Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 34 (1974)

Artikel: Die definitorischen Ursprünge des Nihilismus

Autor: Weier, Winfried

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883235

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die definitorischen Ursprünge des Nihilismus

von Winfried Weier

Als Nietzsche den «Glauben an die absolute Wertlosigkeit und Sinnlosigkeit»[1] und das Ereignis, «daß die obersten Werte sich entwerten»[2], «Nihilismus» nannte, begegnete er diesem wie einem unerwarteten Fremden, den er als den «unheimlichsten aller Gäste»[3] empfand. Dieses erstaunte Gewahrwerden seiner Nähe und Gegenwart rührte daher, daß man den Prozeß nicht bemerkt hatte, der sein Kommen längst angekündigt und vorbereitet hatte. Erst als sich schon das Ergebnis dieses Prozesses zeigte, wurde man auf ihn aufmerksam.

Daher war philosophische Forschung stets in Neigung, den Nihilismus wie ein geschichtliches Ereignis oder Schicksal zu betrachten und seine Entstehungsgründe in äußeren Umständen zu suchen: in Situationen neuester Geschichte[4], in dadurch bedingten Umwandlungen im Religionsverstehen[5], im Kulturbewußtsein[6] oder in gesellschaftlichen Umstrukturierungen[7]. Ja selbst als ein Generations-

---

[1] Der Wille zur Macht, Stuttgart 1964, 419.

[2] Ebd. 10.

[3] Ebd. 7.

[4] Vgl. H. Rauschning, Die Revolution des Nihilismus, New York 1938. A. von Martin, Der heroische Nihilismus und seine Überwindung, Krefeld 1948, R. Pannwitz, Der Nihilismus und die werdende Welt, Nürnberg 1951. F. Heinemann, Jenseits des Existentialismus, Stuttgart 1957. M. Polanyi, Jenseits des Nihilismus, Stuttgart 1960.

[5] Vgl. H. Thielicke, Der Nihilismus. Entstehen, Wesen, Überwindung, Tübingen 1950. O. Weitbrecht, Existentialismus und Nihilismus der Gegenwart, Frankfurt 1960.

[6] Vgl. H. Lilje, Nihilismus, Tübingen 1947. W. Bröcker, Im Strudel des Nihilismus, Kiel 1951. Bez. Werke von Thielicke, von Martin, Pannwitz, Weitbrecht.

[7] Vgl. F. Leist, Existenz im Nichts. Versuch einer Analyse des Nihilismus, München 1961: besonders hier wird der Nihilismus als ein in sich stehendes Phänomen betrachtet.

problem wollte man den Nihilismus fassen[8]. Indes enthüllten solche Versuche nur die Bedingungen, nicht die Ursprünge des Nihilismus. Indem sie ihn wie ein geschichtliches Ereignis behandelten, wiesen sie auch die Kritik in eine Richtung, in der der Nihilismus letztlich nicht anzutreffen und daher auch nicht zu treffen war[9].

Dagegen gilt es zu überprüfen, ob der Nihilismus nicht vielmehr die Konsequenz aus Grundhaltungen darstellt, die ihn mit innerer Notwendigkeit nach sich ziehen, ganz gleich zu welchem Zeitpunkt und unter welchen äußeren Bedingungen sie auftreten. Da sich der Nihilismus am deutlichsten innerhalb der neuzeitlichen Philosophie zeigt, stellt eine systematische Analyse der für neuzeitliches Denken grundlegenden Ansätze eine Erhellung dieses Problems in Aussicht. Diese sind darauf zu hinterfragen, ob sie Methoden, definitorische Festlegungen oder Postulate beinhalten, die eine Entwicklung zum Nihilismus hin begründen. Dann könnte ersichtlich werden, daß der Nihilismus nicht eigene Motivationen oder Prinzipien hinter sich hat, sondern lediglich als Folgeerscheinung zu Denkpositionen auftritt, die gar nicht ihn selbst, sondern völlig andere Ziele verfolgten. Daraus würde begreiflich, daß der Nihilismus deshalb so unvermittelt und unerwartet ins philosophische Bewußtsein trat, weil er selbst und als solcher nie intendiert, sondern durch Bewegungen herbeigeführt wurde, die heterogenen Anliegen verpflichtet waren.

I. Die positivistische Definition des Gegebenen und Wirklichen

Die im Zeichen Platons stehende antike und mittelalterliche Philosophie dachte den Sinn als eine, allem Sein und Denken vorgegebene objektive Wirklichkeit. Im Zuge der neuzeitlichen Denkbewegung wurde sodann der Sinn mehr und mehr vom Objektiven abgelöst und dem entwerfenden Subjekt überantwortet, bis er so sehr versubjektiviert war, daß er alle objektive Geltung verlor[10].

---

[8] Vgl. H. Rauschning, Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des 20. Jahrhunderts, Frankfurt, Wien 1954.

[9] Vgl. E. Mayer, Kritik des Nihilismus, München 1958, 297: «Das Entweichen des allgemeinen Nihilismus aus dem versuchten Zugriff betrifft auch die Frage, ob und wie der Nihilismus zu überwinden sei».

[10] Vgl. W. Weier, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung, Salzburger Studien zur Philosophie Bd. VIII, Salzburg, München 1970. Hier sind auch die den folgenden Absatz rechtfertigenden Belege im einzelnen aufgeführt.

Dieser Prozeß wurde eingeleitet durch die Festlegung Wilhelms von Ockham, daß ausschließlich den konstatierbaren Fakten der Raum-Zeit-Dimension Gegebenheits- und Wirklichkeitscharakter zukommen solle, während der Bereich überzeitlicher und die einzelnen Tatsächlichkeiten übergreifender Sinn-, Wert- und Wesensinhalte in seinem Wirklichkeitsrang in Frage zu stellen sei[11]. Dieser sollte allein als ein vom Subjekt gesetzter noch wirklich und gegeben sein, nicht aber als eine ihm vorgegebene, unbedingte und objektive Wirklichkeit. Wie die Skeptiker der Renaissance Montaigne, Charron und Sanchez bezweifelte Descartes, daß es eine, Denken und Sein vorgeordnete, diese übergreifende Sinnobjektivität geben könne und lieferte allen Sinn den sich auf eingeborene Ideen ausrichtenden klaren und distinkten Perzeptionen der «res cogitans» aus, denen ein «Deus verus» die Welt anzupassen, bzw. objektiven Charakter verleihen sollte. Indem jedoch Locke, Berkeley und Hume den die Objektivität der Perzeptionen garantierenden Gott aufgaben, behielten sie nur noch jeweilige Vorstellungen von Sinn zurück, die sie aus der Gesetzlichkeit der psychischen Assoziationen zu erklären suchten. Kant wollte unter diesen zwar Sinnformen entdecken, die nicht einem psychischen Vorstellungsmechanismus, sondern den Konstitutionen eines transzendentalen Subjekts zuzurechnen seien. Doch stellten diese Sinnformen nur Funktionen einer ausgeweiteten Subjektivität dar, denen keine objektive, sondern eben nur transzendentale Geltung zukam. Fichte, Schelling und Hegel wollten zwar diese Setzungen des transzendentalen Subjekts verobjektivieren, indem sie eine Identität des Objektiven mit dem Subjektiven forderten. Dabei blieben sie aber bei der Annahme, daß aller Sinn allein vom Subjekt ausgehe. Trotz vielfältiger Versuche, innerhalb des Bewußtseinsfeldes apodiktische Geltungen aufzudecken, konnte auch Husserl letztlich nur einen transzendentalen, übersubjektiven, aber doch nicht objektiven Sinn gegeben finden. N. Hartmann wie die Vertreter der Lebens- und Existenzphilosophie hielten an dem Ergebnis fest, daß es keine, vom Subjekt unabhängige, ihm vor- oder übergeordnete Sinnobjektivität gebe. Dabei unterschieden sie sich lediglich in der Bestimmung der Subjektivität voneinander wie von den Deutschen Idealisten: Während diese allen Sinn als von einer verabsolutierten

---

[11] Daß Ockham dennoch an der Wirklichkeit eines «Deus» festhielt, stellte eine Inkonsequenz dar, die den neuzeitlichen Atheismus einleitete.

Subjektivität gesetzten verstanden, Hartmann ihn auf «Sinngebung durch den Menschen»[12] zurückführte und die Lebensphilosophen ihn aus dem individuellen Lebensvollzug herleiteten, will die Existenzphilosophie ihn in den Entwürfen der sich frei wählenden Existenz auf- und untergehen lassen. Ob nun der Sinn gedacht wurde als konstituiert durch begriffliche «nomina», Perzeptionen der Psyche, Setzungen der Ratio oder eines tranzendentalen Subjekts, durch Entwürfe eines absoluten Ich, «Sinngebung» an das Objekt, Lebensvollzüge oder existentielle Akte: immer stand er in hintergründiger Konspiration mit der ockhamistischen Gegebenheitsdefinition als eine objektive Wirklichkeit in Frage. Denn eine solche sollten nur die Erscheinungen der Raum-Zeit-Dimension, nicht aber die wegen ihres Geltungsranges überzeitlichen Sinn-, Wert- und Wesensinhalte darstellen. In demselben Maße aber, in dem der Sinn auf das Subjekt reduziert wurde, verlor er an Geltung und Verbindlichkeit, um sich am Ende nicht mehr von willkürlichen Annahmen oder Figmenten abheben zu können, die ihn dem Nichts auslieferten.

Solche Festsetzungen waren ausdrücklich oder unterschwellig längst wirksam, bevor sie von den Vertretern des Neopositivismus in geradezu programmatische Form gefaßt wurden:

So bestimmt M. Schlick: «Der Sinn jedes Satzes wird in letzter Linie ganz allein durch Gegebenes bestimmt und schlechterdings durch nichts anderes»[13]. R. Carnap bezeichnet «jede vorgebliche Erkenntnis, die über oder hinter die Erfahrung greifen will», als «sinnlos»[14]. Analog meint H. Hahn: Wenn für einen Satz eine «Konstituierung aus Gegebenem nicht mehr möglich erscheint, muß er als sinnlos betrachtet werden und mit ihm jeder Satz, in dem er vorkommt»[15].

Ausschlaggebend für das Verstehen dieser Aussagen ist der Begriff des «Gegebenen». Er soll im weiteren schrittweise entfaltet und in seinen nihilistischen Konsequenzen erhellt werden:

[Schlick bemerkt: «Der Sinn eines Satzes liegt ja offenbar allein

---

[12] Sinngebung und Sinnerfüllung, Berlin 1955, 269.

[13] Positivismus und Realismus, in: Erkenntnis III, Leipzig 1932, 7.

[14] Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis II, Leipzig 1931, 220.

[15] Die Bedeutung der wissenschaftl. Weltauffassung, insbesondere für Mathematik und Physik, in: Erkenntnis I, Leipzig 1930/31, 93.

darin, daß er einen bestimmten *Tatbestand* ausdrückt»[15a]. H. Hahn verdeutlicht diese Erklärung, indem er betont: «Das einzig Gegebene ist für uns das *individuell Wahrgenommene*, das unmittelbar von mir Erlebte[16].»

Diese Erklärungen lassen keinen Zweifel darüber, daß nur noch in innerer oder äußerer «Wahrnehmung» konstatierbare «Tatbestände» als Gegebenheiten gelten sollen, jenseits deren es keine Wirklichkeit geben darf. Was in dieser Form nicht gegeben ist, wird als unwirklich, bzw. «sinnlos» definiert.

Nun muß aber aller Sinn, um wirksam und wirklich zu sein, als gültiger Bestimmungsgrund eines Tatbestandes fungieren können. Und als solcher muß er nicht nur einem einzelnen Faktum Direktive sein können, sondern allen möglichen Tatbeständen, die ihn auszudrücken vermögen. Fiele der Sinn mit einem jeweiligen Faktum zusammen, würde er selbst Faktum, so könnte er nicht mehr als ein dem zufällig Faktischen enthobener Bestimmungsgrund aller möglichen, ihn darstellenden Sachverhalte fungieren, d. h. er könnte nicht unbedingt gelten und wäre mithin nicht Sinn, sondern nur jeweiliger, situationsbedingter Zweck.

