

Der Mensch als Eigenschaft der Freiheit: Martin Heideggers
Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Kants und
Schellings

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von
Andres Hildebrandt
Aus Lima, Peru
WS 2013/14

Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander

Zweitgutachter: Prof. Dr. Lore Hühn

Vorsitzende des Promotionsausschusses

der Gemeinsamen Kommission der

Philologischen, Philosophischen und Wirtschaftsund

Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander

Datum der Disputation: 16.04.2015

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im April 2015 angenommen.

Dieses Vorhaben wäre ohne die kontinuierliche Hilfe und aufmerksame Betreuung meines Erstgutachters, Herr Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander, unmöglich gewesen. Durch zahllose Hinweise, Anregungen, Diskussionen im Rahmen des Doktorandenkolloquiums und persönliche Gespräche trug er systematisch zur Entwicklung meiner Arbeit bei. Meiner Zweitgutachterin, Frau Prof. Dr. Lore Hühn danke ich für ihre vielen wertvollen Hinweise, vor allem in Bezug auf den deutschen Idealismus und insbesondere die Philosophie Schellings.

Mein Dank gilt auch den Professorinnen und Professoren meiner Heimatuniversität in Lima, der Pontificia Universidad Católica del Perú: Herrn Prof. Salomon Lerner, Frau Prof. Rosemary Rizo-Patrón, Herrn Prof. Luis Bacigalupo und Frau Prof. Cecilia Monteagudo. Sie alle haben mich vieles gelehrt während meines Studiums und entscheidend dazu motiviert, mich um ein DAAD Stipendium zu bewerben. An dieser Stelle möchte ich auch Frau Prof. Dr. Waltraud Kofer, der damaligen Vertreterin des DAAD in Lima, für ihre Unterstützung danken als auch dem DAAD für seine Förderung durch ein fast fünfjähriges Stipendium.

Für ihre Freundschaft im Laufe der letzten fünf Jahre möchte ich Andreas Vogt, Anthony Arrascue, Apolonia Franco-Elizondo, Alba Jiménez, Amit Kravitz, Consuelo González-Cruz, Elena Winternitz, Lena Eckert, Lena Hammel, Marco Muniz, Marco Rodriguez, Magnus Brau, Marnie Wandt, Natalí Vila, Nils Andre, Roswitha Dörendahl und Tim Künze danken.

Ganz besonderer Dank gebührt meiner Mutter Nora und meinem Bruder Sebastián, denen ich die vorliegende Dissertation widme.

Lima, Peru, im Dezember 2015

Andrés Hildebrandt Loredó

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
1. Problematik und Vorhaben	4
2. Gliederung	11
Erstes Kapitel: Heideggers Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Kants (1927-1936).....	16
1 Der Einfluss von Kants Philosophie auf die Entstehung und die Argumentation von <i>Sein und Zeit</i>	16
2 Heideggers Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants	21
2.1 Kant und das Problem der Metaphysik: Kontinuität und Abbruch mit dem Projekt von <i>Sein und Zeit</i>	21
2.2 Die Bestimmung der Dinghaftigkeit: <i>Die Frage nach dem Ding</i>	24
2.3 Die transzendente Ästhetik	26
2.4 Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: das Ich und die transzendente Apperzeption	27
3. Die Grundbestimmungen der kantschen praktischen Philosophie	35
3.1 Der Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie	35
3.2 Die kantsche Bestimmung des Willens	37
3.3 Niederschlag und Erhabenheit: die Dualität des A-priori-Gefühls der Achtung	39
3.4 <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> und die Frage nach der Möglichkeit eines Willens zum Bösen	43
4. Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants	49
4.1 Der Ursprung von Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie im Ansatz von <i>Sein und Zeit</i>	50
4.1.1 Befindlichkeit und Verstehen	50
4.1.2 Angst und „Erschlossenheit“	54
4.1.3 Die Bestimmung des Gewissens	58
4.2 Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants als ontologische Aufwertung des Freiheitsbegriffs und die Ausblendung der moralischen Dimension	62
Zweites Kapitel: Der philosophische Werdegang bis zur Schelling-Vorlesung von 1936	71
1. Freiheit, Endlichkeit und Transzendenz: <i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz</i>	71
2. Heideggers Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus (GA 28)	75
2.1 Heideggers Auseinandersetzung mit Fichtes <i>Wissenschaftslehre</i>	79
2.2 Heideggers Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling	88
2.3 Heideggers Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels	90
2.3.1 Heideggers Vorlesung aus dem WS 1930/1931: <i>Hegels Phänomenologie des Geistes</i>	92

2.3.1.1 Hegels Bestimmung von Kraft und Verstand	93
2.3.1.2 Das Selbstbewusstsein als Wahrheit des Bewusstseins: der Begriff der Onto-theologie	98
2.3.1.3 <i>Hegel und das Problem der Metaphysik</i> : Grund und Leitfragen	100
3. Die Langweile, das Dasein als weltbildend und die Einbildungskraft: Heideggers Vorlesung	
<i>Die Grundbegriffe der Metaphysik</i>	103
3.1 Heideggers Konzeption der Langweile: das Dasein als weltbildend	105
3.2 Die Einbildungskraft: das Problem der Natur und des Organischen	109
Drittes Kapitel: Heideggers Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie	
Schellings (1936-1941)	115
1. Historische Kontextualisierung der <i>Freiheitsschrift</i> : Schellings Auseinandersetzung mit der	
neuzeitlichen Autonomie in der <i>Freiheitsschrift</i>	115
1.1 Die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz: Spinozas <i>Ethik</i>	116
1.2 Schellings Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und der idealistischen Konzeption	
der Freiheit	119
2. Heideggers 36er-Schelling-Vorlesung (GA 42)	124
2.1 Der lebendige Begriff der menschlichen Freiheit: „Sein ist Wollen“	124
2.2 Die Gottproblematik	126
2.3 Schellings Bestimmung des Organischen, der Einbildungskraft und der Krankheit: die Wirklichkeit	
des Bösen	134
2.4 Die Wirklichkeit des Bösen und die paradoxe Dynamik der neuzeitlichen Subjektivität	140
2.5 Der Begriff des Schwindels und die „Tyrannei“ des Bösen	141
2.6 Die <i>Beiträge zur Philosophie</i> und die Argumentation der 36er-Schelling-Vorlesung	151
2.6.1 Der Begriff der Onto-theologie in der 36er-Schelling-Vorlesung	151
2.6.2 Die <i>Beiträge zur Philosophie</i> als Entwicklung einer neuen Konzeption der Freiheit	159
2.6.3 Heideggers Befindlichkeitstheorie in der Vorlesung <i>Grundfragen der Philosophie</i> .	
<i>Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“</i>	163
3. Heideggers 41er-Schelling-Vorlesung (GA 49)	167
3.1 Der Übergang zur 41er-Schelling-Vorlesung	167
3.2. Die Argumentation von GA 49	173
3.3 Heideggers Rückblick auf die Argumentation von <i>Sein und Zeit</i>	175
3.4 Die Interpretation des Grundes	178
3.5 Die 36er- und die 41er-Schelling-Vorlesung im Vergleich	180

3.6 Das verkannte Potenzial von Heideggers Schelling-Interpretation	184
Viertes Kapitel: Nietzsches Philosophie als die radikalste Zuspitzung der Metaphysik	189
1. Der Wille zur Macht.....	190
1.1 Wille als Wille zur Macht: die grundsätzliche Struktur des Willens	191
1.2 Die phänomenologische Unterscheidung von Affekt, Leidenschaft und Gefühl	193
1.3 Die metaphysischen Bestimmungen des Willens: Leben, Chaos, Kraft	198
2. Die ewige Wiederkehr des Gleichen.....	202
2.1 Geschichtliche Analyse und Bestimmung von Nietzsches Philosophie	205
3. Heideggers Schelling-Lektüre als hermeneutisches Muster für die Interpretation seines späteren Werks ...	209
Schlussfolgerung	214
Literaturverzeichnis.....	217

Einleitung

1. Problematik und Vorhaben

Eine Dissertation, die das Vorhaben verfolgt, den Zusammenhang zwischen Heideggers Denken und der praktischen Philosophie zu untersuchen, muss bereit sein, auf ein höchst umstrittenes Gebiet der Heidegger-Forschung einzugehen. Zahlreiche Kritiker machen Heidegger den Vorwurf, an der Begründung eines ethischen Denkens gescheitert zu sein. Die vorgebrachten Einwände stammen aus den verschiedensten philosophischen Richtungen und Traditionen. Emmanuel Levinas beispielsweise konzentriert sich auf die mangelnde Ausarbeitung einer Dimension des Mit-Seins in der Argumentation von *Sein und Zeit*¹, die sich als bindende ethische Instanz etablieren könnte, die dem Anspruch des anderen gerecht wird.² Jacques Derrida kritisiert die neutrale Determination des Daseins, das sich einer Gestaltung durch Geschlecht oder Körperlichkeit grundsätzlich entzieht.³

Theodor Adorno betont, dass Heideggers Ausführungen über das Problem der Technik auf einem widersprüchlichen Begriff der *Eigentlichkeit* basieren. Heideggers Befürwortung einiger originärer Produktionsformen und ihre ontologische Aufwertung zu eigentlichen Existenzweisen sind seiner Ansicht nach letztendlich willkürlich und für den Entwurf eines ethischen Ansatzes in Zeiten des technifizierten Kapitalismus völlig untauglich.⁴

Diesen Einwänden begegnen andere, indem sie Bezug auf zwei wichtige Tatsachen nehmen. Die erste lautet, dass die Grundbestimmungen von Heideggers Denken die Tatsache erklären, dass er nie eine Ethik ausgearbeitet hat. Heidegger sprach sich stets ausdrücklich gegen die Einteilung der Philosophie in verschiedene Disziplinen aus und zielte eher darauf ab, das philosophische Unternehmen auf dem Boden der Seinsfrage wieder zu einer Einheit zu verbinden.⁵ Gleichzeitig entwarf Heidegger in Form seiner zahlreichen tiefgründigen

¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2006. (Von nun an als SuZ genannt).

² Für Levinas spricht Heidegger dem Dasein einen Vorrang zu, der die Begegnung mit dem anderen und somit einer echten Erfahrung der Alterität unmöglich macht: „Genauso besteht bei Heidegger das grundlegende Verhältnis zum Sein nicht in der Beziehung zum *Anderen*, sondern in der zum Tod, wo alles Nicht-Authentische in der Beziehung zum Anderen aufgegeben wird, da man alleine stirbt.“ Levinas, E., *Ethik und Unendliches: ein Gespräch mit Philippe Nemo*, Wien 1986, S. 44-45.

³ Derrida, J., *Geschlecht (Heidegger), sexuelle Differenz, ontologische Differenz. Heideggers Hand (Geschlecht II)*, Wien 2005.

⁴ Adorno, T., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. Main 1970.

⁵ „Die Philosophie kennt keine Disziplinen. Das würde heißen, ihr Erfahren löse sich auf und es stünden dann Sachgebiete da. Diese Gefahr des Abgleitens in die reine Versachlichung muß ständig verhütet werden.“

Ausführungen gegen die verschiedenen philosophischen Richtungen und Merkmale der kontemporären Gesellschaft wichtige Ansätze, die zwar keine systematisierte Ethik bildeten, wohl aber einen wichtigen Anstoß in diese Richtung geben konnten.⁶ Hierzu gehören beispielweise Heideggers Kritik an sämtlichen Formen der Wertphilosophie und seine Ausführungen über das Phänomen der Technik. Zweitens gab es abgesehen von diesen *potenziellen* Beiträgen zu einer noch zu entwerfenden Ethik in der Tat ein ethisches Denken in Heideggers Philosophie.⁷ Dieses Denken basiert jedoch auf der Grundlage der ursprünglichen Frage nach dem Sein und artikuliert sich hinsichtlich des entsprechenden *Verhaltens* des Menschen *im* Sein.⁸ Ein solches Verhalten geht mit dem ursprünglichen Fragen einher, wodurch beide eine unzertrennliche Einheit bilden. Heideggers Denken scheint den Begriff *Ethik* im gewöhnlichen Sinn jedoch leicht überzustrapazieren, weswegen die jüngste Heidegger-Forschung eine methodologische Trennung zwischen Ethik und *Ethos* vorschlägt.⁹ Durch die Einführung dieser zweiten Variante würden die Besonderheiten und Unterschiede von Heideggers Ansatz gegenüber den klassisch ethischen Fragenstellungen anerkannt werden, ohne seiner Philosophie eine Form des ethischen Denkens aufzukündigen.

Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, (GA 59), Frankfurt a. Main 1993. (Von nun als GA 59 genannt).

⁶ Wie z.B. Heideggers Kritik an aller Formen der Wertphilosophie: „Alle Werten ist, wo auch es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekts seines Tuns – gelten. Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut“ Heidegger, M., „Brief über den ‚Humanismus‘“ in: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt a. Main 2004. S. 313-364. S. 349.

⁷ Vgl. Branka, B., „Das Ethos des anderen Anfangs“, in: Barbaric, D., (Hrsg.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007. S. 19-27. Cerezo, P., „De la existencia etica a la existencia originaria“ in: Duque, F., (Hrsg.), *La voz de tiempos sombríos*, Barcelona 1991, S. 11-79. Fabris, A., „Das ethos des Wohnens im Denken Martin Heideggers“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 6 (2007), S. 182-195. Köhler, D., „Metaphysische Anfangsgründe der Ethik im Ausgang von Heidegger“, Großmann, A., Jamme, C., (Hrsg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam/Atlanta 2000. S. 176-187. Riedel, M., Hören auf die Sprache. *Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt a. Main 1990. Santiesteban, L., *Die Ethik des anderen Anfangs: Zu einer Problemstellung von Heideggers Seinsdenken*, Würzburg 2000. Thurnher, R., „Heideggers Denken als ‚Fundamentalethik‘“, in: Margreiter, R., Leidlmair, K., (Hrsg.), *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*, Würzburg 1993. S. 133-141. Trawny, P., Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache, in: Escoubas, E., Waldenfels, B., (Hrsg.), *Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris/ Offenburg 2000. S. 65-102.

⁸ „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἦθος der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik“ Ebd. S. 356. „Die ‚Ethik‘ betrifft den Menschen nicht als gesonderten Gegenstand unter Gegenständen, sondern sie betrachtet den Menschen hinsichtlich des Bezugs des Seienden im Ganzen zum Menschen und des Menschen zum Seienden im Ganzen. Der Mensch ist so in gewisser Weise in der Mitte des Seienden im Ganzen und ist dennoch nicht die Mitte selbst für das Seiende in dem Sinne, daß er sein tragender Grund sein könnte“ Heidegger, M., *Heraklit*, (GA 55) Frankfurt a. Main 1979. (Von nun als GA 55 genannt).

⁹ Vgl. Aurenque, D., *Ethos denken: auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg 2010.

Dies stellt eine akzeptable Lösung dar, solange sich der hermeneutische Rahmen ausschließlich auf Heideggers Denken beschränkt. Wenn es aber um Heideggers Lektüre der praktisch-ethischen Philosophie anderer Denker geht, reicht es nicht aus, sich auf die Besonderheiten von Heideggers Ansatz zu stützen. Vielmehr müssen in diesem Zusammenhang drei wesentliche Fragen beantwortet werden. Die erste lautet, inwiefern Heideggers Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie eines anderen Denkers zur Entwicklung seines eigenen Ansatzes beiträgt. Die zweite fragt danach, wie Heidegger philosophisch vorgeht, um das Potenzial, das er in der praktischen Philosophie eines bestimmten Denkers sieht, zu mobilisieren und für seinen eigenen Ansatz fruchtbar zu machen. Zu guter Letzt muss geklärt werden, inwiefern die systematisch-internen Bestimmungen in Heideggers Denken dazu führen, dass er wesentliche ethisch-normative Aspekte der praktischen Philosophie eines anderen Ansatzes ausblendet.

Die vorliegende Dissertation wird sich mit diesen drei Fragen beschäftigen, indem sie Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie von Kant¹⁰ und Schelling analysiert. Dafür muss zunächst jedoch geklärt werden, warum für die Ausarbeitung der zugrunde liegenden Fragestellung ausgerechnet diese beiden Philosophen besonders geeignet sind. Darüber hinaus muss ein Verständnis dafür entwickelt werden, warum das Kant-Schelling-Verhältnis neben seiner Bedeutung für die interne Entwicklung von Heideggers Philosophie auch unerlässlich ist, um die neuzeitliche Definition des Begriffs der *Autonomie* und die ihm innewohnenden Schwierigkeiten nachvollziehen zu können.

Dass Kants Philosophie sowohl die Entstehung von *SuZ* als auch die Entwicklung eines späteren Ansatzes beeinflusste, der in den Jahren nach der Veröffentlichung von *SuZ* Gestalt annahm, wurde bereits ausführlich untersucht. Dabei konzentrierte sich die Forschung allerdings auf die theoretischen Aspekte der kantschen Philosophie, zum Beispiel auf die Schematismuslehre und auf die Art und Weise, wie sich Heidegger derartige Motive aneignet.¹¹ Im Vergleich dazu wurde Heideggers Auseinandersetzung mit der praktischen

¹⁰ Kant wird zitiert – soweit nicht anders angegeben – nach: Immanuel Kant: Werkausgabe in zwölf Bänden Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. Main, 1977.

¹¹ Vgl. Alphéus, Karl: "Was ist der Mensch (nach Kant und Heidegger)" in: *Kant-Studien* 59 (1968), S. 187-198. Barth, H., "Zu Martin Heidegger Kantbuch", in: *Theologischer Blätter* 49 (1930), S.139- 146. Crowell, S., Malpas, J., (Hrsg.), *Transcendental Heidegger*, Stanford 2007. Dastur, F., "Heidegger und die Logische Untersuchungen", in: *Heidegger-Studies* 7 (1991), S. 35-51. Dahlstrom, D., *Das logische Vorurteil : Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Wien 1994. Heinz, M., *Zeitlichkeit und Temporalität: die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk*

Philosophie Kants – bis auf einige Ausnahmen¹² – tendenziell außer Acht gelassen. In den wenigen hierzu vorliegenden Texten wird jedoch der wesentliche Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis übersehen, der, so die These der vorliegenden Dissertation, den Kern von Heideggers Kant-Interpretation bildet.

Dementsprechend wird die vorliegende Dissertation den Versuch unternehmen, zu zeigen, dass Heideggers Kant-Interpretation zwischen den Jahren 1927 und 1936 durch ein *Primat der Praxis* gekennzeichnet ist. Das soll jedoch keinesfalls bedeuten, dass die Beantwortung ethischer Fragen der Auseinandersetzung mit dem rein theoretischen Teil der kantischen Philosophie vorzuziehen ist. Das Primat der Praxis, das Heideggers Interpretation gemäß der These der vorliegenden Dissertation zugrunde liegt, impliziert vielmehr das richtige Verstehen des innerlichen Zusammenhangs zwischen beiden Bereichen. Das wiederum bedeutet: Wenn wir zum Kernproblem der theoretischen Philosophie Kants vordringen, um uns mit der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung zu beschäftigen, stoßen wir am Ende auf die Frage nach der *Freiheit*.

Die Praxis ins Zentrum der theoretischen Philosophie zu rücken, die Heideggers Lektüre charakterisiert, bringt erhebliche Konsequenzen für die Bestimmung des ethischen Ansatzes von Kant mit sich. Ontologisch aufgewertet zum Kern der theoretischen Philosophie, taucht die Freiheit nämlich vorzugsweise als Entstehungsquelle des Erkenntnisvermögens auf, während die Dimension der *Zurechnungsfähigkeit* bzw. die Frage systematisch ausgeblendet werden, inwiefern der Mensch Verantwortung für eine Handlung trägt, sofern diese auch anders hätte ausfallen können. Diese Ausblendung der für Kant wesentlichen Dimension der Zurechnungsfähigkeit und der ethischen Normativität, die sich in Heideggers Lektüre ankündigt, darf keinesfalls auf Heideggers angeblich mangelndes Interesse an ethischen Fragestellungen zurückgeführt werden, sondern muss im Zusammenhang mit den internen Bestimmungen seines philosophischen Ansatzes begriffen werden.

Martin Heideggers, Würzburg 1982. Doty, S., *Heidegger's Kant-Interpretations. Throug retrive to dialogue* Chicago, 1973. Heinz, M., (Hrsg.), *Kant im Neukantianismus: Fortschritt oder Rückschritt?*, Würzburg 2007. Decleve, H., *Heidegger et Kant*, La Haye 1970. Lafont, C., *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt a. Main 1994. Werner, M., *Heidegger und die Tradition*, Kohlhammer, Stuttgart 1961.

¹² Vgl. Rogozinski J., „Hier ist kein warum: Heidegger ans Kant's Practical Philosophy“, in Raffoul, F., Pettigrew, D., (Hrsg.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany 2002. S. 43-64. Vgl. im gleichen Band Schalow, F., „Freedom, Finitude and Practical Self: The other Side of Heidegger's Appropriation of Kant“, S. 29-42.

Auf der Basis von Heideggers Kant-Lektüre wird die vorliegende Dissertation Heideggers Interpretation von Schellings Philosophie bzw. von dessen Werk *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*¹³ zwischen den Jahren 1936 und 1941 einer kritischen Beurteilung unterziehen. In diesem aus dem Jahr 1809 stammenden Werk setzt Schelling sich kritisch mit den Grundprämissen des Autonomiediskurses bei Kant und Fichte auseinander und weist nach, dass der gesamte Autonomiediskurs in erster Linie als ein Verdrängungsprozess verstanden werden muss. Die Verdrängung besteht darin, dass der Mensch sich durch einen Ermächtigungsakt des ontologischen Grundes beraubt, auf dem seine Existenz und die Existenz der gesamten Schöpfung beruhen. Schellings Ansatz bildet die vielleicht radikalste Kritik an dem Glauben, dass die Ansprüche einer sich ermächtigten Subjektivität mit der Nachhaltigkeit der Natur zu vereinbaren sind. Diese These vertritt Kant meisterhaft in seinem Werk von 1784 mit dem Titel *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.¹⁴ Um den Kern seiner teleologischen Interpretation der Geschichte darzustellen, bezieht Kant sich auf das Beispiel eines Waldes. Die im vierten Satz seines Aufsatzes exponierte „ungesellige Geselligkeit“¹⁵ versteht er als den Antagonismus zwischen einem wesentlichen Trieb nach der Entfaltung individueller Fähigkeiten – was Isolierung und Abgrenzung von der Gemeinschaft mit sich bringt – und einer diesem Trieb entgegengesetzten Neigung zur Vergesellschaftung. Durch diese paradoxe „listige“ Form fördert die Natur die Entwicklung jedes Individuums. Auch in einem Wald muss der einzelne Baum – der in Konkurrenz zu allen anderen Bäumen steht, was die benötigten Ressourcen anbelangt – so hoch wie möglich wachsen, um genügend Sonnenlicht zu erhalten. Entscheidend an dieser Metapher ist die unerschütterliche Überzeugung, dass die zwischen allen Mitgliedern einer Gemeinschaft herrschende Konkurrenz nicht imstande ist, das System als ein Ganzes zu gefährden. Die von jedem Individuum ins System eingebrachte Spannung mag sich zwar auf einer bestimmten Ebene zerstörend auswirken, kann aber keinesfalls die Rahmenbedingungen des Systems, die zugleich den Boden seiner eigenen Existenz ausmachen, vollständig auflösen. Die Progression der Menschheit wird als eine Offenbarung einer prästabilierten Harmonie der Natur verstanden. Was für alle Bäume gilt, die sich entwickeln, ohne den Wald zu zerstören,

¹³ Schelling, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hamburg 1997. (Von nun an als Freiheitsschrift genannt).

¹⁴ Kant, I; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher in Absicht*, in: Band I (Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I), S. 33-52.

¹⁵ Ebd. S. 36.

gilt auch für den Menschen. Schelling hingegen setzt sich in der *Freiheitsschrift* für die Idee ein, dass das autonome Subjekt eine Komponente in die Natur hineinbringt, die so gefährlich ist, dass er der Natur mit der Ausrottung droht.

Heideggers enthusiastische Aufnahme dieses Gedankens im Rahmen der 36er-Schelling-Vorlesung¹⁶ – die die Forschung veranlasste, von einer Zelebration der *Freiheitsschrift* zu sprechen¹⁷ – betont den Umstand, dass Schelling die Grundbestimmungen der Subjektivität als ontologische Prinzipien betrachtet. Er entwirft eine Metaphysik des Bösen, die er insofern als richtig versteht, als eine rein normative Auffassung der Problematik von Gut und Böse die wesentliche Zusammengehörigkeit beider Prinzipien und die ursprünglichsten Bestimmungen der menschlichen Freiheit erkennt. Heideggers Schelling-Lektüre, die sich als *Entmoralisierung* des Bösen erweist, ergänzt seine Kant-Interpretation entscheidend, deren Leitmotiv darin besteht, die menschliche Freiheit in den Vordergrund zu rücken, allerdings ohne sie im Zusammenhang mit moralischen Kriterien zu definieren.

Die wesentliche Verwandtschaft zwischen Schelling und Heidegger besteht somit darin, dass beide – obwohl sie von zwei grundsätzlich unterschiedlichen philosophischen Ausrichtungen ausgehen – den Menschen und die menschliche Freiheit als *Medium* und *Ort* der Offenbarung metaphysischer Prinzipien begreifen, die dem Menschen übergeordnet sind. In dieser Hinsicht üben beide Denker eine radikale Kritik am neuzeitlichen Autonomieverständnis aus.

Deutlich zu erkennen ist dagegen, wie sich der Ton in der Vorlesung von 1941¹⁸ verschärft. Während 1936 die Leistungen der *Freiheitsschrift* im Vordergrund standen – dazu zählen beispielsweise die *Seynsfuge*, die Einführung einer Dimension der Negativität im Mittelpunkt der Wahrheit und der Bestimmung der Freiheitsbegriffe sowie letztendlich die umformulierte Verbindung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (die wiederum entscheidend ist für die Begründung der Metaphysik des Bösen) –, betont Heidegger nun, dass es Schelling nicht

¹⁶ Heidegger, M. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, (GA 42), Hrsg. von I. Schüssler, Frankfurt a. Main 1988. (Von nun als GA 42 genannt). Wegen der enthaltenen Auszüge aus den Manuskripten zum Schelling Seminar von 1941 und aus den Seminar-Notizen (1941-1943) wird auch die Separatausgabe (SA) zitiert. Heidegger, M. *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Hrsg. von H. Feick, Tübingen 1995. (Von nun als 36er Schelling-Vorlesung, SA genannt).

¹⁷ Vgl. Buchheim, T., „Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), S. 47-60.

¹⁸ Heidegger, M.; *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809.)* (GA 49), Frankfurt am Main 1991. (Von nun als GA 49 genannt).

gelingt, die Konsequenzen des metaphysischen Denkens in absoluter Radikalität zu entfalten. Diese Rolle spricht er stattdessen Nietzsche¹⁹ und seiner Konzeption des *Willens zur Macht* zu, wobei er Schelling als dessen Vorläufer einstuft. An der Stelle stellt sich allerdings die Frage, inwiefern die zweite Lektüre eine gravierende Verkürzung impliziert und ob dies dazu führt, dass Heidegger ein wesentliches Potenzial verkennt. Ein zweiter Grund, mithilfe dessen sich Heideggers nachlassendes Interesse an der Philosophie Schellings erklären lässt, ist die parallele Entwicklung einer alternativen Konzeption von Freiheit, die er unter anderem in der Argumentation von *Beiträge zur Philosophie*²⁰ und *Grundfragen der Philosophie: ausgewählte „Probleme“ der Logik* entwirft.²¹

Obwohl die Entwicklung dieses Ansatzes dem intensiven Gespräch mit Schellings Philosophie ein Ende bereitet, bedeutet dies keinesfalls, dass das im Rahmen der beiden Schelling-Vorlesungen entwickelte gedankliche Konstrukt für Heideggers spätere philosophische Überlegungen unbedeutend ist. Dementsprechend wird sich die vorliegende Dissertation auch damit beschäftigen, wie das im Rahmen der Auseinandersetzung mit Schelling gewonnene Instrumentarium dazu beitragen kann, Phänomene wie die *Gelassenheit*²² oder die *Technik*²³ zu interpretieren.

Was die beiden zuvor erwähnten gegensätzlichen Pole in der gegenwärtigen Heidegger-Forschung anbelangt – einerseits wird bemängelt, dass die Ethik bei Heidegger nicht ausreichend begründet wird, andererseits wird Heideggers Werk als ethisches Denken *sui generis* betrachtet –, zielt die vorliegende Dissertation darauf ab, diese Einteilung wenn auch nicht grundsätzlich zu revidieren, so doch in zweierlei Hinsicht zu präzisieren. Zum einen wird im Kontext der Analyse von Heideggers Kant-Interpretation erläutert, dass Heidegger, indem er seine eigenen Begrifflichkeiten auf Kants Denken überträgt, den wesentlichen ethisch-normativen Aspekt von dessen Position ausblendet. Zum anderen wird skizziert, wie

¹⁹ Heidegger, M., *Nietzsche I* (GA 6.1) u. *Nietzsche II* (GA 6.2), Frankfurt a. Main 1997. (Von nun an als Nietzsche I u. Nietzsche II genannt).

²⁰ Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (GA 65), Frankfurt a. Main 1994. (Von nun als GA 65 genannt).

²¹ Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, (GA 45) Frankfurt a. Main 1992. (Von nun als GA 45 genannt).

²² Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, (GA 77), Frankfurt a. Main 1995. (Von nun an als GA 77 genannt).

²³ Die vorliegende Arbeit wird sich nur auf den berühmten Aufsatz *Die Frage nach der Technik* konzentrieren. Heidegger, M., „Die Frage nach der Technik“ in: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt a. Main 2000. S. 5-36. (Von nun als Die Frage nach der Technik genannt).

sich Heidegger aus Gründen, die seinem Ansatz innewohnen, an die Position Schellings annähert und im Zuge dessen zu einer ursprünglicheren Vorstellung von Freiheit gelangt, die ohne moralische Kategorien auskommt. Diesen Zielen entsprechend weist die vorliegende Dissertation folgende Gliederung auf.

2. Gliederung

Die vorliegende Dissertation unterteilt sich in vier Kapitel, von denen sich jedes einer eigenen Thematik widmet. Im Mittelpunkt des ersten Kapitels steht Heideggers Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Kants zwischen den Jahren 1927 und 1936. Dabei wird zunächst auf den Einfluss eingegangen, den die kantsche Philosophie auf die Entstehung und die Argumentation von *SuZ* ausübt. Im Anschluss daran wird gezeigt, wie sich Heidegger in den Jahren nach der Veröffentlichung dieses Werkes von den darin postulierten Überzeugungen distanziert. Der darauf aufbauende Abschnitt widmet sich Heideggers Interpretation der theoretischen Philosophie von Kant, wie sie in *Kant und das Problem der Metaphysik*²⁴, in *Die Frage nach dem Ding*²⁵ und *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*²⁶ Niederschlag gefunden hat. Der Fokus liegt dabei auf der Analyse von Heideggers Deutung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in *Kritik der reinen Vernunft*²⁷, die Heidegger als Schlüsselstelle dient, auf die er sich stützt, um den Zusammenhang zwischen praktischer und theoretischer Philosophie in einer radikalen Weise umzudenken. Dabei wird auch die wesentliche These dieses Kapitels formuliert, die besagt, dass Heidegger im Kern von Kants theoretischer Philosophie ein Primat der Praxis identifiziert.

Auf die Beschäftigung mit Heideggers Interpretation von Kants theoretischer Philosophie folgt die Auseinandersetzung mit seiner Interpretation von dessen praktischer Philosophie. Um dabei eine kritische Position einnehmen zu können, ist es zunächst erforderlich, Kants diesbezügliche Position vorzustellen. Dafür wiederum müssen sowohl der rationalistische als auch der empiristische Hintergrund verdeutlicht werden, die die Basis für Kants Position

²⁴ Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, (GA 3), Frankfurt a. Main 2010. (Von nun als Kantbuch genannt).

²⁵ Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1987. (Von nun als FnD genannt).

²⁶ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, (GA 25), Frankfurt a. Main 1995. (Von nun an als GA 25 genannt).

²⁷ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in: Band III u. IV. (Von nun als KrV genannt).

bilden. Im Anschluss daran wird das Gefühl der *Achtung* thematisiert, das Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*²⁸ und der *Kritik der praktischen Vernunft*²⁹ entwickelt. Eine Analyse der aus dem Jahr 1793 stammenden postkritischen Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*³⁰ soll zeigen, welche entscheidenden Korrekturen Kant an seiner vorigen Konzeption vornimmt. Ausgearbeitet werden diese Korrekturen anhand der Begriffe *Willen*, *Willkürlichkeit* und *Persönlichkeit* sowie auf der Grundlage der kantischen Theorie des Bösen. Die Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation von Kants praktischer Philosophie stützt sich auf eine Analyse von einigen Paragrafen des *Kantbuches* sowie von *Die Grundprobleme der Phänomenologie*³¹ und *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*.³² In diesem Kontext wird sich außerdem die wirkungsmächtigste Konsequenz offenbaren, die Heideggers Versuch, ein Primat der Praxis als Kern der kantischen Philosophie zu etablieren, mit sich bringt: Sie besteht in einer radikalen ontologischen Aufwertung der Freiheit, die als Ursprung sowohl der theoretischen als auch der praktischen Philosophie zu einem ausufernden Prinzip ernannt wird. Der Mittelpunkt der praktisch-moralischen Philosophie, die sich nach der Zurechnungsfähigkeit des handelnden Subjekts ausrichtet, wird hiermit allerdings völlig ausgeblendet.

Das zweite Kapitel thematisiert weitere entscheidende Änderungen und Akzentverschiebungen in Heideggers philosophischem Ansatz zwischen den Jahren 1928 und 1932. Ihre Analyse soll dazu beitragen, eines der Hauptziele der vorliegenden Arbeit zu erreichen: nämlich den Horizont aufzuzeigen, in dem Heidegger seine Schelling-Lektüre entwickelt. Im Wintersemester 1927/1928 hält Heidegger sein erstes Proseminar über Schellings *Freiheitsschrift*, dessen Protokolle allerdings erst 2010 veröffentlicht wurden.³³

²⁸ Kant, I.; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Band VII (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft), S. 10-102. (Von nun an als GMS genannt).

²⁹ Kant, I.; *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Band VII (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft), S. 106-302. (Von nun an als KpV genannt).

³⁰ Kant, I., *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 1998. (Von nun an als RGV genannt).

³¹ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (GA 24), Frankfurt a. Main 2005. (Von nun an als GPP genannt).

³² Heidegger, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, (GA 31), Frankfurt a. Main 1994. (Von nun an als GA 31 genannt).

³³ Hühn, L., Jantzen, J., (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, Stuttgart 2010. Bereits in einem Brief an Karl Jaspers datiert vom April 1926 skizzierte Heidegger jenen denkerischen Wegen dessen radikalsten Zuspitzung in der 36er Schelling Vorlesung erhielt und zwar weil dort die These postuliert wird, dass die Freiheitsschrift den Höhepunkt der neuzeitlichen Metaphysik bildet: „Für das Schellingbändchen muß ich Ihnen heute noch einmal ausdrücklich danken. Schelling wagt sich philosophisch viel weiter vor als Hegel, wenn er begrifflich unordentlicher ist. Die Abhandlung über die Freiheit habe ich nur

12

Seine bahnbrechende Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*³⁴ stammt aus dem Jahr 1928. Ein Jahr später, im Sommersemester 1929, beschäftigt er sich im Rahmen der Vorlesung *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*³⁵ mit der internen Geschichte des Deutschen Idealismus. In einem ersten Schritt wird der gemäß der These der vorliegenden Dissertation bestehende Zusammenhang zwischen den Argumentationen von GA 26 und GA 28 dargestellt. Dabei wird erstens erörtert, inwiefern die in der Argumentation von GA 26 entwickelten Begriffe der Transzendenz und der Metaphysik eine wichtige Distanzierung gegenüber dem Ansatz von SuZ bedeuten, indem sie eine dezisive Betonung der Freiheit und der Endlichkeit des Daseins nach sich ziehen. An diese Bestimmungen knüpft die Argumentation von GA 28 an, wo Heidegger sich dem Denken Fichtes und Hegels widmet. Dabei kommt er zu der Erkenntnis, dass die Philosophie dieser beiden Autoren den entscheidenden Versuch bildet, der Endlichkeit des Daseins Abbruch zu tun und durch eine sich selbst setzende Subjektivität abzulösen. Dadurch nehmen Heideggers Definitionen von Freiheit und Endlichkeit eine *seinsgeschichtliche Dimension* an. Als grundsätzliche Bestimmungen des Daseins müssen sie vor den Ansprüchen der Philosophie des Deutschen Idealismus bewahrt werden. Durch Heideggers weitere Beschäftigung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*³⁶ in der ebenso betitelten Vorlesung aus dem Wintersemester 1930/1931³⁷ wird dieser Ansatz, wie ebenfalls zu zeigen sein wird, noch zusätzlich verschärft. Im Vordergrund dieses Abschnitts wird der Entwurf des Begriffs der *Ont-otheologie* stehen, der für Heideggers Analyse und Beurteilung der neuzeitlichen Philosophie, inklusive des schellingschen Denkens, eine entscheidende Rolle spielt. Den Abschluss des zweiten Kapitels bilden drei Elemente der Argumentation vom Grund. Die Grundstimmung der *Langweile*, die Heidegger im Rahmen der Argumentation von *Die Grundbegriffe der Metaphysik*³⁸

angelesen. Sie ist mir zu wertvoll, als das ich sie in einem rohen Lesen erstmals kennenlernen möchte.“ „Brief von Heidegger an K. Jaspers vom 24.IV.1926“, in: Biemel, W., (Hrsg.), *Briefwechsel : 1920 - 1963 / Martin Heidegger; Karl Jaspers*, München 1992.S. 62.

³⁴ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (GA 26), Frankfurt a. Main 2007. (Von nun als GA 26 genannt).

³⁵ Heidegger, M., *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, (GA 28), Frankfurt a. Main 1997. (Von nun als GA 28 genannt).

³⁶ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* in: Gesamtwerke in 25 Bände, Bonsiepen, W., (Hrsg.), (Band IX), Hamburg 2012. (Von nun als *Phänomenologie des Geistes* genannt).

³⁷ Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, (GA 32), Frankfurt a. Main 2004. (Von nun als GA 32 genannt).

³⁸ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, (GA 29/30), Frankfurt a. Main 2004. (Von nun als GA 29/30 genannt).

entwickelt, impliziert nicht nur eine Erweiterung seiner Befindlichkeitstheorie, sondern auch eine Konzeption des Möglichkeit-Wirklichkeit-Zusammenhangs. Diese Aspekte integriert Heidegger ebenso wie seine Ausführungen über die Begriffe des *Organismus* und der *Einbildungskraft* in seine erste im Jahr 1936 gehaltene Schelling-Vorlesung, wo sie von zentraler Bedeutung sind.

Nachdem im Verlauf der ersten beiden Kapitel der Rahmen erläutert wurde, innerhalb dessen sich Heidegger mit Schellings *Freiheitsschrift* beschäftigt, erfolgt im dritten Kapitel eine ausführliche Untersuchung von Heideggers Schelling-Interpretation, und zwar anhand seiner beiden Schelling-Vorlesungen aus den Jahren 1936 und 1941. Dabei wird es zunächst darum gehen, Schellings Ansatz in der *Freiheitsschrift* historisch zu verorten. Im Zuge dessen wird erläutert, inwiefern das Vorhaben der *Freiheitsschrift* eine Auseinandersetzung mit der Konzeption Spinozas bzw. mit der Möglichkeit eines lebendigen Pantheismus bedeutet. Dieser Aspekt bildet die Grundlage zur Klärung der Frage, inwiefern Schellings Argumentation einige Grundbestimmungen der kantschen Philosophie aufnimmt bzw. radikalisiert. Zum einen wird Schellings Vorhaben thematisiert, den im Rahmen der kantschen Philosophie eingeführten Hiatus zwischen Freiheit und Natur zu überwinden. Zum anderen wird auf Schellings Umdeutung der Möglichkeit des radikalen Bösen eingegangen. Diese Möglichkeit, die Kant in der Argumentation von RGV noch ausdrücklich ablehnt, greift Schelling auf, indem er sie als radikalste Möglichkeit der menschlichen Freiheit postuliert.

