

Julius Evola

DEN TIGER REITEN



I N H A L T

I. Bestimmung des Standorts 2

1. Kapitel. Moderne Welt und traditionaler Mensch 2

2. Kapitel. Der Kreis schließt sich; „den Tiger reiten“ 6

II. Die Welt, in der Gott tot ist 9

3. Kapitel. Der europäische Nihilismus – die Auflösung der Moral..... 9

4. Kapitel. Von den Vorkämpfern bis zur Protestgeneration..... 12

5. Kapitel. Die Deckung des europäischen Nihilismus, der wirtschaftliche und soziale Mythos, die Protestbewegung..... 15

6. Kapitel. Der aktive Nihilismus – Nietzsche 19

7. Kapitel. „Sei du selbst!“ 23

8. Kapitel. Die Dimensionen der Transzendenz – „Leben und mehr als das Leben“ 26

9. Kapitel. Jenseits von Theismus und Atheismus 30

10. Kapitel. Unverwundbarkeit – Apollo und Dionysos..... 33

11. Kapitel. Handeln ohne Absicht – das Kausalgesetz 38

III. Die Sackgasse des Existentialismus 44

12. Kapitel. Sein und nicht authentische Existenz..... 44

13. Kapitel. Sartre: das Gefängnis ohne Mauern 47

14. Kapitel. Die Existenz – das „In-die-Welt-geworfen-sein“ 48

15. Kapitel. Heidegger: Die Flucht nach vorn, das „Sein für den Tod“. Zusammenbruch des Existentialismus	53
IV. Die Auflösung des Individuums.....	60
16. Kapitel. Das doppelte Gesicht der Anonymität	60
17. Kapitel. Zerstörung und Befreiung im Neuen Realismus	63
18. Kapitel. Das tierische Ideal – das Naturgefühl	67
V. Die Auflösung des Gewissens – der Relativismus	72
19. Kapitel. Die Prozesse der modernen Wissenschaft.....	72
20. Kapitel. Die verschüttete Natur – die Phänomenologie	77
VI. Das Gebiet der Kunst – von der „Musica fisica“ zur Herrschaft der Drogen. 83	
21. Kapitel. Die Krankheit der europäischen Kultur.....	83
22. Kapitel. Die Auflösungserscheinungen in der modernen Kunst	85
23. Kapitel. Moderne Musik und Jazz.....	89
24. Kapitel. Exkurs über die Drogen.....	93
VII. Die Auflösung im Bereich des Gemeinschaftslebens	96
25. Kapitel. Staat und Parteien – Die Apolitea.....	96
26. Kapitel. Die Gesellschaft – Die Krise des Patriotismus.....	99
27. Kapitel. Ehe und Familie	104
28. Kapitel. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern.....	109
VIII. Die Frage der Spiritualität.....	116
29. Kapitel. Die zweite Religiosität	116
30. Kapitel. Der Tod – das Recht über das Leben	122
Anmerkungen	128

I. Bestimmung des Standorts

1. Kapitel. Moderne Welt und traditionaler Mensch

Unser Zeitalter ist eine Epoche der Auflösung. Unter diesem Blickwinkel bildet sie den Gegenstand unserer Untersuchung. Zugleich wird die Frage nach Verhalten und Lebensform gestellt, die unter diesen Umständen *einem ganz bestimmten Menschentypus* zukommen.

Diese Beschränkung hat man sich stets vor Augen zu halten. Alles was wir sagen werden, betrifft nicht irgend einen beliebigen Zeitgenossen. Uns schwebt vielmehr eine Art Mensch vor, der in der Welt von heute steht und auch dort in der Welt von heute steht,

wo diese im höchsten Grade problematisch wird und in die Katastrophe einzutreten scheint. Dieser Mensch steht zwar in der Welt von heute, gehört ihr aber innerlich nicht an und weicht auch nicht vor ihr zurück. Wir haben also einen Menschen vor Augen, der in seinem innersten Wesen von ganz anderer Artung ist als der Großteil unserer Zeitgenossen.

Die natürliche Heimat dieses Menschen, das Land, das seine Sprache spricht, ist die Welt der Tradition. Tradition: dieser Begriff wird hier in einem bestimmten Sinne gebraucht (ich habe ihn bereits an anderer Stelle dargestellt¹). Er wird in einer Bedeutung gebraucht, die von der gewöhnlichen Verwendung abweicht. Sein Gebrauch nähert sich der von Rene Guénon in seiner Analyse der Krise der modernen Welt verwandten Kategorie. In diesem besonderen Verständnis des Begriffs darf eine Zivilisation oder Gesellschaft als traditional gelten, wenn sie sich nach Grundsätzen richtet, die die nur menschliche oder nur individuelle Ebene übersteigen, wenn jedes ihrer Gebiete von oben und nach oben gestaltet und geordnet ist. Von dieser traditionellen Welt besitzen wir noch eine Vielfalt historischer Erscheinungen und Erinnerungen. Als wesentliche Einheit von Beständigkeit jedoch ist sie erloschen. Ich habe versucht, ihre Werte und Wesensmerkmale anderen Orts genau darzustellen. Diese Werte und Wesensmerkmale formen den Charakter jeder Zivilisation, Gesellschaft oder Ordnung des Lebens, die sie in Anspruch nehmen dürfte, für in einem höheren Sinne als natürlich zu gelten und von einem wirklichen Sinn getragen zu sein.

Alles jedoch, was in der modernen Welt überwiegt, stellt das genaue Gegenteil jeder traditionellen Art von Zivilisation dar.

Die Situation zeigt immer deutlicher, daß mit zunehmender Entfernung von traditionellen Werten (selbst wenn man annimmt, man sei in der Lage sie zu erkennen und zu übernehmen) die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Veränderung der allgemeinen Lage der Dinge durch Handeln oder Reagieren -will man auch nur einige Wirksamkeit erreichen – äußerst unwahrscheinlich erscheint. Nach den weltweiten Erschütterungen der letzten Zeit dürfte heute jeder Anhaltspunkt fehlen. Er fehlt dem Staat, er fehlt bei der überwiegenden Anzahl der Individuen, er fehlt in den Institutionen, er fehlt in den allgemeinen gesellschaftlichen Zuständen, er fehlt in den heute vorherrschenden Ideen, Zielen und Kräften. Dennoch gibt es Menschen, die sich in Auflösung und Untergang aufrecht halten. Die, mehr oder minder bewußt, jener anderen Welt angehören. Diese kleine Schar ist bereit, sich auch auf verlorenem Posten zu schlagen: Solange sie sich nicht beugt, solange sie sich nicht auf Kompromisse einläßt – zu denen sie vielleicht die Aussicht auf irgendeinen Erfolg verführen könnte – solange ist ihr Zeugnis von Wert.

Ein anderer Lösungsweg besteht darin sich vollständig abzusondern. Freilich verlangt dies neben entsprechender innerer Veranlagung auch im materiellen eine privilegierte Stellung. Solche Stellungen und Möglichkeiten aber machen sich heutzutage von Tag zu Tag rarer. Nichtsdestoweniger erscheint auch diese Haltung als eine mögliche Lösung.

Wir wollen auch die wohl sehr wenigen nicht vergessen, die sich noch in der Lage sehen auf geistigem Gebiet traditionale Werte zu verteidigen, ohne irgendein direktes Ziel zu verfolgen. Sie kämpfen nur, um ein Zeichen zu setzen. Das ist sicherlich nützlich, um zu verhindern, daß sich die heutige Wirklichkeit nicht nur materiell, sondern auch ideell abschließt und kein Maß mehr sichtbar werden läßt, das vom eigenen abweicht. Mittels dieser Menschen läßt sich Distanz wahren. Die Möglichkeit anderer Dimensionen, ein möglicher anderer Sinn des Lebens werden von denjenigen aufgezeigt, die es verstehen, sich abzulösen und nicht nur die gegenwärtigen und nächstgelegenen Dinge zu betrachten.

All dies löst jedoch nicht das persönliche Problem im praktischen Leben, sobald man einen Menschen vor sich hat, dem die Möglichkeit einer physischen Absonderung nicht gegeben ist. Einen Menschen, der die Brücke zum Leben der Gegenwart nicht abbrechen kann oder will. Einen Menschen also, der sich vor der Frage nach seinem Verhalten in

einem Leben sieht, das hinsichtlich der einfachsten menschlichen Reaktionen und Beziehungen bereits festgelegt ist.

Und dies genau ist der anders seiende Mensch, den dieses Buch vor Augen hat. Für ihn gilt der Ausspruch des großen Vorkämpfers Nietzsche: „Die Wüste wächst! Weh dem, der Wüsten bringt!“ Ein solcher anders seiender Mensch wird in der Tat außerhalb seiner selbst keine Unterstützung finden. Die Ordnungen und Institutionen, die es ihm in einer traditionellen Kultur erlaubt hätten, sich vollständig selbst zu verwirklichen, das eigene Leben klar und geradlinig einzurichten und in seiner Umgebung die im inneren erkannten Grundsätze schöpferisch zu verteidigen und wirksam zu machen: diese Ordnungen bestehen nicht mehr. Und so kann es sich für ihn nicht darum handeln, an Verhaltensmustern festzuhalten, die – für eine traditionale Gesellschaft geübt und dort auch verbindlich – in einer aus der Form geratenen Zivilisation nicht mehr sinnvoll wären. Die nicht mehr sinnvoll wären in einem psychologischen, sozialen und intellektuellen Umfeld, das ganz anders ist. Die nicht mehr sinnvoll wären in einem Klima allgemeiner Auflösung unter der Herrschaft von Formen bestenfalls leidlich gezügelter Unordnung, in einer Umgebung (um es kurz zu sagen) ohne jede höhere Legitimität. Genau dies sind die Probleme, die wir hier zu behandeln haben.

Zunächst jedoch ist eine andere wichtige Frage zu beantworten. Sie betrifft die gegenüber dem „Restbeständen“ einzunehmende Position. Insbesondere auf westlichem, europäischem Gebiet bestehen noch Institutionen und Formen der Lebensweise aus der Welt von gestern, also des bürgerlichen Zeitalters. Diese Formen weisen durchaus noch eine gewisse Kontinuität auf. Und in der Tat, spricht man heute von Krise, so haben die meisten die bürgerliche Welt vor Augen: die Grundlagen der bürgerlichen Zivilisation und der bürgerlichen Gesellschaft machen eine Krise durch und sind in Auflösung begriffen. *Doch ist dies nicht die Welt, die wir traditional genannt haben.* Das System, das mit der Revolution des dritten Standes und der ersten industriellen Revolution begonnen hat Gestalt anzunehmen, steht im Begriff, sozial, politisch und kulturell zu zerbrechen. Zwar fanden sich in diesem System häufig noch Reste einer älteren Ordnung. Doch waren diese längst ihres lebendigen und ursprünglichen Inhalts beraubt. Welche Beziehung nun hat der Mensch, mit dem wir uns hier befassen wollen, zu dieser bürgerlichen Welt und welche kann er überhaupt haben? Die Frage berührt Wesentliches. Von ihrer Beantwortung hängt es ab, welcher Sinn in der immer deutlicher hervortretenden Krise und Auflösung gesehen werden kann und welche Haltung hier einzunehmen ist. Welche Haltung weiterhin dem gegenüber einzunehmen ist, was infolge dieser Phänomene noch keinem Schwund und keiner Zerstörung unterlag. Die Antwort auf diese Frage kann nur negativ sein. Der Charakter, den wir vor Augen haben, hat mit der bürgerlichen Welt nichts zu tun.

Er muß alles Bürgerliche als etwas Neues und gegen die Tradition Gerichtetes begreifen. Als etwas, das selbst aus Prozessen verneinender und zersetzender Art geboren ist. Vielfach zeigt sich in den heutigen Erscheinungen deutlich eine Art Nemesis oder Rückstoßeffekt: Eben die Kräfte, die seinerseits gegen die vorhergehende traditionale Zivilisation Europas in Gefecht geführt wurden (wir wollen hier nicht ins Detail gehen), wenden sich nun gegen diejenigen, die sie riefen, verdrängen sie ihrerseits und tragen sie weiter in einen jenseitigen gewagteren Bereich, in die Zone des Verfalls. Ich will hier ein Beispiel geben. All dies zeigt sich wohl am deutlichsten im wirtschaftlich-sozialen Bereich: in der offensichtlichen Verbindung zwischen der bürgerlichen Revolution des dritten Standes und der sozialistisch-marxistischen Bewegung in der Folge, im Verhältnis zwischen Demokratie und Liberalismus auf der einen und dem Sozialismus auf der anderen Seite. Erstere haben letzterem nur den Weg geebnet. Und letztere streben zu einem späteren Zeitpunkt nur danach, erstere zu eliminieren, sobald die Arbeit getan ist. Und damit ist, wie die Sache steht, eine Lösung ohne weiteres auszuschließen: die Lösung desjenigen, der sich auf das stützen möchte, was vom bürgerlichen Zeitalter übrig blieb, um es zu verteidigen und sich seiner als Wall gegen die vorwärts drängenden Strömungen der Auflösung und des Umsturzes zu bedienen. Wir können ohne weiteres die Lösung desjenigen

ausschließen, der vielleicht noch versuchen möchte, diese bürgerlichen Reste mit Hilfe älterer, höherer Werten wiederzubeleben und zu verstärken.

Betrachtet man einmal die allgemeine Situation wie sie sich nach den entscheidenden Ereignissen der neueren Zeit, wie sie sich nach den beiden Weltkriegen und ihren Erschütterungen von Tag zu Tag deutlicher zeigt: Die bereits eingetretenen Veränderungen gehen zu tief, um umkehrbar zu sein. Die freigewordenen oder freiwerdenden Kräfte sind nicht so beschaffen, daß sie sich in die Strukturen der Welt von gestern zurückführen ließen. Darüber hinaus hat eben der Umstand, daß man sich bei allen Versuchen der Reaktion nur auf Strukturen berief, die jeder Legitimität gebrachen, den Kräften des Umsturzes besonderen Auftrieb und besonderen Biß gegeben. Andererseits begäbe man sich auf diesem Weg in ein Zwielficht, das ideell ebenso unzulänglich ist, wie es unter taktischen Aspekten gefährlich erscheint. Wie gesagt: die traditionellen Werte – die Werte, die wir traditional nennen – sind nicht die Werte des Bürgertums: sie sind das Gegenteil. Dem eben erwähnten noch vorhandenen Rest einen Wert zuzusprechen, ihn in irgendeiner Weise mit den traditionellen Werten in Verbindung zu bringen, jenen mit diesen – sie sind kurz angedeutet worden – zu verstärken, würde entweder ein nur schwaches Verständnis der Traditionswerte selbst bedeuten, oder aber es hieße, sie in die armselige und gefährliche Gestalt eines Kompromisses zu zwingen. Ich sage hier bewußt *gefährlich*. Denn eine wie auch immer geartete Verbindung traditionaler Ideen mit den Resten der bürgerlichen Zivilisation setzt diese den von unserer Zeit gegen die bürgerliche Zivilisation vorgetragenen Angriffen aus. Angriffe, die in verschiedener Hinsicht unvermeidlich, legitim und notwendig sind. Es besteht somit eine Pflicht, die entgegengesetzte Lösung zu wählen. Dies macht die Sache schwieriger, und man nähert sich einer anderen Art von Gefahr. Es erscheint aber gut, jegliches Band zu Dingen zu zerschneiden, deren Ende nach mehr oder minder langem Verfall bereits feststehen wird. Die Schwierigkeit dürfte also darin liegen, seine Grundrichtung beizubehalten, ohne sich auf irgendeine gegebene oder überlieferte Form zu stützen. Hiervon sind die authentischen Gestaltungen der Tradition nicht auszunehmen. Auch sie gehören, als bereits historisch geworden, der Vergangenheit an. Somit wird sich Kontinuität nur auf einer sozusagen existentiellen Ebene wahren lassen. Genauer gesagt, in Form einer inneren Ausrichtung des Seins, die sich Seite an Seite einer größtmöglichen Freiheit nach außen sieht. Wie wir sehen werden, ergibt sich der Halt, den die Tradition durchaus weiterhin geben kann, nicht aus bestehenden Gestaltungen (die, von einer geformten Zivilisation bereits anerkannt und geordnet wären), sondern vor allem aus jener Lehre, die sozusagen deren noch unausgeformte Prinzipien enthält, die über der einzelnen geschichtlichen Bildung steht und ihr in der Sache vorangeht. Diese Lehren waren in der Vergangenheit den Massen niemals zugänglich. Sie trugen immer den Charakter einer inneren Lehre.

Setzt man die Unmöglichkeit voraus, aktiv auf wirkliche und allgemeine Rückkehr zu einem natürlichen System der Tradition hinzuarbeiten, nimmt man weiterhin an, daß es unmöglich ist, sein eigenes Leben im Klima der heutigen Gesellschaft, Kultur und Gebräuche organisch und einheitlich auszuformen, so bleibt die Frage, in welcher Weise Situationen der Auflösung vollständig angenommen werden können, ohne innerlich davon berührt zu werden. Darüber hinaus kann man erwägen, was im Augenblick – der letztendlich ein Moment des Übergangs ist – als Verhaltensform frei gewählt und aus seiner Umgebung herausgelöst und angenommen werden kann. Als eine Form die nach außen nicht anachronistisch wirkt und sich auf dem Feld von Geist und Lebensführung mit der Avantgarde der Zeitgenössischen messen kann. Als eine Form aber, die im Inneren von einer ganz anderen Geisteshaltung beherrscht und regiert wird. Die Schar, die sich vom Rest der Zeitgenossen abheben will, die Schar, die Erbe der Tradition ist, die Schar an die sich diese Abhandlung wendet, kann sich vor allem mit einem Satz, den irgendeinmal jemand vorgeschlagen hat, identifizieren²: „Begebe dich nicht dorthin, wo man sich verteidigt, sondern dorthin, wo man angreift.“ Dies bedeutet, daß es schließlich angemessen sein könnte, zum Sturz all dessen beizutragen, was bereits schwankt und der Welt von gestern angehört, anstatt es zu stützen und seine Existenz künstlich zu verlängern. Dies ist eine mögliche Taktik, um zu verhindern, daß der Höhepunkt der Krise vom Gegner ausgenutzt wird und man seiner Initiative preisgegeben ist. Die Gefahr eines solchen

Handels freilich liegt auf der Hand. Es ist nicht gesagt, wer das letzte Wort haben wird. Aber es gibt im Augenblick nichts, was nicht gefährlich wäre. Dies mag übrigens für den aufrechten Charakter der einzige Vorteil sein, den unsere Zeit zu bieten hat.

Was bis hierher von der Grundidee erläutert ist, läßt sich wie folgt festhalten und zusammenfassen: Die Bedeutung der heute von so vielen beschworenen krisenhaften Auflösungserscheinungen muß genau erfaßt werden, indem man den wahren Gegenstand des Zerstörungsprozesses bestimmt: die bürgerliche Welt, die bürgerliche Gesellschaft. Mißt man diese aber an den Werten der Tradition, so stellt man fest, daß bereits sie den Sinn einer Negation und der ihr vorhergehenden höheren Welt in sich trägt. Es folgt daraus, daß die heutige Krise im tieferen Sinne eventuell die Negation der Negation darstellt, auf weite Sicht also eine positive Entwicklung bildet.

2. Kapitel. Der Kreis schließt sich; „den Tiger reiten“

Diese Vorstellung verweist auf eine besondere Sichtweite, die jedoch als solche, wenn man konsequent sei will, den Gegenstand des vorliegenden Buches im großen und ganzen nicht betrifft. Sie bezieht sich nicht auf die persönliche Haltung im Innern, sondern auf die Umgebung, sie meint nicht die heutige Wirklichkeit, sondern eine nur mögliche Zukunft. Von Zukunftserwartungen aber darf das persönliche Handeln auf gar keinen Fall abhängen. Es handelt sich um die eben angesprochene Vorstellung (der obige Hinweis läßt es schon erahnen) daß die Gegenwart letztendlich eine Epoche des Überganges sein könnte. Wir werden diesen Gegenstand nur wenige Worte widmen, bevor wir unser Hauptproblem in Angriff nehmen. Den Ausgangspunkt bildet hier die traditionale Lehre von den Zyklen, sowie die Vorstellung, unsere Zeit entspreche gerade in ihren typischsten Erscheinungen der Endphase eines solchen Zyklus.

Der Übergang vom bisher Gesagten zum Bereich dieser Vorstellung ist in einem Bild zu finden, das dem vorliegenden Buch den Titel gab: „Der Ritt auf dem Tiger“. Dieses Bild, einem fernöstlichen Sprichwort entnommen, drückt die Einsicht aus, daß wer es versteht, einen Tiger zu reiten, nicht nur verhindert, daß dieses Tier über ihn herfällt. Vielmehr kann man – ist man sozusagen sattelfest und behält das Tier im Griff – vielleicht am Ende gar den Tiger überwältigen. Wer Interesse hat, mag sich hier ähnliche Symbole der klassischen Weisheitslehren in Erinnerung rufen: so etwa im japanischen Zen (die unterschiedlichen Positionen zwischen Mensch und Stier). Indessen verfügen wir für diesen Zusammenhang auch über antike Parallelen: beispielsweise im Mythos des Mithras, der sich von einem Stier mitschleifen läßt, bis das Tier innehält, um es dann zu töten.

Jenes Symbol ist auf mehreren Ebenen anzuwenden. Es läßt sich zunächst als Verhaltensrichtlinie auf das innere Leben des einzelnen beziehen. Weiterhin betrifft es aber auch das Handeln im allgemeinen, während historischer Krisensituationen. Hinsichtlich letzterem interessiert uns die Verbindung des Symbols des Tigerritts mit der bereits angedeuteten Theorie des Kreislaufs: dies gilt bereits, was die Struktur in der Geschichte im allgemeinen betrifft, dies gilt aber insbesondere für seine Beziehung zur Folge der vier Zeitalter.

Die antike Welt kannte die Vorstellung eines Abstiegs der Menschheit vom goldenen Zeitalter über mehrere Zwischenstufen zum von Hesiod so genannten ehernen Zeitalter. Dem entspricht in der hinduistischen Lehre das als „Kali-Yuga“ bezeichnete Zeitalter oder das dunkle Zeitalter. Dessen Grundidee läßt sich verdeutlichen, betont man, daß gerade Kali-Yuga) ein Klima der Auflösung mit sich bringt, den Übergang zur chaotischen Freisetzung von Kräften des einzelnen und der Gemeinschaft (materiell, psychologisch und spirituell), zur Freisetzung von Kräften, die zuvor durch höhere Gesetze, durch höhere Einflüsse gebunden waren. Viele hinduistische Texte fassen dieses Zeitalter in ein berückendes Bild, wenn sie sagen, daß eine weibliche Gottheit namens Kali dann „vollständig wach“ sei. Kali symbolisiert einerseits die elementaren und ursprünglichen Kräfte von Leben und

Welt, zeigt sich aber in abgründigen Bereichen ihres Wesens auch als Göttin der Sexualität und orgiastischer Riten. Im vorhergehenden Zeitalter ruhte sie (was heißen will, ihre untergründigen Merkmale seien verborgen gewesen), nun aber in der dunklen Epoche ist sie vollständig erwacht und besonders aktiv?

Alles scheint darauf hinzudeuten, daß wir eben in diese Zeitzone eingetreten sind, wobei die westliche, europäische Zivilisation das Epizentrum bildet. Es ist jedoch eine rasche Ausdehnung über den gesamten Planeten erfolgt. Hierdurch könnte auch die Tatsache, daß die gegenwärtige Epoche unter dem Tierkreiszeichen des Wassermanns steht, eine durchaus geläufige Erklärung finden: im Wasser kehrt alles in einen flüssigen ungeformten Zustand zurück. Diese seit Jahrhunderten formulierte Vorhersage (denn von dort datieren die Vorstellungen, auf die wir eben Bezug nehmen) scheint somit heute eine einzigartige Aktualität zu gewinnen. Vor allem in diesem Zusammenhang findet sich die angedeutete Beziehung zur eben dargestellten Vorstellung: das Problem des einer Endzeit angemessenen Verhaltens läßt sich ähnlich fassen und wird hier mit dem Tigerritt in Verbindung gebracht.

Und in der Tat: Die Texte, in denen von Kali-Yuga und dem Zeitalter Kalis die Rede ist, verkünden zugleich, die Lebensregeln, welche in Zeiten des mehr oder minder starken Wirkens göttlicher Kräfte verbindlich gewesen waren, seien in Endzeiten als hinfällig zu betrachten. Denn in dieser Zeit lebe eine Gattung Mensch, die unfähig sei, den alten Vorschriften zu folgen. Damit nicht genug: bedingt durch die unterschiedliche geschichtliche -ja, wenn man so will -, planetarische Situation würden diese Regeln, auch wenn man sie befolgte, nicht mehr in gleicher Weise Frucht tragen. Daher wird auf neue Vorschriften hingewiesen und der Schleier des Geheimnisses gelüftet, der in früheren Epochen eine bestimmte Wahrheit, eine bestimmte Ethik und besondere Riten umgab, da sie einen gefährlichen Charakter aufwies und eigentlich das Gegenteil der Formen einer normalen, von einer sakralen Überlieferung getragenen Existenz darstellten. Niemandem wird die Bedeutung entgehen, die in der Annäherung an jene Vorstellungen und Anschauungen liegt. In diesem Punkte wie auch in anderer Hinsicht verbinden sich unsere Vorstellungen – weit davon entfernt zufälligen, persönlichen Zufallscharakter zu tragen – wesentlich mit schon der traditionellen Welt bekannten Ahnungen. Mit Ahnungen, die Ausnahmelagen vorhersagen.

Wir wollen nun das Prinzip des Tigerritts in seiner Anwendung auf die äußere Welt und die Gesamtheit unserer Umgebung betrachten. Seine mögliche Bedeutung läßt sich so darstellen: Geht eine Zivilisation im Kreislauf der Dinge auf ihr Ende zu, so ist es schwierig durch Widerstand oder unmittelbare Gegnerschaft zu den wirkenden Kräften etwas zu erreichen. Der Strom ist zu stark – man würde mitgerissen werden. Wesentlich ist, sich von der vermeintlichen Allmacht und dem vermeintlichen Triumph der Kräfte der Zeit nicht beeindrucken zu lassen. Solche Kräfte stehen in keiner Verbindung zu irgendeinem höherem Prinzip und spielen daher im Grunde keine entscheidende Rolle. Man soll sich also nicht zu sehr an die Gegenwart und die nächstliegenden Dinge klammern, sondern auch die sich in der Zukunft eventuell abzeichnenden Kräfte im Blick behalten. Die zu verfolgende Grundlinie könnte also darin bestehen, Kräften und Prozessen der Jetztzeit freien Lauf zu lassen, sich aber stets bereitzuhalten, um einzugreifen, sobald „der Tiger, nachdem er über seinen Reiter nicht herfallen konnte, des Laufens müde ist“. In einer etwa ausgefallenen Interpretation könnte die christliche Regel, dem Bösen nicht zu widerstehen, denselben Sinn haben: Man gibt das direkte Handeln auf und zieht sich auf eine innere Linie des Widerstands zurück. Hierin findet sich aber bereits die Weltsicht der Lehre vom Gesetz der Kreisläufe: schließt sich ein Kreis, beginnt ein anderer, und der Punkt, in dem ein laufender Vorgang in seine letzte Phase eintritt, ist zugleich der Punkt, in dem er die Gegenrichtung einschlägt.

Nichtsdestoweniger bleibt damit das Problem der *Kontinuität* zwischen dem alten und dem neuen Kreislauf ungelöst. Mit einem Bild Hugo von Hofmannsthals gesprochen, läge eine positive Lösung in der Begegnung zwischen denjenigen, die die lange Nacht zu

durchwachen verstanden, und diejenigen, die vielleicht mit dem neuen Morgen auftauchen werden. Man darf diesen Ausgang der Dinge aber nicht für sicher halten: es läßt sich absolut nicht vorhersehen wie und auf welcher Ebene sich ein Zusammenhang zwischen dem endenden und dem neuen Kreis herstellen läßt. Daher muß den Verhaltensregeln für die Gegenwart ein selbständiger Charakter und ein ihnen selbst immanenter Wert verliehen werden. Wir wollen damit sagen, daß die Anziehungskraft einer früher oder später sich bewahrheitenden Erwartung hier keine Rolle spielen darf. Denn diese könnte ganz zunichte werden, ehe der Kreis seinen Lauf vollendet hat. Die Möglichkeit einer neuen Bewegung jenseits des Nullpunktes könnte sich an ganz andere richten. An ganz andere, die so wie wir Stand gehalten haben, ohne sich auf äußere Veränderungen oder unmittelbare Wirkungen zu verlassen.

Bevor wir dieses Gebiet endgültig verlassen und uns unserem eigentlichen Gegenstand widmen, wird es vielleicht nützlich sein, noch auf einen besonderen Gesichtspunkt hinzuweisen, der im Zusammenhang mit den zyklischen Gesetzen steht. Es handelt sich um die Beziehung zwischen der westlichen Kultur und anderen Kulturen, insbesondere den Kulturen des Ostens.

Unter denjenigen, die die Krise der Moderne erkannt haben und die Vorstellung fallen gelassen haben, die moderne Zivilisation sei die Zivilisation par excellence, der Gipfel und das Maß einer jeden anderen, hat es immer Männer gegeben, die den Blick nach Osten schweifen ließen. Die den Blick nach Osten schweifen ließen, da dort im gewissen Maße noch jene traditionellen und spiritualen Ausrichtungen des Lebens bestehen, die im Westen schon seit langem aufgehört haben Grundlage wirklicher Bildung und Grundlage lebensweltlicher Vielfalt zu sein.

Hier aber muß die Grenze des Möglichen klar gesehen werden. Handelt es sich nur um die Lehren als solche, handelt es sich nur um intellektuelle Kontakte, ist das Anliegen legitim. Doch ist auch hier festzuhalten, daß sich Beispiele und Bezugspunkte (zumindest in Teilbereichen) gleichermaßen in unserer eigenen Tradition finden, ohne daß wir uns auf nicht-europäische Kulturen verlegen müssen. Dennoch würde mit einer solchen Orientierung nach Osten nicht viel gewonnen. Es würde sich nur um einen Austausch Einzelner auf hohem Niveau handeln, unter Angehörigen verschiedener metaphysischer Ordnungen. Soll es aber um mehr gehen (um wirklich weitreichende Einflüsse auf unser Leben) darf man sich keine Illusionen machen. Eben der Osten folgt uns fast ganz auf dem von uns eingeschlagenen Weg, er unterliegt immer mehr den Ideen und Einflüssen, die uns dorthin gebracht haben, wo wir nun stehen. Der Osten modernisiert sich und nimmt unsere laizistischen und materialistischen Lebensformen an, während sich das von seiner eigenen Tradition Bewahrte mehr und mehr verliert und an den Rand gedrängt wird. Die Abschaffung des Kolonialismus und die materielle Unabhängigkeit von Europa, die die östlichen Völker zu gewinnen suchten, ist unmittelbar von einer gegenläufigen Unterwerfung unter die Vorstellungen, Gebräuche und die pragmatistische Fortschrittsmentalität des Westens begleitet.

Auf der Grundlage der Kreislauftheorie hat man sich hier in der Tat vorzustellen, daß der Osten oder sonstige Gebiete für alles, was vom Standpunkt des Menschen von Tradition aus gesehen einen Wert bildet, eine Art Rückzugsgebiet darstellt. Ein Rückzugsgebiet, das in gewisser Weise nicht deswegen zur Verfügung steht, weil es dem Auflösungsprozeß entzogen war, sondern weil sich der Prozeß in ihm in einer noch wenig fortgeschrittenen Anfangsphase zeigt. Auch für jene Zivilisationen ist es nur eine Frage der Zeit, bis sie uns einholen, bis sie sich an dem Punkt befinden, wo wir stehen, um dann denselben, durch Fortschritt und Modernität verursachten Probleme und Auflösungserscheinungen konfrontiert zu werden. Dann mag dort sogar eine noch rascheres Tempo angeschlagen werden: so zum Beispiel in China, das in wenigen Jahrzehnten den gesamten Weg von einer traditionellen kaiserlichen Kultur zu einer materialistisch-atheistischen Kultur des Kommunismus zurückgelegt hat; eine Strecke für die Europa Jahrhunderte brauchte.

Ein „Mythos des Ostens“ außerhalb von Kreisen und Jüngern metaphysischer Disziplinen ist somit durchaus trügerisch. „Die Wüste wächst“ – es gibt keine andere Zivilisation, die uns stützen könnte und wir müssen unsere Probleme selbst zu lösen versuchen. Eine einzige und zugleich bestenfalls mögliche Aussicht bietet sich uns als Gegengewicht zum Gesetz der Kreisläufe an: der Abstiegsprozeß ins dunkle Zeitalter verwirklichte sich in seiner Endphase zuerst bei uns. Daher ist es nicht ausgeschlossen, daß wir auch die Ersten sein werden, die die Nulllinie überschreiten. Die die Nulllinie überschreiten zu einer Zeit, da die übrigen Zivilisationen (die erst später in den Strom eingetaucht sind) sich im Gegenteil noch mehr oder weniger in unserem heutigen Zustand befinden. Sie sind noch in unserem heutigen Zustand, nach dem sie das, was sich heute noch als höherer Wert und traditionale Bindung des Lebens in ihnen zeigt und so große Anziehungskraft auf uns ausübt, längst hinter sich gelassen haben.

Die Folge davon wäre, daß – in einer Art Seitenwechsel – der Westen, dank seiner Positionierung jenseits des Minimums, befähigt wäre, eine neue allgemeine Führer- und Herrscherrolle zu übernehmen. Eine Rolle, die freilich grundverschieden von der Rolle wäre, die er früher in seiner Symbiose mit der technisch industriellen Zivilisation des Materialismus spielte. Diese Rolle ist längst ausgespielt und hat nur zu weltweiter Nivellierung beigetragen. Mag sein, daß für manchen der kurze Hinweis auf allgemeine Perspektiven und Probleme nicht ganz nutzlos gewesen ist. Wir jedenfalls werden uns nicht weiter dabei aufhalten. Es geht uns vorrangig, wie bereits gesagt, um das Gebiet des persönlichen Lebens. Hier (bei der Lagebeurteilung bestimmter heutiger Erfahrungen und Vorgänge hinsichtlich des persönlichen Lebens, wo wir zu Ergebnissen gelangen, die von nahezu allen unserer Zeitgenossen wesentlich verschieden zu sein scheinen) ist es notwendig, selbständig Position zu beziehen. Eine Position die unabhängig ist von all dem, was sich in Zukunft ereignen mag oder nicht ereignen mag.

¹ In: Revolte gegen die moderne Welt, (2. Auflage 1993, ARUN-Verlag, Engerda)

² Anm. des Lektors: Gemeint ist sicherlich die Forderung Ernst Jüngers: „Man darf nicht an den Teilen der Front angetroffen werden, die zu verteidigen sind, sondern an denen, wo angegriffen wird.“ (Ernst Jünger: Der Arbeiter, Hamburg, 1932, S. 91)

II. Die Welt, in der Gott tot ist

3. Kapitel. Der europäische Nihilismus – die Auflösung der Moral

Will man den komplexen Vorgang, der in die heutige Krisensituation mündete, im Bezug auf die Lebens- und Moralanschauung, in ein Symbol fassen, so erscheint die Nietzsche'sche Formel „Gott ist tot“ als das beste Bild. Die Thematik Nietzsches hat in keiner Hinsicht an Aktualitätswert verloren. Daher kann sie uns als Ausgangspunkt dienen. Mit Recht ist gesagt worden, Leben und Denken Nietzsches selbst trügen den Charakter eines Symbols: „Hier wird für die Sache des modernen Menschen gerungen, jenes Menschen, der keine Wurzel im heiligen Boden der Tradition mehr hat, der zwischen den Gipfeln der Zivilisation und den Abgründen der Barbarei schwankt, auf der Suche nach sich selbst, das heißt einen Sinn suchend, der ein ganz auf sich selbst zurückgeworfenes Leben zufriedenstellen kann“ (R. Reininger).

„Friedrich Nietzsche ist derjenige, der besser als jeder andere den „Europäischen Nihilismus“ als Zukunft und Schicksal vorhergesagt hat. Jenen Nihilismus, der sich überall mit der Stimme von tausend Zeichen und tausend Vorzeichen verkündigt; das große Ereignis, das vor ihm nur dunkel geahnt wurde, daß Gott tot ist. Dies ist der Beginn des Zusammensturzes aller Werte. Von diesem Punkt ab ist die Moral jeder höheren Bestätigung beraubt und daher unfähig, sich selbst zu beherrschen, und es brechen, die zuvor vorhandenen Erklärungen und Rechtfertigungen eines jeden Wertes und einer jeden Re-

gel in sich zusammen. Eine ähnliche Vorstellung formulierte Dostojewskij, als er sagte: „Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt“.

Der Tod Gottes ist ein Bild zur Kennzeichnung eines geschichtlichen Vorgangs. Der Satz drückt aus, daß der Unglaube alltägliche Wirklichkeit geworden ist. Daß jene Entheiligung des Lebens, jener völliger Bruch mit der Tradition alltägliche Wirklichkeit geworden ist, der mit Renaissance und Humanismus begann und in der heutigen Menschheit immer mehr die Züge einer endgültigen und selbstverständlichen Gegebenheit annimmt, aus der kein Weg zurück führt. Dieser Zustand ist dort nicht weniger wirklich, wo er wegen des Fortbestehens von Tarnbezeichnungen und Surrogaten für den toten Gott noch nicht deutlich wahrgenommen wird. Man muß bei dem in Rede stehenden Vorgang mehrere Stufen unterscheiden. Wesentliches Ereignis ist hier ein Bruch von ontologischer Natur: Mit ihm verschwand aus dem menschlichen Leben jeder wirklicher Bezug zur Transzendenz. Alle Entwicklungen des Nihilismus sind in jenem Ereignis bereits als Möglichkeit vorhanden. Die von Theologie und Metaphysik unabhängig gewordene und nur auf die Autorität der Vernunft gegründete Moral (die sogenannte autonome Moral) ist die erste Erscheinung, die nach dem Tod Gottes in dessen Rolle schlüpft und versucht, seinen Tod vor dem Gewissen zu verstecken. Das Absolute ist von der – für immer verlorenen – Ebene des Heiligen auf das Niveau nur menschlicher Moral herabgestiegen. Dies ist das Kennzeichnen der rationalistischen Epoche des Stoizismus der Pflicht, des Moralfetischismus. Nebenbei bemerkt bildet es auch eins der Charakteristika des Protestantismus. Auf philosophischem Gebiet hat diese Phase als Kennzeichen oder Symbol die Kantische Theorie des kategorischen Imperativs, den ethischen Rationalismus und die sogenannte autonome Moral.

Nachdem aber die Wurzel einmal verloren gegangen ist (d. h. die ursprüngliche wirksame Verbindung des Menschen mit der höheren Welt), hat die Moral keine unanfechtbare Grundlage mehr, die Kritik hat sich ihrer bemächtigt. In der autonomen Moral, also in der rationalen laizistischen Moral, bleibt nur der leere, strenge Befehl des „Du mußt“, der gegenüber jedem Trieb und allem Natürlichen durchzusetzen ist. Ein „Du mußt“, das bloßes Echo des alten lebendigen Gesetzes ist. Aber dort, wo man versucht diesem „Du mußt“ ein wie auch immer gestaltetes konkreten Inhalt zu geben, wird der Spielraum eng: Wer bis zum Grund zu denken versteht, verliert zwangsläufig den Halt. Dies gilt bereits für die Kantische Ethik. In Wirklichkeit gibt es bereits in diesem Stadium keinen Imperativ, der nicht einen vermuteten axiomatischen und von unausgesprochenen Voraussetzungen abhängigen Wert beinhaltet. Voraussetzungen, die sich schließlich an rein persönlichen Maßstäbe oder tatsächliche Strukturen binden, die aus einer vorgegebenen Gesellschaft übernommen werden. Die Auflösungsphase, die dem ethischen Rationalismus folgt, definiert sich als utilitaristische oder soziale Ethik. Sie verzichtet auf eine innere und absolute Grundlage von gut und böse. Als Rechtfertigung für irgendeine bestehende moralische Norm wird vorgebracht, was für den einzelnen zu seinem Vorteil und zu seiner materiellen Ruhe in der Gemeinschaft ratsam erscheinen könnte. Der Nihilismus dieser Moral ist bereits offenkundig. Da kein inneres Band mehr besteht, scheint jedes Verhalten erlaubt, sofern nur eine äußere Bestrafung juristischer oder sozialer Art vermieden werden kann oder soweit man sich um diese Sanktionen nicht weiter kümmert. Nichts mehr hat aus sich heraus verbindlichen oder bestimmenden Charakter. Es handelt sich nur noch darum, seine Rechnung mit den gesellschaftlichen Regeln zu machen, die die Stelle des zerbrochenen religiösen Gesetzes eingenommen haben. Nach dem Puritanismus und dem ethischen Rigorismus ist dies die Ausrichtung der bürgerlichen Welt: Idole des Sozialen und auf Konvention gegründeter Konformismus. Auf Konvention, Feigheit oder Heuchelei. Doch zeigte der Individualismus der Jahrhundertwende auf seine Weise das Prinzip anarchischer Auflösung, einer Auflösung die rasch fortschritt und sich ständig verschärfte. So war das Chaos hinter der Fassade jeder äußeren Ordnung bereits vorbereitet.

Vorangegangen war freilich (wenn auch nur auf kleinen Raum beschränkt) die Phase der romantischen Helden. Des romantischen Helden: Des Menschen, in absoluter Einsamkeit

konfrontiert mit der Gleichgültigkeit des Göttlichen, des höheren Einzelnen, der sich allem zum Trotz bezwingt, und in tragischer Geste auch die allgemeinen Regeln bricht (nicht allerdings um ihre Verbindlichkeit in Frage zu stellen, sondern um für sich ein Ausnahmerecht auf das Verbotene zu fordern im Bösen wie im Guten). In der Sphäre des Geistes vollendet sich dieser Prozeß in einem Menschen vom Schlage Max Stirners, der in jeder Moral die letzte Gestalt einer fetischistischen Göttlichkeit sieht, die es zu zerschlagen gilt. Er sieht in jedem Jenseits, das im Innern des Menschen besteht und ihm ein Gesetz auferlegen möchte, einen neuen Himmel, der nur die hinterhältige Übertragung des äußeren theologischen und verschlossenen Jenseits ist. Mit der Überwindung des inneren Gottes, der Verherrlichung des Einzelnen ohne Gesetz, der seine Sache auf nichts stellt, sich gegen jeden Wert und gegen jeden Anspruch der Gesellschaft auflehnt: So bezeichnet Stirner das Ende des Weges – eines Weges, den die sozial-revolutionären Nihilisten (von ihnen stammt der Ursprung des Begriffs Nihilismus) bereits gebahnt hatten. Diese jedoch handelten, recht besehen, als gläubige Anhänger sozial-utopischer Ideen, als gläubige Anhänger von Ideen der Gerechtigkeit, Freiheit und Menschlichkeit. Diese erschienen ihnen als Gegenbilder zu der in den bestehenden Ordnungen vermuteten Ungerechtigkeit und Tyrannei.

Kehren wir zu Nietzsche zurück. Der von ihm als chronische und allumfassende, nicht nur als partielle oder temporelle Erscheinung vorhergesagte europäische Nihilismus überflutet keineswegs nur das Feld der Moral im engeren Sinne, sondern auch das der Wahrheit, das Feld der Weltanschauung und der Finalität. Der Tod Gottes trug bei zum Verlust jeglichen Lebenssinn, jeder höheren Rechtfertigung der Existenz. Die Thematik Nietzsches ist wohlbekannt: Infolge der Notwendigkeit eines Ausbruchs aus der Immanenz, infolge einer Abschwächung des Lebensgeistes war eine sogenannte wahre Welt oder Welt der Werte erfunden worden, die sich von dieser Welt abhebt, ihr entgegengesetzt ist und ihr so den Charakter der Falschheit und des Unwertes gibt. Es war eine Welt des Seins, des Guten und des Geistes erfunden worden. Als Verneinung und Verdammung der Welt des Werdens, der Sinne und des wirklichen Lebens. Diese Welt ist zerfallen. Würde man später entdeckt haben, daß es sich um eine Illusion handelte, hätte man ihre Entstehung rekonstruiert, würde man auch die menschlich, allzu menschliche Art ihrer Wurzeln erkannt haben. Der Beitrag Nietzsches als Freigeist und Immoralist bestand darin, höhere und spirituelle Werte nicht so sehr als direkten Ausdruck ursprünglich einfacher Lebenstriebe, sondern überwiegend als Manifestation von Kräften des Dekadenten und des verfehlten Lebens zu erklären.

So gesehen, bleibt uns als wirklich nur das übrig, was verneint oder in seinem Wert vermindert ist und von jener anderen höheren Welt abrückt: Von Gott, von der Wahrheit, von dem, was nicht ist, aber sein muß. Die Schlußfolgerung lautet: „Was sein müßte, ist nicht, und das was ist, müßte nicht sein“. Sie wird von Nietzsche als tragische Phase des Nihilismus bezeichnet. Es ist der Anfang des „Elends des Menschen ohne Gott“. Das Leben scheint jeden Sinns, jeden Ziels beraubt zu sein. Gemeinsam mit den Sollenssätzen, den moralischen Werten und jeder Bindung fällt auch jeder Halt. Wiederum finden wir eine Parallele bei Dostojewskij: Dort wo er Kirillov sagen läßt, der Mensch habe Gott erfunden, nur um weiterleben zu können. Gott erscheint dort somit als eine Entfremdung des Ichs. Das Endergebnis wird von Sartre in drastischen Worten beschrieben, wenn er erklärt: „der Existentialismus ist mithin nicht ein Atheismus im Sinne, daß er sich erschöpfte in dem Beweis, Gott existiere nicht. Eher erklärt er: Selbst wenn es einen Gott gäbe, würde das nichts ändern.“³ Das Leben ist in seiner nackten Wirklichkeit auf sich selbst zurückgeworfen, ohne ein Anhaltspunkt, der den Menschen von außen her einen Sinn geben könnte. Es gibt somit zwei Phasen. Die erste ist eine Art metaphysischer oder moralischer Revolution. In der zweiten Phase aber treten eben die Beweggründe, die die Revolte stützten, in den Hintergrund, lösen sich auf, und wären für einen neuen Menschentyp ohne jegliche Bedeutung. Dies ist der nihilistische oder eigentlich nihilistische Abschnitt, der vom Sinn der Absurdität, der reinen Irrationalität der menschlichen Situation beherrscht wird.

4. Kapitel. Von den Vorkämpfern bis zur Protestgeneration

Wir haben schon den Umstand hervorgehoben, daß es eine geistige Strömung und eine Art Geschichtsschreibung gibt, der es geradezu eigentümlich ist, diesen Prozeß – oder zumindest dessen frühe Phasen – als etwas positives, ja als eine Errungenschaft darzustellen. Es handelt sich dabei um einen weiteren Gesichtspunkt des zeitgenössischen Nihilismus, der sich in einer freilich uneingestandenem Art Euphorie von Schiffbrüchigen manifestiert. Bekannt ist, daß von Aufklärung und Liberalismus an bis zum immanenten Historismus (der sich zunächst idealistisch, sodann materialistisch und marxistisch zeigte) die genannten Phasen der Auflösung als Phasen der Emanzipation und Selbstbestätigung des Menschen interpretiert und gefeiert wurden, als Fortschritte an Geist und wahrem Humanismus. Wir werden weiter unten sehen, in welchem Maß die von Nietzsche für die nachnihilistische Periode in Aussicht gestellte Thematik von dieser Haltung zeugt. Im Augenblick ist nur ein Punkt davon festzuhalten. Kein Gott hat je dem Menschen Fesseln angelegt.

Nicht nur der göttliche Despotismus ist reine Phantasie, sondern auch zu gutem Teil der Despotismus, auf dem – so die aufklärerisch revolutionäre Interpretation – die vertikale Ausrichtung der traditionellen Gesellschaft zurückzuführen ist, d. h. das System ihrer Hierarchien, die Unterschiede legitimer Macht und geistigen Vermögens. Wahrer und wesentlicher Grund für dieses Gesamtsystem hingegen sind innere Gestalt, inneres Erkenntnisvermögen und die, jedem Menschen in unterschiedlicher Weise angebornen inneren Ziele gewesen. Die inneren Ziele eines Typus Mensch, der seither nahezu vollständig verschwunden ist. Ab einem bestimmten Zeitpunkt wollte der Mensch „frei“ sein. Dies ließ man zu, und man ließ zu, daß er auch das ihn haltende Band durchtrennte. Und man ließ ihn schließlich die Folgen seiner Befreiung auf sich nehmen: einer radikalen Entfesselung bis hin zum jetzigen Zustand des Todes Gottes (Bernanos sagt treffender: des Rückzugs Gottes) und eines Lebens, das zu einem Feld des Absurden wurde, auf dem alles möglich und gestattet ist. Hier wirkte nichts anderes als das in fernen Osten sogenannte Gesetz von Aktion und Reaktion. Es wirkte objektiv jenseits von Gut und Böse, jenseits aller kleinen Moral. Doch in letzter Zeit hat sich der Reiß vom moralischen auf das seinsmäßige Gebiet ausgedehnt. Werte, die gestern von wenigen und allein stehenden Vorkämpfern zur Disposition gestellt wurden und unter deren Kritik kaum schwankten, stehen heute im Begriff, jede Bedeutung im Geltungsbereich der alltäglichen Moralvorstellungen zu verlieren. Es handelt sich nicht mehr um Probleme, sondern um Tatsachen.

Das Anarchische der Revolution von gestern erscheint falsch und heutzutage anachronistisch. Seit einiger Zeit betrachtet ein guter Teil der westlichen Menschheit ein Leben ohne tieferen Sinn als ganz natürliche Sache, als etwas, das in keiner Weise nach einem höheren Prinzip geordnet sein müsse. Man hat sich daher darauf eingestellt, möglichst erträglich und angenehm zu leben. Gegenstück und unvermeidliche Folge hiervon ist freilich ein immer schaleres, ungefügteres, labileres und flüchtigeres Innenleben, eine wachsende Auflösung jeder Gradlinigkeit, jedes charakterlichen Wertes. Unter einem anderen Aspekt weist auch das Problem der Ersatzbefriedigungen und Betäubungsmittel in diese Richtung. Es spielt keine Rolle, daß die Mehrheit diese Zusammenhänge nicht wahrnimmt. Eine Gestalt Hemingways zieht in diesen Dingen Bilanz, wenn sie sagt: „Die Religion ist Opium fürs Volk Und heute ist die Wirtschaft Opium fürs Volk. – Zusammen vielleicht mit dem Patriotismus. Und weiter: Sind sexuelle Beziehungen nicht auch Opium fürs Volk? Dennoch: Das höchste Opium ist saufen: In der Tat hervorragend, auch wenn mancher das Radio vorzieht als eine Art billiges Opium.“

Wo man diese Wahrnehmung macht, schwankt die Fassade, das Zusammengefügte bröckelt ab und der Auflösung der Werte folgt die Aufgabe all dessen, auf das man zurückgreifen könnte, um der Sinnlosigkeit eines auf sich selbst zurückgeworfenen Lebens Abhilfe zu schaffen. Dann aber stellt sich die existentielle Frage des Übelkeit erzeugenden Überdrusses der Leere, die man überall hinter dem System der bürgerlichen Welt spürt. Die Frage der Absurdität einer neuen, nur noch irdischen Zivilisation. In Zonen größerer

Sensibilität treten dramatisierte Lebensformen auf. Die Gespenstigkeit der Ereignisse, der Verlust jeder objektiven Realität und existentielle Entfremdung. Auch hier läßt sich der Übergang von den seinerzeit seltenen Versuchen einiger Intellektueller und Künstler zu Lebensweisen und Strömungen beobachten, die für die jüngere Generation ganz selbstverständlich sind.

Einst waren es noch Schriftsteller, Künstler und „verfluchte Dichter“, die häufig alkoholiert am Abgrund standen und Genialität mit dem Thema der Auflösung und des irrationalen Aufbegehrens gegen feste Werte verbanden. Einen typischen Fall bezeichnet Rimbaud, dessen äußerstes Aufbegehren der Verzicht auf das eigene Genie bildete, das im Schweigen, dem Eintauchen in eine praktische Tätigkeit, ja in einer ausgesprochen kommerziellen Tätigkeit endete. Ein weiterer Fall ist Lautreamont, der diese existentielle Dramatisierung in Maldoror, den Helden seines Hauptwerkes, personifiziert, und ihn sagen läßt: „Ich habe das Leben wie ein Wunde empfangen und habe dem Selbstmord verboten, die Narbe zu heilen“ und diese bis zum krankhaften Lobpreis des Bösen treibt. Des Bösen, des Schreckens und ungeheurer Elementarität. Es gab, denkt man an Jack London oder den frühen Ernst Jünger, starke und singuläre Individuen, die sich dem Abenteuer stellten, die in fernen Ländern und fernen Meeren neue Erfahrungen suchten, während für die anderen noch alles in Ordnung schien, in Sicherheit und fest gegründet. Während sie sich im Zeichen der Wissenschaft in den Triumphzug des Fortschritts einreihen und sich nur unwesentlich von den Bomben mancher Anarchisten stören ließen.

Schon bald nach dem Ersten Weltkrieg aber begannen Prozesse dieser Art sich auszubreiten und so die Endformen des Nihilismus anzukündigen. Zunächst freilich blieben solche Formen noch auf einen Randbereich des Lebens, den Grenzbereich der Kunst beschränkt. Die bezeichnendste und radikalste dieser Strömungen bildete vielleicht der Dadaismus. In ihm zeigten sich die die Avantgarde nährenden Strömungen am reinsten. Aber eben mit diesem Dadaismus wurden die Kategorien der Kunst negiert und der Übergang zu chaotischer Form und einem Leben ohne jede Ratio postuliert, frei von jeder Bindung, jedem Zusammenhang. Man forderte die Hinnahme und den Lobpreis des Absurden, des Widersprüchlichen, des Sinn- und Zwecklosen an sich. Ähnliche Motive wurden später zum Teil vom Surrealismus aufgegriffen, als er sich weigerte, das Leben den lächerlichen Bedingungen spießbürgerlicher Normalität anzupassen. Die Überschreitung jeglicher das Leben einengender Grenzen wurde bis über die Schwelle des Todes vorangetrieben, so etwa durch die Selbstmorde von Vache, Crevel und Rigaut. Letzterer warf den übrigen vor, nur Literatur und Poesie produzieren zu können. Als schließlich Breton erklärte, die einfachste surrealistische Tat sei es, „mit Revolvern in den Fäusten auf die Straße zu gehen und blindlings soviel wie möglich in die Menge zu schießen“, nahm er in der Theorie vorweg, was nach dem Zweiten Weltkrieg von einigen Exponenten der jüngeren Generation in die Praxis umgesetzt wurde, die eben mittels der absurden und zerstörerischen Tat den einzig möglichen Sinn des Lebens finden wollten. Nachdem sie zuvor den Selbstmord als radikale Lösung für das metaphysisch vereinsamte Individuum ablehnten.

Nach dem zweiten Weltkrieg und seinen Folgeerscheinungen, die weitere Traumatisierungen heraufbeschworen hatten, und mit dem Einsturz einer weiteren Fassade von Werten, verbreiteten sich diese Strömungen seuchenartig, aber nicht weniger deutlich unter der Jugend. In einer Jugend, die sich die verlorene Jugend nannte. Bei ihr jedoch beeinträchtigt Häufigkeit und Ausmaß der Unechtheit der Pose und Karikatur nicht den positiven Wert von Zeiten, die in ihre letzte Phase eingetreten sind. Es handelte sich, auf der einen Seite um die „Ribelli, senza una Bandiera“, die „young angry men“ mit ihren Zorn und ihrer Aggressivität in einer Welt, worin sie sich als Fremde fühlten, wo sie keine Werte fanden, die es verdient hätten, verteidigt zu werden oder sich dafür einzusetzen. Wie schon angedeutet: Dies ist die Quintessenz aller früheren Formen des Aufstands in einer Welt, in der Gott tot ist. Der früheren Formen des Aufstands, in denen letztendlich – selbst noch im utopischen Anarchismus – die Überzeugung bestand, man habe eine gerechte Sache zu verteidigen, sei es um den Preis völliger Zerstörung und des Opfers des eigenen Lebens. Der Nihilismus bezieht sich hier auf die Negation aller Werte der Welt

und der Gesellschaft, gegen die er sich richtete und nicht auf die Negation der Werte, die Auftriebskraft dieser Revolte waren. Heute bleibt nur noch der Aufstand als reine Form übrig. Als die irrationale Revolte der Rebellen ohne Feldzeichen.

In dieser Richtung bewegten sich die sogenannten „Teddyboys“, während die deutschen „Halbstarke“⁴, die Trümmergeneration eine vergleichbare Erscheinung waren. Es ist bekannt, daß Ausdrucksformen der einen oder anderen Bewegung auch der aggressive Protest war, der sich im gesetzeübertretenden Vandalismus austobte. Im slawischen Bereich wären hier die Hooligans zu nennen. Bezeichnender erscheint jedoch das von den Hipsters und der beat generation gebildete amerikanische Gegenstück. Es handelt sich hierbei weniger um eine intellektuelle Haltung, als vielmehr um einen Lebensstil, den die Jugend wirklich lebt, um Erfahrungen, von denen eine bestimmte Art Roman nur einen Abglanz gibt. Hier finden sich kühlere schlichtere und schärfere Positionen als beim britischen Gegenstück. Man ist voller Opposition gegen alle pseudogeordnete, vernünftige Zusammenhängende – gegen alles was eckig, fest, berechtigt und sicher erscheint. Es herrscht „der wortlose zerstörerische Zorn“. Oder, wie es Norman Phodorez einmal anders sagte, die Verachtung für „das unbegreifliche Gesindel an Menschen, denen es gelingt, sich ernsthaft für eine Frau eine Arbeit oder ein Haus zu begeistern“. Die Absurdität des für normal Geltenden, der organisierte Irrsinn der normalen Welt erschien den Hipsters eben im Klima der Industrialisierung und sinnloser Aktivität trotz aller Errungenschaften der Wissenschaft nur desto deutlicher. Die Entfremdung von ihrer Umgebung, die Verweigerung der Zusammenarbeit und irgendeiner festen Stellung in der Gesellschaft sind daher das Losungswort dieser Kreise gewesen (die übrigens nicht nur Jugendliche umfaßten, nicht nur Mitglieder von Randgruppen, nicht nur Mitglieder der Unterschicht, sondern auch Anhänger in den obersten, ja zuweilen reichsten Klassen fanden). Zum neuen Nomadentum bei den einen gesellte sich die Lust an elementaren Daseinsformen bei den anderen. Im Hipsterismus bildeten Alkohol, Sex, Negermusik, Geschwindigkeit, Drogen ja sogar Handlungen die den Charakter sinnlosen Verbrechens trugen (wie sie etwa Breton für den Surrealismus vorschlug) die Mittel, um mittels Grenzerlebnissen die Leere des Lebens ertragen zu können. Die Aussicht „entsetzliche Schläge vom eigenen Ich zu beziehen“ (N. Mailer), wurde in Erfahrungen aller Art weniger gefürchtet, als vielmehr gesucht.

Teilweise sind auch die Bücher und Texte Jack Kerouacs und die Dichtung Allen Ginsburgs von dieser Atmosphäre inspiriert. Doch hatte sich dies schon bei einigen Schriftstellern angekündigt, die nicht zu Unrecht die Walt Whitmans (nicht der Welt des optimistischen, hoffnungsvollen und demokratischen Jungamerikas, sondern einer Welt des Zusammenbruchs zugehörig) genannt wurden. Läßt man Dos Passos und andere derselben Gruppe beiseite, kann mit Fug und Recht der junge Henry Miller als geistiger Vater der eben beschriebenen Strömung bezeichnet werden. Im Bezug auf ihn konnte man „eher als von einem Schriftsteller oder Künstler, von einer Art allgemeinen Erscheinung der Epoche sprechen, einer Erscheinung, die sich verkörpert und ihre Stimme findet als brutale Offenbarung der Angst, der wütenden Verzweiflung des unendlichen Schreckens, der sich hinter den zusammenstürzenden Fassaden ausbreitet“ (Vorwort zum „Wendekreis des Krebses“, Pariser Ausgabe von 1946). Es ist dies der Sinn der tabula rasa, des kosmischen Schweigens, einer vom Winde verwehten Epoche „bei einem Propheten, der das Ende der Welt grade an dem Punkt entdeckt, an dem sie blüht und auf dem Höhepunkt ihrer Größe in ekelhafter Verseuchung strahlt“. Ebenfalls von Miller stammen folgende, bezeichnende Worte: „Von Anfang an kannte ich nur das Chaos, von seiner Hand war ich umgeben und atmete es in meine Lungen ein“. „Ein steinerner Wald, in dessen Mitte das Chaos herrscht: Dies ist die Umgebung in der sich der heutige Mensch bewegt. Manchmal tanzte ich sogar an jenem toten Mittelpunkt des Seins oder betrank mich bis zur Verrohung, liebte und schloß Freundschaft, machte Pläne für mein zukünftiges Leben: Aber alles war nur Stein, Chaos, Verzweiflung und Verirrung“.

Van den Bosch hatte in seinem Werk „Les enfants de 1' absurde“ geschrieben: „Wir sind die Gespenster eines Krieges, den wir nicht gemacht haben. Weil wir die Augen für eine

entzauberte Welt geöffnet haben, sind wir mehr als jeder andere die Kinder des Absurden. An manchen Tagen liegt der Nicht-Sinn wie ein Gewicht auf uns. Uns scheint es, daß Gott an Altersschwäche gestorben ist und wir ohne Sinn leben Wir sind nicht verbittert: Wir beginnen bei Null. Wir sind unter Trümmern geboren. Als wir geboren wurden, hatte sich das Gold schon in Stein verwandelt.“

Das Erbe der Vorkämpfer des europäischen Nihilismus hat sich also in den beschriebenen Strömungen der Protestgeneration zu gutem Teil in reine rohe Lebensform verwandelt. Ein wichtiger Zug ist hier die Abwesenheit jedes sozial-revolutionären Anspruchs, der fehlende Glaube, eine organisierte Tat könne die Dinge verändern: Dies ist der Unterschied zu den Intellektuellen der Linken, die der bürgerlichen Gesellschaft den Prozeß machen, und zu den Nihilisten von gestern. „Arbeiten, Lesen, sich in der Zelle vorbereiten, Glauben, um sich dann das Rückrat brechen zu lassen – nein danke, das ist nichts für mich.“ sagt beispielsweise eine Gestalt Kerouacs. Dies ist auch das Fazit, das man praktisch für die Revolution linksgerichteter Kräfte ziehen muß, sobald sie siegreich ist und die Phase des bloßen Aufstands hinter sich gelassen hat. Camus hat das gut verdeutlicht – nachdem er seine kommunistischen Träume hinter sich gelassen hatte: Die Revolution hat ihren Ursprung verraten: mit der Bildung eines neuen Jochs, mit der Bildung eines neuen noch dumpferen und noch absurderen Konformismus. Wir müssen uns nicht weiter bei diesen Zeugnissen eines dramatisierten Lebens aufhalten. Auch nicht bei den Zeugnissen derjenigen, die man als die Märtyrer des modernen Fortschritts bezeichnen könnte. Wie schon gesagt: sie interessieren uns hier nur in ihrem Wert als Indikatoren. Die beschriebenen Formen können auch zu extravaganten und vorübergehenden Moden herunterkommen. Unbestreitbar ist jedoch die kausale und damit notwendige Verknüpfung mit einer Welt, in der Gott tot ist und bisher durch nichts ersetzt wurde. Sobald diese Formen verschwinden, entstehen gewiß neue, die ihnen entsprechen: je nach den Umständen bis zum Ende des Zyklus.

5. Kapitel. Die Deckung des europäischen Nihilismus, der wirtschaftliche und soziale Mythos, die Protestbewegung

Wir haben soeben die Gleichgültigkeit bestimmter Teile der Jugend gegenüber jeder sozialen Revolution als überaus bedeutend bezeichnet. In dieser Hinsicht mag es angebracht erscheinen, den Horizont etwas zu erweitern, und eine besondere Art der Flucht und der Betäubung deutlich zu machen, an die sich eine Menschheit hält, der der Sinn des Lebens verloren gegangen ist. Diese Opiate verstecken sich hinter dem modernen wirtschaftlich-sozialen Mythos, der sich im westlichen Wohlstand ebenso zeigt wie in der marxistisch-kommunistischen Ideologie. Mit beiden befindet man sich im Wirkungsbereich des Nihilismus, eines Nihilismus, der – rein materiell gesehen – weit spektakuläreren Umfang erreicht hat, als in einigen bereits erwähnten extremistischen Gruppen, in denen sich die Krise akut und unverhohlen zeigt.

Ich habe schon daran erinnert, was Grundlage des in Rede stehenden Mythos ist: Es ist die positive Deutung und Bewertung, die eine gut organisierte Geschichtsschreibung den Prozessen zukommen läßt, die den europäischen Nihilismus vorbereiteten. Dieser Hintergrund ist für den westlichen wie für den kommunistischen Mythos im wesentlichen identisch. Beide befinden sich jedenfalls in einer sozusagen dialektischen Beziehung, die ihr wirkliches ihr innerstes Wesen entschleiern. Aufgrund dessen Grobschlächtigkeit, aufgrund seines ausdrücklichen Bezugs auf die wirtschaftliche Basis, sind im Kommunismus die Elemente, die dessen letzten Sinn verraten, leichter zu erkennen. Wie allgemein bekannt, hat von kommunistischer Seite eine heftige Polemik gegen die Erscheinungen der geistigen Krise ihren Ausgang genommen, gegen die Krise von der bisher die Rede war. Diese Phänomene werden marxistischerseits recht gut erkannt, aber der bürgerlichen Dekadenz zur Last gelegt, dem Crepuscularismo, dem anarchischen Individualismus, die die Charakteristika des der Wirklichkeit entfremdeten bürgerlichen Elements bilden sollen. Die die Endformen eines Verfalls darstellen sollen, der sich in den dem Untergang

geweihten kapitalistischen Wirtschaftssystem vollzieht. Die Krise wird also allein als eine Krise der Werte und Ideale, die als Überbau des Systems dienen, gesehen, die – verlogen und heuchlerisch – nichts mehr mit dem praktischen Verhalten des Einzelnen und den Antriebskräften der Epoche zu tun haben. Das existentielle Verletztsein der Menschheit wird allgemein als bloßer Effekt der wirtschaftlichen und materiellen Organisation einer Gesellschaft, wie etwa der kapitalistischen erklärt. Wirkliche Heilung, das Prinzip neuer, wahrer Menschlichkeit, menschlicher Unversehrtheit und nie gekanntem Glückseligkeit soll daher von der Einführung eines anderen wirtschaftlichsozialen Systems abhängen, von der Abschaffung des Kapitalismus und der Einführung einer kommunistischen Arbeitergesellschaft, wie sie im sowjetischen Bereich Gestalt annimmt. Schon Karl Marx hat den Kommunismus gepriesen als „wirkliche Besitzergreifung der menschlichen Existenz durch den Menschen und für den Menschen, die Rückkehr des Menschen zu sich selbst als soziales Wesen, daß heißt als menschlicher Mensch“. Dieser Kommunismus entspricht für ihn einem vollkommenen Naturalismus und somit eben einem wahren Humanismus.

In seiner radikalsten Form ist dieser Mythos – der, wo er sich mittels der Kontrolle von Bewegungen, Organisationen und Völkern durchsetzte, sich mit einer entsprechenden Erziehung verbindet, mit einer Art psychischen Lobotomie, um von Kindheit an methodisch jede Sensibilität und jegliches Interesse an Höherem, die Fähigkeit, nicht nur in wirtschaftlichen Begriffen und wirtschaftlichsozialen Prozessen zu denken, auszuschalten – ein solcher, der hinter sich Angst erfüllte Leere weiß, und die Bedeutung eines der verderblichsten Opiate hat, die bisher einer entwurzelten Menschheit gereicht wurden.

Doch ist der Betrug hier kein anderer als im Wohlstandsmythos, insbesondere in den Formen, die sich im Westen, in der technologischen Euphorie abzeichnen, die von gewissen Ansichten der sogenannten zweiten industriellen Revolution des atomaren Zeitalters begünstigt wird, ohne sich darüber Sorgen zu machen, daß man sich hier auch materiellpolitisch hinsichtlich des Kampfes um die Weltherrschaft auf einem Vulkan bewegt.

Wir haben von einer Art Dialektik gesprochen, die diese Thematik von innen her auflöst, insofern im kommunistischen Bereich der in Rede stehende Mythos seine Antriebskräfte wesentlich aus dem Umstand bezog, daß er als erst noch zukünftig zu erstrebende und zu verwirklichende Situation dargestellt wird, was in den heutigen westlichen (besonders USA und Westdeutschland) und nordischen Staaten bereits längst Wirklichkeit geworden ist, wobei man meint, daß die Voraussetzungen für individuelle Probleme und dekadente Krisen nicht mehr gegeben seien. Es handelt sich um den Zauber eines Ziels, der verschwindet, sobald man das Ziel erreicht hat. Das wirtschaftlich-soziale Ideal für eine zukünftige proletarische Menschheit, hat in Wirklichkeit intellektuell bereits eben in den westlichen Gesellschaften seinen Nimbus eingebüßt, wo zur Schande der Vorhersagen von Marx und Engels, sich ein Klima des Wohlstands in weiten sozialen Schichten ausgebreitet hat: in Form einer satten, leichten und angenehmen Existenz, in einer Form die der Marxismus als solche im Grunde nicht verdammt, sondern nur, weil das Privileg einer Oberschicht kapitalistischer Nutznießer bestehen bleibt, und eben nicht ein Gemeineigentum des nivellierten Kollektivs besteht. Aber die Horizonte bleiben im wesentlichen die selben.

Jedoch sind Irrtum und Illusionen des einen wie des anderen wirtschaftlichsozialen Mythos im wesentlichen identisch: Sie bestehen allen Ernstes in der Annahme, daß die existentielle Armut sich auf die Armut desjenigen beschränkt, der in der einen oder anderen Weise an materieller Not leidet, auf die Verarmung, die auf einem gegebenen wirtschaftlichen sozialen System beruht. Daß diese insoweit beim Enterbten und beim Proletarier größer sei als bei demjenigen, der in wirtschaftlich angenehmen und privilegierten Verhältnissen lebt. Daß also folgerichtig diese Armut automatisch mit dem Schwinden materieller Bedürfnisse nachlassen, die mit der allgemeinen Anhebung der wirtschaftlichen Lebensbedingungen verbunden sind. Wahr ist hingegen, daß der Lebenssinn dem einen wie dem anderen fehlen kann, daß zwischen materieller und geistiger Armut überhaupt keine Verbindung besteht. Nur den untersten und stumpfsten Schichten der Gesellschaft

kann man zu verstehen geben, daß die Formel aller menschlichen Glückseligkeit und Unversehrtheit diejenige sei, die man zu Recht das tierische Ideal nannte, quasi das Wohlergehen eines Viehbestandes. Nicht zu Unrecht hat Hegel geschrieben, daß die Epochen wirtschaftlichen Wohlergehens die weißen Blätter im Buch der Geschichte ausmachen. Und Toynbee hat bewiesen, daß in der Herausforderung harter und gefährlicher Bedingungen im Lebensraum und auf geistigem Gebiet für den Menschen häufig der Anstoß für das Erwachen der schöpferischen Kräfte der Kultur liegt. In manchen Fällen erscheint es in der Tat nicht paradox zu sagen, daß, wer wirklich barmherzig ist, versuchen sollte, das Leben seines Nächsten möglichst hart zu gestalten. Es ist ein Gemeinplatz, daß jede hohe Tugend unter leichten Bedingungen abstumpft und dumpf wird, das heißt dann, wenn der Mensch nicht gezwungen ist, sich in der einen oder anderen Weise zu bewähren. Letztendlich ist es, nebenbei bemerkt, dabei nicht entscheidend, ob bei solcher Gelegenheit ein Gutteil unserer Nächsten fällt oder sich verliert. Wahr ist vielmehr, was A. Breton geschrieben hat. „Man muß verhindern, daß die künstliche trügerische Sicherheit in den sozialen Umständen die wirkliche trügerische Sicherheit des menschlichen Lebens verschleiert“.

Um uns aber nicht allzuweit von unserem Thema zu entfernen, wollen wir hervorheben, daß heutzutage eben am Rande einer Wohlstandskultur sich die extremste Form der modernen Lebenskrise zeigt: Hier kann man auf die eben genannten Jugendbewegungen verweisen. Hier sind Rebellion, Ekel und Zorn offenbar geworden: Nicht mehr im armen und unterdrückten Lumpenproletariat, sondern häufig bei Jugendlichen, denen es an nichts fehlt, ja sogar bei den Söhnen der Reichsten der Reichen. Weiter ist nebst vielem anderen auch die Tatsache von Bedeutung, daß man sich statistisch gesehen in armen Ländern weit seltener umbringt als in den reichsten: Was wohl heißen will, man fühle die Problematik des Lebens hier mehr als dort. Diese sogenannte „Disperazione Bianca“ läßt sich wohl als Folge des wirtschaftlich-sozialen Messianismus vorhersehen. Wie in der Parodie einer Musicals über eine Insel der Utopie, wo man alles hat: Zerstreuung, Frauen und Whisky! Doch bleibt auf dieser Insel stets das Gefühl der Leere zurück, das Gefühl, es fehle da doch irgend etwas. Es gibt überhaupt keine Kausalität zwischen wirtschaftlichem Wohlergehen und einem erfüllten Leben. Sollte es eine solche Kausalität geben, so verläuft sie eher in umgekehrter Richtung. Hierfür möchte ich ein bezeichnendes Beispiel, nicht aus der heutigen, sondern aus der traditionellen Welt geben: Derjenige, der auf metaphysischer Ebene radikal die Leere des Lebens und den Betrug des Gottes des Lebens anklagte und den Weg der geistigen Wiedererweckung wies, der Buddha Shakyamuni, war kein Hungernder und Unterdrückter, kein Vertreter der unteren Gesellschaftsschichten, wie der Plebs der römischen Kaiserzeit, an den sich damals die revolutionäre Predigt des Christentums wandte. Es handelte sich vielmehr um einen Fürsten von Geblüt in der Fülle und im Glanz seiner Jugend. Die wahre Bedeutung des wirtschaftlich-sozialen Mythos – wie immer seine Spielarten aussehen mögen – ist jedoch die eines innerlichen Betäubungsmittels oder einer inneren Prophylaxe, um das Problem eines sinnlosen Lebens zu umgehen, ja, um darüber hinaus auf jede erdenkliche Weise die grundlegende Sinnlosigkeit im Leben des modernen Menschen zu konsolidieren. Wir können daher sowohl von einem weit wirklicheren Opium sprechen, als demjenigen, das nach Meinung der Marxisten der noch nicht entwickelten, aufgeklärten und noch mystifizierten Menschheit vom religiösen Glauben gereicht wurde, als auch, auf der anderen Seite von der organisierten Methode des akuten Nihilismus. Die Zustände in einem Großteil der heutigen Welt entsprechen mehr oder weniger der Prophezeiung Zarathustras vom letzten Menschen: „Nahe ist die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich nicht mehr selbst zu verachten verstehen wird“, des letzten Menschen, der auf der Erde hüpfet und wimmelt wie ein „Erdfloh“. „>Wir haben das Glück erfunden< – sagen die letzten Menschen und blinzeln. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben“.

Unter anderem erscheint in diesem Zusammenhang ein neues Thema bedeutungsvoll: die schon beschriebene, sogenannte globale Protestwelle. Teilweise ist diese Bewegung von der oben genannten Ideenwelt ausgelöst worden. Im Kielwasser der Ansichten eines Marcuse entdeckte man eine grundsätzliche Übereinstimmung (was die Verfassung einer technologischen Konsumgesellschaft betrifft) zwischen dem System der fortschrittlichen

kommunistischen Länder und jener des kapitalistischen Bereichs, da die ersteren den Anforderungen einer ursprünglich proletarischen Revolution nicht genügt haben: Mit der Einbindung der Arbeiterklasse in ein kommunistisches System war diese Forderung überwunden, da den Arbeitern eine nicht mehr proletarische sondern bürgerliche Art des Lebens zugesichert wird, dessen Verweigerung ja gerade den Antrieb zur Revolution bildete. Aber mit dieser Annäherung kam auch der Zwangscharakter des Systems ans Licht, der sich in der Zerstörung jedes höheren Wertes des Lebens und der Person ausdrückt. Mehr oder minder auf dem Niveau des von Nietzsches prophezeiten letzten Menschen hält es das Individuum der heutigen Konsumgesellschaft für einen zu hohen Preis oder schlichtweg für absurd, auf die Annehmlichkeit und den Wohlstand, den die entwickelte Konsumgesellschaft bietet, um einer abstrakten Freiheit willen zu verzichten. So nehmen alle in hohem Grad die gleichmacherischen Zwänge des Systems faktisch hin. Diese Tatsache führte zum Übergang vom revolutionären Marxismus, der seine ursprüngliche Triebkraft verloren hatte, zur globalen Protestbewegung. Diese Bewegung jedoch steht nun wirklich -infolge des Fehlens jeden höheren Prinzips, infolge ihres freien, irrationalen und anarchistischen Charakters, infolge ihrer Berufung auf, mangels besserem, trostlose Minderheiten von Outsidern, von Enterbten und Schlechtweggekommenen, gegebenenfalls auch auf die sogenannte „dritte Welt“ (in diesem Fall freilich blühen marxistische Vorstellungen wieder auf) und Neger, als des einzig wahren revolutionären Potentials – im Zeichen des Nichts. Es handelt sich um einen historischen Aufstand des Nichts und des Abschaums, um Wespen die man in ein Glas einspernte, diese dann überschnappten und verzweifelt gegen die Wand anstürmen. Damit bestätigt sich erneut der allgemeine nihilistische Geist der Epoche im sozusagen größerem Rahmen: Denn dieser zeitgenössische Protest ist nicht mehr der Protest einzelner weniger und vornehmer Clubs in Hinterzimmern, von denen wir bisher sprachen, bei denen das geistige Niveau auch ungleich höher gelegen haben muß.

Ein anderer Punkt verdient es – wenn auch nur am Rande – hervorgehoben zu werden. Der Zusammenbruch des Überbaus – daß heißt für uns all dessen, was nur noch als Überbau gesehen werden kann – offenbart sich nicht nur in der soziologischen Form einer Anklage der Lügen und Heucheleien des bürgerlichen Lebens (man denke an Max Nordau, man erinnere sich an die Worte Ibsens, die er Relling zu Gregers sagen läßt: „Warum verwenden Sie denn das Fremdwort Ideale? Wir haben doch in unserer Sprache das schöne Wort Lügen“, und im moralischen Nihilismus der Philosophie. Heute hat es sich ausgedehnt und ist sozusagen vervollständigt mittels einer Wissenschaft, die auf Menschen einer anderen Epoche und Zivilisation angewandt, falsch und vergiftend wirkte, für den heutigen traumatisierten modernen Menschen aber Überzeugungskraft besitzt. Ich spiele auf die Psychoanalyse an. Auf die leidenschaftlichen Anstrengungen der Philosophen, die versuchen den geheimen Ursprung, die Genealogie der herrschenden moralischen Werte auf eben den Untergrund der Lebenstrieb zurückzuführen, die im Namen dieser Werte bekämpft oder verdammt werden, die versuchen, die Moral zu naturalisieren, indem sie ihr jedwede abgehobene, höhere Würde absprechen und somit zu einer harten, zynischen und wissenschaftlichen Methode der Tiefenpsychologie, der Erforschung des Un- und Unterbewußten gelangen. Im Unbewußten, dem irrationalen Untergrund des Seins, erkannte man die wesentliche Antriebskraft des gesamten Seelenlebens. Von dort werden Determinismen abgeleitet, die die gesamte Oberwelt des moralischen und sozialen Gewissens mit seinen Hemmungen und Verboten und seinem hysterischen Herrschaftswillen illusorisch erscheinen lassen, während in jener unterirdischen Zone nur ein Gemisch von *Lustprinzip* und *Todestrieb*⁵ am Werk ist⁶. Bekanntermaßen besteht eben hierin das Wesen des Freudianismus. Der Gehalt sonstiger psychoanalytischer Strömungen, die sich von denen Freuds in Teilen unterscheiden, stellt sich nicht wesentlich anders dar. Stets ist der Rückzug der Seele in den Untergrund verbunden mit einer tiefen Verletzung der menschlichen Persönlichkeit. Wir haben hier einen weiteren Gesichtspunkt des zeitgenössischen Nihilismus vor Augen und, darüber hinaus, ein Anzeichen dafür, daß ein verletztes und zu schwaches Gewissen nicht mehr in der Lage ist, die Abgründe der Seele zu zügeln (die Abgründe der Seele mit ihren mutmaßlichen Archetypen, und dem was sich gut der „Welt der Mütter“ Goethes vergleichen läßt).

Es lohnt sich kaum, die Annäherung solcher Zerstörungen an die einer anderen Art von Literatur eigentümliche Atmosphäre deutlich zu machen, einer Literatur, in der die Gespenstigkeit der Existenz mit einer dunklen unverständlichen Schicksalsmacht verbunden wäre, einem Fatum und einer absoluten Verdammung, die über der ewigen Einsamkeit des Menschen, ja über der menschlichen Welt und ihrem Sein überhaupt liegt. Es handelt sich um den Sinn eines unbegreiflichen Untergrunds des menschlichen Lebens der sich in ein undurchdringliches angsterfülltes Dunkel senkt. Diese Thematik, die sich am typischsten wohl bei Kafka zeigt, ist auch dem spekulativen Existentialismus keineswegs fremd – wir kommen bei dessen Behandlung in Kürze darauf zurück. Hier liegt nur daran, hervorzuheben, daß es sich nicht um eine Wahrheit handelt, die jemand offenbart hätte, der tiefer zu fühlen und zu blicken verstand. Es handelt sich nur um das, was in der eigentümlichen Atmosphäre des europäischen Nihilismus wahrzunehmen ist. In der Atmosphäre einer Menschheit, die nach dem Tod Gottes Gestalt angenommen hat.

6. Kapitel. Der aktive Nihilismus – Nietzsche

Hiernach wollen wir uns der Frage zuwenden, die uns eigentlich interessiert. Alle bisher untersuchten Krisensituationen kennzeichnet der Umstand, Objekt oder gar Opfer der laufenden zerstörerischen Prozesse zu sein: Diese werden von der Menschheit der neueren Zeit schlechterdings nur erlitten. Dies gilt sowohl für diejenigen, die sich einem auf nichts basierendem Leben ohne wirkliche Ausrichtung fügen, sich mit einem ganzen System von Betäubungsmitteln und Ersatzbefriedigungen behelfen, eventuell von der überlebend – überlebten Form bürgerlicher Sicherheit Gebrauch machen, wie es für diejenigen gilt, die die existentielle Krise des modernen Menschen in vollem Umfang und ganzer Schärfe fühlen. Wer sich in den Aufstand oder zu einem Leben am Abgrund gedrängt zu sehen. Wir sprachen bereits davon.

Soviel läßt sich für die überwiegende Mehrheit unserer Zeitgenossen sagen. Im Gegenzug hierzu ist auch jene andere weit seltenere Kategorie moderner Menschen zu betrachten, die – anstatt nihilistische Prozesse zu erleiden – versuchen, sie handelnd anzunehmen. Genau gesagt, handelt es sich um diejenigen, die die Unumkehrbarkeit der Auflösungsprozesse nicht nur erkennen, die nicht nur erkennen, daß kein Weg zurückführt, sondern die nicht einmal wünschen, diesen Weg zu beschreiten, würde er denn existieren. Es handelt sich somit um die Frage, in welcher Weise das Negative ins Positive verwandelt werden kann. Für denjenigen, der die notwendige Festigkeit besitzt, eine solche Haltung einzunehmen, bietet sich die Möglichkeit, dem Abenteuer des modernen Menschen, der frei sein wollte, und der daraus entstandenen Krise, einen anderen Sinn zu geben. Es zeichnet sich die Vorstellungen von Prüfungen und von Zerstörungen ab, die nur die Folge dessen sind, daß man sich nicht auf einer Höhe mit ihnen – oder wie man auch sagen könnte: Auf der Höhe der eigenen Tat – befindet. Die Interessierten sei hier daran erinnert, daß schon in der antiken Mythologie das Motiv bekannt war, nicht frevelhafte Kühnheit an sich, sondern der Umstand, nicht die Würde oder Stärke besessen zu haben eine Tat auszuführen, die das göttliche Band gelöst hätte, sei der Grund gewesen, daß die eine oder andere Person der Mythologie dem Untergang geweiht war.

Eben dieser Standpunkt kann von einem besonderen Menschentyp eingenommen werden, der zum Teil in die eben beschriebene Kategorie fällt. Wie man sich vielleicht erinnert, liegt seine besondere Eigenart darin, daß er den Problemen des modernen Menschen entgegentritt, ohne selbst ein moderner Mensch zu sein, da er zugleich einer anderen Welt angehört und eine existentielle Dimension anderer Art in sich bewahrt. Für ihn besteht das Problem im Gegensatz zu den anderen nicht in der dramatischen Suche nach einer Grundlage (darüber verfügt er im Prinzip bereits) sondern darin, dieser zum Ausdruck zu verhelfen, diese in einer moderne Epoche, in seinem Leben jetzt und hier zu beweisen und zu bekräftigen. Mit diesem Menschentyp im Blick wollen wir die Thematik des positiven Nihilismus oder wenn man so will, den Übergang zum Postnihilismus untersuchen. Da die Möglichkeit besteht, die Sache nicht vom Äußeren, sondern vom Inneren

der modernen Welt her anzugehen, können wir vorläufig zu einigen grundsätzlichen Vorstellungen Nietzsches zurückkehren, um deren Gehalt zu überprüfen. In der Tat würde man feststellen, daß andere, neue Experimente des modernen Denkens, die auf der Suche nach einem neuen Sinn des Lebens unternommen wurden, kaum weitergekommen sind als Nietzsche selbst – trotz all des Unbeständigen und Ablenkenden in Nietzsches Gedankenwelt.

Nietzsche selbst betrachtet sich als den ersten vollständigen Nihilisten Europas, der jedoch glaubte, den Nihilismus schon überwunden zu haben, da er ihn in seiner Seele, da er ihn hinter sich, unter sich, außer sich sah. Nachdem er festgestellt hatte, daß der Nihilismus die äußerste logische Folge unserer großen Werte und unserer Ideale ist, und nachdem er bekräftigt hatte, daß man durch diesen Nihilismus hindurchgehen muß, um sich der wahren Natur der Werte der Vergangenheit klarzuwerden, er im Nihilismus aber dennoch ein notwendiges krankhaftes Zwischenstadium gesehen hatte und eine Gegenbewegung prophezeite, die dazu bestimmt wäre, den Nihilismus zu überwinden, ohne bereits errungenen Positionen Schaden zuzufügen. Nietzsche hat offengelegt, daß der Punkt, an dem man feststellt, daß Gott tot sei, daß die gesamte Welt des Geistes, von Gut und Böse eine reine Illusion ist, und daß statt dessen die Welt allein wahr ist, die im Namen der Welt des Geistes negiert und getadelt wird, daß jener Punkt der Punkt einer entscheidenden Prüfung ist. Die Schwachen zerbrechen, die Starken zerstören, was sie nicht zerbricht, die Stärksten aber überwinden die Werte, die als Maß gedient haben. Nietzsche nennt dies die tragische Phase des Nihilismus, die zu einer Umkehrung des Blickwinkels führt: Der Nihilismus erscheint an diesem Punkt als ein Zeichen der Stärke. – Er bedeutet, daß die Macht zu schaffen und zu wollen sich derart entwickelt hat, daß es nie einer allgemeinen Auslegung der Existenz und jeder Einführung eines Sinns dieser Existenz bedarf.

