen zu, als er auf eine Frage Napoleons erwiderte, daß im Weltsystem Gott als Hypothese nicht mehr nötig sei. Somit war, folgert Löwith, die „Welt ohne Gott“ verkündet, was heißt, daß das Trinitätsverhältnis auf den Mensch-Welt-Bezug reduziert und der Atheismus als weltgeschichtliche Etappe eingesetzt wurde.

Die anthropologischen Züge, die in der Philosophie in dem Maße zunahmen, wie seit der Erscheinung des Christentums die Emanzipation des Menschen fortschritt, überwiegen in dieser Etappe, so daß die Philosophie einen anthropologischen Charakter annahm. Was das bedeutet und in welchem Verhältnis dies zur Anthropologie als gesonderter philosophischer Disziplin steht, erläutert Löwith in seinem Artikel „Zur Frage einer philosophischen Anthropologie“: „Sofern der Mensch der Ausgangs- und Bezugspunkt für das Wissen von allem Seienden ist, scheint die Philosophie notwendig auf ihn zurückzuführen und auf ihn bezogen zu sein (...) Die Philosophie wäre dann, obwohl sie an das Ganze denkt, in einem wesentlichen Sinn anthropologisch, auch wenn die Anthropologie in speziellem Sinn nicht grundlegend für die Erkenntnis des Ganzen ist.“ ²⁴ Löwiths Thesen zum anthropologischen Wesen der neuzeitlichen Philosophie, ohne Rücksicht auf die Unterschiede in der Formulierung, gehen im Grunde nicht über den Rahmen der Heideggerischen Reflexion dieses Problems hinaus („Ontologie des Subjekts“, „Metaphysik der Subjektivität“). Genausowenig ändern in dieser Hinsicht die Differenzen Löwiths mit den modernen Descartes-Interpreten (Husserl, Heidegger, Valéry und Sartre), denen er vorwirft, sie gründeten ihre Interpretationen auf dem Satz „Ich denke“, welcher für Descartes

²¹ Ebd. 13.

²² Ebd. 15.

²³ Ebd. 19.

²⁴ Zur Frage einer philosophischen Anthropologie, Bd. I, 330.

„nur der methodische Ausgangspunkt (...) für die wissenschaftliche Sicherstellung von Gottes Existenz und der Welt“ ist, während sie „wesentliche Bereiche“, vor allem die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, aus den Augen verlören.²⁵

*Der gescheiterte Versuch Nietzsches als das Scheitern von
Löwiths philosophischer Intention*

Der neunzehnjährige Nietzsche hielt in einer autobiographischen Skizze das Grunddilemma des Menschen hinsichtlich des höchsten und maßgeblichen Ganzen, in das er existentiell eingebettet ist, fest: „Und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott?“ Zwanzig Jahre später, in „Also sprach Zarathustra“, entschied Nietzsche sich endgültig dafür, daß es die Welt sei, „die unsere zufällige Existenz erlöst“, und zwar die griechische, vorchristliche Welt der Natur.²⁶

Die neuerliche Aneignung der griechischen Welt, die nach dem Erscheinen des Christentums verschwunden war, erfolgt auf dem Wege geistiger Wandlungen, wie sie in der ersten Rede Zarathustras dargelegt sind. In dieser Rede, die Löwith als den „Schlüssel zu Nietzsches Denksystem“ betrachtet, erscheinen das Kamel, der Löwe und das Kind als Symbole des Geistes, der sich durch „Du sollst“, „Ich will“ und „Ich bin“ offenbart. Die erste Verwandlung des „Du sollst“ in „Ich will“ vollzieht sich als der Tod Gottes und gleichzeitig als die Aufstellung des Prinzips des Wollens gegenüber moralischen Imperativen. Nach dem Tode Gottes tritt, als das erste positive Zeichen des Wollens, der Nihilismus auf den Plan. Nihilismus bedeutet „Nichts wollen“ und steht im Gegensatz zum „nicht wollen“ des christlichen Menschen. Doch der Mensch, der sich zum Übermenschen wandelt, soll nicht nur Gott, sondern auch das Nichts überwinden. Gerade dies geschieht in der zweiten Verwandlung des „Ich will“ in „Ich bin“, wo der Wille zum Nichts in den Willen nach der ewigen Wiederkehr des Gleichen übergeht. „Und diese ewige Wiederkehr ist nichts anderes als die Welt des ewigen Kreislaufs des Lebens, die griechische Welt der Natur, der heraklitische Kosmos, dem Nietzsche unter dem Namen des „Dionysischen“ auch eine göttliche Dimension zuerkennt.