Auf der hiermit gewonnenen Grundlage wird im Detail auf Heideggers Auseinandersetzung mit der *Freiheitsschrift* eingegangen. Im Zentrum dieser Auslegung wird die These stehen, dass Heideggers Interpretation dieses Werkes als *Entmoralisierung des Bösen* zu begreifen ist. Im Anschluss daran wird der Prozess skizziert, im Zuge dessen sich Heidegger allmählich von seiner ursprünglichen Konzeption von Freiheit entfernt. Zur Veranschaulichung werden hierfür Motive aus GA 65 und GA 45 herangezogen. Wie oben bereits erwähnt, verläuft dieser Prozess parallel zu Heideggers systematischem Interessenverlust an Schellings Philosophie, der seinen Höhepunkt in der zweiten Schelling-Vorlesung aus dem Jahr 1941 findet. Diese Vorlesung bildet den Schlusspunkt von Heideggers intensiver Auseinandersetzung mit Schelling, den er von nun an als einen Vorläufer Nietzsches und seiner Konzeption des Willens zur Macht einstuft.

Das vierte und letzte Kapitel der vorliegenden Dissertation widmet sich Heidegers Nietzsche-Interpretation. Im Zentrum des Interesses steht dabei die Beantwortung der Frage, über welche Eigenschaften der Wille zur Macht verfügt, damit er und *nicht* die Philosophie Schellings die radikalste Zuspitzung der neuzeitlichen Philosophie und der Ansprüche der modernen Subjektivität darstellt. Abschließend wird kurz skizziert, dass das Instrumentarium, das Heidegger in seinen beiden Schelling-Vorlesungen entwickelt, trotz seiner nicht länger andauernden Auseinandersetzung mit diesem Philosophen dazu beitragen kann, einige Motive seiner späteren Philosophie besser zu verstehen.

Erstes Kapitel: Heideggers Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Kants (1927-1936)

Das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit beschäftigt sich mit Heideggers Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie zwischen 1927 und 1936. Dieses Vorhaben verlangt zunächst nach einer Herleitung des Horizonts, in dem besagte Auseinandersetzung stattfindet. Dabei treten zwei wesentliche hermeneutische Probleme auf. Erstens verzichtet Heidegger bei seiner Interpretation von Kants Philosophie darauf, diese in einen theoretischen und einen praktischen Teil zu untergliedern. Dieses Vorgehen lässt sich dadurch rechtfertigen, dass er letztendlich darauf abzielt, die Trennung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie in einer radikalen Weise umzudenken. Gleichzeitig ist damit eine methodologische Unordnung verbunden, die im Rahmen der nachfolgenden Ausführungen beseitigt werden soll. Zweitens durchläuft Heideggers Auseinandersetzung mit Kant innerhalb des zur Diskussion stehenden Zeitraums mehrere unterschiedliche Phasen. In diesem Kontext muss unbedingt hervorgehoben werden, dass jede Veränderung, die sich in Heideggers Deutung der kantschen Philosophie manifestiert, grundsätzlich damit zusammenhängt, dass sich Heidegger darauf stützt, um selbst verschiedene Ansätze zu entwickeln und seine eigenen philosophischen Projekte voranzutreiben. Wie in der Einleitung bereits angekündigt, bildet den Ausgangspunkt eine Analyse des Einflusses, den die kantsche Philosophie auf die Entstehung und Argumentation von *SuZ* ausübt.

1. Der Einfluss von Kants Philosophie auf die Entstehung und auf die Argumentation von Sein und Zeit

Eine sorgfältige Lektüre von *SuZ* lässt erkennen, dass Heideggers Ansatz auf der Grundlage seiner Beschäftigung mit einer langen Reihe von äußerst unterschiedlichen Autoren basiert. Der Einfluss von Kants Philosophie auf die Argumentation von *SuZ* muss daher innerhalb dieses hermeneutisch komplexen Horizonts verortet werden. Darüber hinaus muss Heideggers Kant-Rezeption auch in einen Zusammenhang mit dem Neukantianismus gebracht werden. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit muss auf eine differenzierte Darstellung des Neukantianismus inklusive seiner zahlreichen Strömungen leider verzichtet werden. Lediglich auf zwei bedeutende Vertreter dieser Schule sei an dieser Stelle verwiesen: Emil Lask und Paul Natorp. Erst im Rahmen der Auseinandersetzung mit diesen beiden Denkern entwarf Heidegger einige der wesentlichen Motive, die, wie später noch zu sehen sein wird, auch bei

seiner Kant-Lektüre eine Rolle spielen. Von Lask übernahm Heidegger – wie Kisiel in seinem monumentalen Werk zur Entstehung und Vorgeschichte von *SuZ* betont³⁹ – den Gedanken einer kategorialen Anschauung, die im Gegensatz zu einer rein empirischen Sichtweise den Faktor der Erfahrung als wesentliches Element beinhaltet.⁴⁰ Heideggers Verbindung zu Natorp erweist sich laut J. Stolzenberg⁴¹ im Vergleich dazu als etwas problematischer. Einerseits äußert Heidegger in seiner berühmten Vorlesung aus dem Kriegsnotsemester von 1919 Kritik an Natorp.⁴² Anhand einer Bestimmung der Umwelt versucht Heidegger zu zeigen, dass sich das Ich in einer immanenten Art und Weise immer innerhalb eines Erlebniszusammenhangs befindet. Die Möglichkeit der Selbstreflexion ist dabei grundsätzlich innerhalb des Erlebniszusammenhangs und nicht im Bereich eines rein theoretischen Ichs anzusiedeln.⁴³ Für Stolzenberg bleibt die Position des jungen Heidegger relativ undeutlich bezüglich der Frage, wie das Selbstverhältnis des Ichs nur innerhalb eines Erlebniszusammenhangs und ohne Rekurs auf eine Form der theoretischen Objektivierung – eine Position, die Heidegger Husserl und Natorp zuspricht und kategorisch ablehnt – zustande kommen soll. Diese Probleme lassen sich erst durch eine Umdeutung des Begriffs des Selbst beseitigen, den Heidegger in *SuZ* anhand seiner Bestimmung der Eigentlichkeit ausarbeitet. Dadurch gelingt es ihm, die mit seiner früheren Position einhergehenden Schwierigkeiten zu überwinden, ohne dabei die These aufzugeben, dass die praktische Dimension der rein logischen vorzuziehen ist. Die vom Dasein errungene Eigentlichkeit ist nur vorstellbar, weil es in der Lage ist, sich in der Welt und der Uneigentlichkeit zu verlieren.⁴⁴ Die

³⁹ Kisiel, T., *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1995.

⁴⁰ „But what if our immediate encounter with facticity in all of its logical nudity involves not just an empirical intuition but also a categorical intuition? This is the step that Lask, following Husserl, took beyond traditional Kantism. Lask's expansion of Kant's transcendental logic beyond Aristotle's categories of empirical reality dictates that such categories must themselves have categories if they are to become objects of knowledge. But this possibility shows that there is already a precognitive moment in which the initial categories or forms first present themselves as simply given in experience before they are known. This immediate experience of living through the forms in order to mediately know the cognitive object, the matter, is the moment of categorical intuition in every cognition.“ Ebd. S. 27.

⁴¹ Stolzenberg, J., „Der Weg zum Selbst Paul Natorp und der frühe Martin Heidegger“, in: Strube, C., (Hrsg.), *Heidegger und der Neukantianismus*, Würzburg 2009. S. 51-75.

⁴² Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, (GA 56/ 57), Frankfurt a. Main 1999.

⁴³ „Es ist leicht zu sehen, daß Heidegger sich mit dieser Antwort sowohl gegen Natorps als auch gegen Husserls Theorien des Bewußtseins wendet, denn die hier umschriebene Immanenz eines individuellen Ich in seinem Erlebniszusammenhang richtet sich nicht nur gegen Natorps Annahme eines ‚reinen Ichs‘ und damit auch gegen den Husserl der ‚Ideen‘, sondern auch gegen Husserls ‚phänomenologischen‘ Ichbegriff [...]“ Stolzenberg (2009), S. 63.

⁴⁴ „Daraus folgt, daß Heidegger gegen Natorp und Husserl gerichtete Antwort auf die Frage, was denn mit dem Ich sei, sich nicht mehr auf jenes ‚subjektlose‘ unmittelbare Selbstverhältnis des Lebens bezieht, mit dem die ‚tatsächlich-transzendente Orientierung‘ korrigiert werden sollte, die für Heidegger mit dem Konzept der

Auseinandersetzung mit Natorp und Husserl führte Heidegger zu einer verfeinerten Bestimmung der Praxis als ursprünglichste Dimension der Bestimmung des Daseins. Wie noch zu zeigen sein wird, spielt die in *SuZ* entworfene Konzeption eines Primats der praktischen Dimension auch bei Heideggers Lektüre von Kants praktischer Philosophie eine erhebliche Rolle.

Nachdem einige der Motive thematisiert wurden, die Heideggers Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus in den Jahren vor der Veröffentlichung von *SuZ* prägen, wird im Folgenden auf diejenigen Motive eingegangen, die Heidegger für *SuZ* unmittelbar von Kant übernimmt und die zum Erreichen der Ziele der vorliegenden Arbeit elementar beitragen können. Zunächst stellte Kant gemäß Heideggers Ansicht in entscheidender Weise das Verständnis des Subjekts als eine Form der Substanz infrage. Die Neuartigkeit von Kants Position kündigt sich in der sogenannten *Schematismuslehre* an. Für Heidegger war Kant derjenige Denker, der verstand hatte, dass die Zeit den Horizont des Seinsverständnisses bildet.⁴⁵ Bei der Erläuterung der Frage, wie die zeitlichen Artikulationen funktionieren, greift Heidegger auf das für die kantsche Philosophie wesentliche Binom von Sinnlichkeit und Verstand zurück. Während die Sinnlichkeit mit dem Charakter der Rezeptivität in Verbindung gebracht wird, verweist der Verstand auf die für die Konstitution der Sprache und des Verstehens notwendige Spontaneität.

Ein weiteres für Heidegger relevantes Motiv ist die transzendente Apperzeption. In diesem Zusammenhang merkt er an, dass Kant korrekterweise die Ansicht vertrat, dass das Bewusstsein die Fähigkeit der Vorstellung einer formellen und nicht einer ontologischen Basis zu verdanken hat. Damit habe Kant nachgewiesen, dass jeder Versuch, das Wesen des Ichs auf eine ontische Instanz zurückzuführen, automatisch zum Scheitern verurteilt ist. In diesem Zusammenhang kommentiert Heidegger:

selbstweltlichen Erfahrung noch verbunden war. Die vorstehend skizzierte Theorie des Selbst nimmt vielmehr den zuvor verworfenen Gedanken der Konstitution in einem praktischen modifizierten Sinne als *Selbstbestimmung* wieder auf, indem das Selbst sich selber zum Inhalt seiner Wahl machen und auf dieser Weise ‚eigentlich‘ existieren können soll.“ Ebd. S. 73.

⁴⁵. Bezüglich Heideggers Interesse an der Kantischen Schematismuslehre, kommentiert Grondin: „Warum Kant bevorzugt wird, hatte Sein und Zeit bereits verraten: als erster hätte nämlich Kant etwas von der Intimität zwischen Sein und Zeit seiner Schematismuslehre geahnt. Kant wäre der erste und einzige gewesen, der die Zeit als den Horizont des Seinsverständnisses erblickt habe. Kants neue Grundlegung der Metaphysik wollte gerade *diesen Zusammenhang* sichtbar machen, scheiterte aber, weil ihm der Boden der Fundamentalontologie des Daseins fehlte.“ S. 48-49. Grondin, J., „Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach Sein und Zeit“, in: Seubert, H., (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003. S. 41-58. Hier S.48-49.

„Das will sagen: Das ‚Ich denke‘ ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solches, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird. Form der Vorstellung meint weder einen Rahmen noch einen allgemeinen Begriff, sondern das, was als εἶδος jedes Vorgestellte und Vorstellen zu dem macht, was es ist. Das Ich als Form der Vorstellung verstanden, besagt dasselbe wie: es ist ‚logisches Subjekt‘. Das Positive an der Kantischen Analyse ist ein Doppeltes: einmal sieht er die Unmöglichkeit der ontischen Rückführung des Ichs auf eine Substanz, zum anderen hält er das Ich als ‚Ich denke‘ fest.“ (SuZ, S.319-320)

Spürbar wird der maßgebliche Einfluss von Kants Philosophie auf Heideggers Ansatz auch anhand der Thematik des Gewissens. Im Vorfeld wurde bereits darauf hingewiesen, dass Heidegger infolge seiner Beschäftigung mit dem Neukantianismus in den Jahren vor der Veröffentlichung von *SuZ* gewisse Korrekturen hinsichtlich der Bestimmung des Selbst innerhalb der Umwelt vornimmt, die in einem Modell der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ihren Niederschlag finden. Dieses Modell wird inklusive seines Einflusses auf Heideggers Interpretation von Kants praktischer Philosophie in einem späteren Abschnitt dieses Kapitels näher erörtert werden. Hier soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass ein Motiv des besagten Modells auf eine wichtige Verbindung zwischen den Philosophien Heideggers und Kants hinweist: das Gewissen. Es wird von Heidegger in der Argumentation von *SuZ* als grundsätzliches Motiv anhand des in §53 entworfenen Begriffs des *Seins zum Tode* entwickelt. Obwohl Heidegger hier mehrere Aspekte thematisiert, fokussiert er dennoch die Frage, inwiefern vom Sein zum Tode ausgehend die Frage nach dem Ganz-Sein des Daseins und nach dessen Eigentlichkeit gestellt werden kann.⁴⁶ Bei der Bestimmung des Gewissens geht es nämlich um die Frage nach dem Ganz-sein-Können des Daseins.⁴⁷ Im Zuge der Erörterung dieses Aspektes führt Heidegger die Konzeption des Schuldigseins ein. Entscheidend dabei ist, dass Heideggers vehemente Ablehnung des Schuldigseins als eine Form von Mangel zu interpretieren ist. Das Schuldigsein bringt eine Negativität im Kern des Daseins zum Ausdruck. Auf diese Negativität wiederum ist es zurückzuführen, dass das Dasein zunächst der Uneigentlichkeit verfällt. Dementsprechend bildet die gegenläufige Tendenz der Negativität den Horizont, die das Dasein dazu bewegt, die Eigentlichkeit

⁴⁶ „Die schwebende Frage nach einem eigentlichen Ganzsein des Daseins und dessen existenzialer Verfassung wird erst auf probenhaltigen phänomenalen Boden gebracht sein, wenn sie sich an eine vom Dasein selbst bezeugte mögliche Eigentlichkeit seines Seins halten kann. Gelingt es, eine solche Bezeugung und das in ihr Bezeugte phänomenologisch aufzudecken, dann erhebt sich erneut das Problem, ob das bislang nur in seiner ontologischen Möglichkeit entworfene Vorlaufen zum Tode mit dem bezeugten eigentlichen Seinkönnen in einem wesenhaften Zusammenhang steht.“ SuZ, S. 267.

⁴⁷ Ebd. § 53. S. 260-266.

anzustreben.⁴⁸ Das Schuldigsein ist daher nicht mit dem Produkt einer Verschuldung zu verwechseln, sondern gilt vielmehr als die ursprüngliche Struktur, die so etwas wie eine Verschuldung überhaupt erst möglich macht.⁴⁹ Interpreten G. Figal⁵⁰ oder I. Feher⁵¹ erkennen an dieser Stelle eine wesentliche Parallele zwischen Heideggers Ansatz in *SuZ* und Kants Philosophie. Für Heidegger erklärt sich aus der ontologischen Struktur des Schuldigseins die Existenz des Daseins als ein konstantes Hin-und-her-gerissen-Sein zwischen den Zuständen der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Ausgehend von ontologisch deutlich voneinander abweichenden Prämissen präsentiert Kant die menschliche Existenz ähnlich wie den nicht zu lösenden Streit zwischen den sinnlichen und den transzendentalen Aspekten der menschlichen Natur. Für Heidegger ist das Beharren auf den klassischen Begriffen der Ontologie auch der Grund dafür, warum er sich in *SuZ* von der kantschen Position abgrenzt. Wie Kant im Rahmen *Postulatlehre* in der *Kritik der praktischen Vernunft* erklärt, ist das menschliche Streben nach dem Guten für ihn nur unter der Voraussetzung vorstellbar, dass zugleich die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft angenommen wird.⁵² Heidegger bemüht sich im Gegensatz dazu um eine Ausarbeitung des Seins zum Tode,

⁴⁸ „In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des uneigentlichen Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist[...]“ Ebd. S. 285. In diesem Zusammenhang kommentiert G. Figal: „Sagt man von jemandem, daß er eine an ihn ergangene Forderung nicht erfüllt hat, so stellt man keinen Mangel an einem vorhandenem fest, sondern sagt etwas über sein Handeln aus. Man stellt, genauer gesagt, fest, daß er nicht in der Weise wirklich ist, wie er sein soll und auch sein kann. Damit ist auch der Punkt bezeichnet, auf den es Heidegger in Wahrheit ankommt, wenn er eine Bestimmung des Schuldigseins in der Orientierung am Begriff des Mangels für unzureichend erklärt. Daß man Schuld als einen Mangel, so unterstellt man in einer dem Dasein unangemessenen Weise den Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit.“ Figal, G. *Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim 2000. S. 244.

⁴⁹ „Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich auf Grund eines ursprünglichen Schuldigseins“ *SuZ*, S. 284.

⁵⁰ Vgl. vorletzte Fußnote.

⁵¹ In diesem Zusammenhang kommentiert Feher: „Im Herausstellen der in der Struktur des Grundseins und der Geworfenheit liegenden Nichtigkeit, die keineswegs als ein im Sinne der Nichtvorhandenheit verstandener Mangel, sondern vielmehr in ihrer positiven Bedeutung aufgefaßt werden soll, und die als solche das Dasein, soll es als ein ganzes und eigentliches existieren können, sich notwendig zu eigen machen muß – im Herausstellen dieser Nichtigkeit kommt die Daseinsanalytik zum ersten mal zum Ziel. Der oben angedeutete Zusammenhang zwischen Ganzheit und Eigentlichkeit kann jetzt so formuliert werden, daß da, was dem Sein des Daseins im Grunde zukommt – eben die Negativität, die Nichtigkeit – als wesentliches Konstitutivum seiner Totalität angesehen werden muß, ohne dessen Aneignung das Dasein nie zu seinem eigentlichen Selbstsein kommt.“ Feher, I., „Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers ‚Sein und Zeit‘: Eine Interpretation mit Ausblicken auf seinen späteren Denkweg“, in: *Man and World* 23, (1990), S. 36-62. Hier. S. 40- 41.

⁵² Diese unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdaurenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingten geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt)“ KpV, A 220.S. 252.

der kein ontologisch-theologisches Postulat über die Bestimmung des Menschen jenseits des Todes anhaftet. Eine existenziale Analyse des Todes streitet die Legitimität einer solchen Fragestellung zwar nicht ab, darf sich zu dieser Problematik aber wohl nicht äußern.⁵³ Obwohl die oben diskutierten Motive innerhalb der kantschen Philosophie verschiedenen Ursprungs sind und im Verlauf der Argumentation von *SuZ* verschiedene Funktionen zugeteilt bekommen, zeigen sie dennoch, welch großen Einfluss die kantsche Philosophie in Bezug auf *SuZ* auf Heidegger ausübte.⁵⁴ Im folgenden Abschnitt gilt es nun, zu zeigen, inwiefern Heidegger seine Auseinandersetzung mit Kant im Rahmen des *Kantbuches* vertieft und inwiefern dies in gewisser Hinsicht Weise einer Revidierung seiner früheren Kritik an der kantschen Philosophie gleichkommt.

2. Heideggers Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants

2.1. Kant und das Problem der Metaphysik: Kontinuität und Abbruch mit dem Projekt von Sein und Zeit

Eine hermeneutisch genaue Verortung des im Jahr 1929 erschienenen Buches *Kantbuches* mit zahlreichen Schwierigkeiten verbunden. Diese müssen kurz umrissen werden, um ein Verständnis dafür zu schaffen, dass das *Kantbuch* sowohl als Fortsetzung als auch als Abbruch mit dem in *SuZ* verfolgten Projekt verstanden werden kann.⁵⁵

Kontinuität zeigt sich in der Tatsache, dass Heidegger das *Kantbuch* als Plattform benutzt, um alle Interpretationen von *SuZ* als Ausprägungen existenzieller oder anthropologischer Philosophie abzulehnen.⁵⁶ Dies sollte allerdings nicht über die zentrale Tatsache hinwegtäuschen, dass in der Argumentation des *Kantbuches* wesentliche Änderungen zum Vorschein kommen, die einen Abbruch mit dem Ansatz von *SuZ* ankündigen und zugleich eine kontinuierliche Annäherung an die kantsche Philosophie bedeuten. Das erste Anzeichen,

⁵³ „Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur gefragt werden, was nach dem Tode sei, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob eine solche Frage überhaupt eine mögliche theoretische Frage darstellt, bleibe hier unentschieden.“ *SuZ*, S. 248.

⁵⁴ In Bezug auf diese Problematik kommentiert Kisiel: „We find Heideggers at the end of 1927 thoroughly convinced of being within the reach of the goal of a scientific philosophy. The bold claims induced by the spell of the Kantian transcendental philosophy apparently lead Heidegger to believe that something like a Kantian schematism of human existence is capable of definitively articulating the evasive immediacy of the human situation, that is, of saying the unsayable.“ Kisiel (1995), S. 457.

⁵⁵ Vgl. Jaran, F., *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927 - 1930)*, Bucarest 2010. S. 45-53.

⁵⁶ Vgl. *Kantbuch*, S. 284.

das für eine solche Änderung spricht, ist die Tatsache, dass Heidegger in der Argumentation des *Kantbuches* die Endlichkeit in den Vordergrund rückt und ihr damit eine herausragende Rolle einräumt. Interpreten wie etwa Jaran⁵⁷ und Grondin⁵⁸ verweisen auf die Tatsache, dass die Endlichkeit in der Argumentation von *SuZ* noch nicht ausführlich thematisiert wird. In §40 des *Kantbuches* es jedoch zeigt sich, dass sich die Endlichkeit in der Zwischenzeit zu einem Grundbegriff entwickelt hat, der Heidegger als Basis dient, von der aus er seine Fundamentalontologie auszuarbeiten versucht. Die sich hier ankündigende Akzentverschiebung erfährt im letzten Paragraphen des *Kantbuches* eine Verschärfung. An der Stelle schreibt Heidegger:

„Hat es einen Sinn und besteht ein Recht, den Menschen auf Grund seiner innersten Endlichkeit – daß er der ‚Ontologie‘, d. h. des Seinsverständnisses, bedarf – als ‚schöpferisch‘ und somit als endlich zu begreifen, wo doch gerade die Idee des unendlichen Wesens nicht so radikal von sich stößt wie eine Ontologie? Läßt sich aber die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine ‚vorausgesetzte‘ Unendlichkeit? Welcher Art ist überhaupt dieses ‚Voraus-setzen‘ im Dasein? Was bedeutet die so ‚gesetzte‘ Unendlichkeit?“ (*Kantbuch*, S.246)

An dieser Stelle wird zweifelsfrei deutlich, dass die Endlichkeit nicht nur als eine Fortsetzung von in *SuZ* nicht berücksichtigten Themen interpretiert werden darf. Denn Heidegger zieht nun Möglichkeiten in Betracht, die im Rahmen der Argumentation von *SuZ* noch ausgeschlossen gewesen wären. Wie oben bereits erwähnt, betont Heidegger in *SuZ* im Zusammenhang mit der Erörterung des Seins zum Tode noch, dass die Bestimmung dieses Phänomens erreicht werden muss, ohne auf die Frage einzugehen, was jenseits des Todes und somit jenseits der Grenzen der menschlichen Endlichkeit vorhanden ist.

Im Vergleich zu der noch in *SuZ* zum Ausdruck gebrachten Ablehnung, sich zu solchen metaphysischen Fragen zu äußern, räumt Heidegger in der oben zitierten Passage des *Kantbuches* nun die Möglichkeit ein, dass die Bestimmung der Endlichkeit doch nur durch eine Auseinandersetzung mit der Frage nach der Unendlichkeit möglich ist. Ein weiteres Merkmal, das belegt, dass das Projekt des *Kantbuches* von der Argumentation von SuZ

⁵⁷ „Le rapprochement progressif qui s’est opéré entre la pensée heideggérienne et celle de Kant à cette époque permet d’envisager une nouvelle formulation du même problème. Dans la mesure où Heidegger souhaite tirer des enseignements de la tentative kantienne de penser le rapport entre anthropologie et métaphysique, c’est la finitude du *Dasein* qu’il mettra désormais en valeur. Cette ‘piste’ kantienne de la finitude, Heidegger l’a trouvée dans ce renvoi des trois questions de la *metaphysica specialis* à celle de l’homme.“ Jaran, (2010), S. S. 51.

⁵⁸ „Die Endlichkeit war nämlich in der Einleitung von *Sein und Zeit* kein einziges mal erwähnt worden und sie blieb auch in den Vorlesungen vor *Sein und Zeit* diskret im Hintergrund, bevor sie zum allesbestimmenden Thema Ende der zwanziger Jahre werden wird“ Grondin, (2003), S.49.

abweicht, ist die von Heidegger angesprochene Polysemie, das der Genitiv mit sich bringt, je nachdem, ob er als *subiectivus* oder als *obiectivus* auftritt. Die Metaphysik des Daseins umfasst somit nicht nur einen Diskurs über das Dasein, sondern darüber hinaus auch eine Metaphysik, die sich in der Form des Daseins offenbart.⁵⁹

Dabei wird die Aufgabe, die wesentlichen Strukturen des Daseins aufzuhellen – wobei die Fundamentalontologie nur eine erste Stufe bildet –, mit dem Gedanken in Verbindung gebracht, dass das Seinsverständnis auch als ein metaphysisch-historisches Ereignis interpretiert werden darf. Dieses Bekenntnis bringt radikale Änderungen im von Heidegger angewandten philosophischen Instrumentarium mit sich, mit dem er die Grundstrukturen des Daseins ans Licht zu bringen versucht. Dieser Prozess der Aufhellung muss auf das metaphysische Urfaktum eingehen, da das Dasein dazu neigt, seine Endlichkeit zu verdrängen. Die Vergessenheit wird somit als wesentliche Bestimmung des Daseins, die Wiedererinnerung in der Folge als wesentlicher fundamentalontologischer Akt betrachtet. Allerdings führt dieses Verfahren zu einer wichtigen Bedeutungsverschiebung in der Bestimmung des *Daseins*. Von nun an wird es als eine Instanz konzipiert, auf die sich der Mensch bezieht. Indem er sich auf das Dasein einlässt, kann der Mensch in das Spiel des Seins eintreten. In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger:

„Eine Analytik des Daseins muß nun von Anfang an darauf sehen, das Dasein im Menschen zunächst gerade innerhalb derjenigen Seinsart des Menschen sichtbar zu machen, die es ihrem Wesen nach darauf angelegt hat, das Dasein und dessen Seinsverständnis, d.h. die ursprüngliche Endlichkeit in der Vergessenheit niederzuhalten.“ (Kantbuch, S.234)⁶⁰

Die Konsequenzen, die diese Änderungen mit sich bringen, werden zu einem späteren Zeitpunkt der vorliegenden Arbeit genauer thematisiert und vertieft. Dies wird zum einen im Rahmen der Erörterung dessen geschehen, wie das in *SuZ* entwickelte Instrumentarium auf die Interpretation von Kants praktischer Philosophie übertragen wird, und zum anderen im Zuge der Beschäftigung mit Heideggers Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus,

⁵⁹ „Der Ausdruck ist in einem positiven Sinne zweideutig. Die Metaphysik des Daseins ist nicht nur Metaphysik über das Dasein, sondern es ist die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik[....] Sie bleibt in ihrem Schicksal dem verborgenen Geschehen der Metaphysik im Dasein selbst verbunden, kraft dessen der Mensch erst Tag und Stunden, Jahre und Jahrhunderte seiner Versuche zählt oder vergißt.“ Kantbuch, S. 231.

⁶⁰ „Damit wird das Dasein von einer Instanz, die gestaltend auftritt, zu einer Instanz, auf die Mensch sich bezieht. Diese Differenz wird in einem zweiten Schritt Mitte der dreißiger Jahre erfolgt, verschärft. Nun ist der Mensch, der, indem er sich auf sein Dasein einläßt, zugleich in die Welt als Spiel des Seins eintritt.“ Thöma, D., „Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik“, in: Rentsch, T., (Hrsg.), *Martin Heidegger/Sein und Zeit (Klassiker Auslegen)*, Berlin 2001. S.281-298. Hier S. 287.

die Gegenstand des zweiten und dritten Kapitels ist. Dabei wird unter anderem zu erläutern sein, inwiefern sich das Projekt der Metaphysik des Daseins durch Heideggers parallele Beschäftigung mit der Philosophie von Leibniz und dem deutschen Idealismus weiterentwickelt, um in der Folge die Grundbasis für seine Schelling-Interpretation zu bilden. Im nächsten Schritt soll jedoch zunächst auf den zentralen Aspekt von Heideggers Interpretation von Kants theoretischer Philosophie eingegangen werden.

2.2. Die Bestimmung der Dinghaftigkeit: Die Frage nach dem Ding

Wer sich mit Heideggers Lektüre der theoretischen kantschen Philosophie auseinandersetzt, sollte zunächst auf die Bestimmung der Dinghaftigkeit achten. Anhand der Dinghaftigkeit lässt sich nämlich gut nachvollziehen, wie die neuzeitliche Philosophie das Ding als einen Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung etabliert hat. Die Bedingungen, unter denen ein Gegenstand erfahren und bestimmt werden kann, verweisen für Heidegger gleichzeitig darauf, wie sich das Subjekt selbst versteht und bestimmt. In anderen Worten impliziert die Setzung der ontologischen Maßstäbe zur Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes für das ganze Seiende zugleich das sich Setzen und die Bestimmung der Subjektivität selbst.⁶¹

Diese Setzung wiederum bedingt jedoch ein Verhalten zu etwas schon Gegebenen. Die Gestaltung des Seienden durch die Anwendung eines – wie auch immer gearteten – Maßstabs ist nur vorstellbar in Hinsicht auf ein Element, das sich der Gestaltung entzieht. Aus diesem Grund sind Bedingtheit und Unbedingtheit bei der Herstellung eines Dings immer zugleich anwesend. Im folgenden Abschnitt soll nun gezeigt werden, inwiefern diese Struktur, die Heidegger in der ursprünglichsten Bestimmung des Dings aufzuspüren versucht, auch im Kern des Subjekts selbst verankert ist. Der wesentliche Zusammenhang zwischen den beiden Ebenen besteht zum einen darin, dass die ursprünglichste Bestimmung des Dings lediglich durch einen Stoß gegen die sich entziehende Komponente der Dinghaftigkeit zu erreichen ist, und zum anderen darin, dass ein Bewusstsein dafür vorherrscht, dass die Setzung eines

⁶¹ „Es gilt jetzt nicht nur, ein Grundgesetz zu finden für den Bereich der Natur, sondern den allerersten und obersten Grundsatz für das Sein des Seienden überhaupt. Dieser schlechthin mathematische Grundsatz kann nichts vor sich haben und dulden, was ihm vorgegeben wäre. Wenn überhaupt etwas gegeben ist, dann nur der Satz überhaupt als solches, d.h. das Setzen, die Position, im Sinne des aussagenden Denkens. Das Setzen, der Satz, hat nur sich selbst als das, was gesetzt werden kann. Erst dort, wo das Denken sich selbst denkt, ist es schlechthin mathematisch, d.h. eine Kenntnisaufnahme dessen, was wir bereits haben.“ FnD, S. 80.

Maßstabs selbst eine freie Verhaltensweise gegenüber dem Sein verkörpert.⁶² Diese zwei Dimensionen, die sich bei der Herstellung eines Dings stets gegenseitig bedingen, ist für Heidegger ein wesentliches Merkmal der kantschen Konzeption der Erfahrung.⁶³

Heidegger führt den kantschen Ansatz in seiner Analyse damit auf eine Konstellation der *Herstellung* zurück, die auf der antiken Ontologie beruht, ohne jedoch deren ursprünglichste Bestimmungen infrage zu stellen. Das Leitmotiv, das den Kern des Herstellungsgedankens ausmacht, definiert Heidegger als die *Freigabe*, die jeder Herstellungsakt mit sich bringt. Sie impliziert die Unabhängigkeit der Herstellung in zweierlei Hinsicht bzw. von einem Stoff, dessen Vorhandensein jeder Herstellungsakt voraussetzt. Aus dieser materiellen Unabhängigkeit lässt sich allerdings auf eine zweite entscheidende Deutung bzw. den Umstand schließen, dass die Herstellung selbst nicht die ursprünglichste Weise darstellt, in der uns das Seiende begegnet, sondern vielmehr nur eine von mehreren möglichen Verhaltensweisen gegenüber jedem ursprünglich gegebenen Seienden darstellt. In diesem Kontext behauptet Heidegger:

„Im Herstellen also stoßen wir gerade auf das Herstellungsbedürftige. Im herstellend-gebrauchenden Umgang mit dem Seienden springt uns die Wirklichkeit dessen entgegen, was vor allem Herstellen und Hergestellten und Herstellbaren vorausliegt, bzw. dem herstellenden, bildenden Umbilden Widerstand entgegensetzt. Die Begriffe Materie und Stoff haben ihren Ursprung aus einem Seinsverständnis, das sich am Herstellen orientiert.“ (*GPP*, S.164.)

Die Tatsache, dass Heidegger in diesem Zusammenhang das Verb „stoßen“ verwendet, darf keinesfalls als ein willkürlich gewähltes rhetorisches Mittel verstanden werden, sondern vielmehr als eine wesentliche Beschreibung einer von Spontaneität und Gegebenheit geprägten Struktur. Nun aber ist es erforderlich auf die Heideggers Interpretation der transzendentalen Ästhetik, bzw. der Rolle des Raumes und einzugehen.

⁶² „Das, was das Wesen des Dinges in seiner Dingtheit bedingt kann selbst nicht mehr Ding und bedingt, es muß ein Un-bedingtes sein. Aber auch das Wesen des Unbedingten bestimmt sich mit durch das, was als Ding und Be-dingung angesetzt wird. Wenn das Ding als dasjenige gilt ens creatum gilt, was als Gegenstand dem Ich gegenüber steht, d.h. als das Nicht-ich, dann ist das Unbedingte über oder hinter den Dingen gesucht wird oder in ihnen, das hängt davon ab, was man als Bedingung und Bedingtsein versteht.“ Ebd. S.36.

⁶³ „Wenn Kant das Wort Erfahrung gebraucht, versteht er es stets in einem wesentlich doppelten Sinne: 1. Das Erfahren als Geschehnis und Handlung des Subjekts (Ich). 2. Das in solchem Erfahren Erfahrene selbst und als solches.“ Ebd. S.98.

2.3. Die transzendente Ästhetik

In seiner Auseinandersetzung mit der transzendentalen Ästhetik, bei der Kant die Zeit und den Raum als A-priori-Form der Erfahrung ansieht, betont Heidegger erneut den Charakter der *Gebung*, die Kants Argumentation seiner Ansicht nach zugrunde liegt. Um die entscheidende Bedeutung dieses Elements für Heidegger nachvollziehen zu können, muss die gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand beleuchtet werden.

Heidegger betont, dass Raum und Zeit Bedingungsmöglichkeiten bilden, unter denen sich etwas überhaupt als etwas Gegebenes zeigen kann. Die Einteilungen des Raums in verschiedene Räume, die die alltägliche Erfahrung kennzeichnet, setzt daher die unmittelbare Gegebenheit einer Einheit voraus. Diese Einheit bildet allerdings nicht eine aus der Kombination verschiedener Elemente errungene Konstruktion, sondern stellt vielmehr die ursprünglichste Bestimmung dar, deren Anwesenheit die Möglichkeit der Konstruktion selbst voraussetzen muss.⁶⁴ Heideggers Ansicht nach ist die Bestimmung der „reinen“ Anschauung ein Verweis auf das ursprünglich bildende Anschauen von etwas, das aufgrund des Begründungscharakters selbst nicht angeschaut werden kann. In diesem Sinn betont Heidegger:

„Die positive Frage muß jedoch lauten: wie sind denn dabei Raum und Zeit da? Wenn Kant sagt, sie seien Anschauungen, dann möchte man erwidern: Aber gerade sie sind doch nicht angeschaut. Gewiss, nicht angeschaut im Sinne der thematischen Erfassung, sondern in der Weise einer ursprünglich bildenden Gebung. Gerade weil das rein Angeschaute ist, was und wie es ist, als wesentlich zu Bildendes in der charakterisierten Doppelbedeutung des zu schaffenden reinen Anblicks –, kann das reine Anschauen sein ‚Angeschautes‘ nicht anschauen in der Weise des thematisch erfassenden Hinnehmens eines Vorhandenen.“ (Kantbuch, S.144-145)

Die Hauptproblematik der transzendentalen Ästhetik besteht für Heidegger unter anderem darin, inwiefern dessen Begründung als reine Anschauung auf die bildende Funktion eines menschlichen Subjekts zurückgeführt werden kann.

Aufbauend auf der derart vorgenommenen Bestimmung von Raum und Zeit als eine Form der Gebung, unternimmt Heidegger den Versuch, den Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Verstand neu zu denken. Seiner Ansicht nach ist der Gegenstand *an sich* überhaupt nicht zu konzipieren, wenn man den wesentlichen Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und

⁶⁴ „Die reine Anschauung muss indes als Anschauung das Angeschaute nicht nur unmittelbar, sondern unmittelbar ganz geben. Zwar ist dieses reine Anschauen kein bloßes Hinnehmen eines Stücks, es schaut auch bei den Einschränkungen das Ganze zumal.“ Kantbuch, S. 46.

Verstand verkennt, indem man einem den Vorrang gegenüber dem anderen einräumt. In seiner Analyse betont Heidegger ausdrücklich, dass der Gegenstand nicht ausschließlich durch die Anschauung gegeben ist und nicht erst durch den vom Verstand hervorgebrachten Begriff zum Gegenstand wird.⁶⁵

Die Herstellung und der ihr zugrunde liegende Charakter der Gebung erweisen sich als der entscheidende Punkt, will man den Zusammenhang zwischen dem Verstand und der durch die Regeln der transzendentalen Ästhetik bestimmten Anschauung verstehen. Die Sinnlichkeit ist grundsätzlich auf die Rezeptivität angewiesen.⁶⁶ Im Gegensatz dazu ist die Tätigkeit des Verstandes durch Spontanität gekennzeichnet und damit vorzugsweise als eine Form von Aktivität zu begreifen.⁶⁷ Die menschliche Erkenntnis definiert sich im Hinblick auf diese Struktur von Gegebenheit und Spontaneität. Heidegger führt dieses Motiv bereits in seiner Definition des Herstellens ein. Diesbezüglich schreibt er, dass der Akt der Herstellung undenkbar ist, ohne sich zugleich auf ein immer schon Gegebenes, *Herstellungsbedürftiges* zu beziehen.

2.4. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: das Ich und die transzendentale Apperzeption

Den Gegenstand des nun folgenden Abschnitts bildet die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in Kants *KrV*. In diesem Zusammenhang erläutert Kant, warum die synthetische Einheit der Apperzeption das oberste Prinzip eines jeden Verstandesgebrauchs bildet. Entscheidend ist dabei, dass die synthetische Einheit als eine objektive Bedingung von Erkenntnis bestimmt wird. Kant formuliert dies wie folgt:

„Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art,

⁶⁵ „Durch die Anschauung wird der Gegenstand gegeben, durch den Begriff wird der Gegenstand gedacht, so legt das leicht Mißverständnisse nahe, als sei das Gegebene schon der Gegenstand, als sei der Gegenstand nur Gegenstand durch den Begriff. Beides ist gleich irrig. Vielmehr gilt: Der Gegenstand steht nur, wenn Anschauliches begrifflich gedacht ist, und der Gegenstand steht nur entgegen, wenn der Begriff ein anschaulich Gegebenes als solches bestimmt.“ FnD, S. 110.

⁶⁶ „Menschliches Anschauen ist notwendiges sinnliches, d.h. solches dem das unmittelbar Vorgestellte gegeben werden muß. Weil menschliche Anschauung auf Gebung angewiesen, d.h. sinnlich ist, deshalb bedarf sie der Sinneswerkzeuge.“ Ebd. S. 112.

⁶⁷ „Im Denken, im Begriff dagegen ist das Vorgestellte solches, was wir seiner Form nach selbst bilden und herrichten; seiner Form nach – dies meint das Wie, in dem das Gedachte, begrifflich Vorgestellte ein Vorgestelltes ist, nämlich im Wie des Allgemeinen.“ Ebd. S. 112.

und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.“ (KrV, B.138, S. 140)

Auf exakt diese Textstelle bezieht sich Heidegger, um einleitend zu erläutern, warum die Argumentation der reinen Deduktion eine vertiefte Bestimmung des Urteils mit sich bringt. Kant liefert zunächst einmal eine allgemeine Definition des Urteils, der zufolge dieses ausschließlich darin besteht, dass gegebene Vorstellungen auf einen Gegenstand bezogen werden. Eine vertiefte Bestimmung des Urteils kommt erst zustande, sobald ein begründeter Unterschied zwischen einer rein empirischen und einer objektiven Form der Einheit des Selbstbewusstseins zu verzeichnen ist.

