

Die Vorläufigkeit der nihilistischen Selbstreflexion

Von Winfried Weier

Oft waren in der Geistesgeschichte gerade jene Faktoren am wirksamsten, die am wenigsten Gegenstand kritischer Reflexion wurden, sich daher in unreflektierter Unbewußtheit wie unbehindert von jeder Selbstkritik unterschwellig ausbreiten konnten und freies Spiel hatten. Ein für diesen Umstand sehr instruktives Beispiel liefern Hauptvertreter des modernen Nihilismus. Indem sie den Nihilismus als ihre eigene Ausgangsposition hinterfragen, erfassen sie die eigentlichen Entstehungsgründe ihres Denkens sehr oft nicht, besonders dann, wenn sie aus Grundhaltungen hervorgehen, die sie offiziell und ausdrücklich ablehnen. Diesen unreflektierten Antizipationen nihilistischer Denker soll deshalb unsere besondere Aufmerksamkeit gelten, weil sie gerade wegen ihrer Ungefragtheit und Unreflektiertheit sich zu unumschränkter Wirksamkeit entfalten und dergestalt die nihilistischen Denkmotive aus unangefochener Position erwecken und vorantreiben konnten.

Überprüfen wir zunächst die Gründe, die *Friedrich Nietzsche*, der Urvater des Nihilismus¹, für die Entstehung desselben in seiner Schrift „Hinfall der kosmologischen Werte“ angibt, auf ihre Vollständigkeit.

Nietzsche erklärt: „Der Nihilismus . . . wird eintreten müssen, erstens, wenn wir einen ‚Sinn‘ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist; so daß der Sucher endlich den Mut verliert. Nihilismus ist dann Bewußtwerden der langen Vergeudung von Kraft, die Qual des ‚Umsonst‘, die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendworüber noch zu beruhigen — die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange betrogen² . . . Jener Sinn könnte gewesen sein: die ‚Erfüllung‘ eines sittlichen höchsten Kanons in allem Geschehen, die sittliche Weltordnung; oder die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen; oder die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand; oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand — ein Ziel ist immer noch ein Sinn. Das Gemeinsame aller dieser Vorstellungen ist, daß ein Etwas durch den Prozeß

¹ Nietzsches kategorische Preisgabe von Sinn, Wert und Wesen ist dargestellt in: W. Weier, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung (Salzburger Studien zur Philosophie, VIII [Salzburg-München 1970]) 330—332. In seinem Werk „Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens“ (Berlin-Leipzig 1936) will K. Jaspers eine „Überwindung des Nihilismus“ darin erkennen, daß Nietzsche „nicht das Nichts als das Letzte gelten lassen will“ (ebd. 221), seinen Nihilismus „ständig in Frage stellt“ (344), „mit seinen Konsequenzen nicht zu leben vermag“ (386) und es für „ein paradoxes Mysterium der letzten Grausamkeit“ hält, „für das Nichts Gott zu opfern“ (220). Dieser Deutung liegt eine fragwürdige Bestimmung des Nihilismus zugrunde, als ob dieser von einem Willen zum Nichts beseelt sei, in mangelndem Problembewußtsein seine Position für unverrückbar halte, darin leben und aufgehen könne und das Nichts Gott vorziehe. Vielmehr ist aller Nihilismus „gebrochen“ (vgl. H. Thielicke, Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung [Tübingen 1950] 182: „Weil die Grundwerte der Menschlichkeit nicht eliminierbar sind, kann es streng genommen überhaupt keinen reinen, sondern nur einen gebrochenen Nihilismus geben“), von Sorge um eine Überwindung des Nichts bewegt, von seinen Konsequenzen zutiefst aufgerührt und erschüttert, gerade weil er vor dem Nichts steht.

² Vgl. G. Benn, Werke, hrsg. v. D. Wellershoff, I (Wiesbaden 1960) 22: „Man hat uns belogen und betrogen mit . . . Sinn und Zweck.“

selbst erreicht werden soll: — und nun begreift man, daß mit dem Werden nichts erzielt, nichts erreicht wird . . . Also die Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens als Ursache des Nihilismus: sei es in Hinsicht auf einen ganz bestimmten Zweck, sei es, verallgemeinert, die Einsicht in das Unzureichende aller bisherigen Zweck-Hypothesen, die die ganze „Entwicklung“ betreffen.“³

Daß der nach „Sinn“ oder „Zweck“ Suchende notwendigerweise enttäuscht, frustriert werde, betrachtet Nietzsche als eine selbstverständliche Gegebenheit, von der er ausgeht. Er läßt den Eindruck für sich stehen, daß der Sucher allein deshalb enttäuscht werden müsse, weil er überhaupt nach Sinn Ausschau halte. Hier bleibt die Untersuchung stehen, ohne weiterzufragen, warum denn im bloßen „Werden“ kein Sinn zu entdecken sei und daher der danach Fragende „endlich den Mut verliere“. Deshalb verharren Fragestellung und Antwort bei einem Vorläufigen und gehen am Entscheidenden vorbei.

Denn nicht die Tatsache, daß der Sucher überhaupt nach Sinn fragt, stellt schon den Grund für seine Frustration dar, sondern vielmehr die Art und Weise, wie er danach fragt. Er sucht im „Werden“ selbst und als solchem ein Werdeloses, im Geschichtlichen ein Überzuständliches, Urphänomenales, im Zeitlichen ein Überzeitliches, und zwar nicht als ein darin Gegenwärtiges, sondern als ein damit Zusammenfallendes. Das zeigt sich deutlich in der Reduktion des „Sinnes“ auf den „Zweck“. Denn während der Sinn immer, um Verbindlichkeitsrang oder Geltung zu besitzen, wesenhaft über jede seiner zeitlichen Manifestationen hinausliegt, ist der Zweck einer Zeitsituation zugepaßt, von ihr bestimmt. Wer auf diese Weise nach Sinn forscht, steht in der positivistischen Antizipation, alles Wirkliche müsse als ein Phänomen des „Werdens“, als eine zeitliche Gegebenheit konstatierbar sein⁴. Darin aber hat der so Fragende bereits seinerseits den Sinn ausgeschlossen, weil er außer acht läßt, daß dieser gar nicht als eine zeitliche Faktizität auftreten kann, sondern als ein selbst überzeitlicher, unbedingter in seiner Konkretion im Werdensverlauf nur Parodie hat. Der Fragende Nietzsches hat also gleichsam schon alle Antennen abgerissen, die Ausrichtung auf einen in seiner Gültigkeit werdelosen Sinn aufgegeben, indem er auf solche Weise nach Sinn sucht.

Nicht also daran, daß er überhaupt nach Sinn forscht, liegt es, wenn er enttäuscht wird und seine Anstrengung als Kraftvergeudung erlebt, wie Nietzsche will, sondern daran, daß er positivistisch fragt, Sinn als geschichtliches Phänomen festlegen und konstatieren will. Indem der Sucher den Sinn selbst als eine zeitliche Konkretion antreffen will, hat er ihn schon aufgegeben, kann er und will er ihn nicht sehen.