Es ist ein Maß der Kraft des Willens, bis zu welchem Punkt man auf einen Sinn der Dinge verzichten kann, bis zu welchem Punkt man es erträgt, in einer Welt zu leben, die keinen Sinn hat, damit sich dann ein Teil davon ordnet. Nietzsche nannte dies den positiven Pessimismus, den Pessimismus der Stärke und machte daraus die Voraussetzung für eine höhere Kultur. Bedurfte der Mensch früher eines Gottes, so begeistert er sich nun an einer allgemeinen Unordnung ohne Gott, einer Welt des Zufalls, in der das Furchtbare und Zwielfichtige und Verführerische Teil der eigenen Essenz ist. In jener wieder reinen Welt, die nur mehr sie selbst ist, hält er sich aufrecht als Sieger über Gott und das Nichts. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird so mit der Feststellung beantwortet, daß das Leben für sich selbst Wert ist und sein kann. Dies führt zur eben aufgestellten These zurück. Der Sinn jeder Krise einer Endzeit läßt sich darin zusammenfassen: Ein Mensch wollte frei sein für den ein befreites Leben nur Untergang bedeuten konnte. Gott ist tot – so sagte man – ist nur eine pathetische Art den grundsätzlichen Zustand der Epoche auszudrücken. Aber gerade Nietzsche macht es deutlich: Gott getötet zu haben – „Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ Unausweichliche Folge des „es gibt nichts“, des „alles ist erlaubt“ und der „Freiheit des Geistes“ ist: nun habt ihr eine Probe eures edlen Wesens abzulegen. Im Zarathustra findet sich an wohlbekannter Stelle die treffendste Formulierung des Hintergrunds der Krise: „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist. Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen *durfte*? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf. Frei wovon? Was schiert das Zarathustra? HELL aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?“ Zarathustra empfindet, daß es schrecklich sein wird, allein zu sein, ohne Gesetz über einem, allein mit der eigenen Freiheit in einem verlassenem Raum und eisiger Luft, Richter und Rächer nach eigenem Gesetz. Für den aber, der dem Dienen noch einen Wert abgewinnen kann, den die Fessel nicht lähmt sondern hält, erscheint die Einsamkeit als Fluch, der Mut schwindet und der anfängliche Stolz beugt sich. Es gibt Gefühle – fährt Zarathustra zu sagen fort, die den freien Menschen dann anfallen und ihn sicherlich umbringen, wenn er sie nicht überwindet. Vom Standpunkt einer höheren Anschauung ist dies eine genaue Umschreibung des Elends des modernen Menschen.

Dies ist übrigens in ähnlicher Weise von Dostojewskij geschildert worden. Ich meine hier die Anschauungen eines Kirillov. Die Einordnung ist identisch. „Der Mensch hat Gott nur erfunden, um leben zu können, ohne sich umzubringen. Und darin besteht die menschliche Geschichte von den Anfängen bis heute.“ Die Einbeziehung erscheint offensichtlich: Es handelt sich für den Menschen darum, einen Mittelpunkt, einen Grundwert zu haben. Da er ihn aber in sich selbst nicht fand, setzt er ihn außer sich, projizierte ihn auf Gott, nahm ihn so als wirklich, aber wirklich in einer anderen Art: Der Glaube an diesen Anderen löste vorläufig das existenzielle Problem. Natürlich ist dies nicht in Wirklichkeit wie Kirillov zu behaupten versucht, den Sinn der gesamten Menschheitsgeschichte. Es ist nur der Sinn jenes devotionalen Abschnitts der deistischen Religion, ein Abschnitt der bereits eine Verfälschung der traditionellen Welt darstellt und dem kritischen Punkt eines metaphysischen Bruchs vorausgeht, von dem bereits die Rede war. Die Augen Kirillovs, des freien Menschen, öffnen sich „ich will nicht glauben. Ich weiß, daß es Gott nicht gibt, daß es ihn nicht geben kann.“ Die Folge ist sodann „wenn es Gott nicht gibt, bin ich Gott Erkennen, daß es Gott nicht gibt und nicht

zugleich erkennen, daß wir Gott geworden sind, ist eine Absurdität und Widersprüchlichkeit, denn anderenfalls würde man sich selbst umbringen.“ Das „Sich-Umbringen“, die fixe Idee des hellen Wahnsinns Kirillovs muß man nicht so wörtlich nehmen; man sollte stattdessen nur vom Zusammenbrechen sprechen, vom Verirren und Verlieren im Sinnlosen. Angesichts dieser Lage stellen sich Angst und Schrecken ein: „Es ist, als ob ein Armer, nachdem er reich erbte, sich fürchtete und nicht wagte, die Erbschaft zu ergreifen, da er sich für zu gering hielt, sie zu besitzen.“ Man muß die Tat nicht allzu ernst nehmen, mit der Kirillovs glaubte, den Schrecken angesichts des göttlichen Vermächtnisses, das er anzunehmen hatte, zu vertreiben und zugleich seine eigene Göttlichkeit zu beweisen. Man muß auch nicht allzu viel auf das emphatische Gerede von Gott und Gott-Sein geben: Die wichtige Frage, die sich stellt, ist die des Wertes und des: „wozu frei sein?“

Nichts kennzeichnet das Versagen im entscheidenden Augenblick besser, nichts charakterisiert das negative Ergebnis nihilistischer Erfahrungen treffender, als das Gefühl, aus dem ein Satz Sartres erwachsen ist: „Man ist zur Freiheit verdammt“. Der Mensch hat seine Freiheit absolut gemacht, empfindet sie aber als Verdammung. Sie ist von metaphysischer Angst begleitet. Die besondere Thematik des Existentialismus werden wir weiter unten untersuchen. Zunächst einmal muß gesichtet werden, was von dem Bestand haben kann, das Nietzsche nicht als „bekennender“ Nihilist verkündet, sondern als derjenige, der glaubt, den Nihilismus hinter sich gelassen zu haben. Der glaubt, daraus die Bedingung einer höheren Existenz und eines neuen Heils geformt zu haben. Nachdem die Götter gefallen sind, gut und böse und alle Surrogate des Göttlichen überwunden sind und der Blick klar geworden ist, bliebe für Nietzsche nichts als *diese Welt, das Leben, der Körper*. Der neue Mensch wird die Welt, das Leben und den Körper bejahen, wird „der Erde treu bleiben“. Daran schließt sich bekanntermaßen die Thematik des Übermenschen an. „Gott ist tot. Wir aber wollen nun, daß der Übermensch komme. Der Übermensch ist der Sinn der Erde, derjenige der der Existenz ihre Berechtigung gibt. Der Menschen, als eine Brücke und nicht als Ziel. [...] Der Mensch ist ein Seil, gespannt zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde“.

Hier ist nicht der Ort, eine tiefschürfende Analyse der vielfältigen und in sich gegensätzlichen Themen vorzunehmen, die sich bei Nietzsche um dieses besondere Motiv kristallisieren. Das Wesentliche läßt sich mit folgenden Worten klarlegen. Die negative zerstörerische Phase der nietzscheanischen Gedankenwelt schließt mit der Bejahung der Immanenz: Alle transzendenten Werte, die Systeme, die Ziele und übergeordneten Wahrheiten werden unter dem Blickwinkel des Lebens interpretiert. Seinerseits hat das Leben – und allgemeiner gesagt: die Natur – den Willen zur Macht als eigentliches Wesen. Und unter dem Aspekt des Willens zur Macht und der Herrschaft definiert sich auch der Übermensch. Damit aber läßt sich sehen, daß der Nihilismus Nietzsches im Grunde auf halben Wege stehen geblieben ist. Es wird eine neue Gesetzestafel aufgerichtet und damit ein neues Gut und Böse. Man präsentiert ein neues Ideal, bejaht es als absolut, während

es in Wirklichkeit nur eines der vielen ist, die im Leben Gestalt annehmen können und das sich damit nicht als solches in sich und an sich rechtfertigen läßt, sondern wieder nur infolge von Auswahl und Glaube. Die Tatsache, daß der jenseits des Nihilismus festgelegte Bezugspunkt eines wahren Fundamentes ermangelt, wenn man sich ausschließlich an der reinen Immanenz festhält, wird übrigens schon durch eine soziologisch-historische Kritik von Nietzsches Gedanken deutlich. Die Welt der höheren Werte wird als Reflex der Dekadenz interpretiert. Zugleich aber werden in diesen Werten die Instrumente und Waffen des Willens zur Macht gesehen, unter deren Deckmantel ein bestimmter Teil der Menschheit, den anderen Teil – die Befürworter des Lebens und der dem Übermenschen ähnlichen Ideale – verdrängt hat. Eben der Instinkt der Dekadenz zeigt sich als eine besondere Spielart des Willens zur Macht. Damit aber wird nun klar, daß beim Willen zur Macht im Grunde jede Unterscheidung fehlt: Es gibt weder Übermenschen noch die Herde, noch Bejahende, noch Verneinende des Lebens. Es gibt nur einen Unterschied in den Techniken und Mitteln (Mittel, die weit davon entfernt sind, sich auf rein materielle Macht zu beschränken), die dazu dienen sollen, der einen oder anderen menschlichen Klasse zur Vorherrschaft zu verhelfen. Mittel, die gut zu nennen sind, insoweit sie zum Erfolg führen, ohne dabei eine Unterscheidung machen zu können. Wenn aber im Leben und der Geschichte der Kultur Phasen des Aufstiegs, des Abstiegs, des Schaffens, der Zerstörung und Dekadenz existieren, was berechtigt uns dann, den Akzent in der Wertfrage eben mehr auf die eine denn auf die andere zu legen. Warum muß die Dekadenz von Übel sein? Alles ist Leben, alles läßt sich mit dem Begriff des Lebens rechtfertigen, faßt man dieses Lebens nur wirklich in seiner reinen Unmittelbarkeit, Irrationalität und fern aller Theologie und Teleologie auf. Und dies hat Nietzsche immer gewollt. Die Gegennatur selbst und die Gewalt gegen das Leben sind Bestandteile des Lebens. Und erneut wird der Boden schwankend.

Nietzsche wollte dem Werden seine Unschuld zurückgeben, es vor jeder Finalität bewahren, von der Absichtlichkeit, um den Menschen zu befreien und ohne Krücken gehen zu lassen. Nietzsche kritisierte und verwarf Darwinismus und Evolutionslehre zurecht, wenn er feststellte, daß die Phänotypen des höheren Seins nur seltene gültige Zufälle sein, Positionen, die die Menschheit erringe, um sie nur allzu rasch wieder zu verlieren, die nicht zu einer Kontinuität führten, da es sich hierbei um Wesen handle, die mehr als andere der Gefahr und Zerstörung ausgesetzt seien. Eben dieser Nietzsche nun endet selbst bei einer finalistischen Vorstellung, wenn er – um der heutigen Menschheit Sinn zu geben, ja eine Bestimmung, der sie sich widmen und für die sie sich opfern soll – den möglicherweise kommenden Menschentyp in der Gestalt des Übermenschen präsentiert. Mutatis mutandis liegt die Sache hier nicht anders als in der marxistisch-kommunistischen Eschatologie, für die das Trugbild einer zukünftigen Menschheit nach der Weltrevolution dazu dient, all dem einen Sinn zu geben, was man dem Menschen heute in den von ihrer Ideologie kontrollierten Gebieten abverlangt. Dies bildet nun aber einen offenen Widerspruch zur Forderung nach einem Leben, das sich selbst Sinn sei. Der zweite Punkt ist, daß die Bejahung des Lebens notwendig weder mit der Bejahung des Willens zur Macht im engeren und qualitativen Sinne, noch mit der Bejahung des Übermenschen zusammenfällt. In dieser Hinsicht bietet uns Nietzsche also nur eine Scheinlösung.

Ein wirklicher Nihilismus verschont auch die Lehre vom Übermenschen nicht. Was bleibt wenn man radikal sein und einer Linie strenger Konsequenz folgen will, und das wir in unserer Untersuchung akzeptieren können, ist die von Nietzsche durch den Mythos der ewigen Wiederkehr dargelegte Vorstellung. Es ist die – diesmal in der Tat unbedingte – Bejahung von allem was ist und existiert, des eigenen Wesens und der eigenen Lage. Es ist die innere Bereitschaft desjenigen, der in Übereinstimmung mit sich selbst und den letzten Wurzeln des eigenen Seins, sich selbst bejaht. Nicht im Zeichen niederdrückenden Schreckens, sondern im Zeichen einer Erhebung, kommt er zur Einsicht, daß in der unbestimmten Wiederkehr kosmischer Zyklen, er immer so war und so sein wird wie er ist: unzählige Male. Natürlich handelt es sich nicht um mehr als einen Mythos, der nur den pragmatischen Wert einer Kraftprobe hat. Doch es handelt sich auch um eine Sichtweise, die bereits über die Welt des Werdens hinausführt und auf ein ewig werden des Seins abzielt. Nicht anders als der Neuplatonismus erkannte Nietzsche zurecht: „Daß sich alles

wiederholt, ist die äußerste Annäherung der Welt des Werdens an die Welt des Seins.“ Und er sagt auch: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – ist höchster Beweis der Macht.“ Dies führt ihn über die reine Immanenz hinaus und läßt ihn ahnen, daß „die Dinge ... getauft [sind] am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse“. Anderes lehrte die Welt der Tradition auch nicht. Zweifelsohne hatte sich bei Nietzsche eine unbestimmte Sehnsucht nach der Ewigkeit eingeschlichen, die in Augenblicken ekstatischer Inspiration kulminierte. Man kennt die Beschreibung Zarathustras von der Freude, die die Ewigkeit aller Dinge will, eine tiefe Ewigkeit, einen erhabenen Himmel, einen reinen tiefen Abgrund des Lichts.

7. Kapitel. „Sei du selbst!“

Für den Augenblick müssen wir diese Hinweise auf eine höhere Dimension der Erfahrung in einer befreiten Welt beiseite lassen. Zunächst müssen wir eingehender und deutlicher bestimmen, welche Möglichkeit uns eine solche Sicht des Lebens bietet. Das ist der Grundsatz des reinen Man-selbst-seins. Dies ist es zunächst, was wir nach der Eliminierung der in der Philosophie sogenannten heteronomen Moral vor uns haben: der Moral, die auf einem von außen auferlegten Gesetz beruht. Nietzsche vermochte in dieser Hinsicht zu schreiben: „Man wird euch die Vernichter der Moral nennen: aber ihr seid nur die Erfinder von euch selbst“ und weiter: „Ich mußte die Moral aufheben, um meinen moralischen Willen durchzusetzen“. Unter diesen moralischen Willen versteht er das Leben nach dem eigenen Gesetz, das Leben nach der eigenen Natur (nur als Sonderfall kann hieraus der Weg des Übermenschen entstehen).

Man befindet sich hier auf der Linie der autonomen Moral des Kantischen kategorischen Imperativs, jedoch mit dem Unterschied, daß der absolute innere Befehl – von jedem äußeren Antrieb gelöst – nicht auf einer abstrakt hypothetischen Gesetzmäßigkeit der praktischen Vernunft beruht, einer Gesetzmäßigkeit die für alle gelten würde, und sich auf das menschliche Gewissen als solches bezieht, sondern auf dem spezifischen eigenen Sein. Nietzsche selbst stellt nun diese Dinge häufig so dar, als entsprächen sie einem inneren Naturalismus. Diese nur physiologische, naturalistische Erklärung der eigenen Natur findet sich bei ihm zwar häufig, ist aber im Grunde nicht authentisch, da sie von seiner Polemik gegen den reinen Geist diktiert ist und darum gleichsam nachträglich aufgepfropft ist. In Wirklichkeit hat auch Nietzsche tiefer geblickt und ist nicht beim physischen Sein stehengeblieben, als er von der *großen Vernunft* sprach, die im Körper eingeschlossen ist und sich der kleinen Vernunft entgegenstellt. Von der großen Vernunft die nie „Ich“ sagt, sondern „Ich“ ist, die Geist und Sinn als „Werk- und Spielzeug besitzt“: Ein mächtiger Herrscher und verborgener Weiser ist das Selbst, ein Faden, der das „Ich“ lenkt und ihm seine Begriffe einbläst, der mit „dem Auge der Sinne sucht“ „und den Ohren des Geistes horcht“. Es handelt sich also nicht um die Physis, sondern um das Sein in der seinsgemäßen Fülle des Ausdrucks: Die verwandte Bezeichnung des *Selbst*¹ steht dem *Ich* gegenüber. Ein Gegensatz, der an sich betrachtet, der traditionellen Lehre entspricht: zwischen dem überindividuellen Prinzip der Person und dem, was sie das physische Ich nannte.

Ist die grobe, physiologische Erklärung ausgeschlossen, werden die Konturen der Haltung Nietzsches deutlicher. Eine Haltung, die für denjenigen von Wert ist, der sich als freies Wesen inmitten einer Auflösungsepoche seinen Stolz und seine Identität bewahren will. Eine Haltung, die im Aufnehmen des eigenen Selbst in das Wollen besteht und darauf abzielt, ein Gesetz daraus zu schaffen, ein Gesetz, von derselben Absolutheit und Autonomie wie der kategorische Imperativ Kants, ein Gesetz das keine Rücksicht auf konventionelle Werte (auf Gut und Böse) nimmt, aber auch Glück, Lust oder Schmerz mißachtet. Hedonismus und Eudämonismus sind als abstrakte, unorganische Suche nach Glück und Lust auch für Nietzsche nur Dekadenzsymptome. Das eigene Sein festigen und verwirklichen – ohne auf Sanktionen oder Belohnungen zu achten (nicht hier und nicht dort, nicht in der Welt und nicht im Jenseits) sich sagen: „Der aber hat sich selber entdeckt, welcher spricht: Das ist *mein* Gutes und Böses.“ Kurz gesagt, zeigt sich bei Nietzsche die antike

Formulierung „Sei du selbst“, „Werde wie du bist“ erneut, nachdem jedoch der gesamte antike Überbau zerfallen ist.

Wir werden sehen, daß eine ähnliche Thematik – wenn auch ungenauer formuliert – bei den Existentialisten wieder auftaucht. Wir können uns hier nicht auf Stirner als Vorgänger beziehen, da seine Konzeption des „Einziges“ nicht in die tiefste Dimension des Seins hinabreicht⁸. Eher wäre dies bei Guyau möglich, der sich gleichfalls das Problem einer Verhaltensrichtlinie jenseits jeder Sanktion und Pflicht stellt. „Die metaphysischen Autoritäten und Religionen sind Kinderkram: Es ist Zeit, von uns selbst auszugehen ... Man suche die Offenbarung in sich selbst! Es gibt keinen Christus mehr, jeder sei sich selbst Christus, er wende sich an Gott, wie er will und kann, oder er leugne Gott.“ Es ist, als bestehende der Glaube fort, jedoch ohne Erwartung eines Himmels und ohne Führung durch ein Gesetz, einfach als *fait accompli*“. Kraft und Verantwortung müssen nicht geringer sein als zuvor bei einer Art von Mensch, wo in einem anderen Klima aus religiösem Glauben vorgegebener Halt entstand. Die Vorstellungen Nietzsches sind damit weitgehend identisch. Für unseren Zweck muß – soll diese Thematik für die uns interessierende Frage in Betracht kommen – jeder mögliche stillschweigende und einschränkende Versuch ausgeschlossen werden, zu einem scheinbar neuen Fundament oder Stützkorsett Zuflucht zu nehmen. Seit Rousseau haben Annahmen dieser Art die anarchische Lehre gekennzeichnet: Der Nihilismus der klassischen Anarchisten hatte als Gegenstück die Vermutung der grundsätzlich guten Natur des Menschen. Ein weiteres Beispiel lieferte der eben zitierte Autor Guyau. Er versucht eine Moral ohne „Sanktion und Verpflichtung“, eine freie Moral auf den Begriff des Lebens aufzubauen. Doch dies Leben ist bei ihm nicht das nackte, wahre, unstilisierte Leben, es ist ein vorsorglich und willkürlich im seinem Sinne moralisiertes und sterilisiertes Leben, ein Leben in dem angeborene Verhaltensweisen vermutet werden: Das „Sich-Ausdehnen, das sich Hingeben dem Überfluß“. Guyau formulierte so eine neue Vorstellung von *Pflicht*: Eine Pflicht, die aus dem *Können* entsteht, aus dem Lebenstrieb und dem Gefühl der eigenen Kraft, die verlangt, genutzt zu werden. Mit anderen Worten: Ich kann, also muß ich. Nun wird diese Begrenzung aber dort offenbar, wo Guyau der Ausdehnungstendenz des Lebens einen ausschließlich positiven, ja sogar sozialen Charakter zuschreibt, da sie nur dazu dient, das eigene Selbst zu stabilisieren und zu bereichern. Sie ist also nicht gegen oder auf andere bezogen, sondern nur auf sich selbst. Er stellt sie als Selbstverneinung und Selbstwiderspruch des Lebens dar, gegen dessen natürlichen Ausdruck der Bewegtheit im Sinne von Wachstum und Bereicherung gerichtet. Hier genügt es, sich zu fragen, was denn je ein Leben, das sich verneinen und sich widersprechen will, darin hindern könnte, es zu tun, und welche Instanz einen Widerspruch einlegen könnte, wollte das Leben diesen Weg einschlagen, um sich klar zu werden, daß hier in keiner Weise *tabula rasa* gemacht wurde. Daß sich vielmehr heimlich einschränkende Voraussetzungen eingeschlichen haben, die mehr oder minder zu einem der früheren Moralsysteme zurückführen, die man eigentlich schon für überwunden hielt, da deren Verwundbarkeit gegenüber nihilistischer Kritik deutlich wurde. Jedes Vorverständnis auszuschließen bedeutet aber zugleich, auch einen Großteil der Lehre Nietzsches vom Übermenschen kritisch zu hinterfragen, vor allem wenn die Aspekte des Lebens betont werden, die den eben genannten und von Guyau angenommenen entgegengesetzt sind (Wille zur Macht, Härte, etc.).

Hier erscheint Nietzsche nicht weniger einseitig. Notfalls muß im Zeichen des reinen *Sei du selbst* und der völlig befreiten Existenz auch dann angenommen, gewollt und begehrt werden, was man ist, wenn es nichts ist, wenn das eigene Leben und das eigene Schicksal nicht Heldentum, Noblesse, Glanz, Großmut und schenkende Tugend bedeutet, sondern aus Dekadenz, Verderbnis, Schwäche und Perversion besteht. Ein entfernter Abglanz hiervon findet sich übrigens selbst noch auf christlichem Gebiet unter dem Vorzeichen des Calvinismus, wenn dort gelehrt wird, der gefallene und von der Erbsünde zerrissene Mensch werde im Glauben wieder aufgerichtet. Die genaue Formel lautet, der Mensch sei angesichts des Absoluten zugleich sündig und gerechtfertigt. In einer Welt ohne Gott ist man zu einer ähnlichen Ausrichtung auf sich selbst angewiesen, in Form einer äußersten Kraftprobe und einer Entblößung des Ich. Der Ausspruch Nietzsches „den Weg wiedergefunden zu haben, der zu einem Ja und zu einem Nein führt: der lehrt zu

allem ja zu sagen, was stärkt, an Kraft wachsen läßt und das Gefühl der Macht verleiht“ ist nur dann berechtigt, wenn er seine Forderungen sublimiert, sie von jedem spezifischem Inhalt befreit, einer allzu wörtlichen Auslegung vorbeugt vor allem aber von jeden Bezug zu einem mehr oder minder intensiven Vitalität kappt. Es handelt sich vielmehr um die Alternative, in der Lage zu sein, sich in seinem Inneren aufrecht zu halten, im eigenen nackten, absoluten Sein, ohne irgend etwas zu erhoffen oder zu fürchten.

Auf dieser Ebene vermögen auch die Worte von der Befreiung von jeder Sünde Geltung erlangen: „Es gibt keinen Ort, kein Ziel und keinen Sinn, auf dem wir unser Sein abladen können“ – nicht in der physischen Welt, nicht in der Gemeinschaft und nicht in Gott. Es handelt sich um eine Art des Seins. Was den Inhalt des eigenen Gesetzes betrifft, so bleibt dieser – wie gesagt -unbestimmt muß es bleiben.

In einer vorläufigen Bilanz, können wir daher mit diesen Worten festhalten, was sich der Thematik Nietzsches und anderer, ihm verwandter Denker an Positiven entnehmen läßt. Für unseren Zweck aber dürfen wir nicht vergessen, daß diese Analyse nichts herausdestillieren wollte, was abstrakt-allgemein für alle Menschen gilt, sondern nur für einen besonderen Typ Mensch relevant ist. Dies verlangt eine weitere Überlegung. Ohne diese Voraussetzung ist es ohne weiteres offensichtlich, daß die Lösung *Sei du selbst* nicht als feste Grundlage zu dienen vermag. Im weiteren werden wir sehen, daß es sich in der Tat nur um eine vorläufige Lösung handelt. Im Augenblick weisen wir jedoch auf folgende Schwierigkeit hin.

Es ist klar, daß der Anspruch, man selbst zu sein, voraussetzt, daß überhaupt von einer eigenen Natur (wie immer sie beschaffen sein mag) als etwas Bestimmtes und Erkennbares die Rede sein kann. Dies erscheint jedoch im höchsten Maße problematisch, insbesondere in der heutigen Zeit. In Gesellschaften, denen der Individualismus unbekannt war, kannte man diese Probleme so gut wie nicht: In Gesellschaften traditionaler Prägung, die durch Kasten und Stände geordnet waren, wo an Erbe und Geburt gebundene Faktoren einen hohen Grad innerer Einheit ermöglichten, einen hohen Grad der Unterscheidung von Typen und Charakteren. Diese natürliche Prägung wurde von Brauch, Ethik und Recht verstärkt, manchmal sogar von sich entsprechend unterscheidenden Kulturen. All dies hat für den modernen westlichen Menschen längst zu bestehen aufgehört, ist auf dem Weg der Freiheit längst überwunden worden. Und so ist der moderne Durchschnittsmensch labil, unsicher und der wahren Form beraubt. Das Paulinisch-Faustische „zwei Seelen ach, fühl ich in meiner Brust“ ist eine noch optimistische Annahme: Zu viele müßten erkennen – wie es eine insoweit charakteristische Gestalt Hermann Hesses tut -, daß es eine Vielzahl solcher Seelen ist, die in der eigenen Brust hausen. Nietzsche selbst hat dies zugegeben. Er schrieb: „Man soll überhaupt nicht voraussetzen, daß viele Menschen >Personen< sind. Und dann sind manche auch *mehrere* Personen, die meisten sind *keine*.“ und weiter: „Werde du selbst: Eine Aufforderung die nur wenigen gestattet ist und für eine noch kleinere Zahl überflüssig erscheint“. Man sieht also die Problematik, die der Fixpunkt aufzuweisen hat, den wir einstweilen festgelegt haben: Die Treue zu sich selbst, das absolute, autonome Gesetz, das nur auf dem eigenen Sein beruht. Eine Problematik, die aber nur dann auftritt, wenn alles in abstrakt allgemeiner Form aufgefaßt wird. Alles kann Gegenstand einer Diskussion werden. Einer Diskussion, von der uns einige Gestalten Dostojewskijs (Raskolnikow oder Stavroghins) ein genaues Beispiel geben. An der Stelle, wo sie ganz in ihrem nackten Willen aufgehen und versuchen, dieses „sich selbst“ in einer absoluten Tat zu beweisen, brechen sie zusammen. Sie brechen eben deshalb zusammen, weil sie gespaltene Persönlichkeiten sind, die sich über ihre wirkliche Natur und ihren wahren Charakter täuschen. Ihre Freiheit wendet sich gegen sie selbst und zerstört sie, sie versagen eben in dem Punkt, in dem sie hätten stark sein müssen: In ihrer Tiefe fanden sie nichts, was sie stützte oder vorwärts trüge. Man fühlt sich an die Worte erinnert, die Stavroghin in seinem Testament gebraucht: „Ich habe meine Kraft überall erprobt. So hat man mir's geraten, damit ich mich kennenlerne..... Was ich aber nie gesehen habe, und was ich immer noch nicht sehe, ist, worauf ich meine Kraft verwenden soll. Meine Sehnsüchte sind nicht energisch genug, sie können mich nicht leiten.“

Man kann einen Fluß auf einem Baumstamm überwinden, aber nicht auf einem Holzsplitter.“ Der Abgrund bemächtigt sich Stavroghins, denn Selbstmord ist die Besiegelung seines Versagens. Dasselbe Problem stellt sich deutlich angesichts der Lehre Nietzsches vom Willen zur Macht. Die Macht als solche ist ungeformt. Sie hat keinen Sinn ohne gegebenes Sein, ohne innere Ausrichtung, ohne wesentliche Einheit. Ohne dies aber, rutscht alles wieder ins Chaos ab. „Hier ist die größere Kraft, aber sie weiß nicht, wozu sie dienen soll. Die Mittel bestehen, doch gibt es kein Ziel.“

Wir werden sofort sehen, wie diese Situation sich noch verschlimmert, wenn im Selbst die Dimension der Transzendenz lebendig ist. Zunächst läßt sich deutlich machen, daß die Erscheinung der Reue sich im allgemeinen mit Situationen der Zerrissenheit verbindet. Die Reue zeigt sich, wenn im Sein trotz allem eine bedeutende Strömung fortbesteht, die nach Handlungen wieder aufblüht, die ihr Gewalt antaten und sie ausgehend von sekundären Trieben verneinten, die doch nicht stark genug waren, sie völlig und endgültig zu vernichten. In diesem Sinn hat Guyau von einer Moral gesprochen, die nichts anderes ist „als die Einheit des Seins“ und von einer Unmoral, die „im Gegenteil eine Spaltung, ein Gegensatz von Strömungen ist, die sich gegenseitig abgrenzen“. Bekannt ist auch das Bild Nietzsches vom „blassen Delinquenten“ (ein wahrer Spiegel der oben beschriebenen Gestalten Dostojewskijs), dessen Tat seine kleine Vernunft lähmt, wie ein Kreidestrich eine Henne paralyisiert. Dies alles macht überaus deutlich, daß wir an einer Stelle angelangt sind, wo es notwendig wird, das Feld der Neutralität unseren Problemen gegenüber zu verlassen. Entsprechend unserer Annahme betrachten wir eine Verhaltensweise, die – in einer Zeit der Auflösung – nicht allen zukommt: Nur der anders seiende Mensch und derjenige, der Erbe der traditionellen Welt ist, der in jener Welt noch seine Wurzeln hat, auch wenn er sich in seiner äußeren Existenz jeden Halt einer vorgegebenen Form beraubt sieht, ist Adressat unserer Betrachtungen und Forderungen.

8. Kapitel. Die Dimensionen der Transzendenz – „Leben und mehr als das Leben“

Nur für diesen Menschen kann als elementare Grundlage von Wert sein, was in unserer vorhergehenden Untersuchung an Positivem gesammelt wurde, da er, wenn er den Blick nach innen wendet, nicht ein unbeständiges und gespaltenes Material findet, sondern eine grundsätzliche Ausrichtung, eine herrschende Richtung, mag sie auch von sekundären Trieben überdeckt und begrenzt sein. *Vor allem aber ist hervorzuheben, daß dieser Mensch von einer wesentlichen Dimension charakterisiert wird, die sich beim in der Endzeit vorherrschenden Menschentypus nicht findet – der Dimension der Transzendenz.*

Man muß sich in diesem Zusammenhang auch darüber klar werden, daß bei Nietzsche die stillschweigende Vorbedingung vieler seiner Haltungen keine andere war als das Handeln und sei es das unbewußte Handeln, in der Dimension der Transzendenz. Nur dies erklärt die Willkür und Widersprüchlichkeit, die verschiedene seiner Ansichten sonst aufwiesen würden und zugleich eröffnet sich nun, ausgehend von diesem Gesichtspunkt, die Möglichkeit, Nietzsches Position in den Gang dieser Untersuchung angemessen einzubeziehen, ohne in naturalistische Verirrungen zu verfallen. Wirklich gewährt nur der Umstand einen sicheren Leitfaden durch sein Werk, daß Nietzsche seinerseits wesentlich die Berufung zu eben dem Typ Mensch fühlte, von dem die Rede war (sei es da, wo er als Zerstörer auftritt, sei es da, wo er über den Nullpunkt der Werte hinauszugelangen versucht), daß er aber andererseits, die Dimension der Transzendenz weniger bewußt annahm, als ihr quasi zu erliegen, weniger ihr Subjekt als ihr Objekt war. Nur diese Tatsache ermöglicht – wie gesagt – einen sicheren Leitfaden, um sich in der Gesamtheorie Nietzsches zu orientieren, deren Grenzen und höheren Wert zu erkennen, deren höheren Wert, den sie auch heute für uns noch haben kann.

Ein weiterer Punkt erscheint nicht weniger deutlich: die Lösung, die man durch die Umkehrung einer tragischen und absurden Vision des Lebens in ihr Gegenteil gewinnt, *die*

nietzeanische Lösung für das Problem des Sinnes des Lebens besteht in der Erkenntnis, daß es keinen Sinn jenseits des Lebens gibt, daß das Leben sich selbst Sinn ist. In diesem Punkt vereinen sich alle Hauptgedanken Nietzsches, einschließlich der Mythos der ewigen Wiederkehr. Diese Lösung erscheint nur dann von Wert, *wenn man ein Sein voraussetzt, dessen wesentlicher Bestandteil die Transzendenz ist.* Wir müssen diese These hier nicht bis ins einzelne beweisen, wie es bei einer expliziten Nietzsche-Monographie der Fall wäre. Schon bezüglich des Willens zur Macht haben wir gesehen, daß er weniger als allgemeiner Charakter des Lebens betrachtet wird, denn als eine dessen möglicher Offenbarungen eines dessen vielfältiger Gesichter. Daß sich das Leben selbst übertrifft, daß es hinauf will und sich im Anstieg selbst überholt und so zu neuem Leben erwacht, daß es sein Geheimnis sei, jenes zu sein, das sich selbst stets überwinden muß – all das ist nichts als die Projektion einer ganz besonderen Berufung auf die Ebene der Weltanschauung, ist nichts als der Abglanz einer bestimmten vorgegebenen Natur, keineswegs aber der allgemeine und objektive Charakter jeder Existenz. Den wahren Grund, woraus das Leben schöpft, bildet in Wirklichkeit vielleicht eher die schopenhauersche als die nietzscheanische Interpretation: Es ist der Lebenswille als ewige und unerschöpfliche Sehnsucht, nicht so sehr der Wille zur Macht im eigentlichen Sinne, noch das Bestreben wirklich zum Übermensch hinauf zu gelangen.

Nur durch die Wirkung der *anderen* Dimension, der Dimension der Transzendenz, werden im Leben jene Eigenschaften sichtbar, die Nietzsche in mißbräuchlicher Verallgemeinerung ihm bei Errichtung seiner neuen Werte zusprechen zu können glaubte. Das schon angedeutete ungenügende Bewußtsein von allem, was in ihm an Werke war, erklärt nicht nur die Schwankungen in seiner Gedankenwelt und deren Begrenztheit, sondern auch die tragische Seite seiner menschlichen Existenz. Einerseits finden wir nämlich Beispiele einer nur naturalistischen Hochpreisung des Lebens. Sogar in Formen, die ein offensichtliches Aufgehen in der einfachen Welt der Instinkte und Leidenschaften beweisen. Deren Verabsolutierung durch den Willen läuft Gefahr, den Willen ihnen unterzuordnen. Aber auf der anderen Seite finden sich zahlreiche, sogar überwiegende Zeugnisse einer Reaktion auf das Leben, die nicht vom Leben selbst, sondern nur von einem höheren Prinzip ausgehen kann – eben dem, das in dieser bezeichnenden Passage hervortritt: *„Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet“.*

Mit diesem zweiten Gesichtspunkt verbinden sich alle positiven Züge im Wege des Übermenschen:

- das Vermögen, sich selbst ein Gesetz geben zu können
- das Vermögen, nein zu sagen und nein zu tun, wenn man von wunderbarer Kraft getrieben ist, von einer gewaltigen Spannung, sich selbst zu bejahen
- die natürliche und freie Askese, die die eigenen Kräfte auf die Probe stellen will, und die „die Kraft eines Willens nach dem Grad des Widerstandes, des Schmerzes und der Qual“, beurteilt „die ihr zu ertragen und zu seinem Vorteil zu wenden weiß“ (so daß auf diese Weise alles, was das Leben an Übel, Schmerz und Problematischen zu bieten hat, all das Elend, was die Formen der soteriologischen Religion aufrechterhält, hingenommen, ja sogar geschätzt wird)
- das Prinzip, den Leidenschaften nicht zu gehorchen, sondern sie am Zügel zu halten („die Größe eines Charakters besteht nicht darin, diese Leidenschaft nicht zu haben, es ist vielmehr notwendig, sie im höchsten Grade zu haben, sondern sie zu zügeln – und dies ohne daß diese Tat eine besondere Freude verursachte, sondern es mit großer Schlichtheit zu tun“)
- die Vorstellung daß „der höhere Mensch sich vom Niedrigeren durch seine Uner-schrockenheit unterscheidet, durch seine Herausforderung des Unglücks“. „Es ist ein Zeichen, wenn man anfängt, die eudämonistischen Werte als die höchsten anzusehen“

- das Sich-Einlassen mit Verwunderung auf diejenigen, die den Weg zum Glück zeigen, um den Menschen zu einem bestimmten Verhalten zu veranlassen „was geht uns das Glück an?“
- die Erkenntnis eines der Mittel, womit eine höhere menschliche Spezies überdauert habe, sei „die Anmaßung des Rechts zu außergewöhnlichen Taten als Versuch, sich selbst zu besiegen und die Tat als Befreiung, sich selbst durch eine Art Askese, Überlegenheit und Gewißheit zu sichern, in dem Maße, wie sie der Kraft des Willens selbst zukommt“, ohne vor irgendeinem Verzicht zurückzuschrecken
- der Hinweis auf jene Freiheit, die als Element die Distanz kennt, die uns trennt und die darin besteht, angesichts der Angst, der Härten und der Entbehrungen des Lebens die höchste Art Mensch in dem zu sehen, „der ständig den stärksten Widerstand überwindet (die große Gefahr macht aus ihm ein verehrungswürdiges Wesen)
- die Anklage der verwerflichen Verwechslung von Disziplin und Schwächung (Zweck der Disziplin kann nur eine größere Kraft sein – „wer nicht herrscht, ist schwach, liederlich und unständig!“) und das Sich-Bewußt-Sein, daß Ausschweifung nur dem zum Vorwurf gemacht werden kann, der kein Recht darauf hat, daß alle Leidenschaften nur durch diejenigen in Verruf gerieten, die nicht stark genug waren sie zu ihrem Vorteil zu verwenden,
- der Hinweis auf diejenigen, die losgelöst von jeder Bindung, nur dem eigenen Gesetz gehorchen, die ihm unbeugsam folgten und die über jeder menschlichen Schwäche stehen.
- schließlich all das, worin der Übermensch nicht die blonde Bestie ist, und Erbe einer mißverstandenen virtus der Renaissancetyrannen, sondern worin er der Großzügigkeit fähig ist, bereit zur mannhaften Hilfe, zur schenkenden Tugend, zur Grandezza des Geistes und zur Überwindung der eigenen Individualität.

All dies sind positive Elemente, die sich auch der Mensch der Tradition zu eigen machen kann, die aber nicht durch das Leben erklärbar und möglich sind, sondern durch etwas, was über dem Leben steht: durch die Transzendenz. Es sind Werte, die nur den anziehen, der in sich mehr Wirkungsmächtiges empfindet als nur das Leben.

Wenn man stets diese grundlegenden Gedanken im Auge behält, erübrigt sich eine tief ergehende Diskussion von Nietzsches Thematik. Wir müssen uns nicht mit den Verwechslungen befassen, auf die hinzuweisen wäre, den Abweichungen, denen man vorzubeugen hätte, wenn man die Alternative zurückweisen will, die man im allgemeinen für unausweichlich hält: ihn entweder verdammen oder ihn überschwenglich loben. Leben und Transzendenz finden sich bei Nietzsche ständig vermischt, was vor allem Folge seiner antichristlichen Polemik ist und was wohl als deren übelste Folge gesehen werden kann. Wenn die Werte, die vom christlichen Ideal negiert werden – dem Ideal eines Paria, eines *Tschandala* – für das Entgegengesetzte, Bejahende, antinihilistische Ideal grundlegend sind, und sie mit folgenden Worten beschrieben werden: „Stolz, Distanz, große Verantwortung, Überschwang, stolze Tierheit, kriegerischer Eroberungsinstinkt, Apotheose der Leidenschaften, der Rache, der List, des Zorns, der Wollust, des Abenteuergeistes im Erkennen“. Wenn zu den positiven Leidenschaften „Hochmut, Freude, Gesundheit, geschlechtliche Liebe, Feindschaft und Krieg, Verehrung, schöne Gewohnheit, gute Manieren, Willensstärke, die Disziplin in höherer Geistigkeit, Wille zur Macht, Dankbarkeit gegenüber Erde und Leben gezählt werden – all das was reich ist, das Leben geben und rechtfertigen will, es verewigen und vergöttlichen will“ – dann ist die angedeutete Vermischung und Verwechslung offensichtlich: Weltliches und Heiliges gehen hier wild durcheinander.

Aber für uns ist ein weiterer Punkt noch bedeutender. Dort wo man von einer Askese als Selbstzweck sprechen kann und uns der Übermensch als äußerste Grenze der menschlichen Spezies erscheint, der aber noch nicht „mehr als ein Mensch ist“, als eventueller Träger und Zeuge einer anderen und höheren Würde, hat man die wirkliche Form des Selbstüberwindung herausdestilliert. Hier aber besteht die Gefahr, daß alle Erfahrungen, in denen nicht nur die Neigung zur reinen Irrationalität zur alleinigen Antriebskraft wird, in denen der reine Wille zur Macht hinter sich gelassen wird, der nicht mehr nur Herrscher über Menschen und Mittel, sondern auch über sich selbst sein will, im ausschließlich sinnlichen Bereich verbleiben. Für Nietzsche ist in dieser Hinsicht eine Passage bezeichnend, in dem das Neinsagen zu jeder Kraft, die ihm selbst drängt, für etwas Dionysisches ausgegeben wird, obwohl das treffende Wort vielleicht Autosadismus wäre. Die Disziplin und die Askese, die unter großen Opfern auf dem Wege von gut und böse erkämpft wurden, in äußerster Prüfung, voll Unnachgiebigkeit gegen sich selbst und andere, erhalten so den bloßen Stellenwert eines vertieften und verschärften Lebensgefühls eines Ichs, das sich selbst nur in außergewöhnlichen Empfindungen wahrnimmt. Zu oft hat Nietzsche selbst in solchen Worten seine eigene Erfahrungswelt und den von ihm angekündigten Weg offenbart. Es ist für unsere Zwecke wichtig, diesen Punkt herauszustellen, da in dieser verkehrte Sichtweise, wenn man vom theoretischen Hintergrund abstrahiert, zweifelsohne die Grundlage vieler Grenzerfahrungen der heutigen Jugend enthalten ist.

Was die innere, esoterische Interpretation der persönlichen Erfahrungswelt Nietzsches betrifft – im Zusammenhang und jenseits dieser Scheinlösung gesehen –, so haben wir den Schlüssel hierzu schon beschrieben: Er liegt in einer passiven Erfahrung der Transzendenz und in einer passiven Erfahrung des „Durch-Sie-Gelebt-Werdens“. Die Durchtrennung jeden Bandes, die Unduldsamkeit gegenüber allem, was einen daran hindern könnte, den reinen, nicht zu zügelnde Trieb, zu überwinden, ohne besondere Absicht, sich stets über den erreichten Stand hinauszugehen, jenseits jeder Erfahrung und Vorstellung (und natürlich mehr noch jenseits jeder menschlichen Bindung an eine Person), Widerstand und Zerstörung nicht fürchtend, das Jasagen auch zu Vorgängen der Auflösung und Destruktion, – „das Voranschreiten als verzehrendes Feuer, was nichts hinter sich läßt“ um diese Wendung einer alten Weisheitslehre zu wählen, die dort freilich im anderem Zusammenhang ausgesprochen ist – dies ist das Wesen Nietzsches, von dem wir schon sagten, es erkläre sich aus einer Offenbarung der Transzendenz. Die Tatsache jedoch, daß er dies als solches nicht erkannte und akzeptierte, die Tatsache somit, daß er im Kreis von Immanenz und Vitalismus eingeschlossen blieb, und so einer Spannung ausgesetzt war, die dieser Kreis nicht ertragen kann, diese Tatsache mag darüber hinaus die wahre Ursache des schließlichen Zusammenbruchs Nietzsches sein. Übrigens hatte er selbst stets das Gefühl gefährlich zu leben. Ende 1881 schrieb er an Gast: „Ich habe das Gefühl, ein eigentlich im höchsten Sinne gefährliches Leben zu leben – ich bin einer jener Maschinen, die in die Luft fliegen können.“ An anderer Stelle spricht er von ständiger Nähe der Gefahr und gewiß entnahm er hieraus verallgemeinert die Vorstellung, „der höhere Mensch befindet sich in einer ständigen inneren und äußeren Gefahr.“

Auch unter diesem speziellen Aspekt zeigt sich die paradigmatische Bedeutung Nietzsches für unsere Untersuchung als Symbol. Er zeigt überdeutlich die Lage auf, in die ein Typ Mensch geraten kann, ja muß, in dem die Transzendenz noch vorhanden, aber nicht mehr Mittelpunkt ist. Wir werden sehen, daß der Existentialismus in seiner wesentlichen Thematik nicht anders zu erklären ist. Dies ist nicht der Weg des Menschen, den wir im Auge haben, da seine Struktur eine völlig andere ist. Man hat hier eine deutliche Trennlinie zu ziehen. Doch war es bei dieser Gelegenheit nichtsdestoweniger nützlich festzustellen, daß, bleibt man jenseits der Linie, man mit Fällen zu rechnen hat, in denen der Weg der Immanenz zwar unnachgiebig ohne Umkehr und ohne Niveauverlust verfolgt wird, man aber auch nie die Fähigkeiten und Erfahrungen erlangt, die allein die Abwesenheit dessen ausgleichen können, was der traditionale, seiner Gestalt nach nicht moderne Mensch von Anfang an in sich weiß. Hat man ein Leben absoluter Bejahung begonnen und sich all jenen Formen der Askese und Erweckung einer höheren Lebensintensität verpflichtet, von denen wir sprachen, so ist die einzige Möglichkeit eines Haltes von einer bewußten Änderung der Ausrichtung abhängig, von der Möglichkeit, an einem bestimm-

ten Punkt, in einer bestimmten Lage, oder bei einem bestimmten Ereignis, mittels eines ontologischen Durchbruchs die äußerste Lebensfülle durch eine Kehrtwende in eine völlig andere Dimension eintreten zu lassen. Es wird dann, wie G. Simmel es im anderen Zusammenhang treffend formulierte, das „mehr Leben“ zum „mehr als Leben“.

Dies ist eine Möglichkeit, die man eben in der heutigen Epoche zu erwägen hat. Wird sie wahrgenommen, können auch unter den heutigen Bedingungen einige Menschen zu einer ähnlichen inneren Gestalt gelangen, wie sie den von uns betrachteten Menschen angeboren ist. Charakteristisches Merkmal ist beispielsweise das Interesse einiger Vertreter der beat generation für Zen. Bedingung ist freilich eine Art plötzlicher Erleuchtung – das satori des Zen. Ohne diese führt der Weg derjenigen, die sich ähnlichen Erfahrungen wie Nietzsche hingeben und allgemein solche Erfahrungen, in denen durch den einen oder anderen Umstand, gewollt oder ungewollt, die Dimension der Transzendenz im Kreis des menschlichen Lebens als zentraler Stimulus (in einer Welt, in der Gott tot ist) gemieden wurde, in den Abgrund. Es wäre ein schwacher Trost, in solchen Fällen von der „heiligen Verfluchung unserer Zeit“ oder „Engeln mit Verbrechergesicht oder dem Gesicht der Perversion“ zu sprechen: es würde sich um eine reine erwartete Romantik handeln. Im gegenteiligen, positiven Fall könnte man das Ergebnis freilich so ausdrücken: Von der Ebene des Dionysischen ist man auf eine Ebene höherer Spiritualität übergegangen, die man in der Antike mit dem Symbol des Apollinischen oder Olympischen bezeichnete. Es ist von wesentlicher Bedeutung, hierin den einzigen Ausweg zu suchen, der kein „rückwärts“ mit sich bringt, und das Gegenteil jeder Lösung durch Religion oder Frömmigkeit darstellt. Ja, er verbietet sogar definitiv jede Lösung dieser Art. Die Konversion einiger unserer Zeitgenossen, die erkannten, daß ihre Kraft nicht ausreicht, um die Anspannung eines nihilistischen Klimas auszuhalten, oder die die genannte Erfahrung nur sehr oberflächlich, als einfache intellektuelle Erfahrung, machten, bilden Beispiele eines – für uns bedeutungslosen – Rückzuges.

9. Kapitel. Jenseits von Theismus und Atheismus

In diesem Zusammenhang erscheint es angebracht, nochmals darauf zurückzukommen, was genau sich in der modernen Welt in einem Zustand der Krise befindet (wir haben es oben schon kurz angedeutet), bevor wir uns den positiven Teil unserer Untersuchung widmen. Betrachtet man das Gemeinschaftsleben, so handelt es sich bei den von der Auflösung betroffenen Gegenständen um die bürgerliche Gesellschaft und die bürgerliche Kultur. Dies wurde bereits gesagt. In spiritueller Hinsicht sprachen wir von den zwei Seiten eines Emanzipationsprozesses, der zur gegenwärtigen Situation geführt hat. Zunächst gab es nur einen Vorgang der Zerstörung und des Schwundes, dann aber eine Gegenentwicklung, die den anders seienden Menschen auf die gefährliche Probe völliger innerer Befreiung stellt. Schaut man hier tiefer, sticht ein weiterer Punkt hervor: Daß nämlich eine Ursache des Auflösungsprozesses in der Wahrnehmung der Tatsache besteht, alles, was im Westen neuerdings als Religion gelte, insbesondere das Christentum, gehöre dem allzu Menschlichen an, – es habe wenig mit den wirklich transzendenten Werten zu tun, und passe mentalitätsmäßig darüber hinaus kaum zu Veranlagung und Berufung des höheren Menschen.

Einen besonders wichtigen Faktor bildete hierbei das Christentum, dem verglichen mit einem Großteil der anderen Überlieferungen Entscheidendes fehlt. Es erscheint geradezu verstümmelt, als es über keine Esoterik verfügt, über keine Geheimlehre metaphysischer Art jenseits der Wahrheiten und der Dogmen des Volksglaubens. Seltene, weitergehende Erfahrungen nur mystischer Natur (die zudem kaum verstanden werden) können, auf die Gesamtheit des Christentums bezogen, diese Lücke nicht füllen. So fiel das Zerstörungswerk mit dem Aufkommen eines rein intellektuellen Weltbezugs nicht allzu schwierig aus, während es in einer Tradition anderer und umfassender Art durch das Vorhandensein von Lehren oberhalb des Niveaus naiver Gläubigkeit wahrscheinlich eingedämmt worden wäre.

Was für ein Gott war es denn, dessen Tod verkündet wurde? Nietzsche selbst gibt die Antwort: „Eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt“. Und Nietzsche fragt weiter: „Hat es Sinn, einen Gott jenseits von gut und böse zu denken?“ Die Antwort muß „ja“ lauten. „Gott wirft seine moralische Haut ab und man sieht in jenseits von Gut und Böse erneut erscheinen“. Es verschwindet also nicht der Gott der Metaphysik, sondern der des Theismus, der persönliche Gott, der nur Spiegel moralisch-sozialer Werte ist und menschlichen Schwäche Halt gibt. Nun ist die Vorstellung eines Gottes anderer Art nicht nur möglich. Sie war vielmehr allen Geheimlehren der großen vor- und nichtchristlichen Tradition eigentümlich, in denen das Prinzip der Nicht-Dualität hervorgehoben wurde. Als letzten Grund der Welt erkannte man dort ein Prinzip, das vor und über jeder Antithese steht (auch der von Immanenz und Transzendenz, wenn man sie nur einseitig betrachtet). So wird der Existenz, der ganzen Existenz (das Problematische, Zerstörerische, Böse inbegriffen) die höchste Rechtfertigung zuteil, die in einer befreiten Weltsicht gesucht wird und die sich jenseits aller nihilistischen Zerstörungen behauptet. In Wahrheit verkündet Zarathustra nichts neues, wenn er sich einer Welt zurechnet: „wo alles Werden mich Göttertanz und Götter-Mutwillen dünkte, und die Welt los- und ausgelassen und zu sich selber zurückfliehend“.

Es handelt sich um dieselbe Vorstellung, die der Hinduismus mit dem bekannten Symbol von Spiel und Tanz des nackten Gottes Shiva verbindet. Als weiteres Beispiel können wir an die Lehre von der transzendenten Einheit des Samsära (der Welt des Werdens) und des Nirwana (des Unbedingten) erinnern; letzteres ist der Gipfel aller esoterischen Weisheit. Im Mittelmeerraum stößt die Formel für den höchsten Grad der Einweihung in die Mysterien („Osiris ist ein schwarzer Gott“) auf ähnliches Gebiet vor. Man mag auch die Lehren des Neuplatonismus und einiger Mystiker von Rang über das un- und überpersönliche metaphysische Eine hinzunehmen – bis zu der Allegorie William Blakes von der Hochzeit zwischen Himmel und Erde und der Vorstellung Goethes vom Gott des freien Blicks, der jenseits von Gut und Böse urteilt. Eine Idee, die wir in der westlichen Antike, aber auch im fernöstlichen Taoismus wiederfinden. In den Worten, die ein Asket sprach, als er von einem europäischen Soldaten ermordet wurde, läßt sich die strenge Hoheit dieser Weisheit erlernen: „Du täuschst mich nicht! Auch du bist ein Gott!“. Im Verlauf des Rückbildungsprozesses, von dem wir in der Einleitung sprachen, haben sich solche Horizonte nach und nach verloren. In einigen Fällen, wie beim Buddhismus und Taoismus, ist der Übergang von der metaphysischen zur religiös devotionalen Ebene überaus deutlich. Er zeigt sich in einem Schwund, der auf der Verflachung und Profanierung der ursprünglichen Geheimlehre beruht und in der Unfähigkeit der meisten Menschen, sie zu verstehen und sie zu befolgen. Im Westen dagegen mußte die devotionale und moralische Auffassung von Sakralem und Transzendenz (die sich bei anderen Religionen nur in der populären und entarteten Form findet) die Vorherrschaft, wenn nicht gar die Alleinherrschaft erringen.

Man darf jedoch festhalten, daß selbst im Christentum (etwa in der johannitischen Mystik) Hinweise auf eine zukünftige Epoche größerer Freiheit nicht fehlen. Joachim von Floris stellt die dritte Epoche, die Epoche des Geistes (nach der des Vaters und des Sohnes) als eine Epoche der Freiheit dar. Eine ähnliche Vorstellungswelt besitzen diejenigen, die sich die Fratelli del Libero Spirito nennen. Sie verkünden eine Anomie, eine Freiheit von Gesetz, von Gut und Böse, häufig mit Begriffen die nicht einmal Nietzsche vom Übermenschen zu sagen gewagt hätte. Ein Reflex jener Ahnungen findet sich selbst bei Jacopone da Todi wenn er in seinem *Inno alla Santa Povertä e al suo triplice Cielo* sagt, man solle „die Hölle nicht fürchten und nicht auf den Himmel hoffen, wenn er davon spricht „sich über kein Gut zu freuen und über keine Widrigkeit zu trauern, wenn er auf eine „Tugend ohne warum“ anspielt, bis hin zu einer Lösung von der Tugend selbst, indem man jede Sache in „geistlicher Freiheit“ besitzt. Dies ist für ihn der innere, symbolische Sinn wahrer Armut.

Die hieraus zu ziehende Vorstellung besteht darin, daß die Gesamtheit der Vorstellungen, die im christlichen Westen als für eine wirkliche Religion wesentlich und unverzichtbar

angesehen werden (der persönliche Gott des Theismus, das Moralgesetz mit den Sanktionen von Himmel und Hölle, die beschränkte Vorstellung von der Vorsehung und eines moralisch rationalen Finalismus der Welt, die Haltung eines Glaubens auf vor allem gefühlsmäßig-sentimentaler und subintellektueller Grundlage) über eine metaphysische Sicht der Existenz hinausgehen, einer Vorstellung, die jedoch in der traditionellen Welt weithin bezeugt ist. Es ist der Gott als Schwerpunkt eines jeden religiösen Systems, der getroffen wurde. Damit aber öffnet sich der Horizont einer neuen Weisheitslehre für diejenigen, die die Auflösungsprozesse, zu denen der Charakter unserer Zivilisation in den letzten Jahrhunderten führte, als Kraftprobe, ja als Glaubensprobe auffassen. Es fällt die moralische Hülle eines Gottes ab, der schließlich als Opium oder Gegenstück der kleinen Moral endete, die die bürgerliche Welt anstelle der großen setzte. Der Wesenskern aber, wie ihn die eben beschriebenen metaphysischen Lehren kannten, bleibt für den, der ihn zu verstehen und zu leben weiß, unzerstörbar, allen nihilistischen Prozessen unzugänglich, und über jede Auflösung erhaben. Nach dieser wichtigen Klarstellung und Horizont-erweiterung beginnen wir die Ernte dessen einzubringen, was vom bisher Behandelten für den uns interessierenden Menschen von positiven Wert sein kann.

Was die Welt an sich betrifft, handelt es sich also um die Vorstellung einer von den Kategorien Gut und Böse befreiten Wirklichkeit, jedoch nicht auf naturalistischer oder pantheistischer, sondern vielmehr metaphysischer Grundlage. Das Sein kennt weder Gut noch Böse, noch kennen sie das große Gesetz der Dinge und das Absolute. Das Urteil gut-böse macht nur Sinn im Hinblick auf einen Zweck, welches ist das Maß, um jenen Zweck zu beurteilen und somit die höchste Legitimation einer Handlung oder Existenz festzulegen? Sogar in der Theologie der Vorsehung, in den Versuchen einer theistischen Theodizee, das Bild eines moralischen Gottes aufrecht zu erhalten, mußte sich die Vorstellung einer „großen Ökonomie“ zeigen, die das Böse enthält, in der das Böse nichts anderes ist, als ein besonderer Aspekt der höheren Ordnung, die die niedrigeren Kategorien des Individuums und der Gemeinschaft solcher Individuen übersteigt. Die vom europäischen Nihilismus angegriffene „andere Welt“, die sie als eine Illusion denunziert oder als Ausflucht verdammt, ist keine andere Wirklichkeit. Es handelt sich um eine andere Dimension der *einen Wirklichkeit*. Um jene, in der das Wirkliche, ohne gelehnet zu werden, absolute Bedeutung in der unbegreiflichen Nacktheit des reinen Seins erhält.

In einem Zeitalter der Auflösung ist dies daher der Wesensgrund einer Lebensanschauung, wie sie dem auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen zukommt, der seine eigene Stärke erproben muß. Das Gegenstück dazu bildet, selbst in der Mitte zu stehen, oder sich selbst in die Mitte zu stellen, die höchste Einheit mit sich selbst zu entdecken, die Dimension der Transzendenz in sich wahrnehmen und in sich zu verankern, eine Türangel daraus zu machen, die ruhig bleibt, auch wenn die Tür hin und her schlägt (um ein Bild Meister Eckarts zu verwenden). Von diesem Punkt ausgehend, erscheint jede Anrufung Gottes und jedes Gebet im wesentlichen sinnlos. Das Erbe Gottes, das man nicht anzunehmen wagt, ist nicht der lichte Rausch eines Kirillovs. Es ist vielmehr die ruhige Wahrnehmung einer Gegenwart und eines unantastbaren Besitzes, einer Überlegenheit gegenüber dem Leben mitten im Leben. In seiner tiefsten Bedeutung meint der Ausspruch über einen neuen Adel nichts anderes: „Das eben ist Göttlichkeit, daß es Götter, aber keinen Gott gibt“. Um ein Bild zu gebrauchen: wie ein Sonnenstrahl stets fortschreitend, ohne die Notwendigkeit der Rückkehr die lichterfüllte Kraft mit sich trägt, und die Energie des Zentrums, von der er ausgeht. Man gelangt zu einer vollkommenen Akzeptanz der eigenen Lage in einer Art, die die religiöse Krise, das „von-Gott-Verlassenseins“ ausschließt. Da man sich selbst bereits vergöttlicht hat, hieße dies, sich selbst zu verlassen. Gleichermäßen gibt es keine denkbare Leugnung Gottes: Gott leugnen oder in Zweifel ziehen hieße, sich selbst leugnen oder in Zweifel ziehen. So verschwindet die Vorstellung eines persönlichen Gottes. Gott hört auf, ein Problem oder Gegenstand des Glaubens zu sein oder nur ein Bedürfnis der Seele zu bilden. Die Worte gläubig, atheistisch oder freidenkerisch verlieren gleichermäßen an Bedeutung. Man steht jenseits der einen oder anderen Haltung.

Hat man dies erst einmal verstanden, läßt sich zunächst zeigen, in welcher Weise all das aufgenommen werden kann, was sich auf die existentielle Herausforderung des Lebens bezieht, soweit es in Negation, Tragik, Schmerz, Problematik und Absurdität besteht. Schon Seneca konnte sagen, daß kein Schauspiel den Göttern willkommener sei als das des höheren Menschen im Kampf mit dem widrigen Schicksal: nur dies erlaubt es ihm, seine Kraft zu erfahren. Und Seneca fügt hinzu, der Mensch von Wert werde auf den gefährlichsten Posten gestellt, ihm würden die schwierigsten Aufträge erteilt, während man die Feigen und Schwachen in der Etappe ließe. Weiterhin ist jener Satz wohlbekannt: „was mich nicht umbringt, macht mich stärker!“ Nun, in unserem Fall besteht der Grund dieser Unerschrockenheit im Bezug auf die Transzendenz an sich: sie kann in jeder von Chaos und Auflösung gekennzeichneten Situation bestätigt und bekräftigt werden, in der man alles solchermaßen zum eigenen Vorteil zu wenden vermag. Es handelt sich hierbei um das Gegenteil einer unangemessenen Hypostasierung des physischen Individuums in jeder reinen Form (sei es nun in der einseitig stoischen oder einseitig nietzscheanischen Form). Es handelt sich vielmehr um die bewußte Erweckung des anderen Prinzips in sich und von dessen Kraft, um beides zu erfahren. Zu einer Erfahrung, die im übrigen nicht nur erlitten sein muß, sondern auf die auch bewußt hingearbeitet werden kann, wie wir noch ausführen werden. Doch mag man sich dies hier schon deutlich vor Augen halten.

In manchen Fällen kann der Zusammenstoß mit der Realität und das möglicherweise darauffolgende Trauma dazu dienen, nicht eine schon vorhandene Kraft erstarren und wachsen zu lassen, sondern dazu eine solche Kraft wiederherzustellen. Es sind dies Fälle, wo nur eine dünne Membran in einem Menschen das Prinzip des Seins von der schlichten menschlichen Individualität trennt. Situationen der Entseelung, der Leere und des Tragischen im Leben, deren negative Lösung ein religiöser Umsturz ist, können dank einer positiven Reaktion hierzu führen. So finden sich sogar in den avantgardistischen Werken der modernen Literatur Zeugnisse von Momenten der Befreiung, die sich inmitten der Auflösung verwirklicht. Ein Beispiel eines schon zitierten Autors mag genügen. Henry Miller spricht trotz der Offenkundigkeit der chaotischen Auflösung eines sinnlosen Lebens, trotz des Erschreckens über den Einsturz einer ganzen Welt, von einer Sicht, die alle Dinge so rechtfertigt wie sie sind, „eine Art Ewigkeit in der Schweben, in der alles gerechtfertigt ist, im höchsten Grade gerechtfertigt ist“. Man suche die Wunder außen, so sagt er, „während im Innern ein Zähler tickt und es keine Hand gibt, die ihn erreichen und festhalten könnte“. Nur ein plötzlicher Schicksalsschlag kann dies. Dann mündet ein neuer Strom ins Sein. Miller beschreibt dies so: „Wenn man diese Seiten liest, hat man vielleicht noch den Eindruck des Chaos. Doch gehen diese Zeilen von einem lebendigen Mittelpunkt aus, und was dabei chaotisch sein kann ist nur Beiwerk und Schnörkel am Rande, aus einer Welt, die mich sozusagen nicht mehr interessiert“. Man ist gewissermaßen zu jenem Durchbruch gelangt, von dem die Rede war, der die *virtù* besaß, eine Qualität anderer Art in die alltägliche Schlichtheit des Lebens einzubringen.

10. Kapitel. Unverwundbarkeit – Apollo und Dionysos

Im Vorhergehenden habe ich den Blick auf das Gesetz, welches man sich selbst gibt, gelenkt. Nun tritt aber auch das Gesetz der *Selbsterprobung* in den Vordergrund. Es ist notwendig, diese zwei Prinzipien im besonderen Bezug auf die uns hier interessierenden Menschen genau zu bestimmen und sie in Einklang zu bringen. So wie die wesentliche Gestalt dieses Typus ein Doppeltes – sein bestimmtes Sein als Individuum und die Dimension der Transzendenz – darstellt, bildet das „Man-selbst-sein“ und das „Sich-selbst-in-der-Bewährung-erfahren“ zwei deutlich geschiedene Stufen.

Was die erste Stufe betrifft, so hat sich die Schwierigkeit bereits gezeigt, auf die – insbesondere in unserer Zeit – das Prinzip „Man-selbst-zu-sein“ bei der großen Mehrheit der Individuen trifft, da es ihnen an personaler Identität, beziehungsweise an einer einheitsstiftenden Mitte gebricht. Nur für Ausnahmefälle gelten folgende Worte Nietzsches: „Von zwei ganz hohen Dingen, Maß und Mitte redet man am besten nie. Einige wenige kennen

ihre Kräfte und Anzeichen aus den Mysterien-Pfaden innerer Erlebnisse und Umkehrungen: Sie verehren in ihnen etwas Göttliches und scheuen das laute Wort.“ Aber auch für denjenigen der eine innere Grundgestalt hat, ist es in einer Epoche der Auflösung schwierig, diese auf andere Weise zu erkennen (und so in sich selbst zu erfassen) als mittels eines Experiments. Daher wird der Bezug zur bereits aufgezeigten Richtlinie für das Verhalten deutlich: der Richtlinie, die sich als Suche und Sammlung solcher Situationen und Alternativen versteht, in denen die überwiegende Kraft, die eigene wahre Natur, gezwungen wird, hervortreten und sich erkennen zu geben.

Zu dieser Wirkung aber taugen nur Taten und Handlungen, die vom Grunde ausgehen, nicht diejenigen die den Charakter oberflächlich-sinnlichen Reagierens tragen, die quasi mechanischer Reflex auf einen bestimmten Reiz sind und daher eintreten „längst bevor die Tiefe des eigenen Seins berührt und gefragt ist“, wie es Nietzsche verdeutlicht, wenn er eben in dieser Unfähigkeit sich beeindrucken und prägen zu lassen, und in der überspannten Reaktion auf jede Empfindung beklagenswerte Eigenheiten des modernen Menschen sieht. Für viele ist es daher so, als müßten sie es wieder erlernen, in wahren, aktivem (wenn man so sagen kann) und typischem Sinn zu handeln. Für den von uns betrachteten anders seienden Menschen hingegen muß dies – betrachtet man den weltlichen Aspekt -Notwendigkeit sein. Im Zusammenhang damit läßt sich hier darauf hinweisen, daß das Sich-Vergegenwärtigen eine der Hauptdisziplinen der traditionellen Geheimplerlehre¹⁰ bildete. Der gegenteilige Zustand wurde von jemandem, der in unseren Tagen noch eine ähnliche Lehre vortrug, als Zustand eines Aufgesogenseins, Aufgesaugtwerdens im Alltagsleben beschrieben, ohne daß man irgendein Bewußtsein davon hätte, ohne daß man den schlafwandlerischen und automatischen Charakter bemerkte, den so ein Leben von einem höheren Standpunkt aus zeigt (G. J. Gurdjev). „Ich werde aufgesogen von meinen Gedanken, von meinen Erinnerungen, von meinen Wünschen, meinen Wahrnehmungen, vom Steak das ich esse, der Zigarette, die ich rauche, von der Liebe, die ich empfinde, vom schönen Wetter, vom Regen, von diesem Buch, vom Wagen, der vorüberfährt.“ So bleibt man ein Schatten seiner selbst. Das Leben als Sein, die aktive Tat, die handelnde Wahrnehmung usw. sind unbekannt.

Aber wir wollen über diesen Hinweis in einer solch relativierenden Richtung nicht hinaus gehen. Wenn man will, kann man diese Selbstbewährung in verschiedenen Erfahrungen, verschiedenen Begegnungen mit dem Wirklichen, mit dem Begriff des *amor fati* bezeichnen. Es läßt sich als *amor fati* erkennen, betrachtet man es in einem besonderen Licht. Zurecht hat Jaspers hervorgehoben, daß diese Formel nicht passiven Gehorsam gegenüber einer Notwendigkeit beschreibe, gegenüber einer Notwendigkeit, die man als vorbestimmt und erkennbar vermutet. Stattdessen verlangt diese Formel, kein Experiment auslassen zu wollen und allem Ungewissen, Zweifelhaften und Gefährlichem entgegenzutreten, in dem Gefühl entgegenzutreten, man tue nie etwas anderes, als dem eigenen Weg zu folgen. Das Wesentliche dabei ist ein transzendentes Vertrauen, das Sicherheit und Furchtlosigkeit verleiht und sich unter den positiven Elementen befindet, die die noch herauszuarbeitenden Verhaltensrichtlinien bestimmen.

In einem ersten Zugriff findet die Aufgabe des „Man-selbst-seins“ ihre als eine Verseinerung. Hat man einmal herausgefunden, welche unter der Vielzahl der Tendenzen des eigenen Selbsts die vorherrschende ist, braucht man sie nur noch in das eigene Wollen aufzunehmen, zu festigen und alle disparaten, zweitrangigen Tendenzen um sie herum zu versammeln. Das ist es, was „sich ein Gesetz geben“ heißen will. Wie wir bereits sahen, ist die Unfähigkeit hierzu, die „vielen zwiespältigen Seelen, die in einer Brust ineinander fließen“ und die Lage desjenigen, der sich in den Gehorsam flüchtet, ohne zuvor in der Lage zu sein, zu befehlen, der Grund des Zusammenbruchs, mit dem das Leben eines Wesens enden kann, das sich in einer Welt ohne Gott in Grenzsituationen begeben hat. Hier gilt der Spruch „Wer sich nicht selbst befehlen kann, der soll gehorchen. Und mancher *kann* sich befehlen, aber da fehlt noch viel, daß er sich auch gehorche.“

In dieser Hinsicht scheint der Hinweis auf eine Eigenheit der traditionellen Welt vielleicht nicht ohne Interesse. Längst vor den Nihilisten hatte sich der islamische Initiationsorden der Ismaeliten die Formel „es gibt nichts, alles ist erlaubt“ zu eigen gemacht. Dies galt in diesem Orden jedoch nur für die oberen Ränge der Hierarchie. Bevor man dorthin gelangte, um so das Recht zu haben, von dieser Wahrheit Gebrauch zu machen, waren vier vorbereitende Grade zu durchlaufen. Für diese aber galt unter anderem das Prinzip des unbedingten und blinden Gehorsams, der bis zu einer für die westlichen Demokratien unvorstellbaren Grenze reichte: so mußte man bereit sein, sein Leben auf ein Wort des Großmeisters hin wegzuwerfen, und dies ohne jeden Sinn und Zweck.

Dieser Hinweis führt uns zur Betrachtung des zweiten Grades der Selbsterprobung. Eine Grades, der sich auf die Dimension der Transzendenz bezieht und die endgültige Lösung der Existenzfrage mit sich bringt. In der Tat ist mit dem ersten Grad (mit der Anerkennung einer eigenen Natur und der hieraus erfolgenden Ableitung eines eigenen Gesetzes) das Problem erst oberflächlich und auf formalem Gebiet gelöst, auf dem Gebiet der Definition oder Individuation oder wie immer man es nennen mag. Das stellt eine ausreichende Grundlage dar, um sich in jeder Situation eine Richtung zu geben. Wer aber bis zum Grunde gelangen will, für den ist diese Ebene noch ohne Transparenz, der kann darin noch keinen absoluten Sinn finden. Bleibt man an diesem Punkt stehen, befindet man sich in der Lage desjenigen, der handelt, um seine Identität zu bewahren, diese aber verfehlt, da er einer nur abstrakten Identität verhaftet bleibt. Diese Formulierung mag als etwas irrational und dunkel empfunden werden. Wer an diesem Punkt stehenbleibt, gerät unter Umständen in eine Krise, wo er gezwungen ist, alles in Frage zu stellen was bislang auf dem von uns gezeichneten Weg erreicht wurde. Doch tritt hier die bereits angedeutete zweite Stufe der Selbsterprobung hervor, die eine Prüfung dafür bildet, in welchem Maße die höhere Dimension der Transzendenz bei uns ausgeprägt ist, als das absolute Zentrum, das im Leben nicht der Sphäre des Lebens, sondern der des Seins angehört.

Ob das Problem des letzten Sinns der Existenz gelöst wird oder nicht, hängt in einem von jedem Sinn und Halt beraubten Umfeld allein von dieser Probe ab. Nachdem alles, was man dem Überbau zurechnen könnte, zerstört oder ausgegrenzt wurde, und man als einzige Grundlage nur mehr das eigene Sein besitzt, kann der letzte Sinn im Leben nur noch der unmittelbaren und absoluten Beziehung zwischen diesem Sein (zwischen dem was man bestimmtermaßen ist) und der Transzendenz (der Transzendenz in uns) entspringen. Dieser Sinn wird also nicht mehr als etwas fremdes außer uns stehendes gegeben, einem Ding vergleichbar, das hinzuträte, wenn sich das Sein auf irgend ein anderes Prinzip bezöge. So etwas konnte es nur in der traditional geordneten Welt geben. Im hier untersuchten Lebensraum aber kann dieser Sinn nur von der Dimension der Transzendenz selbst gegeben werden, die vom Menschen unmittelbar als Wurzel seines Sein und seiner eigentlichen Natur wahrgenommen wird. Sie aber bringt eine absolute Rechtfertigung, eine makellose unwiderrufliche Würde und die endgültige Zerstörung des negativen und problematischen Lebenszustands. Nur auf dieser Grundlage hört das Sein „wie man ist“ auf, begrenzend zu wirken. Andernfalls bildete es immer eine Begrenzung des Seins, auch des Seins als Übermensch und sonstiger Lebensweisen, die von der Frage des letzten Sinns ablenken und eine wesentliche Verwundbarkeit verdecken.

Diese Einheit mit der Transzendenz ist auch Voraussetzung dafür, zu verhindern, daß der Prozeß der Vereinigung mit sich selbst, eine regressive Richtung einschlägt. In der Tat erscheint auch *eine krankhafte Vereinigung der Seins von unten her* möglich, wie es etwa bei elementarer Leidenschaft der Fall ist, die sich einer Person vollständig bemächtigt indem sie des Menschen Fähigkeiten auf ihre Zwecke ausrichtet. Ähnliches läßt sich vom Fanatismus und der Habgier sagen. Auch dieses mögliche Ad-Absurdum-Führen des Mensch-seins und der Einheit mit sich selbst muß berücksichtigt werden. Daher zeigt sich also ein weiterer Grund, sich auch zur Selbstprüfung der zweiten Stufe zu stellen, die – wie gesagt – die Gegenwart des Unbedingten und Überindividuellen als wahren Mittelpunkt betrifft.

Es erscheint verständlicherweise notwendig, während dieser Prüfung über die eigene Natur und das eigene Gesetz hinauszugehen. Die Unabhängigkeit desjenigen, der das eigene Wollen mit dem eigenen Sein in Übereinstimmung bringen will, genügt nicht. Es bedarf darüber hinaus eines Durchbruchs, der manchmal fast den Charakter sich selbst angetaner Gewalt haben kann, und der Vergewisserung, ob man auch im Leeren und Formlosen zu behaupten vermag. Dies nenne ich *positive Anomie*, jenseits der Autonomie. Bei weniger begabten Charakteren, bei denjenigen, in denen nicht wirklich genügend lebendig ist, was wir die ursprüngliche Erbschaft genannt haben, verlangt jene Prüfung fast immer eine gewisse Opferbereitschaft: Man muß hier bereit sein, zerstört zu werden, ohne verwundet zu werden. Der Ausgang von Prüfungen und Erfahrungen dieser Art ist offen: er war es stets, auch als man die letzte Weihe innerer Souveränität im geordneten Rahmen der Tradition suchte. Im Klima der heutigen Gesellschaft gilt dies umso mehr, in einer Umgebung, in der es nahezu unmöglich ist, zum Schutz einen Zauberkreis in dieser Begegnung mit der Transzendenz zu schaffen, in der Begegnung mit dem, was eigentlich nicht mehr menschlich ist. Aber, ich wiederhole: der absolute Sinn des Seins ist in einer sinnberaubten Welt fast ausschließlich daran gebunden. Nimmt das Experiment einen guten Verlauf, fällt die letzte Grenze. Transzendenz und Existenz, Freiheit und Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit verbinden sich zu einer Einheit. Völlige Gegenwart und völlige Unverwundbarkeit erscheinen dann verwirklicht: ohne Einschränkung und in jeder Lage. In dunklen und hellen Situationen, denen man mit Distanz oder voll Leidenschaft gegenübersteht. Vor allem aber hat man damit die wesentliche Bedingung geschaffen, um sich – ohne sich zu verlieren – einer Welt anzupassen, die zwar frei geworden ist, jedoch sich selbst überlassen, dem Irrationalen und Sinnlosen preisgegeben wurde. Und dies war genau unser Ausgangsproblem.

Nachdem wir nun so weit vorgedrungen sind und endlich Klarheit über uns selbst erlangt haben, wenden wir uns nun der allgemeinen Ausrichtung zu, die im durchschnittlichen Erfahrungshorizont des ganzheitlichen Menschen geeignet scheint, um einige bessere Aspekte dieser Ausrichtung zu durchleuchten. Wenn wir nochmals der bereits angewandten Methode folgend, einige Kategorien Nietzsches als vorläufige Ausgangspunkte nehmen, so können wir uns hierbei vor allem auf das Dionysische beziehen. In der Tat hat der Philosoph des Übermenschen dem Dionysischen verschiedene, ja widersprüchliche Züge verliehen. Einer der Beweise für sein Unverständnis der antiken Tradition ist seine Interpretation der Symbole von Apollo und Dionysos ausgehend von der Sichtweise einer modernen Philosophie, nämlich der Schopenhauers. Dionysos – wir haben schon darauf hingewiesen – wird auf eine Art vergöttlichter Immanenz bezogen, auf eine rauschhafte und frenetische Bestätigung des Lebens in seinem irrationalen und tragischen Wesen. Apollo dagegen war für Nietzsche das Symbol einer Betrachtung der Welt der reinen Form, deren Anliegen es ist, von sinnlicher Wahrnehmung und der Spannung des irrational-dramatischen Untergrunds des Lebens – wie in einer Flucht – zu befreien. All dies entbehrt jedoch jeder Grundlage.

Ohne uns auf dem Sondergebiet der Religionsgeschichte und der antiken Geschichte zu verlieren, beschränken wir uns darauf, daran zu erinnern, daß – abgesehen von volkstümlichen, heruntergekommenen und unechten Formen – der Weg des Dionysos ein Weg der Mysterien war und – wie verschiedene andere damit zusammenhängende Wege in anderen Kulturkreisen auch – mit einer bereits verwandten Formel charakterisiert werden kann: eine bis zur Zügellosigkeit getriebene Intensivierung des Lebens, die schließlich umschlägt und in ein „mehr als Leben“ mündet, das damit einen seinsmäßigen Durchbruch erzielt. Wenn man also will, kann man dieses Einmünden, das einer Verwirklichung der Transzendenz, deren Wiedererweckung oder einer Annäherung an sie entspricht – auch dem Symbol Apollos zuordnen. Damit ist die von Nietzsche aufgestellte Antithese zwischen Apollo und Dionysos absurd: dies zum Zwecke einer vorläufigen Klarstellung. Für unsere Zwecke kann uns nur das sozusagen mit dem Apollinischen vereinigte Dionysische interessieren, oder besser das Dionysische, das die Unerschütterlichkeit, die Ziel der dionysischen Erfahrung ist, nicht als Ziel vor sich, sondern gewissermaßen hinter sich hat. Zieht man es vor, so mag man auch vom Dionysisch-Apollinische sprechen. So läßt sich eines der wichtigsten Konstruktionselemente für die Haltung des mo-

dernen Menschen in der Begegnung mit der Existenz erfassen, sieht man vom besonderen Charakter seiner Prüfungen ab.

Natürlich handelt es sich hier nicht um die normale Existenz, sondern um diejenige, die in ihrer entwickelten Form schon zu einer gewissen Intensität gelangt ist, einer Form, die nichtsdestoweniger einer chaotischen Umgebung ausgesetzt ist, dem Reich des Unwesentlichen. Formen dieser Art sind in der heutigen Welt nicht selten und werden in den auf uns zukommenden Zeiten wahrscheinlich noch häufiger werden. Der Zustand, um den es hier geht, ist der desjenigen, der seiner selbst gewiß ist, da der Mittelpunkt seiner Person vom Sein und nicht vom Leben gebildet wird. Er kann allem entgegen gehen, kann sich auf alles einlassen und sich allem öffnen ohne sich zu verlieren. Er kann daher jede Erfahrung annehmen. Nun nicht mehr, um sich zu erproben und kennenzulernen, sondern um alle seine Möglichkeiten zu entwickeln: angesichts der Wandlungen, die in ihm eintreten können, angesichts der neuen Inhalte, die sich so anbieten und offenbaren.

Dennoch hat Nietzsche – wenn auch mit den gewohnten, gefährlichen Vermengungen – häufig in ähnlicher Weise von der „dionysischen Seele“ gesprochen. Für ihn ist das „die existierende Seele, die ins Werden eintaucht“, die über sich hinausgehen kann, in die Ferne schweifen kann, die die Notwendigkeit und die Lust verspürt, im Zufälligen und selbst Irrationalen auf Abenteuer auszugehen, für die alles „sich wandelnde, gewandelte Existenz ist“. Eine Existenz, die in jedem Aspekt anzunehmen ist, die „ein Jasagen zur Welt, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“. Der Bereich der Sinnlichkeit ist nicht aussondern einschließen. Das Dionysische „ist der Zustand, im dem sich der Geist selbst in den Sinnen wiederfindet, so wie sich die Sinne im Geist wiederfinden.“ Er verweist auf jene höheren Menschen, in denen selbst die größtenteils mit den Sinnen verbundenen Erfahrungen sich „schließlich im Bilde und im Rausch höchster Geistigkeit wandeln“. Hierzu ließen sich verschiedene Parallelen in Lehren und Praktiken der Welt der Tradition aufzeigen. Eines der Charakteristika des Dionysischen im weiteren Sinne kann in der Fähigkeit gesehen werden, den Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit existentiell zu überwinden, einen für die in die Krise geratene frühere westliche religiöse Moral typischen Gegensatz. Treibende Kraft, um diesen Gegensatz wirklich zu überwinden, ist die „andere Begabung“, die im Bereich der Sinne ruht, um sie sozusagen katalytisch umzuwandeln.

Übrigens ist die Fähigkeit, sich zu öffnen, ohne sich zu verlieren, in einer Auflösungsperiode von besonderer Bedeutung. Es handelt sich um den Weg, alle möglichen Wandlungen, selbst die gefährlichsten zu überstehen. Die mögliche äußerste Grenze mag in einer Passage der Upanishaden aufgezeigt sein, wo von dem die Rede ist, dem der Tod nichts mehr anzuhaben vermag, da er dessen Teil geworden ist. In diesem Zustand kann das, was – käme es von Außen – das eigene Sein veränderte und verschlänge, zum Antrieb werden, eine immer größere Freiheit und ein stetig wachsendes Potential zu erlangen. Die Dimension der Transzendenz, die in jeder Strömung und Gegenströmung, in jedem Ab- und Aufstieg enthalten ist, wird auch hier die Rolle des Verwandlenden spielen. Sie wird jeder rauschhaften Verbindung mit nur vitaler Kraft vorbeugen, ganz zu schweigen von dem, was einen Lebensdurst verursachen könnte, einen ungefügten Trieb, Empfindungen als Ersatz für Lebensinn zu suchen und sich durch Taten und Selbstverwirklichung zu betäuben. Es ergibt sich somit ein Nebeneinander von Distanz und erfahrener Lebensfülle, eine wiederkehrende Ehe zwischen der ruhigen Unbewegtheit des Seins und der Substanz des Lebens. Für diese Ehe ist wesentlich eine ganz besondere, helle, und fast sozusagen vergeistigte Art des Rausches, die all dem völlig entgegengesetzt ist, was aus der ekstatischen Öffnung auf die Welt der Elementarkräfte des Instinkts und der Natur entsteht. *Diese auserlesene, subtile und helle Trunkenheit ist eine notwendige Voraussetzung für ein freies Leben in einer chaotischen und sich selbst überlassenen Welt,*

Im folgenden werden wir vielleicht Gelegenheit haben, einige Besonderheiten dieser Trunkenheit aufzuzeigen. Einstweilen erscheint es jedoch vor allem bedeutsam, ein waches Empfinden für den Gegensatz zwischen dem in Rede stehenden Zustand und einer Art Aufstand gegen Rationalismus und Puritanismus zu sehen, der sich häufig als neues

Heidentum bezeichnet und ähnlichen Wegen folgt wie das geringwertige Dionysische von Nietzsche. („Der Überfluß, die Unschuld, die Fülle, die Lebenslust, Agape, Ekstase, Lust, Grausamkeit, Trunkenheit, Frühling, die ganze Skala von Licht und Farbe, die von halb-göttlichen Formen, in Art einer Vergöttlichung des Körpers, bis zu denen einer heiligen Halbtierheit und schlichten Lust einer unverdorbenen Natur reicht“ – dies jedoch wohl-gemerkt alles mit besonderem Bezug auf die Antike gesagt). Es wurde bereits bemerkt, daß es kein anderer Geist ist, der ein Gutteil des modernen Kults der Tat durchzieht, trotz einiger mechanischer und abstrakter Züge, die sich dort häufig zeigen. Wir dagegen streben eine Selbstgegenwart und Selbstklarheit in jeder Begegnung und jeder Beschwörung, eine Ruhe, die neben der Bewegung und Verwandlung besteht, an, so daß sich im gesamten zu durchlaufenden Leben eine Stetigkeit einstellt: eine Stetigkeit von Unverwundbarkeit und unsichtbarer Souveränität.

Hierzu ist auch eine Art Freiheit von Vergangenem und Kommendem notwendig, die Unerschrockenheit eines von der Fessel des kleinen Ichs befreiten Geistes, ein Sein, das sich in der Form eines bestehenden Seins offenbart. Die so notwendige Natürlichkeit verbietet es, von Heldentum zu sprechen, um damit einige äußere Folgen dieser Haltung zu beschreiben. Diese Natürlichkeit verbietet in der Tat alles Pathetische, Romantische, Individualistische, Rhetorische, und schließlich sogar Exhibitionistische, was man gemeinhin fast immer mit der landläufigen Auffassung von Heldentum verbindet. Und es besteht hier wohl nicht die Notwendigkeit, darauf hinzuweisen, daß die Erwähnung des Begriffs *Tat* zu keiner Annäherung an eine bestimmte, hohle, neohegelianische Universitätsphilosophie von gestern führen darf, die die Tat zu ihrem Mittelpunkt machte.¹¹

11. Kapitel. Handeln ohne Absicht – das Kausalgesetz

Es wird von Wert sein, nun die Aufmerksamkeit auf einen besonderen Gesichtspunkt der hier betrachteten Haltung zu lenken, der ein umfassendere Gebiet und nicht unbedingt außergewöhnliches betrifft: das Gebiet des Lebens, verstanden als Werk, Aktivität und Schaffen, in dem die Initiative frei vom einzelnen ausgeht. Es handelt sich hier nicht um das Leben nur als erlebte Erfahrung, sondern um das Leben geradewegs als ein auf ein Ziel gerichteten Prozeß. Die Gestaltung des von uns angenommenen Typ Mannes muß in diesem Punkt zu einem Verhalten führen, dessen Wesen die traditionale Welt bereits in Form zweier Prinzipien gekennzeichnet hatte.