Es ergibt sich, daß der Sinn als Sinn nicht in derselben Dimension angetroffen werden kann, in welcher der von ihm bestimmte Sachverhalt besteht. Vielmehr muß er jeder Gegebenheit, die er dirigiert, vorausliegen, um sie überformen oder bestimmen zu können. Es ist ihm daher wesentlich, nie selbst als ein empirischer Tatbestand auftreten zu können, wenngleich er darin gegenwärtig sein kann[17]. Um gelten, d.h. allen *möglichen*, ihn manifestierenden Tatbeständen einwohnen zu können, kann der Sinn zwar in der Raum- und Zeitstelle eines Sachverhalts gegenwärtig sein, nie aber selbst wie alle wahrnehmbaren Gegebenheiten räumlich und zeitlich sein. Diese seine Parusie in einem Tatbestand kann nie eine Gegebenheit sinnenfälliger Wahrnehmung oder eines rein empirischen Konstatierens, das in der Dimension des bloß Faktischen verbleibt, werden, sondern nur Gegenstand eines geistigen Schauens, das im tatsächlich Erfahrenen den gegenwärtigen Sinn oder das präsente Wesen erfaßt,

---

[15a] Positivismus und Realismus, 6.

[16] H. Hahn, Die Bedeutung der wissenschaftl. Weltauffassung, 97.

[17] Vgl. F. J. von Rintelen, Gibt es überzeitlichen Sinn in der Geschichtlichkeit? in: Studi in onore di A. Corsano, 1970, 645–652.

aus dem *τόδε τι* das *τὸ τί ἦν εἶναι* herausleuchtet, wie es Aristoteles in seiner Schrift «Über die Seele» treffend dargestellt hat.

Weiterhin gilt es zu bedenken: Wahrnehmbare Tatbestände sind berechenbar, meßbar, zum wenigsten in jeweils entsprechenden Maßeinheiten bestimmbar. Dagegen entzieht sich der Sinn im Unterschied zum Zweck notwendig jeder Berechnung und Messung, insofern er eine allem Quantifizierbaren entzogene, rein qualitative Bestimmtheit darstellt.

Konstatierbar ist der Zweck, etwa eines Werkzeugs oder eines Naturgeschehens, nicht aber der Sinn oder Wert, etwa der Gerechtigkeit, Liebe, Freundschaft, Wahrhaftigkeit, Freude. Denn um ein all seine Konkretion dirigierender sein zu können, mag der Sinn zwar inhaltlich von den Möglichkeiten seiner Verwirklichung mitbestimmt sein, kann aber im Unterschied zum Zweck doch nie selbst zu einer jeweiligen, konstatierbaren Konkretheit werden. Während der Zweck einer zeitlichen oder geschichtlichen Situation zugepaßt und daher von dieser abhängig, durch sie bedingt ist, sind Sinn- und Wertgehalte in ihrer Verbindlichkeit nicht von einer Zeitsituation abhängig, wenngleich diese stets in ihre Bedeutung eingehen mag. Während der Zweck wegen seiner Verwiesenheit auf eine konkrete Situation in zeitlichen oder quantitativen Bestimmungen ausdrückbar ist, entzieht sich der Sinn wegen seiner Entbundenheit von einer jeweiligen, zeitlichen oder geschichtlichen Konstellation als eine qualitativ-inhaltliche Wirklichkeit jeder zeitlichen oder quantitativen Festlegung.

Nicht in seiner Verbindlichkeit, sondern nur in seiner zeitlichen Darstellungsweise ist der Sinn von den Gegebenheiten abhängig, für die er gilt. Deshalb kann er auch nicht aus diesen hergeleitet werden, wie es der Positivismus verlangt. Ist er doch nicht Ausdruck eines Tatbestandes, sondern vielmehr umgekehrt kann dieser ihn vergegenwärtigen und manifestieren. Der Sinn ist der von ihm bestimmten Gegebenheit nicht nach-, sondern vorgeordnet, und als ein solcher kann er zwar in einem Sachverhalt erschaut, nicht aber als dieser selbst erfahren oder auf ihn reduziert werden.

In der postulierten Rückführung alles Gegebenen und Wirklichen auf wahrnehmbare Tatbestände hat also der Positivismus im vorhinein und per definitionem das spezifische Gegebensein von Sinngehalten ausgeschlossen. Man darf daher annehmen, daß die neuzeitliche Preisgabe jeder objektiven Sinnvorgegebenheit, ob sie nun

eine rationalistische, psychologistische, transzendentalphilosophische, idealistische oder phänomenologische, bzw. phänomenalistische war, hintergründig mit dem positivistisch verengten Wirklichkeits- und Gegebenheitsbegriff konspirierte.

Wie der Sinn so können auch die Werte niemals als sie selbst und als solche zu wahrnehmbaren Tatbeständen werden. Ist es ihnen doch eigen, dem sie erschauenden Vernehmen eine Sinngestalt zu vergegenwärtigen, die in der unaufteilbaren Einheit und Integrität ihres Inhalts wie in der Unbedingtheit ihres Verbindlichkeitscharakters nicht davon abhängig sein kann, ob und wie sie in realer Geschichtlichkeit Verwirklichung findet. Beispielsweise stellt die Gerechtigkeit auch dann einen unbestreitbaren und unbedingten Wert dar, wenn sie nie in vollkommener Reinheit als sie selbst und als solche in Zeit und Geschichte erfahrbar wird. Selbst wesenhaft überzeitlich, überzuständlich, werdelos und urphänomenal können sich die Werte in der Zeit ereignen, sich in ihr darstellen. Dabei ist wohl ihr Ausdruck von den geschichtlichen Umständen und Fakten bestimmt, während sie selbst doch stets der Dimension des Tatsächlichen, Wahrnehmbaren, Berechenbaren enthoben sind. Sie können daher nie in der Faktizität des Wahrnehmbaren aufgehen, sondern nur darin Parusie haben oder nicht. Mithin ist es ihnen wesentlich, nie selbst wahrnehmbare Tatbestände zu werden, sondern nur in solchen oder durch diese erschaut werden zu können.

Der Positivismus kennt nur Gegebenheiten erster Ordnung[18], d. h. die konstatierbaren Tatbestände der äußeren oder inneren (vgl. Logistik) Erfahrung, nicht aber die Gegebenheiten zweiter Ordnung, d. h. die im Faktischen, an ihm oder durch es vernehmbaren, selbst aber nicht damit koinzidierenden Sinn- oder Wertinhalte. Diese hat er also schon im vorhinein zu einem nicht Gegebenen deklariert. Sodann soll die ebenso problematische wie rein definitorische Gleichsetzung von Nicht-Gegebenem und Unwirklichem bereits den Schluß rechtfertigen, daß alle Werte und Sinngestalten insofern unwirklich seien, als sie eben aufgrund des positivistisch verengten Gegebenheitsverständnisses als nicht gegeben erscheinen. Dabei wird zugleich und ohne Angabe eines zureichenden Grundes auch die Möglichkeit ausgeschlossen, daß das Allerwirklichste uns am wenigsten gegeben sein könne[19].

[18] Vgl. W. Weier, Wege einer metaphysichen Phänomenologie, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. XVI, H. 3, 1969, 388–427.

[19] Man denke nur an das Materieverständnis der neuesten Physik.

Wie Sinn und Wert so kann auch das Wesen der Dinge niemals ein wahrnehmbarer und sinnenfälliger Tatbestand sein. Die innere Form, der Typ, die Sinngestalt, das Generische, Prinzipielle, Urbildliche, die ideelle Integrität, die eine Pflanze zur Pflanze, ein Tier zum Tier, ja selbst den Menschen zum Menschen macht, wird nie zu einem empirisch konstatierbaren Tatbestand. In einer bloßen Wahrnehmung dessen, was an einem Tier, einer Pflanze oder einem Menschen als empirisches Faktum sinnenfälliger Wahrnehmung auftritt, ist ihre Wesensgestalt niemals anzutreffen. Und doch ist diese zweifellos eine Gegebenheit, wenn auch nicht erster Ordnung, die der Positivist für die einzig mögliche und wirkliche hält. Aber ist es nicht gerade die Gegebenheit zweiter Ordnung, das nicht in bloßer Wahrnehmung, sondern in erschauendem Konspirieren mit dem inneren Logos des Begegnenden aufscheinende Eidetische, das die Gegebenheit erster Ordnung allererst zu dieser Gegebenheit macht? Ist es beispielsweise das Berechenbare, Meßbare, in quantitativen Maßeinheiten Bestimmbare an einer Rose, was ihre Gegebenheit ausmacht, oder nicht vielmehr ihre innere Form, die sich nicht dem Auflesen des Faktischen an ihr, sondern dem Erschauen ihrer Gestalt darbietet. Und liegt nicht diese insofern jedem ihrer quantifizierbaren Medien voraus, als sie sich in diesen allen auf verschiedene Weise ausdrückt[20]. Man kann also die Frage stellen: Geht nicht der Positivismus am eigentlich Wirklichen vorbei, indem er aus letztlich nur definitorischen Gründen ein Ansehen des Faktischen gestattet, ein Einsehen in den inneren Logos der Dinge jedoch ablehnt. Was er aufgrund seines Gegebenheitsbegriffs schließlich noch in Händen hält, ist die berechnete, rein faktische Erscheinung des Wirklichen, nicht aber der Inhalt des Gegebenen.

Indem also die positivistische Definition des Gegebenen und Wirklichen mit innerer Notwendigkeit die Preisgabe von Sinn, Wert und Wesen nach sich zieht, hat sie den Nihilismus zur Folge. Umgekehrt hat die Ablehnung aller, in zweiter Ordnung gegebenen Wirklichkeiten oder, was auf dasselbe hinausläuft, deren Versubjektivierung stets – bewußt oder unbewußt, vorder- oder hintergründig – mit dem Positivismus paktiert. Was dem so orientierten Denken von Sinn, Wert oder Wesenhaftem noch verbleibt, sind bloße Zwecke auf der einen und willkürliche Setzungen auf der anderen Seite.

---

[20] In seiner «Metamorphose der Pflanzen» geht Goethe von solchen Erwägungen aus.

Entfalten wir nun weiter die positivistische Festlegung dessen, was als wirklich und gegeben gelten soll. R. Carnap sucht in seiner Schrift «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft» alle Gegebenheiten auf die Tatbestände der Physik zu reduzieren. «Die verschiedenen Wissenschaftsgebiete» sollen «Teile der Einheitswissenschaft, der Physik» sein[21]. «Alle Sätze, sowohl die Protokolle wie die des wissenschaftlichen Systems . . . sind in die physikalische Sprache übersetzbar[22].» «Dadurch, daß die physikalische Sprache zur Grundsprache der Wissenschaft wird, wird die gesamte Wissenschaft zur Physik[23].» So fordert auch O. Neurath, daß die «Begriffe der Einheitswissenschaft . . . das jeweilige Schicksal der physikalischen Grundbegriffe haben» und daß die «Einheitssprache der Einheitswissenschaft die Sprache der Physik» sei[24]. Daß dabei tatsächlich nur an die räumlich und zeitlich bestimmten, quantitativen und qualitätsfreien Gegebenheiten gedacht ist, zeigen die Worte Carnaps: «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)[25].» Und Carnap glaubt, daß eine «Umwandlung aller Begriffe in solche räumlich-zeitlicher Art»[26] möglich sei, wie O. Neurath meint, «daß wir heute mit dem räumlich-zeitlichen System der Physik operieren können»[27], d. h. alle Gegebenheiten zu fassen vermögen.

Angesichts solcher Festsetzungen muß man fragen: Können Sinngehalte überhaupt in die physikalische Sprache übersetzt und auf «räumlich-zeitliche» Beschaffenheiten quantitativer Art zurückgeführt werden? Oder ist nicht vielmehr mit der Forderung einer solchen Transposition bereits aller Sinn abgewiesen?

Zur Beantwortung dieser Frage gilt es, die Überlegung, daß der Sinn als Sinn zwar einer «Raum-Zeit-Stelle» einwohnen, doch nicht selbst auf diese reduziert werden könne, weiterzuführen. Grundsätzlich muß man unterscheiden zwischen wirklichem, objektivem und

---

[21] In: Erkenntnis II, a. a. O. 465.

[22] Ebd. 461.

[23] Ebd. 463.