Nietzsche hat also die auf solche Sinnfrage notwendig erfolgende Frustration nicht auf ihren tieferen Grund hin reflektiert, der in ihm selbst unbewußt wirksam war, und daher auch nicht den positivistischen Gegebenheits- und Wirklichkeitsbegriff als die eigentliche Ursache der Enttäuschung erfaßt.

Zudem zeigt seine mit der größten Selbstverständlichkeit vollzogene Rückführung des Sinnes auf den „Zweck“, daß er in der rationalistischen Grundvorstellung befangen war, für die es nur eine berechenbare, definierbare und daher zeitlich konkretisierte Wirklichkeit gibt⁵, eine solche überzeitlicher und auf ihre jeweilige Präsentation nicht fixierbarer Sinn- und Wertgehalte im vorhinein ausgeschlossen wird.

³ F. Nietzsche, Werke XV (Großoktav-Ausg. Kröner [Leipzig 1911]) 148.

⁴ Vgl. R. Carnap, Soziologie und Physikalismus, in: Erkenntnis II (Leipzig 1931) 463: „Jeder Sachverhalt der Wissenschaft kann gedeutet werden als ein physikalischer Sachverhalt, d. h. als quantitativ bestimmbare Beschaffenheit einer Raum-Zeit-Stelle (oder als Komplex solcher Beschaffenheiten).“

⁵ So glaubt Descartes, daß nur solchen Perzeptionen eine Wirklichkeit entspreche, die klar und distinkt sind, während er die intentionalen Objekte aller transrationa-

Dieser unreflektierte Rationalismus bezeichnet seine wirksamsten Denkmotive ebenso wie sein fragloser Positivismus.

Ein Analoges läßt sich an den beiden anderen Entstehungsgründen beobachten, die Nietzsche für die Herkunft des Nihilismus verantwortlich macht:

„Der Nihilismus . . . tritt zweitens ein, wenn man eine Ganzheit, eine Systematisierung, selbst eine Organisierung in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat: so daß in der Gesamtvorstellung einer höchsten Herrschafts- und Verwaltungsform die nach Bewunderung und Verehrung durstige Seele schwelgt (— ist es die Seele eines Logikers, so genügt schon die absolute Folgerichtigkeit und Realdialektik, um mit Allem zu versöhnen . . .). Eine Art Einheit, irgend eine Form des ‚Monismus‘: und in Folge dieses Glaubens der Mensch in tiefem Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgefühl von einem ihm unendlich überlegenen Ganzen, ein modus der Gottheit . . . aber siehe da, es gibt kein solches Allgemeines! Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich wertvolles Ganzes wirkt: d. h. er hat ein solches Ganzes konzipiert, um an seinen Wert glauben zu können.“⁶

Wieder soll der Grund für das Auftreten des Nihilismus darin liegen, daß der Mensch überhaupt nach einer verehrungs- und bewunderungswürdigen „Ordnung“ und Sinneinheit des Ganzen fragt und nun enttäuscht wird, da es „kein solches Allgemeines gibt“. Doch ist es nur einem Fragenden verwehrt, übergreifende Sinngehaltenen zu vernehmen, der mit dem Positivismus ausschließlich zeitliche Wirklichkeit kennt und daher freilich jeden zeitüberlegenen, objektiven Sinn vergeblich als eine solche suchen muß. Gibt es Ordnung, so ist sie wesenhaft der von ihr bestimmten Wirklichkeit vor- und übergeordnet und kann als sie selbst nicht in der Dimension angetroffen werden, die sie überformt, also im konkret Konstatierbaren, wengleich sie aus anderer Dimension heraus darin gegenwärtig sein kann. Wer also mit Nietzsche Einheit und Ordnung als eine geschichtliche Faktizität sucht, hat in der Weise seines Forschens eine solche im vorhinein schon ausgeschlossen. Indem Nietzsche in seiner Reflexion auf die Ursprünge des Nihilismus diesen nicht auf ihren positivistischen Grund geht, zeigt er gerade, wie sehr er dem Positivismus verfallen war.

Weiterhin gilt es zu bedenken: Wer mit einem fixen, rationalen Ordnungsschema an die Wirklichkeit herantritt, „Systematisierung“ will und in allem Geschehen angesetzt hat, wer „absolute Folgerichtigkeit“ und „monistische“ Deckung zwischen Definitionen und Wirklichem verlangt, muß in der Tat enttäuscht werden. Er sieht sich aber nicht deshalb frustriert, weil er, wie Nietzsche meint, überhaupt nach Ordnung, Einheit und Ganzheit forscht, sondern weil er alles Wirkliche auf rationale Formeln hin festlegen will, statt in einfühelndem Innwerden mit dem Gehalt des Wirklichen zu konspirieren, der sich wegen seiner Unaufteilbarkeit gerade der begrifflichen Analyse und Determination entzieht. In seiner rationalistischen Urintention hat der so Suchende schon jede unaufteilbare Ordnung preisgegeben und daher das negative Ergebnis seines Fragens schon vorweggenommen. Denn jede Sinnordnung verlangt Unterordnung, Verfügbarkeit (*G. Marcel*) für ein Vorgegebenes. Er aber will nicht verfügbar sein, sondern vielmehr mit seinem prädeterninierten Schema verfügen. Nihilistische Enttäuschung wird alsdann zu einer Notwendigkeit und hat, was Nietzsches Reflexion nicht erfaßt, ihren Grund nicht in der Sinnfrage selbst, sondern im Rationalismus dieser Fragestellung. Als ein unreflektierter konnte dieser eine um so wirksamere Quelle seines eigenen Nihilismus sein.

Schließlich führt Nietzsche eine dritte und letzte Ursache für die Entstehung des Nihilismus an: „Der Nihilismus hat noch eine dritte und letzte Form. Diese zwei

len Vorstellungen als Nichts (*néant*) bezeichnet: vgl. *Discours de la méthode* IV, 39 (Philos. Bibl., 261 [Würzburg 1960] 63).

⁶ A. a. O. (Anm. 3) XV, 149.

Einsichten gegeben, daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes: so bleibt als Ausflucht übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt. Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt, — welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt gibt man die Realität des Werdens als einzige Realität zu, verbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten — aber erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will.“⁷

Nietzsche kennt also nur die typisch vorsokratische Alternative, entweder die Welt des Werdens und der Veränderung sei Schein, da es in Wahrheit nur das Unveränderliche, immer Gültige gebe, wie die Eleaten meinten. Oder umgekehrt müsse im Sinne der Herakliteer das überzeitlich Gültige und Bleibende als Schein entlarvt werden, da nur das Werden und die Veränderung wirklich sei. Die von *Sokrates-Platon* gegenüber dieser Alternative geltend gemachte dritte Möglichkeit, daß das werdende in all seiner Veränderung und Prozessualität doch einen werdelosen, gleichbleibend gültigen Sinn widerspiegeln und an diesem teilhaben könne, kennt Nietzsche gleich den Vorsokratikern nicht. Und dieser Ausschluß des zweidimensionalen Teilhabedenkens⁸ ist wiederum für den unreflektierten Rationalismus und Positivismus ebenso bezeichnend wie für den Rationalismus der Eleaten und den Positivismus der Herakliteer. Denn die konstatierte Wirklichkeit des Positivisten ist ebenso eindimensional wie die fixierte des Rationalisten.