Für Kant kann die Einheit zwischen dem erkennenden Subjekt und seinem Erkenntnisobjekt nicht in der Herstellung eines willkürlichen bzw. empirischen Zusammenhangs bestehen.⁶⁸ Das Urteil, das objektive Gültigkeit besitzt und zur wahren Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes unerlässlich ist, muss folglich auf eine andere Instanz zurückgeführt werden.⁶⁹ Ergänzt wird diese Sichtweise durch eine Konzeption der logischen Form⁷⁰, die besagt, dass ein Begriff, der über objektive Gültigkeit verfügt, von einer bloßen Assoziation⁷¹ unterschieden werden kann. Die objektive Gültigkeit des Urteils verweist auf die grundsätzlichen Bedingungen, unter denen sich die empirische Mannigfaltigkeit als ein möglicher Gegenstand der Erfahrung präsentiert. Diese objektive Gültigkeit setzt Kant jedoch mit einer Spontaneität in Verbindung, auf deren Grundlage die Einbildungskraft als produktiv bezeichnet werden darf.⁷² Im Gegensatz dazu können die Regeln der Assoziation ausschließlich von der Psychologie erforscht werden, da sie von einer rein reproduktiven

Einbildungskraft hervorgebracht werden⁷³, die „[...] zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt [...]“⁷⁴. Der Bestimmung einer objektiven Form des Urteils

⁶⁸ Vgl. KrV, B 139, S. 140..

⁶⁹ „Also ist das Mannigfaltige, sofern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich überhaupt zu einem Bewusstsein gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anderes, als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung derselben bestimmt ist.“ Ebd. B 143, S. 143.

⁷⁰ Vgl. Transzendente Analytik, vor allem § 19. „Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe.“ B141-142, S. 42.

⁷¹ Ebd. B142, S. 142.

⁷² Ebd. B152. S. 149.

⁷³ „[...] die empirische Einheit der Apperzeption, die wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der ersteren, unter gegebenen Bedingungen in concreto, abgeleitet ist, hat nur subjektive Gültigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache, und die Einheit des Bewußtseins, in dem, was empirisch ist, in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein geltend.“ Ebd. B140, S. 141.

und der damit verbundenen Abgrenzung zu ausschließlich empirischen Assoziationen wird durch die Unterscheidung zwischen einer synthetischen Einheit der Apperzeption, die auf die Präsenz eines die eigenen Vorstellungen stets begleitenden Ichs hindeutet, und einer analytischen Einheit des Bewusstseins, die die erste Einheit zwingend voraussetzt, ergänzt. Die bewusste Anerkennung, dass diese verschiedenen Vorstellungen einem einzigen Ich angehören, impliziert die Fähigkeit, diese Vorstellungen in einem Bewusstsein zu verbinden. Eine synthetische Tätigkeit geht der analytischen Einheit des Ichs als Identität voran.⁷⁵

Die Entdeckung der produktiven Einbildungskraft muss um zwei weitere entscheidende Elemente ergänzt werden. Dies geschieht zunächst einmal durch die Einbettung der Anschauung in den Kern der Einheit der Apperzeption. Dabei wird zwischen zwei Typen von Synthese differenziert: Auf der einen Seite steht die *Synthesis speciosa*,⁷⁶ die für die Notwendigkeit der Synthese des Mannigfaltigen innerhalb der empirischen Anschauung zuständig ist; auf der anderen Seite steht die *Synthesis intellectualis*, „[...] welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde [...]“⁷⁷. Aufgrund der mit ihr verbundenen Ausübung der Spontaneität ist die *Synthesis intellectualis bestimmend*. Die auf den Sinn bezogene *Synthesis speciosa* gilt dagegen nur als *bestimmbar*. In dieser Hinsicht behauptet Kant:

„Da nun alle unsere Anschauung nämlich sinnlich ist, gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transzendente Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauungen ist.“ (KrV, B152, S.149)

An dieser Stelle sei noch einmal auf den grundsätzlich synthetischen Charakter des Urteils verwiesen, inklusive des analytischen, wobei „[...] der Grund der Einstimmigkeit der Subjekt-

⁷⁴ Ebd. B152, S. 149.

⁷⁵ „Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich“ Ebd. B134, S.137. Vgl. B135, S.138.

⁷⁶ Ebd. B 151, S. 148.

⁷⁷ Ebd. B 151, S. 148.

Prädikat-Verbindung lediglich in seiner Subjektvorstellung liegt“⁷⁸. Dies impliziert wiederum, dass der Verstand als ein Vermögen zu charakterisieren ist, deren synthetischer Funktion in der Bildung einer Einheit sowohl auf der prädikativen Ebene des Urteils als auch auf derjenigen der Anschauung besteht.⁷⁹ Die Analyse der synthetischen Einheit der Apperzeption führt schließlich zu einer vertieften Bestimmung der Rolle des Verstandes, der nicht mehr der jedem möglichen Urteil zugrunde liegenden Fähigkeit der Vorstellung zugeordnet wird, sondern nun der Fähigkeit unterstellt werden muss, die objektive Einheit eines Objektes der Erkenntnis herbeizuführen.⁸⁰

Die Entstehung des durch die Kategorien bestimmten Erkenntnisgegenstandes bringt eine neue Stufe des Selbstbewusstseins des erkennenden Subjekts mit sich, die im Rahmen der Unterscheidung zwischen der produktiven und der reproduktiven Einbildungskraft bereits angedeutet wurde. Inwiefern aber kann sich der Verstand seiner Tätigkeit der Anwendung der Kategorien des Verstandes auf den Erkenntnisgegenstand bewusst sein? Um dieses Problem zu beseitigen, unterscheidet Kant im Hinblick auf das Ich zwischen dessen phänomenalem Charakter als Erscheinung und seinem wahren Sein, das als ein stets vorauszusetzendes Prinzip der Identität gilt, das sich jeder empirischen Determination entzieht. Den phänomenalen Charakter der Identität charakterisiert Kant als Identität einer Handlung⁸¹,

⁷⁸ Vgl. Kantbuch, S. 15.

⁷⁹ In diesem Sinne behauptet Heidegger: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Mit dieser Selbstigkeit der synthetischen Funktion meint Kant nicht die leere Identität eines überall wirkenden formalen Verknüpfens, sondern die ursprünglich reiche Ganzheit eines vielgliedrigen, als Anschauen und Denken zumal wirkenden Einigens und Einheitsgebens. Das sagt zugleich: die früher genannten Weisen der Synthesis, die formal apophantische der Urteilsfunktion und die prädikative der begrifflichen Reflexion gehören zusammen in die Einheit des Wesensbaues endlicher Erkenntnis als veritativer Synthesis von Anschauung und Denken.“ Ebd. S. 64.

⁸⁰ „Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein in die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“ KrV, B 137, S. 139.. In diesem Zusammenhang kommentiert Heidegger: „Bei der erstgenannten Definition des Urteils handelt es sich einfach um ein Verhältnis von Begriffen, Subjekt und Prädikat. Daß das Vorstellen einen actus mentis verlangt, ist selbstverständlich; denn eine Handlungsweise des Verstandes gehört zu jeder Verstandeshandlung. In der neuen Definition dagegen ist die Rede von der objektiven Einheit der Erkenntnisse, d.h. von der Einheit der Anschauungen, welche als eine zum Objekt gehörige und das Objekt bestimmende vorgestellt wird. Dieses Vorstellungsverhältnis ist als Ganzes objektbezogen.“ FnD, S.161.

⁸¹ „[...] denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche

30

wodurch die ontologische Bestimmung der Handlung *an sich* von deren Wirkung bzw. der Herbeiführung der notwendigen Ordnung des Verstandes abgegrenzt werden kann. Die Begründung der reinen Verstandesbegriffe erweist sich demzufolge als Notwendigkeit, die eine Einheit der objektiven Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes und zugleich eine Bestimmung des erkennenden Subjekts als die Quelle jener Notwendigkeit begründet.

In §17 des *Kantbuches* greift auch Heidegger diese Problematik auf, und zwar im Hinblick auf die Frage nach den Möglichkeiten der Gegenständlichkeit. Die Gegenständlichkeit, die ein Objekt der Erkenntnis charakterisiert, muss in der Notwendigkeit liegen, die die Erfahrung eines solchen Gegenstands mit sich bringt. Dass sich der Gegenstand in seiner Gegenständlichkeit erfährt, bildet die Grundlage für die Vorstellung, dass er eine Einheit oder – wie Kant es nennt, – einen Begriff zu produzieren imstande ist. Denn Begriffe sind ihrer Form nach immer ein unter Regeln zustande gekommenes Allgemeines. Der Verstand wird demzufolge als Vermögen der Regeln bezeichnet. Dieses Selbstbewusstsein, das in *KrV* *transzendente Apperzeption* genannt wird, wird von Heidegger wie folgt beschrieben:

„Der reine Begriff als Bewußtsein von Einheit überhaupt ist notwendig reines Selbstbewußtsein. Dieses reine Bewußtsein von Einheit wird nicht zuweilen nur und faktisch vollzogen, sondern muß jederzeit möglich sein. Es ist wesentlich ein ‚ich vermag‘ [...]. Das gegenstehendlassende Vorstellen von Einheit gründet in dieser Apperzeption als einem Vermögen. Denn nur als das ständig freie ‚ich kann‘ vermag das ‚ich denke‘ sich das Dawider der Einheit entgegenstehen zu lassen, wenn anders Bindung nur in Bezug auf ein wesentlich freies Verhalten möglich bleibt. Der reine Verstand handelt in seinem ursprünglichem Sich-verhalten von Einheit als transzendente Apperzeption.“
(*Kantbuch*, S.79)

In §29 des *Kantbuches*, der unter der Überschrift *Transzendente Einbildungskraft und theoretische Vernunft* steht, vertieft Heidegger diese Problematik, indem er auf die Frage eingeht, welche spezifischen Eigenschaften dem *Sich-Verhalten* zukommen müssen, das das Selbstbewusstsein auf der Ebene der transzendentalen Apperzeption ermöglicht, um die Erfahrung der Gegenständlichkeit überhaupt zu verwirklichen.

„Die Notwendigkeit aber, die sich im Entgegenstehen des gegenständlichen Horizontes bekundet, ist als begegnende ‚Nötigung‘ nur möglich, sofern sie im vorhinein auf ein Freisein stößt. Im Wesen des reinen Verstandes, d.h. der reinen theoretischen Vernunft, liegt schon Freiheit, sofern diese besagt, sich stellen unter eine selbstgegebene Notwendigkeit.“ (*Kantbuch*, S.155)

alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht.“ *KrV*, A 108, S.168.

Das Sich-Verhalten, das die transzendente Apperzeption ausmacht, ist auch durch den verbindlichen Charakter der Regeln bestimmt. Diese Regeln werden nicht als etwas Beliebigen vorgestellt, das so wirksam ist, dass es unser Vermögen auszuschalten vermag. Vielmehr bringen die Regeln eine Bestimmung der Notwendigkeit mit sich. Das Sich-Verhalten unseres Vorstellungsvermögens muss dieser Bestimmung der Regeln entsprechend als eine Unterwerfung unter die Regeln verstanden werden. Das Vermögen des Verstandes als ein *apriorisches* reines Denken kann das Sich-Verhalten aber nicht erst nach der Begegnung mit den Regeln angenommen haben, sondern muss als ein *Sich-selbst-Bestimmen* auf eine immer schon bestehende Spontaneität zurückgeführt werden. An dieser Stelle wird der Kern dessen ersichtlich, was Heidegger als das Primat der Praxis in der kantschen Philosophie bezeichnet. Wenn der Charakter des Vermögens, sich von den Regeln bestimmen zu lassen, auf die Spontaneität zurückgeht, bedeutet dies für Heidegger, dass die richtige Bestimmung der Notwendigkeit der Schlüssel ist, um das Problem der Freiheit richtig zu begreifen.

Die bereits erwähnte Thematik des Stoßes wird in der Folge von der Ebene der transzendentalen Ästhetik auf den Kern der Gegenständlichkeit und des menschlichen Subjekts selbst übertragen. Die zuvor angeführte Interpretation wird nun dadurch ergänzt, dass die Anwendung der Kategorien auf das Mannigfaltige als derjenige Stoß charakterisiert werden darf, bei dem sich zugleich die höchste Nötigung der Erkenntnis als das Produkt einer freien Spontaneität herausstellt. Die Spontaneität ihrerseits bestimmt sich eben dadurch als *frei*, dass sie die Nötigung zustande kommen lässt. Die scharfsinnige Unterscheidung zwischen den beiden Ebenen gelingt durch die Bestimmung der Einheit der Apperzeption als transzendente, allen Erscheinungen zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit.⁸²

⁸² „Die Einheit der Apperzeption aber ist der transzendente Grund der notwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperzeption in Ansehung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen als mögliche Erfahrungen eben so a priori im Verstande, und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als bloße Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen, und durch dieselbe der Form nach, allein möglich sind.“ KrV, A127, S. 180. In dieser Hinsicht kommentiert Heidegger: „Der reine Verstand ist der Grund der Notwendigkeit von Regeln überhaupt. Damit Begegnendes, Sichzeigendes, d.h. Erscheinendes überhaupt als Gegenstehendes vor uns kommen kann, muß das Sichzeigende im Vorhinein die Möglichkeit haben, irgendwie zum Stehen und zur Ständigkeit zu kommen. Das Insichstehende, das Nichtauseinanderfahrende aber ist das Insichgesammelte, d.h. eine Einheit Gebrachte, das in dieser Einheit Anwesende und so Beständige. Die Ständigkeit ist das einheitliche in sich von sich aus Anwesen. Diese Anwesenheit wird *mit* durch den reinen Verstand ermöglicht. Seine Handlung ist das Denken. Das Denken aber ist ein „Ich denke“, ich stelle mir etwas im allgemeinen, in seiner Einheit und Zusammengehörigkeit vor. Die Präsenz des Gegenstandes zeigt sich im Repräsentieren, in dem *auf mich* zu Präsentwerden durch das denkende, d.i. verbindende Vorstellen. Wem aber diese Präsenz des Gegenstandes präsentiert wird, ob wir als einem

32

Der Stoß gilt als der Moment, in dem die Aufklärung der theoretischen Philosophie in eine Bestimmung der menschlichen Freiheit umschlägt, und artikuliert sich als die wesentliche Pointe zwischen den Bereichen der theoretischen und der praktischen Philosophie. In die Argumentation der *FnD* findet sich eine verschärfte Formulierung dieses Aspektes. Wie weit man in der Bestimmung der Gegenständlichkeit vorankommt, ob man innerhalb der Grenzen der rein assoziativen Ebene der Psychologie gefangen bleibt oder zur A-priori-Bestimmung des Verstandes vorzudringen vermag, hängt für Heidegger davon ab, wie tief sich der Mensch vorwagt, um seine Freiheit und somit sich selbst zu definieren:

„Wem aber diese Präsenz des Gegenstandes präsentiert wird, ob mir als einem zufälligen ‚Ich‘ mit seinen Launen und Wünschen und Ansichten oder mir als einem Ich, das, all jenes ‚Subjektive‘ zurückstellend, den Gegenstand selbst sein läßt, was er ist, dies hängt von dem Ich ab, nämlich von der Weite und dem Ausgriff der Einheit und der Regeln, unter die das Verbinden der Vorstellungen gebracht wird, d.h. im Grunde von der Tragweite und der Art der Freiheit, kraft deren ich selbst ein Selbst bin.“ (FnD, S.147)

In der Argumentation von GA 25 vertieft Heidegger seine Analyse; dabei geht er auf den philologischen Ursprung des Wortes Apperzeption ein. Während das lateinische „percipere“ *erfassen* meint, bedeutet für Heidegger „ad-percipere“ *dazu erfassen*. Das Präfix „ad“⁸³ bringt eine Form des Erfassens mit sich, ein Sich-Erfassen im Handeln. Die Apperzeption ist somit als ein Akt des Selbstbesitzes zu verstehen, durch den man sich in sich selbst versetzen kann. Bezüglich dieses letzten Punktes wirft die Argumentation von GA 25 im Vergleich zum *Kantbuch* und zu *FnD* ein deutlicheres Licht auf den phänomenologischen Ansatz, den Heidegger bei seiner Kant-Interpretation mobilisiert. Dabei unterstreicht er ausdrücklich, dass die Tatsache, dass die Apperzeption als eine Form des In-sich-selbst-Versetzens gilt, nicht dahin gehend interpretiert werden darf, als würde man sich in einem Zustand außerhalb von sich selbst befinden, von dem aus man sich in einen neuen Zustand versetzen würde. Vielmehr impliziert das Sich-Versetzen eine Form der Aktualisierung bzw. des Umstandes, dass man sich eines Vermögens bewusst wird, das zwar die Tätigkeit des Verstandes und

zufälligen „Ich“ mit seinen Launen und Wünschen und Ansichten oder mir als einem Ich, das, all jenes „Subjektive“ zurückstellend, den Gegenstand selbst sein läßt, was er ist, dies hängt von dem Ich ab, nämlich von der Weite und dem Ausgriff der Einheit und der Regeln, unter die das Verbinden der Vorstellungen gebracht wird, d.h. im Grunde von der Tragweite und der Art der Freiheit, kraft deren ich selbst ein Selbst bin.“FnD, S. 191.

⁸³ „Ad, praep m. acc, bezeichnet ursprünglich die Annäherung an einen Punkt. III) Von anderen Verhältnissen, wo gleichfalls der Begriff einer Annäherung zugrunde liegt.“ Heinichen, F. A „Ad“, in: Latein-Deutsches Schulwörterbuch, Leipzig 1909, S. 17.

somit die Konstitution des Erfahrungsgegenstandes ermöglicht, dabei jedoch nicht thematisiert wird.⁸⁴

Die oben vorgenommene Analyse hat gezeigt, inwiefern Heidegger im Kern der theoretischen Philosophie eine Struktur identifiziert, die durch das Zusammenspiel von *Gebung* und *Herstellung* gekennzeichnet ist, wobei keinem dieser beiden Momente ein ontologischer Vorrang eingeräumt wird. Vielmehr bilden die beiden zusammen eine ursprüngliche Einheit, die sich durch die Figur des Stoßes artikuliert. Der Stoß weist unmissverständlich darauf hin, dass die Möglichkeit der Herstellung stets die Anwesenheit eines Stoffes voraussetzt. Diese wiederum kann erst als eine Form der *Gebung* begriffen werden, wenn ein Akt der Herstellung stattfindet. Die Figur des Stoßes beschränkt sich also nicht auf eine bestimmte Ebene von Kants Erkenntnistheorie, sondern zieht sich konsequent durch dessen gesamte theoretische Philosophie.

Der letzte Schritt besteht nun darin, diese Struktur im Kern des handelnden Ichs aufzuspüren. Was die Bestimmung einer Handlung betrifft, muss jedoch zwischen zwei Deutungen differenziert werden. Die erste wurde bereits ausführlich besprochen. Unter einer Handlung, wie sie Kant im Rahmen seiner theoretischen Philosophie versteht, wurde hier bislang eine Struktur verstanden, deren Funktion darin besteht, die Erfahrung der Erkenntnisgegenstände mit der Bestimmung des Ichs in Verbindung zu bringen. In der Folge etabliert sich das Ich als handelnde Instanz und damit als Grundlage dafür, dass der Verstand notwendigerweise Regeln folgen muss.

Das Handeln muss nun aber in einem engeren Sinne aufgefasst werden. Im Mittelpunkt steht nicht mehr der Charakter des Ichs als diejenige Instanz, die die Erfahrung von Gegenständen möglich macht und die durch Spontaneität gekennzeichnet wird. An dieser Stelle geht es stattdessen um den Übergang von besagtem Charakter der Spontaneität, der die Erkenntnis

⁸⁴ „Diese Vermögenserfassung ist die eigentliche Besitzergreifung des Ich von sich als Ich-vermag; die Apperzeption meint den Selbstbesitz. Das „ad „ in Apperzeption ist nicht der Ausdruck dafür, daß noch etwas *hinzukommt* , sondern das „ad“ ist gemeint im Sinne des „zu mir hin“, es betont das Sich-Nehmen im Ich-kann, das Sich-Versetzen in sich versetzen“ besagt: Verstehen des he schon Versetztseins in das eigene Vermögen. Dieses Versetzsein in sich ist kein Zustand, sondern dieses Versetzt-Sein in das eigene Vermögen ist das handelnde Ich-kann. Das Sein des Verhaltens liegt gerade in dessen „Ich kann“ daher „ist“ das Denken als Handlung wesenhaft in der Weise des Ich-denke. Es hebt jederzeit als solches von selbst, von einem selbst als es selbst an, daher ist die transzendente Apperzeption gleichbedeutend mit dem Ich-denke. Das Ich-kann, der Vermögenscharakter meiner Handlungen, bestimmt primär die Seinsart des Subjekts.“ GA 25, S. 375.

bedingt, hin zu einer Bestimmung von Freiheit, die den Menschen zu einem zurechnungsfähigen, über eine Persönlichkeit verfügenden Wesen macht.

Der der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende These besagt, dass Heidegger diese zweite Deutung zwar mit berücksichtigt, allerdings in einer Art und Weise, die die zentrale moralische Dimension von Kants Ansatz völlig ausblendet. Dieses Vorgehen darf keinesfalls als ein bloßes Übersehen missdeutet werden: Gleichzeitig erweist sich Heideggers Analyse von Kants praktisch-moralischer Philosophie im Vergleich zu seiner Auseinandersetzung mit dessen theoretischer Philosophie als eindeutig weniger eindringlich und methodologisch ungeordneter. Die Ausblendung der für Kant wesentlichen Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit ist im Gegenteil auf wesentliche Motive in Heideggers Ansatz zurückzuführen. Eine kritische Überprüfung der These der vorliegenden Arbeit muss folgende Schritte durchlaufen: Zunächst müssen sowohl die kantsche Bestimmung des *Willens* als auch das Gefühl der *Achtung* und die *personalitas moralis* in ihrem Entstehungskontext verortet werden.

Darauf aufbauend muss geklärt werden, welche immanenten Gründe Kant dazu zwingen, bei der Bestimmung dieser zwei Motive bedeutende Korrekturen vorzunehmen. Davon ausgehend erfolgt eine Darstellung von Heideggers Analyse, wobei die internen Gründe seines Ansatzes, die zur Verkennung der ethischen Dimension führen, kritisch beleuchtet werden. Heidegger konzentriert sich auf zwei Motive der kantschen Argumentation: zum einen auf das Gefühl der *Achtung*, wie es in *KpV* skizziert wird, und zum anderen auf den Begriff der *personalitas moralis*, der in der in der postkritischen Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 auftaucht. Auf das Gefühl der Achtung geht Heidegger sowohl in §30 des *Kantbuches*⁸⁵ als auch im zweiten Teil von GA 31 ein. Die *personalitas moralis* wird in einigen Abschnitten der *GPP* näher erläutert.

3. Die Grundbestimmungen der kantschen praktischen Philosophie

3.1. Der Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie

Im Zuge der zuvor vorgenommenen Analyse der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe wurde das Ich als Zentrum der Erfahrung der Erkenntnisgegenstände definiert. Diese artikulierende Funktion der Erfahrung wurde dadurch ergänzt, dass das Ich gegenüber sich

⁸⁵Vgl. §30 *Einbildungskraft und praktische Vernunft*, S. 156.

selbst ein Verhalten zeigt, das dadurch gekennzeichnet ist, dass es sich einer Notwendigkeit unterwerfen muss. Durch dieses Verfahren ging die Analyse weiter in Richtung der praktischen Bestimmung des Ichs, wobei das Handeln als kennzeichnende Eigenschaft eines zurechnungsfähigen Wesens betrachtet werden kann. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Ich als Zentrum der theoretischen Philosophie und seiner Schlüsselfunktion auf praktisch-moralischer Ebene beinhaltet sowohl einen methodologischen als auch einen ontologischen Aspekt.

Während die Rolle der transzendentalen Apperzeption mithilfe eines deduktiven Verfahrens geklärt wurde, ist dies im Fall der menschlichen Freiheit, die der zurechnungsfähigen Persönlichkeit zugrunde liegt, nicht möglich; sie kommt vielmehr in Form eines Faktums des Sittengesetzes zum Ausdruck. Darin besteht die wesentliche Differenz zwischen dem analytischen Verfahren, das die Spontaneität im Kern der theoretischen Philosophie zu identifizieren vermag, und dem sich ankündigenden Faktum der menschlichen Freiheit, die dem Menschen seinen Charakter als moralisch-handelndes Wesen offenbart. Als *Faktum der Vernunft* wird die Freiheit weder durch ein Deduktionsverfahren erfahren noch durch eine Form der intellektuellen Anschauung eingesehen.⁸⁶ Die Freiheit und die damit verbundene Bestimmung der Persönlichkeit ergeben sich nicht aus der *Feststellung* einer bloßen Identität – wie bei der Bestimmung der transzendentalen Apperzeption noch zu sehen war –, sondern bilden stets eine vom moralisch handelnden Wesen zu erledigende Aufgabe.⁸⁷

Diese Sichtweise verlangt nach H. Hoping⁸⁸ danach, den Terminus *Faktum der Vernunft* hinsichtlich des objektiven und subjektiven Gebrauchs des Genitivs zu interpretieren.⁸⁹ Denn obwohl das Faktum der Vernunft seinen Ursprung in der Vernunft selbst hat, wirkt die sich ankündigende Aufgabe erst *durch* die Vernunft auf das Gemüt ein; nur so kann eine

⁸⁶ In diesem Sinne betont Ameriks: „The feature of non-deductibility is central to Kants notions of a „fact“ of reason. Kant introduces the term „fact“ not for the positive reason of indicating anything that is literally the object of a special intuition but rather for the negative reason of indicating a contrast with anything that is itself derived. This is why, as soon Kant makes the famous statement that, „the moral law is given, as it were, as a fact of pure reason“ he adds, „the moral law cannot be proven by any deduction“ Ameriks, K., „Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will“, in: Höffe, O., (Hrsg.), *Immanuel Kant/ Kritik der praktischen Vernunft (Klassiker Auslegen)*, Berlin 2002. S. 99-114. Hier. S. 109.

⁸⁷ Ebd. S. 105.

⁸⁸ Hoping, H., *Freiheit im Widerspruch: eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck 1990.

⁸⁹ „Vom Sittengesetz als einem Faktum der reinen Vernunft ist bei Kant als genitivus objectivus wie als genitivus objectivus die Rede. Das Sittengesetz ist sowohl ein Faktum für reine Vernunft als auch ein durch reine Vernunft gesetztes Faktum; es ist Faktum der reinen und zugleich für die reine Vernunft.“ Ebd. S. 147.

zurechnungsfähige Handlung erzeugt werden. Die zurechnungsfähige Handlung – die zum Guten oder zum Bösen tendieren kann – ist letzten Endes auch eine Folge der Vernunft, indem sie deren Ziele und Vorgaben erfüllen oder diesbezüglich versagen kann. Das Faktum der Vernunft wird also erst durch eine Performativität vollzogen, woraus sich nicht nur ableiten lässt, dass es auf Vernunft basiert und erst durch sie wirksam wird, sondern auch, dass die durch das Individuum vollzogene Handlung auch ein Faktum für die Vernunft bedeutet.⁹⁰

Wie oben geschildert, geht Kant von einer theoretischen zu einer praktischen Philosophie über, wobei Letztere im engeren Sinn als Problem der Persönlichkeit und der ihr zugrunde liegenden Zurechnungsfähigkeit verstanden werden kann. Das erste – theoretische – Verfahren ist deduktiver Natur und führt zur Feststellung der transzendentalen Apperzeption und der ihr zugrunde liegenden Identität. Im Mittelpunkt des zweiten Verfahrens dagegen steht das Faktum der Vernunft, mit dessen Hilfe sich der Mensch als freies, zurechnungsfähiges Wesen zu bestimmen vermag.⁹¹ Der Gedanke eines Faktums der Vernunft birgt jedoch eine Reihe von Schwierigkeiten in sich. Ihre Erläuterung ist allerdings nur durch eine ergänzende Analyse des kantschen Willensbegriffes zu gewährleisten.

3.2. Die kantsche Bestimmung des Willens

Kants Bestimmung des *Willens* beruht auf der scharfen Trennung von zwei Merkmalen der menschlichen Natur. Zum einen erkennt Kant einen empirischen Teil, dem alle sinnlichen Anreize und Neigungen des Individuums angehaftet sind.⁹² Dieser Aspekt der menschlichen Natur ist jedoch einer transzendentalen Bestimmung untergeordnet. Auf dieser Ebene kündigt sich die Möglichkeit an, das Handeln an vernünftigen Maximen auszurichten. Diesen Unterschied arbeitet Kant anhand der Differenz zwischen Materie und Form aus. Die *Materie*

⁹⁰ In diesem Zusammenhang kommentiert Pieper: „Kant definiert den Gegenstand der praktischen Vernunft im Unterscheid zum Erkenntnisobjekt der theoretischen Vernunft als vorgestelltes Resultat eines Freiheitsaktes. Dieses Objekt ist nicht wie Naturobjekte bereits vorhanden, sondern soll durch eine Handlung allererst zur Existenz gebracht werden. Insofern liegen seine Konstitutionsbedingungen in demjenigen Vermögen, das den Prozeß der Erzeugung solcher sittlich relevanter Objekt in Gang setzt: im Willen.“ Pieper, A., „Zweites Hauptstück“ in: Höffe, O., (Hrsg.), *Immanuel Kant/ Kritik der praktischen Vernunft (Klassiker Auslegen)*, Berlin 2002. S. 115-134. Hier S. 115.

⁹¹ „Der durch das Faktum der reinen Vernunft zugleich realisierte Personbegriff geht über den Begriff des Selbst in transzendentaler Apperzeption hinaus; er bezeichnet nicht nur eine Identität des Denkens, sondern den Begriff eines Selbstseins, das sich in seiner Freiheit selbst aufgegeben weiß. Dieses Selbstverhältnis bestimmt Kant als das Verhältnis von moralischer Persönlichkeit bzw. Idee der Menschheit und der ihr unterworfenen sittlichen Person.“ Hoping, (1990), S. 151.

⁹² GMS, BA 6-7, S. 21.

bezieht alle empirischen Motivationen mit ein, während sich die Vernunft ausschließlich auf die *Form* stützt.⁹³ Im ersten Fall handelt es sich um subjektive praktische Grundsätze bzw. um Maximen der Glückseligkeit oder der Selbstliebe, die eine Heteronomie des Willens zum Ausdruck bringen. Wie Horn erläutert, lässt sich dieser Aspekt in vollem Umfang nur nach einer terminologischen Präzisierung verstehen. Während der eher allgemein gehaltene Terminus der *Willensbestimmung* zwei mögliche Sichtweisen des Willens beinhaltet, beispielsweise als materielle Motivation, und somit Maximen der Selbstliebe oder die reine Form des Gesetzes mit einschließt, bezieht sich die Bezeichnung *Wille* ausschließlich auf das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln.⁹⁴ Aus diesem Grund wird der Wille auch als *oberstes Begehrungsvermögen* bezeichnet.⁹⁵ Die einer Handlung zugrunde liegende Motivation dem empirischen oder aber dem formellen Bereich zuzuordnen, ist nicht immer einfach. Dieses Problem betrifft nicht nur die Beurteilung einer Handlung als moralisch gut oder schlecht, sondern bezieht sich zugleich auf den Kern des bereits formulierten Gedankens, dass sich die Freiheit in der Form eines Faktums und nicht einer Deduktion offenbart. Denn wenn ein Faktum erfahren und nicht abgeleitet wird, kann es nur durch ein Gefühl oder eine Form von Befindlichkeit vermittelt werden.

Das zentrale Problem von Kants Konzeption manifestiert sich allerdings darin, wie die Konzeption des Faktums der Vernunft mit der Möglichkeit einer moralischen Entscheidung zugunsten des Bösen vereinbart werden kann. Als unmittelbare Form Vermittlung stellt sich bei der Bestimmung des Faktums die Frage, inwiefern sich der Mensch ihm gegenüber verhalten kann. Die Frage, ob sich der Mensch den Bestimmungen der Vernunft, die durch das Faktum angekündigt werden, widersetzen kann, läuft letztendlich darauf hinaus, ob eine Entscheidung zum Bösen überhaupt begründet werden kann.

⁹³ GMS, BA 15-16, S. 27; BA 38-40, S. 42-43.

⁹⁴ „Im Unterscheid zur Willkür richtet sich der Wille nicht auf Einzelhandlungen deren Regeln (Maximen) sondern auf die Zwecke der Vernunft Während also die freie Willkür die Fähigkeit zur rationalen (nicht sinnlich determinierten) Einzelentscheidung darstellt, bezeichnet der Wille das vernünftige Aufdeckungsvermögen des moralisch Richtigen und somit dasjenige Prinzip an dem sich eine rationale Handlungsentscheidung im Einzelfall ausrichten kann“ Horn, C., „Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen“, in: Höffe, O., (Hrsg.), *Immanuel Kant/ Kritik der praktischen Vernunft* (Klassiker Auslegen), Berlin 2002. S.43-62. Hier S. 53.

⁹⁵ „Der Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis des Kantischen Willensbegriffs findet sich in seiner Kennzeichnung als „oberes“ Begehrungsvermögen in § 3. Bereits zuvor, im Lehrsatz von § 2, wird die Rede von einem materialen Bestimmungsgrund des Willens mit der vom Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens in Verbindung gebracht. Was bedeutet es zu sagen, daß der Wille das obere Begehrungsvermögen darstellt? Das Begehrungsvermögen wird von Kant als Fähigkeit definiert ‚durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein‘ (9, 21)“ Ebd. S. 49.

3.3. Niederschlag und Erhabenheit: die Dualität des A-priori-Gefühls der Achtung

Bezüglich der Frage, woher die Motivation stammt, um einer ethischen Maxime zu folgen oder sie zu ignorieren, muss sich die kantsche Philosophie innerhalb einer langen philosophischen Kontroverse positionieren. Auf der einen Seite steht dabei die rationalistische Tradition, insbesondere vertreten durch den Ansatz von Leibniz und die *privatio-boni*-Lehre. Letztere besagt, dass sich die Motivation ausschließlich danach ausrichtet, was korrekterweise als gut erkannt wurde. In der Folge sind moralische Probleme im Grunde genommen als kognitive Probleme zu behandeln.⁹⁶ Der rationalistischen Tradition, die Kant so tief prägte, gegenüber steht der *Britische Empirismus*. Dessen wichtigster Vertreter, David Hume, betont, dass der Ursprung moralischer Motivationen oder *moral feelings* nicht in einer metaphysischen Bestimmung des Guten zu finden ist.⁹⁷ Vielmehr unterliegt jede Gesellschaft in bestimmten Epochen ihren eigenen Sitten, die einem System artikuliert sind, und bringt ihren Mitgliedern bei, einige Gewohnheiten zu respektieren und andere abzulehnen.

Eine erste Deutung des Gefühls der *Achtung* findet sich in einer Randbemerkung in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.⁹⁸ Hier werden die grundsätzlichen Probleme, die in *KpV* später gründlich verarbeitet werden, zum ersten Mal skizziert. *Achtung* ist ein Gefühl, das als eine Triebfeder erfahren wird; zugleich aber „[...] ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“⁹⁹. Bei diesem Wert handelt es sich um das moralische Gesetz. Darum ist die Achtung nicht wegen irgendeiner *A-priori-Sinnlichkeit* –wie alle anderen von empirischen Triebfedern hervorgebrachten Gefühle wird auch die Achtung unter den Bedingungen der Sinnlichkeit erfahren –, sondern aufgrund des A-priori-Prinzips, das dieses Gefühl auslöst, als ein *A-priori-Gefühl* zu verstehen. Dieses Gefühl wird jedoch in

⁹⁶ „Allein welche Vorstellung man auch vom Guten hat; das dem Urteil gemäße Streben zur Handlung, das meiner Ansicht nach das Wesens des Willens ausmacht, unterscheidet sich hiervon: es kann also , da die Vollendung dieses Strebens Zeit braucht, aufgehoben und sogar durch eine sich dazwischen drängende neue Perzeption oder Neigung verändert werden, wodurch der Geist eine andere Richtung erhält und zuweilen sogar zu einem entgegengesetzten Urteil getrieben wird.“ Leibniz G. W., *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, Hamburg 1997. S. 306. -305.

⁹⁷ ”The use and tendency of that virtue is to procure happiness and security, by preserving order in society: but where the society is ready to perish from extreme necessity, no greater evil can be dreaded from violence and injustice; and every man may now provide for himself by all the means, which prudence can dictate, or humanity permit. Men are necessarily born in a family-society, at least; and are trained up by their parents to some rule of conduct and behaviour. But this must be admitted, that, if such a state of mutual war and violence was ever real, the suspension of all laws of justice, from their absolute inutility, is a necessary and infallible consequence.” Hume, D., *An Enquiry concerning the Principle of Morals* Oxford 2006. S. 15.

⁹⁸ GMS, BA 15-17, S.27- 28.

⁹⁹ Ebd. BA 15-17, S. 28.

einer besonderen Form erfahren, sodass es „[...] weder als Gegenstand der Neigung noch der Frucht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat“¹⁰⁰.

Entscheidend ist nun, wie das Gefühl der Achtung genau operiert. Kant charakterisiert sein Verfahren als *negativ*.¹⁰¹ Wie aber ist diese negative Auswirkung, die einen Abbruch verursacht, zu verstehen? Um dies eindeutig zu begreifen, sollte die „Anlage für die Menschheit als eines lebenden und zugleich vernünftigen Wesens“¹⁰² in Betracht gezogen werden. Für Kant repräsentieren sämtliche Neigungen ein artikuliertes System, dessen leitendes Prinzip die Suche nach der Glückseligkeit bildet. Kant nennt dieses Prinzip *Selbstsucht* (oder *Solipsismus*), das wiederum entweder als *Eigenliebe* oder als *Eigendünkel*¹⁰³ zu verstehen ist. Im Hinblick auf eine Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen schreibt er:

„Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnliches Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, sei es der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmache, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht, Eigendünkel heißen kann.“ (KpV, A 131, S.194)

Die *Eigenliebe* bildet unsere pathologische Natur, die sich immer auf dem Weg einer Übereinstimmung des subjektiven Prinzips mit dem moralischen Gesetz (das wesentliche Merkmal eines moralischen Vorgangs) befindet. Diese Spannung lässt sich jedoch nicht dauerhaft beseitigen, denn auf ihr gründet die Beschaffenheit des Menschen als ein Wesen,

„[...] bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde.“ (KpV, A37, S.126)

Aus diesem Grund besteht die Auswirkung der Vernunft durch das Gefühl der Achtung nicht in der Abschaffung der Eigenliebe – was einer Aufhebung der sinnlichen Natur gleichkäme –, sondern in einem Abbruch derselben, „[...] indem sie solche, als natürlich, und noch vor dem

¹⁰⁰ Ebd. BA 15-17, S. 28.

¹⁰¹ „Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl.“ KpV, A 129, S. 192.

¹⁰² Ebd. A 127, S. 191.

¹⁰³ Ebd. A 130, S. 193.

moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt¹⁰⁴, woraus eine „vernünftige Selbstliebe“¹⁰⁵ entstehen soll.

Demgegenüber wird der *Eigendünkel* von der Vorstellung des moralischen Gesetzes völlig niedergeschlagen. Dies ist zwingend nötig, weil es sich bei ihm um einen Verstoß gegen die Grenzen zwischen empirischer und intellektueller Ebene handelt, indem er sich anmaßt, die einzige Anlage der menschlichen Natur zu sein.¹⁰⁶

Was die Auswirkungen des Gefühls der Achtung anbelangt, wurde bereits erwähnt, dass es genauso operiert wie alle anderen Gefühle. Aufgrund seiner unvergleichbaren Intensität, die auf die Vorstellung eines Wertes zurückgeht, der auf empirischer Ebene niemals anzutreffen ist, setzt es sich gegenüber allen empirischen Neigungen durch. Zunächst wird das Gefühl der Achtung in Form einer Demütigung erfahren, die eine Beseitigung aller empirischen Neigungen mit sich bringt. In diesem Sinn ist das Gefühl der Achtung analog zur Furcht und sogar zum Schmerz.¹⁰⁷ Die Negativität dieses ersten Moments liegt im Zusammenstoß der neuen Gefühle mit dem herrschenden Zustand. Ebenso wie bei einer stark emotionalen Erregung (z.B. Wut) tritt eine Beruhigung erst dann ein, sobald die betreffende Erregung zum Erliegen gekommen ist. Erst nachdem sich die Achtung durchgesetzt hat und zum herrschenden Zustand geworden ist, kann sie positiv als *Ruhe* bestimmt werden. Im Rahmen von Kants Argumentation basiert dieser zweite positive Moment darauf, dass das moralische Gesetz als höchste Bestimmung der menschlichen *Persönlichkeit* erkannt wird. In diesem Sinn entspricht die Achtung einer Neigung. Darüber hinaus erweist sie sich als grundsätzliche Stimmung, in der das Gesetz als solches zugänglich wird.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Ebd. A 130, S. 193.