[24] Soziologie und Physikalismus, in: Erkenntnis II, a. a. O. 398.

[25] Ebd. 463.

[26] Der logische Aufbau der Welt, Wien 1928, 47. Ders., Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, in: Erkenntnis II, a. a. O. 461.

[27] Soziologie und Physikalismus, 399.

verbindlichem Sinn und einem bloß vorgestellten, ersonnenen oder fingierten «Sinn». Während der objektive Sinn für einen Sachverhalt gilt, ihn bestimmt, in ihm als Direktive wirkt und daher wirk-lich ist, hat der bloß ersonnene «Sinn» keine reale Funktion in der Sache selbst, kann in diese hineinprojiziert werden oder auch nicht und besitzt jenseits seines Vorgestelltseins keinerlei Wirklichkeit. Insofern dieser bloß erdachte «Sinn» nur die jeweilige Verfassung des ihn entwerfenden Subjekts, seiner augenblickshaften Neigung, Willkür und Wünsche, seiner Anmutungen, Annahmen wie seiner Phantasie darstellt, ist er situationsbedingt, zeitlich. Als Ausdruck jeweiliger Motivation ist er zufällig, bedingt. Dagegen ist der objektive Sinn nicht von den zufälligen und zeitlichen Bestimmtheiten des Sachverhalts abhängig, für den er gilt. Er ist in seinem Inhalt nur von der ontologischen Möglichkeit eines Tatbestands, nicht aber von der Jeweiligkeit ihrer Verwirklichung mitbestimmt.

Verdeutlichen wir dies durch ein Beispiel: Der Sinn einer Tür besteht darin, Einlaß zu verwehren oder zu gestatten, ihr Zweck, einen Raum verschließen oder öffnen zu können. Der bezeichnete objektive Sinn gilt für jede Tür, ganz unabhängig von ihren jeweiligen und zufälligen Bestimmtheiten, sofern sie überhaupt noch eine Tür ist. Ja, er gilt sogar für sich auch dann, wenn es keinen Gegenstand gibt, der ihn darstellt. Dagegen ist der Zweck den zeitlichen und räumlichen Bestimmtheiten des Gegenstandes verpflichtet.

Es wird deutlich, daß der objektive Sinn im Unterschied zum bloß ersonnenen wie zum Zweck in seinem Geltungsrang unabhängig ist von den zeitlichen und räumlichen Beschaffenheiten seiner Medien. Er hat zwar in diesen seine Epiphanie, liegt aber doch selbst im Eigenrecht seiner Geltung über diese hinaus, so sehr er in seinem Ausdruck durch sie bedingt und bestimmt ist. Da also der objektive Sinn im Unterschied zum erdachten wie zum Zweck selbst überräumlich und überzeitlich ist und einer «Raum-Zeit-Stelle» lediglich gegenwärtig sein kann, ist es unmöglich, ihn in «physikalischer Sprache» zu fassen und auf die «Beschaffenheit einer Raum-Zeit-Stelle» zurückzuführen, wie es der Positivismus verlangt.

Wie durch die versuchte Physikalisierung aller Gegebenheiten hat der Positivismus durch seine Festsetzung, alle Gegebenheiten müßten «quantitativ» bestimmbar sein, schon per definitionem das spezifische Wirklichsein aller Sinngehalte ausgeschlossen. Denn Sinn kann sich zwar in Quantitäten ausdrücken und manifestieren, doch niemals

selbst zu quantitativer Gegebenheit gelangen. Selbst der Sinn «Tür» ist bei all seiner Bezogenheit auf Quantitäten doch nie selbst quantifizierbar.

Es leuchtet ein, daß sich objektive Sinngeltungen dem positivistischen Gegebenheitsverständnis entziehen und mit innerer Notwendigkeit entziehen müssen. Sie sind diesem nicht mehr sichtbar oder erreichbar und treten aus seinem Blickfeld heraus. Der Positivist kann keinen Sinn entdecken, da er in seinen definitorischen Antizipationen sich allem Sinn verschließt. Wenn er also der nihilistischen Grundstimmung verfällt und erklärt, er könne keinen gültigen oder verbindlichen Sinn finden, so ist es ihm nicht schon gestattet zu schließen, daß es mithin keinen solchen gebe. Hat er sich doch schon vor jeder Begegnung mit Wirklichem aller Sinnfindung verweigert. Es wird immer deutlicher, wie der Nihilismus aus Festsetzungen hervorgeht, die Gegebenheit, Wirklichkeit, Erleben, Erfahrung, Wahrnehmung und Erkenntnis so definieren, daß tatsächlich für ein Vernehmen, Innewerden, Erschauen, Aufspüren oder auch nur Wittern von wert- und sinnvollen Inhalten kein Raum mehr bleibt.

Daß direktive Werte niemals selbst und als solche wie quantitative, raum-zeitliche Gegebenheiten auftreten können, liegt in ihrem überzeitlichen Verbindlichkeitsrang begründet. Sie können zwar in Zeit und Geschichte mehr oder weniger aufscheinen je nach dem, wie sie darin verwirklicht sind oder nicht. Doch liegen sie immer über ihre jeweilige Vergegenwärtigung hinaus: nicht nur weil sie stets voller, reicher und reiner präsentiert werden können, als ihre geschichtlichen Manifestationen sich ereignen, sondern – und mehr noch – weil sie, um den ihnen unabdingbaren Anspruch auf unbedingte Verwirklichung behaupten zu können, der Bedingtheit und Zufälligkeit, die aller zeitlich-geschichtlichen Wirklichkeit eignet, entrissen sein müssen. Indem also der Positivist nur Gegebenheiten physikalischer Art kennt, hat er durch diese Festsetzung bereits das spezifische Gegeben- und Wirklichsein der Werte ausgeschlossen. Denn diese können zwar durch konstatierbare Fakten der physikalischen Sphäre oder in solchen vergegenwärtigt werden, doch niemals selbst als eine zeitliche Erfahrungstatsache auftreten, gerade um für alle mögliche Erfahrung gelten zu können, wie es ihnen als Werten unabdingbar ist. Indem der Positivist infolge seiner Gegebenheitsdefinition keine Werte mehr sichten kann, hält er sie bereits im Sinne des Nihilismus für unwirklich.

Das Wesen einer Sache ist gleichfalls nicht als räumliche oder zeitliche Befindlichkeit konstatierbar oder in physikalischer Sprache definierbar. Als inneres Gestaltprinzip überformt es die zeitlich-räumlichen Bestimmtheiten eines Gegenstandes, zentriert sie auf eine Sinneinheit hin, liegt aber selbst über seine an Raum und Zeit gebundenen Erscheinungsweisen hinaus. Es ist keine quantitativ-extensive Gegebenheit, sondern ein qualitativ-intensives Prinzip und entzieht sich als solches jeder «quantitativen» Bestimmung. Wären die konstatierbaren Fakten nicht in der Sinneinheit eines Wesens zentriert, so wäre es schlechthin unmöglich, einen Gegenstand als ein bestimmtes Etwas zu erschauen, ihn in Begriffen und Worten zu bezeichnen. Denn die quantitativen Unterschiede unter den Dingen reichen nicht aus, sie zu erfassen. Jede Bestimmung eines Objekts durch Begriffe und Worte setzt voraus, daß es eine Bedeutung, einen Sinn, ein Wesen enthält. Indem der Positivist nur noch physikalische Gegebenheiten erkennt und anerkennt, müßte er in echter Konsequenz nur berechenbare Quantitäten eines Gegenstandes benennen, dürfte ihn aber nicht mehr als ein wesenhaftes Etwas bezeichnen. Indem somit das Wesen verschwindet, werden auch alle Wesensunterschiede gegenstandslos. Dies hat zur Folge, daß alle Dinge grundsätzlich gleich werden: sie sind alle gleicherweise bedeutungs- und sinnlos. Sie können sich lediglich noch durch ihre verschiedenen Quantitäten oder durch wesenlose Zusammensetzung aus solchen voneinander abheben. Die materialistische Weltanschauung, für die alle Dinge nur ein verschiedenes Maß an quantifizierter Materie darstellen, ist dann die notwendige Folge.

In richtiger Einsicht, daß das Wesen der Dinge nicht auf ihre raum-zeitlichen, quantitativen Befindlichkeiten zurückgeführt werden könne, hatten Aristoteles und Thomas die zweite Substanz, das wesenhafte Eidos der Dinge (*τὸ τί ἦν εἶναι*), von der ersten Substanz, ihrer physikalisch bestimmbaren Daseinsweise, unterschieden, wenn auch nicht geschieden. Die Einheit des Wesenssinnes ist nicht davon abhängig, ob und wie sie sich in ihrem Medium verwirklicht, da sie sich nicht in quantitative Bestimmtheiten aufteilen läßt. Sie kann daher nicht mit diesen zusammenfallen. Da das Wesen schlechthin nicht quantifizierbar ist, entzieht es sich dem auf physikalische Quantitäten ausgerichteten Zugriff genauso wie der Sinn. Indem es der Positivist aufgrund seiner definitorischen Reduktion alles Wirk-

lichen auf die Gegebenheiten der Physik nicht mehr antreffen kann, hält er es bereits für unwirklich.

Was nach der definitorischen Abweisung von Sinn, Wert und Wesen von der Gesamtwirklichkeit noch übrig bleibt, sind leere Hülsen, sinnindifferente, nackte Fakten, bedeutungslose Quantitäten und Zufälle, eine konturlose, in Schatten und bloße Impressionen sich auflösende Gegebenheit. So nimmt es nicht wunder, daß der Positivismus nur noch formale, aber keine inhaltlichen Unterschiede oder Bedeutungen mehr kennt. Schlick definiert: «So ist alle Erkenntnis nur noch vermöge ihrer Form Erkenntnis; . . . auf sie allein kommt es bei der Erkenntnis an, alles übrige daran ist unwesentlich[28].» «. . . nichts Inhaltliches aus der ungeheuren Mannigfaltigkeit unserer Erlebnisse kann zum Gegenstand einer Aussage gemacht werden; so läßt sich mit irgendwelchen Aussagen kein anderer Sinn verbinden als der, daß sie rein formale Beziehungen ausdrücken[29].» «Das Erkennen geht seiner Natur nach auf die reine Form[30].» Diese positivistische Formalisierung aller Erkenntnis wie alles Wirklichen hat ebenso zur logistischen Ablösung der Form von dem Inhalt einer Aussage wie zum Nihilismus überhaupt geführt. Ist nur noch die Form, nicht aber der Bedeutungsgehalt eines Satzes von Interesse, so sind wiederum per definitionem alle inhaltlichen Gegebenheiten entwirklicht. Diesem Formalismus muß die nihilistische Grundvorstellung auf den Fuß folgen, daß wir in einer inhaltlosen, nichtssagenden (oder das Nichts besagenden), schlechthin bedeutungslosen und irrelevanten Welt leben, die von purer Faktizität und unberechenbarer Zufälligkeit beherrscht sei, keinerlei Hinweis auf eine tragende Ordnung, einen leitenden Sinn oder einen zielgebenden Wert enthalte und die als solche das menschliche Dasein der Leere, dem Nichts wie seiner eigenen völligen Verlassenheit überantworte.

Insofern es für neuzeitliches Denken bezeichnend wurde, alle Sinn-, Wert- und Wesensinhalte als unwirklich zu deklarieren, stand es entweder selbst hintergründig im Banne des Positivismus oder öffnet doch zum wenigsten seinen Ergebnissen Tür und Tor.

---

[28] Die Wende der Philosophie, in: Erkenntnis I, a.a.O. 7.

[29] Erleben, Erkennen, Metaphysik, Kant-Studien Bd. XXXI, 1926, 149.

[30] Ebd. 150.

II. Die rationalistische Definition der Erkenntnis

Wie die positivistische Definition des Gegebenen und Wirklichen so hat die rationalistische Bestimmung der Erkenntnis den Nihilismus zur Folge.