Die erste dieser Maximen lautet, zu handeln, ohne auf die Früchte des Handelns zu sehen, ohne daß die Aussicht auf Erfolg oder Mißerfolg eine Rolle spielte, die Aussicht auf Sieg oder Niederlage, Gewinn oder Verlust. Überhaupt keine Rolle hat natürlich die Aussicht auf Lust oder Schmerz, Billigung oder Mißbilligung, der Mitmenschen zu spielen. Diese Form des Handelns wird auch *Handeln ohne Wunsch* genannt. In ihr zeigt sich die höhere Dimension, deren Gegenwart in der Fähigkeit zutage tritt, mit nicht weniger, sondern mehr Hingabe zu handeln, als sie ein anderer Mensch in der herkömmlichen Form fremdbestimmten Handelns aufbringen könnte. Unpersönlich gefaßt, ließe sich auch von einem „das tun, was getan werden muß“ sprechen. Das Nebeneinanderbestehen zweier Prinzipien, das hierzu erforderlich ist, zeigt sich klarer bestimmt in der zweiten der traditionellen Maximen. Es ist jene Maxime des *Handeln ohne zu handeln*. Hier liegt eine fern-östliche, paradoxe Art vor, eine Art des Handelns zu beschreiben, die das höhere Prinzip, das Sein an sich, nicht tangiert, beziehungsweise in Bewegung versetzt; es bleibt jedoch weiterhin das eigentliche Subjekt des Handelns und lenkt es vom Anfang bis zum Ende.

Ein solches Prinzip – das ist offensichtlich – beinhaltet die Aufgabe dessen, was die eigene Natur bestimmt, und was aus der konkreten Lage stammt, die man als Individuum aktiv im Leben angenommen hat. Darauf zielt im wesentlichen die Maxime des Handelns, ohne auf die Früchte seines Tuns zu achten, nur zu tun, was getan werden muß: der Inhalt dieses Handelns ist nicht von der Initiative, die nur auf eigener Freiheit beruhte, getragen, sondern von der Initiative, von der das eigene innere, natürliche Gesetz be-

stimmt ist. Während die dionysische Haltung in der Hauptsache die einen selbst bestätigenden Erfahrungen in der Sphäre des Werdens in den Mittelpunkt stellt, eventuell gegenüber dem Unvorhergesehenen, dem Inaktionalen und dem Problematischen, sieht die Haltung, die wir hier im Augenblick beschreiben, als den aktiven, in gewisser Weise äußeren Aspekt des Verhaltens und des persönlichen Ausdrucks an.

Insbesondere im zweiten Fall gilt eine weitere Maxime der traditionellen Welt: „Ganz sein im Fragment, gerade sein im Gebogenen“. Wir haben schon darauf hingewiesen, als wir eine Kategorie von Handlungen aufzeigten, die in Wirklichkeit nur zweitrangig und passiv sind, die das Wesen nicht erfassen, die quasi automatische Reflexe sind, unreflektierte, rein sinnliche Reaktionen. Selbst die mutmaßliche Fülle des „reinen“ Lebens, die größtenteils biologisch bedingt ist, führt im Grunde nicht zu einer höheren Ebene hin. Ganz anderen Charakter besitzt das Handeln, das vom innersten, gewissermaßen überindividuellen Kern des Seins, in Form des „Seins als Stattfindendem“. In diesen Handlungen findet sich eine Gesamtheit, worauf immer sie gerichtet gewesen sein mögen. Sie sind von unveränderlicher, unteilbarer, nicht zu vervielfältigender Qualität. Sie sind ein reiner Ausdruck des Seins, sei es in der bescheidenen Arbeit eines Handwerkers oder einer exakten mechanischen Arbeit, sei es im angemessenen Handeln in Gefahrensituationen, als Führer oder bei der Lenkung großer materieller und sozialer Massen. Peguy tat nichts anderes, als ein Prinzip hervorzuheben, das in der traditionellen Welt weithin wirksam war, als er sagte, gut getane Arbeit entlohne sich selbst, und als er weiter sagte, daß ein tüchtiger Handwerker dieselbe Mühe auf ein Werk verwende, ob man es nun sehe oder nicht. Wir müssen hierauf in einem der folgenden Kapiteln zurückkommen.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient hier vielleicht noch der eigentliche Hintergrund der Vorstellung, daß weder Lust noch Schmerz als Beweggründe in Erwägung gezogen werden dürfen, wenn es darum geht, zu tun, was getan werden muß. Diese erinnert nämlich an den Moralismus der Stoa mit all ihrer Leere und Seelenlosigkeit. In der Tat dürfte derjenige, der vom Leben und nicht vom Sein ausgeht, nur schwerlich zur Vorstellung einer Ausrichtung unserer Art gelangen, ohne daß er irgendwelche abstrakte Moralgesetze übernehme, eine Pflicht, die dem natürlichen Lebenstrieb des Individuums übergestülpt wäre: Denn dieser Trieb bestehe ja eben darin, Lust zu suchen und Schmerz zu meiden. Doch handelt es sich hierbei um einen Gemeinplatz, der in Wirklichkeit eine unerlaubte Verallgemeinerung dessen darstellt, was nur wenigen Situationen eigentümlich ist, in denen Lust und Schmerz zu Recht als Begriffe abstrakter Natur in eine der Entscheidung vorhergehende rationale Erwägung eintreten. Aber jede gesunde Natur (hier ist es angebracht, diesen Ausdruck zu verwenden) wird Situationen dieser Art weit seltener finden, als man glaubt: Es überwiegen die Fälle, wo am Anfang nicht die Überlegung steht, sondern irgendein Lebensvorgang, der in seiner Entwicklung Lust oder Schmerz zur Folge hat. Und man kann wahrhaftig von völliger Dekadenz sprechen, wenn im eigenen Verhalten nur nihilistische und eudämonistische Werte in den Vordergrund treten. Dies führt zur inneren Spaltung und Entseelung, ähnlich wie sich die Lust dem sittlich verrohtem und lasterhaften Menschen in der Liebe als auflösendes und verderbliches Element zeigen kann: In ihm wird das was sonst auf natürliche Weise aus dem Eros entsteht, wenn der Eros mit der Besitzergreifung der Frau und der Vereinigung mit ihr kulminiert, zu einem isolierten Zweck, dem alles weitere dient.

Es ist jedenfalls bedeutsam, zu der Unterscheidung – sie war gerade traditionellen Unterweisungen bekannt – zwischen Glückseligkeit (oder Lust) im Sinn der Begierde, und Glückseligkeit (oder Lust) im heroischen Sinn zu gelangen. Der Ausdruck heroisch wird hier mit dem schon genannten Vorbehalten gebraucht. Diese Unterscheidung entspricht der Unterscheidung zwischen zwei Lebenshaltungen und Menschentypen. Die erste Art der Glückseligkeit oder der Lust gehört der natürlichen Ebene an und ist von Passivität gegenüber den Trieben gekennzeichnet, von Passivität gegenüber Instinkt, Leidenschaft und Neigung. Der Grund der materialistischen Existenz wird in traditionaler Weise als Begierde oder Durst beschrieben. Die Lust dieser Art ist die Befriedigung von Trieben in Form einer augenblicklichen Erleichterung, einer Abreaktion. Die heroische Lust dagegen

begleitet eine Tat, zu der man sich vom Sein her entschlossen hat, von einer höheren Ebene des Lebens her, gewisserweise verbindet sie sich mit jener besonderen Begeisterung, von der bereits die Rede war. Lust und Schmerz, die nach dem Gesetz vom reinen Handeln keine Rolle spielen dürfen, gehören der ersteren Art an. Das reine Handeln führt hingegen zur zweiten Art Lust oder Glückseligkeit, von der nun wirklich nicht gesagt werden kann, daß sie sich auf trockenem, abstraktem und seelenlosem Grunde abspielte. In ihm kann es vielmehr Feuer und Elan von freilich ganz besonderer Art geben, gleich der ständigen Gegenwart und Durchsichtigkeit eines höheren Prinzips, das ruhig und distanziert zum wahren Antrieb des Handelns wird.

Auch in diesem Zusammenhang muß vor einer Verwechslung der Form des Handelns (das heißt ihrem inneren Sinn für das Ich) mit seinem Inhalt zu gewarnt werden. Es gibt keinen Gegenstand der begehrliehen oder passiven Lust, der nicht auch Gegenstand der heroischen sein könnte, und umgekehrt. Es handelt sich um eine andere Dimension, in der alles aufgenommen werden kann, die aber darüber hinaus weitere Möglichkeiten enthält, die die natürliche, unfreie Existenz überschreiten. In der Praxis sind jedoch Fälle häufig, in denen all dies bereits durch die Qualitätsänderung möglich wird, durch den Wandel des Sinnlichen zum Übersinnlichen, in dem wir vor kurzem eines der Hauptprinzipien eines ganzheitlichen und richtig verstandenen Dionysischen erkannt haben. Als letztes wollen wir die Ähnlichkeit verdeutlichen, die zwischen der positiven oder heroischen Lust und dem besteht, was auf der Ebene der Erfahrung jedem Handeln in seiner Vollen- dung (in mehr oder minder hohem Grad) den Stil der Verpflichtung und der Ganzheit verleiht. Es handelt sich um eine alltägliche Erfahrung, welche besonderes Vergnügen all- gemein die Ausübung jedes wirklich beherrschten Metiers verleiht (nachdem man die notwendige Mühe, es zu erlernen, einmal aufwandte). Ohne von der Vorstellung begeh- render Lust begleitet zu sein, wird die Tätigkeit zur Fähigkeit, zur Spontanität höherer Ordnung, zur Meisterschaft, zum Spiel.

Damit schließt sich alles bisher in diesem Abschnitt zur Sprache Gebrachte zum Kreis. Doch sind noch einige Betrachtungen über einen etwas äußerlichen Gegenstand anzufü- gen: darüber, welchen Wechselwirkungen der einzelne ausgesetzt ist, mag es sich auch um einen ganzheitlichen Menschen in unserem Sinne handeln. – Wechselwirkungen, die daraus entstehen, daß er Teil einer Gesellschaft ist, einer bestehenden Zivilisation, ja daß er sich in einer bestimmten kosmischen Konstellation befindet. Reines Handeln heißt nicht blindes Handeln. Die Rede, nicht auf die Folgen zu sehen, betrifft die persönlichen Antriebskräfte, nicht aber die notwendige Kenntnis von den objektiven Umständen, auf die unser Handeln zu berücksichtigen hat, um überhaupt zu sein, um, soweit wie möglich vollkommene Handlung zu sein, die nicht vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Sie mag fehlschlagen – das ist zweitrangig. Doch darf der Fehlschlag nicht durch die Un- kenntnis der Voraussetzung für effektives Handeln verursacht sein. Ich meine hier die Kausalität, die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, die Kenntnis des Gesetzes des Handelns und der Reaktionen darauf. Man kann diese Vorstellungen erweitern, um die Haltung genauer zu fassen, die der ganzheitliche Mensch auf allen Ebenen einnehmen kann, hat er einmal die geläufigen Begriffe von Gut und Böse hinter sich gelassen. Die objektive (nicht pathetisch-polemische) Überwindung der moralischen Ebene verwirklicht sich durch ein Bewußtsein, das nur Ursache und Folge, und ein Verhalten, das nur dieses Bewußtsein als Grundlage kennt. Auf diese Weise tritt anstelle des moralischen Begriffs der Sünde, der objektive Begriff der Schuld, oder genauer, des Irrtums. Für denjenigen, dessen Mittelpunkt wirklich in der Transzendenz liegt, macht die Vorstellung von Sünde so wenig Sinn, wie die unterschiedlichen Konzepte von gut und böse, erlaubt und verbo- ten. All diese Vorstellungen erscheinen ausgebrannt und vermögen geistig nicht mehr hervorzusprießen. Wenn man will, läßt sich auch sagen, daß sie in objektiver Weise auf die Probe gestellt werden, sobald sie einmal ihres absoluten Wertes entkleidet sind. Sie werden durch die Folgen auf die Probe gestellt, die aus innerlich wirklich freiem Handeln entstehen.

Wie für die anderen Verhaltenselemente, die wir für die Epoche der Auflösung schon vorgeschlagen haben, läßt sich auch hier eine genaue Entsprechung mit Lehren der traditionellen Welt finden. Um auf eine weithin bekannte Formulierung zurückzugreifen (die jedoch aufgrund moralischer Überfrachtung fast immer mißverstanden wird), bietet sich das sogenannte *Gesetz des Karma* an. Es beschreibt die Folgen, die auf natürliche und neutrale (also ohne irgendeine moralische Sanktion positiver oder negativer Art) Weise auf allen Ebenen von bestimmten Handlungen hervorgerufen werden, weil diese Handlungen als Grund jene Folgen potentiell bereits beinhalten. Das Verhalten ihnen gegenüber läßt sich mit dem gegenüber von der heutigen Physik beschriebenen Naturgesetzen vergleichen. Es sind Gesetze, die, weiß man einmal von ihnen, keine inneren Fesseln für ein zu befolgendes Verhalten auferlegen. Unter diesem Blickwinkel gibt es für das Böse ein spanisches Sprichwort, das diese Vorstellung ausdrückt: „Gott sagte, nimm was du willst, und bezahle den Preis.“ Ähnliches findet sich im Koran: „Wer böses tut, tut es nur sich selbst an“. Es handelt sich somit darum, die Möglichkeit bestimmter objektiver Folgen stets gegenwärtig vor Augen zu behalten: Akzeptiert man diese auch für den Fall, daß sie negativ sind, bleibt das Handeln frei. Es läßt sich beobachten, daß prinzipiell auch der Determinismus dessen, was in der traditionellen Welt als Fatum angesehen wurde (und die Grundlage von Weisungen und Orakeln bildete) in dieser Weise bezeichnet wurde. Es handelte sich um bestimmte objektive Richtungen des Geschehens, die man berücksichtigen konnte oder auch nicht, hatte man einmal Gefahr und Vorteil der Entscheidung in einer bestimmten Richtung erkannt. Als Vergleich: kenne ich die ungünstige Witterungsvorhersage, kann ich das Vorhaben einer gefährlichen Bergtour oder eines gefährlichen Fluges aufgeben oder fortsetzen. Verzichte ich nicht darauf, nehme ich das Risiko in Kauf. Die Freiheit besteht weiter, und mit Moral hat das alles nichts zu tun. In bestimmten Fällen kann die natürliche Sanktion, das Karma, zum Teil neutralisiert werden. Wieder als Vergleich: Man kann wissen, daß eine bestimmte Art der Lebensführung eventuell zur Erkrankung des Organismus führt. Man kann keinen Gedanken darauf verschwenden und auf eine Medizin zurückgreifen, die die Folgen beseitigt. Damit beschränkt sich alles auf einen Wettstreit zwischen Reaktionen und Folgen, und der Ausgang hängt vom jeweiligen Kräfteverhältnis ab.

Dies kann auch auf nicht materiellem Gebiet gelten. Nimmt man einen hohen Grad der Vereinigung des Seins an, so ist einer Deutung in diesem Sinne auch all das zugänglich, was einer inneren Sanktion zu gleichen scheint: positive Gefühle, hält man sich auf der dem Verhalten vorgegebenen Linie, negative, wenn man diese verläßt. Oder, besser gesagt: hält man sich (oder nicht) an gut und böse, je nach dem konkreten Inhalt, den solche Konzepte fallweise, je nach Gesellschaft, Stand, Zivilisation und Epoche eben haben. Läßt man nur äußere Reaktionen (etwa sozialer Art) beiseite, so kann man immer noch leiden, Reue, Schuld oder Schande empfinden, wenn man entgegen der Richtung handelt, die trotz allem in einem vorherrscht (für den Durchschnittsmenschen handelt es sich fast immer um ins Unterbewußtsein eingeprägte herrschende soziale Konditionierungen) und nur scheinbar von anderen Strömungen und von der Willkür des physischen Ich zum Schweigen gebracht werden. Man wird hingegen, folgt man der Grundtendenz, ein Gefühl der Befriedigung und Befreiung verspüren. Diese negative innere Sanktion kann schließlich zum Zusammenbruch führen, wenn man, wie schon beschrieben, ausgehend von seiner tiefsten und wahrsten Berufung, ein bestimmtes Ideal und eine bestimmte Art des Verhaltens gewählt hat, aber vor anderen Strömungen zurückgewichen ist und sich nun passiv die eigene Schwäche und das eigene Versagen eingesteht, aber die innere Unordnung bestehen läßt, die aus der wirren Vielfalt der miteinander ringenden Strebungen erwächst.

Diese Affektreaktionen haben aber nur physischen Charakter und Ursprung. Sie können für die innere Qualität der Handlungen gleichgültig sein, und besitzen keine transzendente Natur (also keinen Charakter der moralischen Version). Es sind auf ihre Weise natürliche Tatsachen, der man keine Mythologie moralischer Interpretation unterschieben darf, ist man einmal zu echter innerer Freiheit gelangt. Eben mit diesen Worten haben Guyau, Nietzsche und andere Autoren die wahre Natur des Phänomens des moralischen Gewissens beschrieben. Eines Phänomens, mit dem einige Schriftsteller versuchten, quasi ex-

perimentell – indem sie unzulässigerweise von der Ebene der reinen psychologischen Tatsachen auf die Ebene reiner Geistigkeit übergehen – eine Ethik zu begründen, die auf offensichtlich nicht religiöser Grundlage ruht. Dieser Gesichtspunkt verliert jedoch, wie man leicht erkennen kann, an Bedeutung, sobald das eigene Wesen eine Einheit geworden ist und das Handeln von dieser Einheit ausgeht. Ich füge hier, um das Verständnis nicht einzuengen, die Formulierung hinzu: sobald das Sein ein gewolltes geworden ist, durch die Wahl der Einheit. Denn auch hier ist eine Wahl zu vermuten, die frei zu treffen ist. Man kann auch die Nichteinheit wollen oder akzeptieren. Und eben in der Kategorie höherer Menschen, mit der wir uns befassen, mag es einige geben, die sich dies erlauben können. In einem solchen Fall ist die Einheit aber nicht eigentlich inexistent, eher erscheint sie entmaterialisiert: sie besteht auf tieferer Ebene unsichtbar fort. Am Rande läßt sich schließlich daran erinnern, daß von derselben Tradition, die die Lehre des Karma kennt, nicht nur die Möglichkeit eines allmählichen Nachlassens der oben beschriebenen gefühlsmäßigen Reaktionen in Erwägung gezogen wird (Makellosigkeit, innere Neutralität in bezug auf gut und böse), sondern auch die magische Neutralisation (wenn man so sagen kann) der eigentlichen Reaktion des Karma, wenn ein Wesen wirklich seinen natürlichen Teil verloren hat, also handelnd seine Individualität abgebaut hat. Dieser Exkurs mag dazu dienen, die Art und Weise klarzustellen, in der die Ebene der Moral im Unpersönlichen eliminiert werden kann, ohne jedes Pathos durch die schlichte Betrachtung des Gesetzes von Ursache und Wirkung in seinem ganzen Umfang.

Im vorhergehenden haben wir das Feld der äußeren Handlungen untersucht, wo die Kenntnis von diesem Gesetz bereits hervortritt. Auf dem Feld des Inneren handelt es sich darum, zu wissen, welche Verletzungen des Ichs möglicherweise aus bestimmten Verhalten entstehen, und darum, sich mit der Folge dieser Verletzungen in strenger Objektivität auseinanderzusetzen. Der Komplex der Sünde ist eine pathologische Bildung im Zeichen eines persönlichen Gottesbildes, des Gottes der Moral. Hingegen ist es ein charakteristischer Zug der Überlieferungen metaphysischer Prägung, die Kenntnis eines begangenen Fehlers an die Stelle des Begriffs der Sünde zu setzen. Auch der höhere Mensch der heutigen Zeit kann ihn sich, nach der Auflösung religiöser Restbestände, zu eigen machen, wenn er der oben beschriebenen Linie folgt. Weitere Klarheit mag dieser Gedankengang durch folgende Beobachtung von F. Schuon erhalten: „Die Hindus und die Menschen fernöstlicher Kulturen haben keinen Begriff der Sünde im Sinne der semitischen Terminologie. Sie unterscheiden die Handlungen nicht unter dem Gesichtspunkt eines Wertes an sich, sondern im Blick auf ihre kosmischen und spirituellen Folgen und auch unter dem Aspekt ihres Nutzens für die Gemeinschaft. Sie unterscheiden nicht das Moralische vom Unmoralischen, sondern das Vorteilbringende vom Schädlichen, das Gefällige vom Ungefälligen, das Normale vom Anormalen, auch wenn sie sich vorbehalten (freilich außerhalb jeder moralischen Wertung) die ersteren Teile der Begriffspaare einem spirituellen Interesse zu opfern. Sie vermögen den Verzicht, der Selbstverleugnung und Kasteiung bis zur Grenze des Menschenmöglichen zu treiben, ohne deswegen aber Moralisten zu sein.“

Damit können wir den ersten Teil unserer Untersuchung beenden. Faßt man alles zusammen, so wird sich der Mensch, für den die neue Freiheit nicht den Untergang bedeutet, da er aufgrund seiner besonderen Veranlagung schon eine feste Grundlage in sich gefunden hat, oder weil er in der Lage ist, diese Basis mittels eines existentiellen Durchbruchs zu erobern und so die Verbindung mit der höheren Dimension des Seins wiederherzustellen, sich eine Wirklichkeit zu eigen machen, die von jeder menschlich-moralischen Wertung entkleidet ist, von allen subjektiven Projektionen, jedem konzeptionellen Überbau, finalistisch-theistischer Art. Diese Zurückführung auf die reine Wirklichkeit der allgemeinen Weltanschauung wird im folgenden noch präzisiert werden. Ihr Gegenstück ist die Zurückführung der eigenen Person auf das reine Sein. Die Freiheit der reinen Existenz im Äußeren findet ihr Echo in der uneingeschränkten Annahme der eigenen Natur. Daraus läßt sich ein persönlicher Verhaltenscodex ableiten. Diesen Verhaltenscodex gibt man sich selbst als Gesetz, soweit man am Anfang noch keine Einheit geworden ist, sondern noch zweitrangige andersartige Strömungen bestehen und äußere Faktoren versuchen, Einfluß auszuüben.

In der Praxis haben wir auf dem Gebiet des Handelns einen Bereich von Versuchen betrachtet, die zwei Stufen und zwei Zwecke hatten: Zunächst die Selbsterfahrung als bestimmtes Wesen, daraufhin die Selbsterfahrung als eines Wesens, in dem die Dimension der Transzendenz positiv gegenwärtig ist. Deren Vorhandensein als unterster Grund des eigenen Verhaltenscodex ist dessen letzte Rechtfertigung. Nachdem alles zerfallen ist, findet in einem Klima der Auflösung die Frage nach einem selbstbestimmten Lebenssinn eine einzige Lösung: eben die unmittelbare Annahme des eigenen Seins als solchem in seiner Beziehung zur Transzendenz. Ist es einmal durch die oben genannten Mittel zu einer grundsätzlichen Klärung und Festigung hinsichtlich des Selbst gekommen, kann die allgemeine Formel für die der Welt gegenüber einzunehmende Haltung folgendermaßen lauten: Unerschrockene Offenheit (frei von jeder Fessel, doch der Distanz verbunden) gegenüber jeder nur möglichen Erfahrung. Wo dies zu einer Intensitätssteigerung des Lebens und zu einer Haltung der Überwindung führt, die geeignet sind das ruhige Prinzip der Transzendenz im Selbst wieder zu beleben und lebendig zu erhalten, hat diese Richtung einige Züge mit dem gemeinsam, was Nietzsche den dionysischen Zustand nannte. Zur genaueren Kennzeichnung dieses Zustandes scheint der Begriff des Apollinisch-Dionysischen aber noch geeigneter zu sein. Wenn es sich aber in den Verbindungen zur Welt nicht einfach um erlebte Erfahrung handelt, sondern um die äußere Verwirklichung des Selbst durch tätige Werke und Handeln, so sollte der Stil stets der des Ganzen in jeder Tat sein, des reinen und überpersönlichen Handelns ohne Wunsch und Zuneigung.

Die Aufmerksamkeit ist auch auf einen besonderen Zustand klarer Begeisterung gelenkt worden, der sich mit dieser Ausrichtung verbindet und der wesentliches Element des von uns hier betrachteten Typs Mensch ist, er tritt an die Stelle jener Beseelung, die in einer andersartigen Welt, diesen Menschen aus der von der Tradition geformten Umgehung zuströmen konnte. Doch erscheint dieser Zustand heller trunkener Begeisterung sinnerfüllt und von unbewußter Übereinstimmung mit Gefühl und Lebenstrieb, mit dem lebendigen Grund der Existenz, mit dem reinen Bios. Einige Überlegungen sind schließlich dem Wirklichkeitssinn des Handels und einem Bereich der Erkenntnis gewidmet, der anstelle der Mythologie der inneren moralischen Sanktionen und der Sünde treten muß. Wer andere meiner Werke kennt, mag die Verbindung hervorheben, die zwischen dieser Haltung und einigen Hinweisen besteht, die schon der traditionellen Schule und traditionellen Strömungen zu eigen waren, dort aber fast immer die innere Lehre betrafen. Ich wiederhole, was ich schon oft gesagt habe. Ich wiederhole, daß ich nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit und Gefälligkeit moderne Denker mit herangezogen habe, vor allem Nietzsche. Dies geschah um eine Verbindung mit der Frage herzustellen, die sich den europäischen Geistern stellte, die bereits das Kommen des Nihilismus, der Welt ohne Gott vorhergesehen haben, und versuchten, selbst über die Nulllinie hinauszugelangen. Doch muß festgehalten werden, daß man auf all diese Hinweise auch gut hätte verzichten können. So ist auch das, was von einigen Denkern unserer Tage an mehr oder minder Verwirrendem vorgebracht wurde, hier nur zitiert, um eine Verbindung herzustellen. Dennoch halte ich es für angebracht, diese zeitgenössische Strömung (sie firmiert unter der Bezeichnung Existentialismus) kurz zu behandeln. Danach werde ich mich einigen speziellen Bereichen in der Kultur und im heutigem Leben zuwenden. Insbesondere geht es dabei natürlich wieder um die auf diesen Feldern für den anders seienden Menschen einzunehmende Haltung.

³ Anm. des Lektors: Da Evola, dem Essaycharakter seines Buches entsprechend, keine Quellenangaben aufgeführt hat, war es schwierig, die entsprechenden Belegstellen zu finden. Mit gekennzeichnete Zitate sind aus der deutschen Originalfassung oder der jeweils maßgeblichen deutschen Übersetzung zitiert. Die übrigen Zitate wurden aus dem Italienischen (rück-) übersetzt.

⁴ Im Original deutsch

⁵ Im Original deutsch

⁶ Eine Kritik der Psychoanalyse wurde in unserem *Maschera e volo dello spiritualismo contemporaneo* (Laterza 1949) und in bezug auf die Theorie C. G. Jungs in *Introduzione alla Magia* (Rom 1955) vorgenommen

⁷ Im Original deutsch

⁸ Anm. des Lektors: Die Konzentration auf das „Selbst“ ist in der Tat Stirner, Nietzsche und den Existentialisten gemeinsam, doch fehlt bei Stirner in noch viel stärkerem Maße als bei Nietzsche jeglicher Bezug auf eine transzendente Dimension, die bekanntlich bei Evola im Zentrum steht.

⁹ Im Original deutsch

¹⁰ Vgl. die Bemerkungen über *sattipattihāna* im ursprünglichen Buddhismus (J. Evola: *La dottrina del risveglio*, Mailand 1965)

¹¹ Anm. des Lektors: spielt wahrscheinlich auf Giovanni Gentile an, den neben B. Croce bedeutendstem Vertreter des Hegelianismus in Italien, der mit seiner Philosophie einen großen Einfluß auf die ebenso volutaristische wie etatistische Ideologie des Faschismus ausübte.

III. Die Sackgasse des Existentialismus

12. Kapitel. Sein und nicht authentische Existenz

Es gibt bekanntermaßen zwei Arten von Existentialismus. Der eine ist derjenige einer Gruppe von Berufsphilosophen, deren Gedanken bis vor kurzem nur in einem ziemlich geschlossenen Kreis von Intellektuellen bekannt waren. Darüber hinaus gibt es den gelebten Existentialismus, der in der Nachkriegszeit durch einige Zirkel in Mode kam, die der Philosophie des Existentialismus einige Thesen entnahmen, sie auf literarisches Gebiet übertrugen, und daraus Grundsätze für eine nonkonformistische, anarchistische und rebellische Lebensweise entnahmen. Ein solcher Existentialismus fand sich etwa bei den Existentialisten von Saint-Germain des Pres in Paris und den übrigen in Sartre inspirierten Zirkeln dieser Epoche. Beide Arten des Existentialismus haben gleichermaßen Wert als Zeitzeichen. Die zweite Art des Existentialismus (wir wollen vom Pariser Existentialismus sprechen), leidet oft an ihrem Charakter des Snobistischen und Gezwungenen. Nichtsdestoweniger hat sie als Signal denselben Wert wie der sogenannte philosophische Existentialismus. In der Tat erweisen sich Existentialisten der zweiten Art als typische Manifestation einer geschlagenen Generation, die von der endzeitlichen Krise der modernen Welt angekränkt erscheint. Damit aber befinden sie sich gegenüber dem philosophischen Existentialismus in einem gewissen Vorteil: Hier handelt es sich meistens um Professoren, deren Spekulation am grünen Tisch und in der Universität durchaus einige der Motive der Krise der heutigen Zeit widerspiegelt. Ihr Leben jedoch, ihre praktische Existenz, bleibt durchaus kleinbürgerlich. Dies läßt sie weit entfernt von all dem erscheinen, was den praktischen und persönlichen Nonkonformismus auszeichnet, den die Vertreter des anderen Existentialismus wohl auch zur Schau stellten.

Dennoch befassen wir uns hier mit dem philosophischen Existentialismus. Man mag sich aber stets vor Augen halten, daß wir nicht vorhaben, die philosophischen Positionen des Existentialismus wirklich zu diskutieren. Wir haben nicht vor, zu untersuchen, ob sie unter spekulativem Gesichtspunkt nun richtig oder falsch, vertretbar oder nicht vertretbar erscheinen. Dies verlangte schon eine Abhandlung weit größeren Ausmaßes, als es die vorliegende zu bieten vermag. Darüber hinaus gestehen wir aber auch zu, daß eine solche Untersuchung für uns und unserem Zweck ohne jedes Interesse wäre. Wir werden vielmehr einige der typischen Motive des Existentialismus herausgreifen und unter dem

Aspekt ihres Symbolwerts, ihres „existentiellen“ Wertes betrachten. Mit anderen Worten: Wir betrachten sie somit als Zeugnisse auf abstraktem und diskursiven Gebiet für das Lebensgefühl eines bestimmten Menschentypus unserer Tage. Schließlich erscheint eine Untersuchung des Existentialismus auch deswegen notwendig, um eine Trennlinie zu ziehen, eine Trennlinie zwischen den von uns vorgetragenen Positionen und den Ideen der Existentialisten. Unter letzterem Aspekt scheint unser Vorhaben umso notwendiger, als die Verwendung mancher beiden Denkgebäuden eigentümlicher Begriffe oftmals die irrtümliche Vorstellung einer nicht existierenden Nähe entstehen lassen möchte.

Sieht man von der Systematik und der Finesse der philosophischen Rüstkammern ab, so ist die Situation der existentialistischen Philosophie diejenige Nietzsches: Auch sie sind moderne Menschen, auch sie sind der traditionellen Welt entfremdet, kennen und begreifen sie nicht mehr. Auch sie arbeiten in den Kategorien des westlichen Denkens, was fast gleich bedeutend ist mit abstraktem, profanem und entwurzeltm Denken. Bezeichnend erscheint hier Jaspers, der sich fast als einziger der Existentialisten auf einer Art Metaphysik beruft (die er freilich mit Mystizismus verwechselt). Doch zugleich lobt Jaspers die Erleuchtung der Vernunft, die Freiheit und Unabhängigkeit des philosophierenden Menschen. Auch vermag er geistliche und weltliche Autorität aufgrund des vermeintlichen Gehorsams gegenüber Menschen, „die man für Gottes Mikrophon hält“ nicht zu ertragen.“ Als ob hier nichts anderes vorstellbar wäre! Es handelt sich um den typischen Gesichtskreis eines Intellektuellen bürgerlich-liberaler Prägung. Wenn wir dagegen Probleme der Moderne betrachten, so verwenden wir zu deren Klärung und Lösung keine modernen Kategorien. Beschreiten die Existentialisten den rechten Weg ein Stück weit, so geschieht dies quasi zufällig und nicht auf Grundlage klarer Prinzipien. Es geschieht mit unvermeidlichen Schwankungen, Unvollständigkeiten, und Vermengungen. Vor allem aber zum Preis eines gewaltigen inneren Schwundes. Schließlich ist bei der existentialistischen Philosophie die Verwendung einer willkürlich erfundenen Terminologie zu betrachten, die zumal bei Heidegger von einer so unbegreiflichen wie überflüssig unerträglichen Absurdität erscheint.

Als ersten Punkt wollen wir hervorheben, daß im Existentialismus der Primat des „Seiend Seinsmäßigen“, jenes bestimmten und unwiederholbaren Wesens besteht, das wir immer sein werden. Dies ist gemeint, wenn gesagt wird „das Sein ginge dem Wesen voraus“. „Wesen“ entspricht hier allem, was Urteil, Wert, Name sein kann. Was das Sein betrifft, so ist es unmittelbar der Lage verbunden, dem Raum, der Zeit und der geschichtlichen Situation, in die jeder einzelne konkret gestellt ist. Der von Heidegger, für diese ursprüngliche Wirklichkeit gewählte Begriff lautet „Dasein“. Heidegger verbindet diesen Begriff eng mit dem „In-der-Welt-sein“, um darin ein Grundelement des menschlichen Seins zu sehen. Die von der Lage geschaffte Bedingtheit zu sehen, ist nach ihm bei der Behandlung jedes Problems und jeder Weltsicht die Vorbedingung, um nicht in Mystizismus und Selbstbetrug zu verfallen.

Dort, wo sie wertvoll sind, fügen die Folgen jener existentialistischen Grundthese dem wenig hinzu, was wir schon über die Bejahung der eigenen Natur, des eigenen inneren Gesetzes und die Zurückweisung aller Normen und Lehren festgestellt haben, die universelle, abstrakte und normative Geltung beanspruchen. Immerhin finden wir hier die Orientierung bestätigt, die als einzige in einem Klima der Auflösung Halt bieten kann. Vor allem Jaspers stellt klar heraus, daß jede objektive Überlegung, die von der Situationsgebundenheit der Probleme und Weltideen abgehoben ist, unvermeidlich zum Relativismus, Skeptizismus und schließlich in den Nihilismus führt. Einzig offener Weg ist eine *Erhellung*¹² von Vorstellungen und Prinzipien auf ihrer seinsmäßigen Grundlage, also auf Grundlage der Wahrheit jedes einzelnen Seins. Hier schließt sich der Kreis. Doch sagt Heidegger hierüber nicht zu Unrecht, daß es nicht darauf ankomme, den Kreis zu verlassen, sondern darauf, in der rechten Weise darin zu stehen.

Die Beziehung zwischen dieser Einstellung und einer längst jeden Sinns beraubten Umgebung wird mit dem existentialistischen Gegensatz von *Echtheit* und *Unechtheit* um-

schrieben. Heidegger spricht vom Zustand der „Unechtheit“, der Verschüttung des Selbst, der Flucht vor sich selbst, die der „Geworfenheit“ entspricht. Der „Geworfenheit“ in die tägliche, unbedeutende, öffentliche Seinsweise des „Man“, mit ihren Erkenntnissen, ihrem Geschwätz, ihrer Verwirrung, ihrer Nützlichkeit, ihren Beruhigungsmitteln, ihren Verwirrungen und ihren Ablenkungs- und Ausbruchsversuchen. Das authentische Sein kündigt sich an und stellt sich ein, wenn man das Nichts als Grundlage dieses Lebens wahrnimmt, und so zur Aufgabe des eigenen tieferen Seins zurückkehrt, jenseits des sozialen Ichs und seiner Kategorien. Diese Kritik der Absurdität und Mangelhaftigkeit des modernen Lebens hat paradigmatischen Charakter.

Die Nähe dieser Art von Vorstellungen zu den von uns bereits definierten ist jedoch eine relative, da sich der Existentialismus durch eine unannehmbare Überbewertung der Lagebezogenheit auszeichnet. Das Dasein wird für Heidegger immer ein „In-der-Welt-sein“ bleiben. Das Schicksal der „situationsgebundenen Endlichkeit“ ist – für Jaspers wie für Marcel – eine Grenze, ein Gegebenes, an der das Denken Halt macht und Schiffbruch erleidet. Heidegger wiederholt, daß der Charakter des „In-der-Welt-seins“ für das eigene Sein nicht äußerlich, zufällig ist: Eines könne ohne das andere nicht sein, der Mensch „ist“ nicht erst, und tritt dann in Verbindung zur Welt, in eine Verbindung, die für das, was ist, zufällig und willkürlich erscheint. Dies kann nun alles nur für einen Menschen Bedeutung beanspruchen, der sich von dem von uns betrachteten wesentlich unterscheidet. Wie wir wissen, begrenzt ganz im Gegenteil bei diesem eine innere Distanz, die stets die absolute Annahme des eigenen Selbst begleitet, die situationsbezogene Bedingtheit. So erscheint von einem solchen Standpunkt aus das „In-der-Welt-sein“ als wenig bedeutend und zufällig.

Jedenfalls aber gibt es bei Existentialisten einen offensichtlichen Widerspruch, da sie gleichzeitig einen Ausbruch aus jenem Eingeschlossensein des Individuums erwägen, eine Überwindung jener schlichten Immanenz, die, wie wir sahen, die Ansichten Nietzsches stark beeinträchtigte. Schon bei Sören Kierkegaard – er wird gemeinhin als geistiger Vater des Existentialismus betrachtet – wurde die Existenz zum Problem, da man in der speziellen, deutschen – vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichenden – Bedeutung unter Existenz einen Punkt paradoxer Natur versteht, in dem sich Endlichkeit und Unendlichkeit treffen, in dem Zeitliches und Ewiges zugleich gegenwärtig ist, wo sich all dies also trifft und doch zugleich wechselseitig ausschließt. So würde es sich scheinbar darum handeln, die Dimension der Transzendenz im Menschen anzuerkennen. Der abstrakten Art des Philosophierens folgend, sprechen auch die Existentialisten vom Menschen im allgemeinen, während man sich eigentlich stets auf den einen oder anderen Typus Mensch beziehen müßte. Auch für uns ist der Begriff der Existenz von Wert, aufgefaßt als körperliche Gegenwart des Ichs in der Welt (in einer Form und Lage, die bestimmt, konkret und unwiederholbar ist – es mag erlaubt sein, hier auf die Theorie des eigenen Wesens und des eigenen Gesetzes Bezug zu nehmen) und zugleich als physische Gegenwart des Seins (der Transzendenz) im Ich. Auf dieser Linie könnte ein bestimmter Existentialismus auch auf einen anderen von uns bereits hervorgehobenen Punkt zurückführen: zur Forderung eines positiven Atheismus, zur Überwindung des persönlichen Gottes, als Gegenstand von Glaube und Zweifel. Der Mittelpunkt des Ichs ist zugleich auf geheimnisvolle Weise Zentrum des Seins. Gott (die Transzendenz) ist gewiß; nicht als Inhalt von Glaube und Dogma, sondern als Gegenwart in Freiheit und Sein. Der Ausspruch Jaspers: „Gott ist mir gewiß, in dem Maße, in dem ich authentisch lebe“, bezieht sich gewissermaßen auf einen schon beschriebenen Zustand, in dem der Zweifel am Sein, dem Zweifel am Selbst gleichkommt. Ziehen wir von dieser ersten Untersuchung existentialistischer Vorstellungen Bilanz, so können wir auf der Aktivseite die Verdeutlichung der zweifachen Gestalt eines bestimmten Menschentypus (nicht des Menschen im allgemeinen) und des Durchstoßens der Lebensebene mittels Zulassung einer Präsenz höherer Art verbuchen. Wir werden aber noch das hierbei entstehende Problem sehen, das der Existentialismus nicht zu lösen vermag.

13. Kapitel. Sartre: das Gefängnis ohne Mauern

Unter allen Existentialisten war es vielleicht Sartre, der das größte Gewicht auf die existentielle Freiheit legte. Seine Theorie spiegelt die Bewegung wieder, die zur nihilistischen Welt geführt hat. Sartre spricht von der verneinenden Tat (*néantissant*) des menschlichen Wesens, das darin seine Freiheit ausdrückt; von einer Tat, die Wesen und letzter Sinn jeder zweckgerichteten Bewegung und des zeitlichen Lebens sein soll. Die spekulative Rechtfertigung jener Vorstellung ist, daß man im Handeln das Terrain des Seins verläßt und entschlossen das des Nichtseins erreicht, daß jeder Zweck einer noch nicht bestehenden Lage entspricht: damit aber in diesem Sinne einem Nichts, dem leeren Raum des Nur-Möglichen. Die handelnde Freiheit führt somit das Nichts in die Welt ein, „das menschliche Sein ruht zunächst im Schöße des Seins, hebt sich dann aber durch einen *récul néantissant* davon ab“. Dieser stellt das Sein nicht nur durch Zweifel, Befragung, Suche und Zerstörung in Frage, sondern auch in jedem Schritt, jeder Bewegung und Leidenschaft ohne jede Ausnahme. Die Freiheit zeigt sich daher als „verneinender Bruch der Welt mit sich selbst“ als reine Verneinung des Gegebenen: nicht sein, was ist, sondern sein, was nicht ist. Jener Vorgang des Bruchs und der Überschreitung, der das Nichts hinter sich läßt, und auf das Nichts hinzielt, gibt in seiner Wiederholung den Anlaß zur Entwicklung der Existenz in der Zeit (zur Temporalisation). Sartre sagt ausdrücklich, „Freiheit, Wahl, Verneinung und Temporalisation“ seien ein und die selbe Sache. Jene Sicht wird von anderen Existentialisten geteilt, insbesondere von Heidegger, wenn er in der Überschreitung des Wesens die grundsätzliche Gestalt des Subjektes ablegt, das „Selbst“, oder „Selbst-sein“, oder wie immer man das „Sein, das wir immer sind“ anders nennen will. Von Sartre aber stammt der Bezug solcher Vorstellungen auf ihren existentiellen Hintergrund, der von der besonderen Erfahrung des letzten Menschen gebildet wird, der, nachdem jede Fessel zerrissen und jeder Halt zerbrochen ist, sich auf sich selbst zurückgeworfen sieht.

Sartre setzt jede noch so subtile Beweisführung in Bewegung, um objektiv zu zeigen, daß letzter Grund jedes menschlichen Handelns die absolute Freiheit ist, daß es keine Situation gibt, in der der Mensch nicht gehalten wäre zu wählen, und daß er bei seiner Wahl keine andere Grundlage als sich selbst habe. So macht er deutlich, daß eben das „Nicht-wählen“ eine Wahl sei, bei der im Grunde die Freiheit den Willensakt bilde: auch das Handeln aus Leidenschaft, das sich Aufgeben, das Gehorchen, das den Instinkten freien Lauf geben. Beruft man sich auf Natur, Physiologie, Geschichte oder etwas anderes, so bildet dies keine Entschuldigung, da im oben gezeigten Sinne grundsätzlich Freiheit und eigene Verantwortung bestehen bleiben. Wir sehen daher das als eine durch philosophische Analyse vorgegebene Tatsache, was bei Nietzsche eher ein Imperativ schien: Der höhere Mensch darf sich nichts zu eigen machen, auf was er seinen Lebenssinn und seine Verantwortung stützen könnte. Doch ist die Geisteshaltung hier eine völlig verschiedene. Für Sartre befindet sich der Mensch an sich in einem Gefängnis ohne Mauern: Er findet nirgends – weder in sich selbst, noch außer sich – eine Zuflucht vor seiner Freiheit: Sein Schicksal ist es, frei zu sein. Er ist zur Freiheit *verurteilt*. Er ist nicht frei darin, das Frei-sein anzunehmen oder nicht anzunehmen. Seiner Freiheit kann er sich nicht entziehen.

Gerade mit dieser Geisteshaltung haben wir bereits auf das wohl charakteristischste Zeugnis für die besondere subjektive Bedeutung hingewiesen, welche die Freiheit in einem bestimmten Menschentyp der nihilistischen Epoche erhält. Die Freiheit, die nie aufhört, eine solche zu sein, die nicht wählen kann, Freiheit zu sein, oder nicht – dies ist für Sartre eine gegebene Grenze: ursprünglich, unüberwindbar und beängstigend. Was aber den ganzen Rest anbelangt, die äußere Welt, die Gesamtheit der Beschränkungen, die von Menschen, Dingen und Ereignissen herrührt, so gebe es hier keinen wirklichen Zwang. Jedes Unvermögen, jede Tragödie, selbst der Tod seien grundsätzlich zum Zwecke der Freiheit annehmbar. In der Mehrzahl der Fälle beschränke sich alles auf Umstände, deren man sich bewußt sein müsse, die aber innerlich nicht zu binden vermögen (also fast, wie es der von uns betrachteten objektiven Verhaltenslinie entspricht). Hier hat Sartre von Heidegger die Vorstellung der „Zuhandenheit“¹³, des Ausgerichtetseins auf

den Gebrauch übernommen, die alles das verkörpert, was uns von außen seitens der Menschen und Dinge begegnet. Stets werden nicht nur meine innere Gestalt und Bildung, sondern auch meine Stellungnahme, ein nur von mir gewählter oder angenommener Zweck oder eine Richtung vorausgesetzt, der gegenüber die äußeren Faktoren aufhören neutral zu sein; diese beginnen günstig, nützlich oder widrig zu erscheinen. Der eine oder andere Charakter macht in diesem Augenblick eine Kehre, in der sich meine Position, die Welt meiner Vorstellungen, meiner Ziele und Neigungen ändern. Wieder einmal vermag man aus dem geschlossenen Kreis der Freiheit nicht herauszutreten. Der Mensch „.... tat nur, was er wollte, und wollte nur, was er tat.“

Wir werden uns nicht damit aufhalten, die Einzelheiten der Argumentation (sie erscheint häufig etwas paradox) zu untersuchen, die Sartre zu diesem Zweck entwickelt. Mir liegt vielmehr daran herauszustellen, daß sich im Sartre das spezifische Bild des freien, „verneinenden“ Menschen allein mit sich selbst, abzeichnet. „Wir haben das glänzende Feld der Werte, der Rechtfertigungen und Ursachen weder hinter uns noch vor uns“, so schreibt Sartre. „Ich bin meiner Freiheit und Verantwortung ausgeliefert: ohne Zuflucht in und außer mir, und ohne Entschuldigung.“ Was den gefühlsmäßigen Ausdruck betrifft, so kommt dies fast dem gleich, die absolute Freiheit nicht als Errungenschaft, sondern als Last zu empfinden. Heidegger wählt eben den Begriff Last¹⁴, um das Gefühl der „Geworfenheit“ zu kennzeichnen, das die lebendige Empfindung des Daseins mit einem nur dunkel geahnten Sinn von Herkunft und Zukunft verbindet. Doch zeigt sich mit Einführung des Begriffs der Verantwortung bereits ein erster Riß im Gesamtbau des Existentialismus. Verantwortung? Wem gegenüber? Eine radikale Verneinung (die in unserem Fall, also in dem Typ Mensch, den wir im Auge haben, als handelnde Offenbarung der Transzendenz zu deuten wäre) dürfte nichts übrig lassen, was dem Wort Verantwortung irgendeinen Sinn geben könnte. Ich verstehe hierunter freilich einen moralischen Sinn, der nicht auf die Folge, auf äußere Rückwirkung körperlicher und sozialer Art blickt, die sich nach einer innerlich freien Tat erwarten lassen. Und damit befindet man sich schon in der Lage einer mehr *erlittenen* als *angenommenen* Freiheit: Der moderne Mensch ist nicht frei, sondern findet sich zum Freisein in einer Welt gezwungen, in der Gott tot ist. „Er ist seiner Freiheit ausgeliefert“. Daran leidet er im Grunde. Wird er sich dessen völlig bewußt» so befällt ihn Angst und es entsteht erneut das Gefühl einer im übrigen absurden Verantwortung.

14. Kapitel. Die Existenz – das „In-die-Welt-geworfen-sein“

Wenden wir uns nun der Betrachtung eines weiteren charakteristischen und symptomatischen Themas des Existentialismus zu: der Problematik des Daseins. Für Heidegger ist Grundlage des Daseins das Nichts: Man ist als bloße Seinsmöglichkeit in die Welt geworfen. In der Existenz geht es für das Wesen, das ich bin (metaphysisch gesehen), also um sein eigenes Sein. Ich kann es erfassen oder verpassen. Die seltsame Definition dessen, was das Individuum ausmacht, ist also ein „Seinkönnen oder ein in die Welt geworfener Entwurf (wobei nicht gesagt ist, dieser Entwurf werde sich verwirklichen). Sartre führt aus: „Das Ich, das Ich bin, hängt in sich selbst vom Ich ab, das ich noch nicht bin, im selben Maß hängt das Ich, das ich noch nicht bin, von dem Ich ab, das ich bin.“ Auch unter diesem Aspekt zeigt sich die existentielle Angst. Heidegger unterscheidet sie zu Recht von der Furcht. Die Furcht entsteht angesichts der Welt durch äußere und körperliche Situationen und Gefahren. Sie existierte nicht, würde es nicht die Angst geben, die aus dem Gefühl der allgemeinen Problematik des Seins entsteht, aus der Empfindung, man sei noch nicht, man könnte sein, aber auch nicht sein. Diese Theorie ist ein weiteres Zeugnis für das Klima, in dem sich das moderne Leben abspielt und für die Erschütterung des Seins in seiner Grundlage. Die Feststellung, daß sie für den ganzheitlichen Menschen unbegreiflich bleibt, erübrigt sich: Er kennt keine Angst und darum auch keine Furcht.

Im Existentialismus, der keinen Zugriff auf religiösen Grund hat, ist es eine schwerwiegende, aber logische Folge der Vorstellung vom Selbst als reiner Ungewisser Seinsmög-

lichkeit, daß man damit beginnt, die Existenz als zeitliche und geschichtliche zu fassen. Wenn man nichts ist, wenn man jeder überlieferten metaphysischen Grundlage beraubt ist, wenn man nur etwas ist, sobald sich der bloße Entwurf, der ich bin, verwirklicht, dann ist augenfällig, daß ich nur in der Zeit existiere, in der sich meine Seinsmöglichkeit verwirklicht oder nicht verwirklicht. Und so zeigt der mögliche Prozeß der Überwindung, wie ihn der Existentialismus dieses Typus sieht, nur waagerechte, nicht aber senkrechte Züge. Wie wir feststellen werden, spricht Heidegger geradezu von einer horizontalen Ekstase in der Zeitlichkeit, und sagt, daß das Wesen, was jeder sei, nicht zeitlich sei, weil es sich nur zufällig in der Geschichte befinde, sondern es dis in seiner Grundlage sei. Es läßt sich verstehen, daß – hatte man den ängstlichen Rückgriff des Seins auf das Werden vor Augen, und entdeckt man überdies die Bedeutungslosigkeit der inauthentischen Existenz im oberflächlichen und harmlosen Leben der Gemeinschaft – man an die äußerste Grenze einer wirklichen Krisenphilosophie gelangt, die wir hätten ohne weiteres unter eine der Spielarten des modernen Nihilismus einordnen können.

Es ist augenfällig, daß der existentialistischen Theorie hinsichtlich der uns interessierenden Frage der Orientierung des Menschen nichts für uns Wertvolles entnommen werden kann. So wie wir einen inneren, konstitutiven Wert des „In-der-Welt-seins“ ausgeschlossen haben, so ist für den ganzheitlichen Menschen die Zeitlichkeit im oben beschriebenen, beschränkenden Sinne gleichfalls nicht vorhanden. Nur in eng und scharf gezogenen Grenzen erscheint uns die Vorstellung einer bloßen Seinsmöglichkeit annehmbar, die Vorstellung vom Sein als eines seinsmäßig Selbstgeschaffenen, das sich verwirklicht oder nicht. Es handelt sich hier nicht um das Sein, sondern um eine seiner festgelegten Möglichkeiten, die anerkannt, gewollt und angenommen wird. Das Sein (in seinem Bezug zur Transzendenz) steht nicht auf dem Spiel. Der Sinn dieser Problematik relativiert sich und erscheint weniger drastisch. Die metaphysische Angst hingegen ist gebannt, die der Mensch, den die Existentialisten im Auge haben, empfindet, ja geradezu empfinden muß.

Wenden wir uns einem anderen Punkt zu. Mit Einführung der Vorstellung eines Entwurfes wurde der Existentialismus mit der Notwendigkeit konfrontiert, einen unfolgerbaren Akt anzunehmen, der vor der individuellen Existenz in der Welt anzusiedeln ist. Eine geheimnisvolle Entscheidung, die den Entwurf dieser Existenz festlegt, einer nur möglichen Existenz, die dennoch bestimmt ist, und, verwirklicht sie sich, unanfechtbar erscheint. Hier sieht man, wie eine Vorstellung auf völlig ungeeigneten Boden gefallen ist: die eigentlich der traditionellen Metaphysik angehört, der östlichen wie der westlichen (bei letzterer mag man sich auf Plotin beziehen). In der Tat haben jene Lehren in gewisser Weise eine zeitlose, vorkosmische und vor der Geburt liegende Vorherbestimmung angenommen. Auf sie führt man die Vorstellung von der eigenen Natur (das sogenannte *svadharma* des Hinduismus, oder, fernöstlich gesagt, das „ursprüngliche Gesicht“) zurück. Mit dieser wurde auch in gewissen Grenzen das Gebet der Treue zu sich selbst, das „Sich-selbstwählen“ und der Verantwortung gerechtfertigt. Aber damit läßt sich das existentialistische Grundprinzip vom vorgängigen Vorrang des Seins vor dem Wesen nicht mehr halten. Als Wesen könnte man in der Tat die Vorbildung beschreiben, die das Mögliche enthält, was im menschlichen Leben verwirklicht werden kann, wenn man der Linie des Authentischen (also einer tieferen Einheit mit sich selbst) folgt. Sogar Sartre kommt – trotz des Akzents, den er auf die *liberté néantisante* des Ichs legt – eben auf diese Vorstellung zurück, ohne im geringsten zu ahnen, daß sie Jahrtausende alten Weisheitslehren angehört. Er spricht von einem „projet fundamental“, das von einer ursprünglichen Freiheit seinen Ausgang nimmt, die die Grundlage aller Einzelschichten bildet, aller Absichten, aller willens- und leidenschaftsgesteuerten Antriebe, die in meiner Situation Gestalt annehmen können. Auch für ihn gibt es eine von der Zeit getroffene, eine zeitlose Wahl, die Zusammenschau aller meiner aktuellen Möglichkeiten. Diese bleiben in meinem Sein verborgen, bis besondere Umstände sie hervortreten lassen, ohne dadurch die Verbindung zum Ganzen abubrechen. Man könnte hier an eine Analogie zu den Vorgängen denken, die auch ein besonderes Bewußtsein des Selbst hervorbringen, wie *amor fati* und der dionysischen Zustand. Jedoch beschränkte sich diese Analogie stets auf den Teil des Seins, der der Form verbunden ist. Doch besteht ein bedeutender Unterschied darin, daß der Weg zurück durch das existentialistische Bewußtsein blockiert ist: Blockiert, da es stets

auf etwas ihm Unzugängliches, nicht zu Rechtfertigendes, ja Verhängnisvolles trifft. Sartre gelangt in der Tat dazu mit drastischen Worten festzustellen, daß jeder Gebrauch – sei es durch willentliche Wahl, aus Leidenschaft, Berechnung, irrationalen Beweggründen oder warum auch immer – daß jeder Gebrauch der Freiheit, der man nicht entrinnen kann, sich erst dann vollzieht, „wenn die Würfel längst gefallen sind“. Daher wird die ursprüngliche Wahl dem Wurf einer Kugel ins Roulett verglichen, einer Handlung, mit der potentiell bereits alles entschieden ist. Hier sehen wir uns vor einem seltsamen Gegensatz zweier deutlich verschiedener Thesen: einerseits einer auf dem Nichts basierenden ungeheuren Freiheit, auf der anderen Seite einer Art Schicksal, eines ursprünglich Bestimmten, das im Grunde sein Gegenüber aufhebt oder als völlige Täuschung erscheinen läßt. Dies aber ist ein typisches Spiegelbild innerer Befindlichkeit in einer Epoche der Auflösung.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Bedeutung zweier Motive Heideggers nur mehr relativ, die sonst den von uns genannten Elementen für das Verhalten des ganzheitlichen Menschen entsprechen könnten. Es handelt sich einerseits um die Vorstellung der *Entschlossenheit*.¹⁵ Die Entschlossenheit wird auf das Handeln in Treue zu sich selbst bezogen, das sie vom unbedeutenden und unbewußten Leben als einer von vielen abhebt. Die Übereinstimmung ist hier aber eine rein äußerliche. In Wirklichkeit scheint die Ansicht des Existentialismus hier nicht weit von derjenigen theistischen Theologie abzuweichen, die von der „Freiheit des Geschöpfes“ spricht. Von der Freiheit, die Gott dem Menschen gegeben hat, in dem er ihn zugleich nur die Alternative läßt, darauf zu verzichten, oder aber zerbrochen und verdammt zu werden, sollte er wirklich im Handeln und Entschluß einen Gebrauch davon machen, der sich dem Willen und dem Gesetz Gottes nicht näherte und ihm nicht folgte.

Wo der Existentialismus das Klima der Welt ohne Gott spüren läßt, fehlt dieser religiöse Rahmen natürlich. Die Lage aber bleibt wie sie ist und wird nur durch entsprechende Vorstellungen rein gefühlsmäßiger Art verdeckt. Im religiös verfälschten Existentialismus (Jaspers, Marcel, Wust usw. – um von den italienischen Abfallprodukten dieser Strömung nicht zu sprechen) wird dieser Rahmen ohne weiteres beibehalten: Jaspers zum Beispiel schränkt die existentialistische Freiheit schließlich daraufhin ein, daß das, was sie als Möglichkeit bietet (der Entwurf) verwirklicht werden kann oder nicht: eine Änderung ist unmöglich. Daraus entwickelt er mit folgenden Worten einen moralischen Imperativ: „Du mußt so sein, daß du dir selbst treu bist.“ Übel und Unwert werden von Jaspers auf den Willen bezogen, der sich verneint, weil er sich widerspricht, weil er nicht wählt, was er bereits wählte zu sein. Scheinbar ist dies wiederum der von uns bezeichnete Weg: Aber sofort trifft man auf den schon genannten Unterschied, der in einer Passivität gegenüber den Ausnahmesituationen besteht, in der Undurchsichtigkeit, die zu Inkonsequenz und schließlich zum Rückzug führt. Jaspers zitiert geradezu die christliche Formel „Dein Wille geschehe“ und führt aus: „Ich fühle mit Gewißheit, mich in meiner Freiheit nicht aus eigener Kraft zu befinden, sondern daß ich in ihr mir selbst Geschenk bin: Ich kann mich in der Tat nicht erfüllen, meine Freiheit nicht erreichen.“ Die höchste Freiheit wäre für ihn ein Sein, das „sich seiner selbst in absoluter Freiheit von der Welt und in seiner absoluten Abhängigkeit von der Transzendenz bewußt ist“ und sich „auf die verborgene und immer unsichere Forderung, die von der Göttlichkeit ausgeht“, zurückführt.

Selbst Heidegger spricht von einem Selbst, das man als „unerbittlichstes Rätsel“ vor sich habe, von einem möglichen Sein (vom Ich), das auf sich selbst zurückgeworfen und in ein Möglichsein verwickelt ist, dem aber ein unbefangenes Urteil verwehrt ist. Und dies, obwohl jener Autor leugnet, daß es ein Wesen gäbe, von dem das Dasein, das heißt mein konkretes und bestimmtes Sein, in Zeit und Welt abhinge. Nicht genug damit, Heidegger findet nichts Besseres, als auf die Vorstellung der „Stimme des Gewissens“ zurückzugreifen, die „als Ruf *aus* mir und über *mich* [kommt]“ und auf mich wirkt, noch während ich betäubt bin vom Lärm des nicht authentischen, seiner selbst unbewußten äußeren Lebens, in dem die schon getroffene Wahl unbeachtet gelassen wurde. Daß Heidegger in der „Stimme des Gewissens“ eine objektive, gestaltende Erscheinung des Daseins sieht

und sich angesichts der von ihm angewandten phänomenologischen Methode davor hütet, es im moralischen oder religiösen Sinne zu deuten, nimmt dieser Stimme nichts vom Charakter der Passivität der Erfahrung und der bedingten Transzendenz über mir. In dieser Hinsicht bestehen für ihn die Anforderungen der Kritik der nihilistischen Epoche nicht, die gezeigt haben, wie unbestimmt und relativ diese Stimme spricht, sobald man nach einem eindeutig normativen Inhalt objektiver Art fragt. Auch wenn Sartre bei der Behandlung des *projet originaire* sagt: „ich wähle mich als ganzes, in der Welt als ganzes“, nimmt er zwar die Möglichkeit einer plötzlichen Veränderung der ursprünglichen Wahl an, dies jedoch in der Vorstellung eines Zusammenbruchs, einer abgründigen Bedrohung, die auf den Einzelnen von der Geburt bis zum Tod liegt.

Wir haben nun gesehen, daß nur durch die Wiederbelebung von Vorstellungen dieser Art der Anspruch des absoluten „Man-selbst-seins“ seine Würde und letzte Legitimation im Hinblick auf Freiheit, Unbedingtheit und Transzendenz erhalten kann. Es ist dies der zweite Grad der von uns betrachteten Selbsterprobung. Wie weit diese den Horizont der Existentialisten überschreitet, läßt sich anhand eines neuerlichen Rekurses auf Jaspers erkennen. Jaspers spricht von der „unbedingten Forderung“, in welcher sich „das Sein, das Ewige oder, wenn man es anders nennen will, die andere Dimension des Seins“ offenbart. Sie betreffe die Bestimmung des Handelns in einer nicht zu begründenden und nicht zu rechtfertigenden Weise – zumindest nicht vermittels wissenschaftlich-objektiver Begrifflichkeit. Es handle sich – eher: es werde als solches gedacht – um das reine Handeln, das distanzierte Handeln, eben das, worauf wir zuvor hinwiesen. Diese Einordnung wäre an sich annehmbar: „Der Verlust künstlich aufrecht erhaltener Positionen gibt einer Möglichkeit Raum, die sich vom Abgrund bis zum Reich der Freiheit erstreckt: Was den Anschein des Nichts trug, offenbart sich als das, von dem das authentische Sein spricht.“ Sobald man aber sieht, was nach Jaspers „das verborgene Unbedingte“ charakterisiert, „das nur in Extremsituationen stillschweigend den Lauf des Lebens bestimmt“, sehen wir auf drei Ebenen die Kategorien von Gut und Böse erneut aufblühen. Auf der ersten Ebene erscheint die menschliche Existenz als Übel, die im Bedingten verbleibt, so wie sich das geregelt-ungeregelte Leben der Tiere abspielt, das unbeständig und ohne Entscheidung ist – bis hierher könnte man einverstanden sein, würde nicht hinzugefügt, eine solche Existenz sei moralischen Werten unterworfen (woher die nehmen? Und womit rechtfertigen?). Und weiter: Wenn deutlich wird, daß es nicht um bestimmte Inhalte irgendeines Handelns geht, sondern um ein anderes Paradigma (oder einen anderen Geist), für jedes Handeln ohne Einschränkungen und Verbote, dann erscheinen Handlungen eines anders seienden Menschen keineswegs ausgeschlossen, die sonst dem bedingten und natürlichen Leben angehörten. Auf der zweiten Ebene soll die menschliche Schwäche angesichts dessen, was getan werden müßte, als Übel fungieren: Der Selbstbetrug und die Unreinheit der Motive, mit denen wir vor uns bestimmte Handlungen und bestimmte Verhaltensweisen rechtfertigen. Auch hiergegen ist von unserer Seite aus nichts einzuwenden. Auf der dritten Ebene aber soll der Wille zum Übel als Übel erscheinen, daß heißt „der Wille zur Zerstörung an sich“, der Trieb zur Grausamkeit, der „nihilistische Zerstörungswille gegen alles, was ist und Wert hat.“ Gut ist dagegen die „Liebe“, die Liebe, die zum Sein führe, die eine Verbindung mit der Transzendenz herstelle, die sich im entgegengesetzten Falle in der selbstsüchtigen Bestätigung des Ichs auflöse. Es bedarf hier keines Kommentars, um zu zeigen, wie wenig unbedingt in diesem Zusammenhang die unbedingte Existenz ist, von der Jaspers spricht. Auch ohne daß man ein entgegengesetztes Verhaltens unnötigerweise hervorkehren müßte (wie Grausamkeit und übermenschlicher Härte), was sich so häufig bei Nietzsche findet, sieht man deutlich, daß Jaspers völlig auf die Bahn religiös, sozial fundierter Moral zurückgefallen ist und auch daß die Forderungen nach dem so häufig beschworenen unbedingten Bruch, mit dem die höchste Probe des eigenen seinsmäßigen Ranges und der eigenen Souveränität verbunden ist, in seinem System keinen Platz hat.¹⁶

Als Schlußfolgerung dieses Teils unserer Analyse des Existentialismus läßt sich sagen, daß der Existentialismus das Grundproblem, die besondere, positive und zentrale Verbindung mit der Dimension der Transzendenz, ungelöst läßt. Nun kann aber allein der *Standort der Transzendenz in uns* über den Wert und den letzten Sinn der existentialisti-

schen Anforderungen entscheiden, die mit der völligen Annahme des Daseins verbunden sind, also mit dem, was ich nach meiner Bestimmung bin und sein kann. Den Befund, in dieser Hinsicht wirklich nichts vorzufinden, bestätigt insbesondere die Art und Weise, in der die Existentialisten den sogenannten vorzeitigen Akt begreifen (wenn sie ihn überhaupt begreifen und nicht im völligen Dunkel des Absurden belassen), den vorzeitigen Akt, den sie – wie wir sahen – zu Recht als Ursprung jeder möglichen oder wirklichen Individuation postulieren. Hier trifft man auf Motive, die fast den schopenhauerschen und orphischen Pessimismus wiederbeleben. Das Leben, das Dasein, wird nicht allein als irrationale „Geworfenheit“ empfunden, sondern auch als *Abfallen* oder *Verfallen* (Heidegger) oder geradezu als zu erfüllende und zu tragende *Schuld*¹⁷ (das Wort Schuld trägt insoweit zwei Bedeutungen in sich). Auch die existentielle Angst sei durch die Tat oder Wahl hervorgerufen, mit der man auf dunkle Weise das Sein wolle, was man tatsächlich schon ist oder – falls man dazu in der Lage ist – sein müßte. Sie sei also von einer in gewisser Weise transzendenten Freiheit hervorgerufen, für die kein Sinn und keine Erklärung gegeben wird, die uns aber verantwortlich bleiben läßt.

Allen philosophischen Versuchen des Existentialismus, insbesondere denen Heideggers und Sartres, gelingt es nicht, Vorstellungen einen Sinn zu verleihen, die in der Realität aus verhüllten und sich hartnäckig am Leben erhaltenden religiösen Orientierungen erwachsen: vor allem der Vorstellung von der Erbsünde und dem Axiom Spinozas: *Omnis determinatio est negatio*. In der Tat wird hier gesagt, das Dasein sei schuldbeladen „schon durch die simple Tatsache des Existierens“. Die Existenz, tatsächlich oder nur als Entwurf gedacht, ist in jedem Fall bestimmt und begrenzt, und läßt daher notwendigerweise die Unbegrenztheit der Möglichkeiten des reinen Seins an sich vorübergehen, all jene Möglichkeiten, die gleichermaßen Gegenstand der ursprünglichen Wahl hätten sein können. Daher ist sie schuldig. Diese Vorstellung wird besonders von Jaspers hervorgehoben: Es ist meine Schuld und mein Schicksal, nur eine Richtung gewählt zu haben (und nur eine Richtung haben wählen zu können), die bezogen auf mein Sein (mein wirkliches oder mögliches) alle anderen Möglichkeiten vernichtet. Daher stammt auch meine Verantwortung und Schuld vor dem Unendlichen und Ewigen.

Es ist klar, daß sich eine solche Vorstellungswelt nur einem Typ Mensch eröffnet, der die Transzendenz nicht mehr im Zentrum seines Wesens weiß, der die Transzendenz als sich fremd empfindet, daher unfähig ist, sie mit dem Prinzip seiner Wahl und Freiheit vor der Zeit zu identifizieren. Dem entspricht dann die Empfindung Sartres, für den Freiheit etwas gespaltenes ist, zu dem man sich verurteilt sieht. Eine weitere und noch bezeichnendere Implikation läßt sich jedoch in einer engen, falschen und zu materialisierten Vorstellung von der Transzendenz, dem Absoluten, dem Sein und dem Unendlichen erkennen (oder wie immer sonst man das Prinzip nennen mag, in dem sich der ursprüngliche individualisierende und beschließende Akt als Fall ereignet hat). Schon ein Vergleich mit dem täglichen Leben zeigt das Absurde dieser Vorstellung. Es ist, als wenn ich, da es mir doch völlig freisteht, die Art, den Abend zu verbringen, zu wählen, (ins Konzert zu gehen, zu Hause zu bleiben, zu tanzen oder trinken zu gehen), mich schuldig und in der Schuld fühlen müßte, nur weil ich mich für eine Möglichkeit entscheide, die die anderen selbstverständlich ausschließt. Wer wirklich frei ist, wenn er tut, was er will, hat keinen Komplex oder Seelenkummer dieser Art, und fühlt sich auch nicht herabgefallen oder starr festgelegt, weil er auf diese Art andere Möglichkeiten ausgeschlossen hat. Er weiß, daß er's auch anders hätte machen können, und nur wenn er hysterisch oder nervenkrank ist, wird ihn deswegen existentielle Angst befallen. Natürlich, der Grund des eigenen Seins mag mehr oder minder deutlich zu erkennen sein – aber hier zählt die Grundorientierung.¹⁸

An diesem Prüfstein gemessen, spricht der Existentialismus sein eigenes Urteil. Auch wenn man sich – um abzuschweifen – auf die metaphysische Ebene begeben wollte, ist die Vorstellung eines Absoluten und einer Unendlichkeit, die zur Unbestimmtheit und zum Schwanken im rein Möglichen verdammt sind, als falsch und einengend zu erklären. Das wirklich Unbegrenzte ist die freie Macht, die Macht zu einem „Sich-entscheiden“, das in

keiner Weise Verneinung, sondern vielmehr Selbstbestätigung bedeutet: nicht das Herabfallen von einer Art totalem Wesen, sondern schlichtweg der einfache Gebrauch des Möglichen. Geht man von dieser Vorstellungswelt aus, bestätigt sich die Absurdität, vom Leben als von einer Schuld oder Sünde zu sprechen, nur weil man ein begrenztes Sein ist. Nichts hindert daran, beispielsweise den gegenteiligen Standpunkt einzunehmen, den Standpunkt des klassischen Griechenlands, der in Grenze und Form die Offenbarung des Vollkommenen, die Vollendung, ja den Widerschein des Absoluten sah.

Aus all dem geht hervor, daß der Typ Mensch, der auf die eben geschilderten existentialistischen Vorstellungen anspricht, von einem gebrochenen Wollen charakterisiert ist, das als solches bestehen bleibt: das Wollen (und die Freiheit) des „Zuerst“, auf das sich das Geheimnis des Seins bezieht, und das Wollen (und die Freiheit) des Daseins selbst in Zeitlichkeit und Bedingtheit werden nicht zusammen gefügt. Die Aufgabe, zwei Teile eines zerbrochenen Schwerts zusammenzufügen, bildete übrigens ein bekanntes esoterisches Motiv der Ritterdichtung des Mittelalters. Wenn Jaspers ausdrücklich bekräftigt, das Bewußtsein meines Ursprungs als eines durch Wahl bestimmter Existenz „vermögliche mich nicht“, das heißt, löse nicht die dunkle Fessel, die Irrationalität, die sie darstellt, in Freiheit auf (oder dem Vorgefühl der Freiheit), so ergibt sich dies offensichtlich aus dem Gefühl der Entfremdung von jenem Ursprung, dem Gefühl von der Transzendenz und vom ursprünglichen Sein abgeschnitten zu sein. Aus demselben Grund hat Kierkegaard das Nebeneinanderbestehen von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von Transzendenz und Existenz, unwiederholbarer Individuation als dialektisch, paradox, beängstigend, und tragisch aufgefaßt. Als eine Lage, die eher hinzunehmen als zu überwinden ist, indem man handelnd zwaitere in den Dienst der ersteren stellte, um so wiederzuv ereinen, was im Menschen „Stückwerk, Geheimnis und furchtbarer Zufall ist“.

Wenn Jaspers selbst sagt, ohne die Gegenwart der Transzendenz sei die Freiheit nur Willkür ohne jeden Sinn für Schuld, so bestätigt er in einer Weise, die deutlicher nicht sein könnte, in welcher Rolle der Existentialist die Transzendenz wahrnimmt: als eine Art lähmenden und furchteinflößenden steinernen Gast. Er sieht die Transzendenz außerhalb seiner selbst und befindet sich so ihr gegenüber in einem Zustand der Dezentrierung, der Entfremdung und Abhängigkeit. Im Grunde handelt es sich hier um die Horizonte des religiösen Gewissens. Man könnte hier durchaus sagen, die Philosophie habe „viel Lärm um nichts“ veranstaltet. Man findet hier die Fortsetzung der Krise der religiösen Welt, freilich noch nicht auf einem Gebiet das entscheidend über diese Welt hinaus reichte. Statt dem Leben eine unvergleichlich ruhige Sicherheit, Reinheit, Innerlichkeit und absolute Entschlossenheit im Handeln zu verleihen, vermehren Freiheit und Transzendenz die gefühlsmäßigen Komplexe des Menschen in der Krise. Sie vermehren gefühlsmäßige Komplexe wie: Angst, Übelkeit, Unruhe, Selbstzweifel, das Gefühl dunkler Schuld und Verfangenheit, Unbehagen, das Gefühl der Absurdität und des Irrationalen, Einsamkeit, uneingestandene (bei einigen uneingestandene, bei anderen – wie Marcel – völlig eingestandene) Anrufungen durch den „Fleisch gewordenen Geist“, das Gewicht einer unbegreiflichen Verantwortung. Diese bleibt unbegreiflich, wenn man sie sich nicht auf eine klare religiöse Position bezieht (die einstmals geläufig war), wie bei Kierkegaard oder Barth, wo sich die Angst auf das Gefühl der Einsamkeit der Seele bezieht, die angesichts Gottes gefallen und auf sich selbst verwiesen ist. Wir können insgesamt sagen, daß wir Zeugen des Auftretens von Gefühlen geworden sind, die denen entsprechen, deren Ansturm Nietzsche im Falle eines Menschen vorhersah, der sich frei gemacht hatte, ohne hierfür die Größe zu besitzen: Gefühle, die den Menschen – den modernen Menschen – töten und zerreißen, wenn er nicht fähig ist, sie zu töten.

15. Kapitel. Heidegger: Die Flucht nach vorn, das „Sein für den Tod“. Zusammenbruch des Existentialismus

Um die Analyse des Existentialismus zu vervollständigen, wird es vielleicht ganz sinnvoll sein, noch einmal auf Heidegger zurückzukommen. Dieser schließt, wie Sartre, vertikale

religiöse Öffnungen aus und strebt einen phänomenologischen Agnostizismus an. Wir haben gesehen, daß die dem Existentialismus eigene Düsternis sich in ihm noch verstärkt, da sich der Mensch als ein Wesen darstellt, das sein Sein nicht in sich (oder als Wurzel hinter sich) hat, sondern als zu verfolgendes und zu ergreifendes vor sich. Es handelt sich hier um die Auffassung vom Sein als einer Gesamtheit des Möglichen, angesichts derer man schuldig ist, und eine Schuld abzutragen hat. Warum es denn so ist, warum man dieses Schicksal wie ein teuflisches Verhängnis begreifen und empfinden muß, wird nicht erklärt. Wir werden es erklären, indem wir uns nochmals auf das beziehen, was bereits gesagt wurde, wobei wir vor allem die Situation desjenigen beleuchten wollen, der die lebendige Entfaltung der Transzendenz fast als Zwang, jedenfalls ohne jede Freiheit empfindet. Es ist, als ob die für ein begrenztes Sein (Begrenzung ist gleich Verneinung) notwendigerweise ausgeschlossenen Möglichkeiten, auf Zwecke und Situationen projiziert werden, die sich auf die Zeit verteilen. Es ist, als habe der Mensch das Sein in einem Prozeß vor sich, der sich nie in echtem Besitzen nie in einer horizontalen, ekstatischen Nachfolge schließt. Der genaue Ausdruck bei Heidegger lautet: „Sich-vorweg-sein“. Und wenn ich hier von ekstatisch rede, so verstehe ich hierunter das Heraustreten aus ruhigem Stillstand. So gesehen könnte der Mensch nie zu einer zeitlichen Authentizität gelangen. Diese aber, obwohl weiterhin nicht an eine Totalität gebunden, gebe dem Menschen erst – solange er lebe – den einzigen ihm zugestandenen Sinn. So liegen die Dinge also bei Heidegger.

Die Aussichten könnten nicht dunkler sein: das Dasein, das Ich, welches in sich selbst nichts ist, welches das Sein außer sich und vor sich hat und es verfolgt und so die Zeit durchläuft, wie der Durstige dem Wasser hinterherrennt.¹⁹ Mit dem Unterschied, daß es unbegreiflich erscheint, wie man je besitzen könnte, was man nicht schon hat (durch keine noch so große Gewalt kann werden, was nicht schon ist, sagten die Eleaten). So gesehen kann die Sichtweise des heideggerschen Existentialismus gut mit einem Ausspruch von Bernanos charakterisiert werden. Er sprach von einer Flucht nach vorn. Es bestätigt sich so auch die Absurdität, ernsthaft von einer Entscheidung, von Entschlossenheit zu sprechen, bezieht man sie auf das Handeln und den Augenblick, in denen sich eine horizontale Ekstase entwickelt. Für den Menschen, der mich interessiert, ginge es vielmehr darum, Gestalt und Bedeutung des Werdens in ihrer Substanz zu verändern, Gestalt und Bedeutung des Werdens und der zeitlichen Existenz, indem man den Charakter dunkler Schwerkraft zerstört, den des Bedürfnisses und des Mittuns, des unruhigen Versuchens. Vielmehr wäre der Charakter entschlossenen Lebens und Handelns zu suchen, der von einem bereits bestehenden Prinzip ausgeht: einem Prinzip der Distanz sich selbst und der beschlossenen Tat gegenüber. So ist es natürlicherweise der Fall, wenn der Akzent des Ichs auf die Transzendenz und das Sein gelegt wird. Es wurde einmal von rasender Lebens Sehnsucht gesprochen, vom Leben um jeden Preis, das nicht Folge unseres Lebens, sondern unseres Todesrhythmus sei. In der Tat ist dies eines der Charakteristika unserer Zeit. Und es erscheint nicht zu verwegen, zu bekräftigen, dies sei, denkt man es konkretisierend zu Ende, der eigentliche Gehalt von Heideggers Existentialismus, also des Existentialismus ohne klare Öffnungen zur Religion hin. Dies ist die darin enthaltene, existentielle Folge – mag das dem Autor selbst auch ganz anders erschienen sein.

Diese Auffassung wird von Vorstellungen bekräftigt, die (sonst eher selten) bei Heidegger durchaus im Umfeld der Todesproblematik anzutreffen sind. Allein im Tod vermag er die Möglichkeit zu sehen (und auf problematische Weise auch nur dorthin zu verlegen), das Sein zu erfassen, das sich selbst in der Zeitlichkeit stets flieht und sich selbst stets voraus eilt. Daher spricht Heidegger von der Existenz ganz allgemein als vom „Sein für den Tod“ wie ein „Sein für das Ende“. Der Tod überwindet das Sein, setzt dessen ständigen Entbehren und dessen ständiger Unvollkommenheit ein Ende und bietet dem Sein dessen ureigenste Möglichkeit, nicht bedingt und unüberwindlich zu sein, an. Die Angst des einzelnen vor dem Tode entspreche somit eben dieser Angst vor dem Ende des Daseins, im Grunde also der Angst vor jener Möglichkeit. Dieses gefühlige Ornament erscheint wieder einmal typisch und bezeichnend. Es besagt, daß sogar an diesem Punkt (das heißt angesichts jenes Endes, das die Vollendung darstellen soll wie es der Doppelbedeutung des griechischen Wortes *telos* im Rahmen der traditionellen Lehren des mors

triumphalis entspricht) noch ein Zustand der Passivität vorherrsche. Und Heidegger geht soweit, eine Form des Uneigentlichen nicht nur in Gestalt von Ablenkungs- und Beruhigungsmitteln anzuklagen, die eine dumpfe Gleichgültigkeit dem Tod gegenüber erzeugen, sondern auch in der Sichtweise, die es für unrühmlich und leeren Schrecken hält, sich vor dem Tod zu fürchten und Angst zu empfinden. Es spricht geradewegs vom Mut, Todesangst zu haben: eine völlig unverständliche, um in der Perspektive des ganzheitlichen Menschen nicht zu sagen, lächerliche Sache.

Schließlich wird der negative Charakter der Existenz, die selbst noch den Tod umfaßt um ihn kreist, nochmals bekräftigt, wenn vom Tod als „Geworfen-sein“ auf das ureigenste Seinkönnen, das man weder in seinen Zusammenhängen wirklich verstehen noch beeinflussen kann, gesprochen wird. Es ist, als wollte man ein Schicksal im dunkelsten Sinne schildern. Und ähnlich wie das Vorher des Daseins, dessen also, was ich bin, bevor ich meiner selbst wirklich bewußt werde, des heideggerschen Existentialismus (und nicht nur der von Heidegger) liegt, wird auch das Problem des Seins nach dem Tode völlig im Dunkeln gelassen. Völlig im Dunkeln gelassen wird das Problem des Überlebens und des Zustands nach dem Tode, das Problem einer eventuellen höheren oder niedrigeren Existenzstufe. Noch weniger wird die Frage einer Typologie des Sterbens behandelt, die in den traditionellen Lehren so viel Raum einnahmen. Man sah dort in den verschiedenen Arten, dem Tod zu begegnen, einen überaus bedeutenden Umstand hinsichtlich dessen, was der Tod selbst sein würde und was darüber hinaus auch das *post mortem* bestimmen würde.

Die wenigen positiven Motive, die bei Heidegger aufleuchten, werden somit durch eine wesentliche Beschränkung aufgehoben. Hinweise wie jener, daß die Freiheit die Grundlage (also die Basis jenes Sein, das unsere Wahrheit ist) und insofern auch der bodenlose Abgrund des Daseins sei, zeigen sich jeder wahren Bedeutung beraubt. Nicht weniger erscheint dies für die Forderung der Fall, sich von der Ichheit zu befreien (also von den Eigenschaften dessen, der ein Ich ist), um sich ein authentisches Selbst zu erringen (was wiederum eben auf jene abgründige Freiheit verweist). Bemüht sich Heidegger vielleicht deshalb nicht, dem Vorwurf, er behaupte eine anthropozentrische Freiheit, zu begegnen, weil er daran erinnert, das Wesen des Daseins sei für ihn ekstatisch, dies hieße also exzentrisch (sie!), so daß die gefürchtete Freiheit also ein Irrtum sei?²⁰ Versteht man Heidegger also richtig, wenn man zusammenfaßt, es bliebe nur die schlichte Wahl zwischen der Flucht vor sich selbst und dem Verlorensein im unbedeutenden Alltagsleben, der „uneigentlichen Alltäglichkeit des Man“ einerseits oder aber dem Gehorsam gegenüber dem Rufe des Seins auf der anderen Seite? Dem Sein, das, wie er annimmt, sich als „Sein für den Tod“ manifestiere, dem man im Leben wie einer Fata Morgana (der Fata Morgana der Gesamtheit des Seins) sinnlos hinterherläuft? Versteht man Heidegger also richtig, wenn man annimmt, man habe die Transzendenz immer nur als etwas gelebt, was sich zwar im Einzelnen und im Werden offenbare und dort herauf dränge, aber immer den Charakter einer *vis a tergo* trüge?

Als letzten Punkt weise ich auf den endgültigen Zusammenbruch des Existentialismus hin, wie er den Vorstellungen Jaspers vom *Scheitern*²¹ eigentümlich ist. Es handelt sich vor allem um die widersprüchliche Aufrechterhaltung zweier Forderungen. Die eine betrifft die bereits beschriebene freie Verwirklichung des Seins, das wir nicht sind, aber sein können. Zur Not könnte man hier haltmachen und in diesem Begriff das existentielle Problem lösen: Es handelte sich um eine Teillösung, eine vorläufige Lösung ersten Grades – wir haben sie schon wiederholt betrachtet. Zugleich aber sprechen Jaspers und Heidegger vom Bestreben des Menschen, das Sein nicht als dieses oder jenes partikulare Seiende zu erfassen, sondern als reines und totales Sein. Dieser Versuch erscheint aber in jeder Ausprägung zum Scheitern verurteilt. Das reine Sein läßt sich außerhalb von uns in einer Chiffre, in Symbolen erahnen. Sein Wesen aber ist – im negativen Sinne – transzendent, also dem Sein unzugänglich, wie weit es auch gelangt sei.

Dieser Charakter des Seins unserer tiefsten metaphysischen Sehnsucht offenbart sich in sogenannten Grenzsituationen, Situationen, denen gegenüber wir machtlos sind. Für Jaspers wären solche Situationen zum Beispiel das Schicksal, die Doppeldeutigkeit der Welt, das dem Unvorhergesehenen Ausgeliefert-sein. Diesen Situationen gegenüber, die unser alltägliches Weltverhältnis und Fassungsvermögen übersteigen, kann man entweder inauthentisch mit Selbstmystifizierung, Verschleierung, und Fluchtversuchen reagieren oder aber authentisch, indem man der Verzweiflung und Angst auslösenden Wirklichkeit ins Angesicht blickt. Daß diese Alternative absolut falsch erscheint, da auch Reaktionen wie diese möglich sind, die wir für den ganzheitlichen Menschen bereits definiert haben, muß hier kaum erwähnt werden (einmal ganz von dem abgesehen, was Sartre hinsichtlich der fundamentalen Freiheit und der Unberührbarkeit des Ichs deutlich gemacht hat). Interessant erscheint hier vielmehr was Jaspers unter einer authentischen Reaktion versteht. Eine solche sei ihm zufolge gegeben, wenn man das eigene Scheitern in der Erfassung des Seins anerkennt: Nur an einem solchen Punkt durch eine Kehrtwende des Negativen zum Positiven solle man also zur Anschauung des Seins gelangen, solle sich die Existenz dem Seins öffnen. „Die Art, in der der Mensch das Scheitern erlebt, ist entscheidend. Entweder bleibt es im Verborgenen, um ihn bis zum Schluß zu erdrücken, oder es erscheint ihn unverschleiert und stellt ihn vor die unentrinnbaren Schranken des eigenen Seins. Entweder der Mensch sucht Lösungen und unbeständige phantastische Trostpflaster, oder er verharrt im gebührenden Schweigen gegenüber dem Unerklärlichen.“ An dieser Stelle bleibt nur noch der Glaube. Der Weg bestünde also für Jaspers geradezu darin, das eigene Scheitern zu erwählen, mehr oder minder so wie dies in den Evangelien beschrieben wurde, das eigene Leben aufzugeben, um es zu erhalten. Die Eroberung wird unterlassen, die Jagd abgeblasen: „Der Wille zum Ewigen, der Kampf gegen das Scheitern stößt sich hier an seine Grenze“. Der tragische Zusammenbruch des Selbst wird so identisch mit der Epiphanie und Öffnung der Transzendenz. Gerade also, wenn ich als Ich fühle, daß das Sein entgleitet, soll es sich mir offenbaren, soll ich zur letzten Klarheit der existentiellen Duplizität in mir gelangen; -jener Duplizität, die seit Kierkegaard den ganzen Existentialismus in Schwung hält.