¹⁰⁵ Ebd. A 130, S. 193.

¹⁰⁶ Ebd. A 130, S. 193.

¹⁰⁷ Ebd. A 130, S. 193.

¹⁰⁸ „Und so ist diese Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe, im Gegensatz mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft.“ Ebd. A 134- 135, S. 196. „Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zu Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfedern, um dieses in sich zur Maxime zu machen.“ Ebd. A136, S. 197. In dieser Hinsicht kommentiert Klemme: „Das Gefühl der Achtung, das Kant auch das ‚moralische Gefühl‘ nennt, ist dem Einfluß des Gesetzes auf unser Wollen ‚beförderlich‘ und als solches ausreichend, uns zur Moralität zu bewegen. Wir können ‚aus Pflicht, d.i. aus Achtung fürs Gesetz‘, handeln. Aber dieses besagt nicht, daß das Gefühl der Achtung unser Wollen determiniert. Wer Achtung für das Moralgesetz subjektiv ‚Ansehen‘ verschafft. Aber dieses Gefühl ist mit einer entsprechenden Entscheidung keineswegs identisch.“ Klemme, H. F., 41

Die Problematik des Gefühls der Achtung hat in der Kant-Forschung bisher wenig Aufmerksamkeit gefunden.¹⁰⁹ Dasselbe gilt für Heideggers Auseinandersetzung mit dieser Problematik, die wiederum von der Heidegger-Forschung kaum rezipiert wurde. In dieser Hinsicht und der hermeneutischen Schwäche seiner Lektüre zum Trotz rehabilitiert Heidegger die Problematik des Gefühls der Achtung als ein wesentliches Anliegen der kantischen Philosophie. In der zeitgenössischen Kant-Forschung hat sich mit der Veröffentlichung von Reckis *Ästhetik der Sitten*¹¹⁰ diesbezüglich ein Umbruch angekündigt. Reckis Analyse kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit leider nicht ausführlich kommentiert werden; dennoch soll kurz auf einige ihrer zentralen Thesen eingegangen werden, um Heideggers Auslegung des Phänomens in historisch-kritischer Hinsicht genauer zu verorten. Für Recki wirft die Einführung des Gefühls der Achtung erhebliche Fragen auf, die mit der innerlichen Konsistenz der für Kant wesentlichen Trennung zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen verbunden sind. Die Idee an sich erweist sich als unzureichende Motivation für die Ausführung einer moralischen Handlung. Die Aufgabe, die entsprechende Motivation zu mobilisieren, bleibt stattdessen dem Gefühl überlassen. Abgesehen davon, dass Kant auf der Tatsache insistiert, dass das Gefühl trotz seiner empirischen Wirkung transzendentalen Ursprungs ist, bleibt die Frage offen, ob eine derartige Unterscheidung haltbar ist.¹¹¹ Trotz dieser der kantischen Argumentation innewohnenden Problematik führt das Gefühl der Achtung dazu, dass die Position, die Kants Philosophie gegenüber dem Empirismus einnimmt, überdacht wird. Denn im Vergleich zur Philosophie Humes – betont Recki – erkennt und begründet Kant, inwiefern die Vernunft auch ein aktives Vermögen darstellt, das seine Triebfeder zu mobilisieren vermag. Für Hume dagegen ist diese Kraft ausschließlich den Affekten zuzusprechen.¹¹²

„Praktische Gründe und Moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive.“ in: Klemme, H. F., *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006. S. 113-154. Hier S. 132.

¹⁰⁹ Vgl. Hoving, (1990), S.153.

¹¹⁰ Recki, B., *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt a. Main 2001.

¹¹¹ „Doch trotz der immer wieder eingeschränkten Behauptung vom apriorischen Charakter dieses Gefühls gerät die Analyse der Achtung aufgrund der Elemente, die ihre existenzielle nachvollziehbare Anschaulichkeit ausmachen – einer Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft – zwangsläufig in den Verdacht, ein Stück *Psychologie der Macht* in die Transzendentalphilosophie einzuschleusen: Die Elemente dieser Rekonstruktion scheinen Empirisches zum Modell des Verständnisses von Vorgängen im Subjekt zu nehmen, deren apriorischen Charakter Kant noch unablässig betont.“ Ebd. S. 283-84.

¹¹² „Die Vernunft muß in sich die *motivationale Kraft* zum Handeln haben – sie muß imstande sein, das Subjekt und seine Verhältnisse in Bewegung zu versetzen. Der Sinn des Aufweises, daß sie durch das Gefühl aus der von ihr getragenen Einsicht in die Geltung des Gesetzes und damit aus sich selbst zum Handeln motivieren kann, ist

42

Während Reckis Rehabilitierung dieses Anliegens der Kant-Forschung letztendlich darauf hinausläuft, die wesentliche Affinität zwischen dem moralischen und dem ästhetischen Urteilsvermögen nachzuweisen, konzentrieren sich andere Interpreten wie etwa Arendt¹¹³ oder Hoving auf diejenigen Schwierigkeiten innerhalb von Kants Moralphilosophie, die aus der Thematik des Gefühls der Achtung und dem Faktum der Vernunft resultieren.

Für Arendt besteht die entscheidende Frage darin, ob der Wille und die praktische Vernunft, wie Kant sie in der Argumentation von *GMS* erstmals identifiziert, als eine Form der Freiheit gedacht werden können, die gegen die Maximen der Vernunft handelt.¹¹⁴ Hoving vertieft die Analyse dieser Frage dadurch, dass er auch das postkritische Werk Kants *KpV* in seine Überlegungen mit einbezieht. Entscheidend ist dabei die Frage, ob eine Entscheidung zum Bösen denkbar ist, angesichts der Tatsache, dass das Gefühl der Achtung jeden Einfluss unserer Sinnlichkeit auszuschalten vermag. In diesem Kontext ist der Wille laut Hoving ausschließlich als Übereinstimmung mit den Gesetzen der praktischen Vernunft zu verstehen. Anders formuliert: In dieser Phase von Kants Denken scheint der Wille nur als Wille zum Guten Geltung zu besitzen.¹¹⁵

3.4. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und die Frage nach der Möglichkeit eines Willens zum Bösen

In der aus dem Jahr 1793 stammenden Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* stellt Kant seine Sündenlehre, seine Konzeption der Intelligiblen und seine Analyse der Möglichkeit des radikalen Bösen als eine Bestimmung der menschlichen Natur in den Vordergrund. Obwohl sich dieses Werk damit auf verschiedene Anliegen bezieht, die bereits

ganz offensichtlich das ultimative Argument gegen jenen Begriff von einer passiven (bloß: stationär tätigen) Vernunft - wie sie noch etwa David Hume idealtypisierend gegen die bewegende Kraft von Affekt und Gefühl absetzt.“ Ebd. S. 289-96.

¹¹³ Arendt, H., *Über das Böse. Eine Vorlesung über Fragen der Ethik*, München 2010.

¹¹⁴ „Daraus würde folgen, daß der Wille nichts ist als ein Ausführungsorgan der Vernunft die ‚Exekutive‘ der menschlichen Vermögen.“ Ebd. S. 40.

¹¹⁵ „In dem Moment aber, wo das moralische Böse als solches in den Blick kommt und nicht mehr nur als ein freies Handeln einfach vorausgesetzt wird, muß auch eine transzendente Freiheit zum Bösen gedacht werden. In dieser Hinsicht ist für Kants Versuch die Unterscheidung der Religionsschrift zwischen freier Willkür und reinem Wille entscheidend. Durch sie wird ausdrücklich eine Differenz in die Identität von Freiheit und Sittengesetz hineingetragen und damit allererst ein adäquater Begriff menschlicher Freiheit erreicht. So spricht Kant jetzt von einer Beziehung der freien Willkür“ Hoving, (1990), S. 77.

im Rahmen der kritischen Philosophie ausgearbeitet wurden, betont Kant ausdrücklich, dass es nicht als Teil seines kritischen Projekts zu betrachten ist.¹¹⁶

Die folgende Analyse kann weder den besagten komplexen historisch-kritischen Horizont rekonstruieren noch alle für die Moralphilosophie relevanten Themen der *RGV* wiedergeben. Den Ausgangspunkt für die Untersuchung bildet die zentrale Frage von, ob überhaupt ein Wille denkbar ist, der in der Lage ist, sich den durch das Faktum der Vernunft vermittelten Maximen zu widersetzen. In diesem Kontext bedient sich Kant einer terminologischen Unterscheidung zwischen den beiden Termini *Wille* und *Willkür*. Während der Wille die Bedeutung beibehält, die ihm in *KpV* zugesprochen wurde, und dementsprechend einen Zustand der Übereinstimmung zwischen dem Willen und den Gesetzen der Vernunft beschreibt, bezieht sich die Willkür auf die Möglichkeit, sich den Gesetzen der Vernunft zu widersetzen und sich für das Böse zu entscheiden.

Die Erörterung dieses entscheidenden Zusammenhangs beginnt mit der Frage, inwiefern dem Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen zuzusprechen ist, ohne dass dies der Aufhebung einer moralischen Dimension gleichkommt. Kant erkennt in der menschlichen Natur drei Anlagen. Die erste Anlage bildet „[...] die Anlage für die Tierheit des Menschen, als eines lebenden Wesen“¹¹⁷. Zu dieser Ebene zählen alle Begierden, die mit der Befriedigung unserer Grundbedürfnisse (Ernährung, Fortpflanzung usw.) verbunden sind.

Die zweite Anlage ist „die Anlage für die Menschheit“¹¹⁸. Diese *empirische Ebene* bringt Kant mit den Lasten der entwickelten Kultur in Verbindung (Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude). Dabei handelt es sich um Neigungen, aus denen der Mensch als empirisches Wesen besteht. Gemäß diesen Triebfedern orientiert er sich an der Anschaffung eines von ihm gewünschten Gegenstandes oder der Befriedung eines Bedürfnisses. Um diese Ziele zu erreichen, wählt er stets das seiner Ansicht nach beste Mittel aus, sodass sich dieser Vorgang als hypothetischer Imperativ begreifen lässt. Die empirische Ebene ist daher durch eine

¹¹⁶ Von wichtigen Anhängern seiner Denkweise wie etwa Goethe und Schiller wurde der Text äußerst kritisch rezipiert. Dies führte letztendlich dazu, dass Kants darin vorgenommene Versuche, die im Rahmen seiner Moralphilosophie aufgetretenen Schwierigkeiten zu korrigieren, unbeachtet blieben oder aufgrund der komplexen Entstehungsgeschichte des Textes und der damit verbundenen Frage nach seiner Vereinbarkeit mit dem Projekt der Kritischen Philosophie von vornherein ausgeschlossen wurden. Für eine Darstellung der frühen Rezeption der *RGV* und der Thematik der Vereinbarkeit Kants Vorhaben mit seinem kritischen Project, vgl. Hoping, (1990), S. 52 und die Einleitung von Bettina Stangneth der *RGV*.

¹¹⁷ *RGV*, B15, S. 30.

¹¹⁸ Ebd. B15, S.30.

Kausalität geprägt, die sich wiederum durch zwei Merkmale auszeichnet: Das erste besteht in der Auswirkung der verschiedenen Gegenstände auf das Gemüt. Das von Kant mehrmals angewendete Wort, das aufgrund seiner Etymologie diese Form der kausalen Prägung am besten schildert, lautet *affiziert*.¹¹⁹ Das zweite verweist auf die logische Struktur der subjektiven Maxime, der zufolge man eine Regel entwirft, um an das Gewünschte heranzukommen. Diese Regel verhält sich analog zu den kausalen Gesetzen der Naturwissenschaften, indem sie auf einem Interesse an der *Existenz* des Gegenstandes aufbaut. „Denn der Bestimmungsgrund der Willkür ist alsdenn die Vorstellung eines Objekts, und dasjenige Verhältnis derselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird.“¹²⁰ Obwohl das auf dieser Ebene herrschende Benehmen nicht der höchsten Bestimmung der Vernunft und des Willens entspricht (diese gehört ausschließlich zur Anlage der Persönlichkeit), darf es keinesfalls als *irrational* bezeichnet werden.¹²¹ Kant lehnt die Möglichkeit kategorisch ab, dass der Mensch unvermeidbar von den sinnlichen Antrieben *determiniert* wird.¹²² Ein freier Wille muss immer in der Lage sein, sich den Neigungen zu widersetzen, was wiederum für die dritte, die sogenannte *intelligible Ebene* gelten soll, da eine permanente Übereinstimmung des Willens mit dem moralischen Gesetz, die durch die Verfügung über klare Vorstellungen gesichert werden kann, unmöglich ist. Der Unterschied zwischen der empirischen und der intelligiblen Ebenen liegt demzufolge weder in einem Gegensatz zwischen Freiheit und Determinismus noch in der Tatsache, dass ein freier Wille, im Gegensatz zu einer von den empirischen Neigungen bestimmten Kausalität, nach keiner Regel operieren würde. Denn der zurechnungsfähige Mensch handelt „[...] doch gar nicht gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding“. Demzufolge ist diese Freiheit als eine Autonomie zu verstehen,

¹¹⁹ „Affekt: ‚Gemütsbewegung; stärkere Erregung‘: Das Wort wurde im späten 16.Jh. aus lat.affectus ‚durch äußere Einflüsse bewirkte Verfassung, Gemütsbewegung Leidenschaft‘ entlehnt. Es gehört zu lat. afi-cere ‚hinzutun; einwirken, Eindruck machen, stimmen, anregen, ergreifen‘, einer Zusammensetzung von lat. facere, machen“ „Affekt“ in: *Duden: Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache*, München 2001.S. 23.

¹²⁰ KpV, A39- 40. S. 199.

¹²¹ „Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht wird.“ RGV, B17,S.32.

¹²² „Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig, denn sie macht den Menschen, indem sie die Treibfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß Tierischen.“ Ebd. B32, S.43.

die in der „[...] Eigenschaft des Willens besteht, sich selbst ein Gesetz zu sein“¹²³. Daraus resultiert ein Unterschied zwischen dem *subjektiven Prinzip*, das dem Vorgang zugrunde liegt, und dem *objektiven Prinzip*¹²⁴, dessen allgemeine Gültigkeit vom subjektiven Prinzip unabhängig ist. An diesen Punkt knüpft die Differenz zwischen einer *moralischen Tat*, deren Triebfeder ausschließlich die Achtung gegenüber dem Gesetz ist, und einer bloßen *legalen Tat* an, die zwar *gesetzmäßig* geschieht, deren Motivation aber auf eine subjektive Präferenz zurückzuführen ist.¹²⁵

Die dritte Anlage ist die Anlage für die Persönlichkeit und macht die höchste Bestimmung des Menschen als ein moralisch *zurechnungsfähiges* Wesen aus. Entscheidend an der Stelle ist die Tatsache, dass das Böse als ein moralisches Problem erst auf dieser dritten Ebene zutage tritt. Der Versuch, das Böse auf die empirische Beschaffenheit des Menschen zurückzuführen, würde ihn auf den Status eines bloßen Tieres herabstufen. Deswegen unterliegt die Anlage für die Persönlichkeit einer grundlegenden Spannung. Diese wird einerseits (wie alle anderen Naturtriebe) als eine *ontologische Bestimmung* definiert.¹²⁶ Andererseits nimmt der Mensch infolge seiner Beschaffenheit als freies Wesen das moralische Gesetz stets als *Triebfeder* wahr.¹²⁷ Demzufolge ist die Persönlichkeit als eine dem Menschen zugrunde liegende Anlage zu verstehen, weil sie „kein Faktum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte“¹²⁸, jedoch nicht als eine *Naturursache*, „[...] denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre, so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf eine Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können, welches ihr aber widerspricht“¹²⁹. Kants Definition des Bösen beruht infolgedessen auf dem Unterschied

¹²³ GMS, BA 97-98, S.81

¹²⁴ „Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d.i. ein Imperativ“ Ebd. BA 50, S.50.

¹²⁵ „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für Gesetz.“ Ebd. B14, S.26.

¹²⁶ „Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet)“ Ebd. B18, S.32.

¹²⁷ „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür. Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz ins uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur, sofern es Triebfeder der Willkür ist“. Ebd. B18, 32.4. „Aber, dass wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maxime aufnehmen, der subjektive Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.“ Ebd. B19, S.33.

¹²⁸ Ebd. B8, S. 25.

¹²⁹ Ebd. B7, S. 24.

zwischen „[...] einem physischen und einem moralischen Hang“¹³⁰. Der *physische Hang* verweist dabei sowohl auf den „subjektiven Bestimmungsgrund, der vor jeder Tat vorhergeht, mithin selbst noch nicht Tat ist“¹³¹, als auch auf „[...] die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d.i. die Objekte der Willkür betreffend)“¹³². Ein *moralischer Hang* kann im Gegensatz dazu nur in Bezug auf „[...] den Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider)“¹³³ in die Willkür aufgenommen wird. Dieses „Verfahren“ ist auf eine „[...] bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbare“ intelligible Tat zurückzuführen, die wiederum nur als *formaler Grund* für die Handlung betrachtet werden darf. Weder die Sinnlichkeit des Menschen noch die Materie, von der diese *affiziert*, aber nicht *determiniert* wird, dürfen als ein Hang zum Bösen bezeichnet werden. Der moralische Charakter einer intelligiblen Tat lässt sich an den sensiblen Bedingungen erkennen, unter denen die empirischen, in der Zeit gegebenen Handlungen (*factum phaenomenon*)¹³⁴ (die gemäß der Maxime ausgeübt werden) erfahren werden.¹³⁵ Ausgehend von diesen Überlegungen handelt es sich beim Hang zum Bösen letztendlich um das Verderben der obersten Maxime, die die Grundlage der intelligiblen Tat bildet.¹³⁶

Die *Persönlichkeit* setzt sich aus zwei konstitutiven Elementen zusammen: Im Rahmen des ersten Moments wird eine das moralische Gesetz und eine damit verbundene intellektuelle Idee der Menschheit vermittelt, die von einem Gefühl der *Achtung* begleitet wird. Dieses Gefühl wiederum ist kein von einem Erkenntnisakt abgeleitetes Produkt, sondern entspricht vielmehr der Art und Weise, in der sich das moralische Bewusstsein manifestiert. Das zweite Moment besteht darin, dass die empfundene Achtung als *Triebfeder* der Willkür aufgenommen wird.¹³⁷ Für Kant besteht *Persönlichkeit* infolgedessen aus einem passiven

¹³⁰ „Aller Hang ist entweder physisch, das ist, er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, das ist, zur Willkür desselben als moralischen Wesen gehörig“ Ebd. B25, S. 38.

¹³¹ Ebd. B25, S. 38.

¹³² Ebd. B25, S. 38.

¹³³ Ebd. B25, S. 38.

¹³⁴ Ebd. B25, S. 38.

¹³⁵ Ebd. B44, S. 53.

¹³⁶ „[...]warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene Tat ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört.- Man wird in diesem Abschnitte gleich zu anfang die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchen, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund dernehmung oder Befolgung unserer Maximen; nicht, was die Sinnlichkeit (als Rezeptivität) affiziert.“ Ebd. B25, S.38-39.

¹³⁷ „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür. Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz ins uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur, sofern es Triebfeder der Willkür ist.“ Ebd.B18, S.32. „Aber, dass wir diese Achtung zur Triebfeder

Moment des moralischen Selbstbewusstseins, bei dem Achtung empfunden wird, und einem aktiven Moment, bei dem die Achtung als Triebfeder einer moralischen Handlung agiert. Die Hauptfunktion der intelligiblen Tat, die als Voraussetzung für die Bestimmung der Persönlichkeit und damit des menschlichen Wesens gilt, besteht darin, dass die Persönlichkeit nur mithilfe einer Entscheidung festgelegt werden kann. Die kantsche Sündenlehre stützt sich auf die Überzeugung – und darin zeigt sich der entscheidende Punkt für Schellings Verständnis des tragischen Charakters der menschlichen Freiheit –, dass der Mensch von Anfang an eine Entscheidung getroffen hat.

Kants Analyse des Bösen lässt sich in zwei Abschnitte unterteilen. Zunächst beschäftigt er sich mit der Definition des Bösen als Hang zum Bösen. Streng genommen ist diese Variante allerdings abzulehnen, da das Böse ein moralisches Phänomen darstellt, während ein Hang stets einem physischen Merkmal entspricht.¹³⁸ Das Böse kann jedoch als Hang angesehen werden, wenn man es als subjektiven Bestimmungsgrund definiert.¹³⁹ Eine Tat ist dagegen nur in Bezug darauf gesetzeswidrig, ob bzw. wie die oberste Maxime („dem Gesetze gemäß oder zuwider“¹⁴⁰) in die Willkür aufgenommen wird.¹⁴¹

Damit meint Kant, dass das Böse einen konstitutiven Bestandteil des Horizonts ausmacht, innerhalb dessen sich die Persönlichkeit durch eine Entscheidung zum Guten *oder* zum Bösen bestimmt. Die Rolle des Bösen als Bestandteil dieses Horizonts geht auf eine Verschuldung der menschlichen Natur (*peccatum originarium*) zurück, die nicht ausgerottet werden kann.¹⁴²

Die im strengsten moralischen Sinn böse Tat (*peccatum derivativum*) basiert auf diesem formalen Grund und erfüllt die oben beschriebene Struktur mit einem materialen Inhalt bzw. mit einem spezifischen Gegenstand der Willkür.¹⁴³ Für Kant kann der Mensch nur böse sein, wenn „[...] er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der

in unsere Maxime aufnehmen, der subjektive Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.“ Ebd. B19, S.33.

¹³⁸ „Aller Hang ist entweder physisch, das ist, er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, das ist, zur Willkür desselben als moralischen Wesen gehörig.“ Ebd. B25, S.38.

¹³⁹ Ebd. B25, S.38.

¹⁴⁰ Ebd. B25, S.38.

¹⁴¹ „Der Hang zum Bösen ist nun Tat in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*) und zugleich der formale Grund aller gesetzeswidrigen Tat im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet, und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen) vielfältig vermieden würde.“ Ebd. B25, S. 38.

¹⁴² „Die absolute Einstimmung zwischen dem Willen und dem Gesetz ist ausschließlich ein Attribut Gottes, sodass man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne.“ KpV, A127, S.191.

¹⁴³ Ebd. B23, S.38.

Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Triebfeder aufgenommen werden sollte“¹⁴⁴. In diesem Kontext behauptet Kant:

„Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht.“ (RGV, B34, S.45)

Die Möglichkeit dieser Unterordnung setzt allerdings die Bedingung voraus, dass beide Quellen zur Verfügung stehen. Weder können die sinnlichen Antriebe völlig abgebrochen werden noch ist es vorstellbar, die Empfindung für das moralische Gesetz zu tilgen. Denn dies würde dem *Eigendünkel* gleichkommen (dem illegitimen Anspruch der empirischen Ebene, die gesamte menschliche Natur auszumachen), der gemäß der Argumentation von der RGV als ein radikales Böse bezeichnet wird, das dem Menschen nicht zugeteilt werden darf.¹⁴⁵

Die oben dargestellte Analyse hat gezeigt, dass Kant es mithilfe der Argumentation von RGV schafft, wichtige Korrekturen innerhalb seiner moralischen Philosophie vorzunehmen. Die Unterscheidung zwischen *Wille* und *Willkür* verhilft ihm zu dem Boden, auf dem er die Möglichkeit einer Entscheidung zum Bösen begründen kann. Gleichzeitig offenbaren sich hier die Grenzen von Kants Position hinsichtlich der Ausschließung eines radikalen Bösen. Im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit wird ausführlich erörtert, inwiefern Schelling die kantsche Argumentation radikalisiert und seine *Freiheitsschrift* als ein Versuch gewertet werden kann, die kantsche These zu widerlegen, der Menschen könne nicht teuflisch sein.

4. Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants

Im Mittelpunkt des folgenden Abschnitts steht eine Analyse von Heideggers Interpretation dieses wesentlichen Anliegens der kantschen Philosophie. Dafür ist es zunächst einmal notwendig, auf die Argumentation von SuZ erneut einzugehen. Dabei sollen diejenigen Grundmerkmale in Heideggers Ansatz identifiziert werden, die er später auf seine Kant-Lektüre überträgt.

¹⁴⁴ Ebd. B34, S.45.

¹⁴⁵ „[...] eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde.“ Ebd. B 32, S.32-33.

4.1. Der Ursprung von Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie im Ansatz von Sein und Zeit

4.1.1. Befindlichkeit und Verstehen

Die Thematik der Gefühle und die Frage, wie diese zur ethischen Bestimmung des Menschen beitragen, ist im Grunde genommen kein neues, von Heidegger begründetes Gebiet innerhalb der phänomenologischen Forschung. Bereits in einer im Jahr 1920 gehaltenen und 1924 wiederholten Vorlesung widmet sich Heideggers Mentor, Edmund Husserl, grundsätzlichen Fragen der Ethik.¹⁴⁶ Dabei bemüht er sich u.a. sowohl um eine Widerlegung des Dualismus von Vernunft und Gefühl als auch um eine Neubegründung von Tugenden und Pflichten anhand einer neuen Definition der geistigen Konstitution der Welt.¹⁴⁷

Die Argumentation, derer Heidegger sich in *SuZ* bedient, bewegt sich in einem vergleichbaren Rahmen. Auch er versucht, eine Dimension der Gefühle zu rehabilitieren, die über die rein empirischen Regeln der Psychologie hinausgeht. Denn diese beschränkt ihre Analyse ausschließlich auf eine assoziative Ebene, die bei jedem einzelnen Individuum unterschiedlich konfiguriert werden kann. Die Frage nach der ontologischen Bestimmung der Befindlichkeit muss zunächst umgangen werden; dies geschieht, indem die Probleme erörtert werden, die bezüglich der extremen Variabilität von *Stimmungen* auftreten. Für Heidegger ist diese Variabilität jedoch als ein Hinweis darauf zu werten, dass das Dasein nie *stimmungslos* sein kann.¹⁴⁸ Im Unterschied zu Husserl, der die Problematik der Gefühle zwar anerkennt, ohne sie jedoch in Vordergrund zu stellen, bemüht sich Heidegger um eine radikalere Bestimmung der Befindlichkeit. Die sogenannten Grundstimmungen kommen in jeder Form der theoretischen Erkenntnis vor und bilden den ursprünglichsten Horizont, innerhalb dessen sich das Dasein bewegt.

Der Fall einer *Ungestimmtheit*, bei dem das Dasein seiner selbst überdrüssig wird, ist demzufolge keinesfalls mit einer *Stimmungslosigkeit* zu verwechseln. Die Tatsache, dass die Ungestimmtheit nicht in die Kategorie gewöhnlicher Stimmungen eingeordnet werden kann, spricht nicht für ihre ontologische Nichtigkeit, sondern ganz im Gegenteil für den Vorrang der

¹⁴⁶ Husserl, E., *Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, (Hrsg. von Henning Peucker,) Husserliana Bd. 37, Leuven 2004.

¹⁴⁷ Vgl. §7u. 9. S. 125-243.

¹⁴⁸ „Eine Stimmung kann nur durch eine andere abgelöst werden. „Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung.“ *SuZ*, S. 136.

Stimmung gegenüber den Erschließungsmöglichkeiten der Erkenntnis, denn die Erschließungsmöglichkeiten der Stimmung gelten als diejenigen Instanzen, „[...] in denen das Dasein vor sein Sein als das gebracht ist [...]“¹⁴⁹. Der Erschließungsmöglichkeit der Stimmungen, die die Selbstvermittlung des Daseins möglich machen, darf ihr ontologischer Vorrang nicht abgesprochen werden, obwohl die Stimmung, wie am Fall der Ungestimmtheit zu erkennen war, nur schwer einzuordnen ist.

Obwohl die Ungestimmtheit als eine *Grenzerfahrung* bezeichnet werden darf, bedeutet dies nicht, dass sie lediglich am Rand behandelt wird und daher nichts zum Ablauf der Argumentation beiträgt. Ganz im Gegenteil kann davon ausgegangen werden, dass einige Schlüsselanalysen von *SuZ* ausschließlich durch die Einbettung dieser Grenzerfahrung zustande kommen, die eine radikale Einklammerung der Alltäglichkeit mit sich bringt.¹⁵⁰ Angemerkt werden muss in diesem Zusammenhang, dass die durch keine Form der Selbstreflexion zu bestimmende Ungestimmtheit auf den Vorrang der Befindlichkeit gegenüber der theoretischen Auffassung des Ichs durch irgendeine Form der Vorstellung hinweist.¹⁵¹ Um den Vorrang der Stimmung begründen zu können, muss diese zunächst von zwei theoretischen Formen, dem *Vorstellen* und dem *Wollen*, abgegrenzt werden.¹⁵² Dies

¹⁴⁹ Vgl. *SuZ*, S. 134. 558. Jeder Akt muss nach Heidegger von einer Stimmung „begleitet“ werden, *in der sich der Akt selbst entgegenhält*. Das nennt Heidegger das „Sichselbstgehen des Selbst als der seinsmäßigen Bedingung der Möglichkeit eines Begegnens von etwas.“ Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, (GA 21), Frankfurt a. Main 1995. S. 339. Präreflexives praktisches Selbstbewusstsein ist nicht einfach ein theoretisch bestimmter Akt der Identifizierung und ein Akt des Wissens, sondern die Selbstdurchsichtigkeit unserer Vollzüge im Vollziehen: [...]“vielmehr gehört zur Intentionalität die Miterschlossenheit des Selbst GPP. S. 225.

¹⁵⁰ Dieses Motiv lässt sich wahrscheinlich am besten bei der Analyse des Zeuges veranschaulichen. Heidegger bestimmt den ontologischen ursprünglichsten Umgang mit dem Zeug als Zuhandenheit. Die Vorhandenheit wird dagegen als sekundärer Modus bestimmt, der allein durch eine Abbrucherfahrung bzw. durch einen Funktionsfehler des Zeuges, wodurch das Zeug erst als Gegenstand thematisiert wird, zum Ausdruck kommen kann. In diesem Sinne betont v. Herrmann: „Die Phänomenologie des Daseins vollbringt sich als Hermeneutik, das heißt jetzt als hermeneutische Reduktion, hermeneutische Konstruktion und hermeneutische Destruktion. Als hermeneutische Konstruktion enthüllt sie schrittweise die existenzialen Grundstrukturen der Existenz, d.h. des-seins aus dem Da-sein, das Da, die Erschlossenheit, nicht nur der Existenz und deren existenzialen Strukturen, sondern das Da der nichtdaseinsmäßigen Seinsweisen und den temporalen Sinn dieser Seinsweisen.“ v. Herrmann, F. W., *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. Main 2000. S. 62.

¹⁵¹ In dieser Hinsicht betont Figal richtig: „Demzufolge sind Stimmungen nichts anderes als verschiedene Weisen der Eingelassenheit in die Offenheit des Seienden; sie sind Erfahrungen der als ‚Seinlassen‘ zu denkenden Freiheit. Interpretiert man die Stimmungen als Vernehmen des Seienden in seiner Offenheit, so wird auch verständlich, wieso die sogenannten negativen Stimmungen in den Analysen Heideggers eine größere Rolle spielen. In ihnen zeigt sich diese Offenheit um so deutlicher, gerade weil man etwa in der Langweile zu keinem Verhalten kommt, das als je eigene Bestimmtheit befriedigen würde.“ Figal, (2000), S. 161.

¹⁵² „Im Gegenteil, die Affekte und Gefühle geraten thematisch unter die physischen Phänomene, als deren dritte Klasse sie meist neben Vorstellen und Wollen fungieren. Sie sinken zu Begleitphänomenen herab.“ *SuZ*, S. 139.

verlangt wiederum den Ausschluss aller mittleren Lösungen, vor allem den Versuch, der Stimmung den Zwischenstatus des *Glaubens* zu unterstellen.¹⁵³

Obwohl sich diese verschiedenen Positionen bezüglich des ontologischen Status der Stimmungen voneinander unterscheiden, stimmen alle in dem Punkt überein, dass die *Stimmung* zunächst ein vorhandener seelischer Zustand ist, dem ein entsprechender unterschiedlicher ontologischer Status beigemessen wird.

Um diese Konzeption zu unterlaufen, baut Heidegger seine Strategie auf drei Elementen auf. Zunächst verschärft er die bereits im Kontext des Phänomens der Ungestimmtheit thematisierte Erschließungsmöglichkeit durch die phänomenologische Begründung der *Verstimmung*.

Bei der Verstimmung wird das Dasein zwar überfallen, wobei dieses Phänomen aber weder von innen noch von außen kommt. Die Erschließung des gesamten In-der-Welt-Seins, das durch die Verstimmung zustande kommt, verkörpert das Phänomen, das als ein Immer-schon-in-der-Welt-Sein eine *spätere* intentionale Bezugnahme auf einen bestimmten Gegenstand ermöglicht. Heidegger formuliert dies wie folgt:

„Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-Sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf [...] allerst möglich. Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfährt. Darin zeigt sich der zweite Wesenscharakter der Befindlichkeit: sie ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-Sein ist.“ (SuZ, S.137)

Gemäß den oben dargestellten Bestimmungen des ursprünglichen Erschließungscharakters der Verstimmung und der Ablehnung jeder intellektualistischen Erfassung der Befindlichkeit ist das Dasein durch das seinen Stimmungen zugängliche Selbstverstehen als rein praktisch zu begreifen.¹⁵⁴ Diesem Primat zufolge sind Stimmungen keinesfalls als ein ausschließlich passives Element bzw. als Produkt einer äußerlichen Affektion zu betrachten, sondern stets als ein aktives Element, das ein *Begegnen-Lassen* ermöglicht. Dieses Primat der praktischen

¹⁵³ „Auch wenn Dasein im Glauben seines ‚Wohin‘ ‚sicher‘ ist oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstart.“ Ebd., S. 136.

¹⁵⁴ „Die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr. Zumeist kehrt sie sich nicht an den in ihr offenbaren Lastcharakter des Daseins, am wenigsten als Enthobensein in der gehobenen Stimmung. Diese Abkehr ist, was sie ist, immer in der Weise der Befindlichkeit.“ Ebd. S. 135.

Dimension wird im Rahmen der folgenden Analyse der Angst eingehender erläutert und differenziert.

Die Einbettung der Dimension des Verstehens in die Bestimmung der Erschließungsmöglichkeit des Daseins darf keinesfalls in einer Opposition zwischen einem begrifflichen Verstehen und einem derivierten sinnlichen Gefühl münden, da deren Überwindung ja bereits als ein Hauptanliegen der Definition der Befindlichkeit identifiziert wurde. Heideggers Strategie besteht darin, das Verstehen als eine zugleich ontologische und zeitliche Dimension festzulegen. Dies geschieht in Form einer Ergänzung der Argumentation von §18.¹⁵⁵ An dieser Stelle erklärte Heidegger die *Zuhandenheit* als primären Zugangsmodus und zieht aus dem dieser Vorstellung zugrunde liegenden Vorrang der Zweckmäßigkeit die Schlussfolgerung, dass der Zusammenhang, in dem die verschiedenen Zeuge bezüglich ihrer Nutzbarkeit zueinander stehen, der Bestimmung eines Dings als Gegenstand zuvorkommt, die erst auf der Grundlage des abgeleiteten Modus der *Vorhandenheit* thematisiert wird. Dieser Zusammenhang, den Heidegger *Bewandtnis* nennt, ist allerdings nicht als das Produkt eines abstrahierenden Verfahrens zu verstehen und bedeutet demzufolge nicht, dass sich die Summe der ontologischen Eigenschaften verschiedener Gegenstände durch einen Erkenntnisprozess ergibt.¹⁵⁶ Die *Bewandtnis* ist stattdessen als eine formale ontologische Struktur aufzufassen, in der die *Zuhandenheit* verschiedener Zeuge einen Zusammenhang herstellt. Als Struktur kann sie auf verschiedene Kontexte angewendet werden; in dieser Hinsicht ist dem gleichen Zeug, je nach Zusammenhang, eine unterschiedliche Funktion zu unterstellen. Entscheidend ist hier allerdings, dass die Ablehnung der Bestimmung der *Bewandtnis* als eine ontologische Eigenschaft des Dings danach verlangt, dass sie auf eine ursprünglichere existenziale Verfassung des Daseins zurückgeführt wird.¹⁵⁷ Diese existenziale Verfassung fasst Heidegger als *Bedeutsamkeit* auf.

¹⁵⁵ Ebd. S. 83.

¹⁵⁶ „Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben wird. Bewandtnis ist die ontologische Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende, das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit.“ Ebd. S. 84.

¹⁵⁷ „Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie ‚Bedeutungen‘ erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein an Wort und Sprache fundieren. Die erschlossene Bedeutsamkeit ist als existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins, die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit einer Bewandtnisganzheit.“ Ebd. S. 87.

4.1.2. Angst und „Erschlossenheit“

In §40¹⁵⁸ von *SuZ* definiert Heidegger *Angst* als eine ausgezeichnete *Erschlossenheit*¹⁵⁹ des Daseins. In diesem Kontext nimmt er außerdem eine Differenzierung zwischen *Angst* und *Furcht* vor. Die *Furcht* kann sich sowohl auf eine einzelne Situation beziehen als auch auf die Flucht des Daseins vor sich selbst, die ein Verfallen in die Uneigentlichkeit mit sich bringt.¹⁶⁰ Demgegenüber deutet die *Angst* auf eine höhere Ebene hin, die bereits als *Stimmung* charakterisiert wurde und die Entdeckung der Ebene des In-der-Welt-sein-Könnens ermöglicht. Entscheidend ist demzufolge nicht, *wovor* man Angst hat, wie es auf die Erfahrung der Furcht zutrifft, sondern *worum*. Die Antwort auf diese Frage muss lauten: um das In-der-Welt-Sein selbst.¹⁶¹

Auch der Zusammenhang zwischen *Flucht* und *Angst* ist als eine von ontologischer Abhängigkeit geprägte Beziehung zu verstehen. Die *Angst* beinhaltet eine Erschließungsmöglichkeit, die der Flucht versagt ist, weil sie nur auf *einen* bestimmten Gegenstand ausgerichtet ist. Die Angst dient dabei jedoch nicht nur als Beispiel für eine Stimmung; vielmehr wird durch ihre Einführung die gesamte Argumentation wesentlich akzentuiert, indem die Angst eine phänomenologische Komponente des Selbstbezugs mit sich bringt.¹⁶² Bei der Flucht ist dies nicht der Fall, weil es in dieser Situation darum geht, einen Abstand zu dem gefürchteten Gegenstand zu schaffen. Dem *Worum*, das nach Heidegger die Erfahrung der Angst charakterisiert, ist dieses Benehmen nicht inhärent, weil eben kein gefürchteter Gegenstand existiert. Die Angst vor dem In-der-Welt-Sein schließt eine Flucht aus, weil sich diese nicht auf etwas Bestimmtes reduzieren lässt. Die Stimmung darf aufgrund ihres Erschließungscharakters aber nicht unbestimmt bleiben. Was erschlossen wird, ist das In-der-Welt-Sein selbst, doch kann diese Struktur weder ein Vorhandensein noch die Summe aller vorhandenen Gegenstände der Welt repräsentieren. Das In-der-Welt-Sein kann allein

¹⁵⁸ Ebd. S. 184.

¹⁵⁹ Für Figal ist der Terminus Erschlossenheit durchaus als Bewusstsein zu verstehen. Vgl. Figal (2000), S. 158.

¹⁶⁰ Gleichwohl ist stets zu betonen, dass in diesem Fall – der Flucht des Daseins vor sich selbst – diese Flucht sich nur im Zusammenhang mit der Bestimmung dessen, *wovor* man flüchtet, verstehen lässt. In diesem Sinne kommentiert Heidegger: „Im *Wovor* der Flucht kommt das Dasein gerade hinter ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörnde Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, kann es vor ihm fliehen. In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das *Wovor* der Flucht nicht erfaßt, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren. Die existenziell-ontische Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlossenheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das *Wovor* der Flucht als solches zu fassen.“ *SuZ*, S.245-246.

¹⁶¹ Ebd. S. 187.