1. Descartes stellte die Grundforderung auf, daß alles Denken auf klare und distinkte Perzeptionen zurückgeführt werde. Eine Perzeption gilt ihm dann als distinkt, wenn sie so sehr von anderen Perzeptionen abgesondert und getrennt sei, daß sie nur einen einzigen Begriff beinhalte und alle mit ihr nicht zusammenfallenden Begriffe von sich absetze[31]. Descartes fordert also eine Methode des begrifflichen Absonderns und Abtrennens. Aber nicht nur die Begriffe sollten scharf voneinander abgehoben und abgesetzt werden, sondern auch die in ihnen gemeinten Dinge. Dieses cartesische Postulat, jede Sache so festzulegen, daß sie als von jeder anderen abgesondert und getrennt erscheine und ihr Begriff jeden anderen kategorisch ausschließe, führte zu einer Methode des Zerreißens und Zerschneidens. Indem Geist (res cogitans) und Leib (res extensa) je für sich gefaßt und begrifflich festgelegt wurden, mußten sie als zwei getrennte Substanzen gedacht werden. Der Begriff des Geistes wurde auf das Merkmal des Denkens fixiert, der des Leibes als Ausdehnung definiert. Geist und Leib sollten sich genauso ausschließen wie ihre so gefaßten Begriffe. Gleicherweise wurden auf rein definitorischem Wege Denken (intellectio) und Vorstellen (imaginatio) auseinandergerissen[32]. Deshalb betont Descartes, daß der Geist, wenn er erkenne, sich auf sich selbst zurückwende und aus sich allein alle Einsichten schöpfe, so daß er diese konsequenterweise als eingeboren denken mußte[33]. Dieses zerreißende Definieren richtete sich also auf die unter den Dingen bestehenden Unterschiede aus, um sie in voneinander abgetrennte

---

[31] Œuvres, ed. Adam-Tannery, VIII, 22: Distinctam autem illam (sc. perceptionem voco), quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita *sejuncta est et praecisa*, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.

[32] Œuvres, a.a.O. VIII, 358: Quisquis recte advertit, quousque sensus nostri se extendant et quidnam sit praecise, quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi: adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti sive cogitandi facultati non fuerit innatum.

[33] Œuvres, a.a.O. VII, 73: ... mens dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis, quae illi ipsi insunt.

Begriffe zu fassen, und verweigerte dabei im vorhinein jedes Interesse an dem die so Definierten Verbindenden, Gemeinsamen. Dieses wurde nicht nur nicht beachtet, sondern sogar negiert, so daß jede Verschiedenheit bereits nicht nur begriffliche, sondern sachliche Geschiedenheit bedeutete.

Nun ist es aber allen Sinnbezügen wesentlich, gerade verschiedene Gegebenheiten miteinander zu verbinden, auf eine gemeinsame Sinneinheit zu beziehen und so einander zuzuordnen. Indem also dieses definierende Denken Dinge wie Begriffe nur voneinander abzusetzen, zu zerreißen und zu zerschneiden suchte, um sie «distinkt» zu fassen, verweigerte es sich allen Sinnrelationen im vorhinein. Desgleichen gelten Werte für alle verschiedenen Gegebenheiten, in denen sie Darstellung und Ausdruck finden. Als diese übergreifende Wirklichkeiten sind sie für eine Methode ohne Interesse, die den Blick nicht auf das Verbindende, sondern Trennende unter den Dingen richtet. Kein Wunder, daß dieses auf sich voneinander absetzende Definitionen ausgehende Denken keine Sinn- und Wertgeltungen mehr fassen konnte.

Im Zuge dieser, alle Wirklichkeit zerschneidenden Begrifflichkeit lag es, daß die gesamte Welt in einzelne, definierte, voneinander getrennte Bestimmtheiten aufgelöst und zerrissen wurde, die in keinem Sinnzusammenhang mehr zueinander standen. Diese Entwicklung betraf keineswegs nur den Cartesianismus und die in seinem Banne stehende Aufklärungsphilosophie, sondern die moderne Weltanschauung überhaupt und führte sie dem Nihilismus entgegen, wie es Gottfried Benn sehr klar erkannt hat. An die Stelle des «Sängers», der einst Kunde wesenhafter Sinnbezüge brachte, sieht Benn den «Zersprenger mittels Gehirnprinzip»[34] treten. Er weiß sich als Zugehörigen «einer Epoche ungeheuer intensiver Formulierzwänge, einer extravaganten Begriffsepoche, die mit Hilfe von Formeln sich verteidigt und . . . zur gedanklich abgekürzten Beziehung . . . schicksalhaft greift»[35]. Da es begrifflicher Festlegung in ihrem Anliegen, alles Wirkliche genau zu determinieren, unvergleichlich mehr um scharfe Fassung der Unterschiede und Gegensätze als um ein Erschauen begrifflich nicht fixierbarer Sinnbezüge geht, führt die

---

[34] Ges. Werke, hrsg. v. D. Wellershoff, Wiesbaden 1960, Bd. I, 59.

[35] Ebd. VIII, 1924. Vgl. H. Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971.

«Begriffsmanie»[36] zu einer «gedanklichen Abkürzung der Beziehung», d. h. der Sinnzusammenhänge. «Die Welt ist zerdacht»[37], wie Benn betont, und kann als in Definitionen aufgelöste keinen «Kosmos», keine Einheit mehr darstellen: «All meine Zusammenhänge hat es (sc. das Gehirn) mir zerdacht. Der Kosmos rauscht vorüber[38].»

Auch Jaspers hat erkannt, daß die auf voneinander abgerissene Begriffe ausgehende rationalistische Grundhaltung keinen Raum mehr läßt für übergreifende Sinnbezüge. So bemerkt er: «Der Rationalist ist der Geistestyp, der im Begrenzten und Begrenzbaren, im Fixierbaren und Endlichen verharrt, der mit dem Verstande alles faßt und darüber nichts mehr sieht[39].»

2. Da für den Rationalisten sich nicht die Begriffe der Wirklichkeit unterzuordnen haben, sondern vielmehr diese sich umgekehrt der Begriffsordnung zu fügen hat, sollen verschiedene Dinge ebenso geschiedene sein, wie verschiedene Begriffe geschiedene sind, und gleiche Dinge sind als ebenso identisch zu deuten, wie gleiche Begriffe identische sind. So identifizierte Descartes «mens», «animus», «intellectus» und «ratio»[40], weil er ihre Begriffe allesamt mit dem des Bewußtseins gleichsetzte. Indem Spinoza die Begriffe aller Dinge aus dem Gottesbegriff herleiten konnte, identifizierte er auch alle Wirklichkeit mit dem «Deus sive natura».

Auch dieses Identitätsdenken, dem Lessing, Herder, Shaftesbury, Goethe, Schiller, die Deutschen Idealisten oder auch der späte Scheler folgten, enthielt ebenso wie das bloße Fixieren von Differenzen den Keim des Nihilismus. Denn ein objektiver Sinn kann nur dann bestehen, wenn er nicht mit der Bedingtheit seines Ausdrucks wie seiner Medien identisch ist, da er im Zusammenfall mit der Zeitlichkeit sogleich seine überzeitliche Geltung verliert. Deshalb gibt der Rationalismus in seiner Tendenz zur Identifizierung des Gleichen ebenso alle übergreifende, unbedingte und übergeschichtliche Sinn-

---

[36] Ebd. I, 79.

[37] Ebd. I, 215.

[38] Ebd. VI, 1475.

[39] Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1954, 307.

[40] Œuvres, a. a. O. VII, 27: sum igitur praecise res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio.

wirklichkeit preis wie in seiner Ausrichtung auf Trennung und Isolierung der Verschiedenen. In beiden Fällen läßt er keinen Raum für die Zweidimensionalität von sich ausrückenden Sinngehalten einerseits und der Zeitbedingtheit ihrer Darstellungsformen andererseits und hat so bereits jeden Bezug des Werdenden zum Werdelosen, Überzuständlichen, Urphänomenalen ausgeschlossen. Indem er dabei ebensowenig die Gleichheit in der Verschiedenheit wie die Verschiedenheit in der Gleichheit bewahrt, hat er jedes Sinnverstehen im vorhinein vereitelt.

So wußte auch Kant nur um die Alternative einer Identität oder völligen Geschiedenheit zwischen Denkendem und Gedachtem, ließ aber keinen Raum für die Möglichkeit analoger Sinngleichheit in der Heterogenität des Ausdrucks von Dingen an sich und transzendentalem Subjekt. Dabei hatte er in Übereinstimmung mit der rationalistischen Eindimensionalität des Identischen und Geschiedenen jede Denken und Sein übergreifende und einander zuordnende Sinnobjektivität abgewiesen. Dieser Ausschluß des zweidimensionalen Analogiedenkens, das heterogene Medien in Teilhabe an einer Sinneinheit zu sehen vermag[41], ist für die rationalistische Denkweise ebenso kennzeichnend wie für die positivistische und zieht mit innerer Notwendigkeit den Nihilismus nach sich.

3. Indem der Rationalist sich nur solchen Gegebenheiten zuwendet, die in Begriffen und Definitionen festlegbar sind, entziehen sich seinem Zugriff jene Gehalte, die zwar erspürt, vernommen, erschaut, nicht aber sogleich fixiert werden können. Nachdem beispielsweise Descartes Seele als Bewußtsein definiert hatte, verlor er die unter- und unbewußten Formen des Perzipierens, auf die Leibniz verweist, aus dem Blick. Insofern es dem Sinn wesentlich ist, als unbedingte Geltung der Dimension des Bedingten, Faktischen, Manifesten enthoben zu sein, liegt er auch über den Bereich des räumlich und zeitlich Bestimmten und von da her Definierbaren hinaus. Wegen dieser seiner ihm wesentlichen Unbestimmtheit findet die rationalistische Festlegung ebensowenig wie die positivistische sogleich einen festen Angriffspunkt an ihm. Unter der Hast und Ungeduld des definierenden Fixierens zerbricht allzu rasch die Sinngestalt, die in ihrer unauf-

---

[41] Vgl. W. Weier, Sinn und Teilhabe, 82, 101, 159, 565 ff, 579. Ders., A Metacritique of Kant's Critique of Reason, International Philosophical Quarterly, Vol. VIII, No. 3, 1968, 317–333.

teilbaren Einheit nicht auf begriffliche Merkmale fixiert, sondern in ganzheitlichem Vernehmen oder Innewerden erschaut sein will[42].

Man muß sich vergegenwärtigen, daß die geistigen Intuitionen, ob sie sich nun auf das Wesen, den Sinn oder die Werte beziehen, eine Einheitsgestalt vor sich sehen, die sich aufgrund ihrer unzerlegbaren Totalität dagegen wehrt, in Merkmale zerteilt und auf diese fixiert zu werden. Dennoch untersucht definierendes Festlegen vor allem dann, wenn es nicht mehr mit der ihm vorausgehenden Intuition konspiriert, das Erschaute auf darin enthaltene fixe Merkmale, die es zu einem Begriff zusammenfaßt. Dabei ist der so entstandene Begriff immer in Gefahr, sich von der Intuition des Ganzen zu entfernen, sie hinter sich zu lassen, um sich zu verselbständigen. Was so der Begriff von der Schau einer Sinnganzheit am Ende noch übrigläßt, sind einzelne, darin enthaltene Merkmale. Oft geht so beim Übertritt der Wesenseinsicht in den Begriff das Wesentlichste, die unaufteilbare Einheit und Ganzheit des erschauten Gehalts, verloren. Begriffe und festlegende Definitionen können zwar eine vorgängige Schau von Wesen, Sinn oder Wert bezeichnen und für sie signifikant sein, diese aber doch nicht in ihrer Integrität und Ganzheit bergen. Denn indem die Definition den Inhalt der Intuition analysiert, auseinandernimmt, hat sie schon die unauftrennbare Einheit des Erschauten unterschlagen. So entzieht sich mit innerer Notwendigkeit die nur in vorgängiger Intuition vernehmbare Sinngestalt der analysierenden Verbegrifflichung und der damit verbundenen Abkehr vom geistigen Schauen. Indem also der Rationalist nur das für gegeben halten will, was er in Begriffe und Definitionen einfangen kann, hat er bereits per definitionem die in dieser Form nicht zuhandene Eigenwirklichkeit des Wesens wie der Sinn- und Wertgeltungen im vorhinein ausgeschlossen. Treten sodann einzelne, zu Begriffen zusammengeschnürte Merkmale an die Stelle einheitlicher Sinn-, Wesens- und Wertgestalten, so sind diese in ein Nichts zerronnen, und der Nihilismus tritt auf den Plan. Tatsächlich ist es für die im Banne der rationalistischen Aufklärung stehende Denkmethode kennzeichnend geworden, eher auf

---

[42] Das Zerbrechen der Sinnganzheit unter dem harten Zugriff der Definitionen hat Benn mit den Worten veranschaulichen wollen: «Heutzutage realisiert er (sc. der Geist) sich üblicherweise als Gedanke. Ein Gedanke beißt an, ein Zittern durchläuft seinen Körper, die Zähne knirschen, er schüttelt den Stoff, zerreißt ihn – Fetzen und Staub!» (Ges. Werke, a.a.O. VI, 1444).

festlegendes Definieren als auf vernehmendes Schauen ausgerichtet zu sein. Der Wert oder Unwert einer philosophischen Aussage bestimmte sich, wie man besonders am Beispiel der heutigen Logistik sehen mag, eher an ihrer definitorischen Sicherheit und Festigkeit als nach ihrem Sinn, Wesen oder Wert betreffenden Inhalt, eher an ihrer Analysierbarkeit als nach ihrer Bedeutung oder gar Bedeutsamkeit. Man kann sicher sagen, daß es für die Methode der im Zeichen Platons stehenden antiken und mittelalterlichen Philosophie gerade umgekehrt war: ihr Wert oder Unwert maß sich nicht so sehr an ihrer Definierbarkeit als vielmehr an ihrem Sinngehalt.