Man soll hier also über die Beziehung zwischen meiner begrenzten Existenz und der Transzendenz Klarheit erlangen. Es gäbe also eine ekstatische und gläubige Offenbarung im Scheitern. Um diesen Preis tritt plötzlich, anstelle der Angst, der Lebensunruhe, des Suchens und des Strebens, ein Zustand der Ruhe ein, dessen christlich angehauchter Hintergrund unschwer zu erkennen ist. Man mag sogar von einem protestantisch angehauchten Hintergrund im Zeichen der dialektischen Theologie sprechen. Der einzige Versuch Jaspers, über diesen nun wirklich kreatürlichen Horizont hinauszugelangen, findet sich in der Vorstellung vom Umgreifenden. Es handelt sich hier um den entfernten Widerschein auch der traditionellen Lehre nicht fremder Ideen. Das Problem stellt sich aufgrund des dualen Bewußtseins, das stets geneigt ist, zu objektivieren und dem Ich als Subjekt ein Objekt gegenüber zu stellen. So aber wird es nie die letzte Wurzel des Seins erfahren, in der wir geborgen sind und die vor und über aller Duplizität liegt. Jaspers scheint jedoch die Möglichkeit zuzulassen, den Bruch zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden und zur Erfahrung der Einheit zu gelangen: Gelänge dies, vermöchte man es, jedes Objekt als Kontrapunkt des Ichs verschwinden und jedes Ich sich selbst auflösen zu lassen. Geht man aber von dem Selbstgefühl aus, das der von Jaspers betrachtete Menschentyp allenfalls haben kann, erscheint es nur natürlich, daß sich das ganze auf eine neue Art von Scheitern beschränkt, auf die schlichte Erfahrung desjenigen, der auf mystische Weise ins *Umgreifende*²² einsinkt (so nahezu die genauen Worte Jaspers). Es handelt sich um das Äquivalent zum wirren, passiven und verzückten Übergang zum Sein durch den Tod, nach dem Leben für den Tod Heideggers, der Passivität und Ekstase im „Sein zum Tode“. Es ist in gleicher Weise das Gegenteil jeder positiven, klaren und souveränen Verwirklichung und Öffnung des Transzendenten als Grundlage des Seins und Daseins in schöpferisch wirklicher Überwindung des Dualismus.

Damit können wir unsere Analyse des Existentialismus beenden. Dieser greift einige Forderungen Nietzsches wieder auf, ohne freilich darüber hinaus zu gelangen, es sei denn auf dem in unserer Untersuchung bereits genannten Punkt: wenn er nämlich die Trans-

zendenz als Gestaltungsprinzip der Existentialität sieht. Nur soweit spricht der Existentialismus den Menschen an, der uns interessiert. Die logische Folge hiervon müßte allerdings der Bruch mit jedem Naturalismus und mit jeder immanenten Lebensreligion sein. Aber läßt das Eindringen dieser Dimension in den Existentialismus alles in eine Krisensituation zurückfallen: Alle vorgeschlagenen Lösungen gehen von vielschichtigen, unterintellektuellen Gefühlen aus – Angst, Schuld, Schicksal, Fremdheit, Einsamkeit, Unruhe, Ekel, Problematik des Daseins, etc. – und liegen nicht jenseits, sondern diesseits der Linie, zu der man in der Entwicklung und Korrektur der nach nihilistischen Positionen Nietzsches vorstößt.

Wie wir gesehen haben, endet der Bezug zur Transzendenz bei Kierkegaard, Jaspers und Marcel (um von den übrigen Vertretern des katholischen, anders gesagt, schöngelogenen positiven, Existentialismus gar nicht erst zu sprechen) in Gläubigkeit und Demut, wobei es hier wenig Unterschied macht, daß man eine neue, abstrakt-abstruse Terminologie verwendet, die man anstelle der ehrlicheren orthodoxen, theistischen Theologie setzt. Der freie Mensch schaut wieder einmal zurück, auf schon hinter ihm liegende Gefilde, und sucht durch eine Beschwörung (ebenso drückt Marcel sich aus) eine beruhigende Verbindung zum verstorbenen Gott wiederherzustellen.

Insoweit schließt die Bilanz des Existentialismus negativ. Die duale Gestalt von Existenz und Transzendenz wird von ihm erkannt, doch der Akzent des Ichs nicht auf den Begriff der Transzendenz, sondern den der Existenz gelegt. Die Transzendenz wird im Grunde als das Andere verstanden. Man müßte vielmehr ganz im Gegenteil in der Lage sein, das eigene, situationsgebundene, bestimmte Sein (das Dasein) gegenüber dem wahren Sein, das ist, als schlichte Offenbarung in menschlicher Form und in entsprechender Bedingtheit zu erkennen. In einer Bedingtheit überdies, die als solche wieder nur relativ ist, da sie sich, abhängig von unserem Verhalten, so oder so auswirkt (ich habe schon bemerkt, daß hierin der positive Beitrag der Überlegungen Sartres besteht). Und auch wenn das Verhältnis zwischen Existenz und Transzendenz oft dunkel erscheint und ein Problem bilden kann – überdies das einzige wirkliche Problem des inneren Lebens -, so darf deswegen im ganzheitlichen Menschen das Gefühl der Mitte, der Ruhe, der Souveränität und Selbstüberlegenheit, ja der transzendentalen Treue nicht nachlassen. Es bestätigt sich hier also der grundlegende Unterschied zwischen dem Menschen, der sich in der existentialistischen Philosophie wiederfindet und demjenigen, der noch – als *character indelebilis* – die Substanz des traditionellen Menschen bewahrt. Der Existentialismus ist der Spiegel des modernen Menschen in der Krise, nicht des modernen Menschen jenseits der Krise. Er steht somit demjenigen unendlich fern, der als Mensch schon über die ebenso natürliche wie distanzierte innere Würde verfügt, von der schon die Rede war. Er steht demjenigen unendlich fern, der lange Zeit auf fremder Erde zwischen den Dingen und dem Zufall irrte, der aber durch Krisen, Prüfungen, Irrtümer, Zerstörungen und Selbstüberwindung zu sich zurück gefunden hat, das Selbst wiedergefunden hat, und im Sein nun unerschütterlich ruhig feststeht. Er steht schließlich demjenigen unendlich fern, der es verstand, sich vom hohen Standpunkt überlegener Freiheit aus sich selbst ein Gesetz zu geben, um über das über den Abgrund gespannte Seil zu schreiten, von dem man sagte: „gefährlich ist es hinüber zu gehen, gefährlich ist das Zittern und das Stehenbleiben“.

Es handelt sich vielleicht nicht nur um eine Bosheit, wenn man feststellt, daß von der Spekulation von Männern, die wie die meisten „ernsthaften“ Existentialisten (im Gegensatz zur jüngeren Generation der *Hasardeure*) Professoren waren, nicht viel mehr zu erwarten war. Es handelte sich um schlichte, bürgerliche Schreibtischintellektuelle. Ihr Leben war (sieht man von ihren Problemchen und Positionen einmal ab) von wirklich kleinbürgerlichem Zuschnitt. Mit ihrer tatsächlichen, konformistischen Existenz befanden sie sich kaum in der Feuerzone jenseits von Gut und Böse. Von einigen zaghaft unternommenen Sandkastenrevolten auf liberal-kommunistischer Grundlage wollen wir hier einmal absehen. Die Voraussetzungen für die Belebung eines höheren Lebenssinns sind eher den Männern der Revolte im chaotischen Leben der Großstädte gegeben, den Männern die durch die Stahl- und Feuergewitter, durch die Zerstörungen der neueren Kriege

gegangen sind, den Männern, die in der „Trümmerwelt“ Gestalt angenommen haben. Diese Männer besitzen die Voraussetzung für eine nicht nur theoretische, sondern wirkliche, das heißt existentielle, Überwindung der menschlichen Problematik in der Krise, und sie besitzen damit zugleich die Voraussetzungen für einen möglichen Ausgangspunkt entsprechender Spekulationen.

Zum Schluß scheint es vielleicht nicht ohne Interesse, ein Beispiel für den Wert anzugeben, den einige im Existentialismus aufblitzende Thesen haben könnten, werden sie einem anderen, noch in der traditionellen Lehre geborgenen Menschen, angepaßt werden. Ein Beispiel gibt uns hier gerade die Vorstellung jener Art von Entscheidung oder transzendentalen Wahl, die die Existenz in ihrer Mehrheit dem Dasein jedes Individuums in der Welt zugrunde legen, der Tatsache, daß es einen bestimmten Möglichkeitsradius und eine Erfahrungswelt besitzt, und keinen Anderen, zumindest als eine schwächere Widerstandslinie, vielleicht auch als Grundlage der authentischen Existenz und der Treue zu sich selbst.

Wir haben schon an das Vorhandensein einer entsprechenden Lehre in der traditionellen Welt erinnert. Wir wollen nun hinzufügen, daß sie in dieser Welt nicht nur Bestandteil einer Geheimlehre war, sondern häufig in die allgemeine, esoterische Lebenseinstellung einfloß. Ich spreche hier von der Lehre der Präexistenz -von einer Lehre die man bitte nicht mit jener von der Reinkarnation verwechseln möge, die uns nur in ihrer volkstümlich bildhaften und absurden Ausprägung überliefert ist. Zu den Beschränkungen, die der im Westen zu Vorherrschaft gelangten theistischen Schöpfungstheologie zu eigen sind, ist auch die zu zählen, mit deren Hilfe die Lehre von der Präexistenz verworfen wird. Dies spiegelt einerseits ein Verschütten und Verschweigen der vormenschlichen, nichtmenschlichen Dimension von Person und Dasein wieder, treibt diesen Prozeß andererseits aber auch noch weiter voran.

Nun zeigt sich, wie wir gesehen haben, im Existentialismus häufig wieder eine Ahnung dieser alten Wahrheit: Sie gab Anlaß zum Gefühl der Angst vor einer dunklen, unübersichtlichen (wenn nicht überhaupt nur absurden) Grenzsituation oder aber zur Selbstaufgabe und einer Haltung, die mehr oder minder der eines Geschöpfes im religiösen Sinn entspricht. Im anders seienden Menschen, der uns hier interessiert, hingegen kann diese Ahnung nicht anders wirken, als sie in den oberen Ständen der traditionellen Welt wirkte. Ja man darf sogar sagen, diese Ahnung habe den wesentlichen Teil des Bewußtseins der oberen Stände der traditionellen Welt ausgemacht. Und genau diese Haltung ist es, derer man heute bedarf, um den Tiger zu reiten. Diese Ahnung ist, öffnet sie sich für die Lehre von der Präexistenz, Quelle unvergleichlicher Kraft. Sie erweckt das Bewußtsein vom Ursprung des Lebens, von einer höheren Freiheit (einer Freiheit im Schöße der Welt). Sie ruft das Bewußtsein von neuem hervor, von weither zu stammen: Also das Bewußtsein souveräner Distanz. Alles, was in der menschlichen Existenz als solcher bedeutend und entscheidend erscheint, wird relativiert, freilich in einer Art, die der Gleichgültigkeit, der Ataraxie und Entfremdung diametral entgegengesetzt ist. Nur auf Grundlage dieser Ahnung kann sich über das physische Ich hinaus eine Dimension des Seins immer weiter entfalten, kann die Fähigkeit zu vollständigem Einsatz, vollständiger Hingabe erstarren. Wobei dieses Vermögen hier nicht aus Überschwang, Begeisterung oder reinem Lebenstrieb entspringt, sondern aus dem Wissen um eine Duplizität, von der wir schon sprachen, als wir die reine Aktion behandelten. In einer Epoche wie der heutigen und in einer zukünftigen, die die heutige in ihren wesentlichen Eigenschaften wahrscheinlich fortsetzen wird, zeigt sich somit als letztes Mittel eine schon beschriebene Haltung: eine Haltung, die auch darin besteht, zerstört zu werden, ohne verwundet zu sein. Diese Gesinnung aber steht im engen Zusammenhang mit Erfahrungen, die wir während der Präexistenz machten: Wir befinden uns in der Lage desjenigen, dem es in den mittelalterlichen Mythen auferlegt war, die zwei Teile des zerbrochenen Schwertes wieder zusammenzufügen.

¹² Im Original deutsch

¹³ Im Original deutsch

¹⁴ Im Original deutsch

¹⁵ Im Original deutsch

¹⁶ Anm. d. Übersetzers: Es stellt sich die Frage, ob Evola Kritik des Existentialismus sich nicht in viel stärkerem Maße aus klassisch-christlicher Tradition speist, als ihm selbst wohl bewußt ist.

¹⁷ Die in diesem Abschnitt kursiv gesetzten Worte sind im Original deutsch

¹⁸ Anm. d. Übersetzers: Hier treffen keine konträren philosophischen Positionen aufeinander, sondern das Lebensgefühl termingeplogter Professoren auf das eines sizilianischen Dandys.

¹⁹ Anm. d. Lektors: Evolas Analyse von Heideggers Begriff des „Sich-vorweg-seins“ beruht auf einem Mißverständnis und bewegt sich – in Heideggers Terminologie – im Rahmen eines „vulgären Zeitverständnisses“. Der Modus des „Sichvorweg“ beschreibt keineswegs eine Flucht nach vorn oder den Versuch, sich dem Horizont zu nähern, der sich aber immer wieder entfernt, weshalb sich eine unüberbrückbare Distanz ergäbe. „Das >Vor< meint nicht das >Vorher< im Sinne des >Noch-nicht-jetzt – aber später< ...“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1977 (14. Aufl.) S. 327. Das >Vorweg-sein< beschreibt den Modus der eigentlichen Zukunft und läßt sich nur verstehen, wenn man auch die anderen Zeitdimensionen mitberücksichtigt. „Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (ebd.). Das Sich-vorweg-sein ist kein sich entfremdendes Entfernen in ein nebulöses Irgendwo, sondern ein Vorwegnehmen, ein Sich-Vergegenwärtigen, was in der Zukunft auf einen zukommt. Im „Vorlaufen“ in die Zukunft wird man mit den eigenen Seinsmöglichkeiten konfrontiert; indem man erkennt, was einem in Zukunft möglich ist, erkennt man, wer man ist. Im „Sich-Vorweg“ ist man nicht in der Fremde, sondern „schon-in“ dem, was man eigentlich und schon immer ist. Heideggers zugegebenermaßen ziemlich komplizierte Explikation des eigentlichen Daseins weist deutliche Parallelen zur ethischen Forderung der griechischen Mysterien „Werde, der du bist“ auf, also einer Vorstellungswelt, die Evola eigentlich hätte bekannt sein müssen.

²⁰ Anm. d. Lektors: Im gewöhnlichen Leben ist der Mensch in den Strom der Ereignisse (etwa: die Zerstreuungen der Unterhaltungsindustrie, die alltäglichen Aufgaben und Pflichten, das oberflächliche „Gerede des Man“) eingebunden und wird gleichsam von ihnen mitgerissen. Er ist so seiner nicht eigentlich bewußt. Erst durch das Sich-Bewußt-Machen seiner Endlichkeit im „Vorlaufen“ auf den Tod wird er seiner Eigentlichkeit bewußt. Nicht durch eine Art Introspektion wird man seines Wesenskerns bewußt, sondern durch das Gewahrheiten der vom eigenen Tod gesetzten Grenze. Darum ist das Dasein *exzentrisch*, weil es sich nicht durch den Bezug auf einen Wesenskern, sondern durch den Bezug auf die Grenze definiert. Zugleich ist es *ekstatisch*, da diese Erfahrung nur dann möglich wird, wenn man aus der Alltäglichkeit heraustritt und in einer Grenzsituation, welche die feste Struktur des Alltagslebens aufsprengt, auf die eigenen Seinsmöglichkeiten stößt. Es scheint so, als würde man in diesem Augenblick von der Übermacht des auf einen Einstürmenden überwältigt, was eigentlich eine totale Fremdbestimmung implizierte. Da man aber hier gezwungen wird, den *eigenen* Tod ins Auge zu fassen, wird überhaupt erst die Ganzheit des eigenen Daseins erfahrbar.

²¹ Im Original deutsch

²² Im Original deutsch

IV. Die Auflösung des Individuums

16. Kapitel. Das doppelte Gesicht der Anonymität

Wenn wir uns hier der Frage von Persönlichkeit und Individuum in der gegenwärtigen Welt zuwenden, so befassen wir uns – im Vergleich mit der theoretischen Materie der vorigen Kapitel – mit einem bereits sehr konkreten Gebiet. Es gibt viele, die heutzutage eine Krise der Persönlichkeit beklagen und wer sich als Verteidiger der abendländischen Zivilisation gebärdet, beruft sich häufig auf den Wert der Persönlichkeit als eines wesentlichen Teils der abendländischen Tradition. Damit aber zeigt sich ein Problem. Um es zu verdeutlichen, genügt es nicht, einfach in die Polemik gegen Kollektivismus, Mechanismus und Standardisierung des modernen Lebens einzustimmen. Es wäre vielmehr notwendig, sich klar zu machen, was wirklich gerettet werden muß. Aber hier geben die modernen Intellektuellen, denen die Verteidigung der Persönlichkeit am Herzen liegt, keine befriedigende Antwort. Sie halten sich an Dingen fest, die wir schon als Ansammlung von Relikten bezeichnet haben: Fast ohne Ausnahme denken diese Verteidiger des Abendlandes in den Kategorien des Liberalismus, des Naturrechts und des Humanismus.

Sinnvollerweise wählt man als Ausgangspunkt den Unterschied zwischen *Person* und *Individuum*. Streng genommen, ist die Vorstellung vom Individuum eine abstrakte, unorganische und rein quantitative. Als solches hat das Individuum keine eigene Qualität, also nichts was es wirklich charakterisierte. Als bloße Individuen betrachtet, läßt sich annehmen, daß alle Männer (und Frauen) gleich sind, daß man ihnen gleiche Rechte und Pflichten zusprechen und für sie eine gleiche Würde als menschliche Wesen zu fordern vermag (der Begriff vom menschlichen Wesen ist nur eine etwas würdevollere Umschreibung des Begriffs Individuum). Im Hinblick auf die Gemeinschaft schafft dies die Grundlage für Naturrecht, Liberalismus, Individualismus und absolute Demokratie. Einer der wichtigsten und augenfälligsten Gesichtspunkte der modernen Dekadenz bezieht sich eben auf den Individualismus als einer Folge des Zusammenbruches früherer organischer und hierarchischer, traditionaler Ordnungen. An deren Stelle trat als wichtigstes Element die atomisierte Vielfalt der Individuen in einer Welt reiner Quantität, also einer Welt der Massen. Soweit also die Verteidigung der Persönlichkeit eine wie auch immer gestaltete individualistische Grundlage hat, erscheint sie bedeutungslos und absurd. Es macht keinen Sinn, gegen die Welt der Vermassung und Quantität Stellung zu beziehen, ohne sich im klaren zu sein, daß eben der Individualismus dorthin geführt hat – im Zuge eines der Befreiungsprozesse des Menschen, von denen schon die Rede war, die aber historisch mit einer Kehrtwende ins Gegenteil endeten.

Doch muß man sich eingestehen, daß diese Prozesse in unserer Zeit den Charakter des Unabänderlichen tragen. In der Tat hat es im Westen ein Zusammenspiel von Individualismus, Subjektivismus und Persönlichkeit gegeben, das auf die Renaissance zurückgeht und sich im Zeichen der Entdeckung des Menschen entwickelte. Die antitraditionale Geschichtsschreibung lobte diese Entdeckung mit überschwenglicher Begeisterung. Dabei hütet sie sich aber ängstlich, zu bedenken (oder sie betrachtet es geradewegs als positiv), daß im Gegenzug dazu eine mehr oder minder bewußte Sonderung von der Transzendenz stattfand. Die wirkliche Lage hat man mit Bezug auf die Kunst in folgenden Worten gut geschildert (Shuon): „Als Menschen gesehen, sind einige der Künstler der Renaissance wahrhaft groß. Von einer Größe freilich, die angesichts der Größe des Heiligen als Kleinheit erscheint. Im Heiligen ist das Genie verborgen. Es überwiegt eine gewaltige, überpersönliche und geheimnisvolle Geistigkeit. Das sakrale Kunstwerk umgibt der Hauch des Unendlichen, es trägt die Züge des Absoluten. Die persönliche Begabung nimmt in ihm Form an, und verschmilzt mit der schöpferischen Aufgabe der gesamten Tradition. Eine Aufgabe die vom menschlichen Schaffen nicht erreicht werden kann, geschweige denn, daß sie von ihm übertroffen werden könnte.“ Ähnliches läßt sich sagen, befaßt man sich mit Persönlichkeiten dieser Epoche auf anderen Gebiet: Mit dem von Machiavelli geschilderten Typus etwa und seinen mehr oder minder vollkommenen Verkörperungen in

der historischen Wirklichkeit – bis hinab zu den Condottieri, den Volksführer und generell all den Gestalten, die die Sympathie Nietzsches fanden, da in ihnen ein gewaltiger und ungeformter Machtwille lebendig war.

Später durfte die Betonung des menschlichen und individuellen Ichs (die Grundlage des Humanismus) als Abfallprodukt des Ichkults im bürgerlichen 19. Jahrhunderts fortleben, verbunden freilich mit einem ästhetisierenden Heldenkult, mit dem Kult des Genies und des Geistesaristokraten. Um aber den heutigen Verteidigern der Persönlichkeit auf ihrem Niveau zu begegnen, muß man sich noch ein wenig weiter hinab begeben. Bei ihnen tritt zum Teil all das wieder hervor, was man so an selbstverliebter Eitelkeit, Exhibitionismus, Kult der Innerlichkeit, Originalitätswahn und Hochmut bei von der Kritik verhätschelten Mächtigenliteraten und Essayisten mit gesellschaftlichen Ambitionen kennt. Auch auf dem Gebiet der Kunst als solcher ist dieser Persönlichkeitswahn meist mit innerer Armut verbunden. Lukács hat dies – wenn auch von einem ganz anderen Standpunkt als den unsrigen aus – zu Recht hervorgehoben: „Die heutige Gewohnheit, die Bedeutung der subjektiven Kreativität zu übertreiben und überzubewerten, entspricht der individuellen Armut und Schwäche der Schriftsteller. Je mehr sie sich durch pure Sonderlichkeit auszeichnen, durch eine Sonderlichkeit, die vorgibt natürlich zu sein, aber im Treibhaus gezogen worden ist, je mehr das niedrige Niveau der Weltanschauung, jeden Versuch, Subjektivität zu überwinden, gleichfalls banal macht, und jeden Hauch von Persönlichkeit verschwinden läßt – desto mehr Gewicht muß notwendigerweise auf die reine unmittelbare Subjektivität gelegt werden, die man manchmal geradezu mit der literarischen Begabung identifiziert.“ Der Charakter verbindlicher Objektivität in der traditionellen Kunst aber verschwindet auf diese Art und Weise völlig. Fast alle intellektuellen Übungen auf diesem Gebiet fallen in eine Kategorie, die Shuon als intelligente Dummheit bezeichnet. Wir werden uns bei Überlegungen dieser Art aber nicht aufhalten – wir kommen später auf den Gegenstand zurück – noch wollen wir darlegen, daß -wieder auf einem anderen Feld – sich im heutigen Starkult nichts als die zur Lächerlichkeit verkommene verbilligte Volksausgabe des früheren Persönlichkeitskults manifestiert; – sozusagen Personenkult light.

Was uns hier aber eher interessiert (egal, ob es sich nun um den künstlerisch-selbstverliebten humanistischen oder sonst eine Art von Individualismus handelt), ist die Neigung vielfältiger objektiver Prozesse der neueren Zeit, diese Erscheinungsformen der individualistischen Persönlichkeit auszumerzen und aufzulösen. Aus der Sicht des Menschen, der mich interessiert, und damit von einem übergeordneten Standpunkt aus, kann man hierin nichts Negatives entdecken. Ganz im Gegenteil behaupte ich, daß die Auflösung der Werte der Persönlichkeit (sei es aus inneren oder aus äußeren Gründen) eine Erscheinung darstellen, die uns geradezu befriedigen kann. Dies ist die Ausgangslage.

Um in unserer Analyse weiter fortzuschreiten, ist es notwendig, von Mißverständnissen zu lassen, und die Vorstellungen zu präzisieren. Das wird aber nur möglich, geht man auf die legitime und ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Person* zurück. Ursprünglich bedeutete Person bekanntermaßen Maske, die Maske nämlich, die die antiken Schauspieler anlegten, um ihre Rolle zu spielen und eine bestimmte Persönlichkeit zu verkörpern. Eben darum besaß die Maske etwas Typisches, etwas nicht Individuelles, zumal wenn es sich um Göttermasken handelte (klarer tritt dies noch in vielen archaischen Riten hervor). Und genau hier können wir die schon im vorigen Kapitel präzisierten Vorstellungen von der doppelten Gestalt des Seins wieder aufnehmen und anwenden: die Person ist es, die den Menschen konkret und wahrnehmbar in der Welt, in der von ihm angenommenen Lage darstellt. Stets aber wird er so im Sinn des Ausdrucks und der Offenbarung eines übergeordneten Prinzips dargestellt, eines Prinzips, in dem die wahre Mitte des Seins erkannt wird, die den Schwerpunkt des Selbst bildet oder bilden sollte. Eine Maske ist etwas präzis Definiertes und Strukturiertes. So unterscheidet sich der Mensch als Person (als Maske) schon hierdurch vom bloßen Individuum. Er ist Gestalt, ist „er selbst“, und gehört sich selbst. Deswegen haben, wo immer eine Kultur traditionellen Charakter be-

saß, die Werte der Person daraus eine Welt der Qualität, der Abstufungen und Typen gemacht. Und es ergab sich als natürliche Folge, daß eine traditionale Kultur damit zu einem organischen System von Beziehungen und abgestuften Hierarchien wurde. Also eine Sache, von der natürlich (nicht nur in der Massengesellschaft) bereits im Reich des Individualismus, der Persönlichkeitswerte und der Demokratie (von mehr oder minder würdeloser Art), nun wirklich keine Rede mehr sein kann.

Wie das Individuum, ist auch die Person als solche im gewissen Sinne von der Außenwelt abgeschlossen, und es gelten im Bezug auf sie dieselben wesentlichen Anforderungen, die wir für unsere Epoche als legitim anerkannt haben. Doch im Unterschied zum Individuum ist die Person nach oben hin nicht abgeschlossen. Das personale Wesen ist nicht sich selbst, es hat sich vielmehr selbst (vergleichbar dem Verhältnis zwischen Schauspieler und Rolle): es ist dem Seienden gegenwärtig, aber es fließt nicht mit dem zusammen was ist. Seine wesentliche Gestalt kennen wir bereits. Darüber hinaus tritt hier eine Art Gegensatz ans Licht: um als solches wirklich Person zu sein, bedarf es des Bezugs zum Überpersonalen. Löst sich diese Verbindung auf, verwandelt sich die Person zum Individuum und es stellen sich Individualismus und Subjektivismus ein. Dabei mag in einer ersten Phase sogar der Eindruck entstehen, die Fähigkeiten der Persönlichkeit hielten ihr Niveau und nähmen sogar zu, da sich der Schwerpunkt sozusagen zum Rand hin, nach außen verschiebt, also äußerlicher wird – hier genau befindet sich die Heimat des kulturellen und schöpferischen Humanismus, von dem wir eben sprachen, und ganz allgemein die Heimat des sogenannten großen Individuums. Doch läßt sich begreifen, daß eine Verteidigung der Persönlichkeit auf dieser Ebene einigermaßen prekär erscheint: da man sich hier bereits auf dem Bereich der Zufälligkeit befindet. Hier kann sich nichts Grundlegendes mehr, nichts mehr von ursprünglicher Gewalt ereignen. Alles Persönliche verliert nun seinen symbolischen Wert, seinen Wert als Zeichen für etwas, das über den Träger des Zeichens hinaus ginge. Es verliert sich auch – nach und nach – der Charakter des Typus, also der Charakter desjenigen, was noch positiv gegen die Individualität gerichtet war, und woraus sich allein noch die Verbindung zur höheren Welt ableiten ließ. Wo aber noch eine unabhängige und bestimmte Gestalt zu finden ist, offenbart sie sich in einem Reich von Unordnung, Willkür und reiner Subjektivität.

Zum Zwecke einer weiteren Orientierung muß der Sinn des Typus in einer traditionellen Umgebung präzisiert werden. Er bildet den Schnittpunkt zwischen Individuellem (der Person) und Überindividuellem, die Grenze zwischen zwei sich zu vollkommener Form ergänzenden Elementen. Der Typus entindividualisiert in dem Sinn, daß die Person nun ganz Idee, Gesetz und Aufgabe wird. Damit aber läßt sich nicht mehr von Individuum im modernen Sinne sprechen. Das Individuum verschwindet in seiner Zufälligkeit angesichts einer sinnhaften Gestalt, in der es jedoch erst die eigene Vollkommenheit erreicht, und in der es in gewisser Weise zugleich erneuert und gewandelt erscheinen kann. Das Individuum wird Typus, -mit anderen Worten: das Individuum wird überpersonal. Es erscheint gewissermaßen namenlos, wie es ein fernöstliches Sprichwort sagt. „Der vollkommene Name ist nicht mehr Name“. Die Traditionalität aber ist in ihrer höchsten Bedeutung eine Art Weihe der Namenlosigkeit, oder eine Annäherung an sie auf einen vorgegebenen Schauplatz der Handlung. Man könnte auch von einer Verallgemeinerung oder Verewigung der Person sprechen. Doch erscheinen diese Begriffe durch eine mehr oder wenige rhetorische und abstrakte Verwendung verbraucht, sodaß deren möglicher wesentlicher Inhalt heutzutage weitgehend verschüttet erscheint.

Es wird darum besser sein, den in Frage stehenden Zustand als eine Lage zu beschreiben, in der das überindividuelle Prinzip – das Selbst, die Transzendenz -weiterhin Bewußtsein besitzt, und dem Wesen, in dem es sich konkret zeigt (in der Person also) die objektive Vollkommenheit verleiht, die einem vorgegebenen Sinn und einer vorgegebenen Aufgabe entspricht. Daraus ergeben sich zwei Vorstellungen von Unpersönlichkeit, zwischen denen eine Beziehung der Ähnlichkeit und zugleich des Gegensatzes besteht: die eine bewegt sich unterhalb, die andere oberhalb der Ebene der Person. Die Grenze der einen bildet das Individuum. Das Individuum wird hier als unförmig-belangloser, zah-

lenmäßiger Begriff verstanden, der, sich vervielfachend, die namenlose Masse hervorbringt. Die andere Ebene entspricht der Vollendung als Typus eines souveränen Wesens, als absoluter Person. Diese zweite Möglichkeit liegt der tätigen Namenlosigkeit zugrunde, wie sie in traditionellen Kulturen vorkommt, und die die Gegenrichtung zu jedem Handeln, jedem Schaffen oder jeder Offenbarung bildet, die nur auf dem Ich beruht. Die scheinbar paradoxe Hinwendung des persönlichen Seins auf das unpersönliche Sein wird jedoch dort in ihrer eigentlichen Bedeutung offenbar, wo wahrhaft personale Größe besteht, wo das Werk eher als Schöpfer uns entgegentritt, wo das Objektive das Subjektive überwiegt, wo sich auf menschlichen Gebiet eine Idee von Offenheit und Entblößtheit widerspiegelt, wie sie sonst nur großen Naturkräften eigentümlich ist. Dies kann sich überall ereignen: in Geschichte, Kunst, Politik, Askese und jeder sonstigen Sphäre des Lebens. Man konnte zur Zeit der traditionellen Ordnungen geradezu von einer Gesellschaft namenloser Helden sprechen. Doch der Stil der Namenlosigkeit verwirklichte sich auch auf spekulativen Gebiet, wo man sich stets bewußt blieb, daß alles der Wahrheit gemäß Gedachte nie dem Namen eines Individuums zugeschrieben werden kann. Man mag auch des Brauchs der Aufgabe des eigenen Namens und der Wahl eines anderen gedenken, der zum Individuum keinen Bezug mehr hat, sondern mit seiner Pflicht und höheren Berufung verbunden ist, also mit dem, was sich entsprechend seiner Persönlichkeit als seine höhere Aufgabe bestimmt, Königswürde, Mönchsorden, usw.. All das macht nur in einer traditionellen Umgebung Sinn. In der modernen Welt, in einer Zeit des Verfalls, kann auch in dieser Hinsicht nur eine Grundrichtung beibehalten werden. Doch tritt so eines der wichtigsten Elemente einer Prüfungs- und Entscheidungssituation hervor.

17. Kapitel. Zerstörung und Befreiung im Neuen Realismus

Es ist schon gesagt worden, daß die Krise der Werte „Person“ und „Individuum“ in der modernen Welt dazu bestimmt scheint, einen globalen und unumkehrbaren Charakter anzunehmen, wenn es auch Inseln und Reservate geben mag (etwa auf dem Feld der Kultur und der hohlen Ideologie), wo sie noch eine Scheinexistenz weiterführen dürfen. Praktisch aber sind es nicht nur die mit dem Materialismus, der Welt der Massen und Großstädte verbundenen Umstände, die das Individuum tödlich treffen und entmenslichen. Auch – und vor allem – der Bereich der Technik, der Technisierung und die in objektiven Prozessen auftretenden Elementarkräfte spielen hier eine Rolle. Schließlich trägt auch die existentielle Wirkung der Erfahrung großer Katastrophen hierzu bei. Alles Persönliche, jede Verschiedenheit, Subjektivität, alles Beliebige und Intime, was es in der bürgerlichen Welt von gestern noch gab, verschwindet mehr und mehr.

Dies hat vielleicht besser als irgendein anderer Ernst Jünger in seinem Werk „Der Arbeiter“ dargelegt.²³ Man kann Jünger ohne weiteres folgen, wenn er behauptet, als Wirkung jener Prozesse der heutigen Welt nehme anstelle des Individuums der Typus Gestalt an, bei gleichzeitiger Verarmung an Eigenheiten und Lebensart des einzelnen, bei gleichzeitiger Auflösung kultureller persönlicher und menschlicher Werte. Größtenteils wird diese Zerstörung nur passiv erlitten, und der heutige Mensch erscheint schlichtweg nur als ihr Objekt. Hieraus entsteht dann eine Art Serienmensch ohne spezifische Eigenschaften, der der Standardisierung und platter Uniformität entspricht: eine Maske im negativen Sinne, ein unbedeutendes Massenprodukt. Aus denselben Gründen, in demselben Umfeld und wegen derselben Zerstörung geistiger Zusammenhänge kann die Entindividualisierung jedoch auch eine aktive und positive Wirkung zeigen. Dies ist der Aspekt, der mich hier interessiert, und den der anders seiende Mensch, den ich im Auge habe, beachten muß. Jünger bezieht sich auf etwas, das in jüngster Zeit „in extremen Temperaturen, die das Leben bedrohen“ Gestalt angenommen hat. Vor allem im modernen Krieg, in der Materialschlacht, wo sich die Technik gegen den Menschen wendet, sie eine Unzahl von Zerstörungsmitteln, von entfesselten Elementarkräften gegen ihn ins Feld führt. Will der einzelne als Kämpfer hier nicht ausgelöscht werden – nicht nur im physischen, sondern vor allem im psychischen Sinne – so wird er vielleicht einen Raum des Widerstands im Übergang zu einer neuen Form der Existenz suchen.

Diese Gestalt wird durch zwei Elemente charakterisiert: in erster Linie durch äußerste Klarsicht und Objektivität, dann aber auch durch eine feststehende Fähigkeit, zu handeln, sich aufrecht zu halten im Sturm der Elementarkräfte, jenseits der Kategorien des Individuums, der Ideale, der Werte und Ziele der bürgerlichen Gesellschaft. Wichtig ist auch hier die natürliche Verbindung zwischen gefährlicher Lebensweise und dem Willen zur Selbstbehauptung. Auch hier werden Lagen betrachtet, in denen die eigene körperliche Vernichtung mit der Findung des Lebenssinns zusammenfällt und so zugleich der Zustand absoluter Persönlichkeit erreicht wird. Hier erschiene es durchaus gestattet, von der Grenzerfahrung des Tigerritts zu reden. Jünger hatte geglaubt, ein Symbol für diesen Stil im Unbekannten Soldaten gefunden zu haben (wobei er nichtsdestoweniger anfügte, es gäbe auch unbekannte Führer). Läßt man beiseite, was in Lagen vollbracht werden kann, von denen niemand je Kenntnis erhält, bei namenlosen Taten, die ohne Zuschauer bleiben, wo weder auf Auszeichnung noch Ruhm zu hoffen ist, wo kein romantischer Held agiert, wo alles sich auf der Schwelle des physischen Lebens bewegt -läßt man dies beiseite, so macht er immer noch deutlich, daß in solchen Prozessen anders seiende Menschen neuen Typs Gestalt annehmen und als solche erkennbar werden können. Erkennbar nicht nur durch ihr Verhalten, sondern auch in ihrem Sein durch dieselben Wesenszüge, durch dieselbe Maske. Der moderne Typus hat die Zerstörung hinter sich. Er kann als Individuum nicht mehr begriffen werden. Die Werte des Humanismus sind ihm fremd. Aber es erscheint wesentlich zu erkennen, daß die Wirklichkeit jener Prozesse – mag sie auch im Krieg am deutlichsten hervortreten, da sie dort ein günstiges Terrain vorfindet – auch im Frieden in anderer Gestalt und Intensität freilich anzutreffen ist. Die gesamte hochtechnisierte moderne Existenz trägt dazu bei, das Individuum zu zerschlagen und durch einen neuen überpersönlichen Typus zu ersetzen, der freilich den Zug einer gewissen Uniformität trägt. Gesichter von Mann und Frau nehmen wieder den Charakter der Maske an, der stählernen Maske beim Mann und der kosmetischen Maske der Frau.

In Gesten, im Ausdruck: Überall findet sich ein Hauch abstrakter Grausamkeit. Dies steht wohl im Zusammenhang mit dem immer größeren Raum, den in der Welt von heute Technik, Zahlen und Geometrie einnehmen und mit der wachsenden Bedeutung objektiver Bindungen. Zweifellos sind dies einige wesentliche Aspekte des modernen Lebens, angesichts derer man auch schon von neuer Barbarei gesprochen hat. Aber, noch einmal: Was für eine Kultur soll es denn sein, die sich dem entgegenstellt und die der Person eine Zuflucht versprechen könnte? Hier freilich fehlt jeder fundierte Anhaltspunkt. Sicher jedoch irrt Jünger, wenn er behauptet, daß die tätigen Prozesse der Entwicklung dem Typus einer vorherrschenden Richtung der nachbürgerlichen Welt entsprächen (übrigens mußte Jünger selbst auf eine ganz anders geartete Ideenwelt zurückgreifen). Vorherrschend und entscheidend bleibt und ist auch in der nachbürgerlichen Welt der rein passive Zerstörungsprozeß, aus dem nur blasse Uniformität, eine Typisierung ohne tiefere Bedeutung und ohne jede Metaphysik entstehen kann. Und so endet das ganze auf einem Niveau, das noch wesentlich tiefer liegt als das bereits problematische des Individuums und der Person. Die positiven Möglichkeiten können hingegen nur eine kleine Minderheit betreffen: eben die Wesen, in denen die Dimension der Transzendenz noch besteht oder wieder erweckt werden kann. Und damit sind wir beim einzigen Problem, das uns hier interessiert. Nur so kann der Welt ohne Seele neuer Wert verliehen werden: der Welt der Maschine, der Technik, der modernen Metropolen, und all dessen was nur wirklich und objektiv ist, was kalt, unmenschlich, bedrohlich, ohne Intimität, unpersönlich und barbarisch erscheint. Eben dann, wenn er diese Wirklichkeit und diese Vorgänge völlig annimmt, kann der anders seiende Mensch zu sich selbst finden und sich in einer Selbstfindung verwirklichen. Er muß die Transzendenz in sich zum Leben entfachen, den Müll der Individualität verlassen und kann dann als absolute Persönlichkeit aus der Asche steigen. Man muß in dieser Hinsicht nicht nur Extrem- und Ausnahmesituationen betrachten. Es handelt sich um die Grundhaltung eines neuen, aktiven Realismus, der befreit und neue Wege eröffnet – selbst inmitten des Chaos und der Eintönigkeit.

Hier zeigt sich unter anderem sogar die Maschine und sonstiges, was in bestimmten Bereichen der modernen Welt in der Formelsprache reiner Funktionalität Gestalt angenommen hat (vor allem auf dem Gebiet der Architektur), als Symbol. Als Symbol zeigt die

Maschine eine exakte und aus objektiver Anwendung der Mittel geborene Gestalt, die auf einem Zweck hin gebildet ist. Sie verliert alles Überflüssige, Willkürliche, Zerstreute und Subjektive. Sie stellt eine Form dar, in der sich eine Idee rein verwirklicht. Idee wird hier freilich als technischer Bestimmungszweck verstanden.

Auf der Ebene der Maschine spiegelt sich so daher gewissermaßen eben der Wert wieder, der in der klassischen Welt der geometrischen Figur, der Zahl als Wesen und der dionysischen Grundregeln des „nie zuviel“ zukam. Es hat daher Autoren gegeben, die von einer Metaphysik der Maschine und der neuen Architektursprache, die von einer Metaphysik sprachen, die sich in der mechanischen Gestalt perfekter Funktion unserer Epoche ankündigte. Macht dies auf der praktischen Ebene der heutigen materiellen Alltagswirklichkeit auch keinen Sinn, so erscheint es doch als Symbol nicht ohne Wert. Auf der Ebene, die wir dabei im Auge haben, zählen keinesfalls Mechanisierung, Rationalisierung und Nützlichkeitswahn, sondern nur der Wert der Form und die Liebe zur Form. Auf dieser Ebene darf man den Stil der Objektivität nicht mit Entseelung verwechseln. Man muß ihm ganz im Gegenteil sogar als einen Weg anerkennen, auf dem man zur überpersönlichen Vollendung in jedem Werk gelangen kann.

Es ist nicht uninteressant zu sehen, daß sich eine Auffassung dieser Art schon in Strömungen der Zwischenkriegszeit unter der Parole der „Neuen Sachlichkeit“²⁴ zeigte. Aus Büchern wie dem von F. Matzke („Jugend bekennt: So sind wir!“) läßt sich entnehmen, daß es sich nicht um Forderungen handelte, die sich auf dem Gebiete der Kunst erschöpften, sondern um die innere Form, die aufgrund der allgemeinen, objektiven Prozesse der Epoche einen Menschentypus der neuen Generation schuf. Auf dieser Ebene konnte ein Realismus entstehen, der Kälte, Klarheit, Ernst und Reinheit bedeutete: Abgrenzung zur Welt der Sentimentalitäten, der Probleme des Ichs, zur melodramatischen Tragik, zu jeder konventionellen, melancholischen Stimmung, jedem Romantizismus, Idealismus und Expressionismus. Dieser Realismus setzte das Gefühl der Leere des Ichs und des Glaubens an sich als bedeutungsloses Individuum geradezu voraus. Matzke schreibt hierzu: „Wir sind objektiv, denn für uns ist die Wirklichkeit der Dinge groß und unbegrenzt. Menschliches erscheint uns aber zu klein, erscheint uns in der eigenen Seele gefangen.“ Er schrieb von der Sprache der Dinge und Taten, die an die Stelle von Gefühlen zu setzen seien, von innerer Form, die nichts mit Büchern zu tun habe, nichts mit Bildung und Wissenschaft, so daß sie sich im Barbaren reiner finde als im Menschen der bürgerlichen Zivilisation. Deswegen hat man auch die Wendung vom „asketischen Objektivismus“ gebraucht, um diese Richtung zu kennzeichnen. Ähnliches klingt in der Formulierung Strawinskis „die Dinge gefrieren lassen“ an.

Es tritt hier als Voraussetzung weder ein Pessimismus noch eine obskure Philosophie der Verzweiflung hervor: nicht daß man Werke und Ziele im Auge gehabt hätte, die enttäuscht hätten, die sich unfähig gezeigt hätten, die Wirklichkeit zu lenken oder die sie ihr nicht gewachsen gezeigt hätten: Der Sinn der Dinge als solche existiert nicht, daher ist das Handeln in einer reinen und kalten Atmosphäre frei. Soweit man Parallelen zum Gebiet der Kunst ziehen konnte, beruft sich Matzke, indem er Beispiele gibt, auf die Regel, der Albrecht Schäfer bei seiner Homerübersetzung folgte: Schäfer wollte „die Hoheit der Weite, des Anderen und Fremden“ wiedergeben, „nicht das Episodische und Sentimentale“ sondern eine „knappe Monumentalität, die mehr Strenge als Gefühl zeigt, lieber rätselhaft als vertraut, lieber dunkel und schwer als glatt und poliert sein will“ hervortreten lassen. Die wesentlichen Züge der neuen Haltung waren in der Tat mit Distanz, Fremdheit, Höhe, Monumentalität, Kargheit, mit der Abwendung von aller warmen Vertrautheit, Menschlichkeit, allen Gefühlsausbrüchen und allem Expressionismus treffend bezeichnet. Die Linie in der Objektivität in den Gestalten, einer Kühle und Größe in den Formen. Aber abgesehen von den spezifischen Gegebenheiten der künstlerischen Sphäre handelte es sich um die allgemeinen Elemente einer Lebensweise und eines Lebensgefühls. Dies erschien nur zu natürlich, da im Grunde die Behauptung, daß die Kunst die höchste Ausdrucksform des Menschen sei und das Wesen des Universums aufdecke, diesen Strömungen zu Recht anachronistisch erschien. Die Liebe zur Klarheit ist ein Teil des Ziels der

Objektivität. „Besser häßlich und klar als schön und verschleiert“. Es ist notwendig, daß die Welt wieder fest, ruhig, klar und nackt wird. „Letztendlich hat auch die Seele für uns einen Wert als Sache, als gegebenes Wesen von objektivem, dem Schicksal unterworfenem Charakter“. So schrieb unter anderem Matzke. „Wir betrachten nicht die Welt der Seele, sondern mit der Welt die Seele. Dann erscheint alles klarer, natürlicher, deutlicher, und was nur subjektiv ist, erscheint uns immer unbedeutender und lächerlicher.“

In der Zwischenkriegszeit nahm die funktionale Architektur manche Anregung von Strömungen auf, die der der Neuen Sachlichkeit ähnelten. Meistens klingt in diesen Strömungen das Thema eines neuen Klassizismus an: eines neuen Klassizismus als einer Tendenz zur Form und Vereinfachung, zu geradem und schlichtem Dorizismus, der gegenüber dem Willkürlich-Fantastischen und Graziösen der vorhergehenden bürgerlichen Epoche eine feindliche Haltung einnahm. Man darf auch daran erinnern, daß die Strömung des „Esprit Nouveau“ in Frankreich besondere Verbindungen gerade zu den Vertretern der funktionalen Architektur pflegte. Und zur Zeit, als Bontempelli den „Novecentismo“ ins Leben rief, kündigte sich auch in Italien eine vergleichbare Strömung an, mag sie sich hier auch auf der Ebene des literarischen Dilettantismus und der unausgeführten Vorhaben versandet sein. Damals hatte Bontempelli der romantischen Ära (die sich nach seiner Meinung von Jesus Christus bis zum russischen Ballett erstreckte) die neue Ära gegenübergestellt, „die sich im Zeichen eines magischen Realismus und eines neuen Klassizismus entwickeln mußte“. In derselben Weise sprach er sonst von neuem Dorizismus der Epoche der Wolkenkratzer, wie andere von Weißguß und Kristallen sprachen. Trotz der inneren Beschränktheit hinsichtlich dessen, was uns hier interessiert, enthält das Motiv des neuen Realismus wertvolle Elemente, die auf eine höhere, spirituelle Ebene übertragen werden können, um so der Verpflichtung zu genügen, aus den Erfahrungen der modernen Welt Positives zu entnehmen. Es gibt heutzutage Prozesse, die zweifelsohne verglichen mit der vorhergehenden Welt des Individuums, der Persönlichkeit und deren Resten zu einer Verarmung führen. Bei demjenigen aber, in dem die Transzendenz mit der ihr eigenen inneren Spannung noch besteht, kann eine solche Verarmung die positive Bedeutung einer Vereinfachung und Verwesentlichung des Seins in einer Welt der spirituellen Auflösung annehmen. Wenn auch bei den Hinweisen auf den neuen Realismus ganz allgemein eine gewisse Zurückhaltung angebracht ist, da seine positiven Bestandteile meist völlig verdeckt erscheinen, wird es doch angebracht sein (allein, weil wir es einmal für sinnvoll hielten, ihn zu erwähnen) eine klare Trennlinie aufzuzeigen. Eine Trennlinie zwischen dem Realismus, der einer Spiritualität fähig ist, und dem Realismus, der einem in das Umfeld des Nihilismus abgesunkenen Abfallprodukt gleicht. Einem Nihilismus, der dem Neorealismus und dem realistischen Marxismus entspricht, die freilich in vielen sich gegenseitig beeinflussenden Spielarten auftreten. Diese zweite, nihilistische Art Realismus betrifft fast nur das Gebiet der Kunst und Literaturkritik mit politischer Zielsetzung. Vom Neorealismus der letzten Nachkriegsjahre lohnt es sich nicht zu reden. Der Realismus zeichnet sich durch die primitive Tendenz aus, als menschliche Wirklichkeit in der Kunst (ein Gebiet, auf dem das Schaffen eben in einer Übergangsepoche wieder unrsigen erschöpft erscheint) nur die Trivialitäten und armseligen Seiten des menschlichen Lebens darzustellen, mit einer deutlichen Vorliebe für die unteren und schwächsten sozialen Schichten. Dieser Realismus erscheint jeder tieferen Dimension (auch als reiner Möglichkeit) beraubt. Auf ein einfaches Bild gebracht: Sophistische Intellektuelle treten als „Mann von der Straße“ verkleidet auf. Wo uns nicht gerade die Gemeinplätze des Armeleute-Pathos begegnen, stoßen wir auf die Lust am Bösen und an Selbstquälerei, wenn man sich darin gefällt, darzustellen, was Gemeinheit, Verderbnis und Versagen nicht alles vermögen. Es existiert eine ganze Romangattung – sinnlos, hier Namen zu nennen -wo sich diese Tendenz unmißverständlich zeigt. Zum Teil ist sie mit den irrationalsten und dunkelsten Spielarten des Existentialismus vermischt. Daß hier der Charakter der Wirklichkeit mißbräuchlich dem zugesprochen wird, was im heutigen Leben nur Teil einer komplexen Wirklichkeit ist, erscheint so augenfällig, daß es keiner Erwähnung bedarf. Eher der Aufmerksamkeit wert ist hingegen die Erhebung zum Trend eines Realismus, der viel eher eine Art beschränkter Verismus genannt zu werden verlangte. Durch den neuen Realismus marxistischer Prägung bei dem die realistische Botschaft einseitig betrachteter Teilbereiche des menschlichen Lebens zu Propagandazwecken und sozialpoliti-

schen Absichten gebraucht wird. Er geht dabei von dem Lehrsatz aus, daß „die Verletzung der Menschheit Folge der wirtschaftlich-sozialen Strukturen des Bürgertums und des Kapitalismus ist.“ Wir haben über die hier gemeinte menschliche Unantastbarkeit einiges vom Allgemeinen Abweichende gesagt: Es handelt sich hier um die Unantastbarkeit wie sie dem letzten Menschen im Sinne Nietzsches zukommt -die Unantastbarkeit eines Menschen, der mit einem in der Herde sozialisierten Rindvieh verwechselt wird. Und so ist auch der damit zusammenhängende Realismus und Antiidealismus zu beurteilen. Die antibürgerliche und antiindividualistische Polemik dient nur der Zurückführung des einzelnen in ein nur kollektives (soziales) Leben, das von materiellem und nur wirtschaftlichen Werten bestimmt wird. Ein Rückschritt, der als Integration und „neuer proletarischer Humanismus“ verkauft wird (an einer Stelle rutscht Lukàcs freilich die treffendere Bezeichnung „plebejischer Humanismus“ heraus). Realismus scheint hier zum Synonym für platten Primitivismus zu werden (es ist die Formel für eine Art existentielle Betäubung in der Welt, in der Gott tot ist). Die Wahrheit ist aber bekanntermaßen die, daß dieser Realismus seine Eigenart aus der Theorie des historischen Materialismus nimmt sowie aus anderen Entwürfen, die, während sie vorgeben, objektiv und wissenschaftlich zu sein, im Grunde mythologischen Inhalt haben. Inhalte bloßer Sozialideologie gleichen hierbei den beschwörenden in Großbuchstaben geschriebenen Worten des bürgerlichen Idealismus. Worte dieser Art sind aus dem Unterbau des Marxismus eben nicht verschwunden, sondern nur durch andere auf noch niedrigerem Niveau ersetzt worden. Sie bilden den Mittelpunkt eines mystischen Nihilismus, sobald sie zur politisch wirkenden Idee in den unterintellektuellen Schichten der Massen werden. Dies nimmt dem marxistischen Realismus aber jeden Charakter eines Realismus. Es zeigt, daß er schon weit vor dem Nullpunkt der Werte in sich zusammenbricht. Zeigt, wie weit er sich also von einer klaren, distanzierten und objektiven Sicht des Lebens entfernt hat. Es zeigt, daß er dabei sogar mythischen Vorstellungen verfällt – welcher Art dieser Mythos auch immer sein mag. Letztere Eigenschaften aber (Klarheit und Distanz) waren eines der Hauptanliegen des neuen Realismus. Eben deshalb haben wir uns mit ihm (und ihm verwandten Strömungen wie der Neuen Sachlichkeit) oben ausführlich befaßt. Wir können diesen Strömungen entnehmen, was von unserem Standpunkt aus wertvoll erscheint: eine Vereinfachung, die – mag sie angesichts des Wertes der Person auch zu einer Verarmung und einem Verblässen führen – nicht notwendigerweise mit einem Absinken des Niveaus zusammenhängt. Sie kann zu einer Form der angemessenen Haltung führen, einer Haltung, wie sie dem freien Mann in der objektiven Gestalt der heutigen Welt zukommt.

18. Kapitel. Das tierische Ideal – das Naturgefühl

Die Dimensionen der Transzendenz läßt sich auch in der existentiellen Antwort auf Prozesse lebendig machen, die im Laufe der Zeit zu einem Schwund vieler natürlicher Bindungen geführt haben und führen und somit eine Situation der Entwurzelung begründeten. Augenfällig ist das bürgerliche Klima des „Bleibe im Lande und nähre dich redlich“ in immer größerem Maße auf nicht umkehrbare Art und Weise von Fortschritt und Verkehrstechnik zerstört worden. Von einem Fortschritt und einer Technik, die die großen Weiten und Distanzen der Erde des Meeres und der Luft erschließt. Das Leben läuft immer weniger in beschränktem, geschütztem qualitativem und organischem Umfeld ab. Man hat sich in die weite Welt begeben und nützt die neuen Transportmittel zur schnellen Ortsveränderung – nützt sie, um in wenigen Stunden ferne Länder und Landschaften zu erreichen.

Daher stammt die Tendenz zu einer weit verbreiteten kosmopolitischen Einstellung und Lebensweise, zu einem nüchternen und gleichsam naturwüchsigen Weltbürgertum ohne jegliche ideologische oder gar humanitäre Überhöhung. Zumindest scheinen die Zeiten des Provinzialismus vorbei. Um zu sehen, was sich an Positivem aus solchen Situationen ziehen läßt (für den anders seienden Menschen, der über sich zu herrschen versteht), muß man sich einige Vorstellungen und Spielarten der traditionellen Askese in Erinnerung rufen. In ihnen hat der metaphysische Charakter des Übergangs, den das irdische Leben trägt und die Distanz zur Welt zwei Ausdrucksformen gefunden (als Symbol, aber auch

als konkrete Lebensgestaltung): einmal das Einsiedlerdasein bis hin zur Isolierung in Wüste und Wildnis, zum anderen aber das Leben als ständige Reise, die Heimatlosigkeit, das Schweifen durch die Welt. Dies ist übrigens auch einigen westlichen Orden eigentümlich. Im alten Buddhismus verbindet sich damit die Vorstellung der Abreise als Beginn des nichtprofanen Lebens (im traditionellen Hinduismus das letzte der vier Lebensstadien). Eine ähnliche Bedeutung enthält das mittelalterliche Bild des fahrenden Ritters. Es lassen sich rätselhafte Gestalten anderer Epochen anführen: etwa jene vornehmen Reisenden²⁵, deren Heimat man nicht kannte, weil sie keine besaßen oder man sie nur nicht danach fragen durfte.

Es läßt sich sagen (mit dem Vorbehalt, daß wir eigentlich auf etwas anderes abzielen, und es nicht um Askese oder Weltflucht geht), daß die beschriebene Lage der neueren technisierten Zivilisation möglicherweise den Anstoß zu Vorhaben derselben Art gibt. Während sich in einer Großstadt, in der Massengesellschaft eines fast unwirklichen Gewimmels von Gesichtslosigkeit ein Sinn der Vereinzelung und Distanz fast natürlicher und eher herausbildet als in der Einsamkeit von Feldern und Bergen, kann das eben über die modernen Verkehrsmittel Gesagte (die Überbrückung von Entfernungen, die Erweiterung des Erfahrungshorizontes von der unmittelbaren Umgebung auf die ganze Welt) dazu dienen, die Distanz, die innere Überlegenheit, die ruhige Transzendenz im Handeln und in der Bewegung über die weite Erde, das „sich überall und nirgendwo zu Hause fühlen“, zu fördern. In diesem Maße wendet sich wiederum das Negative zum Positiven. Die sich unserem Zeitgenossen mehr und mehr bietende, oft aber auferlegte Erfahrung, sich in anderen Städten niederzulassen, Grenzen zu überschreiten, Kontinente zu bereisen und damit den Kreis, der sonst ein behagliches Leben umschloß, zu überschreiten, kann es mit sich bringen, daß dadurch die Banalität, den Geschmack des matter of fact, des Tourismus und des nur Nützlichen abgestreift wird. Sie kann stimmiger Teil eines anderen, befreiten Lebens größeren Tiefgangs werden, freilich nur dann, wenn man in sich die richtige Veranlagung fühlt, dieses Leben erobernd selbst zu gestalten.

In der von der modernen Technik ermöglichten Überwindung von Entfernungen spielt die Geschwindigkeit eine entscheidende Rolle. Im Vorübergehen wollen wir so auf die Möglichkeit positiver Art hinweisen, die die Erfahrung der Geschwindigkeit als solche hat. Es ist bekannt, daß sie von nicht wenigen Männern (und auch Frauen) als eine Art Alkohol benutzt wird, um in einen Rausch von wesentlich körperlicher Art zu gelangen, dessen ein Ich bedarf, das als solches das körperliche Bedürfnis fühlt, sich mit starken Empfindungen zu betäuben. Aber so wie die Maschine selbst können auch einige Situationen hoher Geschwindigkeit symbolische und schöpferische Bedeutung haben: Die Bewegung, die sie mit der Gefahr verbindet, verlangt, je schneller sie wird, eine umso höhere Klarheit des Geistes, was zu einer inneren Ruhe und einem inneren Gleichgewicht höheren Typs führt. In diesem Zusammenhang kann der Geschwindigkeitsrausch sogar sein Wesen ändern und auf das höhere Niveau eines geradezu dionysischen Rausches übergehen. Wäre hier Raum, könnte man Überlegungen dieser Art vertiefen. Doch kehren wir zu dem zurück, was eben gesagt wurde: Der Ausdruck Asphaltnomade (er mag oft mißbräuchlich verwendet worden sein) beschreibt gut die negative Wirkung und Entpersönlichung, die Bindungen zerstörende Prozesse in den modernen Städten hervorgerufen haben.

Auch in diesem Punkt handelt es sich für uns nicht darum, sich den Formen der Revolte und des Protestes anzuschließen, die in der Absicht, menschliche Werte zu verteidigen, in einem „zurück zur Natur“ enden, das seinen begrifflichen Anfang im Gegensatz von Stadt und Natur, von Zivilisation und Natur nimmt. Dieses Thema war dem bürgerlichen Repertoire des vorigen Jahrhunderts geläufig. Doch zeigt sich heute in seinem Rahmen etwas, was wir nur die körperliche Primitivierung des Lebens nennen können. Es handelt sich hier um eine Wirkung der Rückentwicklung, durch die der Mensch auf dem Weg seiner Befreiung sich immer weniger als das privilegierte Wesen der Schöpfung fühlt, und sich so daran gewöhnt, sich als eine – schließlich tierische – Teilerscheinung der Natur zu empfinden. Die Entwicklung und Verbreitung von Darwinismus und Evolutionstheorie sind

unzweifelhafte Hinweise des Barometers auf die kommende Witterung. Aber, läßt man den Bereich der Theorie und der Wissenschaft beiseite, so hat sich auch in den Verhaltensformen des modernen Alltagslebens eine Gestalt herausentwickelt, die irgend jemand (mit Bezug vor allem auf Nordamerika) das „tierische Ideal“ nannte. Diese Bezeichnung meint jenes Ideal biologischen Wohlergehens, des Komforts und euphorischen Optimismus, das einfach nur Gesundheit, Jugend, Körperkult, Sicherheit und materiellen Erfolg, primitive Bedarfsdeckung bei Essen und Sex, Sport usw. zu schätzen weiß. Seine Begleiterscheinung ist der Schwund jedes höheren Ziels und jeder tieferen Sensibilität. Es ist offensichtlich, daß ein solches Ideal den Menschen zum Maßstab der Modernität einer Kultur erheben konnte, der sich nur in den Teilbereichen seiner Natur entwickelt, die ihn nicht mehr sein lassen als eine besondere Art von Tier. Ich werde nicht nochmals ausführen, daß sich dieses Ideal mit dem Nihilismus trifft, der heute im Untergrund vieler politisch sozialer Strömungen vorherrscht. Hier liegt mir nur daran, die Richtung des „zurück zur Natur“ zu verdeutlichen, soweit sie sich im Zeichen der Körperkultur und Persönlichkeit abspielt. Es handelt sich hier nicht darum, einen legitimen, aber banalen körperlichen Ausgleich zu kritisieren. Ebenso wenig sehe ich ein Problem darin, wenn der moderne Mensch das Bedürfnis verspürt, auch körperlich wieder zu erstarren, die Nerven zu entspannen und seinen Körper in der freien Natur zu trainieren. Soweit können das Leben in der Natur, die Körperkultur und auch bestimmte Einzelsportarten durchaus eine sinnvolle Funktion erfüllen. Sobald man aber damit beginnt, diesen Sachverhalt zu ideologisieren (noch dazu in meist polemischer Art), verändert sich sein Qualität; sobald man zu glauben beginnt, der Mensch komme sich beim Leben in der Natur und bei körperlicher Betätigung näher als in der Anspannung des zivilisierten Lebens, sobald man annimmt, Gefühle körperlichen Wohlbefindens hätten irgendwas mit tieferen Schichten zu tun und könnten von einem höheren Standpunkt aus als Anzeichen menschlicher Ganzheit gesehen werden.

Abgesehen von einer Orientierung, die auf dieser Grundlage zum „tierischen Ideal“ des modernen Naturalismus führt, ist ganz allgemein das Mißverständnis anzugreifen, das sich aus der Formulierung „zurück zu den Anfängen“ ergibt. Dies Mißverständnis ist insbesondere dann anzugreifen, versteht man darunter eine Rückkehr zur Mutter Erde, verstanden als Mutter Natur. Es gibt eine theologische Lehre, die durch den Umstand ihres heutigen Mißbrauchs nicht weniger richtig geworden ist. Diese Lehre besagt, der Mensch habe nie in einem natürlichen Zustand existiert. Von Anfang an befand er sich in einem übernatürlichen Stand, aus dem er dann herausfiel. In der Tat: Für den Menschen im eigentlichen Sinne, den typischen Menschen, kann es sich nicht um jene Anfänge, jene paradiesischen Zustände urmütterlicher Geborgenheit handeln, wenn er sich damit nicht mehr von seinesgleichen und den Tierarten zu sondern vermag. Jedes „zurück zur Natur“ (eine Formulierung, die verallgemeinert auch jeden Protest im Namen der Instinkte des Unterbewußten, des Fleisches und des vom Intellekt bestimmten Lebens decken würde) ist ein Rückschritt. Ein Mensch, der in diesem Sinne natürlich wird, verstößt gegen seine Natur.

Wir können hier zum Ausgangspunkt zurückkehren, denn eine besondere Folge der Ablehnung jener Ansicht ist die Überwindung des Gegensatzes von Stadt und Natur in dem Verhalten das für den von mir hier betrachteten Menschen „natürlich“ sein muß. Der von uns betrachtete anders seiende Mann sieht seinen Platz so wenig in der Natur wie in der Stadt. Er wahrt beiden gegenüber Distanz, da sein Platz ihm in einem höheren Sinne natürlich und „normal“ dünkt. Er erkennt, daß der Wunsch nach einer Zuflucht ein Symptom der Müdigkeit und der inneren Schwäche ist. Er spürt, daß es eine Selbsterniedrigung ist, sich in Bedürfnissen und Lust zu verlieren, zu zerstreuen und sich in animalischer Weise wohlfühlen. Der Körper ist Teil der Person und im schon dargestellten Sinn Mittel des Ausdrucks und des Handelns. Damit aber ist es offensichtlich, daß sich die Disziplin auch auf ihn erstrecken muß, die Disziplin, jene handelnd-formgebende Herrscherin, die aus jedem Wesen ein ganzes machen will. Dies aber hat nichts mit Körperkult zu tun und noch weniger mit der Manie des Sports, insbesondere des Mannschaftssports, die eines der vulgärsten Opiate darstellen, an denen die heutige Masse sich berauscht. Was das Naturgefühl angeht, so muß der von uns betrachtete Typ Mensch die Natur als Teil

im Ganzen sehen, als Teil eines Ganzen, das weiter und objektiver ist. Natur sind für ihn Landschaften, Berge, Wälder und Meere – aber auch Staudämme, Turbinen und Gießereien, Kranarme und Landungsbrücken eines modernen Hafens und der Komplex funktionaler Wolkenkratzer. Dies alles ist für ihn Raum einer höheren Freiheit. Der anders seiende Mensch weiß sich frei zu erhalten und seiner selbst gegenwärtig zu sein – angesichts der einen wie der anderen Natur -und in mitten von Steppen und auf Alpengipfeln wird er nicht weniger unverletzlich sein als in europäischen oder nordamerikanischen Nachtlokalen.

Pendant des tierischen Ideals ist die Banalisierung des Gefühls für Natur und Landschaft. Dies galt schon für die idyllische Natur, aus der man zur Zeit Rousseaus und der Enzyklopädisten einen Mythos machte. Später dann gab es eine ähnlich geartete bürgerliche Natur: Eine arkadische oder lyrische Natur charakterisiert vom Schönen, Graziösen, Pittoresken, Ruhigen und vom dem, was in den Dingen edle Empfindungen weckt. Es war die Natur der kleinen Bäche und Büsche, der romantischen Sonnenuntergänge und des pathetischen Mondscheins. Die Natur, inmitten derer man Verse vorträgt. Die Natur, in der man idyllische Szenen malt und Dichter beschwört, die von schönen Seelen schwärmen. Die in Beethovens Pastorale verewigte Atmosphäre erscheint würdevoller und sublimer, ist aber im Grunde keine eigentlich andere.

Schließlich kam die Phase der Plebejisierung der Natur, der Einbruch der Massen und des motorisierten und nicht-motorisierten Pöbels in jeden Bereich. Mit ihr die Tourismusgesellschaft mit ihrer organisierten Freizeit und was es dergleichen mehr gibt. Nichts blieb verschont. Naturisten und Nudisten bilden das Randproblem. Ein weiteres Zeichen sind die von Tausenden und aber Tausenden männlicher und weiblicher Körper wimmelnden Strände, die sich geschmacklos in fast völliger Nacktheit darbieten. Ein anderes Phänomen ist die Zupflasterung der Berge mit Schwebebahnen, Seilbahnen, Sesselliften und Skiabfahrten.

All dies gehört zum Bereich der für unsere Epoche kennzeichnenden, endgültigen Zersetzung. Es lohnt nicht, sich weiter hiermit zu befassen. Uns interessiert vielmehr, die Funktion genau zu bestimmen, die die wahre Berührung mit der Natur für die oben dargestellte aktive Entpersonalisierung haben kann. In dieser Hinsicht können auch einige Positionen im Umfeld der Neuen Sachlichkeit in Erwägung gezogen werden, die ja schließlich nur in unseren Typus des anders seienden Menschen Sinnfülle erlangen können. Matzke schrieb: „Die Natur ist das große Reich der Dinge, die von uns nichts wollen, die uns weder bedrängen, noch sentimentalere Reaktionen von uns fordern, die stumm als Welt für sich stehen, außerhalb unser und fremd. Und dies, dies eben brauchen wir: jene große und ferne Wirklichkeit, die in sich ruht, weit genug entfernt von den kleinen Freuden und Leiden des Menschen. Eine Welt der Gegenstände, in sich geschlossen, in der wir uns selbst als Gegenstand fühlen. Einige völlige Distanz zum Nur-Subjektiven, zu jeder persönlichen Eitelkeit und Nichtigkeit: Dies ist für uns die Natur.“ Es handelt sich also darum, der Natur – dem Raum, den Dingen und der Landschaft – jenen Charakter der Ferne und Fremdheit zurückzugeben, der in der Epoche des Individualismus verschüttet war, als der Mensch seine Gefühle, seine Leidenschaften und lyrischen Ergüsse auf sie übertrug, um sie sich ähnlich zu machen. Es handelt sich um die Wiederentdeckung der Sprache des Unbeseelten, das sich nicht offenbart, bevor die Seele aufhört, sich selbst auf die Dinge zu stürzen. Allein in dieser Hinsicht kann man der Natur transzendente Eigenschaften zuschreiben. Dann wird es von selbst dazu kommen, daß man den Blick von einigen vordergründigen Aspekten der Natur zu anderen wendet, die mehr auf das Nicht-Menschliche und Nicht-Individuelle hinführen. Auch Nietzsche durfte von der Überlegenheit der nicht organischen Welt sprechen, indem er das Anorganische „die Spiritualität ohne Individualität“ nannte. Zum Zwecke einer „äußersten Klarheit des Seins“ griff er im Wege der Analogie auf die „reine Atmosphäre der Alpen und des Eises zurück, wo es keine Nebel und keine Schleier mehr gibt, wo sich die elementare Qualität der Dinge streng und nackt, doch in absoluter Erkennbarkeit offenbart“, wo man „die gewaltige Geheimsprache der Dinge“ versteht, „die steingewordene Lehre des Werdens“. So zu handeln,

daß die Welt wieder ruhig, stabil, klar und kühl wird, ihr die Elementarität, ihr die verschlossene Größe zurückgegeben wird – dies war, wie gesagt, auch eine Forderung der Neuen Sachlichkeit.

Man hat hier zu Recht hervorgehoben, daß es sich nicht um mangelnde Sensibilität, sondern vielmehr um eine andere Art von Sensibilität handelt. Auch für uns geht es um einen Typ Mensch, für den die Natur nicht länger durch das interessant ist, was sie an Künstlerischen, Seltenem und Charakteristischem zu bieten hat, der in der Natur nicht länger das Schöne sieht. Das Schöne, was nur verworrene Nostalgie nährt und zur Phantasie spricht. Es wird für diesen Typ Mensch keine Landschaft geben, die schöner ist als eine andere. Doch wird es für ihn Landschaften geben, die weiter, unbegrenzter, ruhiger, kühler, härter und ursprünglicher sind als andere. Die Sprache der Dinge, die Sprache der Welt, wird nicht zwischen Bäumen, Bächen, schönen Gärten, stereotypen Postkartensonnenuntergängen und bei romantischem Mondschein gepflegt, sondern vielmehr in Wüsten, Felsgebirgen und Steppen, auf Eisfeldern, in nordischen Fjords, unter unbarmherziger Tropensonne, auf großen Strömen – eben überall dort, wo sich Ursprüngliches und Unzugängliches findet. Und es ist nur natürlich, daß ein Mensch mit dieser andersartigen Einstellung zur Natur sich angesichts ihrer eher zu kraftvollem Handeln aufgefordert fühlt, als in unbestimmten weichen und ausschweifenden Betrachtungen zu verharren. Wenn die Natur für die bürgerliche Generation eine Art idyllisches, sonntägliches Intermezzo zum Stadtleben war, wenn sie für die neue Generation die Bühne ist, auf der man seine dumpfen, bedrängenden und ansteckenden Vulgaritäten austobt, so ist sie für unseren anders seienden Menschen eine Schule des Objektiven und Fernen, etwas Grundlegendes für seinen Lebenssinn, etwas was den Charakter der Totalität trägt.

Und damit wäre das von uns oben Gesagte nun in der Tat vollkommen klar: Man kann von einer Natur sprechen, die in ihrer Elementarität eine große Welt darstellt, wo das Panorama von Stein und Stahl der Metropole, die endlosen geraden Straßen, die funktionalen Komplexe der Industriegebiete auf derselben Ebene liegen wie zum Beispiel gewaltige und einsame Wälder, denn hier zeigt sich gleichermaßen eine tiefe Strenge, Objektivität und Entpersonalisierung.

Wir haben mehr als einmal deutlich gemacht, daß wir im Grunde für die Frage der Orientierung in unserer Zeit immer auf Vorstellungen zurückgreifen, die sich auch in der inneren Lehre traditionaler Prägung wiederfinden lassen. Dies gilt auch für das eben Gesagte. Die Befreiung der Natur vom Menschlichen, ihrer Öffnung mittels einer Sprache des Schweigens und des Unbeseelten, zeigt sich als ein wesensnaher Schachzug, derer, die die objektiven Zerstörungsprozesse der modernen Welt zum eigenen Vorteil wenden. Doch ist die Richtung hier keine andere, als sie auch die traditionale Weisheitslehre des Zen kannte, wenn sie von der Bedeutung wahrer Reinigung, einer Klärung des Blicks, einer Öffnung des Auges, und der erleuchteten Erschließung des Bewußtseins sprach, das die Fesseln des körperlichen Ichs, der Person und ihrer Werte überwunden hat.

Das Ziel ist eine Erfahrung, die schon einer anderen Ebene als der des gewöhnlichen Gewissens angehört. Sie gehört nicht eigentlich in das in diesem Buch betrachtete Gebiet. Doch erscheint es immerhin interessant, die Verbindungen mit der Vorstellung von einer Welt, die um eine freie Immanenz herum geordnet ist, aufzuzeigen. Wir haben schon im vorigen Kapitel, als wir flüchtig auf den Zen hinwiesen, davon gesprochen. Nun aber bringt sie sich durch eine neue Art von Betrachtungen als äußerste Ausprägung des neuen Realismus in Erinnerung. Der Ausspruch: „Das unendlich Entfernte ist die Rückkehr“ war schon in der antiken Tradition bekannt. Von den Regeln des Zen, die in die genannte Richtung wiesen, zitieren wir folgende: Die große Offenbarung, die durch eine Reihe geistiger Krisen erreicht wird, besteht in der Erkenntnis, daß es kein Jenseits, nichts Außergewöhnliches gibt, daß nur das Wirkliche besteht. Das Wirkliche wird jedoch in einem Zustand gesehen, in dem es weder ein Subjekt gibt, das die Erfahrung macht, noch ein Objekt, das erfahren wird, in einem Zustand also, der im Zeichen absoluter Gegenwart steht: Das Immanente wird transzendent und das Transzendente immanent. Die Lehre

besagt, daß man sich vom Weg entfernt, sobald man ihn sucht. Das selbe gilt für die Vervollkommnung und Verwirklichung des eigenen Selbst. Die Zeder im Hof, die Wolke, die Schatten auf einen Hügel wirft, der fallende Regen, die sich öffnende Blume, das monotone Rauschen der Brandung: all diese natürlichen und banalen Gegebenheiten können die absolute Erleuchtung herbeiführen (das Satori): Eben insoweit Gegebenheiten ohne Sinn, Ziel und Absicht sind, findet sich in ihnen der absolute Sinn. So erscheint die Wirklichkeit in der schlichten Qualität des: „die Sachen sind so, wie sie sind“. Auf das moralische Gegenstück deuten Aussprüche wie dieser: „Der reine und unbefleckte Asket geht nicht ins Nirwana ein und der Mönch, der sein Gelübde verletzte, nicht in die Hölle“, oder auch „Versuche nicht, dich von deiner Fessel zu befreien, denn du bist nie gefesselt worden“. In welchem Maß jene Gipfelinie des inneren Lebens in dem aufgezeigten Rahmen erreicht werden kann, bleibt unbestimmt. Mir lag nur daran, ein tendenzielles Zusammenlaufen von Themen in eine Richtung aufzuzeigen.

²³ Anm. d. Lektors: Der Ausgang des Ersten Weltkrieges stellte nicht nur in seinen direkt politischen Folgen (das demütigende Versailler Diktat, Novemberrevolution, die schwächliche Weimarer Republik), sondern auch in sozusagen theoretischer Hinsicht für den deutschen Nationalismus eine ernste Herausforderung dar. Zum einen entsprach die anonyme Materialschlacht in keinsten Weise dem heroischen Idealbild vom Kriege, zum anderen schien das Opfer, das man erbracht hatte, angesichts der Niederlage vergeblich gewesen zu sein. Jüngers Werk in dieser Zeit ist als der ambitionierteste Versuch innerhalb des Neuen Nationalismus zu werten, sich dieser Herausforderung zu stellen. Sein „Arbeiter“ bezeichnet den Höhe- und Endpunkt einer sich über Jahre hinziehenden Anstrengung, in der scheinbaren Sinnlosigkeit des Geschehens einen Sinn zu finden. Im Ersten Weltkrieg ist die „Welt von Gestern“ (Stefan Zweig) untergegangen. Nicht nur der klassische Typus des Kriegers, sondern auch der des Bürgers ist obsolet geworden. Im Weltkrieg ist der durch und durch technische Gesamtcharakter der Epoche erstmals in voller Deutlichkeit zum Ausdruck gekommen. Diesem Wesen gemäß ist allein noch die Gestalt des Arbeiters, der in Form der Technik die Welt mobilisiert. In diesen „Werkstättenlandschaften“ zählt nicht mehr das Individuum, sondern nur noch die Gestalt, die sich im Kollektiv materialisierend die Pläne des Zeitgeistes erfüllt. Jüngers Vorstellungen gehen insofern mit denen Evolas kongruent, als beide es ablehnen, in der Art eines seichten und hilflosen bürgerlichen Konservatismus den verlorengegangenen und von der Entwicklung überrollten Beständen nachzutruern. Beide sehen es eher als ihre Aufgabe an, die Lage zu analysieren um, auf eine weitere Beschleunigung setzend, die Nulllinie des Nihilismus zu passieren. Es gibt kein Zurück hinter die technische Moderne. Es bliebe noch hinzuzufügen, daß Jünger später nicht mehr den Optimismus, der dem „Arbeiter“ zugrundelag, teilte. In „Der Waldgang“ schilderte er den Typus eines anarchischen Einzelgängers, der sich dem Zugriff der alles nivellierenden und bürokratisch vereinnahmenden Welt der Moderne zu entziehen vermag. Dieser Typus entspricht recht genau demjenigen, den Evola in dem hier vorliegenden Buch entwirft.

²⁴ Im Original deutsch

²⁵ Anm. d. Übersetzers: Evola zielt wohl auf die großen Abenteurer des 18. Jahrhunderts ab, die in der Literatur des fin de siècle ein bevorzugtes sujet waren.

V. Die Auflösung des Gewissens – der Relativismus

19. Kapitel. Die Prozesse der modernen Wissenschaft

Einer der bedeutendsten Titel, auf den die westliche Zivilisation gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ihren Glauben stützte, die Zivilisation par excellence zu sein, war zweifellos die Naturwissenschaft. Auf Grundlage des Mythos der Naturwissenschaft wurden frühere Zivilisationen als finster und infantil angesehen, befangen im Aberglauben mystischer

und religiöser Spinnerei, als Zivilisationen, die, abgesehen von mancher Zufallsentdeckung, den Weg wahrer Erkenntnis verfehlt hätten, jenen Weg wahrer Erkenntnis, der sich eben nur mit positiver, mathematisch-experimenteller Methode (wie ihn die Moderne entwickelte) erreichen ließe. Wissenschaft und Erkenntnis wurden in der positiven Experimentalwissenschaft zu Synonymen. Mit Bezug hierauf wurde das Schlagwort „vorwissenschaftlich“ zu einem unanfechtbaren Bannfluch für jede andere Erkenntnisrichtung.

Der Höhepunkt des Wissenschaftsmythos fiel mit dem bürgerlichen Zeitalter zusammen, als die positive und materialistische Auffassung der Wissenschaft in Blüte stand. Später sprachen einige von einer Krise der Wissenschaft: Es kam zu einer innerwissenschaftlichen Kritik, bis man mit der Einsteinschen Theorie in eine neue Epoche eintrat. Übrigens hat der Wissenschaftsmythos in neuester Zeit wieder an Kraft gewonnen: Man spricht dem Wissen der Naturwissenschaften einen Wert zu, der in manchen Fällen kuriose Entwicklungen zeigt. Man gibt vor, die neueste Wissenschaft habe die Phase des Materialismus überwunden und sie nähre sich, nachdem sie das Feld von allen sinnlosen Spekulationen gereinigt habe, in ihren Folgerungen über die Natur des Universums wieder der Metaphysik, indem sie Themen und Aussichten aufzeige, die sich mit den Gewißheiten der Philosophie (und für einige sogar mit denen der Religion) vereinbaren lassen. Läßt man die Verbreiter von Reader's Digest einmal außen vor, so bleiben immer noch gewisse Naturwissenschaftler wie Eddington, Planck und selbst Einstein, die plötzlich Erklärungen dieser Art von sich gegeben haben. Von hier ausgehend, entstand eine Euphorie, die von den Erwartungen an das Atomzeitalter und die zweite individuelle Revolution noch unterstützt wurde. Ja, es läßt sich sagen, diese Erwartungen selbst hätten als solche ihren Ausgangspunkt in der neuesten Physik gehabt.

Mit all dem hat man aber nur die Erscheinung einer großen Illusion der modernen Welt vor Augen, eines der Trugbilder, mit dem der Auflösungsprozeß das Gebiet des Erkenntnis überschwemmt. Um sich darüber klar zu werden, muß man nur hinter die Fassade sehen. Selbst wenn es sich dabei nicht um eine Art Bauernfängerei handelt, sondern nach wie vor um ernst zu nehmende Wissenschaftler, selbst wenn man nicht an etwas ähnliches zu denken hätte, wie das verlogene Lächeln, das nach Cicero die betrügerischen Auguren austauschten, tritt eine Einfalt hervor, die nur mit einer beispiellos intellektuellen Beschränkung des Horizonts erklärt werden kann.

Alle modernen Wissenschaften haben nicht den geringsten Erkenntniswert. Sie beruhen vielmehr auf einem förmlichen Verzicht auf wahre Erkenntnis. Treibende Kraft und Organisator der modernen Wissenschaft ist nicht das Ideal der Erkenntnis, sondern nur die Anforderung der Praxis. Man kann auch sagen: ein auf die Dinge und die Natur gerichteter Wille zur Macht. Man nehme sich in acht: Wir spielen nicht auf die technische und industrielle Anwendung an (auch wenn es offensichtlich sein mag, daß die Wissenschaft in den Augen der Masse vor allem dieser industriellen Anwendung ihr Ansehen verdankt, schließlich kann die Masse so den Beweis ihres eigenen Wertes erfahren). Es handelt sich vielmehr bereits um die Natur der wissenschaftlichen Fortschritte an sich (vor deren technische Anwendung) in der Phase der sogenannten reinen Forschung. In der Tat ist bereits der traditionale Wahrheitsbegriff den modernen Naturwissenschaften fremd. Diese interessiert sich nur für Hypothesen und Formen, die in der Lage sind, bei einem möglichst hohem Maß der Annäherung den Lauf der Erscheinungen vorherzusagen und diese auf ein bestimmtes Modell zurückzuführen. Und so wie von Wahrheit nicht die Rede ist, so wie es sich mehr um ein Tasten, als um ein Sehen handelt, so beschränkt sich in der modernen Wissenschaft der Begriff der Gewißheit auf den der größtmöglichen Wahrscheinlichkeit. Daß jede naturwissenschaftliche Gewißheit aber nur statistischen Charakter hat, wird offensichtlich von jedem Wissenschaftler anerkannt und tritt darüber hinaus eben in der modernen Elementarphysik immer deutlicher hervor. Das System der Wissenschaft ist nichts als ein Netz, das sich stetig um etwas zusammenzieht, das an sich immer unbegreiflich bleibt, nur um sich schließlich einem praktischen Zwecke dienstbar zu machen. Dieser praktische Zweck – wiederholen wir es – betrifft erst in zweiter Linie die technische Anwendung. Vielmehr steht der praktische Zweck auch auf einem Gebiet

im Vordergrund, das eigentlich der reinen Erkenntnis gewidmet sein müßte. Doch hier ist es Ziel, eine Grundlage zu gewinnen, die das Systematisieren und Ordnen der Erscheinungen in denkbar einfachster Form ermöglicht. Wie bereits zu Recht festgestellt wurde (bis hin zur Formel: *simplex sigillum veri*) ist der Charakter einer Methode klar hervorgetreten, die für Wahrheit und Erkenntnis das eintauschte, was einem rein menschlich praktischen Bedürfnis des Intellekts genügt. Schließlich hat sich das Streben nach Erkenntnis in ein Streben nach Herrschaft verwandelt. Von einem Wissenschaftler (B. Russell) stammt die Einsicht, die Mittel zur Erkenntnis der Welt seien Mittel geworden, die Welt zu verändern. Wir halten uns bei diesen Überlegungen nicht auf: Es handelt sich um Gemeinplätze. Die Epistemologie (also die Reflexion über die Methoden der wissenschaftlichen Forschung) hat dies schon längst aufrichtig anerkannt (etwa mit Bergson, Le Roy, Poincaré, Myerson, Brunschvicg und vielen anderen – ganz zu schweigen von dem, was selbst schon Nietzsche deutlich gesehen hat).

Der völlig praktische, pragmatische, ja pragmatistische Charakter der wissenschaftlichen Methode wurde von den genannten Personen ans Licht gebracht. „Wahr“ sind also Modelle und Theorien, die sich am bequemsten den Meßdaten sinnlicher Erfahrung anpassen. In dieser Hinsicht nimmt man auch (bewußt oder unbewußt) instinktiv eine Auswahl unter den gegebenen Eindrücken vor: Man schließt systematisch diejenigen aus, die sich nicht erfaßbar zeigen, somit alles, was qualitativ und unwiederholbar ist und sich mathematischer Beschreibung widersetzt. Die wissenschaftliche Objektivität besteht einzig darin, bereit zu sein, in jedem Augenblick herrschende Theorien und Hypothesen aufzugeben, sobald andere auftauchen, die noch besser in der Lage sind, die Wirklichkeit zu kontrollieren und die bisher unbeachteten oder irreduzible Phänomene in das schon geschaffene und zu handhabende System aufzunehmen. All dies ohne ein an sich feststehendes System, das aus sich selbst heraus einmal und für immer gelten würde. In nicht anderer Weise ist derjenige, dem ein Repetiergewehr zur Verfügung steht, bereit, auf einen Vorderlader zu verzichten. Ausgehend von diesen Feststellungen, kann man sich jenen Grenzzustand der Bewußtseinszersetzung verdeutlichen der der Einsteinschen Relativitätstheorie entspricht. Nur ein Laie, der von Relativität reden hörte, konnte glauben, daß die neue Theorie jede Gewißheit zerstört habe und quasi eine Art „So ist es, wenn es euch gefällt.“ à la Pirandello eingeführt habe. Im Grunde handelt es sich um etwas völlig Verschiedenes; in einem gewissen Sinne, dies aber in rein formaler Art, nähert sich diese Theorie sogar absoluten Gewißheiten an.

Es ist ein in sich zusammenhängendes System der Physik errichtet worden, das jede Relativität in Schach hält, das Auskunft gibt über jede Bewegung und jede Veränderung, das aber von jedweden Bezugspunkten und allem, was sich mit Beobachtung und unmittelbarer, augenfälliger Erfahrung verbindet, mit der geläufigen Erfahrung des Raums, der Zeit und der Geschwindigkeit völlig unabhängig ist. Man sieht sich einem System gegenüber, das absolut ist, absolut durch die ihm verliehene Flexibilität und seine rein-mathematische, algebraische Natur.