¹⁶² Ebd. S. 188.

durch eine Selbstbezugnahme des Daseins zum Ausdruck kommen. Diese Selbstbezugnahme ist allerdings nicht als Vorstellung zu begreifen. Die Erfahrung der Angst stellt diejenige Instanz dar, aus der die Welt *als* Welt entsteht, was wiederum nur geschehen kann, wenn die Angst vor der Vereinzelung des Menschen zugleich die tiefste Bestimmung seiner Individualität entstehen lässt.¹⁶³

Kritisch anzumerken ist an diesem Punkt, dass Heideggers Versuch, die Stimmung so zu begründen, dass sie dem theoretischen Bewusstsein vorangeht, nicht einwandfrei ist. Was die zeitgenössische Heidegger-Forschung betrifft, findet sich bei Figal eine entsprechende Auflistung sowie kritische Aufarbeitung der diesbezüglich relevanten Einwände. Zunächst bürdet Heidegger dem Phänomen der Angst die Aufgabe auf, eine ausgezeichnete Form der Erschlossenheit sowie eine vortheoretische Form des Selbstbewusstseins darzustellen; Heideggers Analyse mangelt es Figal zufolge demnach an methodologischer Klarheit in Hinsicht auf die notwendige Unterscheidung zwischen dem durch eine Form der Befindlichkeit hervorgebrachten Zustand auf der einen und dem Verhalten des Daseins gegenüber diesen Formen der Befindlichkeit auf der anderen Seite. Heidegger unternimmt zwar den Versuch, die Komponente der Selbstreflexion in dem Worum anzusiedeln, das die Erfahrung der Angst kennzeichnet, allerdings ohne im Vorfeld eine ausreichend deutliche Unterscheidung zwischen einer theoretischen und einer vortheoretischen Form der Selbstreflexion entworfen zu haben.¹⁶⁴

H. Fink-Eitel¹⁶⁵ verweist wiederum auf zwei grundsätzliche Unbestimmtheiten innerhalb von Heideggers Konzeption der Angst. Die erste manifestiert sich in einer methodologisch inkonsistenten Differenzierung zwischen einem *antipathetischen* und einem *sympathetischen Moment*. Während sich beim *antipathetischen Moment* lediglich eine Erfahrung der Flucht oder des Schreckens artikuliert, beinhaltet das *sympathetische Moment* die Möglichkeit des Erschließens bzw. die Möglichkeit, dass sich die Angst in die Basis eines Akts des Verstehens verwandelt. Heidegger siedelt das erste Moment auf einer rein ontischen Ebene an, während

¹⁶³ Ebd. S. 188.

¹⁶⁴ Vgl. Figal (2000), S. 166.

¹⁶⁵ Fink-Eitel, H; „Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie“ in: Fink-Eitel, H; Lohmann, G., (Hrsg.) *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. Main 1993. S. 57-88.

das sympathetische Moment mit einer ontologischen Bestimmung des Daseins entspricht.¹⁶⁶ Aus diesem ersten methodologischen Fehler ergibt sich noch ein zweiter. Indem er das antipathetische Moment mit einer ontischen und das sympathetische Moment mit einer ontologischen Ebene gleichsetzt, räumt Heidegger der Angst eine ontologische Priorität gegenüber dem Phänomen der Furcht ein, das nur als eine abgeleitete, uneigentliche Form der Angst gilt.¹⁶⁷ Für Fink-Eitel lässt Heidegger im Zuge dieses Verfahrens außer Acht, dass sich die Angst von der Erfahrung der Furcht ausgehend graduell entwickelt. Fink-Eitel vertritt die Auffassung, dass Heidegger diesen Zusammenhang zugunsten einer ontologischen Unterscheidung übersieht, die den Ursprung beider Phänomene verkennt.¹⁶⁸

Diesen kritischen Einwänden aus der zeitgenössischen Heidegger-Forschung zum Trotz ist es durchaus von Bedeutung, wie Heidegger die Angst als eine Instanz nutzt, um eine Erfahrung der Differenz zu begründen, die sich durch den Abbruch des Alltäglichen ankündigt. Durch eine zugespitzte Erfahrung der Entfremdung der Welt kommt es zur Erfahrung der *Selbigkeit* des Daseins und zum Bewusstsein dessen, das sich jene Selbigkeit nur in Bezug auf eine Offenheit des Seienden artikuliert. Die Angst trägt in einer auf ersten Blick paradoxen Art Weise zur Artikulation des Weltphänomens bei, indem sie erst durch eine Hemmung das Dasein auf sich selbst sowie auf seine Offenheit gegenüber dem Seienden und seine Existenz als Möglich-Sein zurückwirft.¹⁶⁹

In diesem Sinn bildet die Angst den ersten Schritt in einem Prozess, der das Dasein zum Erlangen seiner Eigentlichkeit leiten soll. Das hiermit eingeführte Binom *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* ist jedoch nicht so verstehen, als würde sich das Dasein aus einem Zustand der Unwissenheit und der Unzurechnungsfähigkeit herausarbeiten. Das Dasein ist in anderen Modi, vor allem im Alltäglichen oder als „man“, durchaus als zurechnungsfähiges Wesen aufzufassen. Die Möglichkeit seiner reinsten Bestimmung als freies Wesen, das das In-der-

¹⁶⁶ „Heidegger verfremdet das Angstphänomen, das er von ihm selbst her auslegen will, dadurch, daß er sein antipathetisches und sein sympathetisches Moment methodisch voneinander abtrennt. Er siedelt das sympathetisch-erschließende Moment auf der existenzialontologischen Ebene, das antipathetisch-verschließende Moment auf der ontisch-existenziellen Ebene an. So trennt er den in sich gegenläufigen Prozeß der Angst dualistisch auf, und zwar so, daß er den Vorrang des einen, sympathetischen Moments behauptet.“ Ebd. S. 83.

¹⁶⁷ Ebd. S. 87. Vgl. SuZ. S. 185.

¹⁶⁸ „Damit stellt Heidegger das wirkliche Bedingungsverhältnis zwischen Furcht und Angst auf den Kopf. Furcht hat kausale Auswirkungen auf Angst, auch wenn sich deren Bedeutung darin natürlich nicht erschöpft.“ Fink-Eitel, (1993), S. 84.

¹⁶⁹ SuZ, S. 187.

Welt-Sein aktiv eröffnet, wird durch eine freie Entscheidung zustande gebracht.¹⁷⁰ Die Verwendung des Wortes „Möglichkeit“ soll an dieser Stelle daran erinnern, dass die Angst diese Bestimmung zwar ermöglicht, dies aber nicht in Form eines rein automatischen Verfahrens geschieht. Nach Coriando ist die Grundstimmung nicht mit einer bestimmten Handlung gleichzusetzen, sondern stellt stattdessen nur einen ersten Schritt dar, aus dem sich erst eine Haltung entwickeln muss.¹⁷¹

Für Heidegger ist es von zentraler Bedeutung, dass die oben beschriebenen Strukturen die Freiheit des Daseins zum Ausdruck bringen. Da die Offenheit des Daseins, die sich bei der Erfahrung der Angst offenbart, auf eine ursprüngliche Freiheit des Daseins zurückzuführen ist, muss auch bewiesen werden, dass der *Verschlossenheit* ein aktiver Charakter zugesprochen werden muss. Die *Verschlossenheit* gilt als ein Benehmen des Daseins, durch das dieses seine eigentlichen Möglichkeiten unterdrückt und verkennt. Heidegger betrachtet dieses Phänomen nicht bloß als einen durch ein verschärftes Wissen aufzuhebenden Mangel, sondern als ein Produkt der ursprünglichen Freiheit des Daseins.¹⁷² Das Verhalten geht grundsätzlich auf eine ursprüngliche Freiheit zurück.¹⁷³ Das Problem resultiert aus der Bestimmung des Zusammenhangs zwischen den beiden grundsätzlichen Modi der Freiheit,

¹⁷⁰ „Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichhängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann. Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Sein-können, daß heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens.“ Ebd. S. 187.

¹⁷¹ „Die in der Angst ermöglichte und vorbereitete, aber nicht schon mitgegebene Entscheidung für das Selbst kann freilich nicht als ein Einwirken eines außerhalb der Machtfelds der Grundstimmung liegenden Vermögens vorgestellt werden, etwa der Willenskraft, die das in der Angst „Gefühle“ in eine bestimmte Richtung auszubilden hilft. Die Haltung der Existenz wächst vielmehr *aus* der Grundstimmung selbst, und zwar indem diese als eine solche zugelassen und ausgetragen wird. Die in dem zugelassenen Aufruf wachsende Haltung, ist als Übernahme der äußersten *Entgrenzung* deren *praktische gelebte Rückverwurzelung* in das faktische Selbst, jene Freisicht auf die Grenzen der Existenz, die *Verantwortung* und *Verpflichtung* erst zu einem verbindlichen Gesetz, werden läßt.“ Coriando, P-L., *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Frankfurt a. Main 2002. S. 140.

¹⁷² „Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens *weg vom Dasein*. Allein bei dergleichen Phänomenen muß die Untersuchung sich hüten, die ontisch-existenzielle Charakteristik mit der ontologisch-existenziellen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen. Existenziell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und abgedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die Privation einer Erschlossenheit, die sich darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht vor ihm selbst ist.“ SuZ, S. 184.

¹⁷³[...] „wenn man im Blick behält, das Verhalten immer nur aufgrund der Freigegebenheit des Seienden möglich ist. Weil in jedem Verhalten ein Freigegeben liegt, kann dem Verhalten das Freigegebene bevorstehen. Man ist sich vorweg, weil das Seiende freigegeben ist und man im Freigegebenen sein kann“ Figal (2000), S. 216-217.

von denen einer zur Verbergung der grundsätzlichen Strukturen des Daseins neigt und der andere sich um eine Offenheit des Seienden bemüht.¹⁷⁴

Das Zusammenspiel der oben genannten Instanzen wird zu einem späteren Zeitpunkt der Argumentation von *SuZ* in vollem Umfang thematisiert, genauer gesagt bei der Bestimmung von drei weiteren Eigenschaften des Daseins, die bei der Bestimmung der *Eigentlichkeit* eine maßgebliche Rolle spielen: das *Gewissen*, der *Ruf des Gewissens* bzw. die Art und Weise, in der das Gewissen dem Dasein erst zugänglich wird, und letztendlich die problematische Figur des *Gewissen-haben-Wollens*.

4.1.3. Die Bestimmung des Gewissens

Das Phänomen des *Gewissens* leitet Heideggers ausgehend vom oben exponierten Begriff des Schuldig-Seins ab. Das Schuldig-Sein gilt nicht als Mangel, sondern als ontologische, mit konstitutive Eigenschaft des Daseins.¹⁷⁵ Indem sich das Dasein mit dieser Dimension der Nichtigkeit befasst, bekommt es die Möglichkeit, zu dessen Eigentlichkeit zu gelangen.¹⁷⁶ Die Konfrontation mit der ihm innewohnenden Nichtigkeit ist dabei eine Voraussetzung, damit das Dasein seine Totalität wiederherstellen kann. Heidegger strebt somit eine Konzeption des Gewissens an, die sich von der gewöhnlichen Vorstellung abgrenzt, dass das Gewissen erst mit der Überschreitung moralischer Gesetze zum Ausdruck kommt. Das Gewissen erweist sich dementsprechend als der Moment, in dem das Dasein zu seinem *eigensten* Selbstsein gerufen wird.¹⁷⁷ Angesichts des Binoms Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit¹⁷⁸ impliziert die

¹⁷⁴ Ebd. S. 178. In diesem Zusammenhang kommentiert Fink-Eitel: „Es wäre allerdings ein Irrtum, die stimmungsmäßige Erschlossenheit von Welt als bloße Passivität zu denken. Wie bei den vorhin genannten Dichotomien, so liegt auch hier eine Indifferenz in Beziehung auf das Verhältnis von Aktivität und Passivität vor.“ Fink-Eitel, H., „Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers ‚Sein und Zeit‘, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17 (1992), S. 27-44. Hier S. 31.

¹⁷⁵ „Das auf die Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, d.h. des Schuldigseins, basierenden Gewissen-haben-wollen ist nun auch Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens, also die Voraussetzung dafür, daß das Dasein sich faktisch als schuldiggewordenes erfahren kann“ Feher, (1990), S. 46-47.

¹⁷⁶ „Die Analyse des Gewissens nimmt ihren Ausgang von einem indifferenten Befund an diesem Phänomen: daß es in irgendeiner Weise einem etwas zu verstehen gibt. Das Gewissen erschließt und gehört deshalb in den Umkreis der existenzialen Phänomene, die das Sein des Da als Erschlossenheit konstituieren. Die allgemeinsten Strukturen von Befindlichkeit, Verstehen und Rede und Verfallen wurden auseinandergelegt. Wenn wir das Gewissen in diesen phänomenalen Zusammenhang bringen, dann handelt es sich nicht um eine schematische Anwendung der dort gewonnenen Strukturen auf einen besonderen ‚Fall‘ von Erschließung des Daseins. Die Interpretation des Gewissens wird vielmehr die frühere Analyse der Erschlossenheit des Da nicht nur weiterführen, sondern ursprünglicher fassen im Hinblick auf das eigentliche Sein des Daseins“ *SuZ*, S. 270.

¹⁷⁷ „Allerdings wird an der Stelle die Rolle des *Mit-seins* nicht thematisiert: „Und woraufhin wird es angerufen? Auf das *eigene Selbst*. Nicht daraufhin, was das Dasein im öffentlichen Miteinander gilt, kann, besorgt, noch gar auf das, was es ergriffen, wofür es sich eingesetzt hat, wovon es sich hat mitnehmen lassen.“ Ebd. S.273. In dieser 58

Konfrontation des Daseins mit seinem Gewissen und der sich gleichzeitig offenbarenden Wahl zur Eigentlichkeit die Anerkennung der Uneigentlichkeit und der damit verbundenen Verslossenheit, in denen sich das Dasein ursprünglich befindet.

Der Moment der Aufforderung bringt eine weitere entscheidende Bestimmung mit sich: die Anerkennung, dass die Offenheit zum Sein nur einem freien Verhalten entspringen kann, wenn zugleich eine Dimension der Verslossenheit angenommen wird, die besagte Offenheit zum Seienden überdeckt. Nur unter dieser Bedingung ist nachvollziehbar, dass die Offenheit zum Seienden erst gewonnen werden muss, da das Dasein zunächst gezwungen ist, sich aus einer ursprünglicheren Form der Verdeckung herauszuarbeiten. Die Verslossenheit führt Heidegger auf ein ursprüngliches Verfallen zurück, das in verschiedenen Modi der Uneigentlichkeit seinen Ausdruck findet.

Um die phänomenologischen Auswirkungen der oben skizzierten Zusammenhänge auf das Dasein zu bestimmen, führt Heidegger die Figur des *Rufes des Gewissens* ein.¹⁷⁹ Er bestimmt, wie sich das Dasein seines Gewissens bewusst wird. Die Erörterung dieses zweiten Punktes erweist sich als äußerst komplex, vor allem infolge von Heideggers Ablehnung jeder aus der klassischen Ontologie stammenden Begrifflichkeit. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit muss auf zwei grundlegende Probleme verwiesen werden: zum einen auf die phänomenale Bestimmung des Gewissens bzw. darauf, in welcher Beziehung die verschiedenen Strukturen des Daseins zueinander stehen, um das Phänomen des Gewissens vorstellbar zu machen. Diesbezüglich weist die Argumentation von SuZ deutliche Mängel auf. Denn Heidegger behauptet zeitgleich, dass der Ruf zwar über dem Dasein steht, aber auch aus ihm selbst stammt.¹⁸⁰ Diese Aussage beinhaltet grundsätzlich keinen Widerspruch. Vielmehr zeigt Kants

Hinsicht merkt Gethmann kritisch an: „Für die Ethik muß als spezifisches Moment hinzukommen, daß sich die Präskription auf den Anspruch des anderen Menschen bezieht, so als Adressat des Rufs angesehen zu werden, wie das Selbst sich selbst anruft. Nach der traditionellen Vorstellung entstehen moralische Phänomene dann, wenn die Verpflichtung des Subjekts auf sich zugleich die anderen Subjekte mit einbezieht; das infra-subjektive Handeln erweist sich dementsprechend bei genauerer Explikation als trans-subjektiv. Diese Transzendenz ist jedoch nach Heideggers Explikation kein wesentliches Element des Moralischen“ Gethmann, C. F., „Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit“, in: Gethmann, A., Pöggeler, O., (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. Main. 1998. S. 140–177. Hier S. 165.

¹⁷⁸ „Der Schein der Uneigentlichkeit ist immer durch die Erscheinung des durch ihn Verslossenen. Die Position des Verhaltens läßt sich demnach nur in der Differenz der Freiheit begreifen. Sie ist der Austrag von Möglichkeiten und Wirklichkeit unter dem Aspekt der Verschiedenheit, weil in ihr vom Möglichen als solchen ‚weggesehen‘ wird.“ Figal (2000), S. 190.

¹⁷⁹ SuZ, S. 275.

¹⁸⁰ „Besteht aber überhaupt eine Notwendigkeit, die Frage, *wer* ruft, ausdrücklich noch zu stellen? Beantwortet sie sich für das Dasein nicht ebenso eindeutig wie die nach dem im Ruf Angerufenen? *Das Dasein ruft im* 59

Ansatz, inwiefern die transzendente Natur des Menschen seiner rein empirischen Natur in einem performativen Sinn übergeordnet wird und zugleich die Totalität dieser Erfahrung der Überordnung aus dem Menschen selbst stammt, ohne dabei auf eine göttliche oder eine anderweitige transzendente Instanz zu rekurrieren. Außerdem berücksichtigt die kantsche Position, dass das Gefühl der Achtung in dem gesamten Prozess von Anfang an eine wesentliche Rolle spielt.

Im Vergleich zu Kant liefert Heidegger an keiner Stelle eine Erklärung für das zwischen den ontologischen Eigenschaften des Daseins bestehende Verhältnis, um so das Phänomen des Gewissens verständlich zu machen. Außerdem geht er zu keinem Zeitpunkt darauf ein, in welcher Relation der Ruf des Gewissens und die Grundbefindlichkeit der Angst zueinander stehen bzw. wie der Übergang zwischen der Grundstimmung der Angst und dem hinzukommenden Moment des Rufs des Gewissens verstanden werden muss.

Ein weiteres Problem offenbart sich bezüglich der Figur des Gewissen-haben-Wollens. Um sie überhaupt zu begreifen, muss zunächst gezeigt werden, dass Heidegger den Ruf des Gewissens als eine Instanz darstellt, die vom Dasein nicht gewählt werden kann. Der Ruf wird vom Dasein nicht freiwillig geäußert und kann von ihm in keiner Form kontrolliert werden.¹⁸¹ Das Gewissen bildet somit ein Moment, über das das Dasein nicht zu entscheiden vermag. Die Konfrontation mit seinem Gewissen beweist dem Dasein, dass das Gewissen eben nicht gewählt werden kann. Ist dies der Fall, ist jedoch kaum nachzuvollziehen, was Heidegger mit Gewissen-haben-Wollen meint. Er selbst umreißt es wie folgt:

„Im Anruf aber wird das Man-selbst auf das eigenste Schuldigsein des Selbst angerufen. Das Rufverstehen ist das Wählen – nicht des Gewissens, das als solches nicht gewählt werden kann. Gewählt wird das Gewissen haben als Freisein für das eigenste Schuldigsein. Anrufverstehen besagt: das Gewissen-haben-wollen.“ (SuZ, S.288)

Das Gewissen-haben-Wollen, das mit dem Verstehen des Rufes gleichgesetzt wird, wird von Heidegger anscheinend eingeführt, um einen Automatismus zwischen der Konfrontation mit

Gewissen sich selbst[...]Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ‚Es‘ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich“ Ebd. S. 275.

¹⁸¹ „Wann ruft uns also unser Gewissen? Es läßt sich hier nicht anders sagen als: offenbar dann, wenn es nötig ist. Diese Tautologie kann allerdings nur für denjenigen unbefriedigend sein, der meint, das Gewissen wäre eine Instanz außerhalb des Daseins, denn hätten wir es hierbei in der Tat mit einem Dezisionismus zu tun, also einer prinzipiell nicht verallgemeinerungsfähigen Beliebigkeit.“ Luckner, A., „Heideggers ethische Differenz“ in: Därmann, I., Waldenfels B., (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998. S. 65-86, Hie. S.76.

dem Gewissen und der darauf folgenden freien Wahl zum *eigensten* Sein-Können zu vermeiden. Dieser Interpretation zufolge wäre auf der Ebene des Gewissen-haben-Wollens das Moment der Zurechnungsfähigkeit anzusiedeln. Die Entscheidung des Daseins für seine Freiheit als ein Schuldig-Sein geschieht nicht allein nach der Konfrontation mit dem Ruf, sondern nur, nachdem dieser verstanden wurde und sich sein Inhalt als Anlass zum Handeln herausgestellt hat. In Übereinstimmung mit der These von Coriando könnte man an dieser Stelle davon ausgehen, dass Heidegger das Gewissen nicht mit einer Handlung gleichsetzt, sondern als eine Motivation für eine darauf folgende Handlung beschreibt, die sich erst auf der Ebene des Gewissen-haben-Wollens artikuliert.

Einwenden ließe sich dagegen, dass eine solche Interpretation nur unter der Voraussetzung nachvollziehbar wäre, dass dem Gewissen-haben-Wollen eine negative Instanz, das Gewissen-haben-nicht-Wollen, gegenübersteht, das sowohl ontologisch als auch existenziell systematisch aufgearbeitet ist. Wäre Heidegger dies gelungen, hätte er eine wichtige Unterscheidung zwischen zwei Ebenen des Phänomens des Gewissens begründen können. Die erste Ebene wäre die unvermeidbare Konfrontation mit dem Phänomen des Gewissens. Die zweite Ebene würde sich anhand der Möglichkeit artikulieren, dem Ruf des Gewissens zu gehorchen oder eben *nicht*. Dadurch würde das Verstehen des Rufes als eine erste Instanz gelten, auf der eine zweite aufbauen würde, die in der Entscheidung für das Gewissen-haben-Wollen oder alternativ für das Gewissen-haben-nicht-Wollen bestehen würde. Da Heidegger aber keine derartige Differenzierung vornimmt, verharrt die Bestimmung des Gewissen-haben-Wollens im Unklaren.¹⁸²

Die These der vorliegenden Arbeit lautet, dass besagte Unbestimmtheit bei der Bestimmung des Gewissens in Heideggers Interpretation von Kants praktischer Philosophie eine entscheidende Rolle spielt. Heideggers inadäquate Unterscheidung zwischen einer ersten Offenbarung des Gewissens und einer darauf folgenden Handlung, bei der sich zeigt, ob der Aufforderung, die das Gewissen mit sich bringt, Folge geleistet wird oder nicht, ist die Hauptursache dafür, dass seine Interpretation die für Kant wesentliche moralische Dimension verkennt.

¹⁸² „Heidegger meint damit nicht, der Gewissensruf selbst werde gewählt, damit würde er seiner These widersprechen dieser erfolge ‚wider Erwarten und gar wider Willen (SZ, 275). Wählen ist vielmehr ‚Rufverstehen‘ und nicht Wählen des Gewissens als solches nicht gewählt werden kann. Was es allerdings heißt, daß das Gewissen-haben gewählt wird läßt Heidegger im Unklaren“ Figal, (2000), S. 251-252.

4.2. Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants als ontologische Aufwertung des Freiheitsbegriffs und die Ausblendung der moralischen Dimension

Der nun folgende Teil unterliegt folgender Gliederung: In einem ersten Schritt werden einige Abschnitte aus dem *Kantbuch* sowie aus den *GPP* analysiert. Darauf aufbauend erfolgt eine methodische Auseinandersetzung mit der Argumentation von GA 31, wo Heidegger eine systematische Aufarbeitung seiner Interpretation der kantschen Begriffe *Freiheit* und *Wille* vornimmt.

In §30 des *Kantbuches* widmet sich Heidegger dem Gefühl der Achtung. Dabei bezieht er sich sowohl auf *KpV* als auch auf die *RGV*, ohne jedoch den historisch-kritischen Unterschieden der beiden Texte und ihrer Einordnung in verschiedene Phasen von Kants Denken Beachtung zu schenken. Noch wichtiger ist jedoch der Umstand, dass Heideggers Unterscheidung zwischen sinnlichen Gefühlen und einer rein „formellen“, transzendentalen Vernunft zu kurz greift. Das Gefühl der Achtung beweist, dass die Gefühle im Rahmen der kantschen Konzeption aufgewertet wurden, indem sie in den Kern der transzendentalen Grundstruktur der Selbstbestimmung selbst integriert wurden.¹⁸³

Für Heidegger besteht die wesentliche Funktion des Gefühls der Achtung in der Selbstvermittlung, auf der jede Gefühlserfahrung aufbaut. Denn Gefühle zu haben impliziert automatisch, dass sich der Fühlende selbst fühlt. Was die Erfahrung des Gefühls der Achtung anbelangt, wird dem Moment der Selbstvermittlung eine besondere Bestimmung zuteil, die darauf verweist, wie eng Heidegger die theoretische und die praktische Vernunft miteinander zu verknüpfen versucht. Wie die Erfahrung der Regeln des Verstandes zeichnet sich auch die Erfahrung des Gefühls der Achtung durch ein Sich-Unterwerfen aus:

„In der Achtung vor dem Gesetz unterstelle ich mich dem Gesetz. Das spezifisch Gefühlhaben für [...], das in der Achtung liegt, ist ein Sichunterwerfen. [...] Dem Gesetz mich unterwerfend unterwerfe ich mich mir selbst als reiner Vernunft. In diesem Mich-mir-selbst-unterwerfen erhebe ich mich zu mir selbst als dem sich selbst bestimmenden freies Wesen.“ (*Kantbuch*, S.158)

Heideggers Analyse stellt die Struktur des Sich-Unterwerfens als zentrale Komponente des Handelns herausgestellt. Obwohl sich Heidegger dabei auf die abstrakteste Ebene bezieht, wo

¹⁸³ „Die vorstehende Interpretation des Gefühls der Achtung zeigt nicht nur, inwiefern diese die praktische Vernunft konstituiert, sondern macht zugleich deutlich, daß der Begriff des Gefühls im Sine eines empirisch gemeinten Seelenvermögens verschwunden und an seine Stelle eine transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst getreten ist.“ *Kantbuch*, S. 159.

es allein um die Möglichkeit der Handlung geht, zeigt seine Interpretation von Kants Position deutlich, inwiefern diese Ebene um eine Entscheidung zum Guten oder zum Bösen ergänzt werden muss. Erst danach wird die allgemeine Form des Handelns als ein Sich-Unterwerfen in einer spezifischen Art und Weise gestaltet. Je nachdem, ob die Handlung den Gesetzen der Vernunft folgt oder das Verhältnis zwischen Empirischem und Transzendentelem umgekehrt wird – wodurch die Entscheidung zum Bösen charakterisiert wird –, muss die allgemeine Form des Handelns eine bestimmte Konfiguration annehmen. Dieses zweite und wesentliche Element fehlt Heideggers Analyse jedoch, was dazu führt, dass für ihn die kantsche Position zwar zur Bestimmung einer allgemeinen Struktur des Handelns beiträgt, wohl aber nicht zur Bestimmung des Menschen in Form einer moralischen Entscheidung zum Guten oder zum Bösen.

Die Dimension der praktischen Vernunft, die einer Entscheidung zum Guten oder zum Bösen sichtbar werden kann, reduziert Heidegger auf ein Moment der Identität des handelnden Subjekts mit sich selbst.¹⁸⁴

Zwei Jahre vor der Anfertigung des *Kantbuches* widmet sich Heidegger dieser Problematik schon einmal, und zwar in der Argumentation der *GPP*. Bereits hier entwickelt Heidegger die Grundlagen für seine Interpretation von Kants Philosophie als eine Form des Primats der Praxis. Dies gelingt ihm, indem er drei Ebenen der kantschen Bestimmung der Persönlichkeit identifiziert: Die *personalitas psychologica* bezieht auf das rein empirische Selbstbewusstsein bzw. die Erfahrung der vorhandenen psychischen Vorgänge.¹⁸⁵ Die *personalitas transcendentalis* verweist darüber hinaus auf die Ebene der reinen Apperzeption, die jeder Form des empirischen Selbstbewusstseins vorausgeht.¹⁸⁶

Die höchste Bestimmung des Menschen liegt jedoch in der *personalitas moralis*, die Heidegger anhand einiger Abschnitte der *RGV* ausarbeitet. Im Rahmen ihrer Erörterung betont er die herausragende Rolle des Gefühls der Achtung, die er zu einem späteren Zeitpunkt in der Argumentation des *Kantbuches* noch einmal aufgreift. Für Heidegger zeugen

¹⁸⁴ „Das unterwerfende Sich-entwerfen auf die ganze Grundmöglichkeit des eigentlichen Existierens, die das Gesetz gibt, ist das Wesen des handelnden Selbstseins, d.i. der praktischen Vernunft“ Ebd. S. 159.

¹⁸⁵ „Kant macht einen Unterschied zwischen reinem Selbstbewußtsein oder wie er auch sagt, Ich der Apperzeption und Ich der Apprehension. Apprehension besagt Wahrnehmung, Erfahrung von Vorhandenem, nämlich Erfahrung der vorhandenen psychischen Vorgänge durch den sogenannten inneren Sinn.“ *GPP*, S. 182.

¹⁸⁶ „Das Ich ist der ursprüngliche Grund der Einheit der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen in der Weise, daß ich als Ich sie alle rücksichtlich meiner selbst zusammen halte, d.h. verbinde, Synthesis.“ Ebd. S. 179.

die Gefühle von der Fähigkeit der direkten Selbstvermittlung, die bei einer rein theoretischen Form der Identität ausgeschlossen wäre. Das moralische Selbstbewusstsein basiert auf einem Gefühl, wodurch es vom theoretischen Bewusstsein abgegrenzt werden kann.¹⁸⁷

Trotz dieser bahnbrechenden Einsichten, die den Wert und die Originalität von Heideggers Interpretation kennzeichnen und zu einer Überwindung des Hiatus zwischen empirischer Sinnlichkeit und rein formeller transzendentaler Vernunft beitragen, weist Heideggers Interpretation denselben grundlegenden Mangel auf, der bereits in der Argumentation des *Kantbuches* zu erkennen war. Das Gefühl der Achtung wird nicht in eine Beziehung gesetzt zu einer moralisch guten Handlung bzw. einer Handlung, die in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Vernunft stattfindet, sondern vielmehr zur Bestimmung des Menschen als *Handelndem* überhaupt.¹⁸⁸ In diesem Kontext behauptet Heidegger:

„Für das Verständnis ist die formale Grundstruktur des Gefühls überhaupt festzuhalten: Gefühlhaben-für, Sichfühlen, und dieses Sichfühlen als Modus des Sich-selbst-offenbarwerdens. Die Achtung offenbart die Würde, vor der sich und für die sich das Selbst verantwortlich weiß. In der Verantwortlichkeit enthüllt sich erst das Selbst, und zwar das Selbst nicht in einem allgemeinen Sinne als Erkenntnis eines Ichs überhaupt, sondern das Selbst, und zwar als je meines, das Ich als das jeweils einzelne faktische Ich.“ (GPP, S.194)

¹⁸⁷ „Es ist zu beachten, daß nach Kant nicht jedes Gefühl sinnlich, d.h. durch Lust und Unlust bestimmt, also Sinnlichkeit ist. Wenn das moralische Selbstbewusstsein nicht einen zufälligen momentanen Zustand des empirischen Subjekts offenbar machen soll, d.h. nicht sinnlich-empirisch sein kann, so schließt das nicht aus, daß es im wohldefinierten Kantischen Sinne gleichsam ein Gefühl ist. Das moralische Selbstbewusstsein muß ein Gefühl sein, wenn es sich vom theoretischen Wissen im Sinne des theoretischen ‘Ich denke mich’ unterscheiden soll.“ Ebd. S.188.

¹⁸⁸ „Wie oben bereits erwähnt, ist im Rahmen der Heidegger-Forschung die Auseinandersetzung Heideggers mit der praktischen Philosophie Kants eher außer Acht gelassen worden. Zwei wichtige Ausnahmen bilden die folgenden Aufsätze von C. Lotz und J. Stolzenberg. Beide Interpretieren sind darauf einig, dass bei Heideggers Lektüre die Funktion der Selbstvermittlung und nicht die moralische Problematik im Vordergrund steht. In diesem Kontext kommentiert Lotz: „Wir werden sehen, dass Heidegger aufgrund seiner Neubestimmung von Gefühlen nicht nur die Einbindung der Sinnlichkeit vermeidet, sondern auch die repräsentierende Funktion von Gefühlen fallen lässt. Im Gegenzug muss er dafür die Normativität des Sittengesetzes fallen lassen und er versucht stattdessen, Achtung als Existenzweise (und Entgegenhalten) meines Handelnskönnens, aber nicht als Repräsentation eines Handelnsollens zu fassen.“ Lotz, C., „Achtung oder Angst? Zu Heideggers Auslegung des praktischen Selbstbewusstseins bei Kant“ in: Gerhardt, V., Horstman, R-P.(Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses Band V: Sektionen XV-XVII*, Berlin 2001. S. 553-563. Hier S. 554-555. Zum gleichen Zusammenhang betont kommentiert Stolzenberg: „Wendet man sich nun Heideggers Darstellung von Kants Achtungstheorie zu, dann fällt sogleich auf, dass Heideggers Interesse nicht der funktionalen Bedeutung gilt, die dem Gefühl der Achtung als Triebfeder des moralischen Willens zukommt, sondern dem Selbstverhältnis der moralischen Person, das in diesem Gefühl zum Ausdruck kommt. So liest und versteht Heidegger Kants Achtungstheorie nicht als Beitrag zu einer Theorie der moralischen Motivation, sondern als Beitrag zu einer Theorie des Selbstbewusstseins.“ Stolzenberg, J., „Personalitas Moralis: Zu Martin Heideggers Kritik von Kants Theorie des moralischen Bewusstseins“ in Gerhardt, V., Horstman, R-P.,(Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses Band V: Sektionen XV-XVII*, Berlin 2001.S 609-618. Hier .S.611.

Die letzte zu analysierende Vorlesung aus dem Jahr 1930, GA 31, ist für die vorliegende Arbeit insofern entscheidend, als sich anhand ihrer Argumentation deutlich erkennen lässt, wie sehr Heidegger daran gelegen ist, den Zusammenhang zwischen Notwendigkeit und Freiheit in den Vordergrund seiner Kant-Lektüre zu rücken. Verglichen mit den bereits analysierten Werken (*Kantbuch* und *GPP*) ist diese Vorlesung von einer ordentlicheren Struktur geprägt, die die theoretische von der praktischen Dimension unterscheidet, ohne den zwischen den beiden Bereichen bestehenden Zusammenhang je aus den Augen zu verlieren. Nach einem ersten Teil, der sowohl der Ausarbeitung der Grundfrage nach der menschlichen Freiheit als auch der Einordnung der kantschen Freiheitskonzeption innerhalb der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie gewidmet ist¹⁸⁹, postuliert ein zweiter Teil die Notwendigkeit, die Relation zwischen Freiheit und Notwendigkeit umzudenken.¹⁹⁰ Darauf aufbauend wird die Frage thematisiert, inwiefern die praktische Vernunft den Menschen spezifisch als Vernunftwesens kennzeichnet.¹⁹¹

Heideggers Argumentation beginnt mit der Feststellung, dass Kant der erste Denker war, dem es gelang, die Problematik der Freiheit in ihrer ganzen metaphysischen Tiefe zu ergründen. Für Heidegger ist es von entscheidender Bedeutung, dass die kantsche Definition von Freiheit nicht auf die Problematik der dritten Antinomie reduziert werden kann. Obwohl der Akzent an dieser Stelle auf der Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit liegt, ist diese Definition als *negativ* und letztlich als unvollständig zu bezeichnen. Die *positive* Auffassung von Freiheit resultiert aus der Fähigkeit der Selbstgesetzgebung des Willens. Für Heidegger besteht das Wesentliche an der kantschen Position darin, dass die Freiheit im praktischen Sinn den Vorrang hat.¹⁹²

Die Bestimmung der Freiheit verlangt nach einer tieferen Einsicht, die ihre Einteilung in eine positive und eine negative Form erklären kann. Um zum Kern der Freiheit vorzudringen, muss die Einseitigkeit der Unterscheidung zwischen positiv und negativ überwunden werden. Dies gelingt Heidegger, indem er die Freiheit als eine vom Menschen verwaltete ontologische Instanz betrachtet. Damit erweist sich das menschliche Dasein als Ort der Offenbarung, an dem die ontologischen Kräfte einer Geschichte des Seins zum Vorschein kommen. Ein

¹⁸⁹ GA 31, S. 1-138.

¹⁹⁰ Ebd. S. 139- 259.

¹⁹¹ Ebd. S. 260-292.

¹⁹² „Der positive Begriff der Freiheit besagt: Autonomie des Willens, Selbstgesetzgebung. Die Freiheit im praktischen Verstande ist nicht das Negative zur Freiheit im transzendentalen Verstande, sondern die Freiheit im praktischen Verstande selbst ist es, die sich gliedert in negative und positive.“ Ebd. S. 24.

weiterer Beleg für die Bedeutungsverschiebung, die sich in der Argumentation des *Kantbuches* ankündigt und darin besteht, dass die Begriffe *Dasein* und *Mensch* voneinander unterschieden werden, findet sich an folgender Stelle aus GA 31:

„Der Mensch ist nur ein Verwalter von Freiheit, nur einer, der die Freiheit von Freien in der ihm zugefallenen Weise Freiheit sein lassen kann, so daß , durch den Menschen hindurch, die ganze Zufälligkeit der Freiheit sichtbar wird. Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit. Menschliche Freiheit ist die Freiheit, sofern sie im Menschen durchbricht und ihn auf sich nimmt, ihn dadurch ermöglicht. Wenn die Freiheit Grund der Möglichkeit des Daseins, die Wurzel von Sein und Zeit und damit der Grund der Ermöglichung des Seinsverständnisses in seiner ganzen Weite und Fülle, dann ist der Mensch, gründend in seiner Existenz auf und in dieser Freiheit, diejenige Stätte offenbar wird, um das dasjenige Seiende, durch das sich das Seiende im Ganzen als solches hindurchspricht und so ausspricht.“ (GA31, S.134-35)

Aus diesem Zitat geht eindeutig hervor, dass der Standpunkt, von dem aus Heidegger seine Kant-Lektüre entwickelt, deutlich von dem abweicht, den er noch im *Kantbuch* und in *GPP* vertritt. Während die Begründung eines Primats der Praxis in den vorangegangenen Texten noch dem Ziel dient, die grundlegenden Strukturen des Daseins auszuarbeiten, ist nun klar, dass die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Freiheit der Erörterung ontologischer Kräfte gilt, die dem Menschen übergeordnet sind.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, soll an dieser Stelle auf Jarans These hingewiesen werden, wonach Heidegger anhand der Fragestellung der kantschen *metaphysica naturalis* ein Vorhaben auszuarbeiten versucht, das dies metaphysische Fragestellung mit der Endlichkeit als Grundbestimmung des Daseins vereinbaren möchte. Danach verlegt sich Heidegger darauf, das Dasein als einen Verwalter innerhalb einer Geschichte der abendländischen Philosophie zu skizzieren, worauf im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit noch detailliert eingegangen wird. Wichtig für die Analyse der Argumentation von GA 31 sind die semantischen Umwandlungen, die sich dort ankündigen.¹⁹³ In dem oben wiedergegebenen Zitat spricht Heidegger eben nicht mehr vom Dasein, sondern vom Grund der Möglichkeit des Daseins. Ohne dass er dabei erklärt, wie der Zusammenhang zwischen dem Dasein und seinem Grund zu verstehen ist, lässt sich aus der Stelle erschließen, dass die Freiheit als ein Grund gilt, der sich der Kontrolle des Daseins entzieht und zugleich als Grund seiner Existenz fungiert.

¹⁹³ Vgl. *La métaphysique du Dasein*. S. 54-55.