Jedoch nachdem er durch die Deutung und Weiterführung des nietzscheanischen Denkens am Ziel angekommen ist, an der Erreichung der antiken Welt der Natur, zieht Löwith sich in seine skeptische Position zurück. Er kommt zur Einsicht, daß eine Erneuerung des Verehrungsverhältnisses zur Welt unmöglich sei und stellt sich die Frage: „Kann aber das Ganze der Welt, nach dem Christentum, noch oder wieder als göttlicher Kosmos verehrt und empfunden werden?“ Oder etwas weiter: „Wer glaubt aber andererseits, wie es Nietzsche möchte, noch an die Göttlichkeit der griechisch verstandenen Welt?“²⁷ Vielmehr wird Löwith Nietzsches Versuch der „Wiederanverlobung der alten, natürlichen Welt“ als im ganzen gescheitert verurteilen, da „er im neunzehnten Jahrhundert nicht anders unternommen werden konnte als mit den Mitteln der nachkopernikanischen Welt und auf der Spitze der Modernität“.²⁸ Neben angeführter Erläuterung von Nietzsches Scheitern unter den gegebenen Umständen der geistig-geschichtlichen Situation führt Löwith an anderer Stelle

²⁵ Gott, Mensch und Welt, 17f.; vgl. das zweite Kapitel „Die Aneignung der Cartesischen Reflexion auf sich selbst durch Husserl und Heidegger, Valéry und Sartre“, 29–50.

²⁶ Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Sämtliche Schriften, Bd. II, 230f.; vgl. ebenfalls Gott, Mensch und Welt, 158f.

²⁷ Gott, Mensch und Welt, 142f.

²⁸ Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Bd. VI, 228.

auch immanente philosophische Gründe an: „Nietzsche hat die Verwandlung des biblischen ‚Du sollst‘ in das moderne ‚Ich will‘ zu Ende gelebt und gedacht, aber nicht den entscheidenden Schritt von dem ‚Ich will‘ zu dem ‚Ich bin‘ des kosmischen Kindes vollbracht, welches ‚Unschuld‘ ist und ‚Vergessen‘, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad. Als ein moderner Mensch war er so hoffnungslos geschieden von jeder ursprünglichen ‚Treue zur Erde‘ und von dem Gefühl einer ewigen Sicherheit unter dem Himmelszelt, daß seine Anstrengung, das menschliche Schicksal mit dem kosmischen Fatum wieder zu vereinen und den Menschen ‚in die Natur zurück zu übersetzen‘, von vornherein zum Scheitern verurteilt war.“²⁹ Hier wird der Kern selbst des Problems aufgedeckt, nämlich die Unmöglichkeit des Übergangs vom Prinzip des Wollens (Wille), auf dem die abendländische Welt begründet ist, zum Prinzip der Überlassenheit, das der archaischen und entschundenen Welt der natürlichen Unmittelbarkeit anhaftete. Eine solche Umwandlung ist nicht einmal mit Hilfe des Willens erreichbar, den Nietzsche durch die Bestimmung, daß er „rückwärts wollen“ könne, dem Kreislauf anpaßte und zur Annahme des Fatums befähigte. Erreichbar wird sie vielleicht erst durch die Preisgabe des Willens.