Diesen Vorwegnahmen entsprechend meint Nietzsche, allein schon der „Glaube an eine wahre Welt“ führe notwendig zur nihilistischen Enttäuschung, indem sich die „Realität des Werdens“ doch als unbestreitbar erweise. Dabei erfaßt Nietzsche nicht, daß nicht schon die Annahme einer überzeitlichen, werdelosen Wirklichkeit angesichts einer sich ständig ändernden Welt die Frustration herbeiführe, sondern allein ein dem Teilhabedenken entfremdeter, hintergründig mit dem Positivismus und Rationalismus paktierender und sich selbst daher schon im vorhinein aufgebender „Glaube“. Kann doch der Gedanke an einen werdelosen Sinn sehr wohl die Phänomene des Vergänglichen, des Fließens und der Bewegung, unbeschadet ihres Eigenseins, bewahren, indem er sie eben bei all ihrer Fluktualität in Teilhabe an gleichbleibend Gültigem sieht. Wiederum hat Nietzsche die wirksamsten seiner nihilistischen Motivationen nicht zum Gegenstand seiner Selbstreflexion nehmen können.

Angesichts der Alternative Heraklitismus oder Eleatismus entscheidet sich Nietzsche für den erstgenannten mit der Begründung, die „wahre Welt“ der Eleaten sei ja doch nur aus „psychologischen Bedürfnissen gezimmert.“ Diese psychologistische Rückführung aller urphänomenalen Sinngehalte auf die bloßen Setzungen der Wünsche des Subjekts ist eine grundsätzlich positivistische, insofern sie an den noematischen Bewusstseinsphänomenen nur ihre noetische Seite, den zeitlichen und bedingten *Denkakt*, für wirklich hält. Sie verweigert sich in solchem Phänomenalismus im vorhinein dem Phänomen, daß wir solche Inhalte, wie *J. Hessen* ganz zu Recht betont, „nicht auf Seiten unseres subjektiven Bewusstseins, sondern auf Seiten des Objekts, des Gegenständlichen erleben“⁹ und es sich in all diesen Fällen um etwas

⁷ Ebd. 150 f. ⁸ Vgl. *W. Weier*, a. a. O. (Anm. 1).

⁹ *J. Hessen*, Existenzphilosophie (Essen 1947) 50; vgl. *F.-J. von Rintelen*, Der Wertaspekt, in: *C. J. Bock*, Die Rolle der Werte im Leben (Köln 1971) 20—39; *ders.*, Gibt es überzeitlichen Sinn in der Geschichtlichkeit?, in: *Studi in onore di A. Corsano* (Manduria 1970) 645—652.

„Übersubjektives“ handelt, „das der Willkür des werterlebenden Subjekts entzogen ist und sich als etwas Objektives und Absolutes darstellt“¹⁰. Deshalb kann Nietzsche auch nicht bemerken, daß nicht schon der „Glaube an eine wahre Welt“ einen jeden Ehrlichen abstoßenden „Schleichweg zu Hinterwelten“ beinhaltet, sondern allein ein dem psychologistischen Phänomenalismus höriger, sich selbst negierender „Glaube“. Dieser Phänomenalismus, der alle Formen des Sinnvernehmens auf ihren bloßen Akt reduziert, konnte gerade als ein nicht reflektierter seinem Nihilismus jederzeit zu Diensten sein.

Nicht in der Hinterfragung des Nihilismus auf seine Entstehungsgründe, sondern in einer existentialontologischen Ausdeutung desselben will Heidegger in seiner Schrift „Der europäische Nihilismus“¹¹ über Nietzsche hinausgehen. Seine Reflexion auf die Ursprünge nihilistischen Denkens beläßt nicht nur die Antizipationen Nietzsches in ihrer Unreflektiertheit, sondern deklariert sie zu prinzipiellen Selbstverständlichkeiten, die er als Urphänomene des Seins selbst zu fassen sucht. Als solche verallgemeinert er sie zu fraglosen Konstituentien aller gegenwärtigen Existenzen, der Geschichte, des Seins und der Metaphysik selbst. In dieser ontischen Generalisation verliert er sie als durch bestimmte, antizipierende Methoden bedingte vollends aus dem Blick:

So erhebt er den Nihilismus zur „Geschichte unseres eigenen Zeitalters“¹² und erklärt: „Diese Geschichte ist selbst die Art und Weise, wie wir stehen und gehen, *wie wir sind*“¹³. In dieser Aussage konspiziert Heidegger mit der Annahme Nietzsches, schon im bloßen Fragen nach Sinn liege der Ursprung des Nihilismus, und insofern wir stets darauf angelegt sind, diese Frage zu stellen, sie stets mit uns gehe, liege die Geschichte des Nihilismus in der „Art und Weise, wie wir sind“. Wie wir sahen, geht aber der Nihilismus nicht schon aus dieser Frage selbst hervor, sondern aus einer Methode, die den Sinn als eine nachweisbare Faktizität von Zeit und Geschichte zu fassen sucht und eben dadurch schon im vorhinein alle überzeitlichen und unbedingten Inhalte aufgegeben hat. Desgleichen kann der Nihilismus nur dann unser Sein bezeichnen, wenn feststeht, daß wir in der Suche nach Sinn immer nur die Verifikation präntendierter Fixationen erwarten und dabei freilich enttäuscht werden müssen. Wie gezeigt, ist aber auch diese Form des Fragens nach Sinn keineswegs selbstverständlich. Als die einzig mögliche kann sie nur dem erscheinen, der so sehr in dieser Methodik befangen ist, daß sie ihm nicht mehr Gegenstand reflektierender Überprüfung sein kann. Und schließlich kann man die frustrierte Ausrichtung auf überzeitliche Verbindlichkeiten nur dann als uns eigentümlich ansehen, wenn ausgemacht ist, daß diese Intention nichts als das Produkt „psychologischer Bedürfnisse“ sei. Dann aber hat man mit dem Phänomenalismus angenommen, daß jedes Vernehmen von Sinn und Wert eine Reduktion auf den Akt verlange. Es besteht kein Zweifel, daß diese Vorwegnahme nur dem in unreflektierter Ungefragtheit erscheint, der selbst zutiefst in ihrem Bann steht.

Um das durch bestimmte Methoden bedingte nihilistische Erleben auf ein Urphänomen des Seins hin zu generalisieren, tut Heidegger einen zweiten Schritt, indem er den Nihilismus der Geschichte selbst zurechnen will: „Der Nihilismus ist Geschichte. Im Sinne Nietzsches macht er das Wesen der abendländischen Geschichte mit aus, weil er die Gesetzlichkeit der metaphysischen Grundstellungen und ihres Verhältnisses mitbestimmt. Alles muß zuerst darauf hinzielen, den Nihilismus als Gesetzlichkeit der Geschichte zu erkennen.“¹⁴ Wieder gilt das Gesagte: Der Nihilismus kann nur dann als ein integrierender Bestand aller Geschichte gedeutet werden, wenn letzte Sicherheit darüber besteht, daß alle Träger der Geschichte auf die Voreinge-

¹⁰ J. Hessen, ebd.

¹² Ebd. 62.