Hat man so die kosmische Konstante einmal festgelegt (als Funktion der Lichtgeschwindigkeit) und verwendet man die sogenannten Transformationsgleichungen, um einer gewissen Relativität auf den Grund zu kommen und jeder Bestätigung von Seiten der Erfahrung vorzubeugen, so genügt es, eine bestimmte Anzahl an Parametern in die richtige Formel einzusetzen, um sich über die entsprechenden Phänomene Klarheit zu verschaffen. Dem Leser, der Laie ist, kann die Lage der Dinge mit einer fast trivialen Vereinfachung deutlich gemacht werden. Ob sich die Erde um die Sonne bewegt, oder ob es die Sonne ist, die sich um die Erde bewegt, ist aus der Sicht Einsteins, die auf der kosmischen Konstante beruht, mehr oder weniger dasselbe. Die eine Ansicht ist nicht wahrer als die andere, außer, daß die zweite Alternative dazu führt, weitere Elemente in die Formel einzufügen, also eine größere Schwierigkeit und Unbequemlichkeit beim Rechnen mit sich bringt. Für eine Person aber, die sich aus dieser großen Unbequemlichkeit oder Schwierigkeit nichts macht, besteht die Möglichkeit freier Auswahl. Diese Person mag in ihren relativen Berechnungen mancher Phänomene davon ausgehen, daß die Erde um die

Sonne kreist, genauso gut aber von der umgekehrten Prämisse. Dies banale und elementare Beispiel läßt die Art von Gewißheit und Bewußtsein deutlich werden, zu der die einsteinsche Theorie führt. In dieser Hinsicht muß aber daraufhingewiesen werden, daß es sich hierbei um nichts neues handelt. Diese Theorie stellt nur die letzte und klarste Ausprägung einer Richtung dar, die die gesamte moderne Naturwissenschaft charakterisiert hat. Weit entfernt vom vulgären oder philosophischen Relativismus, ist die in Frage stehende Theorie in der Lage, auch die unwahrscheinlichste Relativität zuzulassen, doch gegen sie verwehrt sie sich von vornherein. Sie versteht sich darauf, Gewißheiten zu liefern, die von jenen Relativitäten abstrahieren oder die ihnen zuvorkommen, und die daher, wie wir schon sagten, von formalen Standpunkt aus absolut sind. Sobald aber die Realität dagegen rebelliert, stellt eine geeignete Anpassung der Theorie die Absolutheit wieder her.

Es erscheint sinnvoll, über die Art der Voraussetzungen dieses Wissens einige weitere Überlegungen anzustellen. Die kosmische Konstante ist ein rein mathematischer Begriff, bei dem schon dann, wenn von der Lichtgeschwindigkeit die Rede ist, man sich weder Licht, noch Geschwindigkeit, noch Ausbreitung vorstellen darf, sondern nur Zahlen und mathematische Symbole im Kopf zu haben hat. Würde jemand diese Wissenschaftler fragen, was Licht sei und sich mit der mathematischen Gleichung nicht zufrieden geben, würde er in ziemlich verblüffte und verständnislose Gesichter blicken. Und alles, was in der neueren Physik von diesem Angelpunkt seinen Ausgang nimmt, teilt streng dessen Natur: die Physik wird vollständig algebraisiert. Mit der Einführung eines „mehrdimensionalen Kontinuums“ wird auch der letzte Rest intuitiver Wahrnehmung mathematisiert: dieser letzte Rest intuitiver Wahrnehmung, der sich in der früheren Physik noch hielt und von geometrisch-räumlichen Schemata bestimmt wurde. Raum und Zeit bilden hier ein und dieselbe Sache, die freilich nur noch als algebraische Funktion auszudrücken ist. Mit der gängigen Vorstellung von diesen Dimensionen verschwinden auch diejenigen von Energie, Kraft und Bewegung. So bedeutet in der Begrifflichkeit der einsteinschen Physik die Bewegung eines Planeten nur das Auftreten einer „Krümmung“ im räumlich-zeitlichen Kontinuum. Ein Begriff, der, man nehme sich in acht, nicht zu irgendwelchen Vorstellungen Anlaß geben darf, schließlich handelt es sich erneut um rein algebraische Werte.

Die Vorstellung einer durch Kraft verursachten Bewegung wird auf eine abstrakte Bewegung auf der kürzesten geodätischen Linie zurückgeführt, die wir uns in der Sichtweise unseres Alltagshorizontes als einer Ellipse ähnlich vorstellen dürfen. So wie in diesem algebraischen Schema nichts von der konkreten Vorstellung einer Kraft übrig bleibt, ist auch von den gängigen Kausalitätsvorstellungen nicht mehr viel zu sehen. Der von der schon genannten Populärwissenschaft genährte Spiritualismus, der auf dem Verschwinden der Vorstellung von Materie in der modernen Physik, auf der Zurückführung von Masse auf Energie beruht, ist eine Absurdität, da Masse und Energie sich hier auf austauschbare Werte in einer abstrakten Formel beschränken. Einziges praktisches Resultat des ganzen ist die Anwendung der Formel zur Kontrolle der Atomkraft. Läßt man dies beiseite, so wird doch alles vom Feuer algebraischer Abstraktion verschlungen die sich zu einem radikalen Experimentalismus, also einer reinen Wahrnehmung von Erscheinungen, gesellt.

Mit der Quantentheorie nun glaubt man, in eine Welt der Kabbalistik (dies durchaus im volkstümlichen Sinne) einzutreten. So, wie das paradoxe Ergebnis des Experiments von Michelson und Morley²⁶ den Anstoß zur Formulierung der Theorie Einsteins gab, hat in gleicher Weise ein anderes Paradoxon die Aufstellung der Quantentheorie veranlaßt. Es handelt sich um das Paradoxon der Kontinuität und Unwahrscheinlichkeit, das in der Atomphysik auftrat, nachdem man die atomare Strahlung mathematisch zu erfassen suchte. Für den Laien: Es handelt sich in etwa um die tagtägliche Feststellung, daß diese Quantitäten keine stetige Reihe bilden, so als ob man sagte, in der Reihe der natürlichen Zahlen folge auf drei nicht vier oder fünf, sondern man könne von drei auf irgendeine Zahl X springen, ohne daß die Sache dem Gesetz irgendeiner Wahrscheinlichkeit folgte. Dieses neue Paradoxon hat, um der Angelegenheit auf den Grund zu kommen, zu einer

erneuten Verschärfung der Algebraisierung in Gestalt der sogenannten Matrizenmechanik geführt. Darüber hinaus kam es zu einer neuen, und in der Tat abstrakten Formulierung der Fundamentalgesetze, wie dem des Energieerhaltungssatzes und der Regel von actio und reactio. Und noch weiter: In den neuesten Entwicklungen jener Physik hat sich das Paradoxon verifiziert, auf experimentelle Forschung verzichten zu müssen. Es hat sich in der Tat gezeigt, daß diese Experimente nicht einheitliche, sondern verschiedene Resultate zeigten. Dieselbe Anlage eines Experiments führt dazu, daß sich mal das eine, mal das andere Ergebnis zeigt, weil die Anlage des Versuchs den Gegenstand des Experiments selbst beeinflußt und verändert. Es handelt sich um die funktionell unabhängigen Werte von Raum und Impuls: Der einen Beschreibung einer elementarphysikalischen Erscheinung läßt sich eine andere, ebenso wahre, gegenüberstellen.

Nicht mehr das Experiment, dessen Ergebnisse solchermaßen unentschieden bleiben, sondern eine rein algebraische Funktion (die sogenannte Wellenfunktion) scheint geeignet, auf diesem Gebiet sichere Werte zu liefern. Einerseits treten geradezu magisch bestimmte rein mathematische Entitäten zutage, andererseits erscheinen diese jedoch in einem rein formalen System algebraischer Herleitung eingefügt. Diese Entitäten erschöpfen (nach der neuesten Theorie, die die Relativitätstheorie Einsteins einschließt) alles, was positiv wahrgenommen und kontrolliert werden kann, in Formeln, die den letzten Hintergrund der wahrnehmbaren Wirklichkeit bilden. Diese sogenannten Wahrheiten sind, intellektuell gesehen, der Hintergrund des Atomzeitalters. Sie bilden insofern *Parallelen zur völligen Auflösung jeder Erkenntnis im eigentlichen Sinn*. Einer der wichtigsten Vertreter der neueren Physik, Heisenberg, gibt dies in einem seiner Bücher ausdrücklich zu: Es handele sich um ein in sich geschlossenes, rein formales Wissen, das in seiner praktischen Konsequenz von höchster Präzision ist, bei dem man aber nicht mehr von einer Erkenntnis der Wirklichkeit sprechen könne. Für die moderne Wissenschaft, so sagt er, „ist Gegenstand der Forschung nicht mehr der Gegenstand an sich, sondern die Natur als Funktion der Fragestellungen, die der Mensch sich auferlegt.“ Daher ist es eine logische Folge, daß „der Mensch“ in einer solchen Wissenschaft „nun mehr sich selbst trifft“.

Wir finden hier in der neusten Naturwissenschaft Aspekte einer Annäherung an Vorstellungen von Katharsis, die in der traditionellen Welt vom moralischen und rituellen Feld auf das Intellektuelle ausgedehnt wurde. Durch intellektuelle Askese, durch Überwindung des Nur-Sinnlichen, der mehr oder minder mit den Reaktionen des Ichs vermischten Wahrnehmung, mußte man sich einer höheren Erkenntnis, der wahren Erkenntnis nähern. Etwas Ähnliches haben wir in der Tat in der neuesten, algebraisierten Physik. In ihrem Entstehen hat sie sich nach und nach von jeder Erfahrung unmittelbarer und alltäglicher Wahrnehmung und allgemeiner Auffassung entfernt, nicht nur, aber auch, von all dem, was wirkliche Vorstellungen als Hilfsmittel beibringen könnten. Nacheinander fielen, wie gesagt, die landläufigen Vorstellungen von Raum, Zeit, Bewegung und Kausalität. All das, was aus der unmittelbaren und lebendigen Beziehung zwischen Beobachtetem und Beobachtern stammt, wird unwirklich und unbedeutend und kann vernachlässigt werden. Es handelt sich also um eine Katharsis, die jeden Rest des Wahrnehmbaren verschlingt. Doch führt diese Katharsis nicht in eine Überwelt, in die Welt der Einsicht oder die Welt der Ideen, wie in den antiken Weisheitslehren, sondern in das Reich des reinen, mathematischen Gedankens, der Zahlen und Quantitäten. Diese stehen dem Reich der Qualität, der Bedeutungsform und den lebendigen Kräften gleichgültig gegenüber. Es handelt sich um eine geisterhafte und kabbalistische Welt, um die äußerste Verschärfung des abstrakten Intellekts. Es geht nicht mehr um Dinge und deren Erscheinung, sondern um deren Schattenbilder, die auf einen gemeinsamen, indifferenten Nenner gebracht werden. Man mag daher ohne weiteres von der Nachahmung eines Prozesses der Erhebung des Geistes über die Erfahrung menschlicher Wahrnehmung sprechen. Doch hatte dieser Prozeß in der traditionellen Welt nicht die Zerstörung zur Folge, vielmehr ergab sich aus ihm eine Integration der augenfälligen Erscheinungen. Es ergab sich die Potenzierung der allgemeinen sinnlichen Erfahrung der Naturerscheinungen durch die Erfahrungen ihres symbolischen und geistigen Wertes.

20. Kapitel. Die verschüttete Natur – die Phänomenologie

Die Lage erscheint in der Tat paradox. Einerseits gelangte die Wissenschaft zu einer – quantitativ gesehen – gewaltigen Vermehrung des Wissens selbst auf Gebieten, die bis dato unerforscht oder zumindest vernachlässigt waren. Doch hat all dies den Menschen andererseits nicht zum wirklichen Grund der Erkenntnis vorstoßen lassen. Ja, es liegt die Vermutung nahe, daß er davon eher noch entfernt und entfremdet worden ist. Was die Natur aber nun wirklich ist, entzieht sich jeder konkreten Intuition. Unter diesem Gesichtspunkt fällt es schwer, der neuesten Wissenschaft im Vergleich zur materialistischen Wissenschaftsauffassung von gestern den Vorzug zu geben. Selbst mit den alten Atommodellen und der mechanischen Vorstellung vom Weltall ließ sich noch etwas, wenn auch sehr primitives, darstellen. Die Entitäten der neuesten mathematischen Physik stellen absolut nichts mehr dar. Sie sind – wie wir schon sagten – nur Maschen in einem künstlich entwickelten und sich immer mehr vervollkommnenden Netz, das sich im lebendigen, konkreten und intuitiven Sinn nicht mehr begreifen läßt. Nur diese Art von Erkenntnis aber wäre für eine nicht bastardisierte Menschheit von Bedeutung. Diese Errungenschaften werden immer wichtiger für die Eroberung der Natur, die aber in ihrem Wesen und eigentlichem Grund dem Menschen nach wie vor verschlossen bleibt, ja ihm sogar immer rätselhafter wird. Ihre Geheimnisse werden von dieser neuen Wissenschaft verschüttet. Deren Blick starrt wie gebannt auf die spekulative und praktische Umsetzung in Industrie und Technik, wird also auf ein Gebiet abgelenkt, auf dem es nicht mehr um Welterkenntnis geht, sondern um deren Brauchbarmachung für die Zwecke einer verweltlichten Menschheit (so formulierte es das Programm von Karl Marx hier auch ausdrücklich).

Halten wir uns daher noch einmal vor Augen, daß es reiner Betrug wäre, von einem spirituellen Wert der neuen Wissenschaft zu sprechen, nur weil bei ihr statt von Masse von Energie die Rede ist, nur weil sie soweit geht, in Masse geronnene Strahlung und quasi gefrorenes Licht zu sehen, oder weil sie nunmehr Räume von mehr als drei Dimensionen annimmt. In Wirklichkeit gibt es all das nur in einer Theorie für Spezialisten, einer Theorie von rein abstraktem und mathematischem Charakter. Es handelt sich um Vorstellungen, die nichts ändern werden, sobald sie einmal an Stelle der Vorstellungen der klassischen Physik getreten sind, die nichts ändern, was für die wirkliche Welterkenntnis des heutigen Menschen von Bedeutung wäre. Diese Wachablösung der Hypothesen kann niemals für das wirkliche Leben von Bedeutung sein, allenfalls für das müßig herum-schweifender Geister. Man hat uns gesagt, daß es keine Materie mehr gibt, sondern nur noch Energie, daß wir nicht im dreidimensionalen, euklidischen Raum leben, sondern in einem gekrümmten Raum von vier und mehr Dimensionen usw,...: Die Dinge freilich bleiben, wie sie waren. Und auch meine tagtäglichen, tatsächlichen Erfahrungen haben sich in nichts geändert, der letzte Sinn dessen, was ich sehe (Licht, Sonne, Feuer, Meer, Himmel, blühende Pflanzen und sterbende Lebewesen), der letzte Sinn jedes Vorgangs und jeder Erscheinung ist mir nicht klarer geworden. Von Transzendenz und tieferer Erkenntnis in wirklich geistig-intellektuellem Sinn kann schon gar nicht die Rede sein. In jeder Hinsicht ist den Menschen von heute die Wirklichkeit durch die neueste Wissenschaft noch unendlich fremder und entfernter geworden, als sie es für den Angehörigen anderer Kulturen oder für Wilde von jeher gewesen ist. Daß die moderne Wissenschaft die Welt entheiligt hat, ist ein Gemeinplatz. Doch ist diese von wissenschaftlicher Erkenntnis entheiligte Welt Grundelement des Lebens für den modernen Menschen – zumal für den Zivilisierten – geworden. Dieser zivilisierte Mensch hat seit Einführung der Schulpflicht den Kopf voller positiver wissenschaftlicher Erkenntnisse: Er muß die Welt zwangsläufig in einem entseelten Licht sehen und zerstörerisch handeln. Man bedenke zum Beispiel, was eine mythische Genealogie, die – wie in Japan – eine Dynastie von der Sonne abstammen läßt, für den bedeutet, der bereits „weiß“ (er betreibt ja Wissenschaft) was die Sonne wirklich ist: ein Stern, zu dem man sogar Flugkörper schicken kann. Und man muß bedenken, worauf sich der pathetische Appell Kants des „gestirnten Himmels über mir“ beschränkt, wenn jemand, von der neuesten Astrophysik erleuchtet, deren Gleichungen über den Aufbau des Raumes kennt.

Es gibt eben eine Grenze, die von Anfang an der Reichweite der Wissenschaft gesetzt ist und die unverändert bleiben wird, gleichgültig welche Entwicklung sie auch immer nehmen mag: Ihr Ausgangs- und Angelpunkt ist die Dualität von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, wie sie der schlichten Sinneserkenntnis eigentümlich ist. Dies ist der unauswechselbare Untergrund aller Konstruktionen der modernen Wissenschaft. Alle Instrumente der Forschung sind nur verfeinerte und vervollkommnete Verlängerungen der Sinne: nie sind sie Mittel anderer, wahrer Erkenntnis. Wenn also die moderne Wissenschaft zum Beispiel den Begriff einer vierten Dimension einführt, so bleibt dies eine Dimension der körperlichen Welt, wird aber nie zu einer Dimension für eine Art Wahrnehmung, die über diese hinausginge. Man kann sich deshalb dem Eindruck nicht verschließen, daß das Gegenstück zum technischen Fortschritt in der Tat von Stagnation und Verwilderung gebildet wird. Diesem Fortschritt läuft ein innerer Fortschritt eben nicht parallel, er spielt sich quasi nebenbei auf ganz anderer Ebene ab, wirkt nicht auf das eigentliche Dasein des Menschen ein, das im Gegenteil ganz sich selbst überlassen wird. So lohnt es kaum, an die Absurdität oder entwaffnende Einfalt zu erinnern, mit der manche moderne Soziallehre die Wissenschaft anstelle der Religion gerückt hat, mit dem Auftrag, dem Menschen den Weg zu Glück und Fortschritt zu weisen und ihn endlich auf diesen rechten Weg zu bringen. In Wahrheit erhält der Mensch vom technisch-wissenschaftlichen Fortschritt nichts: nichts für die Erkenntnis (darüber wurde schon gesprochen), nichts für seine Macht, überhaupt nichts für irgendeine Richtlinie höherer Art für das Handeln. Was die Macht betrifft, so wird wohl keiner behaupten, daß die Tatsache, daß eine Person mit der Wasserstoffbombe ganze Großstädte auslöschen könnte, oder daß man mit der Atomenergie die herrlichen Aussichten der zweiten industriellen Revolution verwirklichen möchte, oder sich an kindlichen Abenteuerspielen der Raumfahrt erfreuen könnte, die menschliche Person an sich, in ihrer bestimmten Existenz, zu einem mächtigeren oder höheren Wesen gemacht hätte. Das wirkliche, menschliche Wesen bleibt in dieser äußerlichen, mechanischen und fremden Welt der Erscheinungen völlig unberührt. Es wird durch die Verwendung von Raumschiffen nicht mächtiger oder erhabener als beim Gebrauch der Keule (abgesehen von der rein materiellen Wirkung: Der Mensch bleibt, wie er war, – mit all seinen Leidenschaften, Instinkten und Schwächen).

Was den dritten Punkt, die Verhaltensregeln, betrifft, so ist offensichtlich, daß die Wissenschaft dem Menschen ein gewaltiges System an Mitteln zur Verfügung stellt, die Frage des Ziels ihres Einsatzes aber völlig unentschieden läßt. Hier paßt das schon für den Zustand der modernen Welt verwandte Bild: „ein versteinertes Wald, in dessen Inneren das Chaos herrscht“. Es gab freilich Versuche, eine finalistische Begründung für die im Atomzeitalter unerhörte Anhäufung an Mitteln zu finden, so beispielsweise die von Theodor Litt vorgebrachte These, der Mensch verwirkliche seine freie Natur, wenn er sich in Extremsituationen des freien Willens bediene und sich in voller Verantwortung und vollem Risiko in dem einen oder anderen Sinn entscheide. Im Augenblick handele es sich um eine Entscheidung zwischen dem zerstörerischen, kriegerischen Gebrauch dieser Mittel und ihrer friedlichen, konstruktiven Verwendung.

Doch erscheint in einer Zeit der Auflösung eine derartige Idee völlig abgehoben, fremd und eher für von jeder Wirklichkeit entfernte Intellektuelle geeignet. Zunächst einmal setzt sie voraus, es gäbe noch Menschen mit inneren Verhaltensregeln – bestimmten Vorstellungen, die es wert sind, befolgt zu werden und die sich wirklich auf Dinge oberhalb der materiellen Welt beziehen. Man nimmt weiter an, es seien eben jene hypothetischen Menschen, die über den einen oder anderen Gebrauch der neuen Machtmittel entschieden. Beide Voraussetzungen sind trügerisch. Vor allem die zweite. Die heutigen Staatsoberhäupter sind in ein Durcheinander von Aktionen und Reaktionen verstrickt, das sich einer echten Kontrolle entzieht. Sie gehorchen kollektiven, irrationalen Einflüssen, stehen fast stets im Dienst von Interessen, des Ehrgeizes, sowie materiell-wirtschaftlicher Gegensätze. An einem solchen Ort hat eine auf erlauchter Freiheit beruhende Entscheidung, eine Entscheidung als absolute Person, keinen Platz. Schließlich kann man die obige Alternative auch ganz anders sehen als es der humanitäre, progressive und moralisierende Pazifismus tut. Ich wüßte wahrlich nicht zu sagen, was mir lieber wäre. Eine apokalyptische Zerstörung würde zumindest unerbittlich die Daseinsfrage stel-

len und für viele Menschen einen Akt äußerster Prüfung bringen. Ob dies wirklich ein größeres Übel bildet als die sichere, langweilige und befriedete Vereinigung der Menschheit unter dem Signum eines Glücks des letzten Menschen (im Sinne Nietzsches), im Zeichen des Wohlstands des zum Herdentier gewordenen, des sich ins Unermeßliche vermehrenden Menschen – das mag dahin stehen.

So läßt sich die Natur der modernen Wissenschaft und ihrer Anwendung auf den Punkt bringen. So muß und so kann sie der anders denkende Mensch nur sehen. Es bleibt uns noch, Überlegungen darüber anzustellen, welche Konsequenzen für das Verhalten des Menschen, denen wir im Auge haben, daraus zu ziehen sind. Von der Welt der Technik wollen wir nicht reden. Diese mag der andersseiende Mensch auf sich beruhen lassen. Davon war schon die Rede.

Insbesondere sprachen wir schon von der Maschine als Symbol. Zu den Herausforderungen, die dazu dienen können, die Dimension der Transzendenz heraufzubeschwören, gehören auch, nach den von uns erlebten totalen Kriegen, all die Segnungen der Wissenschaft, die das Atomzeitalter für uns bereit hält. Wir müssen hier nur hervorheben, daß es sich um unabänderliche Tatsachen handelt, die zum eigenen Vorteil akzeptiert und nutzbar gemacht werden müssen, wie dies auch etwa angesichts einer Naturkatastrophe möglich ist. Alles über den inneren Wert von Technik und Wissenschaft Gesagte bleibt davon unberührt.

Eine andere Beurteilung aber wird der naturwissenschaftlichen Methode als solcher gerecht. Die moderne Wissenschaft erklärt uns in keiner Weise das Wesen der Welt. Sie hat mit wahrer Erkenntnis nichts zu tun. Sie trägt viel eher zu deren Auflösung bei und besiegelt diese. Dennoch hat die wissenschaftliche Tätigkeit einige Ideale für sich: die Klarheit, die Überpersönlichkeit, die Objektivität, die strenge und konsequente Ausschließung persönlicher Gefühle, Liebe und Vorlieben. Ja, der Wissenschaftler glaubt sogar, sich selbst auszuschließen und die Dinge sprechen zu lassen. Er glaubt, sich mit den objektiven Regeln zu befassen, die mit Gefallen und Mißfallen beim einzelnen und auch mit Moral nichts zu tun haben. Dies sind Züge des Realismus, die wir als wertvolle Elemente in das Verhalten des ganzheitlichen Menschen aufnehmen wollen. Diese Disziplin der Pflege intellektueller Klarheit fand ja auch schon bei den Mathematikern der klassischen Antike Anerkennung. Den praktischen Charakter der modernen Wissenschaft, gegen den ich mich wende, berührt das nicht. Dieser Charakter betrifft die Richtung oder Grundformel jeder modernen Wissenschaft als solcher. Dieser Charakter sagt nichts aus über den Wert der schöpferisch lebendigen und methodischen Tätigkeiten des einzelnen Wissenschaftlers. Diese Tätigkeiten tragen durchaus Züge objektiver Askese und haben – wie schon die Maschine – durchaus symbolischen Wert. Wer aber wirklich klar sieht, weiß um die Macht irrationaler Faktoren in der Wissenschaft: insbesondere bei der Auswahl von Hypothesen und der sie interpretierenden Modelle. Es existiert ein Untergrund, über den sich der moderne Wissenschaft nicht hinreichend bewußt ist. Bezüglich dieses Untergrunds ist er passiv und den Einflüssen ausgesetzt, die zum Teil von Kräften abhängen, die eine Kultur an dem einen oder anderen Punkt ihres Zyklus prägen. In unserem Fall geht es also um die Kräfte der End- und Untergangsphase des westlichen Zyklus. Kritiker wie Guénon behaupten, die moderne Wissenschaft sei einem Tatsachenaberglauben verfallen. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß eine Tatsache als solche wenig besagt. Was zählt, ist vielmehr das System, in das sie eingeordnet wird, und aus dem heraus sie interpretiert wird. Im Charakter dieser Systeme jedoch läßt sich die Eigenart des Untergrunds, von dem die Rede war, zumindest erahnen. Damit sind die Grenzen aufgezeigt, die dem modernen Wissenschaftler in dieser Hinsicht durch die Methode gesetzt sind. Die wirkliche und geheime Geschichte der modernen Wissenschaft wartet noch darauf, geschrieben zu werden.

Es mag widersprüchlich erscheinen, daß wir – während wir im vorigen Kapitel die Haltung der Distanz als wertvolles Element bezeichneten – nunmehr die Distanz des Ichs zu den Dingen (im Antagonismus zwischen Ich und Nicht-Ich) verwerfen: den Gegensatz vom

Ich zur Außenwelt, zur Natur und ihren Erscheinungen, kurzum: die Grundlage der gesamten modernen Wissenschaft und damit den Ursprung eines Systems, in dem von echtem Wissen nicht mehr die Rede sein kann. Dieser Widerspruch löst sich jedoch auf, wenn man die innere Gestalt, die Haltung und das geistige Vermögen dessen in Betracht zieht, der sich der Natur und den Dingen entgegenstellt, nachdem er damit aufgehört hat, Gefühle, Emotionen, subjektive Inhalte und Phantasie in sie hinein zu projizieren. Da der moderne Wissenschaftler als solcher ein innerlich totes Wesen ist und in ihm nur noch grobe, sinnliche Wahrnehmungen und ein abstrakt mathematischer Intellekt eine Rolle spielen, erscheint die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich erstarrt und entstellt. Die Wirkung der Distanz ist somit nur negativ und ermöglicht es der Wissenschaft zwar, die Welt zu handhaben und zu beherrschen, nicht aber, sie zu verstehen und ihre Erkenntnis qualitativ zu vermehren.

Für den ganzheitlichen, anders seienden Menschen stellt sich die Situation verschieden dar: Seine Vorstellung von Realität erlegt ihm keine Beschränkungen dieser Art auf. Die Tatsache, daß mit einer Rückführung auf das Absurde in der neuesten Wissenschaft die Eigenschaften augenfällig geworden sind, die im Grunde der Naturwissenschaft modernen Zuschnitts immer immanent waren, so daß man heute zu einer negativen Bilanz kommen muß, bedeutet für ihn, den anders seienden Menschen, das Ende eines heillosen Mißverständnisses. Er wird daher jede wissenschaftliche Welttheorie als unbedeutend, abstrakt, rein pragmatisch und bar jeden Interesses zurückweisen: Diese wird für ihn eine Kenntnis von Dingen sein, die es nicht wert sind, gekannt zu werden (O. Spann). So, und nicht anders wird sein Urteil lauten. Hat man auch hier tabula rasa gemacht, so bleibt die Natur, die Welt in ihrer Ursprünglichkeit.

Es knüpft sich hier eine Verbindung zu dem, was wir am Ende des vorigen Kapitels sagten. Nur scheint es in diesem Zusammenhang angebracht (um den eben angedeuteten Gegensatz aufzulösen) eine andere Vorstellung mit einzubeziehen: die Vorstellung der Mehrdimensionalität der Erfahrung. Freilich rede ich hier von einer Mehrdimensionalität, die sich fundamental von der nur mathematisch gedachten der neuesten Physik unterscheidet. Uns geht es hier um eine knappe, summarische Klarstellung. Daher beziehen wir uns nicht auf eine traditionale Lehre (obwohl wir es könnten), sondern folgen einer modernen Strömung. Doch mag man in diesen modernen Gedanken in gewisser Hinsicht eine unwillkürliche Spiegelung des traditionellen Systems erblicken. Wir werden uns für den vorliegenden Fall der „Phänomenologie des Seins“ von Edmund Husserl bedienen. Es mag schon hier angemerkt sein, daß sich darin auch Spuren des Existentialismus finden. Grundforderung Husserls ist es, die unmittelbare Erfahrung zu befreien. Sie soll von allen Theorien, Problemen, anscheinend exakten Vorstellungen und praktischen Zielvorgaben befreit werden, die den Geist verdunkeln. Es geht also darum, sich jeder abstrakten Idee darüber zu enthalten, was sich hinter ihr befinden könnte (sei es im philosophischen – das Wesen, das Ding an sich Kants – sei es im wissenschaftlichen Sinne). In dieser Hinsicht nimmt Husserl quasi die Forderung Nietzsches wieder auf, jedes „Jenseits“, jede „andere Welt“ zu verdammen. Husserl greift also auf das antike Prinzip der Epoche (also der Vermeidung jeden Urteils, jeder persönlichen Deutung, jeder Anwendung von Vorstellungen und Aussagen auf die Erfahrung). Darüber hinaus ist jede geläufige Meinung zu überwinden, das Gefühl falscher Nähe und falscher Evidenz. Die Überwindung all dessen also, was das ursprüngliche Staunen verschüttet. Dies ist die erste Phase. Danach müßte man die Tatsachen selbst sprechen lassen, anders gesagt, die Gegenwärtigkeit der Erfahrung in ihrer unmittelbaren Beziehung zum Ich (was in dieser Schule mit einem recht unglücklichen Begriff „Intentionalität“ genannt wird. In Wirklichkeit handelt es sich um das Gegenteil jeder Intention im allgemeinen Sinn – man beachte, was schon gesagt wurde: An dieser Stelle darf es keine Absichten mehr geben – weder in der Wirklichkeit, noch im Ich).

Doch ist hier zu erklären, was von Husserl eigentlich unter Phänomen (oder „Phänomenologie“) verstanden wird. Das Wort wird hier auf seinen ursprünglichen Sinn zurückgeführt, wie ihn ein griechisches Wort hatte, das etwa sich zeigen, sich offenbaren bedeute-

te. Damit will Husserl etwas bezeichnen, was sich unmittelbar zeigt, was sich unmittelbar als Bewußtseinsinhalt anbietet. Insofern weicht er vom Gebrauch des Begriffs Phänomen, wie er in der modernen Philosophie vorherrscht, ab. Dort nämlich hatte „Phänomen“ stillschweigend oder offen eine abwertende Bedeutung erhalten. Das bloße Phänomen sollte den Gegensatz zur wirklichen Natur des Gegenstands bezeichnen, den es als Phänomen ja nur verdeckt. Hier das Sein, dort der Schein oder die Welt der Phänomene. Diesen Gegensatz lehnt Husserl ab. Er nimmt vielmehr an, das Sein könne sich, so wie es wirklich ist, in seinem Wesen und in seiner Bedeutung im Phänomen zeigen. Daher bildet die Bezeichnung „Phänomenologie des Seins“ (= Lehre des Seins basierend auf den Phänomenen) auch keinen offenbaren Widerspruch. Hinter dem Phänomen aber, wie es Husserl versteht, kann sich schlechterdings nichts anderes, weiteres, jenseitiges mehr befinden.

Einen weiteren Schritt bildet die Präzisierung, daß, wenn sich das Sein in der Erscheinung nicht versteckt, sondern offenbart, diese Offenbarung notwendigerweise mehrere Grade kennen muß. Am Anfang steht die dumpfe, dunkle Offenbarung nur sinnlicher Gegenwart. Eine Erschließung des Phänomens ist jedoch möglich: das würde, darauf wurde eben hingewiesen, zur Vorstellung einer lebendigen Mehrdimensionalität des Seins führen. Erkenntnis heißt somit, nach dem Verständnis Husserls, zur *Erschließung*¹⁶ zu schreiten. Es darf sich hierbei jedoch nicht um ein logisches, induktives, wissenschaftliches oder philosophisches Vorgehen handeln. Wenn überhaupt, so verschafft sich an diesem Punkt bei Husserl eine Vorstellung Geltung, die traditionale Lehren (fast bis zum Plagiat) widerspiegelt. Die Reduktion oder phänomonologische Zerstörung im Bezug auf die äußere Welt führt zur Befreiung der reinen, unmittelbaren Erfahrung von jedem sie verdeckenden konkreten Vorverständnis. Diese Reduktion (es handelt sich um einen Begriff der Schule Husserls) „reduziert“ – auf die innere Welt angewandt – das Gegebene auf ein ebenfalls ursprüngliches Element und führt zur Erkenntnis des reinen Ichs, oder wie Husserl es nennt, zum Transzendentalen. Dies bildet den einzigen Fixpunkt oder die einzige ursprüngliche Evidenz, die schon Descartes wollte, nachdem er alles in Zweifel gezogen hatte. Verwende ich meine eigene Begrifflichkeit, so läßt sich dieses Element, dieser Rest, der jenseits der phänomonologischen Reduktion bleibt, als „Sein in uns“ oder überindividuelles Selbst bezeichnen. Es ist ein Mittelpunkt klaren, ruhenden Lichts, eine reine, leuchtende Quelle. Fällt dieses Licht auf die Phänomene, so hat dies die Erschließung zur Folge. Das heißt: es wird in den Dingen eine tiefere Dimension offenbar, eine lebendige Gegenwärtigkeit. Husserl spricht vom sogenannten „immanenten Sinngehalt“. Hier treffen sich Innen- und Außenwelt.

Es sollte noch auf einen weiteren Gesichtspunkt der Phänomonologie hingewiesen werden, der seinem Anspruch nach ebenfalls traditionale Lehren widerspiegelt. Man will den Gegensatz oder Zwiespalt überwinden, der gewöhnlich zwischen unmittelbarer Erfahrung und Bedeutung besteht. Husserl möchte sich damit sowohl von irrational vitalistischen Strömungen wie auch von empiristisch-positivistischen Schulen abgrenzen. Dort bleibt als Rest, nachdem man auf seine Weise reinen Tisch machte, die schlichte positive Sinnenwelt (Ausgangspunkt der entsprechend positiv genannten Wissenschaft) oder die reine Erfahrung in Form von etwas nur Instinktivem, Irrationalem und Untergeistigem. Die Öffnung oder Beseelung des Phänomens hingegen läßt im Phänomen selbst, wenn das Licht des Seins (oder Selbst) darauffällt, etwas hervortreten, was geistig genannt und gefaßt werden kann, sofern man heutzutage unter Geistigkeit nicht nur abstrakte Rationalität versteht. Man kann diese Vorstellung verdeutlichen, wenn man sagt, jenseits des Stadiums des unmittelbaren, aber entseelt abstrakten Wahrnehmens trete etwas ein, was ein Sehen des Sinns der Dinge in ihrer Gegenwärtigkeit genannt zu werden verdiente. An diesem Punkt fällt das Verstehen mit dem Sehen, die unmittelbare Wahrnehmung mit dem Sinn zusammen. Während uns die Welt gewöhnlich in der Form sinnlich wahrnehmbarer Gegenwärtigkeit (eben der Phänomene) gegeben ist, die ohne Sinn sind, der Sinn (als gedachte Vorstellung verstanden) aber ohne sinnliche Gegenwart (also ohne wirklich intuitiven Grund), somit also rein subjektiv, gegeben ist, fallen diese Dinge in der phänomonologischen Annäherung auf der Ebene höherer Objektivität zusammen. In diesem Sinne zeigt sich die Phänomenologie weder als Irrationalismus noch als Positivismus, sondern als eine Art Eidetik; als ein Wissen vom geistigen Wesen. Alles ist auf eine gei-

stige Durchdringung des Wirklichen gerichtet. Hierzu geht man natürlich von mehreren Graden der Annäherung aus.

Wenn man noch im Mittelalter von der *intuitio intellectualis* sprach, so meinte man nichts anderes. Insoweit (um sich streng auf die Hauptgedanken zu beschränken, die wir bisher darstellten, und auf die Form, in der wir es taten) scheint es also eine Beziehung zwischen dem Anspruch der Phänomenologie und den von uns formulierten Forderungen zu geben. Dennoch gäbe man sich Illusionen hin, wollte man in dieser Beziehung mehr als eine formale Analogie sehen. Wie sollten auch die Absichten der Phänomenologie und die der traditionellen Lehren identisch sein? Auch wenn man, wie bereits gesagt, manchmal glauben sollte, die eine sei ein Plagiat der anderen. Trotz allem aber gehört die phänomenologische Schule (bei Husserl und seinen Nachfolgern) eben ins Reich der Philosophie. Man parodiert Dinge, die einer völlig andersartigen Welt angehören. Selbst Schöpfung moderner Denker und universitärer Spezialisten, hat die gesamte Phänomenologie als einzige Grundlage die Lebensweise des modernen Menschen, für den eine Erschließung der Phänomene, also der konkreten, lebendigen Mehrdimensionalität des auf seinen Ursprung zurückgeführten Wirklichen (Nietzsche würde den Begriff Unschuld gebrauchen) bloße Einbildung bleiben muß. Und in der Tat beschränkt sich in dieser Schule alles auf einige reichlich abstrakte Bücher mit der gewohnten sinnlosen Kritik des einen oder anderen Systems der Philosophiegeschichte, mit logischen Analysen, mit dem gewohnten Philosophiefetischismus, ganz zu schweigen von einer Mischung von Motiven, auf deren Wiedergabe wir hier verzichtet haben (mögen sie auch nicht ohne Wert sein), ganz zu schweigen von suspekten Vorstellungen (wie vom Sinn der Zeit, wie vom Mißverständnis, die reine Erfahrung „Lebenswelt“ zu nennen, oder wie der unglücklichen Wortwahl beim Begriff der Intentionalität). Auch die Gedanken über eine Welt der Harmonie und Rationalität wollen wir hier nicht weiter erwähnen. Hier ist einfach nicht der Ort für kritische Analyse oder weitere Untersuchungen, da die Phänomenologie für uns nicht mehr und weniger ist, als es etwas weiter oben der Existentialismus darstellte: Eine einfache, zufällig aufgefundene Wegmarke, an der man sich orientieren kann, und die dem Leser vielleicht gewisse Anhaltspunkte vermittelt.

Wie dem auch sei: Ich habe in eine Richtung gewiesen, in die einzig mögliche Richtung, hat man einmal die große Illusion und Irrelevanz bei allem erkannt, was heute, am Ende eines Zyklus, Erkenntnis sein soll. Wiederholen wir: Diese Richtung war der traditionellen Welt gut bekannt. Derjenige, dem es gegeben ist, hier unmittelbar zuzugreifen, kann auf Husserl und alle anderen sehr gut verzichten. Er vermeidet es so von vorneherein, den Finger, der auf den Mond weist, mit dem Mond zu verwechseln. Das Bild ist einem fernöstlichen Sprichwort entnommen. Notwendigerweise macht die phänomenologische Zerstörung auch vor der Phänomenologie selbst nicht halt. Für diese Strömung – wie für andere unserer Tage auch – gilt der Ausspruch: *vu, entendu, enterré*. Nichts hat sich verändert, und man ist zur keiner transzendentalen Wirklichkeit gelangt. In der traditionellen Lehre entspricht der phänomenologischen Zerstörung das Symbol des geradeaus blickenden Auges, das jeden Schein verbrennt. Gleichmaßen hat die traditionale innere Lehre vom mehrfachen Zustand des Seins stets ein Sein oder Wesen zugelassen, das nicht nur geglaubtes oder gedachtes hypothetisches Gegenstück der Phänomene ist, sondern Gegenstand einer geistigen Erfahrung, die so unmittelbar ist, wie die gewöhnliche sinnliche auch. Auch in der Tradition war es üblich, nicht von einer anderen Realität zu sprechen, sondern von einer weiteren, erfahrbaren Dimension der einen Realität. Keine andere Bedeutung hat übrigens die sogenannte symbolische Vorstellung vom Kosmos: Die Vielfalt an Sinngraden steht für die Wirklichkeit als Gegenstand differenzierter Erfahrung, die offensichtlich von demjenigen bestimmt wird, der diese Erfahrung macht (die Grenze kann in dem liegen, worauf Husserl mit seinem transzendentalen Ich angespielt hat). In einer anderen Hinsicht läßt sich dieser Grenzfall mit einer schon erwähnten Vorstellung des Zen in Verbindung bringen: die reine Wirklichkeit, die als solche Sinn erhält, wenn sie kein Ziel mehr kennt, wenn man ihr keine Absichten mehr zuschreibt, wenn sie nicht mehr der Rechtfertigung und der Beweisführung bedarf und die Transzendenz als ihr eigenes offenbart. Vom Echo dieser Vorstellungen, das noch in den Ideen Nietzsches und Jaspers nachhallt, war schon die Rede.

Aber es erscheint angebracht, nochmals genau darauf hinzuweisen, daß, bei meinen Versuchen von diesen Perspektiven zu sprechen, (um Mißverständnissen vorzubeugen und Antithesen aufzustellen) ich nicht vorhabe, dies als eine schon gegebene Möglichkeit darzustellen: nicht nur was unsere Zeitgenossen im allgemeinen angeht, sondern auch, was den Typ Mensch betrifft, den ich immer im Auge habe. Man muß sich klar über alles werden, was Fortschritt und moderne Kultur an Grundbedingungen im Leben des modernen Menschen geschaffen haben: Die notwendigen Bedingungen und Fähigkeiten für eine wirkliche Öffnung und eine wirkliche Erfahrung der Dinge sind weitgehend neutralisiert worden. Ich spreche hier von einer Erfahrung der Dinge die mit den heutigen philosophischen Exerzitien des heutigen Phänomenologen nichts zu tun hat. Das Bewußtsein von der heutigen Auflösung der Erkenntnis, und dessen, was Erkenntnis einmal gewesen ist, kann eine günstige Voraussetzung schaffen. Dabei darf man aber nicht stehenbleiben: Eine bestimmte geistige Orientierung muß von einer inneren Erweckung ergänzt werden. Seit Beginn dieses Buchs haben wir nicht den anders seienden Menschen betrachtet, der sich aus der modernen Welt zurückziehen will, sondern denjenigen, der mitten in ihr lebt. Für ihn aber dürfte es schwierig sein, auf dem Weg der Erkenntnis durch die Vielfalt der Dimension des Wirklichen über einen bestimmten Punkt hinaus zu gelangen. Läßt man die Möglichkeiten des Verhaltens und der Öffnung, auf die wir im Zusammenhang mit dem Neuen Realismus hinwiesen, beiseite (Formen, die freilich möglich und wertvoll bleiben), so dürften ihn vielleicht nur einige dramatische Situationen kurzfristig über diese Grenze hinaustragen. Darauf aber wurde schon hingewiesen.

²⁶ Anm. d. Lektors: Mit diesem Experiment wurde die Hypothese, daß sich elektromagnetische Wellen in einem Trägermedium, dem sogenannten „Äther“ bewegen, widerlegt. Zugleich wurde gezeigt, daß die Lichtgeschwindigkeit eine Konstante ist.

²⁷ Im Original deutsch

VI. Das Gebiet der Kunst – von der „Musica fisica“ zur Herrschaft der Drogen

21. Kapitel. Die Krankheit der europäischen Kultur

Wir haben im Vorhergehenden – insbesondere dort, wo wir vom Wert der Person und des Neuen Realismus sprachen – Gelegenheit gehabt, auf den Charakter von Kunst und Kultur hinzuweisen, wie er sich in der modernen Welt zeigt. Hier nehmen wir das Thema unter einem etwas anderen Gesichtspunkt wieder auf. Es geht uns darum, die Bedeutung freizulegen, den dieser besondere Bereich für den anders seienden Menschen, der uns hier interessiert, heute haben kann.

Die Stellung der neueren Kunst und Kultur im allgemeinen vielschichtigen Auflösungsprozeß läßt sich mit Worten von Christoph Steding schildern: Er hat in seinem Werk „Herrschaft und Krankheit der europäischen Kultur“ sich mit dem Werden und den Merkmalen der Kultur erschöpfend auseinander gesetzt, die in Europa nach dem Untergang der traditionellen Kultur entstand. Steding zeigt, daß diese Kultur die Absonderung, Neutralisierung, Emanzipation und Verabsolutierung von Einzelaspekten als Ausgangspunkt nahm, wobei diese aufhörten mehr oder weniger organischer Teil eines Ganzen zu sein. Besonders wird hier jedoch auf das schöpferische Zentrum eines vielgestaltigen Lebens hingewiesen, das diesem Leben einen Sinn gibt und die daraus entspringende Kultur ein organisches Ganzes geschlossen-gefügtens Charakters sein läßt. Dieses Zentrum findet seine äußere Gestalt in der Idee des Reiches. Das Reich wird hierbei nicht nur in seiner weltlichen (also beschränkt politischen) sondern auch in seiner geistlichen Bedeutung verstanden, die es im europäischen Hochmittelalter noch besaß. Ich verweise hier auf die Theorie des Hochgotikismus und die Ideen von Dante.

Der in Europa sich ab diesem Punkt zeigende Auflösungsprozeß (auch er ist nur Folge eines stetig zunehmenden Verlustes der höheren Dimension) hatte zwei Hauptursachen. Die erste Ursache besteht in der Lähmung von Vorstellungen, die in der Lage gewesen wären, die europäische Kultur noch als Gesamtheit, die auf ein Zentrum bezogen war, zu fassen. Die Schwächung, Profanisierung und schließlich der Abstieg des Reiches und seiner Autorität waren notwendig damit verknüpft. Die zweite Ursache wird von einer sich logisch hieraus ergebenden Parallelbewegung gebildet: Verfällt das Zentrum, so muß es eine zentrifugale Bewegung geben, welche die Auflösung und Atomisierung der Einzelteile und Teilgebiete vorantreibt. Politisch bedeutete dies die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und das Erstarken der Nationalstaaten. Einstmals sinnvoll-organisch gebundene Teile des Ganzen lösten sich ab. Steding spricht von Verschweizerung oder Hollandisierung. Gravierender noch zeigten sich die Auswirkungen dieser Erscheinung auf geistigem Gebiet. Es mußte sich hier eine Kultur der Spaltung bilden. Eine Kultur der Neutralität, in der keine Objektivität mehr zu finden war. Spaltung, Farblosigkeit und Willkür sind in der Tat die Haupteigenschaften der Kultur, die sich die moderne europäische nennt.

Es besteht hier weder Gelegenheit noch Absicht, sich einer Einzeluntersuchung dieses Gebiets zu widmen. Müßten wir die Diskussion über die moderne Wissenschaft und ihre technische Anwendung wieder aufnehmen, so wäre es leicht, gerade in ihnen die Merkmale eines sich ständig mehr verselbständigenden Prozesses aufzuzeigen. Eines Prozesses, der von keiner höheren, begrenzenden und richtungsgebenden Instanz mehr kontrolliert oder gebremst wird. Deshalb ergibt sich der Eindruck, die technisch-wissenschaftliche Entwicklung sei mit dem Menschen durchgegangen und konfrontiere ihn mit ständig schwierigeren und ihm völlig unbekanntem Lagen. Beim sektiererischen Spezialistentum, beim Fehlen eines höheren und einigenden Prinzips im modernen Wissen muß man sich nicht aufhalten. Dieser Umstand ist zu offensichtlich. Er ist Folge eines Fortschrittsglaubens und dessen Dogmen, der grenzenlosen Freiheit von Forschung und Wissenschaft. Wir stoßen hier auf einen banalen Zweckeuphemismus, um eine allseits populäre, von allem losgelöste Aktivität zu beschreiben und zu legitimieren.

Dieser Freiheit entspricht – in grundsätzlich nicht viel anderer Bedeutung -die sogenannte Kulturfreiheit, die als Vorzug und Errungenschaft empfunden wird. In der sogenannten Kulturfreiheit werden die in einer unorganischen Zivilisation tätigen Auflösungsprozesse offenbar. Das Gegenteil hierzu erkennt Vico im heroischen Geist der vorangegangenen Epoche. Die Neutralisierung der heutigen europäischen Kultur findet ihren deutlichsten Ausdruck im Gegensatz zwischen Politik und Kultur. So verteidigt man das Ideal einer reinen Kunst und einer reinen Kultur, die mit Politik nichts zu tun haben darf. Auf dem Weg zum Liberalismus und zum literarischen Humanismus verwandelt sich diese Loslösung häufig zu ausdrücklich erklärter Opposition. Es ist der Typ des Intellektuellen und Humanisten bekannt, der gegenüber allem, was irgendeine Beziehung zur politischen Welt besitzt (Ideal und Autorität des Staates, strenge Disziplin, Krieg, Macht und Herrschaft) eine geradezu hysterische Abscheu zur Schau trägt. Er spricht der Politik jeden geistigen und kulturellen Wert ab. Hier erscheint es nur folgerichtig, wenn man beim Verfassen einer Kulturgeschichte dieses sorgfältig von der politischen Geschichte trennt und zu einem eigenen Gebiet macht. Freilich erscheint diese Abneigung der Kunst und Kultur gegenüber der Politik (sie drückt sich zeitweise geradezu in einem antipolitischen Pathos aus) durch den Niedergang der politischen Sphäre und durch das niedrige Politische Niveau auf das in der letzten Zeit die politischen Werke abgesackt sind, gerechtfertigt.

Ergreifen wir die Gelegenheit, um etwas Grundsätzliches klarzustellen. Es geht nicht nur um einige Absonderlichkeiten, die aus einer zeitweilig verfahrenen Lage entstehen. In der modernen Kultur hat die Eigenschaft der Neutralität den Charakter eines gestaltenden Prinzips. An dieser Stelle erscheint es, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, geboten, deutlich aufzuzeigen, daß das als normal und schöpferisch zu beurteilende Gegenteil nicht in einer Staat und Politik dienenden Kultur zu sehen ist. Auch in dieser Aussage verstehe ich Politik als Produkt der Niederungen des demokratischen Staates. Der natur-

gegebene Zustand wäre vielmehr darin zu sehen, daß sich Politik und Kultur Seite an Seite um ein organisch gegebenes Ganzes, um den spirituellen Mittelpunkt einer Zivilisation gruppieren. Ihre Kraft schreitet dann gleichzeitig und kongenial zur Tat: sei es auf politischem Gebiet (mit all seinen in keiner Hinsicht materiellen Werten, wie sie dem wahren Staat zukommen), sei es auf dem Gebiet des Denkens, der Kultur und der Kunst. Dies schließt jede Trennung und jeden grundsätzlichen Gegensatz zwischen den beiden Bereichen aus. Da ein Gegensatz nicht bestehen kann, entfällt gleichzeitig bereits die bloße Möglichkeit einer äußeren Einmischung und Beeinflussung. Weil aber heute keine Zivilisation organischen Typs mehr besteht, weil diese Auflösungsprozesse sich in jedem Lebensbereich durchgesetzt haben, hat all dies aufgehört zu existieren. Die Alternativen erscheinen fatal: sowohl die Alternative einer neutralisierten, jeder höheren Bedeutung und Salbung beraubten Kunst und Kultur, als auch die Alternative einer völlig politisierten und zur Kraft zweiten Grades degenerierten Kunst und Kultur. Das ist der Fall in den totalitären Staaten, besonders in jenen, die auf den marxistischen Realismus und auf die entsprechende Polemik gegen den Dekadentismus und die Entfremdung der bürgerlichen Kunst ausgerichtet sind. Unmittelbare und natürliche Folge des gespaltenen Wesens von Kunst und Kultur ist der Subjektivismus. Als gleichermaßen unmittelbarer Folge macht sich das Nachlassen der Bemühungen um Objektivität und Überpersönlichkeit bemerkbar. Kurz gesagt, läßt sich allgemein von einem Mangel an Tiefe sprechen. Es bleibt uns hier nur, summarisch zu untersuchen, in welcher Form uns die neueste Kunst, die neutrale Kunst, entgegen tritt. Hieraus wird dann Bilanz zu ziehen sein.

22. Kapitel. Die Auflösungserscheinungen in der modernen Kunst

In der modernen Kunst tritt vor allem die Gesamtheit intimistischer Strömungen hervor. Es handelte sich um charakteristische Erscheinungen weiblicher Spiritualität, die von der Ebene des Handelns großer geschichtlicher und politischer Kräfte nichts wissen will und aus krankhafter Sensitivität heraus (manchmal auch als Folge eines Traumas) sich in die Welt des privaten Subjektivismus des Künstlers zurückzieht und nur das als Wert anerkennt, was psychologisch oder ästhetisch interessant erscheint. In der Literatur bezeichnen die Werke eines Gide, Proust oder Joyce die Grenzen dieser Gattung.

In manchen Fällen verbindet sich diese Orientierung mit Strömungen, die unter der Parole des *L'art pour l'art* laufen. Darunter hat man im eigentlichen Sinne einen reinen Formalismus des Ausdrucks zu verstehen, dem gegenüber jede Forderung nach Inhalt belanglos erscheint. Ja, eine solche Forderung nach Inhalt wird sogar eigentlich als verderbliche Einmischung empfunden. Man könnte hier, wäre sie nicht so fad, die Ästhetik von Benedetto Croce zitieren. In diesen Fällen liegt freilich ein noch fortgeschrittener Grad der Auflösung vor, als er der Fetischisierung des Innenlebens der Künstler entspricht.

Es lohnt sich nicht, hier von den heute noch bestehenden Wunschvorstellungen eines Festhaltens an traditionaler Kunst zu sprechen. Man hat heutzutage überhaupt keine Vorstellung mehr davon, was im höheren Sinne traditional zu nennen wäre. Diese Vorstellung fehlt auf akademischer Ebene, sie fehlt aber auch auf der Ebene der blassen Nachahmung des Vorbilds, der es an jeder ursprünglich schöpferischen Kraft gebricht. Ich erlaube mir, anzufügen, daß das Fehlen einer schöpferischen Kraft sich in diesen Bereichen geradezu zwangsläufig ergibt. Es ist eine Gattung im Bereich der Restbestände. Die sogenannte große Kunst, die in der Vergangenheit ruht, findet sich nur noch in Gestalt antiquierter Festtagsrhetorik. Wer seinen Blick in die entgegengesetzte Richtung lenkt, in Richtung Avantgardekunst, wird erkennen, daß ihr Wert und ihre Bedeutung sich auf eine Auflehnung und auf eine Sensibilisierung des allgemeinen Prozesses der Auflösung reduziert. Die Produktionen der Avantgarde sind oft interessant. Sie sind es natürlich nicht, betrachtet man sie von künstlerischem Standpunkt aus. Wertvoll erscheinen die Machwerke der Avantgarde jedoch als Indikatoren für den Zustand des modernen Lebens. Sie spiegeln eine Krisenlage. In diesem Sinne haben wir auf einige von ihnen hingewiesen, als wir anfangs über die Erscheinungen des europäischen Nihilismus sprachen. Aber An-

sätze zur Entstehung von Konstruktivem, Stabilem und Dauerhaftem wird man hier vergebens suchen. Auch lassen sich inmitten des Chaos der Strömungen von Zeit zu Zeit Rückzugsbewegungen aus den vorgeschobenen Positionen beobachten. Fast alle, die noch gestern im Strom der Avantgarde die revolutionärsten Forderungen vortrugen (ursprünglich auf Grundlage einer authentisch existentiellen Lebenslage), sind zu neuen Akademikern geworden, haben zu neuen Konventionen gefunden und sich der Kommerzialisierung verschrieben. Ebenso typisch ist das Umschwenken einiger dieser Künstler zu einem abstrakt formalistischen und neoklassizistischen Ausdruck. Es handelt sich um eine Art Ausbruch, um den Zustand endloser, erschöpfender Anspannung zu beenden, der sich mit ihrer früheren, authentischen und revolutionären Phase verbindet. Fast könnte man hier von einer Art Apollinismus sprechen.

Dies hindert aber nicht daran zuzugestehen, daß vom Standpunkt des anders seienden Menschen, einige Formen der am weitesten fortgeschrittenen Kunst (auf die Musik kommen wir noch zu sprechen) nach der Auflösung ein Fluidum anarchischer Freiheit aufweisen und so etwas wie Entspannung vermitteln – ganz im Gegensatz zu dem, was die Kunst von gestern (die Kunst des bürgerlichen Zeitalters also) anbietet. Abgesehen von diesem Gesichtspunkt hätte man nach dem Versiegen des Expressionismus (als dem gestaltlosen Hervorbrechen fragmentierter psychischer Inhalte), nach dem Ende von Dadaismus und Surrealismus, wäre die Stellung gehalten worden, die Selbstauflösung der modernen Kunst feststellen können: eine Lage, die uns einen spirituellen Freiraum eröffnet hätte. Zu einer anderen Zeit, hätte eben in diesem Raum eine neue objektive Kunst im Sinne des großen Stils entstehen können. Im Sinne des großen Stils eines Friedrich Nietzsche, der schrieb: „Die Größe eines Künstlers bemißt sich nicht nach den schönen Gefühlen, die er erregt: das mögen die Weiblein glauben. Sondern nach dem Grade, in dem er sich dem großen Stile nähert [...] Dieser Stil hat das mit der großen Leidenschaft gemein, daß er es verschmäht zu gefallen; daß er es vergißt zu überreden; daß er will... Über das Chaos Herr werden, das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik, *Gesetz* werden -: das ist hier die große Ambition. Mit ihr stößt man zurück; nichts reizt mehr die Liebe zu solchen Gewaltmenschen – eine Einöde legt sich um sie, ein Schweigen, eine Furcht wie vor einem großen Frevel.“ Aber in der heutigen Zeit an derartiges zu denken, scheint absurd. Eben weil unsere Epoche jeder Mittelpunkt, jeder Sinn und jedes objektive Bild fehlt, das einem derartigen großen Stil Seele, Inhalt und Kraft geben könnte.

Was sich auf dem Gebiet der Erzählkunst heutzutage hier und dort an Interessantem findet, gehört im Grunde gleichfalls in den Bereich der Dokumentation. Es sensibilisiert mit mehr oder minder großer Ausdruckskraft den heutigen Lebenszustand. Nur manchmal wird der Subjektivismus überwunden. Im Großteil der literarischen Produktion (in Erzählungen, Dramen und Romanen) besteht die Herrschaft der Restbestände in den charakteristischen Formen der subjektiven Auflösung fort. Ihre ständige Grundlage bildet, was zu Recht die „Fetischisierung zwischenmenschlicher Beziehungen“ genannt worden ist. Unbedeutende Gefühligkeiten und sexuelle oder soziale Probleme nichtssagender Einzelner (die Grenze zur Eintönigkeit und harmloser Banalität erreicht eine bestimmte Gattung um sich greifender amerikanischer Romane) verlangen, um die eigene Nichtigkeit nur zu gut wissend, lautstark als große Kunst behandelt zu werden.

Indem wir hier das Merkmal „sozial“ einbeziehen, schaffen wir den Vorwand oder, besser gesagt, die Wunschvorstellung des realen Marxismus in der schon aufgezeigten Begrifflichkeit aus der Welt. Die Verurteilung des bürgerlichen Romans durch die marxistische Kritik als Erscheinung der Entfremdung und die Absicht, der erzählenden Literatur einen sozialen Inhalt zu geben oder sie zumindest sozial auszulegen (in dem Sinne, daraus einen Spiegel der dialektischen Entwicklung der Klasse, des Aufstands des Proletariats mit allen Kulissen und allen Zubehör zu machen) ist – wie wir schon sagten – nichts weiter als die affenhafte Parodie des Realismus inmitten einer gespaltenen Neutralkultur. Hier tritt, sieht man vom übrigen einmal ab, nur eine viel schlimmere Auflösung anstelle der anderen: eben die von allem anderen losgelöste Verabsolutierung des wirtschaftlich so-

zialen Aspekts. Soziale Probleme sind, für sich genommen, ebensowenig interessant und bedeutend wie zum Fetisch erhobene persönliche Beziehungen und Gefühle. Weder das eine noch das andere berührt Wesentliches. Beide fallen aus dem heraus, was Gegenstand erzählender Dichtung einer Kunst auf hohem Niveau in einer organischen Kultur sein kann. Übrigens spricht das wenige, was mühsam und gekünstelt im Zeichen eines realistischen Marxismus auf dem Gebiet der Erzählkunst entstanden ist, für sich: plumpe, nach vorgegebenem Schema bearbeitetes Material zum Zwecke reiner Propaganda und des kommunistischen Aufbaus. Es erscheint hier angebracht, nicht von ästhetischer Kritik oder Kunst zu sprechen, sondern von politischer Agitation auf niederster Ebene. Auf der anderen Seite bewegt man sich selbst dort, wo man die Forderung nach einer funktionalen Kunst, nach Gebrauchskunst erhebt (die Bezeichnung stammt von Grotius), zwangsläufig auf demselben niedrigen Niveau. Einzig das Feld der Architektur vermöchte sich vielleicht zu retten, da deren Funktionalismus keines Bezugs zu einer höheren Bedeutung bedarf, die heute nicht mehr besteht. Wenn übrigens ein Kritiker marxistischer Ausrichtung wie Lukàcs schreibt: „In neuerer Zeit ist die Kunst ein Luxusartikel für müßige Parasiten geworden. Die künstlerische Tätigkeit ihrerseits ist ein eigenes Handwerk mit dem Ziel der Befriedigung ihrer Luxusbedürfnisse“, so zieht er genau die Bilanz dessen, wozu die Kunst in der Wirklichkeit unserer Tage verkommen ist.

Der Abstieg zum Absurden einer aus jedem notwendigen und organischen Zusammenhang gelösten Tätigkeit geht Hand in Hand mit den Formen der inneren Auflösung, die die Kunst heute zeigt. Doch erleichtert dies, um die Sache auf dem Punkt zu bringen, dem anders seienden Menschen, die radikale Neubewertung im Hinblick auf die der Kunst früherer Epochen zugesprochenen Bedeutung. Es ist schon gesagt worden, wie im Klima einer Spätzeit, bei allem was diese an Objektivem, Elementarem – und wenn man will an Barbarischem – aufweist, vielen die Vorstellung naheliegender erscheint, man könne in der Kunst eine der höchsten Tätigkeiten des Geistes, die Offenbarung des Sinns der Welt und des Lebens erkennen, wie man es zur Zeit des bürgerlichen Romantik behauptete. Dieser Entwertung der Kunst kann heute der Mensch, den wir vor Augen haben, ohne weiteres zustimmen. Die Fetischisierung der Kunst, die in der bürgerlichen Periode mit dem Kult der schöpferischen Persönlichkeit, des Genies, verbunden war, erscheint ihm fremd. Doch kann seine Distanz zur großen Kunst von gestern nicht kleiner sein, als es heute bei Männern der Tat der Fall ist, die sich um den äußeren Schein nicht kümmern und auch zur schlichten Zerstreung auf andere Dinge zurückgreifen. Nach unserer Auffassung gründet eine nicht anders geardete und zu begrüßende Haltung auf dem höheren Realismus, von dem die Rede war, und auf dem Gefühl des Einfach Menschlichen, das die konstante Grundlage dieser Kunst, in ihrem ganzen pathetischen oder tragischen Repertoire, bildet. Und so kommt es vielleicht schließlich dazu, daß sich der anders seiende Mensch in der Atmosphäre allermodernster Kunst weniger unwohl fühlt als in der großen Kunst von gestern, eben weil diese moderne Kunst eine Art Selbstauflösung der Kunst darstellt.

Es ist übrigens hervorzuheben, daß die Entwertung der Kunst – sie legitimiert sich aus den letzten Konsequenzen ihrer Neutralisierung und den Forderungen eines neuen Realismus – Vorläufer auch in der traditionellen Welt hatte. Die zentrale Bedeutung, die man der Kunst während der Periode der bürgerlich humanistischen Kultur zuzuerkennen glaubte, hat sie in einer traditionellen und organischen Kultur nie gehabt. Hatte die Kunst vor der Moderne einen wahrhaft tieferen Sinn, so verdankte sie dies vorgegebenen Inhalten, die über ihr standen und ihr voraus gingen. Niemals aber wurden diese Inhalte von ihr als Kunst geschafft. Diese Inhalte gaben dem Leben Sinn und konnten auch dort bestehen, erkannt werden und wirken, wo es keine, oder so gut wie keine Kunst im eigentlichen Sinn gab. Solche archaische Kunst gilt mit ihren Bildern dem Ästhetiker und Humanisten, der keinen Sinn für das Elementare und Ursprüngliche hat, oft als Barbarei. Der anders seiende Mensch, der eine neue Freiheit anstrebt, kann seine Haltung in einem Zeitalter der Auflösung auf ähnlichen Grundlagen errichten. Die gegenwärtige Krise der Kunst interessiert und beschäftigt ihn recht wenig. Wie er in der modernen Wissenschaft nichts sieht, was eines tiefergehenden Studiums lohnte, so erkennt er auch der Kunst keinen wirklich spirituellen Wert zu. Wie sollte dies auch bei einer Kunst der Fall sein, die längst die Spuren der Neutralisierung und Auflösung trägt? Der Mensch, den wir im Auge

haben, sieht in der Kunst nichts, was geeignet wäre, Inhalte aufrechtzuerhalten, die durch ihren klaren und unmittelbaren Wirklichkeitsbezug in einem anderen existentiellen Klima entzündend wirken könnten. Nebenbei bemerkt, drängt sich einem bei der Beobachtung der laufenden Prozesse der Eindruck auf, die Kunst habe keine Zukunft mehr, sie werde aus dem Leben immer mehr in Randbereiche und in die Rolle eines Luxusgutes abgedrängt.

Es erscheint angebracht, sich einen Moment lang einem Einzelgebiet zuzuwenden, um dort etwas schärfer hinzuschauen, wo es sich um Werke zersetzenden und defätistischen Charakter handelt. Dies erscheint auch deswegen notwendig, um Mißverständnissen vorzubeugen, die sich vielleicht aus meinen Kommentaren über den Neorealismus ergäben. Es ist offensichtlich, daß unsere Position nichts mit den Urteilen gemein hat, die auf dem bürgerlichen Standpunkt beruhen. Es muß aber eben so deutlich werden, daß die Anklage des reinen und neutralen Charakters der Kunst nicht im Moralisieren enden darf. Sie darf nicht dazu führen, die Kunst an der kleinen, heute gängigen Moral ausrichten zu wollen. Bei den künstlerischen Machwerken, von denen ich hier rede, handelt es sich nicht um Ausdrucksformen bedeutender Wahrheiten. Diese Elaborate dürfen für sich nicht das in Anspruch nehmen, was jemand über Schönberg sagte: „All sein Glück bestand in der Erkenntnis des Unglücks – all seine Schönheit darin, den Schein der Schönheit zu vermeiden.“ Es handelt sich vielmehr um eine gewisse Art Kunst, die mittelbar oder unmittelbar jedes Ideal aushöhlt, jedes Prinzip verspottet, die Institutionen angreift und ethische Werte, das Gerechte, das Edle, das klare und schlichte Wort auf widerliche Weise in den Dreck zieht. Wohlgedenkt: All dies geschieht, ohne irgendeiner erklärten Tendenz zu gehorchen. Hierin besteht, nebenbei gesagt, der Unterschied zu einer ähnlichen Literatur der Linken, denen es vorrangig um die praktisch, propagandistische Nutzbarmachung dieser Elaborate geht. Man weiß, aus welcher Richtung sich gegen eine ähnlich verwirrte Art von Kunst entrüsteter Protest erhebt. Von unserem Standpunkt aus ist dies nicht die richtige Reaktion. Man vernachlässigt dort die mögliche Bedeutung einer solchen Kunst als Prüfstein, zumal für die Art Mensch, die uns interessiert.

Ohne hier das vorweg zu nehmen, was wir in den restlichen Kapiteln genauer darstellen werden, beschränken wir uns darauf, festzustellen, daß der Unterschied zwischen dem verstümmelten und minderwertigen Realismus und dem positiven Realismus darin besteht, daß dieser an der Existenz von Werten festhält. Diese beschränken sich für den von uns betrachteten Menschentypus jedoch nicht auf fixe Ideen und Fiktionen, sondern sind wirklich, sind von absoluter Wirklichkeit. Zu ihnen zählen mutiges Denken, die Ehre (die hier mit sexuellen Angelegenheiten nichts zu tun hat), die Geradlinigkeit, die Wahrheit und Treue. Ein Leben, das sie verkennt, wird nicht wirklich, sondern unwirklich (subreal). Den Menschen, um den es uns hier geht, kann die Auflösung der Werte nicht tangieren, wenn man vom Ausnahmefall absoluter Einbrüche einmal absieht.

Es ist dennoch zwischen der Substanz und bestimmten, vorgegebenen Ausdrucksformen zu unterscheiden. Und man muß weiterhin erkennen, daß durch die allgemeinen Veränderungen von Geisteshaltung und Umwelt, die schon eingetreten sind und noch eintreten, diese Ausdrucksformen von Konformismus, Rhetorik, idealistischem Pathos und sozialer Mythologie der bürgerlichen Epoche vorbelastet sind. Sie erscheinen somit in ihren Grundfesten untergraben. Was sich in der lebendigen Wirklichkeit, in der Bewährung des praktischen Lebens halten und dort weiterbestehen kann, ist von verinnerlichter oder vereinfachter Form zu befreien. Es bedarf keiner Zustimmung und keines Halts durch die Wertvorstellungen von gestern und ihre noch weiter bestehenden Institutionen. Der Rest mag ruhig fallen. Ist dieser (übrigens schon in der Einleitung skizzierte) Gedanke einmal wirklich verstanden, läßt sich erkennen, daß die von der zeitgenössischen Literatur ausgehende Zersetzung wirklich Wesentliches nur selten in Mitleidenschaft ziehen kann. Es läßt sich weiter erkennen, daß viel von dem, was sie trifft, wirklich weder Verteidigung und Trauer noch Beweinung verdient. Die angedeuteten entrüsteten, alarmierten und moralisierenden Reaktionen entstehen aus einer unnötigen Verwechslung von Wesenheit und zufälliger Begleiterscheinung, aus der Unfähigkeit wesenhafte Werte hinter vorgege-

benen Ausdrucksformen zu erfassen, die für viele in Wirklichkeit längst fremd und wirkungslos geworden sind. Dem Menschen, der uns hier interessiert, entspricht nicht die Entrüstung, sondern die ruhige Haltung desjenigen, der am Ende aller Bilderstürmereien ungerührt fragt: „Na und?“ Höchstens wird er im Inneren die existentielle Grenzlinie der Distanz ziehen.

Im Grunde liegt nichts daran, daß die genannte zersetzende und unmoralische Literatur in sich keinem höheren Ziel folgt (wie viele aber häufig glaubhaft machen möchten). Sie mag als Zeugnis für die düstere, verdreckte und schmutzige Sichtweise ihrer Autoren von Wert sein. Als Zeugnis bleibt sie wertvoll, schafft sie eine gewisse Distanz. Ansonsten hat eben in Zeiten wie der gegenwärtigen der Ausspruch eine Berechtigung, es sei gut, das was schwankt, auf die Probe zu stellen, indem man es noch dazu umstößt. Im Falle der Literatur erscheint somit von unserem Standpunkt aus eine moralisierende Reaktion im Sinne eines Rückzuges auf eine bestimmte Linie in keiner Weise wünschenswert. Und sie erschiene auch dann nicht wünschenswert, wenn sie realisierbar erschiene. Wie sollte man sich etwa auf den Stil eines Manzoni (oder allgemein der Autoren des 19. Jahrhunderts) mit seiner theatralischen Darstellung von Ehre, Familie, Vaterland, Heldentum, Sünde und ähnlichem zurückziehen? Von beiden Positionen ausgehend, heißt es vorwärts: sei es von der moralisierenden, sei es von der Position desjenigen, der sich aus zersetzenden Machwerken sein Lebensgewerbe macht. Unsere moderne Kunst wird objektiv vorbestimmte, primitive Übergangsformen annehmen, die dazu bestimmt sind, sich zu erschöpfen: Für den einen wird sie Leere hinterlassen, für den anderen die Freiheit zu einem höheren Realismus. Mit diesen Überlegungen wird auch klar, daß unser Angriff gegen die reine und indifferente Kunst in keiner Weise so verstanden werden darf, als wollten wir der Kunst einen moralisierenden, erbaulichen oder nach Thesen gegliederten Inhalt geben.

23. Kapitel. Moderne Musik und Jazz

Im folgenden werden wir die Aufmerksamkeit noch auf ein besonderes Gebiet lenken, auf dem sich in charakteristischer Weise bestimmte typische Prozesse der Epoche spiegeln. Von dieser Untersuchung ausgehend, wird man zu einigen allgemeinen Erscheinungen des Lebens unserer Zeit geführt. Wir sprechen von der Musik.

Es steht außer Frage, daß – im Unterschied zu einer Kultur des Seins – in einer Kultur des Werdens (wie es die moderne unbestritten ist) die Musik eine besondere Entwicklung nehmen muß, damit man schließlich von einer westlichen Dämonie der Musik sprechen kann. Auch auf diesem Gebiet spielen natürlich die für die Endphase einer Kultur charakteristischen Zersetzungsprozesse (sie bilden die Grundlage der modernen Kunst) eine Rolle. Wir schematisieren nicht übermäßig, wenn wir in dieser Hinsicht sagen, daß die modernste westliche Musik durch ein immer deutlicheres Abrücken von der Linie der ihr vorhergehenden Musik charakterisiert sei. Sie weicht von der melodramatisch, melodisch, heldenhaft romantischen Linie großen Stils (ich erinnere an Wagner) genauso ab, wie von der tragisch pathetischen (hier genügt der Hinweis auf Beethoven). Diese Abrücken geschieht auf zwei verschiedenen Wegen, die nur scheinbar gegenläufig sind.

Der erste ist der Weg der Intellektualisierung, in dem Sinn, daß in der modernen Musik das rationale Element überwiegt. Hiermit ist ein nachlassendes Interesse für Harmonie verbunden, das häufig zu technizistischer Radikalität führt. Dies geht zu Lasten von Unmittelbarkeit, Gefühl und menschlichen Inhalten – so sehr, daß es in dieser Richtung abstrakte, rhythmische und harmonische Konstruktionen gab und gibt, die sich häufig selbst zu genügen scheinen. Die Grenze wird hier wohl mit der neuesten Zwölftonmusik und der strengen Serialität erreicht.

In zweiter Linie ist auf die Überbetonung des Physischen hinzuweisen, die für bedeutende Strömungen der modernen Musik typisch ist. Diese Bezeichnung hat man bereits für eine

im wesentlich symphonisch und beschreibend gewordene Musik gebraucht. Für eine Musik, die sich in gewisser Weise der Natur zugewandt hat, die sich von der subjektiven und pathetischen Welt entfernt hat, die nun dazu neigt, die wichtigsten Themen ihrer Inspiration, aus der Welt der Dinge, der Handlungen und Elementartriebe zu nehmen. Hier zeigt sich der Prozeß in gewissem Maß einem anderen ähnlich, der in der Malerei Anlaß zur Entstehung des frühen Impressionismus gab. In der Malerei bildete die Unzufriedenheit mit der intimistischen und akademischen Studiomalerei und der ihr entsprechenden Freiluftmalerei den Ausgangspunkt. Es ist bekannt, daß diese zweite Tendenz schon mit der russischen Schule und den französischen Impressionisten ihren Anfang nahm. Ihre Grenze erreichte sie mit Kompositionen wie „Pacific 231“ von Honegger oder dem „Stahlwerk“ von Mossolov. Die zweite Strömung traf sich mit der ersten (der Überintellektualisierung der Musik). Diese Begegnung des Intellektuellen mit dem Körperlichen und Elementaren hat in der neuesten Musik eine überaus interessante Situation entstehen lassen. Hier muß man vor allem auf den Strawinski der ersten Schaffensperiode hinweisen, wo der Intellektualismus reiner und überfeiner rhythmischer Konstruktionen für die Beschwörung von Dingen gebraucht wird, die weniger der Psychologie, der Welt der Leidenschaften, der Romantik oder des Expressionismus angehören, als dem Nährboden der Naturkräfte. Der Schlußstein dieser Schaffensepoche läßt sich in „Le Sacre du Printemps“ sehen. In ihm ist die Überwindung der Musik des bürgerlichen 19. Jahrhunderts so gut wie vollkommen. Die Musik ist reiner Rhythmus. Sie erscheint voller Intensität einer dynamischen Klanglichkeit, sie tritt auf als reine Musik, aber unter Hinzufügung eines rauschhaften Elements. Daher der besondere Bezug auf den Tanz. Die Tendenz, die gesungene und pathetische Musik durch die getanzte zu ersetzen, ist in der Tat ein weiteres Kennzeichen der in Rede stehenden Strömung.

Bis hierher könnte man auf dem Gebiet der Musik das Geschehen als Parallelentwicklung zu den befreienden Auflösungsprozessen auffassen: ein Geschehen, das aus unserer Sicht durchaus etwas Positives hat. In der Tat ließe sich einem Umbruch Wert zusprechen, durch den, nicht nur die – offensichtlich verwirrte, schwere und falsche, melodramatische – Opernmusik kein Echo mehr findet (in erster Linie also italienische des 19. Jahrhunderts, wohl aber auch die deutsche), sondern auch die unter humanem Vorzeichen stehende symphonische Musik. Tatsache ist jedoch, daß zumindest auf dem Gebiet der ernstesten instrumentalen Musik nach dem durch eine Steigerung der Intensität gekennzeichneten Höhepunkt die nachfolgende Phase von abstrakter Form und technizistischen Extremismus bestimmt worden ist. Die Formen lassen sich häufig ihrem Inhalt nach auf das beziehen, was von uns existentieller Rückzug genannt worden ist: ein Rückzug, der aus dem Bereich gefährlicher Intensität hinaus führt. Hierfür ließe sich auf den Strawinski der zweiten Schaffensperiode verweisen, wo die getanzte Musik einer formalen, manchmal parodistischen, manchmal neoklassisch inspirierten, ja manchmal einer Art reiner, losgelöster und sonor-arithmetischer Musik Platz macht. Diese Tendenzen zeigten sich jedoch teilweise schon in der vorhergehenden Periode. Dort brachten sie eine Art atemporaler Verräumlichung des Klangs hervor. Weiter läßt sich für diesen Rückzug auf Schönberg verweisen, wenn man auf seinen Übergang von der freien Atonalität (die oft Ausdruck eines wütenden Existentialismus war; hier zeigte sich der Aufstand gegen den Akkord als Sinnbild des bürgerlichen Idealismus) zur Zwölfton-Phase. Dieser Übergang scheint schon an sich im Hinblick auf den endgültigen Zusammenbruch der neueren Musik hinreichend bezeichnend. Es ist bekannt, daß nach Erreichen des – vom technischen Standpunkt aus gesehen – Gipfel der romantischen Verschärfung durch die nachwagnerische Musik bis hin zu einem Richard Strauß und Skriabin, mit der Atonalität dem hergebrachten System der Tonalität radikal der Rücken gekehrt wurde. Dieses aber war die Grundlage aller früheren Musik gewesen: Man befreite und reinigte sozusagen den Klang in einer Art aktiven musikalischen Nihilismus. Hatte man danach aber erst einmal alle zwölf Töne der chromatischen Tonleiter als völlig gleichberechtigt akzeptiert und damit unzählige Möglichkeiten der unmittelbaren Kombination in der Hand, suchte man ihnen eben mit der Zwölftonmusik eine neue Ordnung außerhalb der Bindungen der klassischen Harmonielehre zu geben. Neuerdings ist man hier noch weiter gegangen, indem man auch Klangbereiche heranzog, die die traditionellen Mittel überschritten und von der Elektronik zur Verfügung gestellt wurden. Aber auch in diesem Bereich stellte

sich das Problem einer abstrakten Ordnung, die für die elektronische Musik Gültigkeit haben konnte. Doch hatten schon die Kompositionen von Weber erkennen lassen, daß es in dieser Richtung keine Zukunft mehr gibt. Wenn Adorno in seiner Philosophie der modernen Musik versichern konnte, die Zwölftonmusik sei unser Schicksal, so gibt es manche, die in dieser Hinsicht mit Recht von einer Eiszeit der Musik sprechen. Man ist bei Kompositionen angelangt, die in ihrer Verdünnung und formalen Abstraktion eine Parallelentwicklung zu den Entitäten algebraischer Natur auf dem Gebiet der neueren Physik oder zu gewissen Seiten der Surrealismus darstellen. Zunächst wurden die Klangkräfte von traditionellen Strukturen befreit. Ihr ungefügter Strom drängte jedoch in die Biegungen und Verästelungen reiner Technizität. Dies führte zu Kompositionen, die nur noch von abstrakter und unhörbarer Mathematik zusammengehalten werden. Wie in der von der Maschinenteknik geschaffenen Welt, hat die technische Perfektion und die Fülle der neuen Mittel den Preis der Leere, der Entseelung, des Gespenstischen und des Chaos. Jedenfalls erscheint es unbegreiflich, daß die neue Sprache der Zwölftonmusik und der Post-Zwölftonmusik als Ausdrucksmittel für Inhalte wie die von der früheren Musik vorgebrachten dienen könnte. Höchstens gibt es hie und da ein Wiederaufblühen eines verzweifelten existentiellen Expressionismus (wie etwa in den Werken eines Alban Berg) der sich teilweise der Zwölftontechnik als Mittel bedient. Manchmal wird die Grenzlinie auch durchbrochen. Dies ist etwa in der sogenannten konkreten Musik eines Pierre Schaeffer der Fall, die eine Art organisierten Lärms darstellt: eine Montage von Alltagsgeräuschen und Orchesterklängen. Ein typisches Beispiel bildet auch John Cage, ein Musiker, der ausdrücklich erklärt, seine Musik sei keine Musik mehr, ein Musiker, der jenseits des Verfalls der traditionellen Regeln (er wurde endgültig erst mit der neuen seriellen Musik erreicht) selbst Webern und dessen Schule hinter sich läßt. Er vermischt die Musik mit reinem Lärm, mit elektronischen Klangeffekten, langen Pausen, zufälligen (auch gesprochenen) Einschüben, und Radioübertragungen: Ziel ist es, auf den Zuhörer verwirrend zu wirken, wie es schon der Dadaismus versuchte. Man will Wirkungen erzeugen, die einen in unbekannte Horizonte versetzen, weit jenseits des Gebiets der Musik, ja der Kunst im allgemeinen.

Will man hingegen Kontinuität innerhalb der getanzten Musik suchen, hat man sich aus dem Bereich des symphonischen Konzertmusik in den Bereich der Tanzmusik und insbesondere des *Jazz* zu begeben. Mit Recht kann man die gegenwärtige Epoche nicht nur als ein Zeitalter des Heraufkommens der Massen, der Wirtschaft und der technischen Allmacht definieren, sondern auch als ein Zeitalter des Jazz. Dies zeigt, daß es sich hier um ein Fortwirken der angedeuteten Tendenz handelt, das nicht mehr nur die beschränkten Kreise in die Musik Eingeweihter betrifft, sondern allgemein das Fühlen unserer Zeitgenossen widerspiegelt. Der Jazz zeigt dieselben Strömungen, über die hinsichtlich Strawinskis erster Schaffensperiode gesprochen wurde, als man sie nach dem Maß des rhythmischen und synkopischen Elements beurteilte. Sieht man vom gesanglichen Beiwerk ab, handelt es sich beim Jazz gleichermaßen um sogenannte körperliche Musik, um eine Musik, die sich nicht bei der Seele aufhält, die nicht mit ihr sprechen will, sondern die es versucht, unmittelbar den Körper zu erregen und zu bewegen. Und dies in einem anderen Sinn, als er früher der europäischen Tanzmusik eigentümlich war. In der Tat: Im Jazz treten anstelle der Anmut, des Schwungs, der Inbrunst und selbst der glühenden Sinnlichkeit anderer Tänze -man könnte hier den Wiener Walzer, den langsamen Walzer und den Tango nennen - Elemente des Mechanischen, der Zersetzung und einer primitiven Ekstase durch die Verwendung einer ostinatohaften thematischen Wiederholung. Dieser elementaren Gewalt kann niemanden entgehen, der sich einmal in irgendeinem großen Tanzsaal der europäischen oder amerikanischen Großstädte befunden hat, in der Atmosphäre Hunderter Paare, die sich zu den Synkopen der erregenden Motive der Musik bewegen.

Die gewaltige und spontane Verbreitung, die der Jazz in der modernen Welt gefunden hat, weist auf Bedeutungen hin, die nicht von denjenigen verschieden sind, die die körperliche, verstandesgemäße Konzertmusik kennzeichnen! Beide haben in ihrer Überwindung der musikalischen, pathetischen und melodramatischen Ausdrucksformen der Seele des bürgerlichen 19. Jahrhunderts die neue Generation umfassend durchdrungen. Auch

diese Erscheinung (der Jazz) zeigt ein doppeltes Gesicht. Es ist mehr als eine oberflächliche Modeerscheinung, wenn diejenigen, die sonst verrückt nach Walzern waren oder sich am falschen und konventionellen Pathos der Oper vergnügten, heute Gefallen an Mechanisch-Konvulsiven des neuesten Jazz finden. Wir sind hier mit einer raschen und tiefgreifenden Veränderung der Art des Fühlens konfrontiert, die sich organisch in das Antlitz unserer Zeit prägenden Tendenzen einfügt. Der Jazz entspricht unbestreitbar einem Gesichtspunkt der Wiedergeburt des Elementaren in der modernen Welt, mit der die Auflösung des bürgerlichen Zeitalters an ihr Ende gelangt. Natürlich steht hier nicht das Bewußtsein der jungen Männer und Frauen zur Debatte, denen der Jazz heutzutage gefällt und die ihn tanzen: hier geht es schlichtweg um Amüsement.

Eine Veränderung verliert jedoch nichts an ihrer Wirksamkeit und Tragweite, wenn sie als solche nicht erkannt wird. Ihre wahre Bedeutung kann ohnedies nur von dem Standpunkt aus betrachtet werden, den wir in unserer Analyse vortragen. Es gibt Ansichten, die dem Jazz die Funktion eines Ausgleichs zusprechen, zu dem der heutige Mensch seine Zuflucht nimmt, da er sonst zu einem praktischen, trockenen und mechanischen Leben verurteilt ist. So gesehen, soll ihm der Jazz ursprüngliche Inhalte und einen Rhythmus elementarer Vitalität vermitteln. Diese Vorstellung ist nicht ganz falsch. Zu denken geben muß freilich der Umstand, daß die westliche Zivilisation, um zu dieser Ursprünglichkeit zurückzugelangen, weder eigene, neue Formen entwickelte, noch auf ihre eigene Volksmusik zurückgriff. Hierzu hätte man etwa die vielen Rhythmen Südosteuropas, Rumäniens oder Ungarn heranziehen können. Dort zeigten sich durchaus interessante Erscheinungen, nicht nur hinsichtlich des Rhythmus, sondern auch hinsichtlich einer authentischen Dynamik. Stattdessen bezog man die Gegenstände seiner Inspiration aus der Heimat minderwertiger und exotischer Rassen: man bezog sie bei Negern und Mestizen in tropischen und subtropischen Zonen. Einem der bedeutendsten Forscher der afrokubanischen Musik, F. Ortiz, folgend, kann man die Hauptmotive des modernen Tanzes in der Tat in solchen Ursprüngen sehen. Auch Lateinamerika spielt hier nur die Rolle eines Vermittlers. Man darf ohne weiteres annehmen, daß der Primitivismus, in den der moderne Mensch, insbesondere der Nordamerikaner, zurückgefallen ist, sich einer Wahlverwandtschaft verdankt, die ihn eine Musik wählen, annehmen und entwickeln ließ, die ein ebenso primitives Gepräge wie zum Beispiel die Negermusik hat, die sich aber in ihren Ursprung auch mit obskuren Formen der Ekstase verbindet.