Nehmen wir aber an, Nietzsches Philosophie habe keinerlei Mängel gehabt, die die Umkehr zur natürlichen Welt verhinderten: Wäre in diesem Falle die Umkehr initiiert worden, und wenn ja – auf welche Weise? Erfüllt denn gerade Löwiths philosophische Position nicht die nötigen Voraussetzungen für die Rückkehr zur natürlichen Welt? Kann sie die Weltgeschichte in diese Richtung leiten? Solcherlei geradezu naive Fragen stellen Löwiths Philosophie auf harte Proben und decken die Hauptschwierigkeit in seinem Weltdenken auf: ein philosophisch nicht bewußtgemachtes Verhältnis und die methodische Nichtunterscheidung von Weltverständnis und Weltgeschehen, was gleichbedeutend ist mit Philosophie- und Weltgeschichte. In zahlreichen Ausführungen Löwiths werden Weltverständnis und Weltgeschehen in solchem Maße gleichgesetzt, daß es scheint, als habe die Philosophie lediglich das gesuchte Kennwort auszusprechen, damit sich vor unseren Augen die bukolische Szenerie der antiken Welt entfaltet. Wenn wir die Stellung der Philosophie zum Weltgeschehen in den dargelegten Etappen rekapitulieren – den Fall Nietzsche mit eingerechnet –, so erkennen wir die Inkonsequenz von Standpunkten und das fehlende Bewußtsein von einem Problem, ohne dessen Bewußtmachung und Lösung es nicht möglich ist, den Grund der umfassenden Weltauffassung zu erreichen. Die Philosophie, die in der ersten weltgeschichtlichen Etappe irgendwo außerhalb metaphysischer Gegenständlichkeiten schwebte und ihre Konstellation widerspiegelte, wird in der zweiten Etappe ein Weltverständnis artikulieren und auf höherer Ebene legitimieren, wie es auf der Ebene des „allgemeinen Bewußtseins“ vorkommt. Hier ist es bereits schwierig, den Unterschied zwischen Weltverständnis und Weltgeschehen zu erkennen, während in der dritten Etappe, kraft der Formel „Wissen ist Macht“, die Philosophie eine unmittelbare welterschaffende Kraft bekommt und die mathematische Naturwissenschaft begründet, welche sodann, einem Demiurgen ähnlich, jenseits von Gott und der natürlichen Welt eine neue Welt erschaffen wird. Dieselbe Rolle als Trägerin der Weltgeschichte sowie die Aufgabe, diese zur natürlichen Welt umzuleiten, wird auch der Philosophie Nietzsches zugeschrieben, welche schon aus diesem Grunde zum Scheitern vorbestimmt war.

Im dargelegten Kontext verliert das Problem der Rückkehr zur natürlichen Welt die Schlüsselposition in der Reflexion des Löwithschen Weltbegriffs. Der Gedanke der Rückkehr zur natürlichen Welt ist als bestehende philosophische Intention unanzweifelbar, doch kann seine tiefere Bedeutung auf mehrere Arten interpretiert werden. Wir können

²⁹ Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 239; vgl. ebenfalls Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 256.

ihn auffassen als regulative Idee, als Arbeitshypothese, als eine Art radikaler Anfechtung der christlichen Zivilisation u. ä. Solche Deutungen können zwar einzelne Rollen, die der Standpunkt der natürlichen Welt in Löwiths Philosophie annimmt, beleuchten, doch können sein geistiger Ausgangspunkt und seine philosophische Zielsetzung nur aus dem Bezug zu Nietzsche erklärt werden, der sich zu Recht „für Löwiths philosophischen Weg (...) konstitutiv“ erweist.³⁰ Löwith konnte die Projektion der Rückkehr zur natürlichen Welt als Grundintention und wichtigsten Programmpunkt seiner Philosophie außerhalb des Mediums von Nietzsches Denken einfach nicht entwerfen. Nietzsche nannte seine Philosophie eine experimentelle, weil er sie als solche auch erachtete; sein Leben faßte er als „Experiment des Erkennenden“ auf und die neue Generation der Philosophen der Zukunft nannte er „die Versuchenden“. Gerade im „grundsätzlichen Experimentalcharakter“ wird Löwith eine Grundlage auch des „systematischen Charakters“ von Nietzsches aphoristischer Philosophie finden.³¹ „Diesen Experimentalcharakter seiner Philosophie hat Nietzsche von seinen ersten „Versuchsjahren“ an bis zur Lehre von der ewigen Wiederkehr festgehalten; auch sie ist noch ein ‚letzter Versuch mit der Wahrheit‘ (...) Erst in ihr, als seinem letzten Experiment, fügt sich die Folge seiner Versuche mit systematischer Konsequenz zu einer ‚Lehre‘ zusammen.“³² Löwith schaltet sich ein, um seine Idee der Rückkehr zur natürlichen Welt zu überprüfen, welche sich selbst somit als philosophisches Experiment erweist. Löwith erkundet nämlich die Möglichkeit, die Rückkehr des Menschen in den Urzustand der natürlichen Welt kraft Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr zu verwirklichen. Daher muß das Scheitern von Nietzsches „letztem Experiment“ – der Wiedergewinnung der vorchristlichen Welt mit Hilfe der Lehre von der ewigen Wiederkehr – zugleich auch als Scheitern von Löwiths philosophischer Intention gelesen werden.

³⁰ Vgl. W. Ries, a. a. O. 80.

³¹ Vgl. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 111.

³² Ebd. 113.