¹³ Ebd. ¹⁴ Ebd. 67 f.

¹¹ Pfullingen 1967.

nommenheiten phänomenalistischen Fragens, fixierenden Determinierens oder des psychologistischen Aktualismus festgelegt sind. Eine solche Sicherheit kann aber nur dem als gegeben erscheinen, der auf solche Festlegungen nicht mehr reflektiert, weil er nicht zu ihnen in Distanz steht, sondern ihnen selbst unterliegt.

Aufgrund solcher Verallgemeinerung höchst bedingter Einzelphänomene kommt Heidegger endlich zu dem Ergebnis, daß der Nihilismus ein Seinsereignis sei: „Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist.“¹⁵ Nicht in der nihilistischen Selbstreflexion, sondern in der Verontologisierung des Nihilismus, in seiner Rückführung auf das Sein selbst will er über Nietzsche hinausgehen: „Nietzsches Frage, was Nihilismus bedeute, ist ... eine ihrerseits noch nihilistisch denkende Frage. Deshalb gelangt er schon durch die Art seines Fragens nicht in den Bereich dessen, was die Frage nach dem Wesen des Nihilismus sucht, daß er nämlich und wie er eine Geschichte sei, die das Sein selbst angeht.“¹⁶ Indes kann es nur dann angehen, den Nihilismus als ein Urphänomen des sich zeitigenden Seins selbst zu verstehen, wenn feststeht, daß es *allem* Sein wesentlich ist, sich als Nichts oder das Nichts präsentieren zu können. Tatsächlich kommt eine solche Grundbefindlichkeit jedoch nicht allem Sein zu, sondern nur einem Sein, das als von jeder Teilhabe an überzuständlichen und unbedingten Inhalten losgerissen gedacht wird. Daß es immer als ein solches gedacht werde, erweist sich aber nur einer solchen Betrachtung als selbstverständlich, die selbst allem Teilhabedenken entfremdet und der eindimensionalen Seinsdeutung bedingungslos ergeben ist, indem sie jeder von ihr Abstand nehmenden Selbstreflexion entbehrt.

Was von der Geschichte und dem Sein gilt, ist freilich auch auf alle Metaphysik anzuwenden, sofern man mit Heidegger darin das Ereignis des Seins als des Nichtenden sieht: „Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist: Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus.“¹⁷ Wieder muß gesagt sein, daß „die Metaphysik nur dann ganz generell die Geschichte ist, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist“, wenn es eine fraglose Selbstverständlichkeit darstellt, daß alle Metaphysik sich im phänomenalistischen Sinne in die Dimension der Endlichkeit und Zeitlichkeit verbannt weiß, so daß jede Sinnfrage notwendig dem Nichts begegnen muß. Darüber hat aber nur der Gewißheit, der aus mangelnder Selbstreflexion in der Sinnfrage überhaupt die Quelle aller Frustration sieht und nicht begreift, daß sie nur in ihrer Verengung auf eindimensionale Methoden zur Enttäuschung führt. Solche Gewißheit erlangt aber nur der aus fragloser Unreflektiertheit solchen Methoden Ergebene. Für ihn kann dann freilich kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen der platonischen und der nihilistischen Sinnfrage bestehen: „Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus ist geschichtlich als die Metaphysik, die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches.“¹⁸ Dagegen muß man jedoch geltend machen, daß *Platon* in grundsätzlich anderer Weise nach Sinn fragt als der Nihilist: eben in Hingabe an die unverfügbare und daher aus aller Subjektivität schlechtweg unableitbare Wirklichkeit des Überzeitlichen, Unbedingten, Werdelosen und Urphänomenalen, das in allem Erscheinenden gegenwärtig sein kann, ohne je damit zusammenzufallen.

Es mag auf den ersten Blick befremden, wenn wir auf diesem Wege zu dem Ergebnis geführt werden, daß sich im Denken Heideggers ein hintergründiger Phänomenalismus und Psychologismus insofern unbehindert auswirken kann, als er ein unreflektierter ist. Wendet sich Heidegger doch ausdrücklich gegen allen Phänomenalismus und Psychologismus, wenn er z. B. sein Werk „Sein und Zeit“ mit der Bemerkung einleitet: „Nach dem Sinn von Sein soll die Frage gestellt werden“¹⁹, oder wenn er

¹⁵ Ebd. 236. ¹⁶ Ebd. 239.

¹⁷ Ebd. 248. ¹⁸ Ebd. 241. ¹⁹ Sein und Zeit (Tübingen 1963) 5.

gerade in zitierter Schrift über den Nihilismus betont: „Das Sein ist das Einzige, dessen Einzigartigkeit von keinem Seienden je erreicht wird.“²⁰

Wenn nun der Nihilismus in seinen eigentlichen Motivationen gerade beim Konstatierbaren und Fixierbaren, also beim Seienden, stehenbleibt und daher den all seiner Konkretion und Manifestation enthobenen Seinsinn nicht sichten kann, so bezieht er jene Position, die Heidegger nachhaltig als „Seinsvergessenheit“²¹ ablehnt. Und Heidegger hat doch sicher nicht sagen wollen, daß sich gerade in dieser dem Sein völlig entzogenen Haltung der Sinn des Seins als der des „Nichts“ lichte.

Nur indem und solange die nihilistischen Antizipationen unreflektiert sind, kann Heidegger darin ein ontisches Urphänomen sehen, da er sonst um ihr vom Sein losgelöstes Verharren beim konkret Seienden wüßte, das jede existentialontologische Deutung verwehrt. Und nur indem ihm diese als unreflektierte Motivationen seines eigenen Denkens unbewußt bleiben, kann er so nachdrücklich jene Seinszugewandtheit fordern, die in grundsätzlicher Annahme von Phänomenen zweiter Ordnung²² den phänomenalistischen Nihilismus hinter sich läßt.

Somit beruht Heideggers Schrift über den „Europäischen Nihilismus“ auf einer unzulänglichen Reflexion der Entstehungsgründe des Nihilismus.

Nicht nur bei Nietzsche und Heidegger, sondern auch bei Camus zeigt sich die nihilistische Selbstreflexion als eine im Vorläufigen verbleibende. So erklärt Camus in seinem „Mythos von Sisyphos“: „Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrhunderte besteht, erhebt sich wieder gegen uns. Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr: jahrhundertlang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten, und nun verfügen wir nicht mehr über die Kraft, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst. Die gewohnheitsmäßig maskierten Kulissen werden wieder, was sie wirklich sind. Sie rücken uns fern.“²³

Wie Heidegger geht also auch Camus in der Hinterfragung des Nihilismus auf seine Ursprünge nicht über die Reflexion Nietzsches hinaus, indem er mit ihm meint, die „wahre Welt“ sei nur „aus psychologischen Bedürfnissen gezimmert“ und der Mensch müsse zugestehen, daß er „dazu ganz und gar kein Recht hat“. Das Befragen der Welt auf einen objektiven Sinn wird als ein Maskieren des Wirklichen mit „Bildern und Gestalten“ gedeutet. Dahinter steht wieder die positivistische Vorstellung, als ob der Sinn als eine Gegebenheit des Konstatierbaren selbst auftreten müsse, um als wirklich angesehen werden zu können. Denn tatsächlich würde es einer Maske gleich, den Sinn als eine zeitliche, geschichtliche Faktizität aufweisen zu wollen. Indem Camus offenbar nur einen solchen Aufweis kennt, zeigt er die unreflektierte Selbstverständlichkeit seines phänomenalistischen Denkens.