Es ist in der Tat bekannt, daß die Aneignung der afrikanischen Musik, der die wichtigsten Rhythmen der modernen Tanzmusik entstammen, als eine der wichtigsten Techniken verwandt wurde, um Ekstase und Besessenheit hervorzubringen. Dauer und Ortiz haben die Eigenheiten jener Musik zu Recht in der polyrhythmischen Struktur gesehen; sie ist so gearbeitet, daß statische Akzente, die den Rhythmus bezeichnen, als Grundlage ekstatischer Akzente dienen. So schaffen besondere rhythmische Figuren eine Spannung, die auf ununterbrochene Ekstase berechnet ist. Im Grunde hat sich dieselbe Struktur in der sogenannten Synkopenmusik des Jazz bewahrt. Es gibt ein Innehalten, das eine Energie zu befreien und Antriebe zu schaffen sucht. In den afrikanischen Riten wird mit dieser Technik die Verschmelzung der Tanzenden mit bestimmten Wesen zu begünstigen versucht: Wesen wie Orisha, Joruba oder Loa des Voodokults in Haiti, die in die Persönlichkeiten der Tanzenden eindringen und von ihnen Besitz ergreifen. Diese ekstatischen Möglichkeiten bestehen im Jazz fort.

Aber auch hier gab es einen Auflösungsprozeß, eine abstrakte Entwicklung der rhythmischen Form, die sich von der Gesamtheit ihrer Ursprünge ablöste. In der wirklichen, ursprünglichen Musik Afrikas und Kubas war diese Besessenheit, war diese Ekstase in den einen organischen Rahmen eingebunden, der dafür eine geeignete Atmosphäre schuf. Sobald die Rhythmen des Jazz sich hiervon abgelöst haben, verbleibt (so in der Atmosphäre der westlichen Zivilisation) nur ein diffuser Abglanz und Schwundformen von Besessenheit primitiven und kollektiven Charakters. Dies ist in den neuesten Formen (den Strömungen des sogenannten „Beat“) besonders deutlich. Hier herrscht die obsessive Wirkung eines Rhythmus vor (wie beim Gebrauch des afrikanischen Tam-Tam), der

schon bei den Ausführenden zu krampfhaften Verrenkungen des Körpers und unartikuliertem Schreien führt. Erst recht findet dies in der Masse der Zuhörer sein Echo: Diese schließen sich an, beginnen hysterisch zu brüllen und sich in wilden Zuckungen zu winden. So wird ein Gemeinsamkeitserlebnis hervorgerufen, das an Derwischsekten, an Makumba und Stammesfeste der Neger erinnert. Bezeichnend ist auch der häufige Drogengebrauch von Beatmusikern, wie man ihn in einer wirklich frenetisch berauschten Jugend (etwa bei einigen Beat- oder Hippiesessions in Kalifornien) gesehen hat, wo Zehntausende von Personen beiderlei Geschlechts in kollektiver Ekstase vor sich hin tobten.

Dies entspricht nicht mehr nur einer Parallelentwicklung in der volkstümlichen, synkopischen Tanzmusik zur Entfesselung und Befreiung des Klangs in der ernstesten symphonischen Musik. Es handelt sich um den halbekstatischen, halbhysterischen Beginn eines ungefügt krampfhaften Ausbruchs ohne jeden Inhalt, der sozusagen Anfang und Ziel in sich selbst hat. Daher geht der Versuch, diesen Vorgängen eine Verwandtschaft zu den orgiastischen Gemeinschaftsriten der Antike zuzuschreiben, in die Irre. Die antiken Riten besaßen stets einen sakralen Hintergrund.

Doch stellen derartige abartige Erscheinungen dem anders seienden Menschen eine große Aufgabe. Er sieht eine Fülle neuer Mittel ekstatisch elementaren Charakters vor sich. Er mag ruhig daraus schöpfen, um jene besondere Form der heiteren und hellen Trunkenheit zu erreichen, die allein in einer Epoche der Auflösung Quelle der Kraft sein kann. Die Vorgänge der letzten Zeit laufen in der Tat direkt auf diese Grenze zu: Wo ein Teil der heutigen Jugend sich nur zu betäuben sucht und sich mit der Erfahrung des Außergewöhnlichen und Sensationellen zufriedengibt, kann ein anderer Teil den Inhalt der Herausforderung finden, einer Herausforderung, die von ihm die passende Antwort erwartet, als eine Reaktion, die vom Sein ausgeht.

24. Kapitel. Exkurs über die Drogen

Wie man sieht, sind wir auf unserem Weg wie von selbst über das Feld der Musik und des Tanzes hinausgelangt. Wir haben ein weites und problematisches Gefilde betreten, das viele der Stimulantien enthält, von denen die junge Generation immer weitgehenden Gebrauch macht. Wenn die nordamerikanische Beatgeneration Alkohol, sexuellen Orgasmus und Drogen als wesentliche Bestandteile ihres Lebens- (sinn auffaßt, verbindet sie radikalistische Techniken, die über einem gemeinsame Basis verfügen. Es erscheint nicht angebracht, sich hierbei allzulange aufzuhalten. Über die Sexualität werden wir in einem der folgenden Kapitel noch manches sagen.

Hier wollen wir uns nur kurz mit dem vermeintlich elementarsten Mittel für einen Ausbruch oder einen extatischen Ausgleich in unserer Zeit befassen: mit den Drogen. Die wachsende Verbreitung von Drogen unter der heutigen Jugend stellt in der Tat eine überaus bezeichnende Erscheinung dar. Dr. Laennec, ein Spezialist auf diesem Gebiet, schrieb: „In unseren Ländern wird die am meisten verbreitete Kategorie der Drogensüchtigen von Neurotikern und Psychopathen gebildet, für die die Drogen kein Luxus, sondern ebenso lebensnotwendig wie das tägliche Brot sind. Sie geben Antwort auf beklemmende Angstzustände. [...] Die Drogensucht erscheint daher als zusätzliches Syndrom zum neurotischen Syndrom des einzelnen, ein Syndrom unter anderen, eine weitere Verteidigungsmöglichkeit – oft die wahre und einzige Verteidigung.“

In gewissem Maße lassen sich diese Überlegungen verallgemeinern oder zumindest auf ziemlich weite Personenkreise ausdehnen, die im eigentlich klinischen Sinne nicht neurotisch sind: Es handelt sich vor allem um Jugendliche, die die Leere des modernen Lebens mehr oder weniger deutlich wahrnehmen und aus der Routine der heutigen Zivilisation auszubrechen suchen. Dieser Impuls kann ansteckend sein und der Drogengebrauch sich auf Individuen ausweiten, in denen ein ursprünglicher Grund als Ausgangspunkt überhaupt nicht bestand. Nur im Hinblick auf diese quasi zufällig drogensüchtig gewordenen

Jugendlichen läßt sich von einem erbarmungswürdigen Laster sprechen. Durch Nachahmung oder Mode zur Droge gebracht, unterliegen sie der Verführung der den Drogen eigentümlichen Rauschzustände, die ihre ohnedies schwache Persönlichkeit ruinieren.

Mit den Drogen wiederholt sich teilweise die schon bei der synkopischen Musik beschriebene Situation. Häufig sind Mittel auf die profane und körperliche Ebene übertragen worden, die, eingebettet in kultische Ordnungen, ursprünglich der Öffnung zum Übersinnlichen dienen: im Bereich der Initiation und der Initiation ähnlichen Erfahrungen. Wie die modernen Tänze zu synkopischer Musik von ekstatischen Negertänzen abstammen, so entsprechen verschiedene heute verwandte und vielfältig von der Pharmaindustrie weiter entwickelte Drogen solchen, die in primitiven Völkern nicht selten zu einem heiligen Zweck, alten Traditionen folgend, verwandt wurden. Dies gilt übrigens bereits für den Tabak: Unter amerikanischen Indianern gebrauchte man starke Tabakauszüge, um sich für einige Zeit vom profanem Leben zurückzuziehen und Zeichen und Visionen zu empfangen. Auch für den Alkohol läßt sich in gewissen Grenzen ähnliches sagen: so in den Mythen über heilige Tränke, so im Gebrauch des Alkohols in den Bacchanalien und verwandten Strömungen. Der Taoismus, genauer gesagt der alte Taoismus, verbot alkoholische Getränke nicht, betrachtete sie sogar als Lebenselixiere, die Rauschzuständen erzeugen, die (wie der Tanz) die Erlangung magischer Gnade herbeiführen können, wie sie von sogenannten „realen Menschen“ gesucht werden. Die Auszüge des Cocabaums, das Meskalin, das Peyotl und andere Rauschmittel bildeten und bilden einen Bestandteil der Rituale von Geheimgesellschaften in Zentral- und Südamerika.

Man hat heute von all diesem keine klare und angemessene Vorstellung mehr, weil der Tatsache nicht mehr genügend Bedeutung beigemessen wird, daß die Wirkungen dieser Substanzen völlig verschieden und von der Konstitution, den besonderem Reaktionsmöglichkeiten und – in den vorgenannten Fällen eines nichtprofanen Gebrauchs –, der geistlichen Vorbereitung und der Absicht desjenigen, der sie anwendet, abhängig sind. Man sprach häufig von einer toxikologischen Gleichung, die von Individuum zu Individuum verschieden sei (Lewin). Doch wurde diese Hypothese zu eng ausgelegt. Dies liegt zum einen bereits daran, daß der Beobachtungsrahmen auf die Fälle von Drogengebrauch und -mißbrauch beschränkt ist. Darüber hinaus beschränkt die allgemeine Lebenslage der meisten den möglichen Wirkungsbereich der Drogen. Wie auch immer: Diese persönliche Gleichung und die besondere Art, in der Drogen- und Rauschmittel wirken (hier läßt sich der Alkohol einschließen), führen den einzelnen zur Entfremdung von sich selbst. Sie drängen ihn in eine passive Öffnung für Zustände hinein, die ihm die Illusion höherer Freiheit, von Trunkenheit und unbekannter Gefühlsintensität geben, die aber im Grunde alle den Charakter der Auflösung tragen und in keiner Weise „weiterführen“. Um sich von solchen Erfahrungen ein anderes Ergebnis zu erwarten, bedarf es eines außergewöhnlichen Maßes spiritueller Handlungsfähigkeit. Es bedarf einer inneren Haltung, die derjenigen, die von dem Bedürfnis gekennzeichnet ist, vor Spannungen zu fliehen, geradezu entgegengesetzt ist. Die Angst vor Zwangsvorstellungen, Neurosen und dem Gefühl der Leere und des Absurden ist eine denkbar schlechte Ausgangslage für den Drogenkonsum.

Wir haben es im Hinblick auf die Technik der afrikanischen Polyrhythmie bereits hervorgehoben: Eine Kraft wird ständig im Stillstand gehalten, um die Kraft einer anderen Art freizusetzen. In den minderwertigen Formen der Extase bei den Primitiven öffnet dies dem Einfall dunkler Mächte den Weg. Wir haben gesagt, daß in unserem Fall diese andere Kraft ein Ergebnis der Antwort des Seins (des eigenen) auf das Stimulans sein könnte. Die durch Drogenwirkung oder selbst Alkohol hervorgehobene Lage ist keine andere. Dennoch tritt eine Reaktion dieser Art fast nie ein: Die Wirkung der Substanz ist zu brutal, zu unvermittelt und fremd, als daß sich der Verlauf vom Sein prägen ließe. Der plötzlich ins Bewußtsein drängende Strom ist zu stark, erscheint zu reißen, als daß man seine Einwilligung zu dieser Erfahrung noch zurücknehmen könnte. Es bleibt dem Individuum nur, rein passiv einen Zustandswechsel festzustellen. In diesen neuen Zustand taucht es ein, es wird von ihm besessen. Es handelt sich um eine Bewußtlosigkeit, um

eine Verletzung des eigenen Selbst, trotz des Eindrucks eines exaltierten Lebensgefühls, von Glückszuständen oder übersinnlicher Wollust.

Derjenige, für den der Prozeß einen anderen Verlauf nehmen soll, muß – um es mit einem ziemlich schematischen Bild zu sagen – an dem Punkt, wo die Drogenwirkung eine bestimmte Energie X freisetzt, einen Akt des Seins oder des „Eigenen“ vornehmen, damit eine eigene doppelte Energie, $X+X$, in den Strom werfen und bis zuletzt aufrechterhalten. Auf ähnliche Weise gibt selbst die unerwartete Welle dem Schwimmer Auftrieb, wenn er in sie eintaucht, um weiter zu kommen. Tritt man den Drogenerfahrungen so gegenüber, läßt sich nicht mehr von einem Rückzug sprechen. Man befindet sich nicht mehr in einem Zustand der Unterlegenheit. Unsere Erfahrung ist dann nicht mehr fremdbestimmt. Das Problem ekstatischer Auflösung stellt sich nicht mehr. Ja, es eröffnet sich sogar unter Umständen die Möglichkeit echter Transzendenz, die Möglichkeit, in Verbindung mit einer überrealen Dimension zu treten. Dies war ja, wie bereits gesagt, Ziel und Absicht des nichtprofanen, sakralen Drogengebrauchs in der Antike und den Naturreligionen. Eine schädliche Wirkung erscheint damit in gewisser Hinsicht ausgeschlossen.

An diesem Punkt sollten noch einige Einzelheiten ergänzt werden. Man teilte die Drogen im allgemeinen in vier Kategorien ein: die euphorischen, die berauscheden, die halluzinogenen und die narkotisierenden. Die ersten beiden Kategorien sind für uns ohne Interesse. Sie entsprechen mehr oder minder dem Genuß von Alkohol und Tabak, also einem Genuß, der solange unbedeutend ist, wie er nicht zum Laster oder zur Sucht wird. Die dritte Gruppe umfaßt Drogen, die Zustände hervorrufen, in denen unbekannte Visionen oder gewissermaßen andere Welten der Empfindung und des Geistes an uns herantreten. Infolge dieser Wirkungen werden diese Drogen auch psychedelische genannt. Diese Bezeichnung setzt voraus, daß Inhalte der eigenen Tiefenpsyche durch den Rausch freigesetzt und in das Bewußtsein erhoben werden. So haben Ärzte sogar versucht, Drogen (wie beispielsweise Meskalin) in eine der Psychoanalyse ähnliche Therapie zu integrieren. Solange sich aber alles auf eine Projektion des Unterbewußten beschränkt, kann eine Erfahrung dieser Art für den Menschen, den wir hier im Auge haben, nicht von Interesse sein. Solche nur aus der eigenen Seele heraufgeholtten Phantasmen und künstlichen Paradiese bringen nicht weiter.

Man kann freilich nicht ausschließen, daß manchmal in der eigenen Seele fremde, dunklere Einflüsse zum Tragen kommen, weil ihnen die Droge den Weg geebnet hat. Manche im Rauschzustand verübte Tat, manches auf Drogenkonsum beruhende Verbrechen, mag viel eher auf das Wirken jener dunklen Kräfte, als auf die freigesetzten Inhalte des eigenen Unbewußten zurückzuführen sein. Ein sinnvoller Gebrauch dieser Dinge setzt eine vorherige Reinigung und Neutralisierung des individuellen Un- und Unterbewußten voraus. Dann können die Visionen und Empfindungen eine Brücke zu übergeordneten spirituellen Wirklichkeiten errichten, anstatt in der Subjektivität wirrer Orgien aufzugehen. Solche Phasen der Vorbereitung und Reinigung reichen jedoch nicht aus. Es muß eine Phase der Kontemplation hinzutreten. Zur Kontemplation eignen sich beispielsweise solche Symbole, die den Prozeß angemessen lenken und formen. Manchmal dürften auch Weihehandlungen erforderlich sein. Hier erscheint erwähnenswert, daß in Zentralamerika bestimmte Eingeborenengemeinschaften sich in den Ruinen alter Tempel versammeln, um in Gegenwart dort befindlicher Statuen sich dem Peyotlrausch hinzugeben. Man behauptet, daß diese Statuen zu den Berauschten sprächen. In unserer Sprache, läßt sich das so fassen: Die Figur eröffnet im Drogenrausch ihre eigentliche spirituelle Bedeutung.

Die besondere Bedeutung der individuellen Ausrichtung tritt in der völlig verschiedenen Wirkung des Meskalin auf zwei zeitgenössische Autoren deutlich hervor: bei Aldous Huxley und Zähler, die beide Experimente mit diesen Drogen vornahmen. Es muß unterstrichen werden, daß für Halluzinogene wie Opium und teilweise auch Haschisch jene aktive Annahme der Erfahrung (über die wir sprachen) mehr oder weniger auszuschließen ist. Es bleibt, die Kategorie der Narkotika zu betrachten. Diesen, auch zur Vollnarkose verwandten Substanzen, ist ein völliger Ausfall des Bewußtseins eigentümlich. Dies ent-

spricht einer Art Trennung. Damit erscheint eine vermittelnde (psychedelische) Wirkung ausgeschlossen. Bei diesen Drogen besteht, wie wir sahen, stets die Gefahr, wollüstige oder ekstatische Bilder aus dem eigenen Unterbewußten oder sonstwoher herbeizudiktieren. Die Wirkung von Narkotika aber hat als Mittelpunkt einen Freiraum. Dieser Freiraum könnte theoretisch eine Öffnung zur Dimension der Transzendenz ermöglichen. Doch stellt sich diesem Vorteil eine übergroße Schwierigkeit entgegen: Wie hätte die Formung eines Individuums auszusehen, die den Fortbestand des Bewußtseins in derartigen Extremlagen garantierte? Man muß sich vor Augen halten, daß selbst der Drogenkonsum zu einem rein spirituellen Zweck, um einen Lichtstrahl der Transzendenz zu empfangen, seinen Preis hat. Es ist vom heutigen Kenntnisstand der Wissenschaft aus keineswegs endgültig geklärt, ob und welche seelischen Folgen der Genuß von Drogen hat. Man vermutet sogar, daß einige von ihnen, wie LSD, zerstörend auf bestimmte Gehirnzellen einwirken. Eines jedoch erscheint sicher: Selbst ein nicht übermäßiger Drogengenuß (anstelle dessen später die Fähigkeit treten kann, aus eigenen Mitteln in ähnliche Zustände zu gelangen) führt zu einer gewissen seelischen Verwirrtheit. Wählt man jedoch die Droge als Mittel zur Annäherung ans Absolute, so sind es eben jene seelischen Kräfte, deren äußerste Konzentration notwendig wird. Höchstwahrscheinlich erschließt sich dem Durchschnittsleser diese Vorstellungswelt nur mühsam. Ihn dürfte der zur Orientierung unerläßliche Bezugspunkt im eigenen Leben fehlen. Doch haben die Gesamtanlage des Werks und der Eigenart des in Frage stehenden Problems eine kurze Behandlung erfordert. Man muß in der Tat diese Möglichkeiten nahezu erschöpfend darstellen. Anders läßt sich der Punkt nicht erkennen, an dem die Beschwörung des Elementaren in der Welt von heute auch beim Drogenkonsum blockiert ist. Blockiert ist zumindest die Beschwörung des Elementaren, was dessen positive Seite angeht. Drogen sind in immer breiteren Schichten der heutigen Generation anzutreffen: Doch dürften sie dort mit wenigen Ausnahmen nur zerstörend, zersetzend und auflösend wirken.

VII. Die Auflösung im Bereich des Gemeinschaftslebens

25. Kapitel. Staat und Parteien – Die Apolitea

Von allen Bereichen scheint es vor allem auf politisch-sozialem Feld ausgeschlossen, daß ein höherer Sinn besteht, der die Weihe wahrer Legitimität besäße.

Auch dabei handelt es sich nur um eine der vielen Wirkungen allgemeiner Auflösungserscheinungen. Bei dieser Lage der Dinge muß man sich bewußt sein, daß der Typ Mensch, der uns interessiert, sein Verhalten nicht nach Grundsätzen ausrichten kann, die für ihn dann verbindlich wären, wäre seine Umgebung eine andere.

In der heutigen Zeit gibt es keine Staaten, die aus ihrer Natur heraus irgendein Prinzip wahren, daß sie in die Lage versetzte, dauernde Autorität zu beanspruchen. Ja, mehr als das: Von einem Staat im eigentlich traditionellen Sinn kann heute überhaupt nicht mehr gesprochen werden. Es existieren nur noch repräsentative und administrative Systeme, deren wichtigstes Element nicht mehr der Staat ist, verstanden als Sein an sich, als eine Verkörperung von Ideen oder höherer Macht, sondern die Gesellschaft, die man mehr oder weniger unter dem Begriff der Demokratie faßt. Selbst noch die totalitären kommunistischen Systeme legen Wert darauf, für Demokratien zu gelten, wenn sie für sich den Begriff Volksdemokratie in Anspruch nehmen. Es gibt schon seit langer Zeit keine wahren Souveräne mehr, die es verstehen, Zepter und Schwert zu führen, Symbole einer höheren menschlichen Idee. Vor mehr als einem Jahrhundert stellte Donoso Cortéz fest, daß es keine Könige gebe, die dazu fähig wären sich zum König zu erklären ohne sich auf den Willen der Nation zu berufen. Cortéz fügte hinzu, daß auch wenn es solche Könige gegeben hätte, man sie nicht anerkannt hätte. Die wenigen noch bestehenden Monarchien sind sinnlose und leere Überbleibsel. Der alte Adel hat seinen ihm ursprünglich prägenden Charakter als politische Klasse verloren und damit jedes Ansehen und jeden wirklichen

Rang preisgegeben. Der Adel mag für unsere Zeitgenossen noch von Interesse sein, wenn er sich auf das Niveau von Opernsängern, Filmstars, Spitzensportlern und Operettenfürsten herabläßt. Er mag auch weiterhin private Skandale und Sensationen produzieren. Seine letzten Vertreter mögen der Boulevardpresse Stoff für Klatschreportagen liefern und die Illustrierten füllen.

Aber auch außerhalb dieses traditionellen Rahmens gibt es keine wirklichen Führer mehr. „Den Herrschenden wandt ich den Rücken, als ich sah, was Sie jetzt Herrschen nennen: Schachern und Markten um Macht – mit dem Gesindel... Die *Entartung der Herrscher und der herrschenden Stände* hat den größten Unfug in der Geschichte gestiftet. Wenn die geringeren Menschen der Zweifel anfällt, ob es höhere Menschen gibt, da ist die Gefahr groß! Und man endet zu entdecken, daß es auch bei den geringen, unterworfenen, geistesarmen Menschen *Tugenden* gibt und daß *vor Gott* die Menschen gleichstehn: was das non plus ultra des Blödsinns bisher auf Erden gewesen ist! Nämlich die höheren Menschen maßen sich selber schließlich nach dem Tugend-Maßstab der Sklaven“.

So wie der wahre Staat (der hierarchisch-organische Staat) aufgehört hat zu existieren, gibt es heute gleichermaßen auch keine Partei oder Bewegung mehr, der man vorbehaltlos anhängen oder für die man sich mit absoluten Einsatz schlagen könnte, wegen ihres Auftretens als Verfechter einer höheren Idee. Unsere Klasse von Politikern (sie stehen häufig als Strohmann im Dienst finanzieller, industrieller oder gewerkschaftlicher Interessen) bildet eine Parteilandschaft, die an ihre Grenzen stößt, sobald es erforderlich wird, mehr zu tun als Plattitüden auszusprechen oder Routinemaßnahmen durchzuspielen. Selbst wenn es Parteien und Bewegungen anderen Stils gäbe, würden diese bei der entwurzelten Massen keine Gefolgschaft finden: bei jenen Massen, die nur noch auf die ansprechen, die ihnen materielle Vorteile und soziale Reformen verheißen. Im Grunde sind das die einzigen Saiten, die man heute bei den Massen noch zum Klingen bringen kann. Einen weiteren Angriffspunkt mag man vielleicht (mehr denn je) in Leidenschaften sehen, die unterhalb des Intellekts angesiedelt sind. Doch bilden diese naturgemäß einen Bereich, der jeder Beständigkeit entbehrt. Auf diese Kräfte zählen Demagogen, Volkstribunen, Manipulatoren und die Meinungsmacher. Hier erscheint lehrreich, was mit den Regimen in Deutschland und Italien geschah, die vorhatten, gegen Marxismus und Demokratie Stellung zu beziehen: Ursprünglich von Glaube und Enthusiasmus beseelt, ja grade zu fanatisiert, verschwanden sie dennoch im Augenblick der Krise. Aller Glaube und aller Fanatismus aber übertrug sich auf neue Mythen, die durch die Macht des Faktischen an die Stelle der oben genannten Regime traten und die jenen genau entgegengesetzt waren. Dies darf man allgemein von jeder kollektiven Strömung erwarten, der die Dimension der Tiefe fehlt, sofern sie sich auf die oben angedeuteten unterintellektuellen Kräfte stützt. Eben diese Art von Kräften aber entspricht dem *demos* und seiner Souveränität: Dies folgt aus der buchstabengetreuen Deutung des Inhalts des Wortes Demokratie.

Ich wiederhole es: jene irrationale, unterintellektuelle Ebene und jene nur materiell vom sozialen Nutzen bestimmte Ebene ist heute allein als Grundlage wirklichen politischen Handelns noch übriggeblieben, nach dem Ende der alten Regime. Selbst wenn heute Persönlichkeiten aufträten, die diesen Namen noch verdienten (also Männer, die sich an Kräfte und Interessen des anderen Typs wenden würden, die nicht materielle Vorteile versprächen, sondern die forderten, die jedem strenge Disziplin auferlegten, die nicht zustimmen würden, sich zu prostituieren und herabzulassen, nur um sich mit kurzlebiger persönlicher Macht zufrieden zu geben, – diese Persönlichkeiten hätten überhaupt keinen Einfluß auf die heutige Gesellschaft. Die unsterblichen Prinzipien von 1789 und die gleichmachenden Rechte, die von der absoluten Demokratie jedem Kleinstindividuum ohne Rücksicht auf Bildung und Rang zuerkannt werden, der Einbruch der Massen in das Gefüge der Politik im Sinne „vertikalen Einfalls der Barbarei“ (Walter Rathenau): all dies hat in die heutige Situation hineingeführt. Ortega y Gasset hat sie trefflich beschrieben: „Charakteristisch für den gegenwärtigen Augenblick ist es jedoch, daß die gewöhnliche Seele sich über ihre Gewöhnlichkeit klar ist, aber die Unverfrorenheit besitzt, für das Recht der Gewöhnlichkeit einzutreten und es überall durchzusetzen.“

In der Einleitung haben wir auf die wenigen Menschen hingewiesen, die auch heute noch – aus Temperament oder Berufung – trotz allem an die Möglichkeit berichtigen politischen Handelns glauben. Es handelt sich – was die ideologische Ausrichtung betrifft – um diejenigen, die ich in dem Buch „Menschen inmitten von Ruinen“²⁸ beschrieb. Aber aufgrund unserer späteren Erfahrungen müssen wir uns das Fehlen der notwendigen Voraussetzungen eingestehen, die es ermöglichten, daß ein Kampf dieser Art noch heute zu einem konkreten und nennenswerten Ergebnis führte. Auch ist es unser Vorsatz, einen Typ Mensch zu beschreiben, der zwar spirituell zu so einem Kampfe bereit wäre, der auch gerüstet erscheint, sich auf verlorenem Posten zu schlagen, der sich aber nichtsdestoweniger in einer anderen Richtung orientiert. Dieser Typus wird nach der nüchternen Lageanalyse als einzige sinnvolle Verhaltensnorm die Distanz erkennen. Er wird Abstand zu allem wahren, was heute Politik ist. Sein Prinzip wird dasjenige sein, was die Antike mit *apolitea* bezeichnete. Es ist jedoch wichtig, nochmals darauf hinzuweisen, daß dieser Grundsatz eine innere Haltung beschreibt. In der augenblicklichen politischen Lage, im Klima von Demokratie und Sozialismus sind die Spielregeln dergestalt, daß sie dem anders seienden Menschen eine Teilnahme am Spiel nicht mehr gestatten. Er hat erkannt, daß es heute überhaupt keine Ideen, Gegenstände oder Ziele mehr gibt, die den Einsatz des wahren Seins lohnten. Für ihn existieren keine Ansprüche mehr, denen man irgendein moralisches Recht zugestehen könnte. Nichts reicht mehr über die profane und materialistische Ebene reiner Tatsächlichkeit hinaus. Dennoch bringt die *apolitea*, die Distanz, notwendigerweise keine besonderen Folgen auf dem Gebiet des reinen einfachen Handelns. Wir haben die Fähigkeit, sich der Verwirklichung eines Ziels aus Liebe zur Aktion an sich zu widmen, in der Begrifflichkeit einer überpersönlichen Vervollkommnung betrachtet. Es gibt also keinen Grund, die Politik hier auszunehmen. Der Wert eines solchen reinen Handelns verbleibt aber in der Welt des Einzelwesens. Er bedarf keiner Rechtfertigung höher Prinzipien im Sinne einer traditionellen Gemeinschaftsordnung. Der anders seiende Mensch mag sich dem politischen Handeln widmen und darin aufgehen – dies betrifft ausschließlich seine persönliche Vervollkommnung. Diese politische Tätigkeit, kann für denjenigen, der sie denn verrichten will, keinen größeren Wert und keine höhere Würde darstellen, als es bei anderen Tätigkeiten der Fall wäre, die man im selben Geiste verrichtete. Es mag sich bei diesen Tätigkeiten um irgendeine Börsenspekulation, um Wissenschaft, um Waffenschmuggel oder um Mädchenhandel handeln.

Die *apolitea* gibt, wie wir sie verstehen, keine Verhaltensregeln für das äußere Leben, und nicht notwendiger Weise muß man sich jeder praktischen Arbeit enthalten. Der wirklich anders seiende Mensch ist weder Berufsoutsider, noch Polemiker, noch Verweigerer aus Gewissensgründen, noch Anarchist. Hat er sich einmal vergewissert, daß das Leben mit seinen Wechselwirkungen sein Wesen nicht durchdringt, kann er möglicherweise sich auch als Soldat bewähren. Als ein Soldat freilich, der zum Handeln und zur Verwirklichung seines Ziels nicht sicherheitshalber einer transzendenten Rechtfertigung oder einer quasi theologischen Absicherung der guten Sache bedarf. Ein solcher freiwilliger Einsatz betrifft die Person, nicht das Wesen, sodaß man isoliert bleibt, auch wenn man sich angeschlossen hat. Es wurde bereits gesagt, daß die positive Überwindung des Nihilismus dann möglich wird, wenn das Fehlen von Sinn, das Handeln der Person nicht lähmt. Ausgeschlossen wird – im existentialistischen Sinn – nur die Möglichkeit eines Handelns, welches von irgendwelchen politischen oder sozialen Mythen unserer Tage getragen und getrieben ist, weil man irgend etwas von dem, was das politische Leben unserer Tage bestimmt, für ernsthaft, sinnvoll oder bedeutend nehmen würde. *Apolitea* meint die unwiderrufliche innere Distanz zu dieser Gesellschaft und ihren Werten, die Weigerung, ihr durch keine moralische oder spirituelle Verbindung anzugehören. Hält man an dieser Auffassung unverrückbar fest, so lassen sich grundverschiedene Geisteshaltungen sehr wohl annehmen, grundverschiedene Aktivitäten ausführen, die bei anderen Menschen solche Bindungen voraussetzen würden. Es bleibt darüber hinaus eine Sphäre von Tätigkeiten, die im Dienst an einer übergeordneten und unsichtbaren Sache verrichtet werden können. Wir haben Beispiele hierfür gegeben, als wir von den zwei Aspekten des Überpersönlichen sprachen und davon, was sich aus einigen Formen des modernen Lebens gewinnen läßt.

Hingewiesen sei noch auf einen besonderen Punkt: Die Haltung der Distanz muß beiden Parteien gegenüber, die sich um die Weltherrschaft streiten (der demokratisch-kapitalistischen und der kommunistischen), in gleicher Weise aufrechterhalten werden. Unter spirituellen Gesichtspunkten ist dieser Kampf um die Weltherrschaft zwischen Ost und West in der Tat ohne jede Bedeutung. Auch der Westen ist in keiner Weise Vertreter einer höheren Idee. Auch seine Zivilisation, die auf der wesenhaften Verneinung traditionaler Werte beruht, zeigt dieselben Zerstörungen und denselben nihilistischen Hintergrund, der im marxistischen Bereich überdeutlich hervortritt, auch wenn diese Entwicklungen im Westen weniger ausgeprägt sind. Wir halten uns hierbei nicht weiter auf, da wir vor langer Zeit in einem anderen Buch („Revolte gegen die moderne Welt“²⁹) eine vielschichtige Konzeption des Verlaufs der Geschichte entworfen haben, die geeignet ist, jede Illusion über den letzten Sinn des Ausgangs – in der einen oder anderen Richtung – jenes Kampfes um die Weltherrschaft zu zerstören. Da das Problem der Werte hier nicht zur Diskussion steht, sieht sich der anders seiende Mensch höchstens einer praktischen Aufgabe gegenüber. Jener Rest an materieller Freiheit, den die westliche Demokratie einem noch zugesteht, der sich innerlich davon nicht konditionieren läßt würde in einem kommunistischem Regime entfallen. Nur in dieser Hinsicht dürfte der Mensch, der uns hier interessiert, jedoch gegen den Kommunismus Stellung beziehen. Aus rein physischen Gründen, nicht weil man glauben könnte, das entgegengesetzte Lager besäße eine höhere Idee.

Doch muß man sich hier vor Augen halten, daß der anders seiende Mensch, wie wir ihn hier sehen, überhaupt kein Interesse hat sich heute im äußeren Leben zu bestätigen und zu exponieren. Sein inneres Leben wird immer unsichtbar und unantastbar bleiben. Damit aber hätte für ihn auch ein kommunistisches System nicht dieselbe fatale Bedeutung wie für andere Zeitgenossen. Auch hier mag eine Front im Untergrund fortbestehen. Die Orientierung in der einen oder anderen Richtung ist angesichts des heutigen Kampfs um die Weltherrschaft für ihn kein spirituelles Problem, sondern eine banale taktische Entscheidung. Die allgemeine Situation bleibt, wie Nietzsche sie charakterisiert hat: „das Ringen um die Vorherrschaft unter Bedingungen die nichts taugen: diese Kultur der Großstädte, der Zeitungen, des Fiebers und der >Zwecklosigkeit<“. Dies ist der Rahmen, der den inneren Imperativ der Apolitea rechtfertigte. Eine Haltung, die Sein und Würde dessen verteidigt, der sich einer anderen Menschheit zugehörig fühlt und um sich herum die Wüste wachsen sieht.

26. Kapitel. Die Gesellschaft – Die Krise des Patriotismus

Wenden wir uns nun dem Gemeinschaftsleben im eigentlichen Sinn zu. Hier muß man die Konsequenzen daraus ziehen, daß jede Einheit sich aufgelöst hat oder im Begriff steht sich aufzulösen: die Kasten, die Sippe, die Nation, das Vaterland und selbst die Familie. Wo all dies noch nicht offensichtlich zu bestehen aufgehört hat, bildet den Grund hierfür nicht lebendige Kraft, sondern bloße Trägheit. Dies wurde uns bereits klar, als wir von der einzelnen Person sprachen: Heute existiert eine labile Masse von Einzelnen ohne jedes organische Band. Es existiert eine in äußerlichen Strukturen zusammengehaltene Masse oder eine solche, die durch kollektive, ungefüge und in sich wandelbare Strömungen in Bewegung gesetzt wird. Differenzierungen, die heute bestehen, sind keine Differenzierungen mehr. Die Klassen sind fließend, sie unterscheiden sich nur im Hinblick auf wirtschaftliche Aspekte. Wieder einmal haben die Worte Zarathustras ihre Aktualität bewahrt: „Pöbel oben – Pöbel unten! Was ist heute noch >arm< oder >reich<? Diesen Unterschied verlernte ich ...“. Die einzigen noch wirklich bestehenden Hierarchien sind diejenigen spezialisierter Techniker im Dienst materieller Nützlichkeit, im Dienst der (größtenteils unnatürlichen) Bedürfnisse und Zerstreuungen des Menschentiers: Hierarchien, in denen weder Sinn noch Platz hat, was wahren Rang und geistige Überlegenheit ausdrückt.

Anstelle der traditionellen Einheit – der Orden, der Kasten, der funktionalen Klassen, der Korporationen – anstelle von Gliederungen, an die sich der einzelne auf Grundlage eines überindividuellen Prinzips gebunden fühlt, das sein inneres Leben formt und ihm Sinn und Ausrichtung gibt, hat man heutzutage Zusammenschlüsse gesetzt, die nur den materiellen Interessen des Individuums zu dienen bestimmt sind und sich nur auf dieser Grundlage zusammenfinden: Gewerkschaften, Interessengruppen und Parteien. Der un-geformte Zustand der Völker, die längst zu bloßen Massen geworden sind, bringt es mit sich, daß jede mögliche Ordnung notwendigerweise den Charakter des Zentralismus und des Zwangs trägt. Die unvermeidbare Hypertrophie und zentralistische Struktur der modernen Staaten ist es, die Einmischung und Zwang vervielfacht, auch wenn man demokratische Freiheiten proklamiert. Wenn diese Staaten auf der einen Seite die vollständige Unordnung verhindern, so versetzen sie andererseits all dem den Todesstoß, was an Einheiten und Bindungen organischen Typs noch fortbestehen konnte. Die Grenze der sozialen Gleichmacherei wird erreicht, sobald Formen erreicht sind, die erklärtermaßen totalitär sind.

Insbesondere offenbaren die wirtschaftlichen Gesichtspunkte das Absurde des Systems des modernen Lebens, die es längst wesentlich und zwingend bestimmen. Zu einem ist man von einer Wirtschaft des notwendigen zu einer Wirtschaft des Überflusses übergegangen. Eine der Ursachen hierfür liegt in der Überproduktion und im Fortschritt der industriellen Technik. Die Überproduktion erfordert es jedoch, daß um der Sicherung des Absatzes der Fabriken willen in der Masse ein möglichst großer Umfang an Bedürfnissen aufrechterhalten oder neu geschaffen wird: Bedürfnisse, die, sobald sie zur Gewohnheit und somit „normal“ geworden sind, eine entsprechende Abhängigkeit des Einzelnen mit sich bringen. Der wichtigste Faktor ist daher die Natur des modernen Produktionsprozesses an sich, der gleich einem entfesselten Giganten dem modernen Menschen aus der Kontrolle geraten ist. Ein Gigant, der sich nicht mehr in Zaum zu halten vermag, und der den Ausspruch Werner Sombarts zu bestätigen scheint: *Fiatproductio, pereat homo!* In einem kapitalistischen System spielt hier nicht nur die Gewinn- und Dividendensucht eine Rolle, sondern auch die Notwendigkeit, das Kapital zu reinvestieren. Eine andere, noch allgemeinere Ursache für die unsinnige Produktivitätssteigerung und den wirtschaftlichen Überflußkonsum wird von der Notwendigkeit gebildet, Arbeitskräfte zu beschäftigen um die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen. Dies führt dazu, daß das Prinzip der Überproduktion und der Industrialisierung schließlich von einer inneren Notwendigkeit des Privatkapitalismus zur Maxime der Sozialpolitik in vielen Staaten geworden ist. So schließt sich ein absurder Kreis, der dem Sinn eines Gleichgewichtssystems entgegengesetzt ist.

In einem solchen System des Gleichgewichts könnte sich die Entwicklung noch in sinnvollen Grenzen halten. Hier trifft man freilich auf ein noch bedeutenderes Faktum für die Absurdität des modernen Staates: der ungebremste und stets zunehmende Anstieg der Bevölkerung. Er hat sich parallel zum Regime der Massen verwirklicht, wurde von der Demokratie begünstigt, den Errungenschaften der Wissenschaft und der gleichmachenden Sozialstaaterie. Diese teuflische und stets weiterzeugende Dämonie ist in der Tat eine der Hauptkräfte, die, ohne je stillzustehen, das moderne Wirtschaftssystem ernährt und trägt. Sie hält ein Räderwerk in Bewegung, das den einzelnen immer mehr zermalmt. Man hat hier – unter anderem -einen offensichtlichen Beweis für den schon angedeuteten, lächerlichen Charakter der von heutigen Menschen gehegten Machtträume: Diese Maschinenschöpfer, Naturbeherrscher, Initiatoren des Atomzeitalters stehen hinsichtlich der Sexualität nicht über einem Tier oder einem Wilden. Sie sind unfähig die primitivsten Formen des Sexualtriebs in irgendeiner Weise zu zügeln. So wächst ohne Halt und Verantwortung, einem blinden Schicksal gehorchend, eine unfähige Menschenmasse, die das paradoxe, unnatürliche und immer zwanghafter werdende wirtschaftliche Leben der modernen Gesellschaft vorantreibt. Zugleich entstehen so unzählige Brandherde der Instabilität und internationaler sozialer Spannungen. Der sich schließende Kreis ist somit auch ein Teufelskreis der Massen, die als übergroßes Arbeitskräftepotential die Überproduktion aufrechterhalten, die selbst wiederum immer größere Märkte und Massen zum Absatz ihrer Produkte sucht. Man darf auch nicht vergessen, daß das demographi-

sche Wachstum ein desto größeres Maß zeigt, je weiter es auf der sozialen Leiter bergab geht. Dies verstärkt weiter den allgemeinen Verfallsprozeß.

Feststellungen dieser Art sind so offensichtlich, daß sie die Banalität streifen. Zweifelsohne könnten sie leicht in Einzelanalysen weiterentwickelt und untermauert werden. Aber bereits diese summarischen Hinweise auf die wichtigsten Punkte genügen zur Bestätigung der inneren Distanz, nicht nur gegenüber der Welt der gegenwärtigen Politik, sondern allgemein, auch dem Gemeinschaftsleben als solchem gegenüber: Der anders seiende Mensch fühlt sich nicht als Teil einer Gesellschaft, die wie die heutige ohne Form ist und an Werten nur wirtschaftliche und physisch-materielle kennt. Auf diesem Niveau bleibt unsere Gesellschaft stehen und verwickelt sich in einen vernichtenden Wettlauf im Zeichen des Absurden. Zur *Apolitea* gehört weiterhin die entschlossene Gegnerschaft gegenüber jedem sozialem Mythos. Es handelt sich hierbei nicht nur um eine Gegnerschaft gegenüber den offenen Formen des sozialen Mythos, wenn dem einzelnen nur noch Wert und Bedeutung zugesprochen wird, soweit er Teil einer Klasse, einer Produktionsgemeinschaft oder Partei ist. Als Beispiel ließe sich hier der Marxismus anführen, der behauptet, der Einzelne habe keine Existenz außerhalb der Gesellschaft, kein privates Schicksal oder privates Glück, wenn man dies private Glück und Schicksal vom kollektiven abtrennen wolle. Gleichermäßen zurückzuweisen vom Standpunkt der Apolitea aus ist jedoch jenes überaus weit verbreitete und einschmeichelnde Ideal des Gemeinschaftsleben, das heutzutage so häufig unter dem Losungswort der sogenannten freien Gesellschaft zirkuliert, da auch dort das Ideal des wahren Staates verloren ging. Der anders seiende Mensch fühlt sich völlig *außerhalb der Gesellschaft*, er erkennt die Forderung, sich in ein irgendwie geartetes, absurdes System einzufügen, nicht an. Er kann sich außerhalb, ja sogar gegen die Gesellschaft entwickeln – *gegen diese* Gesellschaft wohl gemerkt. Abgesehen davon, daß ihn das ganze nichts angeht (sein Leben berührt sich eben nicht mit dem seiner Zeitgenossen), wäre er der letzte, der Maßnahmen eine Berechtigung zusprechen würde, mit denen Menschen normalisiert und für die Gesellschaft zurückgewonnen werden sollen, die von dem ganzen Theater genug hatten und die als asozial abgestempelt wurden: dies ist das Anathema einer demokratischen Gesellschaft. Letzter Sinn solcher integrierenden Maßnahmen ist die Betäubung desjenigen, der den absurden und nihilistischen Charakter des heutigen Gemeinschaftslebens hinter der sozialen Maske und der mit ihr im Zusammenhang stehenden verweltlichten Mythen erkannt hat.

Ausgehend von diesen allgemeinen Erwägungen kann man nun zur Untersuchung der Krise übergehen, die einige Ideale und einige Institutionen des vorangehenden Zeitabschnitts durchlaufen, um die diesen gegenüber einzunehmende Haltung zu bestimmen. Befassen wir uns zunächst mit der Idee von Vaterland und Nation. Diese Begriffe haben – insbesondere nach dem zweiten Weltkrieg – ihre Selbstverständlichkeit verloren. Einerseits ist dies schlichtweg die Folge objektiver Vorgänge. Die großen, in Bewegung befindlichen wirtschaftlichen und politischen Kräfte sind so beschaffen, daß sie Grenzen relativieren und das Prinzip nationaler Souveränität beschränken. Man neigt längst zum Denken in großen Räumen, Blöcken und übernationalen Zusammenschlüssen. Betrachtet man die wachsende Uniformierung der Sitten und Lebensweisen, betrachtet man die angedeutete Wandlung der Völker zu Massen, betrachtet man die Entwicklung und Bequemlichkeit der Kommunikationsmittel, so steht alles, was einen nur nationalen Bezug hat, im Begriffe potentiell den Charakter eines Kuriosums anzunehmen.

Andererseits betrifft die Krise aber auch die Art des Fühlens, betrifft sie auch den Untergang der Mythen und Ideale von gestern, denen die Menschen nach den Umwälzungen und Zusammenbrüchen der jüngsten Vergangenheit immer weniger entsprechen, und denen sie immer weniger abgewinnen können. Diese Mythen und Ideale sind nicht mehr in der Lage, in der Gemeinschaft die alte Begeisterung zu wecken. Wie schon bei anderer Gelegenheit ist es auch in dieser Hinsicht notwendig, sich darüber klar zu werden, *was* eben eine Krise durchmacht und welchen Wert der Gegenstand der Krise hat.

Nochmals: Es handelt sich in Wirklichkeit nicht um die traditionale Welt, sondern um Konzepte, die sich erst mit deren Zerstörung und mit der Revolution des dritten Standes verwirklicht haben. Im modernen Sinn des politischen Mythos und der Gewalt kollektiver Ideen verstanden, waren Vaterland und Nation der traditionellen Welt schlechthin unbekannt. Die traditionale Welt kannte die Nationalität, ethnische Wurzeln und Rasse als rein natürliche Vorgaben ohne besonderen politischen Wert; ohne einen Wert, den sie im modernen Nationalismus zwangsläufig erhalten mußten. Sie dienten gleichsam nur als Rohmaterial, das von Hierarchien gestaltet wurde und dem höheren Prinzip politischer Souveränität unterworfen war. Man möchte vielmehr sagen, daß jene hierarchische Gliederung, jene Souveränität das ursprüngliche Element bildete, das die Nation in der Folge dann erst entstehen ließ. Denn Einheit der Sprache, des Territoriums, natürliche Grenzen, verhältnismäßige ethnische Homogenität und Restriktionen hinsichtlich der Kontakte zu fremden Gruppen und der Vermischung des Blutes: All dies gab es nicht schon von Anfang an und war häufig nur Wirkung eines jahrhundertlangen Formungsprozesses, der von einem politischem Zentrum und den Bindungen feudaler Legalität bestimmt wurde.

Darüber hinaus sind im Abendland die politischen Nationen und Nationalstaaten bekanntermaßen aus dem Untergang der mittelalterlichen Ökumene entstanden, in der Folge eines Auflösungsprozesses, des Loslösen von Teilen eines Ganzen (wir verwiesen schon im vorhergehenden Kapitel daraufhin). Ein Vorgang der auf internationaler Ebene das selbe Bild bot, wie jener, der im Inneren jedes Staates Anstoß zur Loslösung des Individuums geben mußte, zur sozialen Atomisierung und zur Auflösung eines organischen Staatsbegriffs.

In gewissem Maß sind beide Vorgänge übrigens parallel verlaufen. Schon in seinen Anfängen (beispielsweise im Frankreich Philipps des Schönen) sieht man, wie sich mit dem Heraufkommen des Nationalstaates das Prinzip antiaristokratischer Gleichmacherei verbindet. Man stellt eine beginnende Zerstörung von Bindungen der organischen Gesellschaft fest, die mit dem Absolutismus und der Begründung jener zentralistischen öffentlichen Gewalt einsetzte und in den modernen Staaten immer mehr in den Vordergrund trat. Später läßt sich die enge Verbindung zwischen der Erklärung der allgemeinen Menschen und Bürgerrechte von 1789 und der revolutionären nationalistischen und patriotischen Idee erkennen. Eben das Wort Patriot war vor der französischen Revolution unbekannt. Es tauchte erstmals zwischen 1789 und 1793 auf, um denjenigen zu bezeichnen, der die Revolution gegen Monarchie und Aristokratie verteidigte. Gleichermäßen erschienen in der europäischen Revolution von 1848/49 Volk, nationale Idee, Patriotismus auf der einen und Revolution, Liberalismus, Konstitutionalismus, republikanische und anti-monarchische Gesinnung auf der anderen Seiten als zusammengehörige und oft untrennbare Elemente.

In diesem Klima der bürgerlichen Revolution des dritten Standes haben die Begriffe Vaterland und Nation erstmals politische Bedeutung und Gestalt angenommen, eine Bedeutung, die im Mythos der nachfolgenden, nun ganz dezidiert nationalistischen Ideologien immer deutlicher hervortreten mußte. So beziehen sich „patriotisch“ und „nationale Gefühle“ also auf die Mythologie des bürgerlichen Zeitalters. Nur in jener kurzen Periode zwischen der französischen Revolution und dem ersten oder zweiten Weltkrieg hat die Idee der Nation als wirklich gestaltendes Element die europäische Geschichte geprägt. Während dieser Zeit aber stand sie in engster Verbindung mit der demokratischen Ideologie. Es läßt sich also feststellen, daß beide Strömungen einen antitraditionalen und modernistischen Charakter aufwiesen. Jene Ideen trugen im Grunde den Geist des Zersetzungsprozesses in sich: Eine Entwicklung, die nun augenfällig wird, wo es nicht-europäische Völker sind, die diese Ideen übernehmen.

In der europäischen Geschichte trat der rückläufige Charakter jener Strömungen und der von diesen gelieferte Beitrag zum Heraufkommen des Massenmenschen in der modernen Welt deutlich hervor, als man von der sanften Form des Patriotismus zur radikalen des

Nationalismus übergang. Eigenheit der nationalistischen Ideologie ist es nämlich, Vaterland und Nation als Werte an die höchste Stelle zu setzen, sie als mythische Wesensheiten mit Eigenleben zu fassen und ihnen ein absolutes Recht über den Einzelnen zuzusprechen – wo sie doch in Wirklichkeit nichts als losgelöste und ungeformte Realitäten sind, da sie jedes wahren hierarchischen Prinzips, jedes Symbols oder Charismas, einer transzendenten Autorität entbehren. Das Fundament jener politischen Gebilde, die aus dem Gedanken von Nation und Patriotismus geboren wurden, ist grundsätzlich der Idee des traditionellen Staates geradezu entgegengesetzt. Der Zement des traditionellen Staates wurde – wie schon gesagt – vom Prinzip der Treue gebildet, das von der natürlichen Tatsache der Nationalität absieht. Es war ein System der Ordnung und Souveränität, das, indem es sich nicht auf solche Voraussetzungen stützte, in offenen Räumen wirksam sein konnte, die mehr als eine Nation umfaßten. Es waren schließlich Würden, Sonderrechte und Kasten, die die Individuen vertikal zusammenfaßten und sonderten und dabei nicht der gängigen horizontalen Sonderung der Nationen und Vaterländer achteten. Es handelte sich mit anderen Worten um eine Einigung von oben nicht von unten.

Hat man das erkannt, so ist es klar, daß die heutige äußere und innere Krise der Begriffe und Gefühle von Nation und Vaterland sich für uns in einem besonderen Licht darstellt. Man könnte, zur nochmaligen Verdeutlichung, von Zerstörungen sprechen, die etwas treffen, was den Charakter der Zerstörung von Anfang an in sich trug. Man könnte schließlich sogar auf den Gedanken verfallen, jene heutigen Zerstörungen trügen die Bedeutung einer möglichen Befreiung in sich. Freilich müßten die heutigen Zersetzungsprozesse hierzu in eine Richtung weisen, die von der Linie ihres momentanen Verlaufs grundverschieden ist. So aber scheint die Entwicklung auf noch Problematischeres zuzulaufen. Mag aber auch, was bleibt, die reine Leere sein, so wird der Mensch, für den wir uns interessieren, deswegen jene Krise nicht bedauern und Gegenmaßnahmen für den Bereich des Übriggebliebenen ergreifen. Diese Leere würde sich nur dann füllen, das Negative nur dann zum Positiven wenden, wenn die alten Grundsätze in neuer Form sich entfalten können. Erst dann, wenn es keine naturalistischen Einheiten von Vaterland und Nation mehr gibt, um die Völker vertikal zu unterteilen, wird der Raum frei sein für Ideen, die sich nicht mehr in der irrationalen und sentimentalen Anhänglichkeit an einen Kollektivmythos verwirklichen, sondern ein System von loyalem und im höchsten Maße persönliche Bindungen hervorbringen. Natürlich verlangte eine solche Erneuerung Führer von unbezweifelbarer Autorität und höchster Geistigkeit. So könnten sich übernationale Formationen bilden, wie sie die verschiedenen Zyklen kaiserlicher Dynastien kannten, oder wie sie zum Teil noch in der Heiligen Allianz aufleuchteten. Die Mächte jedoch, die heute in der Krise der nationalen Souveränität Gestalt annehmen, sind nichts als die entartete Nachahmung jener Ideen. Sie werden nur von materiellen wirtschaftlichen und politischen Faktoren in der übelsten Bedeutung jener Begriffe bestimmt. Aus diesem Grunde besteht zwischen den Machtblöcken (dem kommunistischen Osten und dem kapitalistischen Westen) auch keine wirkliche Antithese. An einer dritten Kraft wirklich anderen Charakters aber fehlt es. Es findet sich keine wirkliche Idee, die Welt über die Vaterländer hinaus – und unabhängig von ihnen – zu einen. Es bleibt als einzige Aussicht eine unsichtbare Einheit der Welt. Eine Einheit, die über alle Grenzen hinaus, jene wenigen Menschen vereint, die durch dasselbe Wesen verbunden sind, die sich vom Durchschnittstypus unserer Zeit fundamental unterscheiden und demselben inneren Gesetz gehorchen. Plato spricht an besonderer Stelle in nahezu denselben Worten vom wahren Staat – eine Sichtweise die später von der Stoa aufgegriffen wird. In anderer Form steht dieselbe Idee an Anfang der Gründung eines jeden Ordens und findet sich selbst noch – bis zur Unkenntlichkeit entstellt – in den Prinzipien von Geheimgesellschaften wie der Freimaurerei. Sobald sich mit der Erschöpfung des gegenwärtigen Zyklus neue Prozesse entwickeln, nehmen sie vielleicht von solchen Einheiten ihren Ausgang. In diesem Augenblick könnten auch auf das Nationale bezogene Orientierungsmaßstäbe im positiven Sinne überwunden werden. Anstelle der Zugehörigkeit zum selben Vaterland tritt die Zugehörigkeit zur selben Sache (gleichgültig, ob man Vaterland als Mythos der bürgerlich-romantischen Epoche auffaßt oder nur als natürliche Tatsache). Die Apolitea, die Distanzierung vom Politischen in der heutigen Zeit, birgt somit ein Potential für die Welt von morgen. Auch deswegen muß der Unterschied zwischen der hier aufgezeigten Position

und gewissen zeitgenössischen Erscheinungen unpolitischer Verhaltensweisen klar gesehen werden. Diese Erscheinungen entsprechen einem diffusen humanitären Kosmopolitismus, paranoidem Pazifismus und den Wunschvorstellungen derjenigen, die sich hier und dort nur noch als Weltbürger fühlen und sich als Verweigerer aus Gewissensgründen aufspielen.

27. Kapitel. Ehe und Familie

Die sozialen Verhältnisse werden in den persönlichen Lebensumständen konkret nachvollziehbar, so etwa in den Beziehungen der Geschlechter, in Ehe und Familie. Hinsichtlich der Institution „Familie“ ist in unseren Tagen die Krise nicht weniger offensichtlich, als hinsichtlich der aus dem 19. Jahrhundert stammenden Vorstellung vom Vaterland. Es handelt sich dabei um die Auswirkungen weitgehend unumkehrbarer Prozesse, unumkehrbar durch die Bindung an die Gesamtheit der die Art der heutigen Existenz bestimmenden Faktoren. Natürlich erweckt auch die Krise der Familie heute Besorgnisse und führt zu moralisierenden Reaktionen, zu Reaktionen die selbst wiederum Ursache mehr oder minder sinnloser Rettungsversuche werden, ohne daß jemand etwas anderes bewirken könnte als wortreiche Appelle an einen leeren und falschen Traditionalismus.

Auch in diesem Bereich zeigen sich die Dinge für uns ganz anders. Und wie bei den übrigen bereits betrachteten Phänomenen, ist es notwendig, ruhigen Blutes sich zu orientieren und einen Überblick zu gewinnen. So muß man die Konsequenz daraus ziehen, daß die Familie schon seit langem aufgehört hat, irgendeinen höheren Sinn zu haben, und durch irgendwelche Ordnungsmechanismen stabilisiert zu werden, die nicht individualistischer Art wären. Der organische, in gewisser Weise heroische, Charakter den die Familie als Einheit zu anderer Zeit aufwies, ist in der modernen Welt verloren gegangen, so wie auch die Farbreste der Heiligkeit abgeblättert sind, oder im Begriff stehen, abzublättern, der dieser Institution durch die Weihe der kindlichen Ehe zukam. In der überwiegenden Mehrheit der Fälle stellt sich die Familie in der Moderne als eine kleinbürgerliche Institution dar, die sich fast ausschließlich nach konformistischen Nützlichkeitsabwägungen richtet und in primitiver Weise human und höchstens sentimental erscheint. Vor allem hat sie ihre wichtigste, von der Autorität gebildete und in erster Linie spirituelle Grundlage eingebüßt: ihr Oberhaupt, den *Vater*; Jenes Wort entstammt derselben etymologischen Wurzel wie Herr und Herrscher. Und in diesem Maß beschränkt sich eine der wichtigsten Bestimmungen der Familie, die Zeugung, auf eine dumpfe, farblose, rein blutsmäßige Fortsetzung: eine übrigens nahezu promiskuitive Fortsetzung, da mit dem modernen Individualismus für die Ehe jede Grenze der Sippe, der Kaste und Rasse gefallen ist, und da die blutsmäßige Zeugung ihr wichtigstes Gegengewicht eingebüßt hat: Die generationenübergreifende Weitergabe einer geistigen Strömung, einer Tradition, einer ideellen Erbschaft. Wie könnte es übrigens anders sein, und wie könnte die Familie weiterhin eine feste Mitte haben, die sie zusammenhielte, wenn ihr natürliches Oberhaupt, der Vater, ihr heute so fremd geworden ist; sogar körperlich, wenn er ins praktizistische Räderwerk des materiellen Lebens geraten ist, in eine Gesellschaft, deren innere Absurdität wir schon aufgezeigt haben. Welche Autorität kann den Vater umgeben, wenn er, insbesondere in den sogenannten höheren Ständen, nur mehr Geldbeschaffungsmaschine ist, vielbeschäftigter Berufstätiger? Häufig ist er nicht einmal mehr das. Dies gilt häufig sogar für beide Elternteile – man denke an die Frauenemanzipation und den Eintritt der Frau in die Berufs- und Arbeitswelt. Die Alternative zur modernen Frau, die frivole Dame von Welt, ist dem Klima der Familie und einer positiven Beeinflussung der Kinder offenbar noch weniger zuträglich. Wie soll man, wenn die Dinge so liegen, die moderne Familie von einer nur auf Äußerlichkeiten beruhenden Verbindung unterscheiden, da sie notwendigerweise zersetzenden Trennungsprozessen ausgesetzt ist, und wie soll man im vorgeblich heiligen Charakter der Familie nicht eine der vielen heuchlerischen Lügen unserer Gesellschaft erblicken.

Die Wechselbeziehung zwischen dem Verschwinden des Prinzips der Autorität und der individualistischen Loslösung des einzelnen, die wir schon im politischen Bereich gesehen haben, zeigt sich auch auf dem Feld der Familie. Mit dem Verfall des väterlichen Ansehens geht die Entfremdung der Kinder einher, der innere krasse Bruch zwischen alten und jungen Generationen. Mit der Auflösung des organischen Bandes im Raum (Kasten, Klassen etc.) geht in unseren Tagen die Auflösung jedes organischen Bandes in der Zeit Hand in Hand. Das will heißen, es besteht keine geistig-geistliche Kontinuität mehr zwischen den Generationen, zwischen Vätern und Söhnen. Der Abstand, die Fremdheit, des einen vom anderen ist eine nicht zu leugnende Erscheinung wachsenden Umfangs, die in der Welt von heute den immer schnelleren und ungeordneten Lebensrhythmen eigentümlich ist. Es ist daher bezeichnend, daß dies Phänomen besonders deutlich in den höheren Ständen auftritt, daß es eben dort auftritt, wo man – wie etwa im Adel und dem was von ihm übrig blieb – ganz im Gegenteil eine lange Widerstandskraft der Tradition und des alten Blutes erwartet hätte. Es ist nicht nur ein flotter Spruch, daß für moderne Kinder Eltern als ein unvermeidliches Übel gelten. Die neue Generation wünscht, daß sich die Eltern um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern, sich nicht ins Leben der Kinder einmischen, weil sie es „nicht kapieren“ (auch wenn es dort absolut nichts zu kapieren gibt). Eine solche Forderung wird nicht mehr nur von Seiten des männlichen Nachwuchses vortragen, sondern findet auch seinen Widerhall im weiblichen Protest. Natürlich verschärft dies die allgemeine Situation der Entwurzelung. Das Fehlen jeden höheren Sinns der Familie in einer materialistischen und entseelten Gesellschaft ist deshalb auch eine der Ursachen mancher extremer Phänomene wie der des Halbstarkentums, der Kriminalität und der Verderbtheit von Jugendbanden.

Wo immer man angesichts dieser Tatsachen auch die Ursachen vermutet: Man mag sie bei den Kindern oder bei den Eltern suchen – die Fortpflanzung als solche nimmt den Charakter des Absurden an und kann sinnvollerweise nicht mehr *raison d'être* der Familie sein. Wie schon gesagt sind es nur die Trägheit, der Konvention, der praktischen Anpassung und Charakterschwäche, denen in einer Umgebung der Mittelmäßigkeit und des Sich-Arrangierens die Familie heute in vielen Fällen ihr Fortbestehen verdankt. Und man sollte nicht glauben, mit äußerlichen Mitteln einen Wandel herbeiführen zu können. Wiederholen wir: Die Einheit der Familie kann nur dann fortbestehen, wenn eine bestimmte Art, überpersönlich zu fühlen, noch Kraft besitzt, so daß nur persönlich-individuelle Empfindungen in den Hintergrund treten. Dann mag man sich in einer Ehe unglücklich fühlen, die Bedürfnisse der Seele nicht befriedigt sehen, die Ehe aber besteht fort. In der individualistischen Umgebung der heutigen Gesellschaft aber läßt sich überhaupt kein höherer Grund aufzeigen, weswegen die Einheit der Familie fortbestehen sollte, wenn sich Mann und Frau nicht vertragen und Sex und Sentiment eine Neuorientierung nahelegen. So erscheint die Vervielfachung gescheiterter Ehen in der heutigen Gesellschaft nur natürlich und die damit zusammenhängenden Scheidungen und Trennungen vermögen in keiner Weise zu überraschen. Doch wäre es lächerlich, an die Wirksamkeit bremsender Maßnahmen zu glauben, da die Grundlage aller auf diesem Gebiet zu unternehmenden Schritte nun einmal eine Änderung seinsmäßiger Art sein müßte.

Nach dieser Bilanz dürfte es quasi überflüssig sein, noch auszuführen, welche Haltung heute der anders denkende Mensch einzunehmen hat. Grundsätzlich wird er vor so einem Hintergrund Ehe, Familie und Fortpflanzung überhaupt keinen Wert beimessen. All das muß ihm fremd bleiben, er erkennt darin nichts Sinnhaftes, nichts was seine Aufmerksamkeit verdiente (auf das, was das Problem der Sexualität als solches betrifft und nicht dessen Stellung im Gemeinschaftsleben, kommen wir später zurück).

Hinsichtlich der Ehe ist dem Menschen, der uns hier interessiert, die Schädlichkeit der Vermischung von Heiligem und Profanem, und bürgerlichem Konformismus offenkundig, selbst wenn man den Blick auf die unauflösliche religiöse Ehe katholischer Prägung lenkt. Diese nominell unauflöslichen Ehen sind in der Tat oft zutiefst angekränkelt und zerbrechlich. Die kleine Moral kümmert sich hier überhaupt nicht darum, daß die Ehe wirklich unauflöslich ist – es zählt nur, so zu tun, als sei sie's. Ob Mann und Frau – sind sie

einmal auf dem Standesamt gewesen – mehr oder weniger tun, was sie wollen, sich belügen, sich betrügen oder sich einfach ertragen, ob sie aus purer Konvention zusammen bleiben und die Ehe so zu dem machen, was oben beschrieben wurde: das ist für diese Moral ohne Bedeutung. Sie bleibt gewahrt, wenn man nur zu glauben vorgibt, die Familie sei weiterhin die Grundzelle der Gemeinschaft. Hauptsache, man lehnt die Ehescheidung ab und nimmt die Ehe als gesellschaftliche Absegnung eines jeglichen zwischengeschlechtlichen Zusammenlebens an. Wenn man jedoch nicht die unauflösliche Ehe katholischen Rechts betrachtet, sondern von einer Gesellschaft spricht, die die Scheidung zuläßt, so bleibt die Heuchelei bestehen. Man macht die Ehe zu nichts anderem als einem Opfer auf dem Altar des Konformismus, wo sich Mann und Frau aus frivolisten und lächerlichsten Motiven verheiraten, trennen und wieder verheiraten. Typischerweise geschieht dies in den Vereinigten Staaten, wo die Ehe ihr Ende darin gefunden hat, puritanischer Anstrich für eine Art der Edelprostitution oder legalisierter amour libre zu sein.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, verdient jedenfalls die katholische Ehe einige weitere theoretische und historische Überlegungen. In der Tat – und darauf legen wir Wert – wollen wir einige Argumente der sogenannten Freidenker bei unserem Anliegen nicht auf unserer Seite haben. Vor kurzem haben wir auf die Vermischung von Heiligem und Profanem hingewiesen. Zunächst muß darin erinnert werden, daß die Ehe als Ritus und Sakrament, das Unauflöslichkeit verlangte, in der Kirchengeschichte erst spät (nicht vor dem 12. Jahrhundert) Gestalt angenommen hat, und daß die Verpflichtung der religiösen Eheschließungsform für jede Verbindung, die nicht für bloßes Konkubinat gelten will, für einen noch späteren Zeitpunkt (auf dem Konzil von Trient im Jahre 1563) ausgesprochen wurde. Für uns berührt diese historische Überlegung jedoch nicht die Vorstellung von der Unauflöslichkeit der Ehe als solcher: Man muß an dieser Stelle nur Ort, Sinn und Umstände genauer beschreiben. Auch ist es notwendig – hier wie in anderen Fällen, die die Sakramente betreffen – festzustellen, daß sie die katholische Kirche eher in eine durchaus paradoxe Situation geführt haben. Ausgehend von dem Vorsatz, das Profane zu heiligen, hatte die Kirche schließlich das Heilige profaniert.

Die wahre und tradierte Bedeutung des Eheritus findet sich noch bei Paulus versinnbildlicht, wenn er, um die Ehe zu beschreiben, nicht den Begriff Sakrament, sondern Geheimnis benutzt (wörtlich sagte er in Ephesser V, 31-32 die Ehe sei ein großes Geheimnis). Eine solche höhere Idee der Ehe als heilig-unauflösliche Verbindung der Sache (nicht dem Worte) nach erscheint durchaus annehmbar. Solch eine Verbindung scheint jedoch nur in Ausnahmefällen möglich, in Fällen, in denen grundsätzlich jene absolute, heroische Hingabe der einen Person an die andere im Leben und darüber hinaus vorhanden ist, eine Hingabe, die mehr als einer traditionellen Gesellschaft bekannt war und die es Ehefrauen selbstverständlich erscheinen ließ, nach dem Tode ihres Mannes, ihrem eigenen Leben ein Ende zusetzen.

Wir haben von einer Profanation des Heiligen gesprochen. Das beruht darauf, daß die Vorstellung einer sakramentalen Verbindung (die unauflöslich und im Himmel geschlossen ist), über der natürlichen Ebene der Gefühle und im Grunde auch des Sozialen liegt. Eine solche Vorstellung, wird sie auf jedes x-beliebige Pärchen angewandt, verwandelt sich in einen armseligen Disziplinierungsmechanismus. Solch ein Pärchen sucht nun nach dem Standesamt auch noch die Kirche auf, nur um konformistischen Normen zu wahren und keinen gesellschaftlichen Anstoß zu geben. Man gibt vor, daß auf jenem äußerlichen und prosaischen Niveau, auf jener Ebene von Nietzsches „Menschlichem, Allzu Menschlichem“, die Attribute der wirklich heiligen Ehe, der Ehe als Mysterium, ihre Wirkung entfalten können. Daher stammt in einer Gesellschaft wie der heutigen das Lügengebäude und das Heraufkommen schwerster persönlicher und sozialer Probleme, wenn man die Scheidung nicht zuläßt.

Übrigens läßt sich feststellen, daß eben im Katholizismus die theoretische Absolutheit der sakramentalen Ehe eine nicht unerhebliche Einschränkung erfährt. Es genügt, sich zu entsinnen, daß die Kirche auf der Untrennbarkeit des Ehebandes nur im Raum besteht, in

dem sie die Scheidung verwirft, aber aufgehört hat, dies auch für die zeitliche Dimension zu fordern. Mit anderen Worten: Die Kirche, die Scheidung und Wiederverheiratung nicht erlaubt, erlaubt die Wiederverheiratung von Verwitweten. Dies kommt ebenfalls einem Treuebruch gleich und läßt sich höchstens von einem offensichtlich materialistischen Vorverständnis aus nachvollziehen: eben nur dann, wenn man glaubt, der Tote, dem man sich im Ritus unauflöslich verbunden hat, habe aufgehört, zu existieren. Diese Ungeheimtheit zeigt, daß die katholische Morallehre weit davon entfernt ist, wirklich transzendent zu sein, wirklich geistige Werte vor Augen zu haben. Sie macht aus den Sakramenten bloße soziale Hilfsmittel, Zutaten zum profanen Leben, läßt sie zu bloßer Formalität werden und würdigt sie so herab.

Damit aber nicht genug. Es kommt hinzu, daß man durch die Absurdität des Demokratisierens verleitet, allen die sakramentale Ehe aufzwingt. Man will somit jeder natürlichen Verbindung einen nicht nur unauflöslichen, sondern auch heiligen Charakter verleihen. Schon aufgrund der allgemeinen dogmatischen Voraussetzungen muß sich das Heilige in der Ehe auf eine bloße Redensart beschränken. Man weiß, daß die Auffassung der Christentums und der Katholizismus auf der Antithese von Körper und Seele beruhen. Durch eine Art theologischen Haß auf das Geschlechtliche, dehnt man Prinzipien auf das gewöhnliche Leben aus, die höchstens für bestimmte Arten der Askese sinnvoll sind. Die Geschlechtlichkeit als solche wird als Übel angesehen. Die Ehe wird als kleineres Übel verstanden, als ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche, als ein Zugeständnis an den Menschen, der die Keuschheit als Lebensregel nicht zu ertragen vermag, an denjenigen, der auf Sexualität nicht verzichten kann. Nun konnte der Katholizismus die Sexualität nicht schlechthin einfach verdammen: So hat er sie in der Ehe auf eine banale biologische Tatsache zu beschränken versucht, indem er die Vereinigung nur zum Zweck der Fortpflanzung zuläßt. Ganz im Gegensatz zu bestimmten antiken Traditionen wird im Katholizismus der sexuellen Erfahrung als solcher überhaupt keine höhere – und sei es nur potentielle – Bedeutung zuerkannt. Es fehlt jede Grundlage für eine Transformation des Sexuellen, die geeignet wäre, das Leben zu vertiefen und die innere Spannung zweier Wesen verschiedenen Geschlechts auf eine höhere Ebene zu heben. Eben dort aber wäre möglicherweise eine konkrete Heiligung der Verbindung und die Wirkung eines höheren Einflusses, der sich mit dem Ritus verknüpft, zu suchen.

Übrigens könnte die Demokratie in ihrer Beziehung zur sakramentalen Ehe gar nicht anders handeln, es sei denn, man wollte im Ritus quasi magische Kräfte vermuten, die automatisch die sexuellen Erfahrungen irgendeines Pärchens intensivieren und sublimieren. Denn dann erschiene der Aspekt der Zeugung völlig nachrangig und als solcher nur der natürlichen Ebene angehörig. Vor dem Hintergrund einer Auffassung von Geschlechtlichkeit und Ehe als Ritus der zu Etwas entweiht ist, was allen zugänglich ist und sogar für jeden katholischen Ehemann zur Pflicht gemacht wird. Das Ehesakrament muß zur religiösen Beurkundung eines profanen Vertrages verkommen. Die katholische Sexualmoral neigt insofern dazu, alles auf das Niveau bürgerlicher Mittelmäßigkeit herunterzubringen: gezähmter tierischer Sexualtrieb im konformistischen Rahmen. Ein Rahmen, der im Grunde durch nur unentschlossene Teilzugeständnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils (des *aggiornamento*) nicht erweitert wurde.

In einer materialistischen und entheiligten Zivilisation und Gesellschaft – wie wir sie heute haben – ist es daher nur natürlich, daß eben die Wälle, die das christliche Verständnis von Ehe und Familie errichtet haben – so problematisch dies Verständnis auch sein mag – immer mehr zerfallen, und daß – so wie die Dinge jetzt liegen – es nichts mehr gibt, was einen in die Pflicht nehmen könnte und was wert wäre, verteidigt oder bewahrt zu werden. Die Folgen dieser Krise treten, wie wir sahen, klar hervor. Freilich kann die ganze Problematik von Scheidung, freier Liebe, usw., den anders seienden Menschen nur wenig interessieren. Dieser wird in den Zersetzungen, die aus einem übermäßigen Individualismus entspringen, kein größeres Übel sehen können, als in den Prozessen, die aus den Bestrebungen der kommunistischen Welt hervorgehen. Dort, also im marxistischen Osten, versucht man, den Staat oder irgendein anderes Kollektiv an die Stelle der Familie

zu setzen, nachdem man mit der Spinnerei des freien Zusammenlebens aufgeräumt hat, die als eine noch bürgerliche Attitüde des frühen Sozialismus gepflegt worden war. Permanent wird die Würde der Frau hervorgehoben: als Arbeiterin, an der Seite des Mannes und als gut funktionierende Gebärmaschine. In der Tat erwägt man heute in Rußland Auszeichnungen für fortpflanzungsfreudige Frauen (bis hin zum Grad als Heldin der Sowjetunion). Jener höchste Grad soll freilich Genossinnen – auch unverheirateten Mädchen – vorbehalten bleiben, die mindestens 10 Kinder zur Welt gebracht haben. Sie können sich – bei Belieben – dieser Kinder auch entledigen. Sie können sie dem Staat anvertrauen, der vorhat, sie effizienter zu erziehen und sowjetische Menschen aus ihnen zu machen. Es ist bekannt, daß sich eine solche Entwicklung des weiblichen Geschlechts aus dem Kommentar zu Artikel 12 der sowjetischen Verfassung herleitet: „Die Arbeit, früher als nutzlose entehrende Plage angesehen, wird nun zu einer Sache der Würde und Ehre, zu einer Sache von Wert und Heldentum“. Der Titel „Held der sozialistischen Arbeit“ (er steht dem „Helden der Sowjetunion“ gleich) ist das Gegenstück zu dem eben genannten Titel der Frau als Gebärende. Dies sind die glücklichen Aussichten der Alternative zur Dekadenz, zur Verkehrtheit der bürgerlichen, kapitalistischen Gesellschaft, in der sich die Familie zwischen Anarchie, Gleichgültigkeit und sexueller Revolution der jungen Generation sowie dem Schwinden jedes organischen Bandes und jeder grundsätzlichen Autorität auflöst.

Wie auch immer: Diese Alternativen machen ebenfalls wenig Sinn. Doch bleibt deutlich, daß in dieser Epoche der Auflösung, für den Menschen, der uns interessiert, Ehe und Familie kaum in Frage kommen. Es handelt sich bei dieser Haltung nicht um nonkonformistischen Starrsinn, sondern um die einfache Konsequenz einer wirklichkeitskonformen Sichtweise, die sich dort aufdrängt, wo man an der Forderung nach innerer Freiheit festhält. Ein Mensch, wie er uns vor Augen steht, muß in einer Welt wie der heutigen absolut über sich selbst gebieten können – bis zur Grenze des eigenen Lebens. Es kommt ihm so wenig zu, solche verhelichten Bindungen zu schaffen, wie es in einer anderen Epoche einem Asketen oder Söldner zugekommen wäre. Nicht, daß er nicht bereit wäre, auch die schwerste Aufgabe auf sich zu nehmen: Das eigentliche Problem besteht darin, daß die ganze Sache an sich keinen Sinn mehr macht.

Man kennt den Ausspruch Nietzsches: „Nicht fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf. Dazu helfe dir der Garten der Ehe!“³⁰ Nietzsche meint die Vorstellung, daß der heutige Mensch eine Übergangsform bilde, daß es sein alleiniger Sinn sei, die Geburt des Übermenschen vorzubereiten, daß der Sinn seines Daseins darin bestehe, bereit zu sein, sich für diesen Übermenschen zu opfern und sich bei dessen Auftreten zurückzuziehen. Den Übermenschen – ein ziemlich befremdendes Konzept – und den Finalismus, der fordert, den Lebenssinn irgendeiner zukünftigen Menschheit zu überlassen, haben wir schon in ihre Schranken gewiesen. Doch läßt sich nichtsdestoweniger aus dem eben zitierten Bonmot mit seinem Wortspiel entnehmen, daß die Ehe dazu dienen soll, sich nicht – einfach zeugend – horizontal fortzupflanzen, sondern nach oben, um die eigene Linie hinaufzuführen. In der Tat wäre dies die einzig denkbare und höhere Rechtfertigung von Ehe und Familie: heute freilich existiert davon nichts mehr. Die objektive, existentielle Lage, von der bereits die Rede war und die Auflösungsprozesse haben die festen Bande zerschnitten, die eine Generation spirituell mit der folgenden hätten verbinden können. Ein Katholik, Peguy, hatte bereits vom Vatersein als vom „großen Abenteuer des modernen Mannes“ gesprochen, da ja völlige Ungewißheit herrsche, wie der eigenen Nachwuchs gerate, und da es heute unmöglich sei, den Sohn mit mehr als dem bloßen Leben versehen in die Welt zu schicken. Wir haben schon klargestellt, daß es sich nicht darum handelt, jene nicht nur physischen Fähigkeiten zu besitzen, Vater zu sein, die es früher in den Familien gab und die die väterliche Autorität begründeten. Auch wenn diese Fähigkeiten noch existierten – und prinzipiell müßte man annehmen, daß in dem von uns betrachteten Menschen noch gegenwärtig wären – so können sie sich nicht entfalten, da ihnen zu viel taubes Gestein bei den neuen Generationen den Weg versperrt. Wie bereits gesagt: Der Zustand der heutigen Massen ist ein solcher, daß selbst dann, wenn Gestalten aufträten, die das Format großer Führer hätten, diese die letzten wären, denen man folgen würde. Und in ähnlicher Weise darf man sich keinen Illusionen über die Kraft von

Bildung und Erziehung hingeben, wenn der Nachwuchs in einer Atmosphäre wie die der heutigen Gesellschaft hineingeboren wird, auch wenn der leibliche Vater noch anders geartet ist.

Der Einwand, den eine solche Stellungnahme provozieren kann, ist gewiß nicht der, daß sie zur Gefahr einer Entvölkerung der Erde führe, denn um dieser zu begegnen, genügt die neuartige und katastrophale Vermehrung der Menschheit vollauf. Der Einwand besteht vielmehr darin, daß der anders seiende Mensch darauf verzichtet, sich einen Nachfolger zu sichern, der das Erbe seiner Vorstellungen und das Erbe seiner Lebensart aufgreift, und es so der Masse und den unbedeutenden Klassen überlassen bleibt, immer zahlreichere Nachkommen zu haben.

Diesem Einwand läßt sich begegnen, wenn man zwischen körperlicher und spiritueller Zeugung unterscheidet. Man muß sich vor Augen halten, daß in den Zonen der Auflösung, in denen es weder Kasten, noch Traditionen, noch Rassen im eigentlichen Sinn gibt, die eine Zeugung nicht mehr mit der anderen parallel geht. Man muß sich vor Augen halten, daß die Kontinuität des Blutes per se keine günstige Bedingung mehr für eine spirituelle Kontinuität schafft. Dann kann man eventuell auf jene spirituelle Vaterschaft zurückgreifen, die auch in der traditionellen Welt als höhere angesehen wurde, als eine der nur biologischen überlegene. Man sprach von der Verbindung zwischen Lehrer und Schüler, zwischen Initiator und Initiant, und gelangte sogar zur Vorstellung einer Wiedergeburt oder zweiten Geburt, die als solche von jeder körperlichen Vaterschaft unabhängig war, und in der sich die von ihr umfaßten Personen ein innigeres und wesentlicheres Band schufen, als es je von einer Person zum leiblichen Vater, zur Familie oder zu einer sonstigen natürlichen Gemeinschaft hätte geknüpft werden können.

Dies ist die besondere Möglichkeit, die hier als Ersatz in Betracht gezogen werden kann: Sie stammt aus einer ähnlichen Vorstellungswelt, wie jene, die wir vortragen, als wir das nationale Prinzip behandelten, als wir sagten, anstelle der in eine Krise geratenen natürlichen Gemeinschaften könnten nur die einer gemeinsamen Idee treten. Dem Abenteuer der leiblichen Zeugung von Wesen, die nur vereinzelt Individuen sind, die der modernen Welt anheimfallen werden und nur dazu da sind, das Getriebe einer sinnlos gewordenen Welt am Laufen zu erhalten, könnte man eine wachrüttelnde Wirkung entgegensetzen, die diejenigen, die der heutigen Welt spirituell nicht angehören, bei denjenigen erzielen könnten, die zu geistig-geistlicher Kontinuität veranlagt sind. So könnte die Lücke überbrückt werden, die aus dem notwendigen Fortfall der körperlichen Zeugung entsteht. Übrigens zeigen die wenigen heute existierenden anders seienden Menschen höchst selten dieselbe innere Bildung und Ausrichtung, weil in ihnen das gleiche Blut fließt, weil sie derselben Sippe oder Familie angehören. Und wir haben keinen Anlaß, zu vermuten, daß sich dies im Laufe der nächsten Generationen ändern könnte. So wichtig die Aufgabe sein mag, sich eine spirituelle Nachfolge zu schaffen, so hängt deren Verwirklichung doch von den Umständen ab. Sie wird sich dort verwirklichen, wo sie wirklich werden kann, ohne daß man ängstlich nach ihr sucht oder gar zum Missionar wird. Gerade auf diesem Feld erfüllt sich, was wahr und wertvoll ist im Zeichen einer unfaßbaren höheren Weisheit, mit dem Anschein von Zwangsläufigkeit und nicht als gewollte Handlung des einen oder anderen Individuums.

28. Kapitel. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern

Wir haben das Problem von Ehe und Familie als Frage des Gemeinschaftslebens sorgfältig vom privaten Bereich der Sexualität getrennt. Wieder einmal handelt es sich dabei um eine Trennung, die in einer normalen Welt weder normal noch legitim erschien (höchstens in Sonderfällen), sich in einer in Auflösung begriffenen Welt aber aufdrängt. Wenden wir uns also nun der Betrachtung der Beziehungen zwischen Mann und Frau an sich zu. Auch in dieser Hinsicht werden wir zunächst positive Gesichtspunkte hervorheben, die – zumindest als Möglichkeit – einige Auflösungsprozesse insofern aufweisen, als sie sich

gegen das richten, was der bürgerlichen Welt angehört. Ja, sie richten sich nicht allein gegen die bürgerliche Welt, sondern auch gegen den Mief, in den der Westen wegen einer sexualfeindlichen Religion hineingeraten ist.

Hier möchte ich in erster Linie jenen charakteristischen Komplex anführen, der sich aus der Beziehung zwischen Moral und Sexualität ableiten läßt, und aus der Beziehung zwischen Spiritualität und Sexualität. Die Bedeutung, die Sexuellem auf dem Gebiet ethischer und spiritueller Werte zugesprochen wurde, ist (häufig macht man es sogar zum Maß dieser Werte) in der Tat als abwegig anzusehen.

Pareto konnte mit Recht geradezu von einer Sexualreligion sprechen, die sich im vergangenen Jahrhundert mit ihren Tabus, ihren Dogmen und ihrer Intoleranz sich der Religion im eigentlichen Sinne an die Seite stellte. Vor allem in den angelsächsischen Ländern zeigte sie sich besonders giftig. Diese Prüderie war würdige Begleiterin zweier anderer Ersatzreligionen moderner Prägung (und ist es noch heute): des Fortschrittsglaubens und der Demokratie. Aber auch dann, wenn man diese Entartungen beiseite läßt, gibt es auf diesem Gebiet genug Beklagenswertes. Ein Beispiel betrifft den Inhalt, den man dem Wort *virtù* gegeben hat. Es ist bekannt, daß *virtus* in der Antike (und noch bis zur Renaissance) die Bedeutung von Seelenstärke, männlicher Jugend und Macht hatte, während sein Sinn später ein überwiegend sexueller geworden ist, so sehr, daß eben derselbe Pareto den Ausdruck „Virtuismus“ zur Charakterisierung der oben genannten puritanischen Religion prägte.

Ein anderer typischer Fall für die Verflechtung zwischen Sexualität und Ethik und daraus entstehende Entartungen betrifft den Begriff der *Ehre*. Es ist wahr, daß es hierbei vor allem um das weibliche Geschlecht geht; doch das macht die Sache nicht weniger aussagekräftig. Während langer Zeit hielt sich die Auffassung (und sie hält sich in manchen Gegenden und Gesellschaften noch heute), daß ein Mädchen die Ehre verliert, sobald sie sexuelle Erfahrungen außerhalb der Ehe macht, selbst dann, wenn sie vergewaltigt worden ist. Derartige Absurditäten vermochten sogar das Thema für gewisse „große Kunst“ zu liefern: In dieser Hinsicht wird die Grenze zur Groteske vielleicht mit Lope da Vegas Drama „Der höchste Richter ist der König“ erreicht. Es wird uns dort ein Mädchen präsentiert, die durch Feudalherren beraubt und vergewaltigt wurde und so ihre Ehre verloren hatte. Sie erhält diese nichtsdestoweniger sofort zurück, sobald der König den Schänder zum Tode verurteilt und die junge Frau mit ihrem Verlobten verheiratet. Übrigens ist das Gegenstück nicht weniger befremdend: Ein Mann wird in seiner Ehre gekränkt, wenn seine Ehefrau ihn betrügt – während, wenn überhaupt, das Gegenteil wahr sein dürfte. Von beiden verliert beim Ehebruch die Frau, nicht der Mann die Ehre und das auch nicht durch die sexuelle Tatsache an sich, sondern unter einem höheren Gesichtspunkt. Wird nämlich die Ehe als etwas ernstes und tiefes aufgefaßt, verbindet sich die Frau freiwillig einem Mann, und zerreißt sie dann dieses ethische Treueband im Ehebruch, so folgt daraus der Verlust oder zumindest die Gefährdung ihrer Ehre. Im Vorübergehen läßt sich erkennen, wie abwegig und dumm es ist, wenn die bürgerliche Welt den betrogenen Ehemann der Lächerlichkeit preisgibt. Ebenso lächerlich könnte man es finden, Opfer eines Diebstahls geworden zu sein, oder als Führer von einem seiner Untergebenen, der noch gestern die Treue gelobte, verraten worden zu sein. Die hier beschriebene Vorstellung von Ehre setzt den Ehemann mit einem Kerkermeister oder Despot gleich – was zweifelsohne mit einer höheren Auffassung männlicher Würde nicht zu vereinbaren ist.

Auch durch so banale Beispiele wird die Vergiftung deutlich, der ethische Werte ausgesetzt werden, wenn sie mit sexuellen Konnotationen vermengt werden. Wir haben die Prinzipien einer großen Moral schon angedeutet. Es geht dabei um Prinzipien, die wegen ihrer Bindung an eine Art innerer Rasse durch die nihilistische Zerstörung nicht in Mitleidenschaft gezogen werden können. Es handelt sich um Prinzipien wie Wahrheit, Geradlinigkeit, Loyalität, echtes und nicht sozial geprägtes Gefühl für Ehre und Schande und Selbstbeherrschung. All das hat die Bedeutung von *virtù* – sexuelle Tatbestände haben

nur mittelbar daran teil, daß heißt nur in dem Fall, wo sie zu einem Verhalten drängen, das von jenen Werten abweicht.