Im Hinblick auf Heideggers Auslegung der praktischen Philosophie Kants ist davon auszugehen, dass trotz des neuen Horizonts, innerhalb dessen er sich mittlerweile bewegt, das gleiche Leitmotiv zu verzeichnen ist wie im *Kantbuch* und in *GPP*. Heideggers Interpretation konzentriert sich also erneut auf das Phänomen der Selbstvermittlung mithilfe der grundlegenden Befindlichkeitsform des Gefühls der Achtung. Dieses Gefühl macht dem Dasein seine Bestimmung als lediglich handelndes Wesen zugänglich, ohne dass dies in irgendeiner Weise eine Bestimmung der Dimension des Handeln-Sollens erlaubt. Heidegger identifiziert innerhalb von Kants praktischer Philosophie zwar eine Grundstruktur des Handelns, übersieht dabei aber, dass sich diese allgemeine Struktur nur durch eine folgende Handlung – zum Guten oder zum Bösen – völlig bestimmen lässt. Bei seiner Analyse in GA 31 geht Heidegger ähnlich Weise vor wie im *Kantbuch* und in *GPP*. Zunächst charakterisiert er die Persönlichkeit in moralischer Hinsicht als Wesen des *Person-Seins*, wobei diese Sichtweise keinesfalls mit einer ausschließlich subjektiven, individuellen Bestimmung verwechselt werden darf. Von *Persönlichkeit* darf im Zuge der Bestimmung des menschlichen Wesens nur im Singular gesprochen werden.¹⁹⁴ Darauf aufbauend geht Heidegger auf das Problem ein, wie das Sollen zu begreifen ist und in welchem Zusammenhang es mit dem Wollen steht:

„Der Beweis der praktischen Realität der Freiheit besteht allein darin und kann nur darin bestehen, zu verstehen, daß] diese *Freiheit nur ist als wirkliches Wollen des rein Gesollten*. Denn dieses, daß das Wollen im Wirklichen Wollen allein sein eigenes Wesen, den reinen Willen, für sich selbst Bestimmungsgrund, Gesetz sein läßt, das ist nichts anderes als das Wirklichwerden und Wirklichsein der praktischen Freiheit. Aus dem Charakter der Tatsächlichkeit der Tatsache der praktischen Freiheit entnehmen wir jetzt auch das *Wesen dieser Freiheit: Praktische Freiheit ist sich selbst Gesetzgebung, reiner Wille, Autonomie*.“ (GA31, S.296)

Aus dieser Passage geht deutlich hervor, inwiefern in Heideggers Interpretation die Dimension des Sollens durch das Primat des Wollens verblendet wird. Der Maßstab, der dazu dient, zu bestimmen, was das Sollen überhaupt ist, wird darauf reduziert, dass sich das Wollen seiner Verbindlichkeit in Form des Gesetzes bewusst wird. Das Gesollte artikuliert sich nur in

¹⁹⁴ „Die Persönlichkeit als allgemeine Vernunftstruktur ist keinesfalls mit irgendeinem psychologischen Merkmal des Individuums zu verwechseln. In diesem Zusammenhang betont richtig Heidegger: „In diesem Sinne spricht Kant nicht von Persönlichkeit. Er gebraucht das Wort überhaupt nicht im Plural. Die Persönlichkeit heißt für Kant dasjenige, was das Wesen der Person als Person, das *Personsein*, ausmacht. Das Wesen aber ist nur einzig eines und kann daher nur im Singular bezeichnet werden. So meint entsprechend Tierheit das Spezifische des Tieres, Menschheit das Spezifische des Menschen, nicht etwa die Summe aller Menschen.“ GA 31, S. 261.

Bezug darauf, ob das Wollen der Aufgabe gewachsen ist, sich selbst in seiner Wirklichkeit zu bestimmen. Das Sollen wird somit zu einem inhaltlosen Faktum abgewertet, das nur zu der Bestätigung führt, dass das Wollen seine deutlichste und höchste Bestimmung erreicht hat.

Im Rahmen der vorhergehenden Analyse der kantschen Philosophie wurde bereits zweifelsfrei festgestellt, dass Kant mit der Einführung der Willkür im Rahmen der *RGV* seine frühere Konzeption zu überwinden versucht, die noch davon ausgeht, dass der Wille mit den Gesetzen der praktischen Vernunft identisch ist. Daraus resultierte nämlich die Reduktion des Willens auf die Übereinstimmung mit den Gesetzen der Vernunft bzw. auf eine Entscheidung zum Guten. Indem er nun den Begriff der Willkür integriert, gelingt es Kant, die Möglichkeit einer Entscheidung zum Bösen zu begründen, die wiederum in der Möglichkeit der Umkehrung der Maxime einer Entscheidung besteht.

Dies bedeutet, dass es nach der Konfrontation mit dem Faktum der Vernunft noch nachvollziehbar ist, dass der Wille seine Maximen umkehrt und sich weigert, dem Sollen zu gehorchen. Maßgeblich dabei ist, dass die beiden Möglichkeiten – die Entscheidung zum Guten oder zum Bösen – als zurechnungsfähige Akte und somit als Ausdruck der menschlichen Freiheit gelten. Heidegger jedoch interpretiert die Abkehr vom Sollen dahin gehend, dass das Wollen seiner reinsten Bestimmung durch eine Gesetzgebung nicht gewachsen ist. Das Sollen dient darum als Kennzeichnung eines entschlossenen Willens und als eine Instanz der Selbstvermittlung des Willens mit sich selbst. Als eine Instanz, die moralische Maßstäbe für die Verurteilung einer Handlung setzen kann, ist das Sollen bei Heidegger untauglich. Der Wille bestimmt nur hinsichtlich der Entschlossenheit seines Wollens, was ihm seine höchste Identität mit sich selbst vermittelt. Zu diesem Punkt meint Heidegger:

„In dieser Abkehr vom Sollen liegt gerade die stärkste Erfahrung, daß es als Sollen Faktum ist. In diesem Nichtwollen als einer bestimmten Art von Wollen liegt ein bestimmtes Wissen um dieses, daß wir eigentlich und was wir eigentlich sollten. Die Wirklichkeit des Wollens fängt nicht dort an, wo ein Willensakt vorhanden ist, und hört erst recht nicht auf, wo wir nicht ernsthaft wollen. Dieses Nicht-ernsthaft-wollen, d.h. Sichtreiben- und es darauf Ankommen-lassen ist gerade ein ausgezeichnete und vielleicht sogar das häufigste Modus der Wirklichkeit des Wollens, weshalb wir diese so gründlich und meist übersehen, und darin versehen.“ (GA31, S.290)

Das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit hat gezeigt, inwiefern es zulässig ist, Heideggers Kant-Interpretation als eine Form des Primats der Praxis zu bezeichnen. Heidegger identifiziert im Zentrum von Kants theoretischer Philosophie die wesentlichste Bestimmung

der menschlichen Freiheit. Dabei birgt sein Verfahren jedoch eine entscheidende Verkenning der für Kant wesentlichen moralischen Dimension in sich. Sie kommt dadurch zustande, dass die Freiheit ontologisch so stark aufgewertet wird, dass sie die Grundstrukturen der theoretischen Vernunft zu erklären vermag. Gleichzeitig führt dieses Verfahren dazu, dass die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit einer moralischen Handlung bzw. danach, ob die Handlung anders verlaufen hätte können, durch den ontologischen Vorrang, den die Freiheit hinsichtlich der Bestimmung der theoretischen Vernunft einnimmt, vollständig ausgeblendet wird.¹⁹⁵ Die daraufhin ausufernde Freiheit übernimmt die Erklärung der Funktionen der theoretischen Philosophie und wird dadurch automatisch für die Bestimmung einiger ihrer eigenen Grundanliegen untauglich. Wie Stolzenberg richtig betont, trifft Heideggers Lektüre eher die Philosophie Fichtes als diejenige Kants.¹⁹⁶

Die Tatsache, dass Heideggers Interpretation von Kants praktisch-moralischer Philosophie ein solches Ergebnis nach sich zieht, konnte damit auf ein wesentliches Anliegen zurückgeführt werden. Die Wege, die Heidegger nach der Veröffentlichung von *SuZ* und dem *Kantbuch* beschreitet, bestätigen, dass die Konzeption von Freiheit, die er anhand seiner Kant-Lektüre entwickelt, seiner zukünftigen Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus dienlich sein wird. Heideggers Kant-Interpretation bildet somit den maßgeblichen Ausgangspunkt, um ein Verständnis dafür zu entwickeln, warum Heideggers Auslegung von Schellings *Freiheitsschrift* vom Leitmotiv der *Entmoralisierung* des Bösen gekennzeichnet ist. Bei Heideggers Schelling-Interpretation wird der Gedanke im Vordergrund stehen, dass die Freiheit außerhalb einer moralischen Dimension bestimmt werden muss. Diese

¹⁹⁵ „Da der Wille nur rein ist, wenn er sich selbst bestimmt, d.h., wenn sein Wollen selbst als das Bestimmende vorgestellt wird, schließt Heidegger, daß ‚das eigentlich Gesetzgebende für das Wollen das wirkliche reine Wollen selbst und sonst nichts‘ ist. Wenn die Form der Gesetzgebung so verstanden wird, daß sie sich also auf das reine Wollen, das sich selbst will, bezieht, dann ist sie, ‚das Eigentliche und Entscheidende‘, ja das einzig Konkrete und Konkreteste an der Gesetzlichkeit des sittlichen Handelns“ Dahlstrom, D., „Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Navität? Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants“, in: Pöggeler O., (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Bd. 1: Philosophie und Politik*, Frankfurt a. Main 1991. S. 167-179. Hier S. 174.

¹⁹⁶ „Diese Selbsttätigkeit wird nämlich als eine ‚reelle Tatkraft‘ erfahren und ihr kommt insofern eine realitätssetzende Funktion zu, als durch sie sich dem endlichen Ich die Dimension einer wirklichen Welt eröffnet, in der es sich selbst realisiert. So findet Heideggers Unternehmen, Kants Theorie der Achtung als Beitrag zur einen sachlichen Anhalt eher in Fichtes Theorie des moralischen Bewusstseins als in Kants Achtungstheorie. Denn nicht Kants, sondern Fichtes Interesse ist es, das sittliche Bewusstsein zur Grundlage einer Theorie des Selbstbewusstseins zu machen, die zugleich die Grundlage einer Theorie der konkreten Subjektivität sein soll. Aus dieser theoretischen Perspektive hat Heidegger der Sache nach Kants Theorie des moralischen Bewusstseins gelesen und sich zu eigen gemacht.“ Stolzenberg (2001), S 614.

ontologische erste Bestimmung geht jeder weiteren Bestimmung der Freiheit durch eine wie auch immer geartete Konzeption des Sollens voraus.

Das nun folgende zweite Kapitel der vorliegenden Arbeit widmet sich der Aufarbeitung des philosophischen Gedankengangs, der zu Heideggers Auseinandersetzung mit Schellings *Freiheitsschrift* führt.

Zweites Kapitel: Der philosophische Werdegang bis zur Schelling-Vorlesung von 1936

Den Zielen der vorliegenden Arbeit folgend wird die philosophische Konstellation zu verorten, in der sich Heidegger der *Freiheitsschrift* widmet. Dafür werden zwei Begriffe in Vordergrund gestellt, die in dieser Phase von Heideggers Denken eine herausragende Rolle spielen: die *Endlichkeit* und die *Freiheit*. Nach einer Erläuterung dieser beiden Begriffe anhand der Argumentation von GA 26 soll darauf aufbauend skizziert werden, welche Verschärfung sie durch die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus erfahren. Gewährleistet wird dies durch eine Analyse der Argumentation von GA 28 und GA 32. In einem letzten Schritt findet die Argumentation von GA 29/30 Berücksichtigung. Denn durch die Grundstimmung der *Langweile* und eine tief reichende Auseinandersetzung mit den Begriffen der *Natur*, des Organischen und der Einbildungskraft entwickelt Heidegger zusätzliche Mittel, die er in seiner ersten Schelling-Vorlesung im Jahr 1936 zum Einsatz bringt.

1. Freiheit, Endlichkeit und Transzendenz: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz

Die Aufforderung, eine [...] „Überschrift in die eigentliche Metaphysik zu wagen“¹⁹⁷, wie Heidegger sie im Jahr 1928 formuliert, müssen die phänomenologischen Kreise husserlianischer Prägung zumindest als provokant empfunden haben. Aller kritischen Reaktionen zum Trotz beharrt Heidegger auf der festen Überzeugung, dass die Philosophie als Ursprung aller Wissenschaft selbst keine Wissenschaft sein darf.¹⁹⁸ Die Rückbesinnung auf den Begriff der *Metaphysik*¹⁹⁹ hat einen wesentlichen Grund: die Aufarbeitung einer metaphysischen *Ontik* oder *Metontologie*. Damit meint Heidegger eine radikale ontologische Fragestellung, die die Totalität des Seienden mit einbezieht und die Trennung zwischen verschiedenen Bereichen des Seins durch die Begründung der verschiedenen Disziplinen des Seins hinterfragt.²⁰⁰ Die Grundlage für die Bewältigung einer solchen Aufgabe kann allerdings

¹⁹⁷ GA 26, S. 165.

¹⁹⁸ Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie*, (GA 27), Frankfurt a. Main 2001. S. 18.

¹⁹⁹ In Anlehnung an Jarans Ansatz wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit der Termin „Metaphysik des Daseins“ angewendet, um diese Phase Heideggers Denken zu bezeichnen.

²⁰⁰ „Metontologie ist nur auf dem Grunde und in der Perspektive der radikalen ontologischen Problematik und einig mit dieser möglich; gerade die Radikalisierung der Fundamentalontologie treibt den genannten Umschlag

71

nur geschaffen werden, indem die Transzendenz des Daseins und deren Eigenschaften erklärt werden. Zunächst einmal räumt Heidegger mit der sogenannten erkenntnistheoretischen Interpretation der Transzendenz auf²⁰¹, der zufolge diese im Gegensatz zur Immanenz zu verstehen ist. Denn gemäß dieser Konzeption umfasst die Transzendenz all das, was jenseits des Bewusstseins liegt, das wiederum in seiner Form einer Kapsel gleicht. Die Transzendenz besteht dieser These nach in der Überschreitung der Grenzen des Bewusstseins, die dazu dient, nach außen zu gelangen.

Eine zweite theologische Interpretation der Transzendenz, die Heidegger ebenfalls ablehnt, bezeichnet das Transzendente als alles, was über der rein menschlichen Kontingenz steht. In diesem Zusammenhang besteht zwar eine Beziehung, wohl aber nicht zwischen dem Bewusstsein eines Subjekts und der jenseits liegenden Welt, sondern vielmehr zwischen dem bedingten Seienden, zu dem alle Gegenstände der Welt gehören, und einem unbedingten bzw. göttlichen Seienden.²⁰² Für Heidegger bedeutet Transzendenz hingegen die ursprüngliche Art und Weise, in der die Subjektivität eines Subjekts zum Ausdruck kommt. Das Dasein existiert zunächst nicht und betreibt die Transzendenz als eine zusätzliche, beliebige Tätigkeit. Das Dasein existiert nur, indem es transzendiert. In diesem Zusammenhang meint Heidegger:

„Das Subjekt transzendiert qua Subject, es wäre nicht Subjekt, wenn es nicht transzendierte: Subjektsein heißt Transzendieren. D.h.: das Dasein existiert nicht etwa und vollzieht dann gelegentlich einen Überschritt, sondern ist der Überschritt. Darin liegt: die Transzendenz ist nicht irgendein mögliches Verhalten (unter anderen möglichen Verhaltungen) des Daseins zu anderem Seiendem, sondern die Grundverfassung seines Seins, auf deren Grunde es sich allererst zu Seiendem verhalten kann.“ (GA 26, S.211)

Der Punkt, an den das Dasein transzendiert, ist dabei nichts anderes als die Welt selbst, in der das Dasein existiert. Hieraus ergibt sich die Frage, inwiefern das In-der-Welt-Sein als eine Form von Transzendenz bezeichnet werden kann, wo doch die Welt der Ort ist, an dem sich das Dasein schon immer einfindet. Heideggers Antwort auf diesen Einwand lautet, dass die Transzendenz eine Eigenschaft des Daseins ist, die sein Verhältnis zur Welt bestimmt. Diese Eigenschaft ist die *menschliche Freiheit*.²⁰³ Setzt man diesen Gedanken jedoch konsequent

der Ontologie aus dieser selbst hervor. Was wir hier durch ‚Disziplinen‘ scheinbar trennen und mit Titeln versehen, ist eines – so wie eben ontologische Differenz ein oder das Urphänomen der menschlichen Existenz ist! Das Sein als Sein des Seienden denken und das Seinsproblem radikal und universal fassen besagt zugleich, das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen.“ GA 26, S. 200.

²⁰¹ Ebd. S. 205.

²⁰² Ebd. S. 206.

²⁰³ „Ein Umwillen ist aber wesensmäßig nur da möglich, wo es einen Willen gibt. Sofern nun die Transzendenz, das In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß das In-der-Welt-sein auch mit der

fort, muss die Freiheit auf eine weitere wesentliche Bestimmung des Daseins zurückgeführt werden: auf die *Endlichkeit*. Sie offenbart eine grundsätzliche Beziehung des Daseins zur Welt, die keinesfalls als eine Einschränkung der Freiheit, sondern im Gegenteil als die Bedingung ihrer Möglichkeit anzusehen ist.²⁰⁴ Die höchste Bestimmung der Freiheit wird erst erreicht, wenn man versteht, dass die Freiheit im Verhältnis des Daseins zu seinem *Grund* besteht. Der Grund wiederum gilt für Heidegger nicht als eine grundsätzlich vorhandene Eigenschaft. Er kommt vielmehr erst durch das Verhalten zum Ausdruck, das durch die Freiheit begründet wird.²⁰⁵ Die Endlichkeit und die Abhängigkeit vom Grund, die der Freiheit des Daseins zugrunde liegen, zeugen von einer Ohnmacht des Daseins bzw. von der Tatsache, dass dieses seine Existenz und Freiheit nur als der Verwalter der ihm ontologisch übergeordneten Kräfte zu gestalten vermag.²⁰⁶ Die Freiheit versteht Heidegger nicht als eine Eigenschaft der Subjektivität, eine Handlung von sich selbst aus beginnen zu können, sondern als das Verhalten zu einem Grund, der die Grundlage für die Existenz des Daseins bildet und deswegen nicht unter dessen Kontrolle steht. Die *Ohnmacht* bildet dabei keinen Widerspruch zur Freiheit, denn im Grunde genommen verweist sie auf die wesentliche *Angewiesenheit* des Daseins auf das *In-der-Welt-Sein* und auf sein Verhalten, das erforderlich ist, damit es seine Freiheit gestalten kann. Das Dasein nimmt die Ohnmacht als Grundmerkmal seines Wesens allerdings nicht hin, sondern versucht eher, sie zu verdrängen. Diese Tendenz, die ursprüngliche Struktur des Daseins zu verdecken, artikuliert sich durch die Ansprüche der modernen Technik, die die Totalität der Natur zu beherrschen versucht.²⁰⁷ Im Rahmen der

Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der *Freiheit*.“ Ebd. S. 238.

²⁰⁴ „Es ist eine Fehlmeinung, zu glauben, man fasse die Freiheit möglichst rein in ihrem Wesen, wenn man sie isoliert als freischwebende absolute Willkür. Vielmehr gilt es gerade umgekehrt, die Freiheit in ihrer Endlichkeit zu begreifen und zu sehen, daß durch den Nachweis der Gebundenheit die Freiheit nicht beeinträchtigt und ihr Wesen nicht beschnitten wird.“ Ebd. S. 253.

²⁰⁵ „Die Freiheit als ekstatisches Sich-entwerfen auf das eigene Seinkönnen versteht sich aus diesem und hält zugleich dieses als Verbindlichkeit vor. Sie ist somit *der Ursprung von so etwas wie Grund*. Wir können ganz lapidär sagen: Das metaphysische Wesen des transzendierend existierenden Daseins ist die Freiheit. Freiheit aber ist qua transzendente *Freiheit zum Grunde*.“ Ebd. S. 276.

²⁰⁶ Vor allem in dem Vortrag von 1930 vom Wesen der Wahrheit wird dieser Gedanke wesentlich zugespitzt und Freiheit wird nicht mehr verstanden als eine bloß menschliche Eigenschaft, sondern die menschliche Existenz wird eher als ein Eigentum der Freiheit interpretiert. „[...] die ek-sistente Freiheit als Wesen der Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft des Menschen, sondern der Mensch nur als Eigentum dieser Freiheit ek-sistiert und so geschichtsfähig wird.“ Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit* in *Wegmarken*, Frankfurt a. Main 2010. (GA9), S.177-202. Hier. S. 196.

²⁰⁷ „Die Ohnmacht ist metaphysisch, d.h. als wesentlich zu verstehen: sie kann wiederlegt werden durch den Hinweis auf die Naturbeherrschung, auf die Technik, die heute wie eine entfesselte Bestie in die ‚Welt‘ hineinwütet; denn diese Herrschaft ist der eigentliche Beweis für die metaphysische Ohnmacht des Daseins, das die Freiheit nur in seiner Geschichte sich gewinnt.“ GA 26, S. 279.

Argumentation von GA 26 gibt Heidegger jedoch keine Auskunft mehr darüber, woher diese Ermächtigungstendenz entstammt und in welchem Zusammenhang sie zur Gegenkraft oder Gegentendenz des Daseins steht, die Freiheit in einer eigentlichen Form zu bestimmen. Sofern die Freiheit die menschliche Existenz in dieser Form umreißt und ontologisch begründet, ist vollkommen unklar, was von der Bestimmung der Freiheit als Aufgabe übrig bleibt. Denn wenn es sich um eine gestellte Aufgabe handelt, müsste doch eigentlich die Möglichkeit bestehen, sie nicht erledigen zu können bzw. bei ihrer Erfüllung zu scheitern und somit die eigentliche Bestimmung der Freiheit zu verfehlen. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus spitzt Heidegger diese These zu, ohne jedoch jemals eine Antwort auf diesen Einwand zu geben. Vielmehr verlagert er dieses Problem auf die Ebene einer geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus. Dabei stellt er seinen Ansatz als die radikalste Verteidigung der Endlichkeit dar, um ihm dem Versuch, der Endlichkeit des Daseins Abbruch zu tun – das wesentliche Anliegen des Deutschen Idealismus – gegenüberzustellen.

Im ersten Kapitel wurde dargelegt, inwiefern die Unterscheidung zwischen Dasein und Mensch, die Heidegger in der Argumentation des *Kantbuches* und in GA 31 vornimmt, mit einer Abweichung von seiner in *SuZ* verfolgten Argumentation verbunden ist. Diesbezüglich bringt auch die Argumentation von GA 26 bedeutsame Änderungen mit sich. Gander betont²⁰⁸, dass die neue Konzeption der Metaphysik, auf die Heidegger sich dort stützt, der Vertiefung einiger Motive der Fundamentalontologie dient, die in *SuZ* noch keine Berücksichtigung fanden. Gleichzeitig jedoch geht der neue Begriff der *Metaphysik* im Terminus der *Fundamentalontologie* nicht auf. Verantwortlich dafür ist, dass sich die Metaphysik als eine Instanz etabliert, die Fundamentalontologie und Metontologie vereinheitlicht und damit letztendlich auf den Vollzug des Seinsverständnisses hinausläuft.²⁰⁹

Eine weitere entscheidende Veränderung kündigt sich mit dem Begriff der *Welt* an. In der Argumentation von *SuZ* wird im Hinblick auf diesen Terminus noch zwischen zwei

²⁰⁸ Gander, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt a. Main 2001.

²⁰⁹ „Für die Beantwortung der in der Folge interessierenden Frage nach der ontologisch angemessenen Situierung einer philosophischen, d.h. existenzialen Anthropologie geht es nach Heidegger darum sie , im Bezirk des metontologisch-existenziellen‘ Fragens zu entwickeln als eine Metoontologie bzw. ,Metaphysik der Existenz‘, die im Unterschied zu ,Sein und Zeit‘, wo ,nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ,Stücke‘ ausgearbeitet sind, im Aufweis der Existenzstrukturen nun durchaus auf Vollständigkeit zu achten hätte und d.h. die existenziellen Phänomene in all ihren Schattierungen aus ,der Arbeit an faktischen Möglichkeiten‘ durchdeklinieren müßte.“ Ebd. S. 230.

Deutungen differenziert: Einerseits handelt es sich um die Innerweltlichkeit des *Zuhandenen*. Andererseits entwickelt das Dasein ein Verhalten zu dieser Struktur der Innerweltlichkeit erst durch die Erfahrung des *Abbruchs*, die mit der Entdeckung des Vorhandenen einhergeht. Darauf aufbauend bilden sich weitere Strukturen des Daseins aus, die zur Entdeckung der *Weltlichkeit* des Daseins führen und durch den Charakter des „Umwillens seiner“ gekennzeichnet sind. Insofern die Argumentation von SuZ den Schein erweckt, dass die Welt des Zuhandenen im Gegensatz zur Weltlichkeit steht, resultiert daraus ein methodologisches Missverständnis.²¹⁰

Durch die Einführung der *Transzendenz*, die Heidegger in der Argumentation von GA 26 als eine Form der Übersteigerung beschreibt, die alle möglichen Bezüge des Daseins zum Sein kennzeichnet, gelingt es ihm, ein Konzept der Welt zu entwerfen, das sich nicht mehr hinsichtlich der Unterscheidung zwischen dem Selbst des Daseins und der Innerweltlichkeit, sondern vielmehr hinsichtlich der Frage nach der ursprünglichsten ontologischen Bestimmung des Daseins artikuliert.²¹¹ Die hiermit entworfene Vorstellung von Welt erfährt in den folgenden Jahren eine zunehmende Vertiefung und positioniert sich als ein wichtiger Ansatzpunkt von Heideggers Schelling-Interpretation. Im nachfolgenden Abschnitt wird auf Heideggers Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus eingegangen.

2. Heideggers Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus (GA 28)

Heideggers Vorlesung widmet sich zunächst der kritischen Fragestellung von zwei damals zentralen Tendenzen innerhalb der Philosophie. Die erste bezeichnet Heidegger als *philosophische Anthropologie*, deren leitende Frage lautet: „Was ist der Mensch?“ Die zweite, die er als einen *Zug zur Metaphysik* versteht, zielt hingegen auf das Problem der Totalität des Seins sowie darauf ab, was dieses im Ganzen sei. Die philosophische Anthropologie versucht, das Ganze auf die menschliche Erkenntnis zu reduzieren, und wendet sich von allen

²¹⁰ „Die Welt Analyse von SZ nimmt zwar ihren Ausgang von der Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Welt- und Selbstcharakter des Daseins. Die Betonung der Funktion der Welt als Horizont der Erfahrung des innerweltlichen samt dem unsorgfältigen Gebrauch der terminologischen Differenzierung zwischen dem Weltbegriff einerseits und ‚Welt‘ (in Anführungszeichen geschrieben) als Anzeichen für das innerweltliche Seiende andererseits führen jedoch zur Missdeutung, wonach die Welt die Quelle der Eigentlichkeit ist und solche im Gegensatz zum Selbst steht.“ Rubio, R., *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens. Das produktive Scheitern Heideggers*, Tübingen 2006.

²¹¹ Ebd. S. 151.

metaphysischen Versuchen ab.²¹² Ihr Ansatz impliziert jedoch den Widerspruch, dass eine solche Reduktion auf das Menschliche nur unter der Voraussetzung denkbar ist, dass geklärt wird, was unter der *Totalität des Seins* zu verstehen ist.²¹³ Somit entschärft Heidegger den vermeintlichen Widerspruch zwischen diesen beiden Positionen und widmet sich dem Entwurf einer Konzeption der Metaphysik, die die Endlichkeit des Menschen nicht ausschließt, sondern voraussetzt. Daher ist die Rehabilitierung einer Dimension der Endlichkeit des Daseins die wesentliche Grundlage für eine angemessene Entfaltung des Problems der Metaphysik. Denn nur ausgehend von der Endlichkeit lässt sich die Frage nach dem Wesen der Metaphysik überhaupt stellen. Die Ausarbeitung dieser These und der Nachweis, dass es sich um einen verfehlten metaphysischen Ansatz handelt, der im Deutschen Idealismus eine unerhörte Zuspitzung erfährt, ziehen sich wie ein roter Faden durch Heideggers Vorlesung. Der wesentliche Zusammenhang zwischen diesen beiden Thesen wird im Folgenden näher erläutert.

Im Kontext dieser Vorlesung bestimmt Heidegger das Seinsverständnis als die Erfahrung, durch die das Dasein zur Bestimmung seinen wesentlichen Möglichkeiten in Form seiner Endlichkeit und seiner Freiheit gelangt. Das Ziel, die Endlichkeit als Horizont einer angemessenen Fragestellung nach dem Sein und zugleich als Schlussbegriff für eine wahre Bestimmung der menschlichen Freiheit zu betrachten, formuliert Heidegger wie folgt:

„[Seinsverständnis]: aber nicht nur allgemeine und jederzeit vorhandene Eigenschaft, sondern die ursprüngliche Ermöglichung des Da-seins; inmitten vom Seiendem ist dieses selbst offenbar. 1. aber die Angewiesenheit-auf; 2. seiner selbst nicht mächtig; 3. Es bedarf des Verstehens von Sein, um überhaupt da-sein zu können; 4. so entspringt es (Seinsverständnis) dem innersten Wesen der Endlichkeit des Daseins; aber 5. diese

²¹² GA 28, S. 17.

²¹³ „Es ergab sich: Diese Grundtendenz zielt nicht nur auf eine besondere Wertschätzung alles Menschlichen, sondern sie beansprucht die Entscheidung darüber, was Wirklichkeit, Sein und Wahrheit überhaupt bedeuten sollen. Damit ist gesagt, daß sie in sich schon die Grundfrage der Metaphysik entscheiden will. Alles das freilich unbestimmt und tastend, aber die Tendenz dazu und der Anspruch darauf.“ Ebd. S. 21. C. Strube stellt den historischen Kontext Heideggers Auseinandersetzung mit diesen beiden Tendenzen folgenderweise dar: „Die erste Tendenz ist die Reflexion auf einen in der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Prozeß, in dem es im Zuge der weitläufigen Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems zu den unterschiedlichsten Thematisierungen des Menschen (evolutionsbiologisch, psychologisch, soziologisch, ethnologisch, religionswissenschaftlich, u. ä. perspektiviert) und dadurch zu einer begrifflich nicht mehr zu bewältigenden Tatsachenfülle gekommen ist. Die Wahrnehmung der Vielfältigkeit des Menschlichen drohte die traditionelle Definition des Menschen zu sprengen, so daß sich die Frage nach dem Ganzen des Menschen erneuern mußte. Die zweite Tendenz hat sich aus dem Bedürfnis ergeben, die erkenntnistheoretischen Orientierung der Philosophie und deren Reduktion des Welt- und Seinsproblems auf das Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung zu überwinden und wieder die Frage nach einem Ganzen und Letzten alles Seienden aufzuwerfen“ Strube, C., „Die ontologische Wiederentdeckung des deutschen Idealismus“, in: Seubert, H., (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003. S. 93-124. Hier. S. 101.

Endlichkeit so endlich, daß sie in der tiefsten *Vergessenheit* liegt, obzwar ständig ›da‹. Die Seinsfrage hat demnach ihre Wurzel in dem Wesen der Endlichkeit des Daseins. Weil dieses endliche Wesen notwendig aus Seinsverständnis existiert. Wenn aber dieses, dann immer schon ausgelegt.“ (GA 28, S.45)

Zunächst ist zu betonen, dass Heidegger es ausdrücklich ablehnt, das Seinsverständnis als eine bloß vorhandene Eigenschaft des Daseins zu betrachten. Gleichzeitig ist es aber auch nicht als eine Form der mystischen Erfahrung anzusehen, die die Individualität des Daseins aufzuheben vermag. Das Seinsverständnis muss durchaus dem tiefsten Verständnis der Endlichkeit des Daseins entspringen, die ihrerseits jedoch wiederum keineswegs als eine Selbstermächtigung des Einzelnen verstanden werden darf, durch die dieser jede ihm übergeordnete Dimension zu negieren versucht. Endlichkeit impliziert nicht, dass jede Auslegung des Seins nur über eine auf eine spezifische Kultur und auf die von ihr abgeleitete psychologische Konzeption des Individuums beschränkte Gültigkeit verfügt. Um mit diesem Missverständnis aufzuräumen, bettet Heidegger die Dimension der *Angewiesenheit* bzw. der *Ohnmacht* des Daseins tief in seine Konzeption der Endlichkeit ein. Die Endlichkeit beruht auf der Abhängigkeit des Daseins von der Welt und von der Tatsache, dass sich seine Freiheit – die aus der Aufgabe des Seinsverständnisses resultiert – nicht durch die Aufhebung dieser Abhängigkeit definiert. Vielmehr kann Freiheit nur als ein Verhalten zur Notwendigkeit des Seinsverständnisses als ermöglichende und unvermeidbare Dimension der Existenz des Daseins angesehen werden. Somit zeugt der Ansatz von GA 28 von einer wesentlichen Kontinuität zu dem in der Argumentation von GA 28 entwickelten Ansatz. 1929 definiert Heidegger sein philosophisches Programm wörtlich und damit explizit als eine *Metaphysik*, wodurch der vermeintliche Widerspruch zwischen der metaphysischen und der anthropologischen Dimension aufgehoben wird und stattdessen ihre Einheit zur Kernfrage der Philosophie erhoben wird.²¹⁴ Zur Verstärkung dieser These können zwei weitere Begriffe herangezogen werden, die in dem oben angeführten Abschnitt verwendet werden: Erstens bestimmt Heidegger – ebenso wie in der Argumentation von GA 26 – die *Vergessenheit* als eine ursprünglich mit dem Seinsverständnis zugleich entstandene Dimension. Das Seinsverständnis ist zwar ein konstitutives Vermögen des Daseins, über das dieses allerdings

²¹⁴ „Die beiden Tendenzen – was der Mensch sei und was das Seiende als solches und im Ganzen sei, Anthropologie und Metaphysik – enthüllen sich jetzt in der Einheit des zentralen Problems der Philosophie als solcher, nicht ein äußerliches Zusammenknüpfen beider und auch nicht eine Vermengung, um ein einheitliches Bild der geistigen Lage zu gewinnen und die Gegenwart einheitlich zu verstehen, sondern das innere Wesen der Metaphysik selbst. Die Philosophie birgt in sich und zwar als einheitliches Problem in einem ursprünglichen Sinne, diese beiden Fragen.“ GA 28, S. 40.

nicht ohne Weiteres verfügt. Stattdessen wird es zunächst von der Vergessenheit überdeckt. Nur mithilfe von Mühe und Anstrengung kann es dem Dasein gelingen, das Hindernis der Vergessenheit zu überwinden und so zu seiner wahren wesentlichen Bestimmung zu gelangen. In einem vorangegangenen Abschnitt der vorliegenden Arbeit wurde bereits untersucht, wie Heidegger der Vergessenheit als Deckung des Seinsverständnisses eine Interpretation der Zeit als *Gewesen-Sein* gegenüberstellt.²¹⁵ Das Gewesen-Sein definiert sich als der ekstatische Horizont, in dem das Dasein den wesentlichen Zusammenhang zwischen den zeitlichen Dimensionen der Zukunft und der Vergangenheit erkennen kann. Während sich Heidegger in GA 26 vorzugsweise auf die Darstellung der Zeitlichkeit konzentriert, übersieht er die Notwendigkeit einer ausführlichen Begründung der für seinen Ansatz wesentlichen Dimension der Vergessenheit. Die an der Stelle unzulänglich beantwortete Frage bezieht sich auf den Ursprung der Vergessenheit²¹⁶ bzw. darauf, welche ontologischen Merkmale dem Dasein, das sich durch das Seinsverständnis definiert, zugesprochen werden müssen, um die Vergessenheit als *mit konstitutives* Element seines Wesens bezeichnen zu dürfen. Anstatt sich das Problem der Zeitlichkeit anzueignen, versucht die Argumentation von GA 28 eher, die ontologischen Wurzeln der Vergessenheit aufzuklären. Die Aufarbeitung dieses Problems geschieht unmittelbar im Anschluss an Heideggers historische Darstellung der Metaphysik des Deutschen Idealismus als einer der radikalsten Versuche, die Dimension der Endlichkeit zugunsten einer absoluten Erkenntnis abzuschaffen. Auf die dem Deutschen Idealismus zugrunde liegende Revidierung des kantischen Ansatzes – die laut Heidegger die Endlichkeit des Subjekts als endliches Ich hervorhebt²¹⁷ – sowie auf ihre äußerste Zuspitzung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* geht Heidegger im folgenden Abschnitt ein:

²¹⁵ GA 26, S. 266.

²¹⁶ „Wohl ist aus bestimmten Gründen der vorherrschende Modus des Gewesenseins das Vergessen, d.h. es entsteht der Schein als ‚sei‘ das Gewesene nicht mehr da, und das Dasein könne beim Sichverstehen aus seinem Seinkönnen wohl auf sich zurück, aber eben auf das momentan Gegenwärtige, das je eben die Tür zur Gewessenheit hinter sich zugeworfen hat. Aber dieses Zuwerfen der Tür ist je gerade selbst eine Weise der Zeitigung des Gewesenseins, die in ihrer Weise das Gewesene ins Sein bringt. Und erst in der ekstatischen Einheit von Zukunft und Gewessenheit zeitigt sich das *Gegenwärtigen*. Dieser Grundart der Zeitigung ergibt sich, wenn die Zeitlichkeit in sich selbst interpretiert wird“ Ebd. S. 267.

²¹⁷ Kant und das Grundproblem der Metaphysik: das Sein des Seienden; *das Seiende* überhaupt nur, soweit es endlichen Wesen zugänglich, d.h. *Gegenstand* ist. ‚Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena [Intelligibilia]‘. ‚Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ sind Grenzbegriffe. Das drückt aus: das Seinsproblem und der Zusammenhang mit der Endlichkeit – das Subjekt als endliches ‚Ich‘. Deutscher Idealismus: 1. der Kampf gegen das Ding an sich, gegen die Grenze (Erschütterung der Endlichkeit), 2. das absolute Subjekt: ‚Ich‘. Weil nun aber faktisch doch endlich: daher Problem der Dialektik, Problem des Systems – nicht als Fragen der bloßen Form der Philosophie, sondern Index einer bestimmten angesetzten inhaltlichen Problematik.“ GA 28, S. 49-50.

„Der Endlichkeit Herr werden, sie zum Verschwinden bringen, statt umgekehrt sie auszuarbeiten. Aber dazu eine grundsätzliche Einsicht: je ursprünglicher die Endlichkeit, je endlicher, um so wesentlicher. Nicht aber die Meinung: je un-endlicher, um so echter. Darin eine völlige Umstellung des Fragens und d.h. zuerst des Existierens angezeigt: diejenige Problematik, von der aus wir die Auseinandersetzung wagen. Endlichkeit des Daseins als Grundgeschehen der Metaphysik. Das Ganze der positiven Problematik der inneren Form der Philosophie. Entscheidung über Sinn und Recht bzw. Unrecht dessen, was im deutschen Idealismus als ‚System‘ und Dialektik wesentlich wurde. Metaphysik als absolute Erkenntnis des Seienden im Ganzen. Begründung nicht ohne Subjekt (Ich), aber jetzt gerade die Endlichkeit sprengen. Die ungeheure Anstrengung der Phänomenologie des Geistes zielt gerade dahin, ihn als absoluten zu gewinnen. Alle Endlichkeit und schlechte Unendlichkeit sind zu überwinden! Von hier aus (zugleich aber ‚Ich‘ und ‚Natur‘) das Problem des Subjekts sehen! Einbildungskraft (absolut-schöpferisch): reines Vernunftvermögen, absolute Produktion.“ (GA 28, S.47)²¹⁸

2.1. Heideggers Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre

Nach der Darstellung der wesentlichen Prinzipien des Deutschen Idealismus befasst sich Heidegger im zweiten Teil mit einer Erklärung von Fichtes *Wissenschaftslehre*.²¹⁹ Im ersten Kapitel geht es dort um das Problem der *Grundsätze*. Die wesentliche Schwierigkeit an der Stelle besteht darin, dass sich die Grundsätze von keiner anderen Instanz ableiten lassen. Heidegger betont, dass sich die Grundsätze weder auf Vorstellungen noch auf eine diskursive Konstruktion reduzieren lassen. Denn Grundsätze vermitteln zwar einen gedanklich in einen Begriff umzumünzenden Inhalt, aber auch die Tätigkeit des Denkens selbst.²²⁰ Fichte rezipiert somit das bereits bei Kant anwesende und für Heidegger wesentliche Primat des Synthetischen. Dieses Primat folgt der These, dass die analytische Tätigkeit des Verstandes eine Synthesis voraussetzt. Die synthetische, setzende Handlung des Ichs bildet für Fichte die wesentlichste Bestimmung des Menschen. Die Setzung als Tätigkeit lässt sich nicht erfassen als ein Moment der Wahrnehmung eines lediglich denkenden Subjekts, sondern gilt als die Vermittlungsinstanz der Freiheit, die sich nie in Form eines Prädikats, sondern immer als

²¹⁸ In diesem Kontext kommentiert Grondin: „Heidegger wird sich zunehmend davon überzeugen, daß die Metaphysik alles andere als ein Hinausfragen über das Seiende war. Die Metaphysik wird sich – im Gegenteil – immer mehr als ein ‚Insistieren‘ auf dem Seienden entpuppen, das dazu tendiert, das Seiende zu erklären, um es verfügbar zu halten. Dieses Erklärenwollen des Seienden gründe auf einer Vergessenheit der Seinserfahrung auf die es Heidegger ankommt, der Erfahrung der Endlichkeit, also der schlechthinnigen Unverfügbarkeit. Die Metaphysik wird immer mehr zu einer Tilgung der Endlichkeit, so daß die Idee einer Metaphysik des Daseins oder der Endlichkeit sich – jedenfalls unter dem Titel der Metaphysik – als undurchführbar erweist. Grondin, (2003), S. 52.