In allem Verneinen von Sinn will er einen „Kunstgriff“, einen Trick sehen, den der moderne Mensch nun mal nicht mehr handhaben könne. Er nimmt diesen Umstand als eine selbstverständliche, unfragliche Gegebenheit, die er nicht mehr auf ihren Ursprung hin bedenkt. Abgesehen davon, daß diese Deutung des Sinnvernehmens als eines Kunstgriffs sich in völliger Ahnungslosigkeit gegenüber dem zweidimensionalen Teilhabedenken bewegt, erfaßt Camus nicht, daß jenes Nicht-mehr-Können keineswegs den heutigen Menschen überhaupt betrifft, sondern nur jenen,

²⁰ A. a. O. (Anm. 11) 227.

²¹ Brief über den Humanismus (Bern 1947) 86: „Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet.“

²² Vgl. W. Weier, Wege einer metaphysischen Phänomenologie, in: FreibZschrPhTh 16 (1969) 388—427.

²³ A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, übers. von H. G. Brenner und W. Rasch (Düsseldorf 1956) 18.

der den Sinn als eine jederzeit nachprüfbar, berechenbare Erfahrungstatsache konstatieren will. Nicht schon dem ehrlich Gesonnenen wird der Sinn zu einem leeren Schein, sondern nur dem, der ihn als eine räumliche oder zeitliche Erscheinung sucht. Darin bekundet Camus, daß ihn das positivistische Gegebenheits- und Wirklichkeitsverständnis als eine unreflektierte und daher um so wirksamere Vorwegnahme gefangenhielt.

Indem Camus glaubt, nach dem Verschwinden aller Sinn-„Kulissen“ stehe die Welt in ihrer nackten, bedeutungslosen Wirklichkeit wieder vor uns, antizipiert er, daß das eigentlich Wirkliche sich im sinnlos Faktischen erschöpfe, das jede über bloße Zufälligkeit hinausgreifende Sinnnotwendigkeit ausschließe. Diese Vorwegnahme, daß es eine übersinnliche, werdelose, überzuständige, urphänomenale und überzeitliche Wirklichkeit nicht geben könne, kann sich nicht auf eine Wirklichkeit berufen, da es keine solche gibt, die die zeitliche Welt als die allein wirkliche aufweisen könnte. Wie aller Positivismus bewegt sich also auch der Camus' in dem inneren Widerspruch, eine kategorische Reduktion alles Wißbaren auf das Konstatierbare zu postulieren, diese Forderung selbst aber nicht durch Konstatiertes begründen zu können. Seine unreflektierte Verfangenheit in das positivistische Gegebenheitsverständnis bezeichnet dieses als ein Grundmotiv seines Denkens.

Insofern *Jaspers* alle objektive Wahrheit, jeden der Existenz vorgeordneten Sinn, Wert oder Wesensgehalt von unbedingter Geltung ablehnt²⁴, denkt auch er grundsätzlich nihilistisch. Zwar könnte sein Nihilismus als durchbrochen erscheinen, insofern er an eine Wahrheit der Existenz, d. h. die Geltung des existentiellen Entwurfs für die existentielle Wirklichkeit, glaubt. Doch zerrinnt diese existentielle Wahrheit letztlich doch wieder in die situationsbedingten, jeweiligen Akte der Existenz, ohne eine Wesensgestalt zu konstituieren. *Jaspers'* Betrachtungen über das Wesen des Nihilismus gehen daher weitgehend auf seine Selbstreflexion zurück.

Grundsätzlich unterscheidet *Jaspers* zwei Typen des Nihilismus: „Ein Typus des Nihilismus etwa verwirft allen Sinn und Wert und haftet an der Bejahung der bloßen wert- und sinnlosen Realität; der andere Typus findet die Realität unhaltbar, vernichtungswürdig, weil sie vom Standpunkt des Werts und Sinns aus auf keine Weise zu rechtfertigen sei.“²⁵ Beide Typen gehen nach *Jaspers* auf drei Motivationen zurück: 1) „Wenn ich aus einer Weltanschauung heraus Absichten habe und verfolge, so widerspricht immer wieder der ursprünglichen Meinung die tatsächliche Erfahrung.“²⁶ 2) „In jeder Reflexion als solcher, in aller rationalen Einstellung liegt eine Tendenz zur Auflösung, Relativierung dessen, worüber reflektiert wird.“²⁷ 3) „Die Erfahrung des Sichselbstwidersprechens im Laufe der Verwirklichungen aller Art, die Erfahrung der Eigenschaften der Reflexion, mit der sich alles machen läßt, sind Quellen des Nihilismus . . . daß aber in der Wahrhaftigkeit und dem Echtheitswillen selbst eine Tendenz liegt, zum Nihilismus zu kommen, hat Nietzsche entdeckt.“²⁸

Dazu ist zunächst zu bemerken, daß *Jaspers* nicht herausstellt, inwiefern die beiden angeführten Typen des Nihilismus auf einen Grundtypus zurücklaufen. Denn ob ich nun den Sinn leugne, weil die „Realität“ ihn nicht enthält, oder die „Realität“

²⁴ Unter „Transzendenz“ oder „Gott“ versteht *Jaspers* „Chiffren“, die keine transzendente Wirklichkeit, sondern nur den transzendierenden Sprung der Existenz selbst präsentieren; vgl. *ders.*, Philosophie III (Berlin - Göttingen - Heidelberg 1956) 137: „Die Chiffre ist das Sein, das Transzendenz zur Gegenwart bringt.“ „Im Lesen der Chiffreschrift wird so wenig ein unabhängig von mir bestehendes Sein erfaßt, daß vielmehr dieses Lesen nur mit meinem Selbstsein möglich ist“ (ebd. 150).

²⁵ *K. Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen (Berlin - Göttingen - Heidelberg 1954) 286.

²⁶ Ebd. ²⁷ Ebd. 287. ²⁸ Ebd. 289.

negiere, weil sie meinen Sinnerwartungen nicht entspricht, so stehe ich doch in beiden Fällen in einem Wirklichkeitsverständnis, für das es kein Ineinander von zeitlicher und überzeitlicher, sinnenfällig konstatierbarer und übersinnlich vernehmbarer Gegebenheit gibt. Alsdann muß entweder in heraklitischer Betonung des Sinnenfälligen jede überzeitliche Geltung bestritten oder in eleatischer Betonung des Übersinnlichen die geschichtliche Welt entwirklcht werden. Beide Haltungen sind durch den Ausschluß des Gedankens gekennzeichnet, daß die jeweilige, veränderliche, zufällige und bedingte Welt doch an unveränderlichen, notwendigen und unbedingten Inhalten teilhaben könne. Gerade der völlige Verlust dieses zweidimensionalen Denkens ist aber für die phänomenalistische und rationalistische Methodik signifikant.