In den eben angedeuteten Zusammenhang gehört auch der Wert der Jungfräulichkeit in der abendländischen Religion. Es wird ihr dort – selbst auf theologischem Gebiet – eine überaus große Bedeutung beigemessen. Dies wird auf jenem Gebiet bereits durch die zentrale Funktion deutlich, die der Jungfräulichkeit Mariens, der Mutter Gottes beigemessen wird, sofern man sich hier nicht auf den symbolischen Gehalt beschränkt. Einen noch weit größeren und unmittelbareren Wert wird ihr auf moralischem und normativem Wert zugesprochen. Zumindest erhält sie diese Bedeutung bei der Mehrzahl der von der katholischen Theologie als akzeptabel anerkannten Meinungen. Es entspricht diesen Ansichten, daß es für ein Mädchen besser sei, sich das Leben zu nehmen, als vergewaltigt zu werden. Diese Vorstellung hat übrigens neulich zur Heiligsprechung von Maria Goretti geführt. Mit anderen Worten: Es wäre dem Mädchen erlaubt, seinen Angreifer zu töten, um seine anatomische Integrität zu wahren. Auch die Moraltheologie steht in ihrer Kasuistik auf dem Standpunkt, daß man zwar zur Rettung einer belagerten Stadt das Leben eines Unschuldigen, nicht aber die Jungfräulichkeit eines Mädchens opfern dürfte. Man gibt somit einem sexuellen Tabu höhere Bedeutung als dem Leben. Beispiele dieser Art ließen sich vervielfachen. Wenn sich aber ein System von Verboten und Anathemen vorwiegend mit sexuellen Dingen befaßt, so ist deutlich, daß es nicht minder davon abhängig ist, als wenn man sie offen verherrlichen würde. Insgesamt zeigt sich die Lage so, daß im Gebiet des christlichen Europa (und desto mehr, je mehr in der positiven Religion das kontemplative Potential, die Ausrichtung auf die Transzendenz, die hohe Askese und die wahre Sakralität verschwand) das Gebiet der Moral von den Vorstellungen der Sexualität vergiftet wurde, bis man schließlich bei den anfangs aufgezeigten Komplexen landete.

Auch wenn diese anormale Ordnung der Dinge nicht jüngeren Datums ist, so ist es doch ein bezeichnendes Merkmal des bürgerlichen Zeitalters, eine davon losgelöste und autonome Sozialmoral geschaffen zu haben. Eben dies hat Vilfredo Pareto mit dem Begriff *Virtuismus* angeklagt, also einer autonomen Moral, die im Grunde überhaupt keinen Bezug mehr zu Vorschriften religiöser Moral hat. Heute bildet eben diese auf sexueller und sexfeindlicher Grundlage basierende Moral auf sexuellem Gebiet das Hauptangriffsziel der Auflösungsprozesse der jüngsten Epoche. Man hat von einer im Gange befindlichen sexuellen Revolution gesprochen, die als Ziele habe, innere Hemmungen und äußere Tabus zu beseitigen. In der Tat, in der Welt von heute verwirklicht sich die sexuelle Freiheit immer mehr als gängige Praxis.

Aber in dieser Hinsicht müssen einige Überlegungen angestellt werden. Zuerst muß hier klargestellt werden, daß die Richtung der laufenden Prozesse auf eine Befreiung *der*, nicht aber auch *von* der Sexualität zielt. Das die Dämonie des Eros, Sex und Frauen ins Zentrum der heutigen Gesellschaft gerückt sind, ist eine offensichtliche Tatsache, die, nebenbei gesagt für alle Spätphasen einer Zivilisation charakteristisch ist. Von jener Dämonie von jener chronischen sexuellen Vergiftung die der Gegenwart eigentümlich sind und sich in tausenderlei Gestalt im öffentlichen Leben, in Sitten und Kunst zeigen bildet das Gegenstück hierzu eine Tendenz zur Weiberherrschaft, oder, wenn man will, eine sexuell ausgerichtete Vorherrschaft der Frau. Diese Dominanz der Frau ist wiederum mit der materialistischen und vatermörderischen Rückentwicklung des männlichen Geschlechts verbunden. Dieses Phänomen läßt sich in allen Ländern feststellen, besonders jedoch in den Vereinigten Staaten, wo die Entwicklung am weitesten fortgeschritten ist.

Wir haben das bei anderer Gelegenheit behandelt und halten uns bei diesem Thema nicht länger auf. Wir werden uns auf einen Einzelaspekt beschränken, der durch den kollektiven und in gewisser Hinsicht abstrakten Charakter der Erotik und durch die Faszination hervorgerufen wird, die die neuesten Frauenidole in einer mit tausend Mitteln aufgeheizten Atmosphäre ausüben: im Kino, in Illustrierten, im Fernsehen, in Shows, in Schönheitswettbewerben usw. Die Frau ist in einer derartigen Umgebung jedoch nur eine Art entseelendes Hilfsmittel, eine Art Kristallisationspunkt für die Gesamtatmosphäre. So

sehr, daß in dieser diffusen und permanenten Sexualisierung der Star, der als der Inbegriff der Erotik schlechthin gelten mag, als Person, als Einzelmensch nur geringe sexuelle Qualitäten besitzt. Im Grunde ist Existenzgrundlage dieser Stars ja nichts anderes als das, was die meisten gewöhnlichen Mädchen und Familienmütter von jeher ausgezeichnet hat. In dieser Beziehung hat man zu Recht das Bild der Qualle gebraucht, deren unheimlich-schillernde Farben zu einer gallertartigen Masse werden und sich an der Sonne verflüchtigen, sobald sie ans Ufer gespült wurde. Das Wasser entspricht hier der diffusen Atmosphäre kollektiver Sexualität.

Wenden wir uns wieder den Problemen zu, die uns hier eigentlich interessieren, so ist es prinzipiell nicht zu bedauern, das alles, was in der Gestalt von gestern auf sexuellen Vorurteilen beruhte, ständig an Kraft verliert. Und die Tatsachen, daß in großen Teilen der heutigen Gesellschaften normal wird, was bis gestern als Zeichen des Verfalls gelten durfte, braucht uns überhaupt nicht zu beeindrucken. Es käme vielmehr darauf an, aus der veränderten Situation Vorteile zu ziehen, um jenseits der bürgerlichen Formen und Sitten, einer besonderen Lebensauffassung zum Sieg zu verhelfen. Zunächst gilt es, die Verknüpfung ethischer Werte mit Sexuellem zu verhindern. Was wir hier über die Vergiftung der Begriffe Ehe, Treue und virtü gesagt haben, kann bereits eine positive Marschrichtung aufzeigen. Man muß sich weiterhin darüber klarwerden, daß die Vorschriften über Enthaltbarkeit und Keuschheit einen angemessenen Platz nur im Rahmen bestimmter Formen der Askese finden. Solche Lebensregeln haben nach der Überzeugung der traditionellen Welt nicht für jedermann einen verpflichtenden Charakter. Entgegen jedem Puritanismus kann ein freies Sexualleben bei in sich gefestigten Persönlichkeiten nichts über deren inneren Wert aussagen – die Geschichte ist reich an Beispielen hierfür. Was man sich erlauben kann, kann nach dem bemessen werden, was man ist, es bemißt sich nach dem Grad der Selbstbeherrschung.

Zwischen Mann und Frau müssen sich bezüglich der Lebensgemeinschaft klarere, bedeutendere und interessantere Beziehungen bilden, als auf Grundlage der bürgerlichen Sitte und der Konzentration auf das rein Sexuelle anzunehmen wäre. Vor allem ist hier die Integrität des Weiblichen zu relativieren, sofern diese rein anatomisch verstanden wird. Grundsätzlich können viele dieser Richtigstellungen von den laufenden Auflösungsprozessen begünstigt werden, wenn man den besonderen Typ Menschen im Auge hat. Bezieht man sich hingegen auf die Mehrzahl, bleiben solche Möglichkeiten nur hypothetisch, weil es auch hier an den notwendigen existentiellen Voraussetzungen fehlt. So, wie die Dinge heute liegen, ist die größere sexuelle Freiheit nicht mit einer Rückgewinnung eines geistigen Handlungsspielraumes verbunden, der sexuelle Angelegenheiten weniger bedeutend erscheinen ließe. Es folgt aus dieser sogenannten Befreiung vielmehr eine allgemeine weitere Abschwächung der Kräfte aller Werte und Bindungen. Die angedeuteten positiven Erscheinungen, die sich abstrakt in der laufenden Entwicklung nachweisen lassen, sind darum nur potentieller Natur. Man darf sich keine falschen Vorstellungen über die Richtung machen, der das moderne Leben folgt und folgen wird. Abgesehen von der Atmosphäre einer diffusen, dämonischen und giftigen Erotik, auf die schon hingewiesen wurde, kann die sexuelle Freiheit praktisch zu einer Banalisierung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau führen, zu einem Materialismus, zu einer kleinkrämerischen Unmoral und geschmackloser Promiskuität, sobald die elementarsten Voraussetzungen für sexuelle Erfahrungen, die wirklich bedeutsam und intensitätsgeladen sind, schwinden. Man sieht leicht, daß eben dies das Ziel der so lautstark verkündeten sexuellen Revolution ist: Sex ohne Komplexe, der zur Dutzendware des Massenkonsums wird. Eine Besonderheit bilden hier einige Gesichtspunkte der Krise des weiblichen Schamgefühls. Läßt man die Fälle beiseite, wo die fast vollständige weibliche Nacktheit eine Atmosphäre der entfesselten Kollektivsexualität hervorruft, bleiben die Fälle einer Nacktheit zu betrachten, die jeden ursprünglichen, funktional-instinktiven Charakter verloren hat. Durch die Überflutung mit erotischen Reizen hat man sich so sehr an den Anblick nackter Weiblichkeit gewöhnt, daß man ein völlig entkleidetes Mädchen mit fast demselben ästhetischen Desinteresse zu betrachtet wie einen Fisch oder eine Hauskatze. Hinzu kommen die Erzeugnisse einer kommerzialisierten Massenpornographie, die jene Übersättigung der sexuellen Erregbarkeit zur Folge haben, die sich übrigens auch im modernen Lebensstil zeigt: Die Jugend

beiderlei Geschlechts sieht sich überall vermischt – in einer Promiskuität, die für Natürlichkeit gelten will. Mann und Frau stehen ohne jede Spannung nebeneinander wie Kohl und Rüben in einem Garten. Auch hier zeigt sich wieder, wie die Zersetzungsprozesse in ihrem Ergebnis zu dem führen, was für das tierische Ideal gelten mag. Und doch gibt es hier eine Übereinstimmung zwischen West und Ost: Denn die für die amerikanische Jugend so typische Primitiverotik ist nicht weit von der Promiskuität der Genossinnen und Genossen entfernt, die im kommunistischen Machtbereich – befreit von den persönlichen Zufälligkeiten der bürgerlichen Dekadenz – auf die Sexualität schließlich nichts mehr geben, ihr Hauptinteresse liegt schließlich – man hat sie sehr erfolgreich zu einer solchen Auffassung „bekehrt“ – auf anderen Gebieten: auf dem Gebiet des Kollektivs und der Klasse.

Heute fällt der Sex weitgehend in den Bereich der Ersatzmittel. Im Klima einer diffusen und permanenten Erotisierung in der reinen Sexualität (wie mehr oder weniger auch im Drogenkonsum) werden exaltierte Empfindungen gesucht, die die Leere der modernen Existenz verdecken sollen. Bestimmte Elemente der Beatgeneration und entsprechender Gruppen beweisen die Rolle, die in ihrer Musik der sexuelle Orgasmus verbunden mit einer Art Angstzustand spielt, ein Zustand, in dem man von der Vorstellung und der Angst getrieben ist, daß der Orgasmus durch ihn und seine Gefährtin nicht vollkommen und bis zur Erschöpfung erreicht werden kann.

Bei diesem Gebrauch der Sexualität handelt es sich um negative Erscheinungen, ja fast Karikaturen, die jedoch auf etwas Ernsteres verweisen: Denn die Erfahrung der Sexualität an sich hat auch ihren metaphysischen Wert. Durch das Trauma der Umarmung kann sich in der Tat ein Durchbruch auf tun, der jenseits des einfachen allgemeinen Bewußtseins liegt. Auch darüber habe ich mich an anderer Stelle, in meinem Buch „Die Metaphysik des Sexus“³¹ ausgelassen.

Hier genügen einige allgemeine Andeutungen, die das Problem des uns hier interessierenden, anders seienden Menschen betreffen. Wie schon gesagt: Die Eigenart unserer Epoche schließt es aus, die Sexualität in ein sinnerfülltes Leben traditionellen Zuschnitts einzubringen. Hier erscheinen höchstens gewisse seltene Ausnahmefälle denkbar, wo trotz allem geistige Voraussetzungen besonderer Art eine derartige Lebensführung ermöglichen. Sicher: Für den in Frage stehenden Typ Mensch findet die bürgerlich romantische Vorstellung von der Liebe als Seelengemeinschaft, mit ihrem pathetischen und traumatischen Beiwerk, keine Anwendung mehr. Der Sinn menschlicher Beziehungen kann sich für ihn nicht relativieren, und so wenig wie in Familie und Nachwuchs wird er in einer Frau den Lebenssinn finden können. Insbesondere hat man die Vorstellung beiseite zu schieben, einen Menschen besitzen zu können, das andere Wesen als Person zu „haben“. Auch in dieser Hinsicht wird vielmehr eine Distanz natürlich erscheinen, die nur Ausdruck gegenseitigen Respekts sein kann. Die Wendung zum Positiven in der größeren Freiheit der heutigen Sitten und in der Wandlung der modernen Frau kann in einer Art Verhältnis gesehen werden, das ohne naturalistisch oder oberflächlich zu sein, den Charakter der Offensichtlichkeit trägt und – sozial und ethisch gesehen – auf Loyalität, Kameradschaft, Unabhängigkeit und Mut beruht, wobei das eigene Selbstbewußtsein stets erhalten bleibt. Mann und Frau als zwei grundverschiedene Wesen können in einer in Auflösung befindlichen Welt die fundamentale und existentielle Vereinzelung nur durch etwas überwinden, was aus der reinen sexuellen Identität herrührt. Wenn es sich um das Bedürfnis des Besitzes eines anderen menschlichen Wesens handelt; macht man die Frau zum reinen Lustobjekt und zu einer Quelle von Empfindungen zum Zwecke der Selbstbestätigung. Der in sich ruhende Mensch bedarf solcher Bestätigungen nicht. Höchstens bedarf er der Stärkung. Diese Gegensätzlichkeit birgt, weiß man sich ihrer zu bedienen, einen Fundus, um jene lebendige, helle und handelnde Trunkenheit aufrechtzuerhalten, die das Dionysische streift.

Von hier aus öffnet sich der Weg ins Reich einer gewissermaßen autonom gewordenen Sexualität. Der eine Weg führt zur – wie gesagt – naturalistischen Bastardisierung. Der

andere jedoch enthält die Möglichkeit des Elementaren, die Erhöhung, der Erfahrung des Sexus in seinem elementaren Charakter. Ein Thema unseres schon zitierten Werks „Die Metaphysik des Sexus“ ist mit jenen Worten beschrieben: „Heute, da die Psychoanalyse mit fast dämonischer Verkehrung dem unterpersonalen Bereich des Sexus Auftrieb gegeben hat, stellt sich diesen Instinkt ein anderer, metaphysischer entgegen, dessen bloße Entartung der erste ist.“ Zu diesem Zweck haben wir bestimmte Bereiche der Transzendenz untersucht, die in verborgener oder verdeckter Form auch in der profanen Liebe nicht fehlen; andererseits haben wir in der traditionellen Welt zahlreiche Zeugnisse für einen Gebrauch des Sexus im schon genannten Sinne gesammelt, als wir ausführten, in welcher Weise höhere Einflüsse den Bereich herkömmlicher Beziehungen zwischen Mann und Frau verändern müßten. Wenn es sich hier aber nicht nur um eine abstrakt bleibende Theorie, sondern praktische Betätigung jener Möglichkeiten handeln soll, kann man nur auf seltene und ungewöhnliche Erfahrungen Bezug nehmen, die allein dem anders seienden Menschen offenstehen, da von ihnen eine bestimmte innere Veranlagung vorausgesetzt wird, die nur diesen Menschen zu eigen ist und die nur er sich bewahrt.

Eine andere Voraussetzung beträfe die Frau. Sie würde darin bestehen, daß die heute überall verteilte Qualität faszinierenden Eros sich sammeln, konkretisieren und sich bei einer bestimmten Art Frau in elementarer Form – chemisch gesprochen – kondensieren würde. Dann würde sich in der Beziehung zu einer Frau – auf sexuellem Gebiet – die für uns so bedeutsame Konstellation ergeben: eine Gefahrensituation, die von demjenigen, der sich mannhaft auf sie einstellen will, Selbstüberwindung verlangt, das Überschreiten innerer Grenzen, auch wenn dies – durch die Umgebung bedingt – Verschärfung und Härte erfordert. In diesem Zusammenhang könnte sich die ursprüngliche, mit dem Gegensatz der Geschlechter verbundene Sinnhaftigkeit erneut zeigen. Ursprünglich will hier sagen: Als sie noch nicht von der proletarischen Geistesreligion erstickt war, als sie noch nicht sentimentalisiert und verbürgerlicht war, aber als sie auch noch nicht im Sinne reiner Verderbnis primitiv geworden war. Es handelt sich um eine Sinnhaftigkeit, die in vielen Legenden, Mythen und Weisheitslehren verschiedenster Traditionen durchscheint. In der wahren Frau – der absoluten, der typischen Frau – erkannte man in der Tat die Gegenwart von spirituell gefährlichen, von faszinierenden und zersetzenden Kräften. Dies erklärt die Einstellungen und Vorschriften gegenüber der Frau bei bestimmten Richtungen der Askese: Man wollte mit der Gefahr gleichsam kurzen Prozeß machen. Der Mensch, der weder die Wahl des Weltverzichts getroffen hat, noch die einer unüberwindlichen Distanz zur Welt, kann der Gefahr entgegengehen und aus dem Gift ein Lebenselixier gewinnen, nutzt er den Sexus ohne sich zu dessen Sklaven zu machen und kennt er die Mittel, dessen tiefere, elementare und überbiologische Dimensionen heraufzubeschwören.

Wie schon gesagt haben in der heutigen Welt solche Möglichkeiten Ausnahmecharakter und bieten sich nur in einem glücklichen Einzelfall. Dies liegt in der Natur der Sache, hat aber auch mit den absolut ungünstigen Bedingungen zu tun, die von der Abstumpfung hervorgerufen werden, die sich in der Frau der heutigen modernen Zivilisation häufig zeigen. Es gelingt in der Tat nicht ohne Schwierigkeiten, sich die absolute Frau im Gewand eines selbstbewußten modernen Mädchens vorzustellen. Allgemeiner gesagt, gelingt es ebensowenig, sich das Nebeneinander der eben aufgezeigten weiblichen Qualitäten mit denjenigen vorzustellen, die die Beziehung zum Mann verlangt, die – wie schon gesagt – den Charakter der Freiheit, Klarheit und Unabhängigkeit haben müßten. Zu all dem wäre weiterhin eine überaus spezielle Erziehung der Frau notwendig, eine Bildung, die man als paradox beurteilen müßte, da sie im gewissen Sinne ein Gegenstück innerer Dualität zum von uns betrachteten männlichen Typus hervorbringen müßte.

Und entgegen jedem äußeren Schein entspricht das bei weitem nicht der Richtung die das moderne weibliche Leben vorwiegend eingeschlagen hat. In Wirklichkeit bildet der Eintritt der Frau (bei rechtlicher Gleichberechtigung) ins moderne, praktische Leben, ihre neue Freiheit, ihre Stellung an der Seite des Mannes auf der Straße, im Büro, im Beruf, in der Fabrik, im Sport (und endlich sogar in Politik und Armee) ein Phänomen der Auflösung unserer Epoche, in dem es – wie in der Mehrzahl der Fälle – schwerfällt, einen posi-

tiven Aspekt zu finden. Im Grunde zeigt sich hierin nur der Verzicht der Frau auf ihr Recht, Frau zu sein. Die Promiskuität der Geschlechter im modernen Leben muß die Frau zwangsläufig dessen berauben, was ihre eigentliche Bedeutung ausmacht, muß sie zwangsläufig zwar in freiere jedoch in primitivere Verhältnisse führen, die von allen Faktoren und praktischen Interessen beeinträchtigt sind, die im modernen Leben vorherrschen. So können die in der heutigen Gesellschaft laufenden Prozesse – in Anbetracht der neuen Stellung der Frau – auch einer der genannten Anforderungen genügen: jener, die klare, freiere und wesentlichere Beziehungen jeweils sowohl des Moralismus als auch der Auflösung der bürgerlichen Sentimentalität und des bürgerlichen Idealismus betreffen, jedoch nicht der zweiten Anforderung, die die Aktivierung der tieferen Kräfte betrifft, die die absolute Frau ausmachen.

Es fällt nicht in den Rahmen des vorliegenden Buches, das Problem des Sinns des Lebens nicht nur hinsichtlich des Mannes, sondern auch der Frau zu betrachten. Sicherlich ist die Lösung dieses Problems in einer Zeit der Auflösung für eine Frau noch schwieriger. Man muß sich nur die bereits unabänderlichen Folgen des Mißverständnisses vor Augen halten, das darin besteht, die Frau könne ihre eigene Wesenheit erringen, indem sie sich den „Mann“ als Beispiel nahm. Das Wort „Mann“ muß man hier freilich in Anführungszeichen setzen, da heutzutage die typischen Formen der Aktivitäten nahezu alle unbedeutend sind. Sie verlangen eine neutrale, vorwiegend praktische oder intellektuelle Fähigkeit, die keine besondere Beziehung zu dem einen oder anderen Geschlecht mehr haben – genauso wenig übrigens wie zu irgendeiner Rasse oder Nationalität. Sie werden im Zeichen der Absurdität ausgeübt, die das Gesamtsystem der zeitgenössischen Gesellschaft charakterisiert. Man ist in der Welt einer Existenz, die aller Qualität beraubt ist und in der bloße Masken agieren, von denen die moderne Frau bestenfalls die kosmetische behält und pflegt. Innerlich dagegen ist sie entstellt und verkümmert. Auf den völligen Ausfall der notwendigen Voraussetzungen für eine handelnde und wesentliche Entpersonalisierung haben wir schon hingewiesen, als wir das Verhältnis von Person und Maske behandelten.

Inmitten einer unwahren Existenz, im Bereich der Ablenkungen, Surrogate und Beruhigungsmittel, wie sie unsere heutige, an Zerstreuungen und Unterhaltungen reiche Welt gewährt, vermag das weibliche Geschlecht die Krise noch nicht zu erahnen, die die moderne Frau an dem Punkt erwartet, an dem sie erkennt, wie sehr jene männlichen Beschäftigungen, für die sie so gekämpft hat, für sie ohne jeden Sinn sind. Ihre Illusionen und die Euphorie über ihre erfüllten Forderungen werden verfliegen. Sie wird auf der anderen Seite feststellen, daß im Klima der Zersetzung Familie und Kinder dem Leben keinen ausreichenden Sinn mehr geben können. Doch werden auch Mann und Sexus nicht mehr die ursprüngliche Kraft für das weibliche Leben entfalten können, wie es etwa bei der absoluten traditionellen Frau der Fall war, wo all dies die natürliche Lebensmitte bildete. So bleibt der modernen Frau nichts anderes, als den Sinn ihres Lebens in Äußerlichkeiten zu suchen, die fast Eitelkeiten zu nennen sind: Sport, narzißtischer Körperkult, praktische Interessen und ähnliches. Dieser Versuch erscheint freilich von vornherein zum Scheitern verurteilt. Zu diesem Zeitpunkt wird man dann hinsichtlich der destruktiven Wirkungen, die in der modernen Frau so häufig die Verfehlung der Berufung verursachen (wie etwa in bezug auf ihren absurden Ehrgeiz) Bilanz ziehen. Als weiteres Problem tritt hinzu, daß heutzutage auch die Rasse der wirklichen Männer fast vollständig verschwunden ist (der moderne Mann bewahrt wenig von einer Männlichkeit im höheren Sinn). Es erscheint somit wenig realitätsnah zu vermuten, solch ein Mann könne die Frau in der Frau befreien und erretten. Es wäre heute für den wahren Mann in der Mehrzahl der Fälle keine andere Maxime angebracht, als diejenige, die Zarathustra von der Alten geraten wurde: „Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!“, wenn es in unserer fortschrittlichen Zeit noch denkbar wäre, die Peitsche ungestraft und fruchtbringend anzuwenden. Die Möglichkeit, dem Sexus – und sei es nur in Ausnahmefällen – den Charakter des Elementaren, der Transzendenz und (wenn man so will) auch der Gefahr im Gesamtzusammenhang zu verleihen, scheint so von all diesen Faktoren verhindert zu werden. Faßt man das vielschichtige Bild zusammen, das die heutige Gesellschaft auf

dem Felde der Sexualität bietet, treten die negativen Gesichtspunkte einer Übergangszeit besonders deutlich hervor.

Die Restbestände vergangener Epochen (in den romanischen Ländern der Katholizismus, der Puritanismus in den protestantischen Ländern) behalten noch immer eine gewisse Stärke. Neurotische Formen des Sexuallebens sind dort häufig, wo man nur äußerlich die Hemmung und Tabus beseitigt hat. Im entgegengesetzten Fall, wenn man sich völlig emanzipiert hat und keine Komplexe und Gefahren mehr kennt, ist man dabei, zur Natur zurückzukehren, was freilich auch mit einer Primitivierung der sexuellen Beziehungen einhergeht. Gleichzeitig ist man vom Sexuellen fasziniert und stellt völlig undifferenziert die Frau ins Zentrum, was zu einer Rückentwicklung der absoluten Weiblichkeit oder Männlichkeit führt. Vor allem geht es hier um den die Abstumpfung des emanzipierten und ins allgemeine soziale Räderwerk geratenen wirklich weiblichen Elements.

Schließlich finden sich, getrennt hiervon, die Randerscheinungen eines radikalisierten Gebrauchs der Sexualität bei einer existentiell verletzten und angeschlagenen Jugend. Häufig sind sie mit der Verwendung von Drogen verbunden, wie sie in einer völlig dramatisierten und alles auf eine Karte setzenden Jugend üblich sind. Sex und Drogen dienen als Surrogate im Rahmen einer chaotischen Suche nach Ersatz für unanfechtbaren Lebenssinn. So wie die Dinge liegen, müssen wir davon ausgehen, daß für den Typ Mensch, der uns hier interessiert, die Aussicht auf einen Gebrauch der tieferen Möglichkeiten des Sexus in einer freien und klaren Beziehung zwischen Mann und Frau nur in glücklichen Ausnahmefällen möglich sein dürfte. Positiv dürften für den anders seienden Menschen die Auflösungsprozesse unserer Zeit allein in der Hinsicht sein, in der sie eine Trennung der Bereiche von hoher Lebens- und kleiner Sexualmoral ermöglichen. Mangels besserem, wird er den Freiraum nutzen, der sich öffnet, zumal für ihn sexuelle Dinge – ohne daß er je vergessen würde, was sie bieten können – von untergeordneter Bedeutung bleiben.

²⁸ *GH uomini et le rovine* erschien 1953 in Rom.

²⁹ In der 2. Auflage 1993 im ARUN-Verlag erschienen.

³⁰ Anm. des Lektors: bei Evola deutsch zitiert. Dieses Zitat aus dem „Zarathustra“ ist von Evola geringfügig verändert worden, es lautet in der deutschen Originalfassung (Kröner-Ausgabe, S. 234): „Nicht nur fort euch zu pflanzen, sondern hinauf – dazu helfe euch der Garten der Ehe!“

³¹ Im Ullstein Verlag veröffentlicht

VIII. Die Frage der Spiritualität

29. Kapitel. Die zweite Religiosität

In einem der vorhergehenden Kapitel haben wir gezeigt, daß die Vorstellungen einiger Verkünder der zeitgenössischen Physik, die vorgeben, jene neue Physik habe den früheren Materialismus überwunden, und stehe im Begriffe zu einer neuen spirituellen Sicht der Wirklichkeit zu gelangen, jeglicher Grundlage entbehren. Ein vergleichbares Mißverständnis liegt dem zugrunde, was man das Auftreten des *Neospiritualismus* nennen könnte. Einige Kreise würden gerne zur Schlußfolgerung kommen, man gelange zur Spiritualität zurück, da sich im Augenblick Strömungen vervielfältigten, die sich am Übernatürlichen und Übersinnlichen orientieren. Es würden in erhöhtem Maße Bewegungen, Sekten, Freikirchen, Logen und Gemeinschaften aller Art auftreten, die die Absicht gemein hätten, dem westlichen Menschen mehr zu geben, als es die positiven und dogmatischen Religionen tun können. Diese werden für ungenügend, ausgehöhlt und wirkungslos

gehalten. All diese neuen spirituellen Gemeinschaften wollen den Menschen über den Materialismus hinaus führen.

Doch liegt hier eine Täuschung vor, die sich aus den gegenwärtig vorherrschenden Prinzipien mühelos ableiten läßt. Die Wahrheit besteht vielmehr darin, daß wir uns auch hier in der Mehrzahl der Fälle Phänomenen gegenüber sehen, die selbst zu den Auflösungerscheinungen der Epoche gehören, und die gegen allen Anschein selbst durchaus negative Bedeutung tragen, da sie dem westlichen Materialismus als Pendant korrespondieren. Um die wahre Position und die Bedeutung dieses neuen Spiritualismus zu erkennen, kann man auf das zurückgreifen, was Spengler über die *zweite Religion* schreibt. In seinem Hauptwerk entwickelt Spengler diese Konzeption, die – bei aller nicht unerheblichen Verwirrung und persönlichen Abschweifung – teilweise ein traditionales Geschichtsverständnis wiederaufgreift. Er spricht von einem Prozeß, der in den einzelnen Kulturkreisen von den organischen Formen ursprünglichen Lebens, in denen Qualität, Spiritualität, lebendige Tradition und Rasse vorherrschen, zu städtischen, entseelten Spätformen führt, wo hingegen der abstrakte Intellekt, Wirtschaft und Finanzen, der Praktizismus und die auf rein materieller Größe basierende Massenwelt dominieren. Mit dem Auftauchen solcher Symptome nähert sich eine Kultur ihrem Ende. Die Schlußphase findet sich bei Guénon besser beschrieben. Er verwendet das Bild vom Verfall eines lebendigen Organismus und spricht von zwei Phasen: der Phase der Entseelung und Erstarrung des Körpers (dem entspricht eine Kultur im Zeitalter des Materialismus) und der Phase der Verwesung.

Nun ist nach Spengler eines der Phänomene, die stets die Schlußphase einer Kultur begleiten, das der „zweiten Religiosität“. Am Rande der Strukturen barbarischer Größe, des Rationalismus, des praktischen Atheismus und des Materialismus zeigen sich seltene Formen der Spiritualität und des Mystizismus, sogar Einbrüche des Übersinnlichen, die aber nicht auf einen Wiederaufstieg deuten, sondern selbst Verfallssymbole sind. Es handelt sich nicht mehr um eine ursprüngliche Religion mit strengen Formen, nicht mehr um das Vermächtnis von *Herrscherehelen*, die im Mittelpunkt einer edlen, organischen Kultur stehen, (denn dies eben nennt man die traditionale Welt), um deren Ausdruck in ihrer Gesamtheit zu erfassen. In der Phase, um die es sich hier handelt, verlieren eben diese positiven Religionen ihre ursprüngliche Funktion und jede höhere Dimension, sie verweltlichen sich und werden platt. Die zweite Religiosität entwickelt sich außerhalb von ihnen, ja selbst gegen sie. Sie entwickelt sich aber auch außerhalb der vorherrschenden Hauptströmungen des Lebens. Sie will der Wirklichkeit entfliehen, von der sie sich entfremdet fühlt und die sie auch gar nicht mehr richtig verstehen will, da diese nur die Wirklichkeit einer entseelten, rationalistischen und rein irdischen Zivilisation ist. Dies sind Standort und Bedeutung der zweiten Religiosität. Das Bild läßt sich vervollständigen, wenn man sich an Guénon hält, einem Autor tieferen Wesens als Spengler. Guénon stellt fest, daß, nachdem der Materialismus und Positivismus des 19. Jahrhunderts den Menschen vom Erhabenen abgeschnitten habe – vom wahren Übernatürlichen, von der wahren Transzendenz – zahlreiche Strömungen des 20. Jahrhunderts, die spiritualistischen Charakter tragen oder den einer neuen Psychologie, dazu neigen, den Menschen für das zu öffnen, was unter ihm steht, oder allgemein, für das, was unterhalb des menschlichen Wesen steht. Man kann einen Ausdruck A. Huxleys verwenden, der von einer Selbstübersteigerung nach unten sprach, die der Selbstübersteigerung nach oben entgegengesetzt sei.

So wie es wahr ist, daß sich der Westen augenblicklich eben in der Phase der Entseelung befindet, des Kollektivs, und des Materialismus, die dem Ende eines Zykluses entspricht, so besteht gleichermaßen kein Zweifel, daß der größte Teil der als Vorspiel einer neuen Spiritualität interpretierten Tatsachen einfach den Charakter einer zweiten Religiosität tragen. Sie stellen etwas Promiskuitives, Verfälschtes und Unterintellektuelles dar. Sie sind das Fluoreszieren, das die Verwesung eines Kadavers anzeigt. Daher läßt sich in den genannten Strömungen keine Alternative zur heutigen untergehenden Zivilisation sehen, sondern ein ihr innig verwandtes Gegenstück, das sogar den Auftakt zu einer noch weiter fortgeschrittenen Phase des Verfalls und des Schwundes bilden könnte, wenn es erst einmal Fuß fassen würde. Insbesondere dort, wo das krankhafte Interesse für die Sensa-

tion und das Okkulte von Beschwörungspraktiken und der Öffnung der unterirdischen Wege der menschlichen Psyche begleitet wird – wie es im Spiritismus und selbst der Psychoanalyse nicht selten der Fall ist – kann man recht gut – weiterhin mit Guénon – von „Rissen in der großen Mauer“, von der Gefahr des Zerbrechens jenes Verteidigungsgürtel sprechen, der, trotz allem, im täglichen Leben jedes normale Individuum von wachem Verstand vor dem Zugriff der dunklen Mächte bewahrt, die sich hinter dem Antlitz der sinnlichen Welt und hinter der Schwelle der gestalteten und bewußten menschlichen Gedanken verstecken. Von diesem Standpunkt aus erscheint der Neospiritualismus also noch gefährlicher als Materialismus und Positivismus, der, wenn schon nicht anders, mit seiner Primitivität und intellektuellen Kurzsichtigkeit den einschränkenden aber auch schützenden Gürtels gegen das Okkulte eher verstärkt.

Andererseits sagt nichts über das Niveau des Neospiritualismus mehr aus, als die menschliche Substanz seiner Anhänger. Waren früher die heiligen Lehren das Vorrecht einer höheren Art Mensch, waren sie das Privileg königlicher und priesterlicher Kasten, so hat man es heute vor allem mit Medien und Magiern aus dem Pöbel zu tun: Mit Meistern des Pendels, Spiritisten, Anthroposophen, Astrologen, mit den Horoskoptanten der Illustrierten, Theosophen, Heilern und Handelsvertretern für amerikanisches Yoga, und was es dergleichen mehr gibt. All diese Leute predigen den neuen Antimaterialismus. Begleitet werden sie von ausgeflippten Mystikern und Stehgreifpropheten. Im Neospiritismus vermischen sich fast untrennbar Mystizismus und Aberglaube. Ein weiteres bezeichnendes Charakteristikum besteht in der Dominanz – hauptsächlich in den angelsächsischen Ländern – des weiblichen Elementes, wobei es sich fast durchweg nur um entgleiste, gefallene und abgetakelte Frauen handelt. Es kann somit mit gutem Grund von einer weiblichen Spiritualität gesprochen werden. Aber dies ist wieder eine Materie, die von uns schon an anderer Stelle behandelt und durchleuchtet wurde. Für den Bereich der Vorstellungen, die uns hier eigentlich interessieren, ist es nur wichtig, die bedauerliche Verwechslung anzugreifen, die aus der Tatsache entstehen kann, daß ausgehend von der angloindischen Theosophie sich im Neospiritualismus häufig Bezüge auf manche Lehre in der östlichen Variante finden, die jener Welt angehört, die wir die traditionale nennen.

Hier muß man einen klaren Trennstrich ziehen. Man muß festhalten, daß es sich bei den in Frage stehenden Strömungen immer um Entwicklungen handelt, die sich auf bloße Nachahmung jener Lehre beschränken: auf Reste und Bruchstücke, vermischt mit den übelsten westlichen Vorurteilen und rein persönlichen Abschweifungen. Von der Ebene, der die aufgegriffenen Ideen eigentlich angehören, hat der Neospiritualismus im allgemeinen überhaupt keine Vorstellung, wie er auch überhaupt keine Vorstellung davon hat, was seine Anhänger wirklich suchen. In der Tat sind jene Vorstellungen nur ein Surrogat für Bedürfnisse, die andere zum normalen religiösen Glauben führen. Ein schwerwiegendes Mißverständnis: es handelt sich hier um Metaphysik. Jene Lehren waren in der traditionellen Welt nur einem kleinen Kreis von Eingeweihten zugänglich und wurden vor jeder Verbreitung bewahrt. Darüber hinaus ist es keineswegs gesagt, daß die Ursache, weswegen die Neospiritualisten sich für diese Lehre interessieren und sie unters Volk bringen, nur im Verfall und der Austrocknung der westlichen Religion zu finden sei. Ein anderer Grund liegt wohl darin, daß viele glauben, jene Lehren seien offener und trostreicher, daß sie von den Verpflichtungen und Bindungen der positiven Religion befreien. Das Gegenteil ist der Fall. Die³ Anforderungen jener Lehren sind bedeutend strenger, auch wenn es sich um Bindungen ganz anderer Art handelt. Ein typisches Beispiel ist die Art moralisierender, humanitärer und pazifistischer Aufwertung, mit der man sich der buddhistischen Lehre annimmt. Nach Pandit Nehru soll sie gar die „Alternative zur Wasserstoffbombe“ sein. Auf einer anderen Ebene finden wir Menschen vom Schlage eines C. G. Jung, der in psychoanalytischer Begrifflichkeit jene Art von Unterweisung und mystischen Symbolen für die Behandlung von neurotischen und psychotischen Patienten nutzbar machen will.

Man hat sich an diesem Punkt sogar zu fragen, in wieweit die praktische Wirkung des Neospiritualismus auch hinsichtlich der unvermeidlichen Diskreditierung der vorher genannten Lehren. Das schlechte Renommee des faulen Zaubers der entarteten Lehren fällt

freilich auf das Urbild zurück. In der Tat muß man bereits über eine klare innere Richtung (oder einen nicht weniger klaren Instinkt) verfügen, um das Positive vom Negativen unterscheiden und jenen Strömungen einen Antrieb für eine echte Beschäftigung mit den Ursprüngen und für eine echte Wiederbelebung des vergessenen Wissens entnehmen zu können. Wenn dies aber geschieht, und man so den rechten Weg einschlägt und nicht zögert, den Ballast abzuwerfen, der dem zufälligen Ausgangspunkt entstammt (also dem heutigen Spiritualismus und vor allem seinem spirituellen Niveau, einem Niveau, dem Grandezza, Kraft, Strenge und souveräne Charaktere fehlen), so wird man das kennenlernen, was sich wirklich über und hinter dem Menschen befindet, und was allein einen Weg über die Welt hinaus öffnen kann, in der Gott tot ist.

Angesichts des Niveaus der Lehre der zweiten Religiosität bedurfte es dieser Klarstellung. Wendet sich also der anders seiende Mensch diesem Gebiet zu, muß er die eben aufgezeigte Unterscheidung immer im Blick behalten. Falls er nicht über unmittelbare und authentische Quellen verfügt, die von den Abfallprodukten und dem zweifelhaften Fluoreszieren der zweiten Religiosität frei sind, wird es für ihn notwendig sein, ergänzend und unterscheidend zu arbeiten. Eine Arbeit, die übrigens durch die Tatsache erleichtert wird, daß die moderne Religionswissenschaft und andere, ihr verwandte Disziplinen längst grundlegende Texte verschiedener großer Traditionen zugänglich gemacht haben. Zwar weisen diese Ausgaben die typischen Beschränkungen akademischer Pedanterie auf, doch sind sie von den Abschweifungen und neospiritualistischen Vermischungen frei. Die Grundlage, der Rohstoff, um nach der zufälligen Initialzündungen weiter voran zu schreiten, existiert also.

Das praktische Problem ist jedoch eingehender zu betrachten, denn wie bereits gesagt, legt der Neospiritualismus den Akzent häufig auf die Praxis und innere Erfahrung. Und er nimmt aus einer ganz anderen Welt (der Antike und dem Orient) nicht nur die Vorstellungen vom Übernatürlichen, sondern auch den Weg und die Disziplinen, um die Grenzen gewöhnlicher menschlicher Erfahrungen zu beseitigen. In dieser Hinsicht wiederholt sich jedoch das Mißverständnis, auf das wir schon hinwiesen, als wir vom katholischen Ritus sprachen, der auch mit seiner Profanation und dem Verlust jeder operativen Bedeutung endete, da er auf die Masse angewandt wurde, ohne die zu seiner Wirksamkeit notwendigen Bedingungen zu beachten.

Im vorliegenden Fall wiegt das Mißverständnis jedoch schwerer, da Mittel und Ziel ehrgeizigeren Charakter tragen. In dieser Hinsicht lassen wir das falsche, okkultistische Theater des Neospiritualismus auf sich beruhen, bei dem die Hellseherei im Vordergrund des Interesses steht. Eine Hellseherei, die durch angebliche Kräfte oder irgendeine Verbindung mit dem Unsichtbaren ausgeübt wird. All dies hat dem anders seienden Menschen gleichgültig zu sein: Auf diesem Weg kann die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht beantwortet werden, weil man hier immer noch in der Welt der Erscheinungen stehenbleibt und das Ergebnis sogar eher eine Flucht oder noch größere Zerstreung sein wird. Auch die betäubende Vervielfachung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und technischer Mittel hat auf anderem Gebiet ja zu keiner wesentlichen Vertiefung des eigenen Lebens geführt. Aber selbst im Neospiritualismus zeigt sich manchmal mehr und anderes, wenn man an die Initiation denkt oder das Ziel verschiedener Praktiken wie Exerzitien, Riten und Yoga-Techniken vor Augen hat. Man kann diese Dinge nicht pauschal verurteilen. Dennoch gilt es, sich vor Illusionen zu hüten. In ihrem strengen und legitimen Sinn aufgefaßt, würde die Initiation einen wirklichen, ontologischen und wesentlichen Wechsel des eigenen Seinszustandes herbeiführen, eine tatsächliche Öffnung für die Transzendenz. Es wäre die unmißverständliche Verwirklichung, eigentliche Ergänzung und Befreiung der Qualität, die wir als Grundlage des Menschen betrachten, der uns hier interessiert, des Mannes, der spirituell noch in der traditionellen Welt wurzelt. So stellt sich die Frage, was davon zu halten ist, wenn von der einen oder anderen Strömung des Neospiritualismus Methoden und Wege der Initiation wieder aufgenommen und beherzigt werden. Es ist notwendig, diese Frage in einem Umfang abzuhandeln, der den in diesem Buch gezogenen Grenzen entspricht. Wir befassen und hier nicht mit demjenigen, der

aus seiner Umgebung heraus tritt, und alle Energie auf die Transzendenz wendet, wie es auf religiösem Gebiet der Asket und der Heilige tun. Es handelt sich vielmehr um den Typ Mensch, der das Leben in der Welt seiner Zeit annimmt, auch wenn er im Inneren anderes strukturiert ist als seine Zeitgenossen. Dieser Mensch weiß, daß es für eine Zivilisation wie der heutigen unmöglich ist, die Strukturen wiederherzustellen, die in der traditionellen Welt dem Leben einen Gesamtsinn gaben. In der traditionellen Welt gehörte das, was sich als Ideal der Initiation fassen ließ, höheren Regionen an, einem abgehobenen Gebiet mit exakter Grenze an, das einen Lebensweg der Absonderung und Exklusivität voraussetzte. Es handelt sich hier nicht um einen Bereich, in dem allgemeine Vorschriften von der Höhe der Tradition aus das gewöhnliche Leben in der Welt einer gegebenen Zivilisation formten, sondern um eine übergeordnete Ebene, die von jenen allgemeinen Gesetzen losgelöst war, da sie über ihnen, quasi an ihrem Ursprung stand. Wir können hier nicht alle Unterscheidungen behandeln, die auf dem Gebiet der Initiation zu machen wären. Wir müssen uns darauf beschränken, den höchsten Sinn der Initiation festzuhalten, den Sinn, den sie hat, wenn sie sich auf metaphysische Bereiche ausrichtet, einen Sinn, der – wie schon gesagt – die Befreiung des Wesens in seiner geistigen Dimension meint. Beschränktere Formen der Initiation, so wie die der Initiation in eine Kaste, einen Stamm usw., müssen hier vernachlässigt werden. Zwar war die große Initiation in manchen Kulturen der Antike mit solchen kleineren Initiationen verbunden, dennoch werden wir sie hier beiseite lassen, da es für sie in der modernen Welt an jeglicher Grundlage fehlt.

Wie dem nun also auch sei: Faßt man eben die Intuition in ihrer höheren metaphysischen Bedeutung auf, muß man bedenken, daß die Initiation in einer Epoche wie der heutigen, in der sich, was die condition humaine betrifft, schon längst auf fatale Weise eine ungünstige, bereits Jahrhunderte andauernde Kollektiverbschaft kumuliert hat, sich als eine nurmehr hypothetische Möglichkeit darstellt. Wer die Sache heute anderes sieht, kapiert entweder nicht, worum es geht, oder er betrügt sich selbst. Was man aber unbedingt vermeiden muß, ist die Übertragung der individualistischen und demokratischen Sichtweise des self-made-man auf dieses Gebiet. Dies würde besagen, daß jeder, der es nur will, ein Eingeweihter werden könne. Dies würde weiter besagen, daß er es von selbst werden könne, aus eigener Kraft, indem er auf Exerzitien und Praktiken verschiedener Art zurückgreift. Dabei handelt es sich um eine Illusion: in Wahrheit würde man mit der Kraft des Individuums nie über das Individuum hinausgelangen. Ein irgendwie positives Ergebnis in diesem Bereich setzt die Gegenwart des Handelns und wirklicher Kraft anderer, nicht individueller Art voraus.

Wir können sagen, daß sich in dieser Hinsicht die möglichen Fälle auf nur drei beschränken. Im ersten Fall besitzt man diese andere Kraft bereits von Natur aus. Es handelt sich um den Ausnahmefall dessen, was natürliche Würde genannt wird, die sich nicht einfach aus der menschlichen Geburt ergibt – sie erscheint der Erwählung im Bereich der Religion vergleichbar. Von seiner Disposition her kommt der von uns angenommene anders seiende Mensch diesem Typus nahe. Heute jedoch steht der Bewährung einer solchen natürlichen Würde ein weites Feld von Schwierigkeiten entgegen, das nur dann zu überwinden ist, wenn das Selbstexperiment, von dem im ersten Kapitel gesprochen wurde, entsprechend in diesem Sinne ausgerichtet wird. Die anderen zwei Fälle beziehen sich auf eine erworbene Würde. Hier ist in erster Linie die Möglichkeit eines Auftretens der in Frage stehenden Kraft in einem unausweichlichen, abrupten und existentiellen Einbruch zu erwägen, etwa im Falle tiefer Lebenskrisen, spiritueller Traumata oder verzweifelter Handlungen. In solchen Fällen ist es möglich, daß das Individuum, falls es nicht daran zugrunde geht, an dieser Kraft teilhat, selbst wenn es sich das nicht bewußt zum Zweck gesetzt hat. Man muß die tatsächliche Lage jedoch insofern klarer beschreiben, als man zu bemerken hat, daß in Fällen dieser Art bereits Energie angesammelt wurde, die mit den genannten Umständen nur auf einen Schlag hervortritt und eine grundlegende Zustandsänderung zur Folge hat. Deswegen haben diese Umstände nur zufälligen, auslösenden Charakter und tragen die Natur einer notwendigen aber nicht hinreichenden Bedingung in sich. Kein Tropfen läßt ein Faß überlaufen, das nicht schon gefüllt gewesen wäre. Kein Dambruch läßt Wasser hervorsprudeln, das sich nicht bereits dahinter aufgestaut hätte.

Der dritte und letzte Fall betrifft die Einpflanzung der in Rede stehenden Kräfte durch die Einwirkung von Repräsentanten einer dazu qualifizierten, etablierten Organisation. Es handelt sich um das Gegenstück dessen, was auf religiösem Gebiet die Priesterweihe ist, die der Theorie zufolge dem Individuum einen „character indelibilis“ verleiht, der zur Ausübung des Ritus befähigt. Der von uns schon zitierte Autor – René Guénon – ist in neuerer Zeit fast der einzige, der mit Ernst und Gehalt ähnliche Themen behandelt hat, und dabei es nicht versäumt hat Abweichungen, Fehler und neospiritualistische Mystifikation aufzuzeigen. Er erwähnt fast nur diesen dritten Fall. Wir für unseren Teil halten freilich daran fest, daß man in unseren Tagen diese Möglichkeit so gut wie ausschließen kann, da solche Organisationen praktisch nicht mehr bestehen. Hielten sich solche Organisationen im Abendland wegen der repressiven Maßnahmen der zur Vorherrschaft gelangten Religionen von jeher mehr oder minder im Untergrund verborgen, so sind sie in letzter Zeit fast vollständig verschwunden. Was andere Kulturkreise betrifft, vor allem den Westen, so haben sich jene Organisationen immer rarer und unzugänglicher gemacht, obwohl die Kräfte, deren Träger sie waren, von ihnen nicht abgewichen sind: Diese Entwicklung verläuft parallel zum allgemeinen Verfalls- und Modernisierungsprozeß, der längst auch diese Gebiete befallen hat. Prinzipiell kann heute somit selbst der Osten nicht mehr liefern als Abfallprodukte der Restbestände. Dies wird dort offensichtlich, wo man die geistige Statur derjenigen Asiaten betrachtet, die sich daran gemacht haben, die östliche Weisheit zu exportieren und zu verbreiten.

Guénon hat die Lage wegen zweier Mißverständnisse nicht so ungünstig beurteilt. Das erste folgt daraus, daß er in der Initiation etwas umfassend Wirksames erblickt, somit die Vorstellung einer virtuellen Initiation einführt, die auch dann wirksam ist, wenn sie vom Bewußtsein nicht in ihrem eigentlichen Wesen erfaßt wird. Hier bestehen Parallelen zum katholischen Ritus, der die Wirksamkeit des Taufsakraments selbst bei schwachsinnigen Neugeborenen annimmt. Das zweite Mißverständnis von Guénon ergibt sich aus seiner Vermutung, daß die Übertragung der genannten Kraft auch im Fall von Organisationen stattfinden kann, die einst authentischen und einweihenden Charakter besaßen, aber schon längst in einem Zustand der extremen Degeneration eingetreten sind, so daß es Grund gibt, anzunehmen, die geistige Kraft, die einst ihren Mittelpunkt bildete, habe sich zurückgezogen und hinter der Fassade nichts als eine Art Kadaver zurückgelassen. Wir können Guénon in beiden Punkten nicht folgen. Daher meinen wir, daß die dritte der aufgeführten Möglichkeiten noch unwahrscheinlicher ist als die beiden ersten.

Kommen wir nun auf dem Typ Mensch zurück, der uns interessiert: Zwar kann in seinen Horizont auch die Vorstellung einer Initiation noch hineinspielen, doch darf er sich, hat er einmal klar die Distanz zwischen sich und der neospiritualistischen Szene erkannt, keine Illusionen machen. Als praktisch möglich ansehen wird er höchstens eine Grundorientierung, in der Art einer Vorbereitung auf das, wozu er in sich bereits eine natürliche Veranlagung findet. Die Verwirklichung dieser Veranlagung aber muß er im Ungewissen lassen. Es wird auch günstig sein, die postnihilistische Vorstellung zuzulassen, die jeden Bezugspunkt ausschließt, der eine Abweichung, ein „Aus der Mitte geworfen sein“ verursacht, selbst wenn es sich um eine Flexion handeln würde, – eine in diesem Fall –, die sich mit der ungeduldigen Erwartung des Augenblicks verknüpft, in dem endlich die Öffnung stattfinden wird. Auch hier vermag die schon zitierte Zen-Regel Geltung zu entfalten: „Wer den Weg sucht, wird ihn verlieren“.

Eine realistische Lagebeurteilung und Selbsteinschätzung lassen es heute daher als wesentlichste und wichtigste Aufgabe erscheinen, der mehr oder minder verschütteten Transzendenz in uns Raum zu geben. Studien traditionaler Weisheitslehren können hier helfen, aber eine nutzbringende Wirkung wird sich nur einstellen, wenn hieraus eine ständig fortschreitende Wandlung folgt, die die existentielle Ebene erfaßt und insbesondere die Grundkraft des Lebens wie eine eigenständige Persönlichkeit formt und erzieht: jene Kraft, die meistens an die Welt gebunden und einfacher Lebenswille ist. Man könnte dies mit den Vorgängen bei der Magnetisierung eines Eisenstücks vergleichen: auch hier liegt die Einwirkung einer richtunggebenden Kraft vor. Ein magnetisiertes Eisenstück wird

man stets aufs neue drehen und legen können, wie man will, nach mehr oder minder großem Hin- und Herbewegen und hin- und herschwingen wird es sich immer wieder auf den Pol hin ausrichten. Hat die Orientierung auf die Transzendenz nicht nur gefühlsmäßigen oder intellektuellen Charakter, sondern vermag sie das Wesen der Person zu durchdringen, ist hiermit das Wesentliche bereits getan. Der Same ist in die Erde gefallen und der Rest ist in gewisser Weise zweitrangig und folgt von selbst. Allen Erfahrungen und Handlungen, denen man in der Außenwelt (und vor allem der Außenwelt von heute) ausgesetzt ist, die den Eindruck zufälliger Abweichungen und Verirrungen machen können, kommt keine andere Bedeutung zu als die irgendwelcher Turbulenzen, nach denen die beruhigte Nadel wieder ihre ursprüngliche Richtung einnimmt. Und was sich darüber hinaus entwickeln kann, sollte, wie gesagt, einer unsichtbaren Weisheit überlassen werden. Übrigens sollte sich der Horizont in dieser Hinsicht nicht auf die Eigenheiten des begrenzten, individuellen Lebens beschränken, das der anders seiende Mensch hier und jetzt zu leben hat. Ausgefallener und zu anspruchsvoller Ziele einer absoluten, im metaphysischen Sinne verstandenen Initiation bedarf es nicht. Der anders seiende Mensch muß sich damit zufrieden geben, zu einer solchen Veränderung zu gelangen, und sie wirklich zu vollziehen. Diese seinsmäßige Veränderung ist natürliche Ergänzung und Grundlage jenes Verhaltens, das auf den vorhergehenden Seiten und in den vorausgehenden Kapiteln ausführlich beschrieben wurde.

30. Kapitel. Der Tod – das Recht über das Leben

Bei unserer Untersuchung des Existentialismus sind wir auf die Sichtweise Heideggers gestoßen, der das Leben als Leben auf den Tod hin auffaßt. Der Tod bildet das Zentrum, auf das hin sich alles ausrichtet, weil sich in ihn die Erfahrung des absoluten Seins, des „Hier-seins“ erschöpft. Diese Vorstellung, erinnert an jene religiöse Sichtweise des Lebens als eine Vorbereitung auf den Tod. Nun haben wir gesehen, daß alle Voraussetzungen der Philosophie Heideggers dieses Lebensende im Tode durchaus negativ – extatisch negativ – sehen.

Das hindert uns aber nicht daran zu postulieren, daß die Vorstellung des Todes eine besondere Bedeutung für den von uns hier betrachteten Mensch hat, daß sie für ihn in gewisser Weise in erster Linie einen Prüfstein darstellt. Er sollte zu diesem Zeitpunkt die Schwelle des gewöhnlichen Alltagsbewußtseins möglichst bereits hinter sich gelassen haben, um sich dieser Konfrontation mit seinem eigenen Ich zu stellen. Er wird dann auch gewahr werden, in welchem Maße ihn das Selbstbild des westlichen Menschentyps geprägt hat, sei es infolge vielschichtiger Rückwirkungsprozesse, sei es infolge der Auffassungen der vorherrschenden theistischen Religion.

Angesichts der Imago des Todes, der Vorstellung eines Endes des personalen Selbst wird das prekäre Verhältnis zur eigenen Todesangst auf die Probe gestellt, die zu empfinden man Heidegger zufolge den Mut haben muß. Man darf sich hier nicht von Jenseitsvorstellungen und Ideen eines überirdischen Gerichts, die in populären Formen der Religion als Suggestion verwendet wurden, beeinflussen lassen, die ausersonnen wurden, um das Individuum zu führen, indem man sein Unterbewußtsein, seine Seele in den Griff zu bekommen sucht.

Auch auf diesem Gebiet lassen sich in der modernen Welt Auflösungsprozesse möglicherweise gegensätzlichen Charakters feststellen. Nicht allein Atheismus und Materialismus haben dazu beigetragen, die Seelenqualen vor dem Tod zu beseitigen; die Tragik des Sterbens ist auch von den kollektiven Katastrophen der jüngsten Zeit verringert worden. Heute stirbt man einfacher und leichter als früher; dem menschlichen Sterben wird zunehmend weniger Bedeutung beigemessen. Auch dies ist ein Kennzeichen der modernen Massenwelt, ein Vorgang, der wie prädestiniert zu sein scheint, um die wachsende Bedeutungslosigkeit des Einzelnen zu demonstrieren. Darüber hinaus hat sich in der Zeit des wahllosen Flächenbombardements des letzten Weltkriegs eine Haltung herausbilden

können, aus der heraus der Tod der einen oder anderen Person (mag es auch eine nahe-
stehende gewesen sein) quasi der natürlichen und gewohnten Ordnung entspricht und
nicht mehr betroffen macht als es einst die Zerstörung eines rein materiellen und frem-
den Gutes tat, während die Vorstellung von einer Unsicherheit des Lebens, die Vorstel-
lung, man könne am nächsten Tag selbst nicht mehr sein, allmählich immer vertrauter
wurde. Die Folge dieser Entwicklung bildete in der Mehrzahl der Fälle eine Art Abstump-
fung, die schon allein die seltsame Hochschätzung der Todesfurcht durch Heidegger als
Reaktion verständlich machen könnte. Aber auch ganz andere, positive Ergebnisse könn-
ten sich daraus ergeben, wenn ähnliche Erfahrungen durch eine innere Disposition be-
günstigt würden, die das Individuum und das entfesselte physische Ich transzendiert. In
der Antike formulierte Lukrez hierzu Vorstellungen, die dem entgöttlichten Weltbild der
modernen Naturwissenschaft entsprechen: Um die Angst vor dem Jenseits zu bannen,
aber die olympische Idee des Göttlichen zu bewahren, erkannte er den Göttern den Sta-
tus abgehobener Wesen zu, die sich in die Dinge der Welt nicht einmischen und nur als
Vorbilder seinsmäßiger Vollkommenheit dienen.

Unter diesen Gesichtspunkten kann die moderne Welt also als ein Horizont verstanden
werden, der für den anders seienden Menschen positiv zu bewerten ist. Auch hier konn-
ten die Auflösungsprozesse nur das zerstören, sich auch hier nicht auf eine Sichtweise
des Vermenschlichten und des Gefühls für die großen Entfernungen beraubten Lebens
bezog. Der anders seiende Mensch vermag somit den Tod durchaus positiv zu sehen, als
einen Gradmesser und Prüfstein für das Maß der inneren Festigkeit. Hier kann man der
antiken Grundregel folgen, jeden Tag als den letzten des eigenen Lebens zu betrachten:
Diese Aussicht dürfte die eigene Ruhe nicht erschüttern und auch am eigenen Denken
und Handeln nichts ändern. Hierfür können die *Kamikazepiloten* ein Beispiel geben, die
die Aussicht, jeden Moment zum Abflug ohne Wiederkehr aufgefordert zu werden, von
der Ausbildung und Vergnügungen in keiner Weise abhielt. Selbst wenn dieser Zustand
über Monate hinweg dauerte, wurden sie nicht durch dunkel-tragische Anwandlungen
belastet. Allgemein gesagt, handelt es sich bei der Vorstellung des Todes um ein Über-
schreiten innerer Grenzen, um das Zerreißen einer Fessel. Das trifft sich in gewisser Wei-
se mit einigen Feststellungen aus dem ersten Kapitel. Die positive Todesbetrachtung, von
der wir hier sprechen, besteht darin, dem „Am-Leben-Bleiben“ keinen Wert zuzumessen,
den Tod sozusagen hinter sich zu lassen, ohne davon gelähmt zu werden. Im Gegenteil:
Von diesem Punkt ab muß eine höhere, begeistertere, freiere Form zu leben einsetzen,
die von einem hellen, zauberhaften Rausch getragen wird.

Ein weiterer positiver Umstand trägt dazu bei, der Vorstellung des Todes ihre Dramatik
zu nehmen: Wir haben sie schon bei der Behandlung der traditionellen Lehren von der
Präexistenz gestreift. Der Mensch, der uns interessiert, kann nicht glauben, daß ein Le-
ben mit der körperlichen Geburt beginnt und mit dem Tod endet. Dennoch wird er den
Schwerpunkt seines Lebens keinesfalls ins Jenseits legen, wie es entsprechende religiöse
Heilslehren, die – in der Manier des Asketismus – das irdische Leben auf eine Vorberei-
tungsphase für den Tod reduzieren, tun. Wir haben gesehen, daß der anders seiende
Mensch das Problem des Sinns des Lebens in der Epoche des Nihilismus löst, indem er
sein Ich auf die Dimension des Seins richtet. Gerade im letzten Kapitel haben wir von
einer solchen Ausrichtung des Seins gesprochen, die die Persönlichkeit durchdringen
muß, wie der induzierte Magnetismus einen Metallkörper. Wenn auch in vielen Fällen die
aus einer solchen Ausrichtung entstandene Kraft nur jenseits dieses Lebens wirken kann,
muß sie uns doch auch hier eine ruhige Sicherheit verleihen. Ein orientalisches Sprich-
wort sagt: „Das Leben auf der Erde ist eine Reise bei Nacht.“ Man kann dessen positiven
Inhalt erklären, wenn man auf das Bewußtsein von einem Vorher (vor dem Leben) und
einem Nachher (nach dem Leben) zurückgreift. Metaphysisch gesehen, ist das Geboren-
werden eine Zustandsänderung und das Sterben ist eine weitere Zustandsänderung. Die
menschliche Existenz auf der Erde bildet nur den begrenzten Ausschnitt eines *Konti-
nuums*, den begrenzten Ausschnitt eines Stromes, der viele Gebiete durchfließt.

Ganz allgemein, aber in besonderer Weise während einer chaotischen Epoche der Auflösung, wie der heutigen, gelingt es nur schwerlich, den Sinn zu erfassen, den diese Erscheinung des Seins hat, sie in der Gestalt einer so oder so beschränkten Persönlichkeit zu erfassen, die zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort lebt, die bestimmte Erfahrungen macht und ein bestimmtes Ende findet. Dies entspricht der undeutlichen Wahrnehmung der Umgebung, die man auf einer nächtlichen Reise durchfährt, wo nur wenige zerstreute Lichter einige Züge der Landschaft erhellen. Dennoch muß man versuchen, sich eine ähnliche Empfindungsweise anzueignen, wie sie derjenige besitzt, der beim Einsteigen in einen Zug weiß, daß er auch wieder aussteigen wird, der sich nach dem Aussteigen die ganze zurückgelegte Strecke erblicken wird, und er wird weiter ziehen. Ein solches Gefühl begünstigt eine innere Stärke und Sicherheit, die sich deutlich von dem Seelenzustand unterscheidet, der angesichts des Todes im Rahmen einer theistischen Schöpfungsreligion entstehen kann, wo das, was im Sein über und vor dem Leben steht, auch metaphysisch gesehen dessen Ende den Tod beherrscht, also völlig im Dunkeln bleibt.

Doch bringt jeder Zustandswechsel eine Krise mit sich, weswegen die eben genannte, traditionale Sicht die Problematik des Jenseits und des Todesereignisses selbst nicht restlos löst. Hier müßten wir wieder einmal Lehren untersuchen, die den Umfang des vorliegenden Buches übersteigen. Wir beschränken uns darauf, auf eine Haltung hinzuweisen, die dem Jenseits und dem Diesseits gegenüber von gleichem Wert ist: Die Haltung einer Art transzendentalen Vertrauens, die mit einer Veranlagung verwandt ist, die wir per Analogie „heldenhaft“ oder „priesterlich“ genannt haben (die Bereitschaft, handelnd über sich selbst hinaus zu gehen), die andererseits mit der Fähigkeit vereint ist, die eigene Seele zu beherrschen, die eigenen Triebe, die eigenen Vorstellungen. In gleicher Weise wie jemand in einer gefährlichen und schwierigen Situation nicht die Beherrschung über sich selbst verliert, wird hier ohne Zögern das getan, was getan werden kann. So müßten alle Veranlagungen fruchten die wir wie auf den vorhergehenden Seiten beschrieben, haben. Diese Veranlagungen gelten sowohl für das Leben hier in unserer Zeit, als auch für das Jenseits. Es gehört nicht zuletzt zu dieser Veranlagung, bereit zu sein „den Todesstoß durch das eigene Sein zu erhalten, ohne zugrunde zu gehen.“

Zum Schluß wollen wir die Aufmerksamkeit auf ein besonderes Problem lenken, auf das Recht über das eigene Leben, d.h. über die Freiheit zu verfügen, es anzunehmen oder ihm freiwillig ein Ende zu setzen. Dieser Gegenstand wird auch dazu dienen, in einige schon behandelte Punkte weitere Klarheit zu bringen. Die Selbsttötung – sie wird vom Großteil der Morallehren auf religiös sozialer Grundlage abgelehnt – wird hingegen von zwei Philosophien zugelassen, deren Lebensregel in einigen Gesichtspunkten nicht weit entfernt sind von denen, die sie für den anders seienden Menschen unserer Epoche aufzeigten. Es handelt sich hier um Stoizismus und Buddhismus. Was den Stoizismus betrifft, reicht es hin, sich auf Seneca zu beziehen. Rufen wir uns zunächst in Erinnerung, was ihm allgemeiner Hintergrund seiner Vorstellungen vom Leben ist. Es wurde schon gesagt, daß für Seneca der wahre Mensch über den Göttern steht, denn, während diese aufgrund ihrer Natur Widrigkeiten und Unglück nicht kennen, ist jeder Mensch ihnen zwar ausgesetzt, hat aber die Macht, über sie zu triumphieren. Daher sieht Seneca in den am härtesten geprüften Menschen zugleich die würdigsten und greift auf folgenden Vergleich zurück: Im Krieg sind es die tapfersten, bewährtesten und fähigsten Soldaten, denen der Feldherr die exponiertesten und am härtesten umkämpften Stellungen anvertraut. Grundsätzlich sollte man vermuten, es sei einer so männlichen und kämpferischen Lebenssicht eigentümlich, den Selbstmord zu verdammen, ihn als Feigheit und Fahnenflucht anzusehen. So lautet auch ein von Cicero dem Pythagoras zugeschriebener Ausspruch: „Den im Leben zugewiesenen Posten zu verlassen, ist ohne Befehl des Feldherrn (also Gottes) nicht erlaubt“. Seneca hingegen gelangt zur entgegengesetzten Schlußfolgerung und er legt die Rechtfertigung des Selbstmordes geradezu der göttlichen Instanz in den Mund (de providentia VI, 7 -9). Er läßt sie dort sagen, es sei dem höheren Menschen, dem Weisen nicht nur eine stärkere Kraft gegeben, die jeden Zufall überwinde, die ihn als höheres, vom Übel befreites Wesen erscheinen ließe, als Wesen, das über die Macht verfüge, innerlich zu triumphieren, das sogar so geschaffen sei, daß ihn nichts zu-

rückhalten könne, wenn er nicht mehr wolle: der Ausweg steht ihm offen – patet exitus. „Wo immer ihr nicht kämpfen wollt, könnt ihr euch zurückziehen. Nichts leichteres ist euch gegeben, als zu sterben.“

Betrachtet man die eben gegebenen Voraussetzungen der allgemeinen Lebensanschauung, so gibt es keinen Zweifel, daß sich die Entscheidung Senecas *nicht* auf Fälle bezieht, in denen man den Tod sucht, wenn eine Lage unerträglich erscheint: Eben dann könnte der eigene Ethos den Selbstmord nicht gestatten. Muß man eigens hinzufügen, daß dies in gleicher Weise für all diejenigen gilt, die, von Gefühlen und Leidenschaften getrieben, sich das Leben nehmen. Dies käme einer Anerkennung der eigenen Passivität und des eigenen Unvermögens gegenüber dem irrationalen Teil der eigenen Seele gleich. Nicht anders verhält es sich, wenn gesellschaftliche Motive im Spiele sind. Sowohl der ideale Stoiker wie auch der anders seiende Mensch gestatten sich nicht, daß solche Gründe sie innerlich berühren, daß ihre Würde von etwas verletzt würde, was dem gesellschaftlichen Leben verbunden ist. Sie können daher also nie durch Motive in den Selbstmord getrieben werden, die der Stoiker zur Kategorie dessen rechnet, „was nicht von ihm abhängt“. Als einzige Ausnahme könnte man die Schande gegenüber dem eigenen Ethos (etwa durch einen inneren Zusammenbruch) in Erwägung ziehen. Die Meinung anderer, deren Urteil und Verachtung man etwa nicht ertragen könnte, spielt auch hier keine Rolle. Generell kann man sagen, daß die Maxime Senecas nur den Sinn haben kann, die innere Freiheit eines höheren Wesens zu betonen. Es handelt sich nicht um einen Rückzug, weil man sich etwa gegebenen Umständen oder Prüfungen gegenüber nicht stark genug fühlt. Es handelt sich vielmehr um das souveräne Recht – das man sich stets bewahren müßte – die Prüfungen anzunehmen oder auch ihnen ein Ende zu machen, sobald man keinen Sinn mehr sieht – nachdem man sich selbst gegenüber hinreichend die Fähigkeit bewiesen hat, sie zu bestehen. Die Unerschütterlichkeit bleibt somit Voraussetzung. Das Recht auf einen Ausweg ist prinzipiell als eine der Möglichkeiten zu rechtfertigen, um sicherzustellen, daß wir das Fatum, in das wir verstrickt sind, bejahen, daß wir wirklich handeln und nicht nur aus der Not eine Tugend machen.

Dieser Aspekt der stoischen Lehre ist verständlich und im wesentlichen nicht zu beanstanden. Wenden wir uns nun den Buddhismus zu. Er hat mehr oder weniger dieselbe Ausrichtung. Auch in ihm erscheint der Selbstmord in seiner am häufigsten vorkommenden Art nicht erlaubt: Wo immer man sich getrieben sieht, um des Lebens willen auf das Leben zu verzichten, daß heißt, weil die eine oder andere Form des Willens zu leben, zu genießen und zu gedeihen, behindert oder enttäuscht wird, sieht sich der Selbstmord dem Tadel ausgesetzt. In solchen Fällen wird diese Handlung ganz im Gegenteil nicht als eine Befreiung vom Leben gesehen, sondern als die äußerste, wenn auch negativste Form, sich mit beiden Händen am Leben festzuklammern. Von einer solchen Gewalttat gegen sich selbst wäre keine Verwandlung im Jenseits zu erhoffen: In einem anderen Seinszustand wird sich das Gesetz des Lebens ohne Friede, Stabilität und Licht nochmals auf die Seele legen. Der Buddhismus geht sogar soweit, das Streben nach dem Nirwana als einen Irrweg zu verdammen, wenn offenbar wird, daß es sich mit einem Verlangen, mit einem Durst verbindet. Eine Art des Selbstmordes läßt der Buddhismus aber genauso wie der Stoizismus zu (bei ähnlichen Einschränkungen): Man bezieht sich nicht auf den gewöhnlichen Menschen, sondern auf einen höheren, asketischen Typ, in dem sich viele Züge des stoischen Weisen wiederfinden. Man bezieht sich auf denjenigen, der in gewisser Weise Abstand zu sich selbst gewonnen hat, so daß er an einem Punkt jenseits der Frage nach Leben und Nicht-Leben gelangt ist.

Wenn, was nur natürlich erscheint, diese Sichtweise in den Horizont des anders seienden Menschen eingeschlossen werden kann, bringt so doch einige weitere Schwierigkeiten mit sich. Zunächst: Wenn man im großen und ganzen auf das beschriebene spirituelle Niveau gelangt ist, warum sollte man dann überhaupt noch freiwillig den Tod suchen? Urteilt man nach einigen in den buddhistischen Schriften aufgegriffenen Fällen, so scheint man dort sich dieselbe Frage zu stellen: In einigen Situationen gibt es keinen Grund, sich über ein bestimmtes Maß hinaus verpflichtet zu fühlen. Man kann abtreten, quasi als ob man

von einem bestimmten Spiel genug hätte. Oder, die Sache liegt so, als würde man eine Fliege verjagen, nachdem man sie einige Zeit vor dem Gesicht kreisen ließ. Es bleibt jedoch noch zu betrachten, in welchem Maß man seiner selbst wirklich sicher sein und in welcher Weise man in Fällen dieser Art zu sich aufrichtig sein kann.

Bis hierher wurde im wesentlichen die Person betrachtet. Die Frage wird komplizierter, wenn man über das Problem der Person hinausgeht und sich auf die traditionale Lehre beruft, die den Menschen nicht mit seiner irdischen Existenz beginnen läßt. Dann zeigt sich ein höheres Verständnis der Verantwortung und auch der Gefahr. Es handelt sich nicht um die Verantwortung, auf die man sich im Rahmen einer theistischen Schöpfungsreligion berufen könnte, wenn sie den Selbstmord verurteilt und – ähnlich wie bei Cicero – an eine Art militärischer Treue appelliert: Man darf den eigenen Posten nicht verlassen. Eine solche Vorstellung scheint in der Tat absurd, wenn man (wie es jene Religion tut) das Vorleben der Seele vor der Verbindung mit dem Körper menschlicher Art leugnet. Innerhalb dieser Schöpfungshypothesen läßt sich nicht sinnvoll von Verantwortung sprechen, da man ja überhaupt nicht existierte, bevor man eine Stellung zugewiesen bekam. Von einer militärischen Pflicht aber läßt sich angesichts eines Lebens, in das man -ohne es gewollt zu haben – irgendwie hineingestoßen wurde, überhaupt nicht sprechen. Wir haben die Ausweglosigkeit eines Lebens schon betrachtet, zu der eine solche divinotorisch-theistische Sichtweise führt, sobald es mit dem Nihilismus in Berührung kommt. Die Grenze wird hier vom existentiellen Aufstand und dem metaphysischen Selbstmord Kirillovs bei Dostojewskij gezogen. Kirillov nimmt sich das Leben, nur um sich selbst zu beweisen, stärker als die Angst zu sein, um sich einer absoluten Freiheit und Souveränität zu versichern, die ihn zu Gott macht. Eine absurde Ansicht: Hier erscheint, nicht weniger als im Theismus, die Person als einziger Bezugspunkt. Von der Person geht Initiative aus und die Person will sich absolut setzen. Für einen ähnlichen Fall könnten sogar die Worte des Augustinus Richtigkeit beanspruchen: „Ein Sklave wollte eine elende Freiheit vortäuschen, in dem er ungestraft das Verbotene in blinder Nachahmung der Allmacht tat“. Wie man seinerzeit gesehen hat, ist dies auch der Grund, weswegen Raskolnikow und Stavroghin zusammenbrechen. Den Selbstmord Stavroghins könnte man auch als einen Selbstmord auffassen, der vom eigenen Versagen veranlaßt wird. Als solcher erschiene er für einen bestimmten Menschentyp, wenn man die Blickrichtung wechselt, unter genau umrissenen Voraussetzungen gerechtfertigt.

Doch zeigt sich im Hinblick auf die traditionale Lehre die Frage der Verantwortlichkeit in einem anderen Licht, wenn man auf die traditionale Lehre zurückgeht, die auf mehr oder weniger konfuse Art vom Existentialismus berührt wurde. Folgt man der Vorstellung, daß das, was man als Person im menschlichen Sinn ist, von einer vorzeitlichen, vor der Geburt liegenden Wahl abhängt, mit der (etwa im Sinn eines *projet originaire* von Sartre) all das bestimmt wurde, was dem Inhalt unserer Existenz entspricht. In diesem Fall handelt es sich nicht mehr um die Verantwortung einem Schöpfer gegenüber, sondern um die Verantwortung im Hinblick auf irgend etwas, was zur eigenen Dimension des Seins und zur eigenen Transzendenz gehört. Der Strom des Seins folgt (wenn er auch nicht in den äußerlichen, nur menschlichen Willen des einzelnen gestellt werden kann) grundsätzlich einer Linie, die für das Ich (sei es auch hintergründig oder verdeckt) von Bedeutung ist -: durch die Gesamtheit von nicht an sich bedeutsamen Erfahrungen, sondern von Erfahrungen, die ihre Bedeutung durch das erhalten, was sie in uns hervorrufen: Reaktionen, durch die wir das Sein verwirklichen, das uns unser Sein sein wollte. Unter diesem Gesichtspunkt kann das Leben hier unten nicht als eine Sache aufgefaßt werden, die man nach Gutdünken fortwirft und schon gar nicht als Unglücksfall, dem gegenüber man nur zwischen einem gläubigen und fatalistischen Sichabfinden (und darauf beschränken sich, wie wir feststellten, die meisten der heute existierenden existentialistischen Sichtweisen) oder dem steten Versuch des Widerstands auf verlorenem Posten (wie es nach dem Denken eines eingetrübten, jeder Transzendenz beraubten Stoizismus der Fall sein müßte) wählen kann. Wie bei einem Abenteuer, einem Unternehmen, einer Prüfung erscheint das irdische Leben als eine Sache, für die man sich entschieden hat, bevor man sich im menschlichen Zustand befand, indem man die gleichen etwaigen problematischen Seiten (trostloser oder dramatischer Art) von vornherein akzeptiert hat: die insbesondere in

einer Epoche wie der heutigen hervortreten können. Wir haben schon gesagt, von welcher Art die Bedingungen sind, die nach Meinung des Stoizismus oder Buddhismus allein den Selbstmord erlaubt erscheinen lassen: Überlegenheit und Distanz zum Leben. Ihr Wesen bringt es mit sich, daß man sie nur verwirklichen kann, wenn man zugleich auch den überpersönlichen Sinn des irdischen Lebens (wie oben angedeutet) erfaßt, indem man sich vergegenwärtigt, daß die Gesamtheit des Lebens nur eine Episode sei, ein Übergang, so wie es das Bild der nächtlichen Reise beschrieb. Würde also die Wahrnehmung irgendeiner Ungeduld, irgendeiner Unduldsamkeit, oder auch des Überdrusses an sich nicht schon bedeuten, daß man das Verhaftetsein ans gewöhnliche menschliche Leben noch nicht überwunden hat und daß es immer noch etwas gibt, was noch nicht im Sinn der Ewigkeit gelöst ist? Würde dies nicht implizieren, daß die große, überzeitliche, überirdische Distanz noch nicht vorhanden sei? Wäre man unter diesen Umständen nicht sich selbst gegenüber gehalten, *nicht* zu handeln?

Für eine strenge Lehre der Vorherbestimmung müßte jener islamische Ausspruch gelten: „Keiner stirbt, außer durch den Willens Allahs in der ihm bestimmten Stunde.“ Läßt man eine ähnliche Vorstellung für Lehren zu, die den Strom des Seins bereits als von vornherein festgelegt ansehen, so wäre dort auch bereits der Selbstmord bestimmt, und er trüge nur äußerlich den Charakter willkürlichen Handelns des Einzelnen. Dies sind Überlegungen und Entscheidungen außergewöhnlicher Art, in die nur insofern Licht hinein gebracht werden kann, als man mit sich selbst in Übereinstimmung gekommen ist, oder – in die für uns gebrauchte Begrifflichkeit gefaßt – indem man als Person mit dem Sein verbunden ist. Es ist gewiß, daß unter der Bedingung einer solchen Verbindung (mag sie auch noch nicht vollkommen sein) die Selbsttötung den Sinn der äußersten Verwirklichung der eigenen Souveränität beinhalten kann (im freilich ganz anderem Sinn als der Bedeutung der Souveränität bei Kirillovs): Es würde sich nämlich nicht um eine Souveränität *der* sondern um eine Souveränität *über* die Person handeln. Es würde so nur die Verantwortung bestehenbleiben, sicherzustellen, daß jenes Prinzip handelt, welches nicht die Person ist sondern welches die Person beherrscht. Nichtsdestoweniger kann ein solcher Schritt nur in sehr wenigen Fällen für den Menschen, der uns interessiert, einsichtig und positiv erscheinen. Jeder weiß, daß sein Ende früher oder später kommen wird. Deswegen erscheint es angebracht, angesichts jeder zufälligen Begebenheit deren versteckten Sinn zu erforschen, der Rolle nachzuspüren, die sie im Zusammenhang spielt, der uns entsprechend der eben dargestellten Sichtweise nicht fremd sein wird, sondern aus einer Art unseres transzendenten Willens hervorgeht.

Selbstverständlich stellt sich dies alles in einem anderen Licht dar, wenn man den Tod nicht unmittelbar sucht, sondern ihn sozusagen in das Leben einbezieht, indem man Situationen betrachtet, in denen das Sterben und die Erfahrung des eigentlichen Sinns des Lebens zusammenfallen. Hier handelt es sich im Unterschied zu dem, was Heidegger meint, nicht um die Bezogenheit des Daseins in irgendeiner begrenzten Existenz auf den Tod, um die Bezogenheit einer Existenz, die ihren Sinn von einem Außen erhält, von dem sie gleichsam abhängt. Voraussetzung ist für uns vielmehr eine besondere, nicht allgemeine Orientierung, die man dem Leben geben kann. So läßt sich der gewaltsamen, unmittelbar gegen das eigene Leben gerichteten Handlung möglicherweise die Frage an das Leben in Form einer intensiven und gefährlichen Existenz gegenüberstellen. Es gibt Möglichkeiten, das Schicksal (es will hier so wie an der Stelle verstanden sein, als wir von amor fati sprachen, von dem besonderen Vertrauen, stets nur dem eigenen Leben zu folgen, trotz aller Zu- und Wechselfälle) ständig nachdrücklich zu befragen, und von den Dingen in dem Maß eine Antwort zu erhalten, wie in ihnen ein tieferer überpersonaler Sinn für die menschliche bestimmte Existenz verborgen ist. Sollte dieses Befragen in Situationen führen, in denen die Grenze zwischen Leben und Tod, die auch die äußerste Grenze des Sinns und der Fülle des Lebens bildet -deutlich geschieden von allem, was mit Exaltierung, schlichtem Rausch und konfusem ekstatischen Bemühen zu tun hat – dann würde man gewiß einen höchst zufriedenstellenden Zustand erreicht haben, um das uns gestellte Problem existentiell zu überwinden. Die Formel eines Wechsels der Polarität des Lebens, einer besonderen Intensität des Lebens als einem Mittel zu einem Leben, das über dem Leben steht, erscheint hier besonders gerechtfertigt. Von diesem Punkt aus

läßt sich das letzte Kapitel insgesamt überblicken: Das sich selbst messen in einer besonderen Betrachtung des Todes, das Durchleben eines jeden Tages als sei er der letzte, die Richtung, die dem eigenen Sein magnetisch einzuprägen ist, die erst im letzten Augenblick ganz hervortreten und sich entfalten wird.

Daher läßt sich erkennen, daß es sinnvoll gewesen ist, sich auch beim Problem des Todes und des Rechts über das eigene Leben aufzuhalten. Es war sinnvoll, diese ganze Problematik nach all den bereits behandelten Gegenständen nochmals als Grenzproblem zu fassen, um Haltung und Verhalten des von uns betrachteten anders seienden Menschen in der Zeit der Auflösung eine letzte Ausrichtung zu geben. Es geht darum, über das hinaus zu gelangen, was der menschlichen Vernunft verständlich ist. Es geht darum, auf ein höheres geistiges Niveau von innerer Unverwundbarkeit zu gelangen. Dies sind die Rettungsanker, die uns während der nächtlichen Reise geschenkt wurden, während jener Reise, auf der die Theorie der Geworfenheit, der ständigen Bedrohung in Welt und Zeit (auch körperlicher Natur) sich zu bewahrheiten scheint. Es kommt alles darauf an, Geist und Seele auf diese gewagte Hypothese einzuschwören. Dabei handelt es sich im höheren Sinn um eine Art Treue. Die Vorstellung der Geworfenheit muß überwunden werden. Es muß eingesehen werden, daß diese Welt immer den Sinn einer Wirkung von Wahl und Willen hat. In Schönwetterperioden, die sich das Herz des modernen Individualismus wünscht, mag alles ganz anders aussehen: Wir aber wissen, daß solche Grenzsituationen letzter Sinn der Wahl eines besonderen Seins von höchsten Ansprüchen sein können. Sie sind der Triumph eines Herzens, das es verstanden hat, in einer widrigen Zeit siegreich zu sein.

Anmerkungen

(Zu lesen vor *und* nach Lektüre des eigentlichen Werkes)⁰

Anders als bei meinen sonstigen Vorwörtern zu Werken Evolas möchte ich hier keine mehr oder weniger allgemein gehaltene Einführung in das Denken des italienischen Autors geben, sondern mich ganz spezifisch mit der Wirkungsgeschichte des vorliegenden Buches beschäftigen. Das hat seinen guten Grund. Kaum ein anderes Werk Evolas wurde in den siebziger und achtziger Jahren so häufig genannt und auch rezensiert¹. Dabei zeigten sich zumindest zwei grundverschiedene Lesarten, von denen die eine die völlige Abkehr von jeglicher Art politischer Tätigkeit ausrief und die andere in demselben Werk die Ursache für den blutigen Terror extremistischer rechter Gruppen sah und es geradezu als „Handbuch für den rechtsgerichteten Anarchisten“ titulierte. Carlo Terracciano meint gar, daß es für viele, besonders unter den jungen Anhängern Evolas, das am schwersten irreführende und mißverständene Buch gewesen sei. Es hätte bei ihnen so viele Schäden und Irrtümer ausgelöst, daß es besser gewesen wäre, hätten sie es nie in die Hände bekommen². Enrico Nistri³ spricht von einem Trauma bei der radikalen Rechten, die sich plötzlich mit philosophischen Fragen konfrontiert sah, wobei die einfachen „Schulformeln“, auf die Evolas Denken zurechtgestutzt war, auf einmal keine Geltung mehr haben sollten. Noch zwei Jahre nach Erscheinen meinte der vielleicht radikalste Evola-Interpret, Giorgio Freda, daß das „neofaschistische“ Lager dieses Buch gleichsam ignoriere und von „Neuevolianismus“ und „Inkohärenz“ spricht⁴. Ja, Evola selbst fühlte sich zu Klarstellungen bemüßigt und verwies warnend auf die ersten Absätze seines Buches, wonach es ausschließlich für *einen ganz bestimmten Menschentypus* (kursiv auch im Original), nämlich den in seinem tiefsten Inneren „anders seienden Menschen“, der sich der Welt der „Tradition“ zugehörig wisse, geschrieben sei und eben nicht für jedermann. Bevor ich mich aber genauer mit den einzelnen Analysen und deren Folgen beschäftige, möchte ich kurz auf die Entstehung dieser Schrift und ihre mit der allgemeinen politischen Lage in Italien verbundene Geschichte eingehen. Denn dieser Kontext scheint mir zum Verständnis notwendig.