4. Descartes forderte, ein «Deus verus» habe dafür gerade zu stehen, daß die Dinge sich ganz genau so verhielten, wie sie in klarer und distinkter Perzeption erfaßt seien. Und entsprechend ging Spinoza von dem Grundsatz aus: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum, et vice versa ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum[43]. Damit ist letztlich nichts anderes gesagt, als daß alle Wirklichkeit sich nach den klaren und distinkten Perzeptionen zu richten habe und in ihrem Sinn von diesen bestimmt sei. Diese Perzeptionen sind weder für Descartes noch für Spinoza von vorgegebenen Sinnprinzipien dirigiert. Wendet sich doch der Geist nach Descartes ebenso in der Erkenntnis auf sich selbst zurück[44], wie ihn Spinoza als «automaton spirituale»[45] definierte. Aller Sinn sollte also auf die Setzungen der Ratio zurückgeführt werden.

Während es der geistigen Wesenseinsicht eigentümlich ist, schauend zu vernehmen, ist es für die Ratio bezeichnend, sich zu verselbständigen, in eigener Spontaneität ihre Begriffspyramide aufzubauen, aus eigenen Urteilen weitere herzuleiten. Während den originären Individualbegriffen rezeptive Intuitionen vorausgehen, sind die diesen übergeordneten abgeleiteten Universalbegriffe oft unter weitgehend willkürlichen Gesichtspunkten gesetzt. Denn nach welchem Ordnungsprinzip die Einzelmerkmale der originären Begriffe in den abgeleiteten zusammengebündelt werden, unterliegt weitgehend den Determinationen der Ratio. Ihr sind solche Setzungen eigentümlich und repräsentieren ihre Neigung, sich zu verselbständigen, eigene Ord-

---

[43] Ethices V, 1, Opera, ed. C. Gebhardt, Heidelberg o. J., Bd. II, 281. Vgl. ebd. II, 7, a.a.O. II, 89.

[44] Œuvres, a.a.O. VII, 73.

[45] De intellectus emendatione Tractatus, a.a.O. II, 30.

nungs- und Sinnprinzipien zu kreieren und dabei sich von vorgängigen Objektivitäten zu lösen.

Indem also das Setzungsdenken des Rationalismus sich auf seine eigenen Ordnungen zu verselbständigen sucht, hat es in dieser Grundhaltung bereits von allen vorgängigen Sinn-, Wert- oder Wesensinhalten abgesehen. Es will sich nicht mehr einfühlen in ihm übergeordnete Objektivität, sondern selbst allen Sinn bestimmen. Es will nicht mehr verfügbar sein für den Sinn-Anspruch des Wirklichen, sondern über ihn verfügen[46].

So sehr sich die Deutschen Idealisten wie die Existenzphilosophen von diesem Rationalismus distanzierten, konspirierten sie doch mit dem Gedanken, daß aller Sinn bloß gesetzter sei: Nicht in den Setzungen der Ratio, sondern der transzendentalen Subjektivität erkannten Fichte, Schelling, Hegel und der späte Husserl den Ursprung allen Sinnes. Die Existenzphilosophen führten den Sinn zwar weder auf die Setzungen der Ratio noch des transzendentalen Bewußtseins zurück, ließen ihn aber doch in den Entwürfen des existentiellen Vollzugs aufgehen.

Indes gilt es, klar zu sehen, daß es im Wesen objektiver und gültiger Sinngeltungen liegt, unbedingt zu sein und mithin allen Setzungen in Unabhängigkeit gegenüberzustehen, ganz gleich ob es die der Ratio, des transzendentalen Subjekts oder die Entwürfe der Existenz seien. Dagegen ist ein also gesetzter Sinn bedingt und abhängig von den ihn setzenden Akten und kann daher nicht mehr objektiv gültiger, d. h. unbedingter Sinn sein, sondern vielmehr bloße Darstellung jeweiliger Begriffsbildung, unverbindlicher transzendentaler Funktionen oder zufälliger existentieller Annahmen, Anmutungen oder Wünsche: ein Ersonnenes, das des Charakters der Verbindlichkeit wie des Verbindenden entbehrt. So steuert dieses Setzungsdenken

---

[46] Vgl. F. Leist, Existenz im Nichts, München 1961, 216: «In diesem (sc. rechnenden) Denken herrscht der Wille, alles Wirkliche in den Griff zu bekommen, als wirklich nur zuzulassen und anzuerkennen, was verrechenbar ist. Der Anschein ist verführerisch; für viele sieht es aus, als sei diese Art des Denkens die einzige und alleingültige». Leist fordert eine «Umkehr», die erkennt, «daß ständig der Überschritt auf das wesenhafte Denken geleistet werden muß, auf jenes Denken, das nicht haben will, sondern sein lassen kann. Der Überschritt, die Umwendung ist notwendig zu jenem Denken, das nicht greift, sondern zuläßt und hinhört, das nicht vorschreibt, wie die Dinge und Menschen sein müssen, sondern an ihr Wesen und an das denkt, das durch Menschen und Dinge hindurch west», ebd.

notwendigerweise einem Fiktionalismus und von hier dem Nihilismus zu. Tatsächlich hatte innerhalb der neuzeitlichen Denkbewegung die Auslieferung des Sinnes an das setzende Subjekt, ob dieses nun als rationales, transzendentales oder existentiales gedacht war, immer wieder die nihilistische Preisgabe allen Sinnes zur Folge.

Dabei verhielt sich das den Sinn setzende Subjekt «hochmütig», «doktrinär»[47], dünkte sich immer im Recht und brachte sich auf diesem Wege zu allen Geltungen in Distanz. Was wunder also, wenn es in dieser Grundhaltung, die aller vorgängigen Objektivität feind war, keinen verpflichtenden Sinn mehr fassen konnte und daher dem Nihilismus entgegentrieb[48]. Für die rationalistische Verselbständigung ist die Distanzierung von allen objektiven Wesens-, Sinn- und Wertgehalten bezeichnend, während geistiges Erspüren immer einem Vorgängigen zugewandt ist.

5. Allem Werterleben integrierend ist das deutliche Bewußtsein, daß die erfahrenen Werte nicht auf seiten des Subjekts, sondern vorgängiger Objektivität stehen. An diesem Phänomen darf nicht willkürlich unterschlagen werden, daß in jeder Werterfahrung ein Unabänderliches auftritt, über welches das Ich nicht Verfügungsmacht besitzt, sondern von dem es sich vielmehr angerührt oder ergriffen sieht. Durch ihre Eigenart, solches Betroffensein im werterlebenden Subjekt auslösen zu können, begründen die Werte ihren übersubjektiven Rang[49]. Wird also der Wert den Fixationen des Subjekts oder der Ratio ausgeliefert, so ist er als Wert bereits aufgegeben und zum setzbaren Zweck degradiert.

So erniedrigte Descartes die wertbezogene Ethik zu einer zweckhaften. Den Zweck des Sittlichen sah er wie Spinoza in der Reinhaltung der Erkenntnis von allen trübenden Affekten. Von diesem wertentfremdeten Zweckdenken gingen Locke, Berkeley und Hume aus, das auch bei Kant noch nachwirkt, insofern er bei aller betonten

---

[47] Vgl. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 307.

[48] Vgl. G. Benn, a.a.O. VI, 998: So «gewinnen sie Distanz zu Sils-Maria und Golgatha und kaufen sich Formeln im Funktionsprozeß».

[49] Vgl. F.-J. von Rintelen, Das philosophische Wertproblem I, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Teil I: Altertum und Mittelalter, Halle 1932. J. Hessen, Lehrbuch der Philosophie, Bd. 2, Wertlehre, München 1959. D. von Hildebrand, Sittlichkeit und Situationsethik, übers. von H. Stephan, Düsseldorf 1957.

Unabhängigkeit des sittlichen Sollens von äußeren oder inneren Umständen[50] dieses doch auf die «Zwecke» der Vernunft reduzierte[51]. Zurecht sagt Jaspers vom Rationalismus: «Es besteht die Forderung, daß . . . nur aus Zwecken gehandelt und gelebt werde.»[51a]

Dem rationalistischen Postulat, nur das könne als wirklich gelten, was in Definitionen festlegbar sei, konnten die Werte ebensowenig entsprechen wie Sinn und Wesen. Denn berechenbar, fixierbar, streng definierbar ist nicht der Wert, sondern der Zweck. Insofern die Werte über jede ihrer Manifestationen und Konkretionen hinausliegen, um, wie es ihnen unabdingbar ist, Prinzip aller möglichen Verwirklichung zu sein, sind sie der Dimension des definierbar Faktischen oder Präsenten enthoben. Deshalb hat der Rationalist in seinem Anspruch auf definitorische Festlegbarkeit alles Wirklichen bereits die Werte ausgeschlossen.

So geht mit der rationalistischen Fixierungstendenz die Verzwecklichung alles Wirklichen Hand in Hand, welche mit der nihilistischen Auflösung aller zweckentbundenen Inhalte gleichbedeutend ist. In dem Maße, in dem das Denken sein Repertoir an definierten Wißbarkeiten vergrößert, muß es eine Verarmung an sinn- und werthaften Bedeutungen erfahren. Nicht von ungefähr ist das Zeitalter der Aufklärung das des Zweckdenkens.

6. Wie sich eher der Zweck als Sinn und Wert in Formeln und Definitionen schickt, so mehr die Quantität als die Qualität. Was Descartes an der körper-dinglichen Wirklichkeit faßte und in seine Definition der «res extensa» aufnehmen konnte, war die Ausdehnung, die Quantität. In dieser Bestimmung fielen von vorneherein alle qualitativen Wesenszüge und Wesensunterschiede per definitionem unter den Tisch. Auch sein Begriff von Geist, Seele, Ratio nahm nur die quantitativ-extensive Befindlichkeit daran wahr, das Akthafte. In der Bestimmung als «res cogitans», d. h. einer Gegebenheit, die im Denk*akt* bestehe[52], fallen in der Tat «mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio» zusammen, verlieren ihre qualitativ-funktionalen Unterschiede und kommen in der quantitativ gedachten Extension der Bewußtseinsakte zur Deckung.

---

[50] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, Akad.-Ausg., Bd. IV, 389; Kritik der reinen Vernunft B 575f.

[51] Ebd. B 575; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O. 389.

[51a] Psychologie der Weltanschauungen, 307.

[52] Œuvres, a.a.O. VII, 27.

Es wird deutlich, wie das rationalistische Festlegen der Dinge auf das an ihnen Fixierbare weit mehr ihren quantitativ-extensiven Bestimmtheiten zugekehrt ist als ihren qualitativ-inhaltlichen oder funktionalen. Ja, die dem Quantifizierbaren zugewandte Definitionssucht ist in großer Neigung, in dieser, ihr eigentümlichen Ausrichtung die qualitativen Sinn-, Wesens- und Wertunterschiede aus dem Blick zu verlieren oder zu unterschlagen. Die berechnete oder definierte bloße Quantität verliert alle Wesenszüge, sinn- oder werthaften Qualitäten und hat sich der Dimension des Extensiven, Zeitlichen, Räumlichen, der Endlichkeit verschrieben.