Betrachten wir nun die drei Entstehungsgründe des Nihilismus, die Jaspers anführt:

Der erste fällt im wesentlichen zurück auf den zweiten der von Nietzsche angeführten Ursprünge. Wieder wird das Fragen nach Sinn überhaupt mit einem Hineinprojizieren fixer „Absichten“ und „Meinungen“ in die Wirklichkeit gleichgesetzt. Daß dann die „tatsächliche Erfahrung“ wenig geneigt ist, solchen antizipierenden Fixationen zu entsprechen, kann wenig verwundern. Wie Nietzsche verallgemeinert aber nun Jaspers diesen Tatbestand zu dem Ergebnis, *jede* Frage nach Sinn müsse notwendig an der Wirklichkeit scheitern, trage die Wurzel nihilistischer Enttäuschung in sich selbst²⁹. Gleich Nietzsche erfaßt Jaspers dabei nicht, daß nicht schon die Sinnfrage überhaupt zum Nihilismus führt, sondern allein eine auf rationale Festlegungen prä determinierte Sinnfrage. Nicht eine Sinnforschung, die den Sinn als eine unaufteilbare Ganzheit zu vernehmen sucht und daher gar nicht darauf ausgeht, ihn auf definierbare Merkmale zu determinieren, muß nihilistischer Enttäuschung begegnen, sondern eine auf rationale Fixationen verengte. Nicht also jeder weltanschaulichen Konzeption muß die Wirklichkeit widersprechen, sondern nur einer solchen, die statt mit dem Wirklichen zu konspirieren, es auf rationale Formeln hinzuwängen will. Denn solcher Rationalismus verwirklicht nicht mehr die allem Erspüren von Sinn wesentliche Offenheit und Verfügbarkeit für die Ankunft von Sinngehalten, sondern hat über diese schon im vorhinein verfügt, sich ihnen verweigert, um im also verriegelten Gehäuse der eigenen Antizipationen das Eintreffen des im Grunde schon Abgewiesenen zu erwarten. In dieser rationalistischen Fehlhaltung einer präkonzipierenden Weltanschauung ist der eigentliche Ursprung des Nihilismus zu sehen, nicht aber schon in der Ausrichtung einer jeden Weltanschauung auf Sinn.

Wie Nietzsche verwandelt Jaspers ein hypothetisches Urteil einfachhin in ein kategorisches, d. h., er verwandelt den Satz: „Wenn eine Weltanschauung auf fixe Vorwegnahmen festgelegt ist, dann wird sie durch keine Erfahrung bestätigt“ in den Satz: „Die Ausrichtung einer jeden Weltanschauung auf Sinnerfüllung muß ‚immer wieder‘ an der Wirklichkeit scheitern, kann gar keinen Widerhall darin finden.“ Offenbar hatte auch Jaspers in seiner selbstverständlichen und unreflektierten Annahme des zweiten Satzes die Bedingtheit des Nihilismus durch die nihilistische Methodik nicht klar erkannt und daher den hypothetischen Satz zu einem kategorischen verallgemeinert. Nicht schon im „Verfolgen“ von „Absichten“ einer „Weltanschauung“ liegt der Nihilismus begründet, sondern im Verfolgen fixierter Sinndeterminationen.

Zwar könnte der zweite der angeführten Gründe darauf deuten, als ob Jaspers sehr wohl den Rationalismus für den Nihilismus verantwortlich mache. Indes denkt er dabei näherhin an einen Rationalismus, der nun gerade nicht unbedingt nihilistisch

²⁹ Ebd. 287: „Man will nur gelten lassen, was klar und verständig ist, und erfährt, daß einem nur leere Formen bleiben . . . Man gestaltet sein Leben zielbewußt und erfährt, daß die angenommenen Grundsätze kein Leben ermöglichen . . . Nur wo alles vollkommen maschinenhaft ist, läßt sich berechnen und voraussagen.“

enden muß. So macht er die „Reflexion“ für das Auftreten des Nihilismus verantwortlich, insofern sie die „Totalitäten“ in gegensätzliche „Gesichtspunkte“ aufspalte, so daß jeder Satz durch einen Gegensatz wieder umgeworfen werde. Dabei beruft sich Jaspers auf den von *Hegel* hervorgehobenen dialektischen Charakter der Begrifflichkeit³⁰. Es ist zwar sicher richtig, daß der Rationalismus in seiner Fixierungstendenz jede Totalität in ihre verschiedenen Merkmale aufspaltet, um diese als isolierte Antithesen einander gegenüberzustellen, so daß von „Totalität“ nicht mehr viel übrigbleibt. Gerade indem er aber dialektisch These und Antithese sich ineinander finden und auseinander verstehen läßt, kann er diese wieder komplementieren und so zur Sinneinheit und -ganzheit zurückkehren. Jaspers erfaßt also nicht, daß die Dialektik der Reflexion, insofern sie die rationalen Fixierungen immer wieder auflösen und in neuen Synthesen zu vereinigen sucht, gerade ein Vernehmen von Sinnbezügen vermitteln kann, die über die in antithetischen Definitionen festgehaltenen Einzelmerkmale hinausgreifen, um zu einem neuen Erschauen der unaufteilbaren Sinn Ganzheit zu führen. Eine solche dialektische Reflexion könnte die Gefahr des Nihilismus gerade bannen. Nicht also ein dialektischer Rationalismus führt zum Nihilismus, sondern ein in stagnierenden Definitionen erstarrender, undialektischer, nicht der *Hegelsche*, sondern der *Cartesische*. Und ebendiesem scheint Jaspers doch nicht in seiner nihilistischen Wirksamkeit aufgedeckt zu haben, so daß auch seine Selbstreflexion nicht hinter jene Motive zurückspringt, die gerade wegen dieser Unreflektiertheit sich unbehindert auswirken konnten. Sollte also hinter Jaspers' reflektiertem und nachhaltig betontem Irrationalismus ein unreflektierter nihilistischer Rationalismus stehen? Wie man auch zu dieser aufs erste wohl merkwürdig anmutenden Frage stehen mag, ihre Berechtigung ist kaum zu bestreiten.

Der dritte der von Jaspers bezeichneten Entstehungsgründe konspiriert deutlich mit der dritten Quelle, die Nietzsche anführt³¹. „Wahrhaftigkeit“ und „Echtheitswillen“ selbst begründen danach den Nihilismus, indem sie alle Sinn- und Wertgehalte als Surrogate „psychologischer Bedürfnisse“ (Nietzsche) und einer „Reflexion“ entlarvt, „mit der sich alles machen läßt“. Doch nicht schon Wahrhaftigkeit selbst zieht den Nihilismus nach sich, sondern ein Wahrheitsverständnis, das nur konstatierbare oder streng definierbare Gegebenheiten für wahr und wirklich hält. Ein von diesem Wahrheitsbegriff dirigiertes Suchen nach Sinngehalten findet nicht *wegen* seines „Echtheitswillens“ keine solchen mehr, sondern *trotz* seines „Echtheitswillens“, weil es von einem im Vorhinein verengten, eindimensionalen Wirklichkeitsbild ausgeht. Wer den Sinn in der Dimension des Sinnfälligen als eine in Raum und Zeit konkretisierte Faktizität nachweisen oder beweisen will, kann ihn in der Tat nicht finden, da er wesenhaft überzeitlich ist, um überhaupt seinen Geltungsrang sichern zu können.