In seiner „geistigen“ Autobiographie // *Cammino del Cinabro (Der Weg des Zinnober)s*⁵, die eigentlich eine Ideengeschichte seiner Bücher ist und kaum Details zu seinem Leben enthält, sagt Evola folgendes: „Im wesentlichen entspricht es (d.h. *Der Ritt auf dem Tiger*) der negativen Bilanz, die ich aus meinen eigenen Erfahrungen ziehen mußte sowie einer realistischen Betrachtung der allgemeinen Situation, also der festen Überzeugung, daß nichts mehr getan werden kann, was eine nennenswerte Änderung dieser Situation herbeiführen könnte, ebensowenig wie man auf die Prozesse einzuwirken imstande ist, die nun nach den letzten Erschütterungen einen ungebremsten Verlauf nehmen.“ Der besondere Anstoß aber, das Buch zu schreiben, sei von Leuten gekommen, die, von traditionellen Anschauungen geprägt, nicht wußten, wie sie sich in der heutigen Welt verhalten sollten, ohne ihrem Weltbild untreu zu werden. Evolas Antwort darauf in einem Satz: „Man muß jegliches nach außen gerichtete konstruktive Ziel fallenlassen, da eine Epoche der Auflösung wie die jetzige, solche Ziele verunmöglicht und man darf sich nur dem rein individuellen Problembereich zuwenden, der im wesentlichen darin besteht, so zu handeln, daß „das worauf ich keinen Einfluß nehmen kann, auch auf mich keinen Einfluß nehmen kann“. Das scheinen klare Worte zu sein und doch.....

Evola fügt noch hinzu (S. 208f.), daß *Der Ritt auf dem Tiger* in gewisser Hinsicht seinen eigenen Lebensweg widerspiegeln, denn die darin gegebenen Richtlinien seien eben diejenigen, die er sich selbst bemüht hätte zu befolgen. Trotzdem stellten sie kein bloß subjektives Zeugnis dar oder seien nur eine Art privates spirituelles Testament. Er glaube vielmehr, daß sich in seinem Leben viele Aspekte der typischen Problematik einer heutigen Existenz finden ließen und daß seine Grundsätze auch für andere wertvoll sein könnten. Mit diesem Buch sei er – am Ende seines Lebens – in gewisser Weise wiederum an seinen Anfangspunkt zurückgekehrt, als ihn in früher Jugend ein tiefer, nicht immer bewußter Impuls zu einer radikalen Verneinung dieser Welt und der in ihr geltenden Werte geführt hätte, was damals allerdings in seinem gelebten ikonoklastischen Engagement für den Dadaismus⁶ zum Ausdruck gekommen war.

Der jetzige Leiter der Evola-Stiftung in Rom, Gianfranco de Turrís, geht in seiner Einführung zur letzten (korrigierten) italienischen Ausgabe von *Der Ritt auf dem Tiger*⁷ noch näher auf die damaligen Begleitumstände ein. Auch er schreibt, daß es sich dabei um das am meisten mißverstandene und falsch ausgelegte Buch Evolas handelt. Ebenso sei es sein realistischstes und pessimistischstes Werk und doch nicht resignierend, entsagend oder passiv. Der Pessimismus käme dabei vor allem in seinem scheinbaren Gegensatz zum 1953 erschienenen Werk *Uomini e Rovine (Menschen inmitten Ruinen)* zum Ausdruck, das allgemeine theoretische Leitlinien für einen traditionellen Staatsaufbau gegeben hatte und wo von einem Rückzug auf rein persönliche Belange keineswegs die Rede war. Die beiden Bücher stünden aber nicht im Gegensatz zueinander, sondern seien komplementär, was ihre Entstehungsgeschichte beweise.

Beide haben nämlich ihren Ursprung in Artikeln, die Evola bereits ab September 1949, als er nach seiner Verletzung durch eine russische Bombe noch im Krankenhaus in Bologna stationiert war, für verschiedene Zeitschriften (vor allem für „Imperium“) verfaßt hatte. Diese Artikel arbeitete er 1950 in eine Broschüre mit dem Titel *Orientamenti (Orientierungen)* um. Wie nun Fausto Gianfranceschi in seinem Beitrag zu *Testimonianze su Evola (Zeugnisse über Evola)*⁹ ausführt, bat eine Gruppe von Jugendlichen den im März 1950 aus ärztlicher Pflege entlassenen, nunmehr querschnittsgelähmten Autor, die elf Punkte von *Orientamenti* deutlicher auszuarbeiten und zu erweitern. Das Resultat war das erwähnte *Menschen inmitten von Ruinen*, das bereits 1952 fertiggestellt und ein Jahr später gedruckt wurde. Wichtig dabei ist, daß in diesem Buch bereits *Der Ritt auf dem Tiger* als demnächst erscheinend angekündigt ist¹⁰. Ja, in der Ausgabe von 1953 finden sich sogar drei ganz spezifische Texthinweise auf einzelne Kapitel im *Ritt auf dem Tiger*, der demzufolge zum Großteil schon geschrieben sein mußte.

Da also beide Werke mehr oder weniger zeitgleich verfaßt worden sind, können sie kaum im Gegensatz zueinander stehen. Viel logischer sei es, wie de Turrís meint, anzunehmen,

daß Evola sie für zwei unterschiedliche Leserkreise beabsichtigte. *Menschen inmitten von Ruinen* sei für diejenigen bestimmt, die den Drang hätten, sich im öffentlichen Leben politisch aktiv zu zeigen, wohingegen *Der Ritt auf dem Tiger* sich an diejenigen wende, die auf einer inneren, persönlichen Ebene tätig sein wollten. Das würde auch zwei verschiedenen Veranlagungen im Menschen entsprechen, dem „Drang nach der Transzendenz“ und der „Veranlagung zum kshatrya (Krieger)“, die Evola in sich aber vereint fand, wie er in seiner Autobiographie schreibt. Trotzdem vergingen zwischen dem wahrscheinlich teilweise fertiggestellten Projekt am *Ritt* und seiner endgültigen Veröffentlichung 1961 acht bis neun Jahre, wobei Evola viele Illusionen fallenlassen mußte. Daher auch der neu hinzugekommene pessimistische Grundton, wie er noch weitere zwei Jahre später auch in der Autobiographie so deutlich zum Vorschein kommt. Die Bestätigung dazu findet sich schließlich 1967 bei der Zweitausgabe von *Menschen inmitten von Ruinen*, wo Evola im Vorwort schreibt, daß sich die Möglichkeiten einer politischen Veränderung, wie er sie 1953 bei der Erstausgabe noch zu sehen glaubte, nicht verwirklicht hätten. Auf jeden Fall konnte man in der größten italienischen Rechtspartei, dem Movimento Sociale Italiano (MSI), deren Mitglied Evola allerdings nie geworden war, keinen evolianischen Einfluß erkennen. Ein solcher zeigte sich nur bei einigen Jugendorganisationen dieser Partei. Evolas politisches Interesse war jedoch lebendig geblieben, wie aus seinem Brief Evolas an Giorgio Almirante, dem damaligen Chef des MSI, hervorgeht, worin er auch eine zwanzigjährige Kontaktpause anmerkt¹¹.

Trotz aller von Evola beschworenen Sinnlosigkeit eines politischen Wiederaufbaus im traditionellen Sinne schreibt er in seiner Autobiographie doch von einer „Krisenzeit, die man positiv anpacken müsse“. *Der Ritt auf dem Tiger* will also über den Nihilismus hinausweisen. Stefano Zecchi, Ästhetikprofessor an einer Mailänder Universität, spricht sogar von einem „Überlebensbuch“ zum Schütze des inneren, spirituellen Heils, um den Sturzwellen der modernen Welt unbeschadet zu entkommen¹². Zecchi glaubt auch, daß Evola als der größte italienische Philosoph der Antimoderne in der ersten Jahrhunderthälfte anerkannt worden wäre, hätte er seine Tätigkeit auf das bloße philosophische Verstehen der Ursprünge des Niederganges unserer Zeit beschränkt. Aber sein Eintreten für eine theoretisch-politische Beziehung zwischen Denken und tatsächlichem Tun hätte die damals herrschenden Philosophen – Zecchi nennt Croce und Gentile – unweigerlich dazu gezwungen, Evola an den Rand zu drängen¹³. Hier wird eines der Grundprobleme der evolianischen Anschauungen angesprochen: der fundamentale Bruch zwischen der „Welt der Tradition“ und unserer historisch gebundenen Welt. Die eine ist ewig, d.h. zeitlos, ein Kosmos platonischer Ideen, wohingegen die Vergänglichkeit und Fehlbarkeit geradezu die alles überragenden Kennzeichen unseres hier gegebenen Erdendaseins sind. Wie man einen primordialen „Mythos“ in die Praxis umsetzen könnte, bleibt wohl eine offene Frage.

Bei Evolas grundsätzlicher Skepsis zur politischen darf auch seine tiefe Überzeugung von der traditionellen Lehre der absteigenden Weltzeitalter nicht vergessen werden. Wir befinden uns seiner Meinung nach nunmehr im letzten und schlimmsten Zeitalter, dem von den Hindus so genannten Kali-yuga, dem Zeitalter des Wolfes, wo alle Ordnung aufgelöst wird¹⁴. Solange dieses Zeitalter nicht zu Ende gegangen ist, kann also nichts Neues aufgebaut werden. Ob aber tatsächlich wieder ein „neuer“ Zyklus kommt und ein neues „Goldenes Zeitalter“ bringt, ist für Evola – im Gegensatz zu seinem traditionellen Lehrmeister Rene Guénon – ganz und gar nicht ausgemachte Sache. Der „neue Zyklus“ könne sich darüber hinaus ebensogut auf einer ganz anderen Ebene abspielen. Damit verliert aber der Aufruf zu einer „Beschleunigung des Abstieges“ durch zusätzliche zerstörerische Aktionen, wie ihn einzelne militante Rechtsradikale formulierten, um einen schnelleren Neuanfang „herbeizuzwingen“, völlig ihren Sinn.

Was war nun die Ursache dafür, daß es zu einer gewissen Zeit in Italien (wenn auch etwas ironisch) geheißen hat, es sei gefährlicher, wenn die Polizei bei einer Hausdurchsuchung Evolas *Ritt auf dem Tiger* fände als Drogen oder Sprengstoff? Und wie konnte dieses Buch (wenn auch von den deklarierten Gegnern) „Handbuch des (terroristischen)

rechten Anarchisten“ genannt werden? Diese Fragen sollen hier unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. Im Grunde geht es nur um die Interpretation von vielleicht zehn Seiten des Buches (1. *Moderne Welt und traditionaler Mensch* gleich am Anfang und 25. *Staaten und Parteien. Die Apoliteia*), wozu vielleicht noch einige weitere, weniger wichtige Seiten aus dem Kapitel *Die Auflösung im sozialen Bereich* kommen. Im Mittelpunkt steht dabei die genaue Definition dessen, was Evola unter „apoliteia“ verstanden hat. Wie schon zu Beginn erwähnt, haben sich dazu im wesentlichen zwei gegensätzliche Deutungen herauskristallisiert. Die eine besagt, *apoliteia* bedeute einen völligen Rückzug aus jeder Art von Politik und keinen wie immer gearteten Versuch, den herrschenden Zustand zu verändern. Das hat sogar dazu geführt, daß sich eine ganze Reihe von „Evolianern“ von der „reinen Lehre“ losgesagt hat, denn eine solche Haltung käme einem „mito incapacitante“ – einem Mythos, der unfähig macht – gleich und verdamme zu einer nicht aushaltbaren Untätigkeit. Diese Überlegung hat Anfang der achtziger Jahre unter anderem auch die Bildung der sogenannten „Neuen Rechten“ in Italien unter der intellektuellen Leitung von Marco Tarchi beschleunigt.

Die zweite Deutung vermeinte, aus dem evolianischen Text nichts dergleichen herauslesen zu müssen, eine politische Aktivität sei weiterhin möglich, es käme einzig und allein darauf an, von dieser Aktivität innerlich nicht berührt zu werden. Das hieß für manche dann im Klartext, daß man einfach völlig ohne jeden Kompromiß handeln müsse¹⁵. Weitergehende Interpretationen, vielleicht gar in Richtung der späteren Ausschreitungen, gab es zumindest nach de Turris¹⁶ in den ersten Jahren nicht. Doch dann kamen die Jahre der Jugendunruhen, die in Rom damit begannen, daß an der Universität im Wintersemester 1967 die Prüfungssessionen gesprengt wurden. Damit begann aber auch die „Linke“ sich mit Evola zu beschäftigen, dem zum Unterschied von Marcuse¹⁷, dem „öffentlichen Lehrmeister“, immer stärker der Ruf eines „geheimen Lehrmeisters“ der Jugendrebellion anhing. Den steigenden Bekanntheitsgrad kann man auch deutlich an den verkauften Stückzahlen der evolianischen Werke ablesen. Für den Verkauf der Erstausgabe von *Der Ritt auf dem Tiger* von 1.500 Exemplaren brauchte man noch zehn Jahre (1961 - 1971). 1968 erschien dann eine Aufsatzsammlung Evolas namens *L' Arco e la clava* (Der Bogen und die Keule), in ebenfalls 1.500 Exemplaren. Diese waren jedoch innerhalb von drei Jahren völlig vergriffen, was für einen evolianischen Text ein Riesenerfolg war. Sofort wurden 2.000 Stück nachgedruckt. Und zwischen 1967 und 1974 (dem Todesjahr Evolas) kamen gar zwölf verschiedene evolianische Titel (Nachdrucke und Neuerscheinungen) auf den Markt, was auf ein stark über das traditionelle rechte Spektrum hinaus erweitertes Publikum schließen läßt. Die Rezensionen und Artikel über Evola in der „linken“ Presse blieben dabei jedoch fast ausschließlich negativ.

In einem in Europa einmaligen Klima des aufgeputschten Hasses zwischen linken und rechten Gruppierungen, der blutigen Straßenkämpfe und mehr und mehr terroristischer Aktionen von links und rechts und das bei einem gleichzeitig schwachen Staat, dessen Organen (vor allem den Geheimdiensten) man von allen Seiten das Übelste zutraute, sollte es auch nicht ausbleiben, daß rechtsextremistische Gruppierungen Evolas Werke und da vor allem seinen *Ritt auf dem Tiger* als Alibi anführten, wenn sie wegen terroristischer Aktionen festgenommen wurden. Bald hatte Evola die zweifelhafte Ehre – vor allem bei den politischen Gegnern – als oberster Bezugspunkt der radikalen Rechten und damit auch als geistiger Ziehvater des Terrorismus zu gelten. Bevor zu dieser schweren Anschuldigung einige Stellungnahmen kommen, möchte ich noch die wenigen Schlüsselsätze aus dem evolianischen Text wiederholen, die von den intellektuelleren Beschuldigten als Rechtfertigung angeführt wurden, denn nicht alle, die Evola im Mund führten, hatten ihn auch tatsächlich gelesen. Diese Sätze finden sich auf S. 189 und 190 und lauten: „Ein solcher (traditionsbewußter) Typus Mensch kann nach der nüchternen Lageanalyse als gültige Norm einzig die Abgelöstheit anerkennen, die Abkehr von allem, was heute „Politik“ ist. Sein Prinzip wird das sein, was die Antike mit *apoliteia* bezeichnete. Es ist jedoch wichtig zu unterstreichen, daß dieses Prinzip im wesentlichen die innere Haltung betrifft. (Das war der zentrale Satz, den manche als Freibrief für jegliche, folglich auch verbrecherische Handlungen nahmen. Denn solange ihr Inneres nicht davon berührt war – wer kann das von sich behaupten? – sahen sie sich zu allem berechtigt)..... Dennoch zieht die

apoliteia, die politische Abkehr, nicht notwendigerweise irgendwelche besonderen Folgen im Bereich des Handelns als solchem nach sich. Wir sprechen hier von der Fähigkeit, sich um die Verwirklichung einer bestimmten Aufgabe zu bemühen und zwar aus Liebe zur Aktion als solcher und im Rahmen einer überpersönlichen Vervollkommnung.“ (Auch dieser letzte Satz wurde von manchen als „Lizenz“ für terroristische Aktionen aufgefaßt, obwohl das natürlich im Text nicht so geschrieben steht.)

Aus der fürchterlichen Illusion, verbrecherische Handlungen aus „Liebe für die Aktion als solche“ und zum Zwecke einer „überpersönlichen Vervollkommnung“ oder für die „Menschheit“ getan zu haben, erwacht man ja, wie wir aus Aussagen von damals Verurteilten wissen, sehr schnell. Die dafür notwendige Losgelöstheit würde ja eine völlig freie, ihre Ichschwächen und Mängel vollkommen durchschaut habende, reife Persönlichkeit voraussetzen. Wer von den zumeist jugendlichen, subjektiv zwar eventuell überzeugten Tätern, hätte das wohl allen Ernstes von sich behaupten können? Statt stoischer Losgelöstheit zeigte sich doch bei ihnen viel eher eine tiefe emotionale Zerrüttung, das Gefühl des Ausgestoßenseins mit kompensatorischer Ich-Haltung, schwerste Verunsicherung und hoher Fanatismus, also das genaue Gegenteil der von Evola beschriebenen Eigenschaften. Vor solchen Illusionen der eigenen Größe und Selbstlosigkeit kann gar nicht genug gewarnt werden, zeigen sie sich doch auch im anderen politischen Spektrum. Gerade Evola betont ja, daß eine tief im eigenen Inneren wahrgenommene Sinnleere eben nicht durch Aktionismus ausgeglichen werden kann, sondern primär durch Selbsterkenntnis.

Das geht z.B. aus einem Interview hervor, das Evola 1964, also lange vor der terroristischen Phase in Italien, der Zeitschrift *Ordine Nuovo*¹⁸ gegeben hat. Dazu muß man wissen, daß *Ordine Nuovo* zu den sogenannten „duri“ den „harten“, unnachgiebigen Gruppierungen auf der rechten Seite gehörte, Evola also kein Blatt vor den Mund nehmen mußte. Zitat: „Heutzutage wird es für viele richtig sein, sich zurückzuziehen, um sich auf einer mehr inneren Linie von Schützengräben festzusetzen, damit das, worauf wir keinen Einfluß nehmen können, auch auf uns keinen Einfluß nehmen kann. Das gesamte Buch fordert aber nicht dazu auf, sich fallenzulassen, sondern genau im Gegenteil: von einer bis ans äußerste gehenden, strengen Lebensdisziplin ist dort die Rede. Auf dieser inneren, spirituellen Ebene des einzelnen handelt es sich also genau um das Gegenteil des Sich-nicht-Engagierens. Und hier möchte ich die Aufmerksamkeit dahin richten, daß man, bevor an äußere Aktionen gedacht wird, die sich oft nur aus momentanen enthusiastischen Gefühlen ergeben und die ohne tiefe Wurzeln sind, man an die Formung seiner selbst, an die Arbeit an sich gegen alles, was gestaltlos, ausweichend oder bourgeois ist, denken soll.“ Dann erwähnt Evola, daß er den Begriff *apoliteia* von den antiken Stoikern übernommen hat, denn im antiken Rom sei der Stoizismus praktisch gleichbedeutend gewesen mit der Stärkung dessen, was noch vom traditionellen Patriziat übrig geblieben war. Darüber hinaus betont er, daß sich das Buch eben nicht an den erstbest Dahergelaufenen wende, wie er das ja schon zu Anfang seines Buches unterstrichen hätte.

Als es dann zu den ersten Ausschreitungen in Rom kam und sein Name immer bekannter wurde, verfaßte er mehrere Artikel in den Zeitschriften *Il Borghese* und *Il Conciliatore*, wo er die Gewaltanwendung als Methode gegen das „System“ ausdrücklich ablehnte, was bei einem Stoiker – und als ein solcher sah er sich oder wollte sich zumindest sehen, denn schließlich hatte er ein nicht mehr realisiertes Alterswerk zu diesem Thema geplant – eigentlich selbstverständlich ist. Auf den Stellenwert der stoischen Philosophie im Buch soll übrigens später noch kurz eingegangen werden. Ebenso wichtig in diesem Zusammenhang ist Evolas relativ langer Aufsatz *La gioventù, i beats e gli anarchici di Destra* (*Die Jugend, die Beat-Generation und die rechten Anarchisten*), der 1968 im schon erwähnten Sammelband *L' Arco e la Clava* enthalten war und auf Grund des Bucherfolges (oder war gar dieser Aufsatz, wie manche meinen, die Ursache dieses Erfolges) einem breiteren Publikum bekannt war. Auch hier wiederholt Evola seine Aufforderung zu einer „ernsthaften Selbstprüfung“, um sicherzustellen, daß es sich beim politischen „Aktionismus“ und Enthusiasmus nicht nur um einen bloßen „Überschuß von Energien“ auf Grund

der Jugendlichkeit der sich so aktiv Gebenden handelt. Ein solcher Energiedrang könne sich genausogut auf andere Gebiete erstrecken und bedeute keineswegs irgendwelche höheren Ideale. Er, Evola, habe jedenfalls die Erfahrung gemacht, daß „beim Herannahen des Erwachsenenalters, wenn die Lösung konkreter Existenzprobleme ansteht“, die sogenannten politischen Ideale schnell vergessen sind. Nochmals weist er darauf hin, daß *Der Ritt auf dem Tiger* eben nur für einen bestimmten Typus Mensch Geltung habe, „der einen höheren Grad an Reife sein eigen nennt“. Damit sei auch klar, wie er selbst betont, daß dieses Buch für die meisten Jugendlichen nicht geeignet sei und seine Vorschläge für sie auch nicht realisierbar.

Im selben Aufsatz geht Evola u.a. auf die Drogenerfahrungen eines Aldous Huxley, auf Colin Wilsons Bestseller *The Outsider* und auf Norman Mailer ein. Ebenso beschäftigt er sich mit Jack Kerouac¹⁹ und der Zen-Mode. Der Tenor bleibt immer derselbe. Ist nicht schon ein Kristallisationspunkt im Inneren vorhanden (eben die „transzendente Dimension“), kann man auch nichts erwarten. Erst die Befolgung fester Prinzipien und Selbstdisziplin kann eine wirkliche Reifung bringen. Deshalb lehnt Evola ebenso einen bloßen Naturenthusiasmus, wie er ihn in der Nachfolge von Rousseau z.B. bei David Thoreau sieht, als nicht zielführend ab.

Die Beteuerungen Evolas wurden allerdings von seinen Kritikern entweder nicht geglaubt oder zumindest nicht angenommen. Ganz scharf äußert sich der Germanistikprofessor Furio Jesi, der Evola „einen so dreckigen Rassisten“ nennt²⁰, „daß es einen eckelt, ihn auch nur mit den Fingern zu berühren“. Da in Evolas Schriften und Interviews ein Aufruf zur Gewaltanwendung nicht zu finden war, wollte Jesi darin eine zweite, innere und „esoterische“ Ebene erkennen, die nur für speziell Eingeweihte als Gewaltaufruf verständlich sei. Beweise konnte er dafür allerdings nicht erbringen. Der Grund dafür läge in der mythischen Sprache der „Ideen ohne Worte“, die nicht der ratio gehorche. Nur wer will dabei entscheiden, was in diese Ideen hineinprojiziert wird und was man tatsächlich klar herauszulesen vermag? Bekanntlich glaubte man ja auch, aus der Bibel die Berechtigung zu allen möglichen Verfolgungen (beginnend bei den Juden, über die Indianer bis zu den Schwarzen) herauszulesen. Und den „Mythos“ zu verbieten, wie es der amerikanische Soziologe Thomas Sheehan diskutiert, wird nicht möglich sein, da der Mythos integrierender Teil unseres Menschseins ist.

Ein weiterer prominenter Gegner bis heute ist Franco Ferraresi, Soziologieprofessor in Turin, der 1982, also noch in den „bleigeladenen Jahren“, zum *Ritt auf dem Tiger* – allerdings ohne nähere Quellenangaben – schreibt, daß dieses Buch dazu auffordere, „die innere Krise des bourgeoisen Systems zu beschleunigen und auszunützen,...um seine Auflösung hervorzurufen.“²¹ Die eigentliche Botschaft laute also, „die Auflösung zu unterstützen, indem man die subversiven Akte vervielfacht“. Ferraresi weist an derselben Stelle darauf hin, daß die Ziele der extremen Linken zwar anders formuliert seien als diejenigen der extremen Rechten, „in der Praxis allerdings die negative Wirkung dieselbe ist und die Möglichkeiten taktischer und strategischer Annäherung sehr zahlreich sind“. Das hat ja auch zum sogenannten „Nazimaoismus“ geführt, der sich vor allem um Giorgio Freda und sein Buch *La disintegrazione del sistema (Die Auflösung des Systems)*, Padua 1969, sammelte, eben weil Evola von der „realen Politik“ zu weit entfernt war. Auch im zwei Jahre später von Ferraresi herausgegebenen Sammelband *La destra radicale (Die radikale Rechte)*²² erklärt er, daß *Der Ritt auf dem Tiger* zwei Lesarten gestatten würde. Die radikaleren Vertreter würden in der Lehre von der politischen Abkehr nur ein Alibi für Feiglinge sehen und der Überzeugung sein, „daß die wahre Treue gegenüber dem evolianischen Denken darin bestünde, bei Einhaltung der Prinzipien über die bloßen Buchstaben der Texte hinauszugehen“. Das habe sich als unumgänglich erwiesen, denn „Evola hätte kein „operatives“ politisches Verständnis und wäre bei der alten konterrevolutionären Rechten in der Art eines de Maistre, Metternich und Bismarck steckengeblieben, ohne sich klar darüber zu werden, daß zur Verwirklichung einer Weltanschauung im 20. Jahrhundert auch die Dr. Goebbels und die Mao Tse Tungs notwendig wären.“ Daß solche Überlegungen damals gewälzt wurden, ist unbezweifelbar, nur Evola kann man sie nicht

zuschreiben. Selbst Ferraresi spricht in diesem Zusammenhang von „zweifelhafter evolianischer Rechtgläubigkeit“ und von „Abweichungen gegenüber dem Denken Evolas“. Elf Jahre später, als die Zeit der Straßenkämpfe, Schießereien und Attentaten glücklicherweise schon lange vorbei war und sich die Gemüter abgekühlt hatten, differenziert Ferraresi in seinem Buch *Minacce alla Democrazia (Bedrohungen der Demokratie)*¹³ noch viel deutlicher: „Die evolianischen Lehren vermochten den militanten Aktivisten keine operativen Anweisungen zu geben“ und radikale rechte Texte, die sich auf Evola beriefen, kommentiert er dort wie folgt: „Hier zeigt sich natürlich ein Prozeß radikaler Vereinfachung und Banalisierung evolianischer Vorstellungen“, „dieser Text...ist eine Art Zusammenfassung und Vulgarisierung der evolianischen Lehre“ oder gar „Vorstellungen, die Evola hätten erschauern lassen“²⁴. Den *Ritt* selbst nennt er „wegen der arkanen Ausdrücke und der Schreibweise in Form von Sinnsprüchen einen unwegsamen Text, der viele Auseinandersetzungen in der streithaften Sekte der „Zeugen J. Evolas“ hervorgerufen hat.“

Trotzdem betont Ferraresi, daß man den Einfluß Evolas auf die radikale Rechte nur schwer überschätzen kann. Evola war sicherlich ein Idol – allerdings nur eingeschränkter Kreise, so wie Che Guevara ein Idol ungleich größerer Gruppen war. Daß diese Idealisierung, die Evola selbst zu Lebzeiten immer ausdrücklich abgelehnt hat, zu Verzerrungen im Verstehen seiner eben nicht einfachen Schriften führte, ist gewiß bedauerlich. Fairerweise darf man das aber nicht dem Autor zuschreiben. Die Ausschreitungen der „Linken“ sind genausowenig als das Werk von Herbert Marcuse angesehen worden, wie Gianfranco de Turris in diesem Zusammenhang anmerkt. Und doch bleibt trotz unvollkommener Auslegung unvollkommener Autoren seitens unvollkommener Leser die Freiheit des Denkers jeglicher Couleur wohl eines der beschützenswürdigsten Güter unserer Kultur und die bekannten Aussagen von Voltaire und Rosa Luxemburg zur Freiheit der Meinung des *anderen* können daher nicht oft genug wiederholt werden. Nur wo hört der „Denker“ auf und beginnt der „üble Propagandist“? Das berühmte First Amendment (Erster Zusatzartikel) zur Verfassung der Vereinigten Staaten, das eine absolute Meinungsfreiheit dekretiert, ist eine von der Geschichte getragene Antwort auf diese Frage. Wer will denn vortreten, um die Verantwortung für ein zweites Sokratesschicksal mit Schierlingsbecher zu tragen?

Auch Marco Fraquelli, der Evola ein sehr kritisches und analysenreiches Buch gewidmet hat²⁵, beschäftigt sich mit dem *Ritt auf dem Tiger* in einem eigenen Kapitel. Er schließt sich im wesentlichen der Analyse von Anna Jelamo an, die im schon erwähnten, von Ferraresi herausgegebenen Buch *La destra radicale* (S. 215ff.) einen langen, kritisch-objektiv gehaltenen Aufsatz über den politischen Evola veröffentlicht hat. Frau Jelamo sieht in der apoliteia keinen Bruch in den Anschauungen Evolas, sondern vielmehr eine Weiterentwicklung und Vervollständigung seiner Lehre vom kshatrya (Krieger) und seinen „heroischen Taten“. Allerdings fügt sie hinzu, dürfte dem persönlichen Empfinden Evolas doch eher die tatsächliche Abkehr von der Politik entsprochen haben, und nicht ein „aktiver politischer Einsatz“ und zwar allein schon deswegen, weil er überhaupt keine Möglichkeiten für eine Änderung der politischen Lage mehr sah. Bei manchen seiner Interpreten läge die Sache jedoch völlig anders. Marco Fraquelli gibt auch einen Grund dafür an, denn er schildert die damalige politische Situation in Italien. Durch die Studentenunruhen und Arbeiterdemonstrationen war die damals staatstragende Partei der Christdemokraten schwächer und die „Linke“ entscheidend stärker geworden (1975 konnte sie z.B. einen großen Wahlerfolg für sich verbuchen). Um also Italien „vor dem Kommunismus zu retten“, könnten sich viele veranlaßt gesehen haben, eine radikalere Lesart Evolas für notwendig zu halten. Hier muß vielleicht nochmals darauf hingewiesen werden, daß, wie auch Franco Ferraresi betont, in keinem anderen Land Europas eine derart haßerfüllte und „klassenkämpferische“ Spannung herrschte wie in Italien und da besonders in Rom. Nirgends sonst in Europa gab es natürlich auch eine so starke extreme Rechte und Linke gleichzeitig. Nur das Fehlen jeglicher „Streitkultur“ konnte solche Exzesse ermöglichen. Marco Fraquelli will aber ebenfalls keine „simplen Schlußfolgerungen“ über die Zusammenhänge von „schlechten Lehrmeistern“ und erfolgten politischen Aktionen ziehen. Er sieht aber nichtsdestoweniger „Affinitäten“ und kann daher Evola von

Schuld nicht freisprechen. Dieses Buch beruht übrigens ebenfalls auf einer Dissertation des Autors. Im Vorwort kann sich allerdings der „Doktorvater“, der Politologe Giorgio Galili, dieser „direkten Schuldzuweisung“ nicht anschließen, denn sie „wäre problematisch“²⁶.

Eine „moralische Verantwortlichkeit“ Evolas sieht auch Calogero Carlo Io Re²⁷. Zwar seien die Gedanken Evolas „instrumentalisiert“ worden, aber „zwischen den Zeilen des Werkes des Philosophen“ würde klar zum Ausdruck kommen, daß man kämpfen müsse – entweder für den endgültigen Sieg oder zur Selbstbehauptung, wenn nötig in einem heroischen Tod. Er meint, Evola hätte genau gewußt, wie groß sein Einfluß auf den Neofaschismus gewesen sei und bereits erahnt, wie verrückt sich die kommenden Jahre gestalten würden. Und da ihm völlig klar gewesen sei, daß „äußerst wahrscheinliche Mißverständnisse seines Denkens zu immer gewaltigerem Blutvergießen führen würden“, hätte er sich noch aus der Affäre ziehen wollen. So sei sein Interview aus dem Jahre 1970 zu verstehen, in dem er der Jugend davon abrät, seine Bücher zu lesen, denn (Worte von Evola) „das kann gefährliche Verirrungen nach sich ziehen ... Was die praktische Ebene betrifft...bestehen die einzigen vernünftigen Aufgaben in der Bildung der eigenen Persönlichkeit. Als junger Mensch kann man sich nämlich sehr leicht für gewisse Ideen begeistern.“²⁸ Es sei also besser, sich der Meditation zu widmen, um waghalsige radikale Entscheidungen zu vermeiden, die man später bitter bereuen könnte. Wie sehr Evola tatsächlich über die Wirkung seiner Bücher beunruhigt war, ist heute nicht mehr nachvollziehbar, und doch ist sein Ratschlag trotz aller vordergründigen und daher ungeliebten „Moral von der Geschichte“ äußerst bedenkenswert.

Es ist natürlich schwierig, Evolas politisches Denken in „Abgelöstheit“, also „ohne Zorn und Ereiferung“, zu beurteilen, vor allem, wenn man die neuere Geschichte Italiens kennt. Trotzdem darf ein wichtiger Punkt bei all den bis jetzt vorgetragenen Thesen nicht vergessen werden: sie beruhen auf einer rein und ausschließlich politischen Lesart Evolas und das ist bei diesem Autor auf jeden Fall zuwenig. Sein politisches Werk kann nur und muß immer im Zusammenhang mit seinen anderen, vor allem den sogenannten „esoterischen“ Schriften gelesen werden. Nur vor dem Hintergrund von Evolas völliger Ausrichtung auf die Transzendenz ist auch sein politisches Wirken verständlich. Ein Satz, den Evola in seinem Buch sogar kursiv hat setzen lassen, scheint völlig untergegangen zu sein und da er so zentral ist, soll er hier nochmals wiederholt werden: „Vor allem aber ist hervorzuheben, daß dieser (anders seiende) Mensch von einer existentiellen Dimension charakterisiert wird, die sich beim in letzter Zeit vorherrschenden Menschentypus nicht findet – *der Dimension der Transzendenz.*“ Nach Evolas bekannter Aussage ist dieses Buch aber ausschließlich für einen solchen „anders seienden Menschen“ geeignet. *Apoliteia* ohne höheren Bezug kann also nur in den Untergang führen. Das sei ja der Unterschied zum Anarchismus und der von Drogen und sonstigen Abhängigkeiten geplagten Beat-Generation. Den Tiger zu reiten vermag) nur, wer an der Transzendenz teilhat, denn allein diese Eigenschaft erlaubt, sich selbst ein Gesetz zu geben, seine Leidenschaften zu bändigen, sich in freiwilliger Beschränkung zu üben und das Gefühl des Allein- und Verlassenseins zu ertragen. Wer von denjenigen „schlechten Schülern“, die bei Evola Anlaß suchten, um ihren jugendlichen Drang nach Veränderung in Form von Zerstörungen zu befriedigen, hat nun diese Forderung ernst genommen und sich gar noch gefragt, ob er diese „Dimension der Transzendenz“ tatsächlich in sich vorfände? Und trotzdem sind, abgesehen von den immer wiederkehrenden diesbezüglichen Anmerkungen, zumindest zwei Kapitel (das achte und das neunundzwanzigste) völlig diesem Thema gewidmet. Wie viele Leser, geneigte und weniger geneigte, haben aber solche Passagen ignoriert und ein gesamtes Buch interpretativ auf nur wenige Seiten oder gar Sätze zusammengestrichen.

Ebenso beweist Evolas Vorstellung vom Kali-yuga, auf die schon hingewiesen worden ist, die „überhistorische“ Dimension. Ohne diese, nur „esoterisch“ zu verstehende Überzeugung, daß wir uns heute in der trostlosesten und chaotischsten aller nur möglichen Epochen befinden, wo überhaupt nichts mehr bewirkt werden kann, wäre Evola höchstwahrscheinlich nicht zu seinem Konzept von der *apoliteia* gekommen. Allein diese Überzeugung muß aber ein Quell tiefster Mißverständnisse zwischen ihm und seinen fast aus-

schließlich jugendlichen Anhängern gewesen sein. Wie kann ein junger Mensch, der aus welchen Gründen auch immer aktiv sein und etwas bewegen will, eine solche Einstellung akzeptieren? An das Kali-yuga wird er ja kaum wirklich glauben können. Wenn man es spitz formulieren will, sieht man hier *auch* den typischen Generationenkonflikt zwischen einer Jugend, die etwas zum mit allen Fragezeichen versehenen Besseren verändern will und einem verbitterten alten Mann – und das war Evola, von seinem Leiden schmerzgeplagt und nie in seinem Werte anerkannt, zweifellos – der im allerbesten Falle noch eine individuelle Höherentwicklung für möglich hält. Eine radikale Lesart der *apoliteia* ergibt sich da zwangsläufig. Eben wegen der Betonung des Kali-yuga, in dem nach indischen Lehren das (individuelle) Heil nur noch im Tantrismus gefunden werden kann, ist *Der Ritt auf dem Tiger* von Evola selbst als Leitfaden für Tantriker der linken Hand angesprochen worden. Natürlich geht es hier um ein Verständnis des Tantrismus, das weit über das hinausgeht, was heute auf vielen Bestsellerlisten unter dieser Bezeichnung zu finden ist. Bei der Einordnung des vorliegenden Buches ist dieser Aspekt jedenfalls mitzubedenken. Und wie Alessandra Colla in ihrer Analyse des Werkes betont, weist der Mythos vom Tigerritt einen weiteren tantrischen Sinngehalt auf. Der Tiger symbolisiert nämlich ebenso die Macht der Leidenschaften, deren Dynamik man zwar benützen muß, nur „obenauf muß man gleichfalls bleiben“²⁹.

Was aber zum Verstehen des vorliegenden Buches und seines transzendenten Hintergrundes noch viel wichtiger ist, aber außer bei Franco Ferraresi kaum Beachtung gefunden hat, sind die darin verwendeten Ausdrücke wie „Handeln-Nicht-Handeln“ oder „überpersönliches Handeln“, die einen rein esoterisch-religiösen Bezug, vor allem zum Taoismus und Hinduismus, haben. Wer diese Hintergründe nicht kennt, muß diese Ausdrücke mißverstehen und zwar auf evolafreundlicher wie evolafeindlicher Seite. Für einen modernen, rein politisch denkenden und motivierten Menschen, der sich primär mit Politik beschäftigt, weil er etwas erreichen will, ist ein Handeln ohne Zweckausrichtung und ohne Rücksicht auf Erfolg oder Mißerfolg gleichsam undenkbar. Woher Evola diesen Gedanken des Nicht-Haftens genommen hat, zeigt eine kleine Blütenlese³⁰ aus verschiedenen „traditionalen“ Kulturen.

Beginnen wir mit Lao Tses *Tao Te Ching*, von dem Evola selbst zwei sehr unterschiedliche kommentierte Versionen herausgegeben hat (1923 und 1959):

„Weil er all-eins ist, berühren ihn weder Leben noch Haß, weder Gewinn noch Verlust, weder Ehrung noch Schmähung. Das ist sein Adel.“³¹ (Über den Adel des Weisen).

Aus der *Bhagavad Gita*:³²

„Freude und Leid, Gewinn und Verlust, Sieg und Niederlage als gleich ansehend, mach dich bereit zum Kampf...“

„Fest im Yoga, an nichts hängend, gleichmütig bei Erfolg und Mißerfolg, vollziehe Handlungen...“

Aus Jocho Yamamoto (1659 – 1719), *Hagakure*³³ :

„Es sind geringere Männer, die in ihrem Charakter nicht friedvoll sind, die um Ruhm kämpfen, herumlaufen und sich gegenseitig umstoßen.“

Zum Schluß noch eine Stelle von Meister Eckhart, der ja zur frühesten Lektüre Evolas überhaupt gehört und die er (in deutscher Sprache) in seinem ersten rein philosophischen Werk *Saggi sull'Idealismo Magico (Aufsätze zum Magischen Idealismus)*³⁴ zitiert:

„Aus diesem innersten (eigenen) Grunde heraus, sollst Du alle Deine Werke wirken, *ohne ein Warum* (bei Evola kursiv). Ich behaupte entschieden: solange Du Deine Werke ver-

richtest um des Himmelreiches, um Gottes oder um Deiner Seligkeit willen, also von *außen* (bei Evola kursiv) her, so bist Du wirklich nicht aus dem rechten. Fragt man einen wahrhaften Menschen, einen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt: 'Warum wirkst Du Deine Werke?' wenn er recht antwortete, würde er auch sagen: 'Ich wirke, um zu wirken!'

Die hier sich zeigende Haltung erinnert übrigens ebenso an den kolportierten Ausspruch von Che Guevara, daß es die Aufgabe des Revolutionärs sei, Revolution zu machen³⁵. Und auch an Carlos Castaneda mag man denken, wenn er sagt, daß die Menschen immer wieder ihre Angelegenheiten entweder als Segen oder Fluch ansehen, der „Krieger“ hingegen sie als Herausforderung annimmt.

Daß „Nicht-Haften“ ein zentraler buddhistischer Begriff ist, wird man auch nicht vergessen dürfen, denn Evolas weitreichendes Wissen um das Gebiet des Buddhismus ist sogar von universitären Experten und im Mutterland Indien anerkannt worden. Sein Werk *La Dottrina del Risveglio, Saggio sull'asceti buddhista (Die Lehre vom Erwachen, Essay zur buddhistischen Askese)*, (Bari 1943) ist auch ins Englische und Französische übersetzt worden und war Gegenstand der bereits erwähnten Dissertation von Sandro Consolato.

Der transzendente Hintergrund von *Der Ritt auf dem Tiger* ist nicht von allen unbeachtet geblieben. So setzt sich der schweizer Traditionalist Titus Burckhardt in seiner mehrseitigen Rezension³⁶ ausschließlich mit diesem Aspekt auseinander, so als ob es keine anderen gäbe. Überhaupt fällt auf, daß jeder aus dem Buch das herausliest, was sein tiefstes Interesse berührt. So sehen die politisch Interessierten nur den politischen Aspekt, die ruhig intellektuell ausgerichteten Evolianer die innere Distanz, ja den „unfähig machenden Mythos“, die aktionistischen Evolianer den kämpferischen Aspekt bis hin zur Aufforderung, das „System“ zu zerstören, die religiös-esoterisch Interessierten nur den transzendenten Aspekt und die Philosophen (auf die wir noch zurückkommen werden), zumindest in ihren festgehaltenen Aussagen, nur den philosophischen Aspekt. Man ist versucht, an die fernöstliche Parabel vom Elefanten zu denken, der von drei Blinden abgetastet wird, wobei der eine den massigen Körper, der andere ein Bein und der dritte den Rüssel erwischt, was zur Folge hat, daß der Elefant von den dreien völlig verschieden beschrieben wird, aber alle drei glauben, allein die Wahrheit getroffen zu haben und die anderen der Unwissenheit zeihen zu müssen.

Die kleine Polemik, die sich wegen des Buches zwischen Evola und Titus Burckhardt entwickelte (an und für sich schätzten sich die beiden Autoren gegenseitig), betrifft eine zentrale Frage an den Menschen, der sich heute traditional-esoterisch ausrichten will. Evola glaubte nicht mehr daran, daß heutzutage noch traditionale Orden existieren, die echte Initiationen zu geben imstande seien. Burckhardt, der selbst davon überzeugt war, einem solchen Orden anzugehören³⁷, war da völlig anderer Meinung und verwies z.B. auf den Nahen Orient. Darauf fragte Evola Burckhardt in zugegeben polemischer Art, ob denn diese noch bestehenden initiatischen Zentren den Auftrag hätten, nicht in den Untergangsprozeß ihrer eigenen Kultur einzugreifen, denn wie sonst könnte man erklären, daß die islamischen Länder immer deutlicher einem Verwestlichungsprozeß unterlägen und daß ein Land wie Tibet von den Chinesen besetzt worden sei. Der in den letzten Jahren zunehmende Fundamentalismus ist da übrigens kein Gegenargument, denn die Tradition im Sinne Evolas und Guénons ist das Gegenteil des Fundamentalismus³⁸. Der Fundamentalismus ist gekennzeichnet durch seine Abkapselung nach außen sowie die strikte, wortwörtliche Befolgung religiöser Schriften ausschließlich aus dem eigenen Glaubenskreis. Die sogenannte integrale Tradition versucht hingegen das allen Religionen Gemeinsame zu finden und muß daher den anderen Religionen und Kulturen gegenüber offen sein. Statt wörtlicher Befolgung geht es darum, den dahinterliegenden (gemeinsamen) Geist der Weisheitsschriften der Menschheit zu erfassen.

In seiner Autobiographie, in der Evola diesen Disput mit Burckhardt erzählt³⁹, erwähnt er ebenso die gegenteilige Haltung Guénons zu dieser Frage. Guénon fordert ja dazu auf,

sich zu allererst der äußeren Struktur einer Religion anzuschließen und deren Regeln zu befolgen, will man ihren esoterischen Wert kennenlernen. Evola glaubt das überhaupt nicht, sondern sieht im Gefolge seiner indischen Anschauungen nur noch den tantrischen Weg der „linken Hand“, wie er ihn im vorliegenden Werk und in seinem Buch *Lo Yoga della Potenza (Der Yoga der Macht)*⁴⁰ beschreibt. Ebenso schlägt er vor, dem Gebot Plotins zu folgen und sich von allem zu lösen.

Hier findet man an weiteres Indiz dafür, daß Evola im Gegensatz zu dem, was man landläufig von ihm meint, ein im Kern sehr moderner Denker ist und etwas überformuliert, die Tradition als „moderne“ Waffe gegen die „alte“ Moderne einsetzt. Gerade seine Anti-Modernität ist ein Kennzeichen der letzten Moderne, was heute leichter zu sehen ist als noch zu seiner Lebenszeit. Wenn sich der Postmodernismus „Versatzstücke“ aus allen möglichen Epochen zusammenholt, um die Moderne in Frage zu stellen, dann könnte man vielleicht Evola in einem hübschen Paradoxon als Prae-Postmodernem bezeichnen. Obwohl hier die Frage der Modernität Evolas nicht ausreichend behandelt werden kann, mag sie auch gerade für das vorliegende Buch nicht unerheblich sein, sollen doch einige weitere diesbezügliche Hinweise gegeben werden. Zuerst auf sein philosophisches Wirken, das vom Deutschen Idealismus ausgehend über Max Stirner, den französischen Personalismus und vor allem Nietzsche die im Italien seiner Zeit herrschende idealistische Richtung von Croce und Gentile in einer äußerst modernen Überhöhung des Individuums zu Ende führte. Von seiner künstlerischen Tätigkeit im Futurismus und Dadaismus ist schon kurz berichtet worden. Ganz deutlich erkennt man Evolas Modernität daran, wie er in bester aufklärerischer Manier die esoterischen Lehren analysiert und dem Leser *kritisch* nahebringt. Und noch ein letzter entscheidender Punkt: Evola stellt immer – was nur in der westlichen Moderne vorstellbar ist – die Existenz des Einzelmenschen in den Mittelpunkt. In der griechisch-römischen Klassik hingegen konnte man sich Tradition überhaupt nicht losgelöst von der *civitas*, der Gemeinschaft, vorstellen. Hier spürt man den Einfluß der Renaissance und besonders stark das romantische Ideal des Faust, Prometheus und Lord Byrons *Manfred*, das in der evolianischen Philosophie des „Absoluten Individuums“, des „Herrn des Ja und des Nein“ gipfelt, auch wenn er immer wieder versucht, mit fernöstlicher Weisheit gegenzusteuern. Diese Ansicht wird übrigens von mehreren Evola-Kennern (z.B. von Marco Rossi) bestätigt und war mit ein Grund für die Gegnerschaft zu Evola seitens fundamental-katholischer Kreise⁴¹. Das ist ja auch der Vorwurf, den Evola von Burckhardt zugeschant bekam: Evola würde glauben, daß man als Individuum zur Befreiung kommen und die Krise der modernen Welt als Katharsis, also wie ein reinigendes Bad benützen könne.

Noch einen für ihn beim Verfassen des vorliegenden Werkes wichtigen Punkt führt Evola in seiner Autobiographie⁴² an: den von Ernst Jünger geprägten Begriff des „Arbeiters“. Vor dem *Ritt* hatte Evola nämlich ein Werk mit dem Titel *L'„Operaio“ nel pensiero di Ernst Jünger (Der „Arbeiter“ im Denken Ernst Jüngers)*⁴³ fertiggestellt, nachdem er den Plan einer bloßen Übersetzung des Jünger'schen Buches *Der Arbeiter* fallengelassen hatte. Er wollte einfach den Text nicht unkommentiert lassen, da er trotz seiner Wertschätzung mit vielem – vor allem den „kollektivistischen Elementen“ – nicht einverstanden war. Darauf muß hier nicht eingegangen werden, da sich Evola dazu selbst im Buch äußert. Kurz sollen aber die mit dem „anders seienden Menschen“ verwandten Jünger'schen Begriffe des „Waldgängers“ und des „Anarchen“ besprochen werden, haben sich doch in Frankreich und Italien, wo sowohl Evola als auch Jünger ein relativ großes Leserpublikum besitzen, Vermischungen der Begriffe ergeben. Das ist allein schon darauf zurückzuführen, daß der „Waldgänger“ in der französischen Übersetzung verführerisch „rebelle“ genannt wird⁴⁴. Und doch ist der Unterschied zum „anders seienden Menschen“ leicht zu fassen. Einige Ausschnitte aus Jüngers *Der Waldgang*⁴⁵ belegen das: „Waldgänger nennen wir aber jenen, der, durch den großen Prozeß vereinzelt und heimatlos geworden, sich endlich der Vernichtung ausgeliefert sieht...daß der Waldgänger Widerstand zu leisten entschlossen ist..... daß er dem Automatismus sich zu widersetzen und dessen ethische Konsequenz, den Fatalismus, *nicht* zu ziehen gedenkt.“ (S. 306) „Es stellt sich nun die Frage nach der Absicht einer solchen Anstrengung (des Waldgängers). Wie bereits angedeutet, kann sie nicht auf die Eroberung reiner Innenreiche beschränkt werden. Das gehört zu den Vor-

stellungen, die sich nach der Niederlage ausbreiten.“ (S.316) „Der Waldgänger kann sich keine Indifferenz gestatten.... Der Widerstand des Waldgängers ist absolut, er kennt keine Neutralität, keinen Pardon..“ (S. 344). Evolas Vorstellung von der *apoliteia* ist davon weit entfernt.

Anders sieht die Situation beim „Anarchen“ aus. Hier muß allerdings sofort erwähnt werden, daß Jüngers Werk *Eumeswil*, aus dem die folgenden Zitate stammen⁴⁶, erst 1977, also drei Jahre nach Evolas Tod, erschienen ist. Zuerst der Unterschied zwischen Anarchist und Anarch: „Der Anarchist ist abhängig – einmal von seinem unklaren Wollen, zweitens von der Macht. Er folgt dem Mächtigen als sein Schatten...Der Monarch will viele, ja alle beherrschen; der Anarch nur sich allein. Das gibt ihm ein objektives, auch skeptisches Verhältnis zur Macht, deren Figuren er an sich vorüberziehen läßt..“ (S. 42f.) „Innere Neutralität. Man ist beteiligt, wo und wie lange es beliebt. Ist es im Omnibus nicht mehr behaglich, so steigt man aus.“ (S.36) „Ich hüte mich, wie gesagt, vor Sympathie, vor innerer Teilnahme. Als Anarch muß ich mich davon frei halten. Daß ich irgendwo Dienste leiste, ist unvermeidlich; ich verhalte mich dabei wie ein Condottiere, der seine Kräfte zeitlich, doch im Innersten unverbindlich zur Verfügung stellt.... Darüber hinaus stehe ich in Bereitschaft für das Große Treffen, den Einbruch des Absoluten in die Zeit.“ (S.73) „Nur läßt er (der Anarch) sich ungern anbinden. Er verschwendet sein Bestes nicht. Für sein Gold nimmt er keinen Ersatz...“ (S.206). Wie Christophe Boutin schreibt, würde Evola wahrscheinlich seine in den letzten Jahren über Jünger geäußerte Skepsis aufgegeben haben, hätte er diese Zeilen noch lesen können.

Mehrere Philosophen haben sich mit dem *Ritt auf dem Tiger* nicht politisch, sondern philosophisch auseinandergesetzt, denn „das Werk hat eine un-bezweifelbare philosophische Aussagekraft“, wie das Piero di Vona, Philosoph an der Universität Neapel (nach eigener Einschätzung ein Antifaschist der alten Schule) formuliert⁴⁷, mag auch Evola – wie er hinzufügt – in der akademischen Philosophie eines der schlimmsten Hindernisse auf dem Weg zu einer Initiation gesehen haben. Di Vona sieht das Buch als Wiederaufnahme der philosophischen Studien Evolas aus der Jugendzeit und erblickt in ihm die höhere Form eines Nietzscheanismus, da er dessen nihilistischen Standpunkt durch einen transzendenten Bezug überwindet. Voraussetzung allerdings für diese Überwindung ist, daß im Menschen noch eine transzendente Dimension vorhanden ist, denn nur so kann über die „Gott ist tot“- Philosophie eines Nietzsche und Dostojewskij hinausgegangen werden.

In einer völlig Evola gewidmeten Nummer der Zeitschrift *Futuro Presente* präzisiert Piero di Vona in einem Interview⁴⁸: „...überdies geht ein Buch wie *Der Ritt auf dem Tiger* zweifellos auf einen stoischen Einfluß zurück. Vergleicht man es mit gewissen Texten wie dem *Handbüchlein der Moral* des Epiktet oder den *Selbstbetrachtungen* des Mark Aurel springen die Analogien ins Auge. *Der Ritt auf dem Tiger* ist für die heutige Zeit eine Entsprechung dessen, was in der antiken Welt die Lehre der Stoiker gewesen sein mag...es ist ein „Brevier für diejenigen, die nicht glauben“. Wie der Philosoph dazu bemerkt, sei das gar nicht so verwunderlich, denn auch in der Antike hätten die Philosophen mit der *apoliteia* auf die Auflösung der *poleis*, der Stadtstaaten sowie der bestehenden Traditionen reagiert. Von der Antike hätte Evola zusätzlich noch die Überzeugung bezogen, daß es besser sei zuzugeben, man wisse nichts als bloß glauben zu müssen, was seinen Standpunkt an den von Sokrates annähere.

Eine frühe Rezension des *Rittes* stellt diejenige von Renato Bortot im *Giornale di Metafisica*⁴⁹ dar. Er sieht darin auch den Widerhall von Spinozas *amor intellectualis* ebenso wie vom *amor fati* (Liebe zum eigenen Schicksal) Nietzsches und bezeichnet es als eine unter dem Einfluß von *Also sprach Zarathustra* geschriebene Arbeit, die nach authentischer Freiheit sucht. Dieses Streben, fügt der Autor hinzu, würde aber nicht in logischer Strenge vollzogen, sondern in gleichsam „magischer“ Weise in einem bildhaften Vorgehen, wie schon der Titel des Buches anzeigt. Bortots Bewertung ist grundsätzlich positiv, endet aber mit einem immer wieder angeführten Zitat des angesehenen Philosophen Ugo Spirito⁵⁰, das darauf hinausläuft, daß Evola zwar Beherrscher des Denkens sein will, aber ihm

trotz allem unterliegt, da er in unbewußter Unmittelbarkeit zu ihm lebt und ihm folglich nicht in kritischem Abstand gegenüberstehen kann. Ein Urteil, das ich übrigens nicht teilen kann, da es nur die philosophische Phase Evolas in Betracht zieht (es stammt aber auch aus dem Jahre 1927, also aus der „voresoterischen“ Zeit Evolas.) und nicht seine esoterischen Werke, wo er dieser Frage auch praktisch nachgeht. Bei der Vielgestaltigkeit der evolianischen Studien ist ein spezifisches, auf bloß ein Gebiet festgelegtes Fachurteil fast immer zu eingeschränkt.

Auch Marco Rossi⁵¹ sieht, wie Piero di Vona, das vorliegende Werk als Wiederaufnahme des philosophischen Fadens, den der junge Evola bewußt zerrissen hatte, um sich den „traditionalen Wissenschaften“, der Magie, der Alchimie und fernöstlichen Lehren zuzuwenden, deren inneren Gehalt er unvergleichlich höher einschätzte als denjenigen der akademischen Philosophie. Rossi weist dabei auf den starken Einfluß von Max Stirners „Einzigem“ hin⁵², dessen Solipsismus der junge Evola mit seinem „magischen Idealismus“ zu überhöhen gedachte. Daran erkenne man schon Evolas tiefe Skepsis gegenüber der Gemeinschaft, die sich dann im *Ritt auf dem Tiger*, wenn auch auf einer anderen Ebene, neuerlich zeige. Das ist auch für Marco Rossi der nicht zu leugnende Beweis für Evolas Modernität. Rossi weist in seiner Analyse insbesondere darauf hin, daß Evola zum Unterschied von seinem traditionellen Lehrmeister Rene Guénon, der immer der große Metaphysiker und „Brahmane“ bleiben wollte, die romantische und damit auch moderne Pflicht in sich fühlte, sich ebenso um „praktische“ Lösungen zu bemühen. Der schon erwähnte Stefano Zecchi hat Evolas Denken deswegen in überraschender Weise mit dem Kurzwort „Verantwortungsdenken“ versehen. Damit hätte sich Evola natürlich im vielfachen Sinne die „Finger schmutzig“ gemacht, was wiederum seine akademische Anerkennung hintanhaltend mußte. Hier sehen wir auf jeden Fall eine gewisse Zwiespältigkeit Evolas zwischen der (vielleicht auch vor sich selbst) aufgebauten Unnahbarkeit und Unerschütterlichkeit des magischen Autarken und dem versuchten (gelungen ist es ja nie) Eingreifen in Belange von ganz und gar nicht hoher Tradition.

Immerhin ist Evola in eine der weltweit wohl wichtigsten philosophischen Enzyklopädien, nämlich in die *Encyclopédie Philosophique Universelle* der Presses Universitaires de France⁵³ aufgenommen worden und sogar seinem *Ritt auf dem Tiger* wurde dort von J.P. Lippi eine eher ausführliche Besprechung zugestanden. Die Unmöglichkeit in der Politik nach außen etwas ändern zu können, heißt es dort, bedeute aber nicht eine völlige Niederlage für den modernen Menschen, denn es bliebe noch der Weg einer inneren Verwirklichung offen, allerdings nur für diejenigen, die über die dafür notwendige innere Qualifikation verfügen.

Nach diesen eher allgemeinen Urteilen über den *Ritt* sollen hier von denjenigen Philosophen, die Evola in seinem Buch näher behandelt, noch kurz Nietzsche und Heidegger hervorgehoben werden.

Der Bezug zu Nietzsche liegt durch Evolas jugendliche Studien, seine eigene wort- und mythosgewaltige Sprache, die „traditionale“ Umwertung aller Werte wie durch das vorliegende Werk klar zutage. Wegen dieser Analogien ist in Besprechungen bald der Vergleich mit *Also sprach Zarathustra* aufgetaucht und auch *Der Ritt auf dem Tiger* als „ein Buch für Alle und Keinen“ bezeichnet worden. Einer der letzten Sätze aus dem *Zarathustra*, fügt sich ebenfalls wunderbar in das Konzept der *apoliteia*: „Mein Leiden und mein Mitleiden – was liegt daran! Trachte ich denn nach dem Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!“ Aber ebenso ist das Konzept der *apoliteia* mit Nietzsche in Beziehung gesetzt worden. Auf dessen Unterscheidung von Herren-Moral und Sklaven-Moral, also einer großen und einer kleinen Moral in *Jenseits von Gut und Böse*, baut nämlich Alessandra Colla ihre Unterscheidung von großer Politik und kleiner Politik auf. Die *apoliteia*, der Rückzug also, solle demnach – so interpretiert sie Evola – nur für die kleine Politik der Parteien und Tagesstreitereien aber nicht für die große Politik der Wertumwälzungen gelten⁵⁴.

Zur Heidegger-Auffassung Evolas im vorliegenden Buch äußert sich Omar Vecchio ziemlich ausführlich im schon hier mehrfach zitierten Sammelband *Tradizione e/o Nichilismo*⁵⁵. Der Autor ist überzeugt, daß Evola Heidegger nicht richtig verstanden habe. Vor allem unterscheide er zwischen dem humanistischen Existentialismus eines Sartre und dem metaphysischen Existentialismus eines Heidegger nicht deutlich genug. Heideggers Arbeit ginge über das, was man als Existentialismus bezeichne, weit hinaus. Auch, daß Evola die Wortneubildungen Heideggers als „überflüssig, untragbar und abstrus“ bezeichnet, sei bei einem so vielsprachigen Menschen wie Evola (der die deutsche Sprache perfekt und praktisch ohne jeden Akzent beherrschte) sehr verwunderlich. Ebenso würde er dem heideggerschen Begriff der Angst nicht Genüge tun. Mag auch anderes wieder stimmen, so sei Evola jedoch keinesfalls von einer gewissen Oberflächlichkeit und einem mangelndem Studieneifer in der heideggerschen Philosophie freizusprechen.

Obwohl das nicht unmittelbar zum Thema gehört, so ist es doch interessant auf eine überraschende Parallele hinzuweisen, die zwischen Evolas *Revolte gegen die moderne Welt*⁵⁶ und Heideggers *Einführung in die Metaphysik*⁵⁷ besteht, die auf seine Sommervorlesung in Freiburg i. Br. 1935 zurückgeht, also ungefähr auf dieselbe Zeit, als Evolas erste deutsche Übersetzung der *Revolte* erschien. Man sieht daraus, daß gewisse Gedanken damals von mehreren gedacht wurden. Zuerst das Heideggerzitat: „Dieses Europa....liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe. Dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen.“ Evolas Worte demgegenüber: „Rußland und Amerika enthüllen sich als zwei verschiedene Ausdrucksformen für ein- und dieselbe Sache, als zwei Wege zur Herausbildung jenes Menschentypus, der den Schlußpunkt der Prozesse darstellen muß....Nicht nur als politische Mächte, sondern auch als „Kulturen“ sind Rußland und Amerika sozusagen wie die zwei Greifarme einer einzigen Zange, die von Osten und Westen rasch den Kern des antiken Europa umschließt...“ Ebenso treffen sich beide Autoren in der Beschreibung der „Raserei“ der modernen Technik und in der Verurteilung eines umgekehrten Elitebegriffes, wenn der „Boxer als der große Mann des Volkes gilt“.

Damit soll der Überblick über die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten und die Wirkungsgeschichte unseres Buches beendet werden. Eine endgültige, „wahre“ Auslegung kann nur von kritiklosen Bewunderern, ausschließlich „böse“ Absichten erspähenden Gegnern, Reduktionisten oder Naivlingen erwartet werden. Grundsätzlich ist das bei jedem weltanschaulichem Buche so. Denn leider holt man meist nur das heraus, was man schon in sich selbst vorliegen hat und schreit dann Bravo oder senkt den Daumen. Daher auch die immer wieder sich wandelnden Deutungen alter Meisterwerke der Literatur oder Philosophie, um von der Religion ganz zu schweigen. Einen Schluß kann man jedenfalls ziehen: nur ein Buch mit mehreren Ebenen ist auch mehrerer Deutungen fähig. So eröffnet es unterschiedliche Zugänge zum Menschen, denn auch dieser ist vielgründig und hüte sich vor Eindimensionalität.

Aus den zahlreichen Fußnoten dieses Vorwortes ersieht man, wie viele unterschiedliche Menschen sich mit Evola beschäftigen (und das war nur eine Auswahl). Diese Beschäftigung hat vor allem seit 1994, dem 20. Tbdesjahr Evolas, das von sechs über die Presse bekanntgewordenen Symposien zu seinen Ehren umrahmt war, schlagartig zugenommen. Das hängt natürlich auch mit der politischen Entwicklung in Italien zusammen. Inzwischen erscheinen so viele Studien, Aufsätze und Bücher und werden so viele Dissertationen und Diplomarbeiten über ihn verfaßt (hauptsächlich in Italien und Frankreich), daß es schon unmöglich geworden ist, auf dem laufenden zu bleiben. Zusätzlich sind in den letzten Jahren Evolas überaus zahlreiche, in alten Zeitungen und Zeitschriften weit verstreute Aufsätze mühevoll in Sammelbänden zusammengetragen worden, so daß man jetzt auch seine „ephemere“, also tagespolitische Produktion kennenlernen kann. Diese, das muß klar gesagt werden, dient Evola sehr oft nicht zur Ehre. Emotionale Polemiken lassen wenig von der Höhe der Tradition spüren. Größere Menschen haben eben längere Schatten, wie wir auch von anderen wissen.

Dazu kommen Übersetzungen seiner wichtigen Werke in immer mehr Sprachen, wobei sich da vor allem der europäische Osten hervortut. Daß in den USA und in Mittel- sowie Südamerika langsam alle seine wesentlichen Bücher erhältlich sind, ist da schon selbstverständlich. Französische, spanische und portugiesische Ausgaben sind schon seit den siebziger Jahren erhältlich. Das führt wiederum zu einer Flut von mehr oder weniger aufschlußreicher Sekundärliteratur in allen möglichen Zeitschriften und Magazinen in diesen Ländern. Evola ist kein „verbotener Philosoph“ mehr, wie sein Gegner Marco Fraquelli noch 1994 sein Buch über ihn nannte. Die Historisierung Evolas hat endgültig begonnen und man muß ihn nicht mehr verteidigen, nur weil die Gegenseite glaubt, ihn diabolisieren zu müssen. Eben durch diese Historisierung hat man erfahren, daß ein faschistisch unverdächtigter Federico Fellini heimlich zu Evola in die Wohnung kam, ebenso wie der weltberühmte Dirigent Giuseppe Sinopoli Evola (neben Guénon und Eliade) zu seinen wichtigsten Leseerfahrungen zählt und so hat auch die überregionale italienische Tageszeitung La Stampa der Frage, ob der letzte Roman der Bestsellerautorin Susanna Tamaro mit dem Titel *Anima Mundi* nun evolianisch beeinflusst sei oder nicht, eine halbe großformatige Seite gewidmet. Schon früher hatte sich der Philosoph, geachtete Essayist und jetzige kommunistische Bürgermeister von Venedig, Massimo Cacciari, mit ihm eingehend und vorurteilslos beschäftigt und seine avantgardistischen Schriften gelobt⁵⁸. Man ist beinahe schon versucht, mit dem Politologen Giorgio Galli von einer Mode zu argwöhnen. Das wird es freilich noch nicht sein, der kommerzielle Aspekt ist noch zu unbedeutend. Aber die Welt dreht sich eben. Immer dieselbe Antwort will man nicht. So hat ja schon Umberto Eco anläßlich der Eröffnung der Frankfurter Buchmesse von 1987 bedauert, daß „in den Regalen der Buchhandlungen, wo vor zwanzig Jahren noch *Die Zerstörung der Vernunft* von Lukàcs zu finden war, heute Werke von Julius Evola, René Guénon, G. I. Gurdjjeff, Titus Burckhardt und von den Meistern des östlichen Denkens, Handbücher der Alchimie, der Astrologie, der Wahrsagerei und der schwarzen Magie“ stehen⁵⁹. Trotzdem wäre die Frage, was denn da an Evola fasziniert, eine tiefere Studie wert. Wegen der hier immer wieder betonten Vielfältigkeit des Autors ist das alles andere als eine leichte Aufgabe, denn sagt nicht schon der Politologe (der also die künstlerische, philosophische, religiöse und besonders umfangreiche esoterische Seite gar nicht miteinschließt) Gian Franco Lami in der evolianischen Aufsatzsammlung *Esplorazioni e Disamine II, Prüfungen und Forschungen II*)⁶⁰, daß die Schwierigkeiten bei der Interpretation Evolas um so deutlicher zunehmen, je besser man mit seinen Arbeiten vertraut wird?

Der Worte sind genug gewechselt, nun laßt uns endlich Leser sehen, (solche der selbständigen Art, versteht sich.)

H.T. Hansen

Anmerkungen:

⁰ Anmerkung des Verlegers: Entgegen der Schreibweise in diesen Anmerkungen... habe ich mich für die Übersetzung „Den Tiger reiten“ anstatt „Der Ritt auf dem Tiger“ entschieden. Gemäß meiner Natur – und natürlich auch meiner eigenen Interpretation dieses hier vorliegenden evolianischen Textes – empfinde ich diese Übersetzung als die dynamischere. „Der Ritt auf dem Tiger“, das ist mir schlicht zu statisch. Außerdem lege ich Wert auf die Bemerkung, daß der Aufforderungscharakter von „Den Tiger reiten“ von mir bewußt in Kauf genommen wird.

¹ Sogar eine lange Rezension in einer deutschsprachigen Zeitschrift hat es gegeben, obwohl keine deutsche Übersetzung des Buches vorhanden war. Sh. Ines Blahut, *Cavalcare la Tigre (Den Tiger reiten)* in Zeitschrift für Ganzheitsforschung, 20. Jgg., Wien 11/1976, S. 95ff.

² In dem ganz diesem Werk gewidmeten Buch A. Colla, C. Terracciano, O. Vecchio, *Tradizione e/o Nichilismo? Letture e Ri-Letture di Cavalcare La Tigre (Tradition und/oder Nihilismus? Lektüre und wiederholte Lektüre von Der Ritt auf dem Tiger)*, Saluzzo 1988, S. 46.

³ In Riccardo Paradisi, *Julius Evola. mito, azione, civiltà (J.E., Mythos, Wirkung, Kultur)*, Rimini 1996, S. 94.

⁴ In der Zeitschrift *Tradizione* (1963), jetzt in A. Colla etc., *Tradizione...*, aaO., S. 87.

⁵ Mailand 1972, S. 198f. (Erstausgabe 1963). Der sehr eigenwillige Verleger Vanni Scheiwiller, einer der letzten literarischen Mäzene Italiens, sagt in seinem Vorwort, daß dieses Werk erst posthum hätte erscheinen sollen. Aber da er zwei Jahre vorher ebenso *Der Ritt auf dem Tiger* verlegt hätte und damit auf großes Unverständnis gestoßen sei, wurde beschlossen, die Autobiographie vorzuziehen, denn sie könne bei Menschen „guten Willens“ viele Mißverständnisse klären helfen.

⁶ Evolas führende Stellung bei der Begründung des Dadaismus in Italien und vorher im Futurismus wird bei uns immer wieder übersehen, stellt aber eine wesentlich prägende Epoche seines Lebens dar. Sh. dazu vor allem das Standardwerk *Dada Global*, Zürich 1994, besonders S. 68f., Pablo Echauren, *Evola in Dada*, Rom 1994, Elisabetta Valento, *Homo Faber: Julius Evola fra arte e alchimia (J. E. zwischen Kunst und Alchimie)*, Rom 1994, (in diesem Buch finden sich ganzseitige, farbige Abbildungen der bekannten Gemälde Evolas), Elisabetta Valento (a cura di) *Lettere (Briefe) di Julius Evola a Tristan Tzara (1919 – 1923)*, Rom 1991, (Tzara gilt als einer der Begründer des Dadaismus) und Julius Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia (Schriften zur avantgardistischen Kunst)*, Rom 1994.

⁷ Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, Rom 1995, S. 7 ff.

⁸ Deutsche Übersetzung, Tübingen 1991.

⁹ Rom 1973, stark erweiterte Neufassung, Rom 1985., S. 137ff. bzw. S. 129ff. Der Beitrag Gianfranceschis lautet: *L'Influenza di Evola sulla generazione ehe non ha fatto in tempo a perdere la guerra (Der Einfluß Evolas auf die Generation, die es zeitlich nicht mehr geschafft hat, den Krieg zu verlieren)*.

¹⁰ In einem Brief vom 31. Juli 1960 schreibt Evola an seinen Freund, den Ägyptologen Boris de Rachewiltz, daß es sehr schwierig sei, den *Ritt auf dem Tiger* bei einem Verlag unterzubringen und daß alle „größeren und geeigneteren Verlage ihn 'blockierten'“. Nachdem es selbst mit dem ihm verbundenen Verlag Atanòr im letzten Augenblick nicht geklappt hätte, bleibe noch die Hoffnung auf Scheiwiller, aber auch der zeige sich nicht sonderlich bereit. Bei Scheiwiller ist dann 1961 das Werk schließlich gedruckt worden. Sh. Julius Evola, *Lettere (Briefe) 1955 -1974*, Finale Emilia 1996, S. 32f. Die Briefe sind mit Kommentar von Renato del Ponte herausgegeben worden.

¹¹ Sh. Arnaud Guyot-Jeannin (Ed.) *Julius Evola*, Dossier H, Lausanne 1997, S. 167ff. Evola und Almirante hatten sich in der Zeit des Faschismus kennengelernt, als beide intensiv mit Fragen des Rassismus beschäftigt waren. Almirante hatte Evola damals wegen seiner „spirituellen“ Rassenauffassung heftig angegriffen. Zu Evola und Rassismus sh. das Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Menschen inmitten von Ruinen*, aaO., S. 88ff. Diese Einführung gibt übrigens einen Gesamtüberblick über Evolas politisches Denken und Tun, was eine bessere Einordnung des vorliegenden Werkes erleichtert.

¹² Sh. sein Vorwort zur letzten italienischen Ausgabe von *Cavalcare la tigre*, aaO., S. 15.

¹³ Zur viel weitergehenden Beziehung zwischen Evola und Croce sh. Stefano Arcella (a cura di), *Lettere (Briefe) di Julius Evola a Benedetto Croce (1925 -1933)*, Rom 1995.

¹⁴ Weniger bekannt als die hinduistische, germanische und klassisch-antike Version der Weltzeitalter vom „goldenen“ bis zum „ehernen“, ist die buddhistische, bei der nach dem Tod des historischen Siddharta Buddha die Welt drei weitere, immer üblere und gesetzeslosere Stadien durchlaufen würde. Das letzte, jetzige Stadium, das die Japaner *mappo* nennen, soll zehntausend Jahre währen. Diese Anschauung hat auch stark die Lebenshaltung der Samurai beeinflusst, mit der sich Evola ja ebenfalls beschäftigt hat. Sh. dazu Yukio Mishima, *The Way of the Samurai*, New York 1983, S. 83 u. 95. Darin werden Passagen aus dem *Hagakure*, sozusagen der „Bibel“ der Samurai, zitiert und kommentiert. Ein hier passendes Beispiel: „Das geistige Klima einer Zeitepoche ist nicht änderbar. Daß sich die Zustände immer mehr verschlimmern, ist Beweis dafür, daß wir in das letzte Stadium des (buddhistischen) Gesetzes eingetreten sind. Aber auch die Jahreszeit kann nicht immer Frühling oder Sommer sein, noch können wir immer Tageslicht haben. Deshalb ist es zwecklos zu versuchen, aus der jetzigen Epoche die gute alte Zeit vor hundert Jahren wiederauferstehen zu lassen. Wichtig hingegen ist, jede Zeitepoche so gut zu machen, wie sie ihrer Natur gemäß sein kann.“

¹⁵ Nach Alessandra Colla, *Tradizione...*, aaO., S. 30, hat sich diese Kompromißlosigkeit und „innere Freiheit“ in der Praxis vielfach in der improvisierten „Lebenskunst“ eines „abgefeimten und lümmelhaften Sich-Bloß-Arrangierens, also in einem völligen Manko an innerem Stil“, ausgewirkt. „Nur wenige haben das Buch tatsächlich gelesen... sondern es bloß durchgeblättert und als Alibi für ihr eigenes undiszipliniertes, ungehobeltes und regelloses Verhalten angeführt.“ Daher nennt die Autorin das Buch ein „pharmakon“, d.i. ein Heilmittel und Gift zugleich. Carlo Terracciano spricht im selben Buch davon, daß eine stattliche Anzahl von Jugendlichen „statt den Tiger zu reiten, sich bloß auf das Schwein ihrer eigenen animalischen Instinktivität gesetzt hätten.“ (S. 46). Evolas Buch als Freikarte für alle „Freiheiten“, also.

¹⁶ Sh. Gianfranco de Turrís, *Cattivi Maestri, cattivi discepoli, cattivi esegeti (Schlechte Lehrmeister, schlechte Schüler und schlechte Schriftausleger* in der Letztausgabe von *Cavalcare la tigre*, aaO., S. 197ff.

¹⁷ Zur (teilweisen) Übereinstimmung zwischen Marcuse und Evola vgl. das schon erwähnte Vorwort in der deutschen Ausgabe von *Menschen inmitten von Ruinen*, aaO., S. 116f.

¹⁸ Nummer Januar-Februar, S. 8 – 13, jetzt in J. Evola, *Cavalcare la tigre*, aaO., S. 207ff.

¹⁹ Sandro Consolato weist in seinem auf einer Dissertation beruhendem Buch *Julius Evola e il Buddhismo*, Borzano (RE) 1995, S. 72f. daraufhin, daß man die Beat-Generation, für die Evola zweifellos kritische Sympathie empfunden hat, zwar allgemein als „links“ einstuft, man sie aber zum Teil ebensogut als „rechte“ Anarchisten bezeichnen könnte. Kerouac, sicher einer der wesentlichen Begründer dieser „counter-culture“ gegen die Kommerzialisierung der Welt, sei als Bewunderer von Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* ein Beispiel dafür. Und in seinem Roman *The Dharma Bums* (deutsche Ausgabe unter dem viel weniger aussagekräftigen Titel *Gammler, Zen und hohe Berge*, Reinbek 1963) beschreibe er Gestalten, die dem „anders seienden Menschen“ aus dem *Ritt des Tigers* in vielerlei Hinsicht verblüffend ähnlich sehen.

²⁰ In seinem Buch *Cultura di Destra (Kultur der Rechten)*, Mailand 1979, S. 91. Eigentlich war es in der damaligen heißen Zeit (die Italiener nennen die Jahre von 1968-1983 „anni di piombo“ – die „bleigeladenen Jahre“, weil es so viele Attentate, Morde und Schießereien gab, die „politisch motiviert“ waren) auf der linken Seite gar nicht üblich, dem rechten politischen Spektrum überhaupt eine Kultur zuzutrauen. In seinem zwar hochpolemischen, aber doch interessanten Buch macht Jesi eben der „rechten Kultur“ den Prozeß, wobei er neben Evola vor allem Mircea Eliade aufs Korn nimmt.

²¹ Sh. die Konferenzakten zu *Fascismo Oggi. Nuova Destra e cultura reazionaria negli anni ottanta (Faschismus heute. Neue Rechte und reaktionäre Politik in den achtziger Jahren)* in Notiziario dell'Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia, numero 23, Giugno 1983, S. 253.

²² Mailand 1984, Zitate auf S. 38 u. S. 52.

²³ Mailand 1995. Das Buch trägt den Untertitel: *Die radikale Rechte und die Strategie der Spannung im Italien der Nachkriegszeit*.

²⁴ Sh. *Minacce*, aaO., S. 97, 118 und in J. Evola, *Cavalcare*, aaO., S. 203.

²⁵ Marco Fraquelli, *Il filosofo proibito, Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola (Der verbotene Philosoph, Tradition und Reaktion im Werk von Julius Evola)*, Mailand 1994. Der hier vor allem interessierende Abschnitt beginnt auf S. 286.

²⁶ Giorgio Galli war der erste Politologe aus dem Spektrum der „demokratischen Linken“, der in seinem Buch *La Destra in Italia (Die Rechte in Italien)*, Mailand 1983, auch der Rechten zubilligte, eine Kultur zu haben. Er wehrte sich damit gegen die „Simplifizierung“, die „aus der Rechten nichts anders als einen kleinen Teil armseliger Intellektueller und einen Riesenhaufen Schläger“ machen wollte, „die von den Industriellen dafür bezahlt würden, die Gewerkschaften zu bekämpfen“. Mit einem solchen „wissenschaftlichen Vorgehen“ würde man nie den Erfolg des Faschismus verstehen können. Schon aus diesen Worten erkennt man die Härte der politischen Fronten im damaligen Italien. So wird auch mancher Angriff auf Evola und sein kulturphilosophisches Werk parteipolitisch motiviert gewesen sein, denn wer wollte damals, als die Linke erstmals zum Zuge kam, der Rechten irgendwelche Chancen einräumen.

²⁷ Calogero Carlo lo Re, *La Destra eversiva (Die umstürzlerische Rechte)*, Chieti 1994, S. 20ff. Interessanterweise und zumindest im teilweisen Widerspruch zu seiner These von der moralischen Schuld Evolas, meint Lo Re, daß die *apoliteia* für jene rechten Gesinnungsgenossen entwickelt worden sei, die radikale Entscheidungen eben nicht treffen wollten oder konnten. Für diejenigen also, die aus emotionalen Gründen sich nicht in der Lage sahen, völlig mit dieser Welt zu brechen. Diese These scheint mir im Kontext der Schrift jedoch nicht belegbar zu sein.

²⁸ Das Interview findet sich jetzt in J. Evola, *Cavalcare...*, aaO., S. 220f.

²⁹ A. Colla, *Tradizione...* aaO., S. 102.

³⁰ Eine etwas umfangreichere Auswahl findet sich in der deutschen Ausgabe von J. Evola, *Menschen...*, aaO., S. 32ff. Dort wird überhaupt die transzendente Einbindung der politischen Philosophie Evolas, so z.B. sein zentraler Machtbegriff, behandelt und auch wenn es sich um einen unliebsamen Eigenverweis handelt, muß der interessierte Leser aus Platzgründen dorthin verwiesen werden.

³¹ Zitiert nach der Ausgabe von K.O. Schmidt, Pfullingen 1961, Kap. II, 56. Sh. dazu auch das Kapitel *Schlangenweisheit* von Iagla (höchstwahrscheinlich ein Pseudonym von Evola) in Julius Evola/Gruppe von UR, *Magie als Wissenschaft vom Ich* Interlaken 1985, S. 314ff.

³² Zitiert nach der Ausgabe von Jürg Dünnebier, München 1989, S. 51, II, 38; S. 56, II, 48.

³³ Y. Mishima, *The Way of the Samurai*, aaO., S. 154. Zu Evolas Beschäftigung mit Bushido, der Ethik der Samuraikaste sh. Inazo Nitobe, *Bushido*, Interlaken 1985, S. 190ff.

³⁴ Todi-Rom 1925, S. 45.

³⁵ Im Nachwort von Fidel Castro zur deutschen Ausgabe von Che Guevaras *Bolivianisches Tagebuch*, München 1981 (11. Aufl.) zeigen sich vielfache Parallelen zum heroischen Mythos, zum „Krieger“, zur Haltung gegenüber dem Tod (oft als „Todessehnsucht“ geschmäht) sowie zur „Treue“ und „Ehre“, wie sie sich ebenso in der Bhagavad Gita, in der Ethik der Samurai wie auch bei Evola finden: „Che betrachtete seinen Tod als etwas Natürliches und im Verlauf der Guerilla als Wahrscheinliches“ Und ein Zitat aus dem *Tagebuch* dazu: „Wo immer der Tod uns trifft, sei er willkommen...wenn nur eine andere Hand sich ausstreckt, um unsere Waffen zu ergreifen“ (S. 215). „Der Entstehungsprozeß der Guerilla ist ein ununterbrochener Aufruf an das Gewissen und die Ehre jedes Mannes“. ...“Und als Marco ...erfuhr, daß er unehrenvoll aus der Guerilla ausgestoßen werden könnte, entgegnete er: Lieber erschossen werden. Später ließ er heldenhaft sein Leben.“ (S. 211) Ob es den Jugendlichen der „Linken“ dabei bewußt war, wie sehr sie bei ihrer Bewunderung für solche Taten, auf mythologische Muster aus allen Weltreligionen (nicht zu vergessen der *jihad*) zurückgriffen, ist wahrscheinlich nie näher untersucht worden. Solche Muster gehen eben viel tiefer als die bloße Aufteilung in „links“ und „rechts“.

³⁶ In der Zeitschrift *Etudes Traditionnelles*, no. 372-373, Paris 1962, S. 181-187.

³⁷ Sh. dazu Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century, Shaik Ahmad Al'Alawi*, London 1973.

³⁸ Fundamentalismus ist aber nicht allein auf die Religion Mohammeds beschränkt, sondern findet sich in zunehmendem Maße auch bei Christen, Juden und in letzter Zeit sogar im Hinduismus, wo der moderne Zusammenhang von Fundamentalismus und Politik besonders stark zum Ausdruck kommt. Sh. auch Gilles Kepel, *Die Rache Gottes*, München 1991.

³⁹ J. Evola, *Cammino ...*, aaO., S. 207.

⁴⁰ Mailand 1949. Das erste weibliche Mitglied der prestigereichen Académie Française, die Schriftstellerin Marguerite Yourcenar, hat in einer langen Rezension dieses Buches in *Le Monde* es „eines jener Werke“ genannt, „die Dich über Jahre hinweg nähren und die Dich bis zu einem gewissen Punkt verwandeln“. Trotz ihrer Reserven wegen seiner Rasseanschauungen bezeichnete sie Evola darin als einen „genialen Gelehrten, dem von der großen tantrischen Tradition nichts verborgen blieb“.

⁴¹ Sh. die Broschüre von Piero Vasallo, *Modernità e tradizione nell'opera evoliana (Modernität und Tradition im Werk Evolas)*, Palermo 1978.

⁴² Sh. J. Evola, *Cammino...*, aaO., S. 198.

⁴³ Rom 1960. 1965 hat Evola dann noch Ernst Jüngers Werk *An der Zeitmauer* ins Italienische übersetzt.

⁴⁴ Ausführlicher als hier wird diese Frage in Christophe Boutin, *Politique et Tradition, Julius Evola dans le siècle (1898 – 1974)*, Paris 1992, S. 383ff. behandelt. Dieses Buch stellt überhaupt die umfangreichste Arbeit zum politischen Wirken Evolas dar und basiert auf einer Dissertation des Autors.

⁴⁵ *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1980, Bd. 7, S. 281ff.

⁴⁶ *Sämtliche Werke*, aaO., Bd. 17, S. 9ff.

⁴⁷ In Mario Bernardi Guardi e Marco Rossi (a cura di) *Delle rovine e oltre, saggi su Julius Evola (Von den Ruinen und darüber hinaus, Aufsätze über Julius Evola)*, Rom 1995, S. 148ff.

⁴⁸ Nr. 6, Primavera 1995, S. 126ff. Alfonso Piscitelli, *Socrate, Marco Aurelio & Julius Evola, Intervista con Piero di Vona (Sokrates, MarkAurel & J. Evola, Interview mit P. di Vona)*

⁴⁹ Nr. XX, 3, maggio-giugno 1965, S. 341f. jetzt in Gianfranco de Turreis (a cura di), *Omaggio a Julius Evola per il suo LXXV compleanno (Festschrift für J.E. zu seinem 75. Geburtstag)*, Rom 1973, S. 105f.

⁵⁰ Ugo Spirito hat in seinem Buch *L'idealismo italiano e i suoi critici (Der italienische Idealismus und seine Kritiker)*, Rom 1974, Evolas philosophischem Oeuvre ein Kapitel gewidmet (S. 169ff.).

⁵¹ Sh. seine Rezension in der Zeitschrift Diorama Letterario Nr. 193, Aprile 1996, S. 21f.

⁵² Zum Verhältnis Evola-Stirner sh. auch den Beitrag von Luca Leonello Rimbotti, *L'Unico e le sue „Improprietà“, Max Stirner visto da Destra (Der Einzige und seine „Unangebrachtheiten“. Max Stirner aus rechter Sicht) (Wortspiel mit dem italienischen Titel des Stirnerschen Hauptwerkes)* in den Kongreßakten von *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Hrsg. Enrico Ferri, Napoli 1996, S. 442ff.

⁵³ Andre Jacob (Ed), Paris 1992, Tome 2, S. 2396f.

⁵⁴ A. Colla, *Tradizione...*, aaO., S. 26ff.

⁵⁵ A. Colla, *Tradizione....*, aaO., S. 70ff.

⁵⁶ Interlaken 1982 u. Vilsbiburg 1993, S. 396.

⁵⁷ Tübingen 1953, S. 28f.

⁵⁸ In A. Guyot-Jeannin, *Julius Evola*, aaO., S. 173, betont Cacciari, seiner Meinung nach seien jedoch „die bedeutsamsten Beiträge Evolas im Bereich der Geschichte der Hermetik und der religiösen Esoterik zu suchen“. Leider ist diese Aussage bis jetzt ungehört verhallt, denn trotz der zahlreichen Literatur über Evola, gibt es noch keine zusammenfassende Darstellung und Bewertung seiner esoterischen Arbeit.

⁵⁹ Umberto Eco, *Über Spiegel und andere Phänomene*, Mchn. 1988, S. 9.

⁶⁰ Julius Evola, *Esplorazioni e Disamine II*, Parma 1995, S. 240.

[Deutsche Rubrik | Velesova Sloboda | 2010](#)