In diesem Ergebnis reichen sich Positivismus und Rationalismus die Hand und begründen die nihilistische Preisgabe von Sinn, Wert und Wesen. Beide behalten die raum-zeitliche, physikalisch konstatierbare oder definierbare Gegebenheit als Inbegriff der Gesamtwirklichkeit zurück. Beide kennen nur Gegebenheiten erster Ordnung, d. h. konstatierbare oder definierbare, nicht aber in diesen sich ausdrückende Gegebenheiten zweiter Ordnung, d. h. qualitative, schaubare, erspürbare. Beide haben somit in der methodologischen Verengung ihres Gegebenheitsbegriffs den Nihilismus antizipiert und die vorgängige Objektivität des qualitativ Inhaltlichen ausgeschlossen.

7. Fallen alle Sinn-, Wesens- und Wertbedeutungen der definitorischen Ausrichtung auf «Zwecke», «Quantitäten» oder Extensionen anheim, so sind Vorstellungen, Begriffe, Ideen nicht mehr nach ihrem Inhalt zu unterscheiden. Alle Wesensunterschiede werden hinfällig. Wie daher für den Positivisten Konstatiertes gleichrangig neben Konstatiertem steht, so für den Rationalisten Definition neben Definition. So rückt als gleichrangig und gleichwertig das Wesentliche neben das Unwesentliche, das Sinnvolle neben das Bedeutungslose, das Werthafte neben das Belanglose, das Numinose neben das Hinfällige, das Außerordentliche neben das Alltägliche, das Erhebende neben das Triviale, das Heilige neben das Profane, sofern und soweit überhaupt noch qualitative Momente neben berechenbaren auftreten. Die Differenzen, welche die begriffliche Definition noch festhält, betreffen Wesentliches und Unwesentliches zugleich, so daß Eigentliches und Einzigartiges nicht mehr eindrucksvoll hervortreten kann[53].

[53] Diese Wirkung der «Begriffsmanie» läßt sich auch bei Benn beobachten, indem er fragt: «Ist Wesen nicht überhaupt Mythologie? Hineinblicken, Schwaden, Dämmer? . . . daß ein ES dahinter steht, empfinden wir nicht»

Indem Sinn- und Bedeutungsunterschiede für die rationalistische Fixierung ebenso irrelevant werden wie für die positivistische Beobachtung, können die Denkvollzüge auch nicht mehr an solchen teilhaben. Somit ist die Frage nach ihrer Begründung und Herkunft auf die nach ihrem psychischen Entstehen zu reduzieren[54]. Sind sie aber erst einmal, wie Locke, Berkeley und Hume es versuchten, aus rein psychischen Gesetzen und Funktionen hergeleitet, so wird das Problem vordringlich, ob sie dann überhaupt noch Wirklichkeit erfassen können oder nicht vielmehr Selbstreflexionen der Psyche darstellen. Deshalb hatte Berkeley betont, wir hätten kein Recht, ein von unseren Perzeptionen unabhängiges Sein anzunehmen, da uns nur diese gegeben seien[55]. Ist das Denken also auf seine bloßen Vorstellungen zurückgeworfen, so steht es dem Nichts alles Wirklichen, Gültigen, Objektiven, Verbindlichen gegenüber. In Sartres Schrift «Das Sein und das Nichts» läßt sich genau beobachten, wie er auf diesem Wege dem Nichts begegnet. Findet fragende Weltorientierung in den eigenen Perzeptionen keinen Sinn mehr, der wegen seiner Unbedingtheit nicht allein auf Seiten des Subjekts steht, sondern auch für objektive Wirklichkeit zutrifft, so muß sie die Eventualität in Betracht ziehen, daß ihren Vorstellungen vom Sein nicht dieses, sondern das Nichts entspricht: «Und dieses Sein . . . ist verhüllt: immer bleibt die Möglichkeit dafür offen, daß es sich als ein Nichts enthüllt. Aber auf Grund der Tatsache, daß man damit rechnet, ein Daseiendes könne sich jederzeit als nichts enthüllen, setzt die Frage voraus, daß man einen nichtenden Schritt nach rückwärts

---

(Ges. Werke, a.a.O. VI, 1461). Tritt das Wesentliche zurück, so erscheint alles Wirkliche als gleicherweise irrelevant, nichtssagend, bedeutungslos, unterschiedslos: «Wo ohne Rang und Reue/das Alte und das Neue/zusammenrinnt,/wo ohne Unterschied das Wasser und die Welle/das Dunkle und das Helle» (Ebd. I, 162). In der nur konstatierten oder definierten Welt trifft sich alles im Belanglosen und liegt in einer Ebene nebeneinander: «Und Gottes Tempel und des Teufels Stall/nun Brust an Brust auf eines Kübels Boden/begrinsen Golgatha und Sündenfall» Ebd. I, 10).

[54] Treffend bemerkt Benn, ebd. VI, 1445: «Die Gedanken laufen durcheinander wie die Eidechsen in der Sonne – nun soll es große Gedanken geben, . . . festliegende, aber ich vermisse die Schrift über dem häuslichen Charakter der Axiome und die Geographie des Apriori».

[55] A Treatise concerning the Principles of Human Knwoledge, Works, ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, Edinburgh, Paris, Melbourne, Toronto, New York 1948f, Bd. II, 42.

macht in Ansehung des Gegebenen, das so zu einer einfachen *Vorstellung* wird, die zwischen dem Sein und dem Nichts hin und her schwingt[56].» So geht aus dem Rationalismus der Psychologismus und aus diesem der Nihilismus hervor.

Als Gegen-Wirkung zum Rationalismus führt der Irrationalismus der Lebens- und Existenzphilosophie zum Historismus und von hier zum Nihilismus. Indem der Rationalismus die Begriffe von den Sinn, Wert und Wesenhaftes erschauenden geistigen Intuitionen loslöst, um sie auf diese Weise als nichtssagend nebeneinander zu stellen, entwertet er sie und läßt sie zu jeder Mitteilung über den Sinn des Lebens und der Existenz ungeeignet werden. So trägt der Rationalismus daran Schuld, daß die irrationalistische Gegenbewegung alle Begrifflichkeit als zur Erhellung des Daseins wertlos abweist und ihr auch nicht mehr die Funktion zutraut, in Konspiration mit transrationalem Vernehmen echte Sinngehalte zu vermitteln. So betrachtet W. Dilthey die «Weltanschauungen» als rein geschichtliche Ereignisse[57], die nichts «Zeitloses» beinhalten[58]. Imgleichen geben R. Eucken und G. Simmel die «Form», die sie als «zeitlos gültige»[59] oder «zeitlos invariable»[60] erkannten, an den geschichtlichen Lebensprozeß preis[61], wie auch Heidegger die «Wahrheit des Seins» nicht in überzeitlicher Geltung halten kann, sondern der Zeit überantwortet, so daß sie mit «Unwahrheit» zusammenfällt[62].

III. Die autonomistische Definition von Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit

Das autonomistische Denken definiert die schöpferische Freiheit und Ursprünglichkeit der menschlichen Vernunft als so absolut, daß es bereits in jeder vorgängigen Objektivität von Sinn, Wesen und Wert eine Bedrohung oder gar Aufhebung des menschlichen Eigenseins und seiner unveräußerlichen Ansprüche auf unbedingten Selbst-

---

[56] Das Sein und das Nichts, übers. v. J. Streller, Hamburg 1962, 63.

[57] Weltanschauungslehre, Ges. Werke, Bd. VIII, Stuttgart 1960, 75.

[58] Die geistige Welt, Einl. in die Philos. des Lebens, 1. Hälfte, Ges. Schr., Leipzig u. Berlin 1924, Bd. V, 5.

[59] R. Eucken, Der Sinn und Wert des Lebens, Leipzig 1908, 125.

[60] G. Simmel, Lebensanschauung, München u. Leipzig 1918, 16f.

[61] Vgl. R. Eucken, Mensch und Welt, Leipzig 1918, 377; Ders., Der Sinn und Wert des Lebens, 151; G. Simmel, Lebensanschauung, 38.

[62] Holzwege, Frankfurt 1963, 43, 49.

besitz erkennt. Es ist daher geradezu von einem «Ekel» gegen alles Vorgegebene, Objektive erfüllt und erblickt darin einen Götzen, den es um der menschlichen Autonomie willen zu entthronen gilt. Im Hinblick darauf sagt Nietzsche: «Daß du den Götzendiener in dir umwarfst, das war dein Mut[63].» In seinem Ekel gegen alles Objektive will er eine erweckende und aufbauende Kraft erkennen: «Schuf mein Ekel mir selber Flügel und quellenahnende Kräfte[64].» Der Autonomist kennt daher nur die Alternative: Entweder gebe es eine schöpferische Ursprünglichkeit und sinnentwerfende Urheberschaft der Vernunft, und dann müsse diese als so unbedingt und absolut verstanden werden, daß sie keinen, ihr Schöpfertum beschränkenden Sinn vor sich habe. Oder es gebe diese Ursprungskraft der Vernunft nicht, was undenkbar sei, und nur dann könne Erkenntnis in einem Nachvollzug oder Nachbilden vorgegebener Objektivitäten bestehen.

Dabei schloß dieses, auf letzten Selbstbesitz ausgehende Denken im vorhinein die Möglichkeit aus, daß die Vernunft in der Entfaltung ihrer urhebenden, schöpferischen Kräfte an objektivem, ihr vorgeordnetem Sinn teilhaben[65] könne. Darin sieht es bereits eine Selbstaufgabe der Vernunft: Wenn sie nur schon einen Sinn als verbindlich und verpflichtend erkennt und somit anerkennt, tritt sie in Ausdrucksbeziehung zu ihm und leistet Verzicht auf ihr eigenstes Sein. Somit darf es keine, der Vernunft präponierte Sinnwirklichkeit geben.

Wenn Descartes betonte, daß der Geist sich im Erkennen auf sich selbst zurückwende, um eine der Ideen zu betrachten, die in ihm selbst liegen, oder daß die Vernunft nichts von den Objekten (ab objectis externis) empfange[66], so zeigte sich in diesen Bestimmungen bereits die autonomistische Abkehr von aller vorgängigen Objektivität. Es sollte im Wesen der Vernunft liegen, ihre Einsichten nicht aus vorgängiger Wirklichkeit herzuleiten, sondern in als absolut gedachter Spontaneität selbst urzuheben. Deshalb sollte der «Deus verus» nicht wie in der mittelalterlichen Philosophie letztes Sinnprinzip, sondern Diener der allen Sinn entwerfenden menschlichen Vernunft sein. Auch die Vernunft Fichtes kennt keine ihr vorgeordnete Wirklichkeit:

---

[63] Götzendämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Gedichte, Stuttgart 1964, 558.

[64] Also sprach Zarathustra, Stuttgart 1969, 104 u. 227.

[65] Vgl. W. Weier, Sinn und Teilhabe, 513–593.

[66] Œuvres, a. a. O. VIII, 359: Quippe nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit.

«Das Wissen vom Dinge» «strömt von dir aus, in dem es ist und dessen Wesen es ist[67].» «Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes durchaus durchsichtig, weil es dein Geist selbst ist[68].» Im Sinne seiner «Transzendentalphilosophie» erklärt Schelling: «Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles[69].» «denn es wird wohl niemand seyn, der, wenn er sieht, wie die objektive Welt mit all ihren Bestimmungen ohne irgend eine äußere Affektion aus dem reinen Selbstbewußtseyn sich entwickelt, noch eine von demselben unabhängige Welt nöthig findet[70].» So kennt Hegel nur eine «Vernunft», «deren Gesetzgebung von nichts mehr sonst abhängig ist – der keine andere Autorität auf Erden oder im Himmel einen anderen Maßstab des Richtens an die Hand geben kann»[71]. In jeder Hinwendung der Vernunft auf übergeordnete Verbindlichkeiten sieht er «Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft *absolut*, in sich vollendet ist, daß ihre unendliche Idee nur von sich selbst rein von fremder Beimischung geschaffen werden muß»[72].