Im Anschluß an diese weitgehend in unreflektierter Vorläufigkeit verbleibende Analyse des Nihilismus will Jaspers zwei Grundformen der nihilistischen Bewegung unterscheiden: eine sich gegen ihn noch wehrende und eine mit ihm einige. Als Beispiel für die erste nennt er vier Typen.

Die beiden ersten liegen eng beieinander: Das Selbst, das all seine Eigenwerte nicht sich zuzurechnen wagt, sondern in ein Jenseits verlegt, veräußerlicht sich, um sich sodann als „nichtig“ zu empfinden und als ein „Selbst“ zugrunde zu gehen³². Auf diese

³⁰ Ebd. 287 f.

³¹ Auch in seiner Schrift „Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens“ behandelt Jaspers die Frage nach der „Herkunft des Europäischen Nihilismus“ (216 f.), indem er lediglich die drei bezeichneten Entstehungsgründe, die Nietzsche nennt, aufzählt, ohne auf ihre tieferen und eigentlichen Motivationen zu reflektieren.

³² Ebd. 291: „Der Mensch findet sich als nichtig, hat allen Wert in ein Jenseits gelegt.“

Weise nimmt es sich, wie Jaspers mit *Hegel* geltend macht, das „Bewußtsein der inneren und äußeren Freiheit“. Um jedoch auf diesen seinen unveräußerlichen Selbstbesitz nicht Verzicht leisten zu müssen, sucht es alle übergeordneten Werte („den Glauben an ein Jenseits“) zu leugnen. Alsdann erscheint es sich aber erst recht als „wesenlos“ und nichtig, insofern es sich auf keine gültigen Werte oder Sinngehalte hin mehr zentrieren kann³³. So geht es darauf aus, in „Selbstabtötung“ oder „Selbstvernichtung“ sich zu versubstantivieren.

Beide Typen des sich wehrenden Nihilismus hat Jaspers dabei nicht in ihrer wahren Motivation erfaßt. Denn nicht deshalb sieht sich der Mensch entwertet, weil er alle Werte als eine übergeordnete Wirklichkeit versteht, sondern weil er im Banne des phänomenalistischen und rationalistischen eindimensionalen Denkens sich nicht vorstellen kann, wie er in „Freiheit“ und schöpferischer Spontaneität an diesen Werten teilhabe und in dieser Teilhabe selbst höchsten Wertrang besitze. Und nicht deshalb sucht er allen ihm übergeordneten Sinn zu leugnen, weil er sich seine Freiheit als unveräußerlichen Selbstbesitz erhalten muß, sondern weil er diese in autonomistischer Deutung als eine absolute versteht, die jede Teilhabe an ihr vorgegebenen Geltungen ausschließt. So findet sich der Nihilist schließlich nicht deshalb wesenlos und nichtig, weil er um seines Selbstwertbewußtseins willen alle über ihn hinausliegenden Werte negieren müßte, sondern weil er nur eine einzige Wirklichkeitsdimension kennt, nichts um die Gegenwärtigkeit des Überzeitlichen und Unbegrenzbaren in Zeit und Endlichkeit weiß, weil er dem Teilhabedenken entfremdet ist und daher der autonomistischen Verabsolutierung von Freiheit und Ursprünglichkeit erliegt.

Indem also Jaspers in seiner Reflexion auf die Ursprünge des sich wehrenden Nihilismus diese tieferen und eigentlichen Gründe nicht sieht, die aber doch zweifellos seiner eigenen nihilistischen Konzeption vorangehen, wird offenbar, daß diese gerade als unreflektierte in seinem unterbewußten Meditieren freies Spiel haben konnten.

Weiter nennt Jaspers den Enthusiasten, den Ästheteten, der stets im Unverbindlichen seiner Verwunderung verbleibt, um seine „nihilistische Seele“ mit beliebigen, seine Begeisterung weckenden Impressionen auszufüllen³⁴. „Der Rausch... die immer wechselnde Schwärmerei für verschiedene Geistestypen, für Zeiten, für Menschen, die leere Bewunderung der Form in der Artistik, in der bloß kritischen leeren Erkenntnis... alles das gibt ein... Bild des faktischen, aber nicht wahrgenommenen Nihilismus.“³⁵ „In dem reichen Mantel unverantwortlicher Gemütsbewegungen steckt überall das Nichts.“³⁶ Indes stellt nicht schon die Hinneigung zu dem im Unverbindlichen verbleibenden Wunderbaren den letzten Grund eines solchen Nihilismus dar, sondern die aus der phänomenalistischen Eindimensionalität bloßen Ästhetetentums entspringende Abneigung, darin einen verbindlichen Sinn oder Wert zu vernehmen. Dieser Phänomenalismus kann oder will nicht in der bewunderungswürdigen Gestalt den verpflichtenden Gehalt erspüren, weil er in der bloßen Wahrnehmung und ihrer Sphäre steckenbleibt.

Als letzten Typ des sich gegen den Nihilismus wehrenden, gleichwohl aber von ihm bestimmten Menschen nennt Jaspers die „eitle Existenz“, welche die „Welt des Geistigen auffrisst, wiederkaut, glänzen läßt, aber nie assimiliert“³⁷. „Man erlaubt sich

³³ Ebd.: „Ist auch der Glaube an das Jenseits geschwunden oder unkräftig, so bleibt doch und wird noch deutlicher dieser Typus des Nihilismus.“

³⁴ Ebd. 293.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. 294.

³⁷ Ebd.; vgl. *M. Scheler*, Philosophische Weltanschauung (Bern-München 1968) 36: „Vollverdautes und vollassimiliertes Leben und Funktion gewordenes Wissen... ist ‚Bildungswissen‘.“

ein Denken ad libitum, ganz willkürlich nach Einfällen . . . man vergißt, was man gesagt hat, weil man nichts glaubt, weil einem keine Sache wesentlich ist.“³⁸ Die Ursache dieses Nihilismus liegt jedoch weniger in der auf Selbstgefälligkeit ausgehenden, eiteln Wissenssucht als vielmehr in dessen rationalistischem Rückgang auf bloße Wißbarkeiten und „glänzende“ Definitionen und der damit verbundenen Verarmung an Sinn- und Wertbedeutungen, die sich begrifflicher Fixierung entziehen.

Jaspers unterscheidet schließlich drei Gestalten des Nihilismus, in denen der Mensch mit dem Nihilismus einig wird: Zunächst nennt er den Genießer, dem die Entbindung von allen Geltungen gerade willkommen ist, um seinen „Trieben und Neigungen“ freien Lauf zu lassen³⁹. „Nun kann er alle skeptischen Gedankengänge, alle nihilistischen Entwicklungen als Mittel benutzen, um z. B. in sophistischer Weise seine Handlungen und Eigenschaften je nach Bedürfnis vor sich selbst oder vor anderen dadurch zu rechtfertigen, daß etwa entgegenstehende Forderungen als höchst zweifelhaft und unbegründet sich darstellen.“⁴⁰ Als zweiten Typ bezeichnet Jaspers den grundsätzlich Gleichgültigen, dem es um „das bloße Gefühl der Unerschütterlichkeit des Selbst“⁴¹ geht und der daher gegenüber allem Verbindlichen „Skeptiker“ sein will. „Er treibt Wissenschaft mit dem Vorbehalt, er wisse aber nichts, und bleibt dabei gern in der Aufzählung von Beobachtungen, in der Form der Wiedergabe von Impressionen, oder in der Anwendung formaler Methoden.“⁴² Den dritten und letzten Typ des mit dem Nihilismus Einigen sieht er in dem vom Leben Enttäuschten, von „Ekel“ gegen das Dasein Erfassten, der sich „in Zerstörung alles Geltenden und Objektiven austobt“⁴³.