²¹⁹ Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer: 1794*, Hamburg 1997. (Von nun an als *Wissenschaftslehre* genannt).

²²⁰ „Das Ich, das handelt; Wissen-sein, ein Ich-handle, das *Handelnde* ein Ich, das in diesem Handeln gerade ist, was und wie es ist; im Handeln, Denken erhandelt es sich selbst; es ist das Produkt seiner Tätigkeit, seine Tat, es ist im Handeln seine Tat, Tat in der Handlung: Tat-handlung.“ GA 28, S. 53.

wesentlichste Aufgabe des Daseins ankündigt.²²¹ Analog zur Erläuterung von Kants praktischer Philosophie konzentriert sich Heideggers Ansatz auf die Klärung von zwei strittigen Punkten: Zunächst widmet er sich dem wesentlichen Zusammenhang zwischen der Freiheit und der Erkenntnis und darauf aufbauend der Frage, inwiefern Freiheit wahrgenommen wird, wenn sie kein Prädikat ist, das sich in eine Kategorie einordnen lässt.²²² Dieser methodologischen Einteilung gemäß analysiert Heidegger zunächst den ersten Grundsatz; dazu führt er die Unterscheidung zwischen *Satz* und *Setzung* an. Während der Satz, der von Fichte als $A=A$ formuliert wird, ein Gleichsein impliziert, verweist der Terminus Setzung auf die ontologische Grundlage, die die Aufstellung des Satzes überhaupt erst ermöglicht. Bei der Setzung handelt es sich also um ein Seinsproblem.²²³ Heidegger setzt seine Analyse fort, indem er erklärt, dass die Setzung keinesfalls so zu verstehen sei, als könne A als etwas Seiendes überhaupt gesetzt werden, da die Möglichkeit der Setzung die Existenz von etwas Vorliegendem voraussetze.²²⁴ Die hier zum Vorschein kommende Zweideutigkeit des wahren Charakters der Setzung lässt sich anhand einer genaueren Betrachtung der Rolle des Prädikats „ist“ aufklären. Dieses Prädikat trifft keine Aussage über die ontologische Beschaffenheit, sondern stellt einen Zusammenhang her zwischen „wenn“ und „so“, wie sie in folgender Formulierung vorkommen: „Wenn A ist, so ist es A.“ Die so entstehende Verbindlichkeit zwischen den beiden Elementen des Satzes in Form einer Regel

²²¹ „Ich ist Selbstheit, d.h. das Sein des Ich, sein Wese ist was, das vom Ich nicht einfach nur abstrahiert werden kann, und das wir ihm als allgemeine Bestimmung zusprechen, sondern dieses sein Wesen, sie Selbstheit, *ist* es. Das Wesen des Ich ist für dieses nicht und nie nur ein Gegenstand einer Wesensbetrachtung, sondern Aufgabe seines Seins“ Ebd. S. 67.

²²² „Damit wird deutlich: Freiheit ist nicht eine allgemeine Bestimmung, auf die hin ich zuerst mich und andere vergleichen könnte uns uns dann diesem Begriff unterzuordnen, uns als frei zu bestimmen und die genannte Aussage zu fällen. Freiheit ist kein aufgreifbares Prädikat, das ich nehme, um es dem Ich zuzusetzen, sondern das Freisein ist wesenhaft Aufgabe meines Seins. Freiheit ist nicht als ein zuschreibbares Prädikat vorfindlich, sie ist keine Kategorie. ‚Freiheitskategorie‘ ist ein Grundmißverständnis sowohl der Freiheit als des Wesens der Kategorie“ Ebd. S. 113.

²²³ „Satz‘ bzw. ‚Setzung‘ sind zweideutig: 1. Das Gesetzte, das Was des Satzes, das ‚Gleichsein‘ des A; 2. das Setzen, das Wie des Satzes, das Gewißein dieses Gleichseins. Setzung (Satz) und Sein. Das ist die entscheidende Erörterung. Mit ihr [gewinnen ihr] den ersten Hinweis darauf, daß es sich hier um das Seinsproblem handelt, obzwar vom Wissen, Denken und Wissen des Wissens die Rede ist.“ Ebd. S. 56-57.

²²⁴ „A kann doch in Wahrheit nur setzten, d.h. als Vorliegendes gesetzt-sein-lassen, wenn es *ist*. [...] Der Satz ‚A ist A‘ läßt gerade dahingestellt, ob A vorhanden ist oder ob nicht. Er setzt nur: *wenn* A ist, *so* ist es A. Was ist also gesetzt? Das ‚Wenn-so?‘ Nein, sondern: das *Bestehen* eines notwendigen *Zusammenhanges* zwischen jenem *Wenn* und diesem *So*. Dieser notwendige Zusammenhang ist schlechthin ohne allen Grund gesetzt und nicht das A. Nicht das A, wovon man dieses und jenes weiß, sondern das, was man schon weiß von dem A (mag es sein oder nicht sein) sofern es gesetzt ist. Diesen bestimmten notwendigen Zusammenhang zwischen dem Wenn und jenem So nennt Fichte vorläufig ‚X‘.“ Ebd. S. 60.

setzt laut Heidegger allerdings auch einen Akt des Sich-selbst-Gebens der Regeln und damit auch die Setzung einer Verbindlichkeit für das Ich *selbst* voraus.²²⁵

Der Akt der Setzung der Regeln, die für eine logische Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat eines Satzes sorgen, stellt sich somit als Kern des Ichs selbst heraus, das sich selbst von dieser Verbindlichkeit bestimmt weiß. Heidegger definiert allerdings die Setzung als wesentliche Form des Seins des Ichs. Seine präzise Analyse dient der Revidierung von zwei grundsätzlichen Fehlinterpretationen. Im Rahmen der ersten wird behauptet, die Setzung sei als eine Form der *creatio ex nihilo* zu verstehen, als hätte sich das Ich selbst aus dem Nichts erschaffen. Dieser ontologisch höchst aufgeladenen Behauptung gegenüber befindet sich eine zweite Position, die das Sich-Setzen als die *A-posteriori-Empfindung* einer bereits vorhandenen Existenz versteht. Heidegger greift auf sein eigenes philosophisches Instrumentarium zurück und räumt mit diesen beiden Auslegungen auf, indem er betont, dass die Setzung die Möglichkeit eines Verhaltens zum Sein voraussetzt und ausschließlich dem Dasein zu unterstellen ist.²²⁶

Im weiteren Verlauf seiner Analyse widmet sich Heidegger dem zweiten Grundsatz: der Bestimmung des *Entgegensetzens*. Dieses Entgegensetzen bestimmt, wie die Setzung stattfindet. Somit ist es dem Inhalt nach durch die Handlung des Setzens bedingt, seiner Form nach aber ist es rein a priori. Als eine Aussage über eine dem Ich entgegengesetzte Instanz bezieht sich der zweite Grundsatz auf ein *Wogegen*, das zwar nicht das Ich ist, jedoch in einem Verhältnis zu ihm steht. Das Entgegensetzen ist somit außerdem ein zentrales, mit konstitutives Moment des Ichs und keinesfalls das bloße Produkt einer später abgeleiteten Schlussfolgerung. Das Entgegensetzen umringt einen Horizont, in den sich das Ich hineinhält und in dem es *zugleich* ein Verhalten zu sich etabliert.²²⁷ Noch einmal räumt Heidegger mit

²²⁵ „Setze ich A, dann habe ich im vorhinein schon jenen Wenn-so Zusammenhang gesetzt, und zwar so gesetzt, daß ich mich unter jenes Wenn-so stelle, es befolge. X als Regel des Setzens von A. Wenn diesem X Regeln setzt –es sei schlechthin gesetzt –d.h. *ich* setzte X ohne allen weiteren Grund, d.h. *ich* setzte die Regel, ich gebe *mir* selbst diese Regel, setzte sie für *mich* verbindlich.“ Ebd. S. 61.

²²⁶ „Empirisches Ich ist Tathandlung; es ist nur, sofern es *sich* setzt, es *ist*, es setzt *sich*, d.h. im diesem Sein ist es ‚sich‘, d.h. *für* sich; sein Sein ist ihm zu eigen, und zwar wesenhaft. Ein Ding ist vorhanden. Ist das Vorhandensein ihm zu eigen? Es *ist* doch! Nein, wir können von Vorhandensein eines Vorhandene weder sagen, daß es ihm zu eigen sei, noch daß es ihm nicht zu eigen sei. Für ein Vorhandenes gibt es überhaupt nicht die Möglichkeit, daß dieses Sein dem betreffenden Seienden etwas wäre. Es gibt dieses Sein ‚*für*‘ das Vorhandene überhaupt nicht, während *für* das Ich-Sein dessen Sein zu eigen ist, und zwar ist das Ich in seinem Ich-Sein dies notwendig, für sich und notwendig *nur* für sich, d.h. das Sein eines anderen ist ihm nie zu eigen.“ Ebd. S. 66.

²²⁷ „Zum Wesen des Ich gehört dergleichen wie ein Entgegengesetztes als solches; das Ich als Ich verhält sich zu einem *Wogegen*. Dieses *Wogegen* ist nicht schon das nicht-ichliche Seiende selbst, sondern der Horizont, in dem das Ich sich *hineinhält*. Hineinhalten aber als Sichverhalten.“ Ebd. S. 77.

der These auf, wonach das Entgegengesetzte so zu verstehen sei, als wäre es durch das Ich erschaffen worden, als könne es willkürlich entscheiden, was existiert und was nicht.

Für Heidegger schließt Fichtes Sichtweise an die kantsche Problematik der *Gegenständlichkeit* an. Denn für beide Philosophen steht fest, dass die Gegenständlichkeit – verstanden als die Summe der Grundformen, die die Erscheinung von jedem möglichen Gegenstand der Erfahrung bestimmen – nicht *empirisch* bzw. durch die Begegnung mit mehreren Gegenständen abgeleitet werden kann. Dies betrifft auch die Kernbestimmung des Ichs als sich vorstellendes Wesen und somit als Ermöglichungsinstanz der Erfahrung des Gegenstandes; auch in diesem Punkt weist Fichtes Ansatz eine wesentliche Kontinuität zur kantschen Konzeption auf. Das Sich-vorstellen-Können leitet sich von keiner bestimmten Erfahrung ab; vielmehr setzt die Möglichkeit der Erfahrung eines Gegenstandes dieses Können voraus.²²⁸

Bei der Erläuterung des zweiten Grundes zeigt sich deutlich, inwiefern Heidegger einige seiner Grundbegriffe auf Fichtes Ansatz überträgt. In seiner Bestimmung des Satzes des Widerspruchs betont Heidegger, dass dieser mehr als eine reine logische Instanz denn als eine Grundbestimmung der Tathandlung zu verstehen ist, weil durch Letztere ein Verhältnis zwischen dem Ich und dem ihm Entgegengesetzten hergestellt wird. In einer später hinzugefügten Randbemerkung setzt Heidegger das Entgegengesetzte mit der Endlichkeit gleich.²²⁹ An dieser Stelle wird offensichtlich, inwiefern er den Ursprung des Satzes des Widerspruchs auf einer wesentlicheren Ebene anzusiedeln versucht, die sich wiederum durch das Verhalten des Daseins zum Sein und somit zu seiner Endlichkeit auszeichnet.

Erst im Rahmen der Erläuterung des dritten Grundsatzes – dem die Rolle einer Vermittlungsinstanz zwischen den beiden zuvor erläuterten Grundsätzen zukommt – wird die Handlung als eine Kernbestimmung des Ichs angesehen. Denn aus den beiden vorherigen Grundsätzen ist ein Widerspruch entstanden, der das Ich zu vernichten droht. Die ursprüngliche Gleichsetzung von Ich und Nicht-Ich scheint zu implizieren, dass keine Identität des Ichs mit sich selbst besteht. Das Paradoxon besteht somit in dem Versuch, die

²²⁸ „Nun kann und muß allerdings in dem Objekte der Vorstellung irgendein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber daß alles worin dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sei, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; um nur irgendeinem *Gegenstand* setzen zu können, muß ich es schon wissen; es muß sonach ursprünglich vor aller möglichen Erfahrung in mir selbst, dem Vorstellenden liegen.“ Wissenschaftslehre, I, 105,S. 25.

²²⁹ GA 28,. S. 79.

Richtigkeit der Schlussfolgerungen der ersten beiden Grundsätze zu bewahren, ohne die wesentliche Identität des Ichs mit sich selbst zu gefährden. Die Lösung besteht für Heidegger darin, das Entgegengesetzte als eine Form der Einschränkung zu verstehen, die konstitutiv ist für das Ich. Das Wesen des Ichs beinhaltet somit prinzipiell den Aspekt der *Verendlichkeit*. Das Entgegengesetzte ist keine Instanz außerhalb des Ichs, sondern bewahrt es und umreißt den Horizont, innerhalb dessen sich das Ich bewegt. An dieser Stelle formuliert Heidegger eine für die Argumentation der ersten Schelling-Vorlesung entscheidende These, die besagt, dass Fichte bei der Aufstellung des dritten Grundsatzes an die Grenzen der rein logischen Deduktion stößt. Sowohl die Richtigkeit der Logik als auch die Erhaltung der Identität des Ichs werden nicht durch ein deduktives Verfahren von einer übergeordneten logischen Instanz abgeleitet, sondern durch einen Machtanspruch der Vernunft, der sich keinen anderen Begründungsbedarf verbittet als sich selbst.²³⁰

Nachdem durch den Machtanspruch der Vernunft der Widerspruch zwischen den ersten beiden Grundsätzen aufgehoben wurde, richtet Heidegger sein Augenmerk auf Fichtes Grundbestimmung des Denkens. In Fichtes Konzeption der *antithetischen Urteile* zeigt sich

²³⁰ „Allein, sofern das Ich als solches entgegengesetzt ist, liegt darin eben, daß das Nicht-Ich zum Ich gehört. Fichte macht daher im ersten und zweiten Grundsatz den Versuch, das rein zu denken, was sich im Grunde so nicht denken läßt, und daß das unmöglich ist, stellt sich im dritten Grundsatz heraus. (Jetzt ist die Einsicht darum so schwierig, weil Fichte die Anstrengung macht, das ursprünglich allein zu denken, was sich so nicht denken läßt.) Anders gesagt: Was dieser [dritte Grundsatz] an Gehalt gibt, wird nicht deduziert und gewonnen, sondern ist ständig schon überhaupt zu verstehen ist, als ‚Einschränkung‘, beruht auf einem Machtanspruch der Vernunft. Wir können gegen diese Macht nichts tun, sondern müssen uns ihr unterstelle, ja uns auf sie berufen, als ihr überantwortet anerkennen.“ Ebd. S. 91. In diesem Kontext kommentiert J. Stolzenberg: „Das gilt auch für die dritte Handlungsart, die Handlung des Einschränkens. Auch ihr Begriff ist logisch nicht zu deduzieren, sondern verdankt sich, wie Heidegger mit Fichte betont, jenem ‚Machtanspruch der Vernunft‘. So zeigt sich am Ende, daß die Grundverfassung der Endlichkeit des Ich logisch gar nicht abgeleitet werden kann, sondern nur als eine letzte, unhintergehbare Voraussetzung aufzuweisen ist. Das ist das Dritte, das es für Heidegger mit Fichte zu sehen gilt. Daraus leitet Heidegger eine entscheidende These ab. Sie betrifft eine systeminterne, in der Sicht Heideggers unüberwindbare, von Fichte nicht eigens behandelte, sondern nur verdeckte prinzipielle Problematik. Diese besteht in der Spannung zwischen der Sache selbst, – der ganzheitlichen Struktur der Endlichkeit des Ich, –und ihrer durch die Systematik der Grundsätze bedingten Darstellung. Fichte unternimmt es, so lautet Heideggers kritische Diagnose, in Form der drei Grundsätze etwas zur Darstellung zu bringen, was ‚sich im Grunde so nicht denken läßt‘. Dies, so führt Heidegger weiter aus ‚stellt sich im dritten Grundsatz heraus‘. Der dritte Grundsatz läßt deutlich werden, daß die Endlichkeit des Ichs und nicht das sich selbst setzende Ich des ersten Grundsatzes das eigentliche Fundament der Philosophie ist. Damit zeichnet sich in Heideggers Fichte-Interpretation eine Tendenz ab, die nicht auf geringeres als eine ‚Revolution der Fichteanischidealistischen Denkungsart‘ zielt. Angesichts der Tatsache, daß die Fichtesche Grundsatzsystematik am Ende nur die Unableitbarkeit des endlichen Ich aufzuweisen vermag, plädiert Heidegger für eine auf absolute Gewißheit und letzte Begründung und damit auf ein ‚absolutes Ideal einer Wissenschaft‘ verzichtende Darstellung der ganzheitlichen Struktur der Endlichkeit des Ich, und dies deswegen, weil diese Struktur gar nicht zum Gegenstand einer ‚absoluten Gewißheit und Begründung‘ gemacht werden kann.“ Stolzenberg, J., „Martin Heidegger liest Fichte“, in: Seubert, H., (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003. S. 77-92. Hier. S. 82-83.

deutlich der kantsche Einfluss, denn diese Urteile werden so genannt, weil ein analytisches Urteil grundsätzlich eine synthetische Aktivität des Verstandes voraussetzt.²³¹ Die Tätigkeit des Verstandes ist von zwei Grundverfahren geprägt: der *Antithese* und der *Synthese*. Die Antithese zeichnet sich durch einen Akt der Gleichsetzung aus. Sie unterscheidet zwei Elemente durch die Anführung eines den beiden übergeordneten Begriffes, etwa des Begriffes Metall, um Gold und Silber voneinander zu unterscheiden. Die Synthese operiert, indem sie eine Entgegensetzung vorbringt, mit der ein Konzept auf einen niedrigen Begriff herabgesetzt wird, wie es z.B. in den Aussagen „Der Vögel ist ein Tier“ und „Der Vögel ist ein Säugetier“ der Fall ist.²³²

Als absolutes Subjekt wird dem Ich kein äußerliches Element entgegengesetzt, Dabei wird deutlich, dass die beiden Grundoperationen auch die innerliche Struktur des Ichs kennzeichnen und somit als immanente formelle Strukturen aufzufassen sind. Nur so ist zu verstehen, inwiefern das Sich-Setzen als ein Verfahren, das naturgemäß die Entgegensetzung beinhaltet, eine Teilbarkeit des Ichs impliziert. Die Teilbarkeit ist für Heidegger als Herabsetzen zu verstehen, die wiederum eine Gleichsetzung mit dem Nicht-Ich zustande bringt. Um die Grenzen von Fichtes Konzeption der *Verendlichkeit* nachvollziehen zu können, muss man sich der Tatsache bewusst werden, dass die Grenzen des Ichs nicht den wahren Bestimmungen der Endlichkeit entstammen, sondern der Akt der Teilbarkeit eher im und durch das im Grunde genommen unbeschränkte Subjekt geschieht. Die wesentliche Pointe, die es Heidegger erlaubt, den wahren Charakter des Machtanspruchs der Vernunft zu definieren und zugleich seine Konzeption der Verendlichkeit von derjenigen Fichtes zu unterscheiden, zeigt folgender Abschnitt:

„Es verendlicht sich, und es muß, um sich so verendlichen zu können, selbst absolutes Subjekt sein. Aber nicht die Verendlichkeit ist es und das Problem der Idee des absoluten Subjekts liegenden Endlichkeit, was Fichte als zentral nimmt, sondern gemäß seiner Orientierung an der Idee des Systems und der Gewißheit sieht er das absolute Subjekt als das, was schlechthin keinen weiteren Rückgang zuläßt. Das ‚absolute Ich‘ wird durch nichts Höheres bestimmt.“ (GA 28, S.125)

²³¹ „Fichte wählt für diese Art der Setzungen die Bezeichnung ‚anti-thetisch‘, um anzudeuten, daß das analytische Verfahren das Gegenteil zu einem syn-thetischen als solchem ist, anders gewendet: um anzudeuten, daß alle Analysis immer schon eine Synthesis voraussetzt. Was Kant selbst freilich auch schon ausdrücklich gesagt hat: Der Verstand kann nichts herausholen (‚analytisch‘) was er nicht zuvor hineingelegt hat (‚synthetisch‘). Ich kann nur gegeneinander-halten, wenn ich vorgreifend zusammenhalte.“ Ebd. S. 98.

²³² Ebd. S. 124.

Die Verendlichung und die mit ihr verbundene Teilbarkeit umreißen somit keinen Horizont der Endlichkeit des Daseins, sondern stellen sich als der performative Akt eines unendlichen Subjekts heraus. Die Frage nach dem Wesen der Subjektivität wird somit auf die Möglichkeit der These zurückgeführt. Fichte versteht These als die Möglichkeit einer Grundaussage über das Ich selbst. Hier besteht aber kein Verhältnis, da es sich um keine Subjekt-Objekt-Konstruktion handelt. Das Problem des thetischen Urteils betrifft die grundsätzliche Eigenartigkeit des Ichs gegenüber allen anderen Formen des Seienden. Die einzig mögliche Wahrnehmung des Ichs ist rein praktisch Natur, was wiederum bedeutet, dass das Ich sich erkennt als eines, das eine Entscheidung getroffen hat, egal ob zugunsten der Gleichgültigkeit oder sogar zugunsten der Nichtentscheidung.²³³ Heidegger dringt hier zu einem wesentlichen Punkt seiner Analyse vor und erklärt – analog zu seiner Interpretation von Kants Philosophie als ein durch ein Primat der Praxis gekennzeichnetes Projekt –, inwiefern auch Fichtes Philosophie auf einem solchen Primat der Praxis aufbaut. Als eine durch die Notwendigkeit der Entscheidung bestimmte Erfahrung bestimmt sich die Freiheit immer als ein Sich-Befreien, das sich wiederum nur als ein Sein-Sollen artikulieren kann. Somit präsentiert sich die Freiheit als etwas, das einem aufgetragen wird. In diesem entscheidenden Punkt offenbart Heideggers Analyse dieselben Mängel, die auch schon in seiner Kant-Interpretation anzutreffen waren. Während er sich weigert, die Dimension des Sollens mit einem Wert gleichzusetzen oder gar zu akzeptieren, dass es sich um eine traditionelle Konzeption des Sollens handelt, erklärt er an keiner Stelle, wie das Phänomen des Sollens auszulegen ist – sowohl in Bezug auf seine erste Beschaffenheit als Aufgabe als auch im Hinblick auf die nötige Auswirkung auf das Ich, das eine Entscheidung treffen muss. In Heideggers Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus offenbart sich das Primat der Praxis noch einmal als wesentliches Motiv seines hermeneutischen Vorgehens. Heidegger zielt zwar darauf ab, die Freiheit als Grundlage jeder theoretischen Tätigkeit aufzudecken, geht dabei aber nicht auf die Fragen ein, die naturgemäß zur jeder praktischen Dimension gehören.²³⁴

²³³ „Ich meine nicht ein Vorhandenes, darüber ich dieses oder jenes feststellen kann, sondern mich, der ich je so und so bin, nur sofern ich mich bezüglich meines Seins so oder entschieden habe. Ich muß notwendig so oder bezüglich meines Seins entscheiden, sei es auch nur in der Gleichgültigkeit des Hingehenlassens; auch Nichtentscheiden ist hier ein Entscheiden.“ Ebd. S. 107.

²³⁴ „Allein, so wäre das Entscheidende ganz und gar nicht gefaßt; denn im genannten Falle wäre das Urteil ein solches über ein psychologisches Vorkommnis, eine psychologische Aussage, die sich grundsätzlich in nichts von Urteilen über Dinge unterscheidet. Freiheit bzw. mein Freisein ist ja keine in mir vorhandene Eigenschaft, sondern mein Freisein ist je nur in meinem Mich-selbst-Befreien. Darin liegt: Die Freiheit, d.h. mein Freisein finde ich grundsätzlich nie als vorhandene Eigenschaft, sondern sie ist, die ein Seinkönnen und Seinsollen bestimmt. Mein Freisein ist nicht in mir gegeben, sondern mir aufgegeben. Dieses mir Aufgegebensein

85

Seiner Methodologie entsprechend konzentriert er sich stattdessen auf die Frage, warum Fichtes Ansatz in seiner Bestimmung der Endlichkeit versagt. Für Heidegger ist zunächst entscheidend, dass Fichtes Argumentation nicht von einer Frage nach dem Sein, sondern von dem Versuch einer Grundlegung des absoluten Wissens abgeleitet wird.²³⁵

Die erste Schwierigkeit identifiziert Heidegger in der Frage nach dem Ursprung der Affektionen, die das Ich anstoßen, sodass Vorstellungen überhaupt entstehen können. Während dieses Faktum für Heidegger eine unleugbare Evidenz der menschlichen Endlichkeit bildet, versucht Fichte, die Affektionen zu erklären, ohne auf die Bestimmung des Ichs als unendliche Tätigkeit zu verzichten. Wenn das Wesen des Ichs eine Tätigkeit darstellt, ist alles, was vom Ich nicht gesetzt wird, als eine Form des Leidens zu bestimmen. Die wesentliche Schwierigkeit an dieser Stelle besteht in der Überlegung, inwiefern den Affektionen, die ein solches Leiden hervorrufen, ein gewisser Grad an Realität zuzusprechen ist.

Für Heidegger wird dieses wesentliche Problem nur scheinbar dadurch gelöst, dass das Ich dem Leiden einen Grad an Realität verleiht, indem es das Leiden wirken lässt. Durch die Figur des Wirkenlassens wird dem Nicht-Ich keine *absolute* Realität zugesprochen, sondern nur eine Wirklichkeit, die der Bedingung der Affektion untersteht.²³⁶ Für Heidegger ist hiervon die These abzuleiten, dass es bei Fichte keinen Begriff einer *an sich* ontologisch unabhängigen Substanz gibt.²³⁷ Die Substanz ist somit auf eine Reihe von verschiedenen Modi reduziert, die nur durch ihr Verhältnis zum Ich eine Realität gewinnen. Hier manifestiert sich für Heidegger der zentrale Schwachpunkt des dritten Grundsatzes und damit auch von Fichtes gesamtem Unternehmen. Als Begründungsinstanz für ein absolutes Ich und dessen Endlichkeit gerät der dritte Grundsatz in einen unvermeidlichen Widerspruch zu den beiden

aber ist gerade mein spezifisches Sein als Ich, d.h. als ‚Ich handle‘. (Die Aufgabe ist aber nicht ein Sollen und ein Wert, der über mir schwebt, sondern diese Aufgegebenheit ist der Charakter meines Seins als Existenz. Was da aufgegeben ist, bin ‚ich‘ selbst.)“ Ebd. S. 112-113.

²³⁵ „Denn die Bestimmung der Ichheit des Ichs erwächst gerade nicht unter der Führung der Frage nach dem Sein, sondern aus der Bemühung um die Grundlegung eines absolut gewissen Wissens. Und die Problematik des Seins wird verschlungen von der einer Wissenschaftslehre. Die Art der Bestimmung der Ichheit des Ich ist es, die bei aller Anstrengung das Problem der Metaphysik nicht auf seinen ursprünglichen Grund legt.“ Ebd. S. 139.

²³⁶ „Nun muß die absolute Realität des Ich erhalten bleiben. Wenn das Ich im Zustand des Leidens ist, d.h. Tätigkeit eingeschränkt ist, dann muß ein gleicher Grad von Tätigkeit (Realität) in das Nicht-Ich übertragen werden. Jetzt ist der Widerstreit gelöst: Das Nicht-Ich hat *an sich* keine Realität, aber es hat solche, insofern das Ich leidet, denn insofern überträgt es Tätigkeit auf. Nur unter der Bedingung der Affektion hat das Nicht-Ich Realität. (Nicht tun= das Andere wirken lassen, hinnehmen. Leiden: als Übertragen der Realität auf. Nicht-Ich – das Affizierende. –Frage: Wohin soll Realität gesetzt werden?)“ Ebd. S. 156.

²³⁷ „In der Substanz ist nichts weiter als die Akzidenzien. Nach einer vollständigen Analyse derselben – der Substanz – bleibt nichts übrig außer den Akzidenzien.“ Ebd. S. 158.

vorangegangenen Grundsätzen, die bewiesen haben, inwiefern die Vorstellungstätigkeit des Ichs eine Form der Einschränkung und somit der Endlichkeit voraussetzt.²³⁸ Das Entgegengesetzen erweist sich nun jedoch als performativer Akt eines absoluten Subjekts; weiterhin verfügt das, was *entgegengesetzt* wird, nur über Realität, wenn das Ich sie ihm verleiht.²³⁹ Obwohl diese beiden Dimensionen letztendlich unvereinbar zu sein scheinen – was wiederum bedeuten würde, dass das vom Deutschen Idealismus angestrebte absolute Wissen zur endgültigen Aufhebung der Endlichkeit führen müsste –, bedient sich Heideggers Analyse einer begrifflichen Raffinesse, durch die dieser Widerspruch beseitigt wird.²⁴⁰ Das Problem besteht wie oben bereits angedeutet darin, dass sowohl die Möglichkeit der Entgegensetzung als auch die Endlichkeit des Ichs behauptet werden müssen. Das daraus resultierende Dilemma ist dadurch aufzulösen, dass man das Setzen in zweierlei Form, einer endlichen und einer unendlichen, postuliert. Das *unendliche Setzen* impliziert dabei nicht, dass man tatsächlich nicht an ein Ende stößt, sondern bedeutet eher eine Form der Selbstreflexivität der reinen Tätigkeit.²⁴¹ Dahingegen verweist das *endliche Setzen* darauf, dass man an eine wahre Grenze stößt, die die Erfahrung eines konkreten Gegenstandes ausmacht.²⁴² Hiermit offenbaren sich zwei Ebenen des Nicht-Ichs. Auf einer ersten, ontischen Ebene operiert es als ein Gegenstand der Erfahrung, während es auf einer zweiten, ontologischen Ebene als die Möglichkeit der Objektivität überhaupt auftritt.²⁴³ Trotz der Tragweite dieser Unterscheidung, durch die nach Heideggers Meinung die interne Kohärenz von Fichtes Ansatz gerettet wird, kommt dieses Motiv der Begründung einer wahren Dimension der

²³⁸ „Der erste und zweite Grundsatz dagegen sollen zeigen, was das Ich überhaupt ist, d.h. daß es seinem Wesen nach so ist, daß in ihm eine *Einschränkbarkeit* überhaupt liegt.“ Ebd. S. 142.

²³⁹ „Endliches im Ich ist also so aufzuzeigen, daß Entgegengesetztes in ihm an den Tag kommt und zwar Entgegengesetztes, das in seinem Setzen selbst liegt. Dieses Entgegengesetzte aber ist nur, was es ist, nämlich gehörig zum Ich-sein, wenn es den Grundcharakter der Ichheit zeigt, d.h. die durchgängige Identität und Einheit, Einstimmigkeit; d.h. die Entgegengesetzten werden nur so als ichliche Charaktere enthüllt, daß sie in die Einstimmigkeit des Ichs hineingehoben werden, d.h. fichtisch- formal, daß die Gegensätze vereinigt werden.“ Ebd. S. 142-43.

²⁴⁰ „Also kann die Aufgabe auch so gefaßt werden: Das absolute Ich und das relative Ich, Unendlichkeit und Endlichkeit sollen vereinigt werden.“ Ebd. S. 160.

²⁴¹ „Unendlich-Setzen: solches, das nicht auf ein Ende stößt, geht auf sich selbst als das Tätige in sich zurück: reine Tätigkeit, die gar kein Objekt hat; ein mathematischer Punkt, in dem keine Richtung und überhaupt nichts zu unterscheiden ist“ Ebd. S. 177.

²⁴² „Endlich-Setzen: auf etwas stoßen, wo das Setzen ein Ende hat, wo ihm widerstanden wird. Das heißt Gegenstand setzen, Objekt setzen, Objektives. Im Wesen der objektiven Tätigkeit liegt es, daß ihr widerstanden wird.“ Ebd. S. 177.

²⁴³ „Das Streben der reinen Tätigkeit geht auf ein bloß *eingebildetes* Objekt, die endliche – objektive –Tätigkeit auf ein wirkliches Objekt. Damit ist die Verschiedenartigkeit der objektiven Charaktere erwiesen, zugleich aber der innere Zusammenhang zwischen beiden, d.h. die absolute Kausalität der reinen Tätigkeit auf das Nicht-Ich. Das Nicht-Ich ist nicht als wirkliches Objekt –ontisch–gesetzt, sondern die *Möglichkeit* der Objektivität überhaupt.“ Ebd. S. 179.

Endlichkeit nicht gleich, da das Entgegengesetzte als ein möglicher Gegenstand der Erfahrung auf die Maßstäbe des absoluten Wissens festgelegt wird.

Dem absoluten Ich stellt sich das Entgegengesetzte zwar durchaus gegenüber, allerdings nur als etwas, das noch nicht assimiliert wurde. Das Ich zeichnet sich gemäß Heidegger durch das systematische Streben aus, sich alle möglichen Gegenstände der Erfahrung anzueignen, indem es ihnen seine Erkenntnismaßstäbe aufzwingt. Dem Ich wohnt somit ein Widerspruch inne. Einerseits ist es mit etwas Fremden konfrontiert, denn nur in Hinsicht auf eine fremde, noch zu überwindende Instanz ist es überhaupt sinnvoll, von einem Streben zu sprechen. Andererseits versucht das Ich zugleich, jenes Fremde systematisch zu überwinden und zu assimilieren, um dadurch sich selbst zu erhalten.²⁴⁴ Das Ich strebt also nach der Unterschlagung der ihm innenwohnende Fremdinstanz.²⁴⁵ In diesem durch den dritten Grundsatz postulierten Paradoxon kündigt sich das Wesen von Fichtes Konzeption des Ichs an.

2.2. Heideggers Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling

Heideggers Analyse konzentriert sich nun auf die Naturphilosophie des jungen Schelling. Im Kontext der Vorlesung wird Schellings Naturphilosophie als ein Ansatz dargestellt, der zwar originelle Motive und Korrekturen für das Projekt einer Wissenschaftslehre aufweist, dabei aber dennoch in den Grenzen von Fichtes Konzeption gefangen bleibt. Der entscheidende Einwand gegen die Argumentation der Wissenschaftslehre bzw. die Frage, ob dem Nicht-Ich eine Realität an sich zuzusprechen ist, die wiederum von Anfang an auf das Sein des Ichs selbst mit einwirkt und es mitbestimmt, wird in dieser Phase von Schellings Denken noch nicht artikuliert.²⁴⁶

Schellings Bestimmung des Organischen zielt darauf ab, diesen Begriff von einer rein mechanistischen Konzeption abzugrenzen. Denn im Vergleich zum Mechanismus ist die Endlichkeit ein Element, das den Organismus mit konstituiert. Der Organismus bildet eine in sich geschlossene Einheit, deren Grundbenehmen das Streben ist. Das Streben wiederum bestimmt den Organismus, der um seine Identität kämpfen muss. In diesem Punkt wird bereits

²⁴⁴ „Die reine Tätigkeit des Ich ist unendliches Streben. Als absolute Tätigkeit, die in sich selbst zurückgeht, strebt sie zugleich, sich selbst zu erhalten, d.h. sie strebt, daß alles im Ich und als Ich gesetzt sei.“ Ebd. S. 178.

²⁴⁵ „Sofern aber die unendliche Tätigkeit strebt, offenbart sich in ihr eine Un-gleichheit, etwas Fremdartiges. Dieses, was in ihm da entgegen ist und was im Streben überwunden werden soll, widerstrebt dem reinen Ich, d.h. seinem Streben, schlechthin identisch zu sein.“ Ebd. S. 178.

²⁴⁶ „Zweiter Abschnitt: Zwischenbetrachtung über den frühen Schelling §17-18. Ebd. S. 183-187.

Schellings Versuch ersichtlich, sich von der widersprüchlichen Darstellung des Strebens bei Fichte zu distanzieren. Seine Naturphilosophie versucht, über die Grenzen der idealistischen Position hinauszugehen, indem sie die Einheit und Identität des Ichs umdenkt. Die Akte des Ichs werden nicht mehr der Natur entgegengesetzt, sondern diese wird nun als der *Ort*²⁴⁷ verstanden, wo besagte Akte stattfinden. Schellings Aufgabe besteht somit in der Überwindung des Hiatus zwischen dem Transzendentalen und der Natur.²⁴⁸ Schelling charakterisiert das Streben des Organismus mithilfe der Wirkung von zwei entgegengesetzten Kräften: Anziehung und Abstoßung. Auf diese Bestimmung der Kräfte stützt sich Heidegger, um die These zu postulieren, dass Schellings Revidierung der Natur keine wesentliche Revidierung des Ansatzes der Wissenschaftslehre bildet. Seiner Ansicht nach hat Schelling vielmehr die logischen Kategorien Fichtes – Setzung und Entgegensetzung – auf einen endlichen Bereich der Natur übertragen, ohne dabei das wesentliche Problem der Bestimmung des Ichs und seinen Bezug zum Nicht-Ich zu problematisieren.²⁴⁹

Dass Heidegger im Rahmen seiner Vorlesung nur relativ kurz auf Schellings Denken eingeht, zeigt deutlich, dass er in dieser Phase seiner Auseinandersetzung mit dem Deutschen

²⁴⁷ „Die Tätigkeit des Ich-Wesens jetzt als Bewegung der Natur.“ Ebd. S.190. Vgl. auch S. 194.

²⁴⁸ „Aber Schelling sagt, es sei philosophisch zu erweisen, daß ein allgemeiner Mechanismus ins Unendliche fort unmöglich sei; ein unbeschränkter Mechanismus würde sich selbst zerstören im Sinne eines schlechthinnigen Mißlingens, d.h. es gelingt nichts, sofern nichts zur Bestimmtheit und Beschränkung kommt. Die Welt ist nur in ihrer *Endlichkeit* unendlich. Die ‚Welt‘ –die Natur im Ganzen –muß gehemmt sein, d.h. sie ist ein allgemeiner Organismus und als solcher selbst die Bedingung und damit das Positive des Mechanismus. Ein und dasselbe Prinzip verbindet die anorganische und organische Natur.“ Ebd. S. 189.

²⁴⁹ „Es bedarf keiner weitläufigen Erörterung, um zu zeigen, daß hier das formale Gerüst der Wissenschaftslehre in die Natur hineingesehen wird; deutlich die formale Struktur des Schellingschen Ich-Begriffs: Setzung-Entgegensetzung (Position-Negation), und diese nicht ins Unendliche fort, unbestimmt, sondern bestimmt und beschränkt. Das Ich selbst ist das, was durch seinen beschränkten Bezug zum Nicht-[Ich] in sich selbst zurückgetrieben wird. Die Einheit und Identität des Ich –Einstimmigkeit und Widerstreit. (So sehr Natur selbst die Gegenseite ist, so wenig erhebt sich –von der grundsätzlichen Frage nach der Möglichkeit dieser Konstruktion abgesehen –die Frage, ob denn die ‚Ich‘-Interpretation hinreichend ist, selbst wenn sie berechtigt und notwendig ist, ob die selbst nur ‚logisch‘ ist. Nicht ist Dasein selbst vom Seienden durchwaltet. Weder Nicht-Ich noch das Ansicht; nur wieder Reflexion des traditionellen Gegensatzes: res cogitans –res extensa. Dies gilt es grundsätzlich im Auge zu behalten, weil diese Art des Vorgehens für die Schellingsche Naturphilosophie charakteristisch ist. Genauer: daß Schelling nicht sieht, wie er, wenn auch noch so verdünnt und allgemein, die Gesamtstruktur der Natur als Organismus einer ganz bestimmten, der – wie wir wissen – logischen Charakteristik des Fichteschen Ich-Begriff entnimmt.“ Ebd. S. 190. In den Ergänzungen aus der Nachschrift vertieft Heidegger seine Darstellung und verweist auf den besonderen Gebrauch, den Schelling einiger der Physik entliehenen Begriffe macht. Der Begriff der ‚Schwere‘ bestimmt kein Verhältnis zweier Körper sondern er bildet die Einheit des organischen. Die Idee der Entwicklung des Organischen als eine aus der gegenseitigen Wirkung zweier Kräfte zustande gekommene Einheit wird zentral für die Argumentation der Freiheitsschrift. In diesem Kontext kommentiert Heidegger: „Der Begriff der Schwere ist also eine metaphysische Bestimmung, genau wie das Licht, das das Organische in seinem inneren Wesen bestimmt. Schelling spricht vom Lebensblick, der einem Organismus bewußt oder unbewußt zukommt und diesem seine eigenen Bestandteile gegenwärtig macht. Seine innere Gegenwart macht seine spezifische Einheit aus, während die Einheit des Körperlichen in der Zusammendrängung mit der Schwere selbst besteht.“ Ebd. S. 332.