Da aber ein bloß entworfener oder gesetzter und sich auf keinerlei Objektivität beziehender «Sinn» der Geltung entbehrt und im Grunde nichts als bloße Annahme oder Ausdruck des Willens ist, stellt er letztlich eine unverbindliche Fiktion dar. Um dieser Konsequenz zu entgehen, nahmen die Vertreter des Autonomismus an, daß die objektive Welt diesem Sinn folgte, von ihm selbst bestimmt, ja er selbst sei. Wie daher Descartes' «Deus verus» die Aufgabe hatte, die Wirklichkeit den autonomen Setzungen der Vernunft zuzuordnen, so sollten das «absolute Ich» Fichtes, der «objektive Geist» Schellings, der «Weltgeist» Hegels die Koinzidenz der objektiven Welt mit den Entwürfen der Vernunft präsentieren:

Für Fichte fallen daher in der Vernunft Subjekt und Objekt in einer Sinn- und Seinsidentität ineins: «In ihr (sc. der «intellektuellen Anschauung») setzt das Ich sich nothwendig, und ist sonach das

---

[67] Die Bestimmung des Menschen, Werke, hrsg. v. J. H. Fichte, Berlin 1845/46, II, 229.

[68] Ebd.

[69] Dastellung meines Systems der Philosophie, Werke, hrsg. v. M. Schröter, München 1958–62, III, 11.

[70] System des transzendentalen Idealismus, a.a.O. II, 378.

[71] Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907, 89.

[72] Ebd. 238.

Subjective und Objective in Einem[73].» Analog sieht Schelling in der Vernunft «jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objekts des Erscheinens und Seyns»[74] verwirklicht. In Hegels «System der Philosophie» lesen wir: «Die Idee kann als die Vernunft ... ferner als Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen ... gefaßt werden[75].»

In dem Augenblick jedoch, da das Denken der Folgezeit, insbesondere das der Existenz- und Lebensphilosophie, die Annahmen eines «Deus verus», «absoluten Ich», «objektiven Geistes» oder «Weltgeistes» nicht mehr nachvollziehen konnte, um im übrigen jedoch bei dem autonomistischen Denken zu verbleiben, mußten alle Sinn-, Wert- und Wesensbedeutungen inobjektiv, unverbindlich, ungültig, zu einem Figment werden und daher dem Nihilismus in die Arme fallen.

Wie der Autonomist die schöpferische Kraft und sinnentwerfende Ursprünglichkeit der setzenden Vernunft als so absolut versteht, daß er jede Teilhabe derselben an einem vorgängigen Sinn außer Betracht setzt, so definiert er menschliche Freiheit als absolute Unbedingtheit, die keinerlei Ausrichtung auf eine ihr übergeordnete Wirklichkeit zuläßt. In einer Einfügung des Menschen in eine Sinn- oder Wertordnung sieht er sogleich eine Vorwegnahme der freiheitlichen Entscheidung und daher des Menschen überhaupt, eine Bedrohung oder gar Aufhebung des menschlichen Eigenseins. Erst recht will er in der Annahme eines menschlichen Wesensgrundes die Infragestellung freier Selbstbestimmung erkennen. Daher sieht er nur die Alternative: Entweder es gibt menschliche Freiheit, und dann muß alle Vorgegebenheit normativer, bestimmender oder auch nur richtungweisender Art ausgeschlossen werden. Oder aber es gibt eine objektive Ordnung. Dann verlange sie Unter-Ordnung und höbe somit alle menschliche Freiheit auf.

In diesem Alternativdenken ignoriert der Autonomist im vorhinein und ohne Angabe eines Grundes die dritte Möglichkeit, daß sich Freiheit auch in der Verwirklichung objektiver Verbindlichkeiten entfalten könne und somit in aller Bedingtheit unbedingt wie

---

[73] Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, a.a.O. I, 528.

[74] System des transzendentalen Idealismus, a.a.O. II, 380.

[75] System der Philosophie I, Werke, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927ff, VIII, 426. Vgl. Enzyklopädie § 162, a.a.O. VI, 130, 132.

in aller Unbedingtheit bedingt sei. Aufgrund seiner Definition von Freiheit schließt er jede Teilhabe des autonomen Ich an objektiven Sinn-, Wert oder Wesensgehalten aus:

Dieser autonomistische Freiheitsbegriff, der die nihilistische Preisgabe jeder objektiven Ordnung nach sich zog, ist in exemplarischer Weise durch Fichte vertreten. Wie er Freiheit als Lossage von jeder vorgeordneten Objektivität, als ein vorbehaltloses Sich-frei-Setzen versteht, wird in den Worten deutlich: «Das Ich ist frei, indem und dadurch, daß es sich frei setzt, sich befreit; und es setzt sich frei oder befreit sich, indem es frei ist. Bestimmung und Sein sind Eins; Handelndes und Behandeltes sind Eins; eben indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen; und indem es handelt, bestimmt es sich[76].» Diese sich absolut setzende und jede unverrückbare Geltung verneinende Freiheit Fichtes sagt sich nicht nur von allen übergeordneten Inhalten radikal los, sondern sucht auch die Objektivität des Gegenständlichen aufzulösen und auf die unbedingten und freien Setzungen zu reduzieren. Auch für Schelling findet das autonome Ich keine bestimmende Objektivität außer sich: «Demnach ist alles, was ist, im Ich, und außer dem Ich ist nichts[77].» Gleicherweise definiert Hegel die Freiheit als absolut: «Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst als einem *absolut* freien Wesen[78].» Er kennt Freiheit nur als die «absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen»[79].

Bestimmt sich jedoch die verabsolutierte Freiheit rein aus sich selbst, ohne in irgendeinen Bezug zu objektiven Inhalten zu treten, so wird sie nicht nur zu desorientierter Willkür und zu bloßer Darstellung jeweiliger Situationen oder Strebungen, sondern erlahmt auch, indem sie aller gültigen und erstrebenswerten Ziele entbehrt, auf die sie sich ausrichten könnte. Indem sie nur noch zufälligen Wunschbildern, Phantasievorstellungen oder leeren Fiktionen folgen kann, wird sie entfunktionalisiert und depotenziert. Um sich dieser Konsequenz zu entziehen, suchten die Deutschen Idealisten die Freiheit zu verobjektivieren, d. h. den freien Willen als Ursprung und Knoten-

---

[76] Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, a.a.O. I, 371.

[77] Vom Ich als Prinzip der Philosophie, a.a.O. I, 116.

[78] Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 219.

[79] Ebd.

punkt alles Wirklichen zu denken: So erklärt Fichte: «Ich werde mir selbst zur einzigen Quelle alles meines Seins und meiner Erscheinungen; und habe von nun an, unbedingt durch etwas außer mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille, den ich selbst, und kein Fremder, in die Ordnung jener Welt füge, ist diese Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit[80].» Nach dem Untergang aller objektiven Wirklichkeit soll das Ich nach «seinem festen Plane» die Welt erbauen: «Mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben[81].» In seiner Schrift «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» sieht Schelling im freien Willen den eigentlichen und letzten Grund der Welt[82]. In analogem Verständnis schreibt Hegel: «Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt aus dem Nichts hervor[83].» Bei Schopenhauer lesen wir: «Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr seyn soll, als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach das sei, was wir in uns selbst als Willen finden[84].» «Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht[85].» In der Tradition dieses Denkens will auch G. Th. Fechner den Willen als höhere und letzte Objektivität fassen: «Unser Wille, unsere Freiheit sind, obwohl sie dem höheren Geiste selbst angehören, doch etwas, was seinen höheren Willen, seine höhere Freiheit neben anderen Beweggründen mit beeinflußt[86].» E. von Hartmann sieht im «Willen» jenes Prinzip, «welches das ‚Daß' der Welt setzt»[87] und sich im «unbewußten Willen» verwirklicht[88].

Solange man im Zuge dieser Denkbewegung glauben konnte, in dem von jeglicher Vorgegebenheit entbundenen «Plane» des freien Willens werde das Objektive allererst gesetzt und urgehoben, mochte man diesen «Plan» mit Fichte für «fest» und objektiv gültig halten.

---

[80] Die Bestimmung des Menschen, a. a. O. II, 289.

[81] Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, a. a. O. VI, 323.

[82] Werke, a. a. O. IV, 255 ff.

[83] Dokumente zu Hegels Entwicklung, a. a. O. 219.

[84] Die Welt als Wille und Vorstellung, hrsg. v. A. Hübscher, Leipzig 1938, I, 125 f.

[85] Ebd. I, 193.

[86] Zend-Avesta, hrsg. v. M. Fischer, Leipzig 1919, 97.

[87] Philosophie des Unbewußten, Berlin 1874, 770.

[88] Ebd. 51 ff.

Sobald man aber an der idealistischen Voraussetzung einer Uridentität von Ich und Nicht-Ich, Subjektivem und Objektivem, Ideellem und Reellem nicht mehr festhalten konnte, wurde dieser «Plan» zur leeren Fiktion, zum bedeutungslosen Phantasieprodukt[89] und geriet als solcher in den Sog des Nihilismus. Umgekehrt begründete sodann die auf diesem Wege herbeigeführte nihilistische Auflösung aller objektiven Sinn-, Wert- oder Wesensordnung das besonders bei Sartre und Camus sich zeigende Freiheitsbewußtsein als den eigentlichen «Sinn» des sinnlosen Daseins, der wertlosen Existenz wie des wesenlosen In-der-Welt-Seins.

Wie der Autonomist schon die Spontaneität der Vernunft und die Selbstbestimmung der Freiheit als eine absolute und daher jede vorgeordnete Verbindlichkeit ausschließende Unbedingtheit verstand, so erst recht die Sittlichkeit. Mit gutem Grunde betont er, daß die sittliche Qualität einer Handlung aufgehoben sei, wenn sie nicht um der reinen Autonomie des Sittlichen willen, sondern in Abhängigkeit von äußeren Bedingungen vollzogen werde. Diese Unabhängigkeit des Sittlichen von allen es konditionierenden Faktoren begreift er aber als so absolut, daß sie bereits jede Bezugnahme zu vorgängiger Wirklichkeit ausschließe. Da ihm auch alle übergeordneten Sinn- und Wertgehalte als ein Äußeres erscheinen, sieht er schon in jeder Ausrichtung auf sie eine Veräußerlichung und daher Aufhebung des Sittlichen wie eine Preisgabe der unveräußerlichen Ansprüche der sittlichen Person auf absolute Selbstbestimmung. Er kennt nur die Alternative: Entweder gebe es echte, unbedingte und unveräußerliche Sittlichkeit, dann setze sie absolute Autonomie der Person voraus und weise alle sie prädeterminierenden Sinn- und Wertprinzipien ab. Oder aber es gebe solche dem Subjekt präponierte Wirklichkeit, und dann sei es um die Qualität des Sittlichen geschehen. Die dritte Möglichkeit aber, daß das Sittliche seine Autonomie allererst aus der Teilhabe an einer vorgängigen, objektiven und unbedingten Ordnung empfange[90], schließt der Autonomist aufgrund seiner Definition von Sittlichkeit aus. Um den Eigenwert des Sittlichen, wie er ihn bestimmt, zu wahren, muß er alle, den sittlichen Akt

---

[89] Vgl. K. Jaspers Philosophie III, Metaphysik, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, 154f.

[90] Vgl. W. Weier, Zur Phänomenologie des sittlichen Sollens, Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Pädagogik, 41. Jg., H. 3, 1965, 179–204.

subordinierende Wirklichkeit radikal ablehnen und den Grund aller sittlichen Absolutheit allein in dem autonomen Ich erkennen, das sich aus sich bestimmt.