Doch der den Nihilismus begrüßende Vitale ist diesem nicht schon deshalb zugewandt, weil er seinen Neigungen leben will, ohne einer ihn dabei aufhaltenden Verbindlichkeit zu begegnen, sondern weil er seine Neigungen als solche versteht, die sich nur in Loslösung von allen Wertgehalten, niemals aber in Teilhabe an ihnen entfalten können. Und nicht schon deshalb will der Unerschütterliche jeden ihn beeindruckenden Inhalt abweisen, weil er sich seine Ruhe bewahren möchte, sondern weil er allen objektiven Sinn als einen solchen nimmt, der ihn knechtet, nicht aber erfüllt. Schließlich zerstört der Enttäuschte nicht deshalb alle Objektivität, weil sie ihn eben enttäuscht hat und anekelt, sondern weil er sie als eine solche betrachtet, die grundsätzlich nie seinem individuellen Eigensein gerecht zu werden vermag. Wie sich zeigt, geht der Typus des Nihilismus Erhoffenden aus seinem autonomistischen Sinnverständnis hervor, das in jeder unumstößlichen Geltung bereits eine Vorwegnahme des menschlichen Eigenseins erblickt, wie aus seinem dadurch bedingten Pochen auf die unveräußerlichen Rechte seiner Neigung, Ataraxie und personalen Individualität⁴⁴. Indem Jaspers in seiner Reflexion auf die Gründe des Nihilismus diesen Autonomismus nicht ergreift, ihn aber doch in seiner jeder Objektivität feindlichen Grundhaltung verwirklicht, hatte dieser als ein unreflektierter freie Bahn in seinem unterbewußten Denken.

In vorausgehender Studie haben wir den Versuch unternommen, gerade jene Motivationen als für ein Denken besonders signifikant herauszustellen, deren es selbst nicht habhaft wird, aber aufgrund seiner Ergebnisse doch zweifellos unterliegt. Dabei zeigt es sich, daß besonders jene Antizipationen der Hinterfragung bedürfen, die mit der größten Selbstverständlichkeit jederzeit vorausgesetzt werden. Weiterhin wird deutlich: Hat sich eine Vorwegnahme erst einmal im unreflektierten Unterbewußten festgesetzt, um nunmehr in grundsätzlicher Unfraglichkeit aufzutreten, so wird sie

³⁸ Ebd. 294. ³⁹ Ebd. 295 f.

⁴⁰ Ebd. ⁴¹ Ebd. 296.

⁴² Ebd. 298. ⁴³ Ebd. 299.

⁴⁴ Vgl. W. Weier, *Imagen del hombre e individualidad personal*, in: *Folia Humanistica* 9 (1971) 221—235, 353—367.

auch leicht als solche tradiert: So traten gerade jene unreflektierten und im Vorläufigen verbleibenden Vorgefaßtheiten Nietzsches innerhalb der Selbstreflexion anderer Nihilisten in abgewandelter Form immer wieder auf.

Es verbleibt die Frage: Heißt einen Denker verstehen, seine verbalen Aussagen zu analysieren und zu klassifizieren, oder nicht vielmehr, sie auf ein Unausgesprochenes, deshalb aber um so Wirksames hin zu bedenken? Dann müßte folgende Regel zur Anwendung kommen: Gelangt ein Denker zu Ergebnissen, die zweifellos Annahmen voraussetzen, deren er nicht bewußt wird, dann sind solche Antizipationen gerade wegen ihrer Unreflektiertheit als für sein Denken bestimmend anzusehen. Selbst wenn er diese in seiner bewußten Reflexion auch ausdrücklich ablehnen sollte, so sind sie dennoch als wesentliches Konstituens seiner Gesamtkonzeption zu betrachten. Es gilt dann eben, zwischen seiner reflektierten und seiner unreflektierten Meditation zu unterscheiden, die im äußersten Fall durchaus als antithetische auftreten können. Die übliche Festlegung eines Denkers auf seine bewußten und reflektierten Gedanken wird alsdann problematisch⁴⁵.

Wir nähern uns der Forderung Heideggers: „So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken . . . in eine andere Herkunft gewiesen ist.“⁴⁶ „Dieses Denken geht, und zwar noch von der Metaphysik her gesehen, in den Grund der Metaphysik zurück. Allein das, was so noch als Grund erscheint, ist vermutlich, wenn es aus ihm selbst erfahren wird, ein Anderes und noch Ungesagtes, demgemäß auch das Wesen der Metaphysik etwas anderes ist als die Metaphysik.“⁴⁷ Dabei verläßt dieses „denkendere Denken“ jene Metaphysik, die, statt in die „Wahrheit des Seins“ zu denken, nur „das Seiende als das Seiende“ vorstellt.

Dieser Gedanke Heideggers ist jedoch zu präzisieren. In der Tat tritt in der Reflexion auf die ungenannten Vorwegnahmen eines metaphysischen Denkens dessen „Sein“ oder die „Wahrheit“ seines „Seins“ hervor. Doch ist diese „Wahrheit“ gerade nicht, wie Heidegger will, „Ereignis des Seins“ überhaupt und schlechthin⁴⁸, sondern der jeweiligen und individuellen Daseinsweise dieses Denkens. Das Grundscheina Heideggers, alles Seiende sogleich vom Sein her zu deuten, erweist sich — wie schon im vorausgehenden — als zu unbeweglich, um der sonderlichen Bestimmtheit des Seienden wie der Selbstbestimmung ek-sistierenden Daseins gerecht zu werden.

⁴⁵ Vgl. *H. Wagner, Philosophie und Reflexion* (München-Basel 1959); *H. Barth, Erkenntnis und Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik* (Basel-Stuttgart 1965) 435: „Unter ‚unbewußter Existenz‘ verstehen wir: Existenz, die dem Existierenden in seinem gegenwärtigen Existieren nicht bewußt wird, indem es von der ‚rekognoszierenden‘ Reflexion nicht grundsätzlich, sondern de facto nicht erreicht werden kann.“ Ebd. 436: „Es ist aber nicht nur die bewußte, sondern auch die unbewußte Existenz ein Schauplatz von existentiell sehr relevanten Ereignissen, von Entscheidungen, die die Existenz tief berühren.“ Im Hinblick darauf will Barth von einer „Polarisierung der Existenz“ (ebd.) sprechen.

⁴⁶ Was ist Metaphysik? (Frankfurt 1943) 12.

⁴⁷ Ebd. 8 f.

⁴⁸ Ebd. 43.