Da er, wie wir sahen, die Unbedingtheit von Vernunft und Willen als eine absolute versteht, kann er darin die sittliche Autonomie begründet finden: So betont Kant: «Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse . . . daß der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft[91].» Kant weist also jede Begründung des Sittlichen aus einer über die Vernunft hinausliegenden Wirklichkeit ab, um dessen «feierliche Majestät»[92] einzig und allein von der Apriorität der Vernunft herzuleiten. Dadurch ist auch insofern sein postulatorischer Atheismus begründet, als er in der Ausrichtung auf ein göttliches Wesen bereits die Unbedingtheit des Sittlichen aufgehoben sieht. Er kann keinen Gott als Sinnprinzip des Sittlichen zulassen, sondern nur an eine Gottesidee denken, die den Sinnentwürfen der Vernunft durch die Vorstellung eines Lohners dient[93]. Wie Descartes in Gott lediglich noch den Garanten für die Übereinstimmung des Wirklichen mit der selbsttätigen Vernunft sah, nicht aber mehr ein Sinnprinzip, so fordert Kant nur einen Gott, der den Zusammenklang von Sittlichkeit und Lohn bewirke, schloß ihn aber als vorgängigen Sinngrund aus. Von der moralischen Ordnung, die die Vernunft selbst setzt, sagt Fichte: «Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Ordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn[94].» In diesen Worten wird deutlich, daß Fichte gleich Kant den Wert des

---

[91] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausgabe, IV, 389.

[92] Kritik d. prakt. Vernunft, hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg 1959, 91.

[93] Ebd. 142 ff.

[94] Über den Grund des Glaubens an eine göttl. Weltregierung, a. a. O. V, 186.

Sittlichen allein der autonomen Vernunft zurechnet, die selbst letztes Sinnprinzip, «selbst Gott» ist und daher jeden über sie hinausliegenden Sinngrund abweist. Auch Schelling will das «Absolute», «Höhere», «Ewige» allein in der «Vernunft» erkennen[95]. Für Hegel ist Sittlichkeit nichts anderes als der «freie Wille ... in sich reflektiert, so er sein Dasein innerhalb seiner hat ..., das Recht des subjektiven Willens»[96]. Dazu bemerkt er: «Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich vorbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum des Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren[97].»

In dem Wort Nietzsches: «Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe[98]», kann man den Ausdruck des Gedankens sehen: Unwirklich sind alle, dem Ich präponierten Sinn- und Wertgeltungen, damit der seinen Wert selbst bestimmende autonome Mensch lebe. Mit dieser Deutung stimmt Heidegger überein, wenn er schreibt: «Das Wort ‚Gott ist tot' bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft[99].» In diesem Wort «steht der Name Gott, wesentlich gedacht, für die übersinnliche Welt der Ideale, die das über dem irdischen Leben bestehende Ziel für dieses Leben enthalten und es dergestalt von oben und in gewisser Weise von außen her bestimmen[100].» Ganz im Sinne des autonomistischen Verständnisses von Sittlichkeit bezeichnet Heidegger hier das «von oben» als das «von außen». Er faßt zusammen: «Gott, die übersinnliche Welt, die Ideale und Ideen, die Ziele und Gründe, die alles Seiende und das menschliche Leben im besonderen bestimmen und tragen, all das wird hier im Sinne der obersten Werte vorgestellt ... Die Verbindlichkeit der obersten Werte gerät ins Schwanken[101].»

Auch für N. Hartmann ist mit einer dem Menschen vorgegebenen Wirklichkeit von Sinn, Wert oder Gott die Vorsehung des Menschen schlechterdings aufgehoben, seine Selbstbestimmung zum Schein herabgesetzt, sein Ethos vernichtet, sein Wille gelähmt[102]. Denn der

---

[95] Darstellung meines Systems, a.a.O. III, 12.
[96] Enzyklopädie § 487.
[97] Hegels theolog. Jugendschriften, a.a.O. 225.
[98] Also sprach Zarathustra, Stuttgart 1969, 84.
[99] Holzwege, Frankfurt 1963, 200.
[100] Ebd. 203.
[101] Ebd. 205.
[102] Ethik, Berlin 1949, 200–210.

Mensch «kann wohl Träger, auch Verwirklicher gewisser Werte sein. Aber seine Wertträgerschaft ist hier keine andere als die der übrigen Wesen und Dinge . . . Die Möglichkeit seiner Freiheit und Verantwortlichkeit . . . ist aufgehoben. Er ist als sittliches Wesen, als Person vernichtet, steht prinzipiell den Naturwesen gleich»[103]. Auch Hartmann läßt die Möglichkeit unerwogen, daß der Mensch in Teilhabe an objektiven und unverrückbaren Inhalten Freiheit, Verantwortlichkeit und Sittlichkeit verwirklichen könne.

Solange nun diese autonome Vernunft noch im idealistischen Verständnis eine Identität von Subjektivem und Objektivem darstellte[104], mochten ihre Setzungen den Rang sittlicher Werte beanspruchen. Sie wurden aber, sobald dieses Identitätsdenken außer Geltung trat, zum bloßen Ausdruck der zufälligen Verfassung und jeweiligen Willkür des Subjekts. Sie fielen seiner Bedingtheit anheim und konnten keine sittliche Autonomie oder Unbedingtheit mehr begründen, wie wir es besonders in der existenzphilosophischen Situationsethik beobachten können. In der Preisgabe an die zufälligen und situationsbedingten Entwürfe des Subjekts mußten alle sittlichen Werte und Sinngehalte sich im Belang- und Bedeutungslosen verlieren und so dem Nihilismus das Feld räumen.

Diese Konsequenz verlangt Heidegger ausdrücklich. Er sieht vollkommen klar, daß die Werte, wenn sie erst einmal ihren Rang objektiver, d. h. vorgängiger Verbindlichkeit verloren haben, auch nicht mehr durch die Setzungen des autonomen Ich zu retten sind, sondern dem Nihilismus verfallen: «Wenn die übersinnliche Welt der Ideen ihre verbindliche und vor allem erweckende Kraft eingebüßt hat, dann bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann . . . Nichts bedeutet hier: Abwesenheit einer übersinnlichen, verbindlichen Welt. Der Nihilismus . . . steht vor der Tür[105].» In dem Versuch, die aus reiner Subjektivität gezeugten Werte an die Stelle der objektiven treten zu lassen, sieht Heidegger den «unvollständigen» Nihilismus: «Der unvollständige Nihilismus ersetzt zwar die bisherigen Werte durch andere, aber er setzt sie immer noch an die Stelle, die als der ideale Bereich des Übersinn-

---

[103] Ebd. 204.

[104] Hartmann glaubt an eine partielle Identität von Gegenstands- und Erkenntniskategorien: Vgl. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1949, 413.

[105] Holzwege, 200.

lichen gleichsam freigehalten wird[106].» «Der Wert und das Werthafte wird zum positiven Ersatz für das Metaphysische[107].» Besonders Nietzsche bezichtigt er der Inkonsequenz, sofern er in seiner «Umwertung aller Werte» an die Stelle der alten Werte lediglich andere, von ihm gewählte treten lasse: «Nietzsche hält diese Umkehrung für die Überwindung der Metaphysik. Allein jede Umkehrung dieser Art bleibt nur die sich selbst blendende Verstrickung in das unkennbar gewordene Selbe[108].» Dagegen fordert Heidegger unbedingte Bereitschaft, die in der autonomistischen Auflösung aller objektiven Werte implizierte Preisgabe aller Verbindlichkeiten zu realisieren. Deshalb will er den autonomen Wertsetzungen gar keinen Wertrang zubilligen: «Der Ort Gottes kann leer bleiben»[109], damit ein anderes Sein sichtbar werde: «Dieses andere Sein des Seienden ist inzwischen ... die Subjektivität geworden[110].» «Das Subjekt ist für sich selbst Subjekt. Das Wesen des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein[111].» Dieses aber hat sich als ins Nichts hineingehalten zu verstehen: «Dasein heißt Hineingehaltenheit ins Nichts[112].»

Vorstehende Studie will den Blick dafür schärfen, daß der Nihilismus Motivationen hinter sich hat, die nicht auf Einsichten in Phänomene und Sachverhalte, sondern auf rein definitorischen und methodischen Festlegungen basieren:

Wie die positivistische Denkhaltung urgiert, darf man nur über konstatierbare Tatbestände der ersten Gegebenheitsordnung Aussagen machen. Als solche treten in der Tat alle überzeitlichen, überzuständlichen, werdelosen, positiv einfachen und urphänomenalen Inhalte der zweiten Gegebenheitsordnung nicht auf. Mithin müßte der Positivist oder Phänomenalist sich jeder Aussage über diese enthalten. Dagegen betont er nachdrücklich, daß es sie gar nicht gebe. Diese Behauptung läßt sich unter seinen Voraussetzungen nicht nur nicht begründen, sondern steht zu ihnen in offensichtlicher Inkonsequenz. Sie ergibt sich allein aus der Definition von Wirklichkeit als einer solchen, in der Gegebenheiten zweiter Ordnung nicht gegenwärtig sein können.

---

[106] Ebd. 208.
[107] Ebd. 210.
[108] Ebd. 214.
[109] Ebd. 235.
[110] Ebd. 236.
[111] Ebd.
[112] Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1949, 32.

In analoger Situation befindet sich der Rationalismus. Einerseits will er nur solche Gegebenheiten für wirklich halten, die durch Formen begrifflicher Fixierung und Analyse in ihrem ganzen Gehalt erfaßt und festgelegt werden können. Deshalb verlangt er eine Methode, die sich ausschließlich dem Definierbaren zuwendet. Andererseits macht er aber eine fundamentale Aussage über alle, begrifflicher Festsetzung nicht verfügbaren Inhalte, indem er sie für unwirklich hält. Dabei widerspricht er seiner eigenen Forderung, daß das Nicht-Definierbare nicht Gegenstand philosophischer Aussage sein dürfe. Deshalb kann er den Ausschluß aller, zwar vernehmbaren, nicht aber fixierbaren Sinn-, Wert- und Wesensgestalten nicht begründen. Dieser geht alleine aus der methodologischen Gleichsetzung alles Wirklichen mit dem rational Fixierbaren hervor.

Der Autonomist bestimmt die Unbedingtheit von Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit als eine so absolute, daß sie jeden Bezug zur Transzendenz ausschließe. Einen solchen setzt er aber für die Möglichkeit der Behauptung voraus, daß es keine, dem autonomen Ich übergeordnete Wirklichkeit von Sinn, Wert oder Wesen geben könne. Mithin ist diese Forderung nicht nur nicht begründet, sondern stellt auch eine Inkonsequenz zu seinen eigenen Antizipationen dar. Sie hat alleine darin Bestand, daß er Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit eben als solche definiert, die die Existenz aller präponierten Geltungen und Verbindlichkeiten bereits per se ausschließen.

Wie man sieht, ist es für diese Begründung des Nihilismus kennzeichnend, daß die Methode über das Wissen siegt[113]. Diese ist von dem bewußten oder unbewußten Willen bestimmt, weder eine zweite Dimension unbedingt geltender Inhalte noch eine Teilhabe der ersten Gegebenheitsordnung am Sinn der zweiten zuzulassen. Diese antizipierende Ablehnung alles zweidimensionalen Teilhabedenkens bezeichnet gleicherweise die positivistischen, rationalistischen wie die autonomistischen Wurzeln des Nihilismus.

Überschaut man diese Ursprünge des Nihilismus, so wird deutlich, daß sie längst grundgelegt und wirksam waren, bevor ihre Ergebnisse

---

[113] Vgl. K.-H. Volkmann-Schluck, Das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft, in: Positivismus als wissenschaftstheoretisches Problem, Mainzer Universitätsgespräche, hersg. v. P. Schneider u. O. Saame, Mainz 1968, 22: «Das eigentlich Geschehende innerhalb der neuzeitlichen Geschichte der Wissenschaft ist: das Herrwerden der Methode über das Wissen, die Verlegung des Wesens des Wissens in die Wissenschaftlichkeit».

und Folgen ins philosophische Bewußtsein traten. Aber auch als diese nicht mehr zu übersehen waren, blieb ihr Entstehungsprozeß noch im Verborgenen und konnte sich darin von philosophischer Reflexion unbehindert weiter auswirken. Es wird einsichtig, warum Nietzsche den Nihilismus als den «unheimlichsten aller Gäste» entdeckte. Mag sein Auftreten aus gewonnener Einsicht in seine Herkunft nicht nur erklärbar, sondern als notwendige Folge der für neuzeitliches Denken grundlegenden Strömungen erscheinen, verschleiert bleiben doch noch viele seiner unterbewußten Beweggründe, die aus individuellen Erfahrungen der Frustration hervorgehen mögen.