Idealismus primär an Fichte und Hegel interessiert ist. Vor allem in Hegels Arbeiten erkennt er die radikalste Zuspitzung der Ansprüche auf das absolute Wissen, wie sie bereits bei Fichte zum Ausdruck kamen. Heideggers Beschäftigung mit den Überlegungen Hegels fällt zwar ebenfalls relativ knapp aus; entscheidend ist jedoch die Formulierung einiger wesentlicher Motive, die in der Vorlesung von 1932 über die Phänomenologie des Geistes deutlich verschärft und vertieft werden.

2.3. Heideggers Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels

Der dritte und letzte Abschnitt von GA 28 beginnt mit einer Abgrenzung von Hegels Position gegenüber den Konzeptionen von Fichte und Schelling. Heidegger ist der Ansicht, dass für Hegel die Postulierung einer einzelnen Substanz – egal, ob es sich dabei um das Ich oder die Natur handelt – letztendlich zu dem Widerspruch führt, dass innerhalb einer solchen Konzeption die Identität und das Absolute nur als die komplette Aufhebung von allem Entgegengesetzten und somit als dessen endgültige Vernichtung angesehen werden können. Hegel lehnt somit eine Konzeption der Vernunft ab, da diese sich mit der Entgegensetzung und der Entzweiung – für ihn beides unleugbare Fakten – nicht vereinbaren lässt.²⁵⁰ Das Eigentliche ist stattdessen als eine Identität des Endlichen und Unendlichen aufzufassen. Demzufolge darf das Wesen des Systems keinesfalls so gedacht werden, als könne es durch einen einzigen Satz von absoluter Gültigkeit für das Denken ausgedrückt werden. Das Absolute steht in keinem Widerspruch zur Erscheinung und hebt diese keinesfalls auf, sondern kommt in *ihr* zum Vorschein.²⁵¹ Hegel versteht das System als eine Bewegung; indem diese in das absolute Wissen einbettet, *konstruiert* das Bewusstsein die Identität, anstatt sie einfach einseitig zu setzen. Bei Hegel erfährt der Begriff der *Vernunft* eine Umdeutung, indem ihr nun eine Vereinigungsfunktion zugesprochen wird.²⁵² Die *Vereinigung* besteht

²⁵⁰ „Das muß aber recht begriffen werden: Vernunft ist nicht und kann nicht sein gegen die Entgegensetzung und Entzweiung als solche, denn diese ist ‚ein Faktor des Lebens‘, sondern gegen das absolute Fixieren der Entgegengesetzten.“ Ebd. S. 198.

²⁵¹ „Das Absolute tritt in die Erscheinung heraus, aber nicht um diese aufzuheben, sondern um sie nur ausdrücklich ‚zur Identität [zu] konstruieren.‘ Das wahre Verhältnis der Spekulation ist das ‚Substantialitätsverhältnis‘. (Allein die Wahrheit des Substantialitätsverhältnisses liegt in der Subjektivität als des Absoluten.) „ Ebd. S. 207.

²⁵² „Vernunft: ist die höchste *Vereinigung* des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins oder des Wissens von einem Gegenstande und des Wissens von sich. – Gewißheit: 1. daß ihre Bestimmungen gegenständlich, 2. Daß sie ebenso sehr Bestimmungen der Subjektivität sind. Aber nicht die bloße subjektive Gewißheit, sondern auch *Wahrheit*. Diese ist gleich der Einheit der Gewißheit und des Seins (Gegenständlichkeit). Einheit der Gewißheit (Descartes: *res cogitans*, *ego*) und des Seins (*ens*). Dasjenige Wissen, in dem das Wissen gewußt wird;“ Ebd. S. 218-219.

darin, dass das Bewusstsein – verstanden als das Wissen über einen Gegenstand und das Selbstbewusstsein – und das Bewusstsein über sich selbst und somit auch über das Wissen des Gegenstandes als zwei Momente eines dynamischen Prozess angesehen werden.

Trotz der Dynamik, die Hegel in den Kern des idealistischen Systems integriert, bleibt sein Ansatz gemäß Heidegger innerhalb der Grenzen des neuzeitlichen Denkens, was gleichbedeutend damit ist, dass er zur Frage nach dem Sinn des Seins gar nicht erst gelangen kann. Denn das Problem des Seins wird bei Hegel eher zur Möglichkeit eines *absoluten* Begriffs.²⁵³ Diese Absolutheit zeigt sich in zwei wesentlichen Merkmalen: zum einen in der Bestimmung der Ewigkeit als absolute Dauer²⁵⁴ und zum anderen in der Rolle des Synthese.²⁵⁵ Obwohl die wesentliche Frage nach dem Sein im Dunkeln bleibt, betont Heidegger am Ende dieser Vorlesung ausdrücklich, dass der Ansatz des Deutschen Idealismus keinesfalls als ein historischer Irrtum betrachtet werden dürfe. Vielmehr bedeute die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus vor allem einen Kampf um die Bestimmung des Daseins selbst.²⁵⁶ Der folgende Abschnitt widmet sich Heideggers weiterer Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus, insbesondere mit Hegel und dessen Hauptwerk *Die Phänomenologie des Geistes*. Eine herausragende Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Entstehung des Begriffs *Onto-theologie*, der in der 36er-Schelling-Vorlesung von zentraler Bedeutung ist.

²⁵³ „Zwar wird die Endlichkeit in formaler Weise überwunden. Und so scheint die Frage überflüssig zu werden; aber sie ist lediglich verlegt und durch diese Verlegung ins Absolute verschärft. Gerade dieses ist ja Hegels Grundintention gegenüber einer bloßen Ansetzung der verstandesmäßigen Idee der Totalität, daß die absolute Identität eine reelle Totalität ist, d.h. die Wirklichkeit des Absoluten als solchen ist entscheidend. Damit aber doch die Frage nach der Seinsart dieses ausgezeichneten Seienden, das von jedem anderen absolut unterschieden ist, so zwar, daß es alles anderes als Wirkliches gerade bestimmt. Problem des Seins des Absoluten: nicht ob es ‚ist‘ – das ist für Hegel und Schelling gar keine Frage – sondern ursprünglicher, was hier ‚Sein‘ besagen soll, und ob dieses ein absoluter Begriff ist und sein kann.“ Ebd. S. 210.

²⁵⁴ „Die Dauer ist nur, würde Hegel sagen, ein relatives Aufheben der Zeit: nur weiter Dauer; die Ewigkeit ist unendliche dauer. Also doch Dauer, nur das Wie schärfer: unendlich, d.h. absolut. Das heißt für Hegel: in sich reflektiert, in sich zurückgehend und bei sich selbst; d.h. wenn eigentliche Gegenwart, dann aus Vergangenheit und Zukunft zurück zur Gegenwart.“ Ebd. S. 212.

²⁵⁵ „Hier ist gerade ist das Entscheidende darüßen gelassen: die Synthesis. Sofern wir nicht annehmen können, daß Hegel nun gerade bei seiner eigentlichsten philosophischen Aufgabe in die alte Position der Reflexionsphilosophie zurückfällt, dann müssen wie die Bezeichnungen ‚objektive Logik‘ und ‚subjektive Logik‘ anders verstehen. ‚Subjektiv‘ nicht im Sinne des Fichteschen und Kantischen Ich, sondern gerade in der Bedeutung des höheren Subjektbegriffs: *Subjekt als Geist* (Lehre vom Begriff: Sich-selbst-Begreifen in und als Subjekt-Objekt, d.h. diese gerade in Identität. Begriff überwinden. Der Begriff ist das wahrhafte Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes selbst. Der Begriff (λόγος) ist die Freiheit. NB: Hier ganz eindeutig: die elementarsten Termini der üblichen Logik erhalten bei Hegel einen grundsätzlich neuen Sinn – bestimmt aus der Problematik des absoluten Idealismus.“ Ebd. S. 220.

²⁵⁶ Ebd. S. 235.

2.3.1. Heideggers Vorlesung aus dem WS 1930/1931: *Hegels Phänomenologie des Geistes*

Heideggers wachsendes Interesse am Deutschen Idealismus wird im Folgenden durch die Analyse zweier Texte – eines in Amsterdam zu Hegels Philosophie gehaltenen Vortrags²⁵⁷ und einer der *Phänomenologie des Geistes* gewidmeten Vorlesung aus dem Wintersemester 1930/1931 – weiter erläutert.²⁵⁸ Obwohl beide Texte im gleichen Zeitraum verfasst wurden, rückt jeder von ihnen eine andere spezifische Problematik von Hegels Ansatz in den Vordergrund. In diesem Sinn darf die Relevanz des Amsterdam-Vortrages keinesfalls heruntergespielt werden, indem von der Vorstellung ausgegangen wird, es handle sich nur um eine verkürzte und zugunsten des Verständnisses eines größeren Publikums umgearbeitete Zusammenfassung der Vorlesung. Ganz im Gegenteil spitzt der kurze, jedoch sehr prägnante Text einige der in der Vorlesung entwickelten Gedanken wesentlich zu. Die nun folgende Analyse der Vorlesung über die *Phänomenologie des Geistes* konzentriert sich auf das dritte und letzte Kapitel des ersten Teils, das die Begriffe *Kraft* und *Verstand* zum Gegenstand hat²⁵⁹, sowie den ganzen zweiten Teil, der sich mit Hegels Konzeption des Selbstbewusstseins beschäftigt.²⁶⁰

Entscheidend für die spätere Analyse von Heideggers erster Schelling-Vorlesung ist die Tatsache, dass in diesem Kapitel das Terminus *Onto-theologie* zum ersten Mal erwähnt wird. Um den aus drei philosophischen verschiedenen Bestimmungen (*Onto-theo-logie*) bestehenden Begriff zu erläutern, verweist Heidegger auf die oben thematisierte Dimension

²⁵⁷ Heidegger, M., „Hegel und das Problem der Metaphysik“ (Hegel et le probleme de la metaphysique)“ in: France-Lanord, H., ; Midal, F., (Hrsg.), *La fete de la pensee: hommage à François Féder*, Paris 2001.S. 18-62. (Von nun als Hegel und das Problem der Metaphysik genannt).

²⁵⁸ Über die Notwendigkeit über die klassischen Interpretationen des deutschen Idealismus hinauszugehen, schreibt Heidegger in einem Brief an Julius Stenzel vom Dezember 1930. Heidegger betont, dass die zeitgenössische Philosophie der wesentlichen Herausforderungen des Idealismus nicht gewachsen ist: „Meine Hegelinterpretation in Sein und Zeit ist nicht mein letztes Wort über Hegel, geschweige denn über den ‚deutschen Idealismus‘, wenn wir diese nichtsagende Bezeichnung noch weiterhin gebrauchen wollen. Immer aufdringlicher wird mir, wie völlig die Philosophie ihre eigene Zeit hat und wie wesentlich sie dabei in die Gedyenheit gebunden ist, mit der sie zu Wort und Werk kommt –Wie sehr wir seit Hegel (nicht dessen Philosophie) zusammengebrochen sind und immer noch nicht die innere Geräumigkeit und Einfachheit des rechten Fragens sicher haben, wie viel Arbeit es noch braucht, um das Wissenschaftsideal des 19. Jahrhunderts mit gutem Gewissen entschieden aus der Philosophie zu vertreiben. Es ist doch reine Reiselektüre, was wir zu bieten haben, verglichen mit dem, was Hegel in seiner Phänomenologie den Zeitgenossen zumutet. Zeitgenossen freilich –aber nicht jenen, denen das Buch noch naß von der Presse in die Hände fiel, nicht jene, die sich einen Beruf daraus machten, es zu rezensieren. Gewiß, man kann dieses Werk, wie andere auf Inhaltsangaben reduzieren und dergl. dann in Darstellung des Deutschen Idealismus weitergeben, damit andere von diesem Leichnam ihre Vorstellung vom Leben nehmen u.s.f.“ Heidegger, M., . „Brief an Julius Stenzel vom 21.12. 1930. (Texte aus dem Nachlaß) in: *Heideggers Studies* Volume 16 (2000), S.11-26.Hier.S. 23-24.

²⁵⁹ GA 32,S. 140-180.

²⁶⁰ Ebd. S. 185-216.

des absoluten Wissens, die den Kern von Hegels philosophischem Ansatz bildet.²⁶¹ Während die spekulative Auffassung des Seins als *Ontologie* gilt, ist der somit einhergehende Anspruch auf Absolutheit laut Heideggers Auffassung als *Theologie* zu bezeichnen. Die hier aufgestellte These ist allerdings nicht so zu verstehen, als wäre die Theologie ein wesentliches Anliegen – sogar das wesentlichste – der Ontologie. Um diesen wesentlichen Punkt genauer zu erörtern, erklärt Heidegger, aus welchem Grund der Terminus *logos* hinzugefügt wurde.²⁶²

Der Begriff *logos* ist hier keinesfalls als rein logisches Konstrukt zu verstehen, das aus einer Reihe ontologischer Bestimmungen zusammengesetzt wird. Vielmehr meint der Begriff bei Hegel eine lebendige Einheit, die im Sich-Begreifen des Wissens zum Ausdruck kommt. Der Logik wird somit eine Absolutheit eingeräumt, die sich im Akt des absoluten Wissens offenbart. Da sich Hegel in seinem Verständnis des absoluten Wissens an einem bestimmten theologischen Kontext orientiert, werden dem *logos* bzw. dem Seienden als Totalität wesentliche theologische Prädikate zugesprochen.²⁶³ Um den Anspruch auf Absolutheit und die daraus resultierenden Konsequenzen für Hegels Philosophie zu verdeutlichen, wird im Folgenden der wesentliche Zusammenhang zwischen Kraft und Verstand näher erläutert.

2.3.1.1. Hegels Bestimmung von Kraft und Verstand

Um Hegels Konzeption von Kraft und Verstand richtig zu verstehen, muss man sich im Vorfeld laut Heidegger mit der kantschen Kategorienlehre auseinandersetzen. Wie im ersten Teil der vorliegenden Arbeit bereits gezeigt wurde, zeichnet sich Kants *Kritik der reinen Vernunft* – insbesondere in der zweiten Auflage – dadurch aus, dass der Verstand als diejenige Instanz identifiziert wird, die die Erkenntnis der vorhandenen Natur ermöglicht. Die erkennende Tätigkeit des Verstandes wird durch die Kategorien ermöglicht, die die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen in eine kohärente Einheit bringen.²⁶⁴ Die Kategorien entsprechen somit den Formen, in denen sich das Seiende zeigt. Kant unterscheidet zwischen zwei Typen von Kategorien: Diejenigen, die die *essentia* des Erkenntnisgegenstandes bestimmen, werden *mathematisch* genannt. Diejenigen, die sich auf die Wirklichkeit und die gegenseitigen Auswirkungen der Erkenntnisgegenstände beziehen, nennt er *dynamisch*. Die drei dynamischen Kategorien, die als Wechselwirkung zwischen einer handelnden und einer

²⁶¹ Ebd. S. 141.

²⁶² Ebd. S. 143.

²⁶³ Ebd. S. 143.

²⁶⁴ Ebd. S. 148.

leidenden Instanz begriffen werden, lauten *Inhärenz* und *Subsistenz*, *Kausalität* und *Dependenz* sowie *Gemeinschaft*. Entscheidend ist, dass alle Kategorien in einer Verbindung zueinander stehen. Denn die Bestimmung der Substantialität eines reellen Gegenstandes ist untrennbar verbunden mit der gleichzeitigen Feststellung seiner kausalen Zusammenhänge und der Art und Weise, wie er auf andere Gegenstände wirkt bzw. von ihnen affiziert wird.²⁶⁵

Während bei Kant²⁶⁶ die Anwendung der Kategorien durch den Verstand die einheitliche Erfahrung einer sinnlichen endlichen Erscheinung nach sich zieht, setzt sich Hegel kritisch von Kants Konzeption ab, indem er versucht, den spekulativen Ursprung der Kategorien zu begründen. Dies gelingt ihm durch eine wesentliche Umdeutung des Begriffs *Relation* in die Bezeichnung *Verhältnis*, die Kraft zum Ausdruck bringt.²⁶⁷ Während bei Kant die Relation getrennte Elemente miteinander verbindet, besteht Hegels Verfahren darin, die ausschließlich kategorial verstandene Relation in ein aktives Verhältnis umzudeuten, das nicht mehr in Form eines übergeordneten logischen Begriffs operiert, dessen Funktion allein darin besteht, immer schon existierende und voneinander getrennte Gegenstände miteinander zu verknüpfen.²⁶⁸ Für Hegel lässt sich die Wirklichkeit des einzelnen Gegenstandes nämlich nur *innerhalb* des Verhältnisses selbst erklären. Der Verstand wird damit nicht mehr als diejenige Instanz betrachtet, die die Relationen zwischen unterschiedlichen Gegenständen reguliert, sondern als Ursprungsquelle der *Gegenständlichkeit* selbst.²⁶⁹

²⁶⁵ Ebd. S. 148.

²⁶⁶ Ebd. S. 148.

²⁶⁷ „Auch Hegel faßt die Dreiheit von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung unter dem Titel ‚Relation‘, oder wie er, und zwar terminologisch, sagt: ‚Verhältnis‘. ‚Verhältnis‘ ist ein ganz bestimmter spekulativer Begriff, d.h. für Hegel ist ‚Verhältnis‘ nicht nur wie bei Kant ein indifferenter Obertitel, der, gleichgültig gegen das, was unter ihm befaßt wird, nur angibt, was diesem gemeinsam ist, sondern Hegel entfaltet die genannten Kategorien *aus* dem Wesen des Verhältnisses, bzw. er enthüllt durch diese Entfaltung das Wesen des Verhältnisses. Diese ganze spekulative Entfaltung vollzieht sich am Leitfaden des Begriffes ‚Kraft‘.“ Ebd., S.150.

²⁶⁸ In diesem Kontext kommentiert Heidegger: „Kategorien sind Vorstellungen von Einheiten, an die das urteilende Verbinden des Verstandes im vorhinein sich bindet. ‚Ich denke‘ heißt in sich: Einen Hinblick nehmen auf Einheit, unter deren Leitung und Regel das Verbinden sich vollzieht. Damit ist der innere sachliche Zusammenhang zwischen Urteil und Kategorie angezeigt, und der sachliche Grund gezeigt für die innere Verknüpfung von Urteil und Kategorie, wie Kant sie in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ angesetzt hat. Vom diesem Begriff des Verstandes ist Hegel geleitet, nur daß er ihn nun spekulativ einfaltet. Ich denke Einheit, Einheit die nicht abhängig ist von irgendeinem konkreten Aufsammeln, sondern apriorische, letzte Einheit. Dem Verstand ist Prinzip die an sich allgemeine Einheit, d.h. diese macht die Gegenständlichkeit seines Gegenstandes aus.“ Ebd. S. 169.

²⁶⁹ „Die Kraft [drückt] die Idee des Verhältnis selbst aus. Der spekulative Gehalt des Kraftbegriffes ist das *Verhältnis*, das Verhältnis dabei selbst spekulativ begriffen. Versuchen wir einen solchen Begriff des Verhältnisses uns zu vergegenwärtigen, dann zeigt sich: Das Verhältnis ist nichts anderes als das *unbedingte*, absolute Allgemeine, das die Einzelnen nicht gleichgültig unter sich, sondern in sich hat, d.h. *hält*, deren Einheit und Grund ist. Das Verhältnis ist nicht mehr gleichgültige Beziehung, die sich zufällig gleichsam über den

Hegels Zielen entsprechend kommt es nun auf die Frage an, wie die Kraft als wesentlichste Bestimmung der Gegenständlichkeit fungieren kann. Eine Kraft äußert sich generell durch eine Wirkung auf eine andere Kraft. Was bewirkt wurde, wird dadurch zeitgleich zum Ausdruck gebracht. Indem sich die zweite Kraft äußert – die wiederum als eine Wirkung auf die erste Kraft zu verstehen ist –, zieht sich die erste Kraft in sich selbst zurück. Dadurch wird sie zu dem, was die zweite Kraft am Anfang war. Im Grunde entspricht die Wirklichkeit nicht der einen oder der anderen Kraft – aufgefasst als vereinzelte Substanzen –, sondern resultiert eher aus dem *Spiel* der Kräfte. Das Spiel ist dadurch gekennzeichnet, dass es die Extreme – die einzelnen Kräfte – in einer Beziehung hält und dadurch deren Wirklichkeit begründet und bewahrt.²⁷⁰

Die unstetige Wechselwirkung der Kräfte und die sich dabei manifestierende Ungleichheit, die die sinnliche Erfahrung prägt, wird zusätzlich ergänzt durch die Dimension des *Übersinnlichen*, das sich im *Gesetz* kundtut. Das Gesetz ist in der Lage, die Unregelmäßigkeiten in der sinnlichen Erfahrung der Kräfte zu beseitigen, indem es regelmäßige Prinzipien postuliert, die das Benehmen der Kräfte erklären. Das Übersinnliche erweist sich somit als Reich der Gesetze, in dem die Veränderungen der wahrgenommenen Welt aufgehoben zu sein scheinen.²⁷¹

Die erste durch den Verstand gewonnene Wahrheit darf allerdings nicht mit der endgültigen Wahrheit verwechselt werden. Denn obwohl das Gesetz den Anspruch auf eine absolute Allgemeinheit der Ungleichheit der Phänomene gegenüber der wahrgenommenen Welt erhebt, beinhaltet es doch einen grundlegenden Mangel. Dieser besteht darin, dass die

Beziehungsgliedern herzieht, sondern es ist das Haltende, das sie als solche ‚verhält‘, so hält, daß sie sein können, was sie sind. Die Glieder des Verhältnisses werden von diesem ‚verhalten‘. Die Kraft als das Verhältnis ist aber auch nicht dem Kausalverhältnis gleichzusetzen, sondern die Kraft drückt dieses nur auch mit aus.“ Ebd. S. 150.

²⁷⁰ „Das Wirkliche sind nicht die vereinzelten Kräfte als Substanzen, sondern das Wirkliche ist das Spiel der Kräfte. Die Wahrheit der Kraft ist gerade darin, daß sie als ‚substantiiertes Extrem‘ ihre Wirklichkeit *verliert*. Das, was wir sinnlich-gegenständlich als Kraft vorstellen, gleichsam als vorhandenes Dynamit, dieses Unmittelbare ist das *Unwahre*. *Das Wahre ist das Spiel*, die Mitte, nicht die Extreme, – die Mitte, die die Extreme in ihrem Verhalten zueinander hält, das *Verhältnis*. Die Kräfte schicken nicht je jede von sich aus etwas in ihre indifferent zwischen ihnen liegende Mitte, sondern die Kräfte werden gerade von der Mitte verhalten, so daß sie dergestalt allein sein können, was sie sind. Gerade in ihrer Wirklichkeit ist die Kraft das, was der Verstand schon in ihrem Begriff vorstellte, das Verhältnis des Fürsichseins *im* Fürandersein, d.h. aber die ursprüngliche bedingende Einheit des Eins *und* des Auch, und so das ‚wahrhafte‘ Wesen des Dinges. Durch die Mitte des Spiels der Kräfte sehen wir das Wesen des Singes, d.h. das Bewußtsein kommt nur in dieser Vermittlung zu dem, was die Dinge an sich sind, zum *Übersinnlichen*. Und dieses Bewußtsein ist der *Verstand*.

²⁷¹ „Die übersinnliche Welt ist hiermit ein ruhiges Reich von Gesetzten, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr eben so gegenwärtig, und ihr unmittelbares stilles Abbild“ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, [91-92], S. 105.

Definition des Gesetzes der Gravitation, das das Benehmen sowohl irdischer als auch himmlischer Körper erklären muss, durch eine sukzessive Abstraktion an Genauigkeit verliert. In der Folge kann es die betreffenden Inhalte nicht mehr exakt beschreiben, was gleichbedeutend damit ist, dass es nicht mehr in der Lage ist, der Verschiedenheit des Wahrgenommenen Rechnung zu tragen. Ungeachtet dessen beharrt es jedoch auf seiner Definition, nur um der Zufälligkeit, die im Wahrgenommenen herrscht, entgegenzutreten.

Der Versuch, das Gesetz an den einzelnen Fall anzupassen, um das Maß an Bestimmtheit zu erhöhen, führt jedoch dazu, dass das Gesetz auf die reine Beschreibung der Kraft reduziert wird und somit der bloßen Tautologie verfällt. Die Kraft, deren Vielfalt durch die Postulierung des Gesetzes überwunden werden sollte, zeigt damit, dass sie ebenso beschaffen ist wie das Gesetz. An dieser Stelle offenbart sich ein zentrales Argument von Hegels Ansatz. Es besagt, dass die Kräfte in ihrer Wirklichkeit als Verhältnis dem entsprechen, was ihre Begriffe beinhalten, woraus sich wiederum ergibt, dass Letztere überflüssig sind. Damit gelingt es Hegel, die Vielfalt und Beweglichkeit des Wahrgenommenen in den Kern des Verstandes selbst einzubetten.²⁷² Die Vielfalt, die die Erfahrung des wahrgenommenen Dings kennzeichnet, präsentiert sich nun als Eigenschaft des Bewusstseins selbst.

Die Kategorien des Verstandes, deren Funktion vermeintlich darin bestand, das vorliegende Seiende als einheitliche Erfahrung zu gestalten, betreffen letztendlich nur den Verstand selbst.²⁷³ Die äußere Wirklichkeit, die vermeintlich dadurch entsteht, dass der Verstand die Vielfalt und Willkür der Wahrnehmung aufhebt, erweist sich damit als eine Art egologischer Veranstaltung, bei der der Verstand nur mit sich selbst zu tun hat. Heidegger betont, dass in diesem Kontext keinesfalls mehr die Rede sein darf von einem Gegenstand, da Gegenständlichkeit im allgemeinen Sinn einen Akt der Korrelation impliziert zwischen dem erkennende Subjekt und der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit. Im Kontext des absoluten Wissen bzw. wenn von einem Gegenstand die Rede ist, dessen Entstehung ausschließlich au

²⁷² „Bisher fanden wir den absoluten Wechsel nur an der Erscheinung und nicht im Inneren des Gegenstandes des Verstandes im Gesetz. Jetzt zeigt sich jedenfalls das Weitere: Der absolute Wechsel ist auch im Verstand selbst. Die Kraft aber als Grund des Gesetzes ist dessen Begriff. Der Begriff aber ist Begriff des Verstandes. Damit kommt der Wechsel, der im Verstand ist, an dessen Sache selbst, in das Innere, d.h. nach Bisherigem: an das Gesetz. Dieses war bislang das gleichbleibende stetige Gegenüber zur Erscheinung als dem unetigen Spiel. Dieses Gleiche aber wird jetzt ungleich, und zwar das Ungleiche seiner selbst, die Kraft. Das Ungleiche aber, die Erscheinung, wird als Gesetz ihm selbst ungleich, d.h. ihm gleich.“ GA 32, S. 179.

²⁷³ Ebd. S. 179.

auf das absolute Wissen selbst zurückzuführen ist, muss eigentlich von einem *Entstand* gesprochen werden.²⁷⁴

In einer Fußnote²⁷⁵ verweist Heidegger auf das *Kantbuch* von 1929, in dem er die Formulierung *Entstand* ebenfalls schon einmal verwendete. Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit wurde bereits ausführlich thematisiert, warum für Heidegger die Endlichkeit ein zentrales Element des kantschen Ansatzes bildet. Um Wiederholungen zu vermeiden, sollte hier lediglich noch einmal in Erinnerung gerufen werden, wie Heidegger das Verhältnis zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich* interpretiert. Das Ding an sich ist nicht aufzufassen als etwas, das hinter der Erscheinung bleibt und daher nur unvollkommen zu erkennen ist. Vielmehr ist es eine notwendige Konsequenz der Endlichkeit des Erkennens, dass das Ding an sich unzugänglich bleibt. Die Endlichkeit bestimmt die Erfahrung eines Gegenstandes und schließt die Möglichkeit der Erfahrung eines Dings, das sich den Bestimmungen der Endlichkeit nicht unterwirft, völlig aus. Einen solchen Gegenstand, der sich den Bestimmungen der Endlichkeit entzieht, bezeichnet Heidegger an dieser Stelle als *Entstand*.²⁷⁶ Durch diesen Verweis betont Heidegger ausdrücklich, mit welcher Radikalität sich Hegel von Kants Konzeption des Verstandes und der damit verbundenen Auslegung der Endlichkeit distanziert.²⁷⁷ Die Überwindung der Endlichkeit als Horizont der Tätigkeit des Verstandes kündigt sich dadurch an, dass der Gegenstand der Erfahrung sein Eigenständigkeit eingebüßt und sich somit als Korrelat aufgelöst hat. Dem Bewusstsein bleibt nichts anderes übrig, als sich in sich selbst zurückzuziehen und dabei die Vielfalt der wahrgenommenen Erfahrungen in seinen eigenen Kern einzubringen. Durch diesen Akt erhält das Bewusstsein die Möglichkeit, eine innere Dialektik des Absoluten und Unendlichen zu entwickeln, die wiederum als Grundlage für das Gewinnen einer endgültigen Wahrheit dient. Erst unter dieser

²⁷⁴ Ebd. S.159.

²⁷⁵ Ebd. S.159.

²⁷⁶ „Die doppelte Charakteristik des Seienden als ‚Ding an sich‘ und als ‚Erscheinung‘ entspricht der zweifachen Art, gemäß der es zum endlichen und endlichen Erkennen in Beziehung stehen kann: das Seiende im Entstand und dasselbe Seiende als Gegenstand“ *Kantbuch*, S. 32.

²⁷⁷ „Wenn Hegel sich von vorneherein in dieser Dimension des Selbst hält, dann ist sein Ansatz nichts Geringeres als die Verwandlung und Ausgestaltung einer Grundabsicht der Kantischen Problemstellung, die darin zum Ausdruck kommt, daß die ursprüngliche synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption – das ‚Ich denke‘ das alle meine Vorstellungen muß begleiten können –als Bedingung der Möglichkeit aller Gegenständlichkeit gefaßt wird. Gerade weil Hegel auf die spekulative *absolute* Überwindung dieser Kantischen Position drängt, mußte er ihren Grundsatz mitübernehmen, d.h. das Bewußtsein und Ich in seiner Transzendenz in den Ansatz bringen. Zwar erfährt Transzendenz durch die schon bei Kant angelegte Orientierung auf den Wissensbezug (Denken, Verstand, λόγος) eine eigentümliche Verennung und Veräußerlichung, durch die freilich andererseits gerade ihre Verabsolutierung bei Hegel und d.h. zugleich ihre Auflösung möglich wird.“ GA 32, S. 194-195.

Voraussetzung lässt sich laut Heidegger vollständig begreifen, inwiefern Hegels Ansatz eine *Onto-theo-logie* darstellt, die zudem die wesentlichsten Ansichten der neuzeitlichen Philosophie extrem zuspitzt. Das Sein wird als Element der *Logik* verstanden, das sich jedoch wiederum als eine Form der *Egologie* präsentiert.²⁷⁸

Das Logische, das sich in einem Erkenntnisakt des Ichs artikuliert, ist weder mit der bloßen Sicherheit des Wissens noch mit der cartesianischen Konzeption der Gewissheit mit dem *fundamentum absolutum inconsussum* zu verwechseln. Vielmehr besteht Hegels Akzentuierung des ontologischen Ansatzes Heideggers Ansicht nach darin, dass nun das Wissen selbst in der Lage ist, sowohl das Wissen (das *Wie*) als auch den Inhalt des Gewussten (das *Was*) zu bestimmen. Möglich wird dies durch die Auslegung des Bewusstseins als Selbstbewusstsein. Der näheren Betrachtung dieses wesentlichen Moments von Hegels Ansatz ist der nächste Abschnitt gewidmet.²⁷⁹

2.3.1.2. Das Selbstbewusstsein als Wahrheit des Bewusstseins: der Begriff der Onto-theologie

Der Satz „Das Bewusstsein ist das Selbstbewusstsein“²⁸⁰ darf laut Heidegger keinesfalls mit der Ansicht verwechselt werden, dass das Selbstbewusstsein die Akte des Bewusstseins nur begleitet und damit lediglich als begleitende Reflexion aufzufassen ist. Vielmehr muss das „ist“ dialektisch begriffen werden, woraus sich die Schlussfolgerung ergibt, dass sich das Bewusstsein im Selbstbewusstsein entfaltet. Der Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein ist demnach nicht als der bloße Vollzug des alltäglichen Aktes der Selbstreflexion zu begreifen. Gleichzeitig gilt das Selbstbewusstsein nicht als Endstadium des Wissens. Die im vorhergehenden Abschnitt thematisierte Aufhebung der Gegenständlichkeit und die daraus resultierende Rückführung der Wirklichkeit des Verstandes auf den Kern des Selbstbewusstseins zielen nicht darauf ab, eine Sphäre des reinen Ichs als Quelle aller Wirklichkeit zu etablieren. Stattdessen ist das Selbstbewusstsein, so Heidegger, als ein *Durchgang*²⁸¹ zu begreifen, und zwar aus dem Grund, weil es nicht der Begründung der reflexiven Gewissheit dient, sondern die Manifestation einer höheren Wirklichkeit gegenüber der darstellt, die im Zusammenhang mit dem Bewusstsein der wahrgenommenen

²⁷⁸ Ebd. S. 196.

²⁷⁹ Ebd. S. 197.

²⁸⁰ Ebd. S. 193.

²⁸¹ Ebd. S. 195.

Erkenntnisgegenstände auftritt.²⁸² Diese „niedrige“ Realitätsstufe wird jedoch nicht einfach verworfen, sondern mit einbezogen in das Wissen des Bewusstseins über sich selbst. Die absolute Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen – was wiederum bedeutet, allen vorigen Stufen Rechnung tragen zu können – stellt sich somit als das zentrale Element der *Phänomenologie des Geistes* heraus.²⁸³ Nur auf dem Boden des Absoluten und der mit ihm verbundenen Unendlichkeit offenbart sich ein roter Faden für die vom Bewusstsein absolvierten Stufen.²⁸⁴

Entscheidend für Heidegger ist die Tatsache, dass für Hegel der Begriff des *Absoluten* eher den Bestimmungen des Lebens Rechnung zu tragen hat. Das Sein als eine allgemeine Abstraktion darzustellen ist unter keinen Umständen ausreichend. Das Sein zeichnet sich durch eine Bewegung aus. Diese Bewegung entspricht dem, was das Selbstbewusstsein zu leisten fähig ist; sie wird nicht in abstrahierter Form verstanden und als leere Formalität abgebildet. Die zunächst befremdlich wirkende Bezeichnung des Lebens gilt auch der Erläuterung einer wesentlichen Pointe, die besagt, dass der Weg des Bewusstseins – und somit des Geistes – nicht als Erkenntnistheorie nachzuvollziehen wäre, der ein neutrales Verhältnis gegenübersteht. Stattdessen offenbaren sich auf dem Weg des Bewusstseins verschiedene Stufen der Freiheit.²⁸⁵ Das Selbst erfährt somit die Notwendigkeit, seinen wesentlichen Bestimmungen Herr zu werden.²⁸⁶

²⁸² „Das Selbstbewußtsein ist nur ein Durchgang. Es ist selbst noch ein Relatives innerhalb der Unendlichkeit, die in ihrer vollen Wahrheit im Begriff ergriffen werden soll. Damit ist auch dieses entschieden: Das Selbstbewußtsein stellt sich für Hegel von vorneherein nie dar als ein Bereich vorfindlicher Wesenszusammenhänge von Erlebnissen im Sinne eines Bezirks möglicher Forschungsarbeit, sondern es geht um die *Wirklichkeit des Geistes*. Kurz gesagt: Es handelt sich nicht um das Selbst-bewußt-sein als das reflexiv Wißbare, sondern um das Selbst-bewußt-sein als eine höhere Wirklichkeit gegenüber dem Sein der für das Bewußtsein vorhandenen Gegenstände. Es gilt das *Sein des Selbst*, das Selbst-sein zum absoluten Verständnis zu bringen.“ Ebd. S. 195-196.

²⁸³ „Das Bewußtsein vom Gegenstand ist – indem das Bewußtsein zu sich selbst kommt und Selbstbewußtsein wird – nicht zurückgelassen und aufgegeben, sondern aufgehoben und mit einbezogen in das Wissens des Bewußtseins von ihm selbst“ Ebd. S. 199.

²⁸⁴ „Das unglückliche Wissen macht das Sein des Selbstbewußtseins aus. Wie daher bei der Konstruktion der Wahrnehmung schon auf den Verstand, und zwar in der Gestalt der Täuschung und dessen, was in ihr liegt, vorgegriffen werden mußte, so bedarf jetzt die Konstruktion des Selbstbewußtseins der vorgegreifenden Bestimmung des *absoluten Seins*. Nur in seinem Lichte sind die Stadien des Selbstbewußtseins absolut zu begreifen und ist vor allem das Endstadium, das unglückliche Bewußtsein, in seinem spekulativen Sein zu bestimmen. Deutlicher und angemessener gesprochen: Nur aus diesem eigentlichen Sein entfalten sich gerade das Selbstsein in seinen verschiedenen Stufen zu seiner eigenen Wahrheit, zum Geist, der das Absolute ist, so zwar, daß der Geist Begriff ist.“ Ebd. S. 203.

²⁸⁵ Ebd. S. 198

²⁸⁶ „Darin kommt jedoch zum Ausdruck, daß das Selbst für es nicht einfach nur vorhanden ist, um im reflektierenden Blick angetroffen zu werden, sondern das Selbst muß sich in seinem Sein selbst notwendig werden.“ Ebd. S. 199. „Das Wesen des Seins ist Leben, die in sich ruhende Unruhe, die *Selbstständigkeit* des Fürsichseins, die in ihrer Flüssigkeit die Gliederung der einzelnen Gestalten in sich enthält, indem sie dieselben ständig in sich aus der Entzweiung zurücknimmt.“ Ebd. S. 212.

Wie die Unendlichkeit, die der scheinbaren Endlichkeit der wahrgenommenen Erfahrung übergeordnet ist, erfahren und bestimmt wird, muss im Folgenden noch geklärt werden. Bei der Erörterung dieses Punktes, an dem sich laut Heidegger abmessen lässt, inwiefern Hegel die Ansprüche des ontotheologischen Ansatzes einzulösen vermag, stützt sich Heidegger auf Hegels Bestimmung der Zeit als Unendlichkeit. In diesem Zusammenhang zieht er einen Vergleich zwischen seiner eigenen Konzeption und dem Ansatz Hegels. Während Heidegger das Wesen des Seins als Zeit auslegt um dadurch die Endlichkeit, die die Erfahrung der Zeit bestimmt, durch das Dasein definiert, versucht Hegel das Sein als das Wesen der Zeit darzustellen. Heidegger schreibt diesbezüglich:

„Das logisch und damit wirklich onto-logisch gefaßte Wesen des Seins ist Sichselbstgleichheit im Anderssein. Das egologische gefaßte Wesen des Seins ist der ‚innere Unterschied‘ als Ich=Ich, das Verhältnis zu etwas, das dabei zugleich kein Verhältnis ist. Das theo-logisch gefaßte Sein ist der Geist als absoluter Begriff. Im Lichte dieses onto-ego-theologischen Begriff des Seins qua Unendlichkeit zeigt sich die Zeit als eine Erscheinung desselben, und zwar zugehörig zur Natur, die ‚dem absolutrealen Geist entgegengesetzt ist‘.“ (GA 32, S.209)

Damit ist die wesentliche Dimension, auf die sich der ontotheologische Ansatz stützt, geklärt, sodass die Auseinandersetzung mit diesem Text als abgeschlossen angesehen werden kann. Die Frage, welche Konsequenzen sich aus den Ansprüchen von Hegels Ansatz für die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie ergeben bzw. inwiefern sich dadurch ein Machtanspruch manifestiert, der in seiner Schärfe den von Fichte noch übersteigt, soll im nachfolgenden Abschnitt durch eine Analyse von Heideggers Amsterdam-Vortrag von 1930 geklärt werden.

2.3.1.3. Hegel und das Problem der Metaphysik: Grund und Leitfragen

Den im Jahr 2000 veröffentlichten Vortrag *Hegel und das Problem der Metaphysik* hielt Heidegger am 22. März 1930 in der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Amsterdam. Zu Beginn seiner Ausführungen betont er, dass der wahre Charakter der Auseinandersetzung als Kampf im Wesentlichen davon abhängt, wie tief greifend und „wurzelnhaft“ die gestellten Fragen sind.²⁸⁷ Bei Hegel kommt es zu einer vollständigen Entfaltung der Macht der Logik in

²⁸⁷ „Jedes wesentliche Eingehen auf einen anderen Philosophen –sei es ein gleichzeitiger oder ein früherer –ist Auseinandersetzung. Echte Auseinandersetzung aber ist nie Streit oder Polemik, sondern Kampf, d.h. Miteinderringen um Dasselbe, Sichfüreinandereinssetzen für dasselbe Fragen. Der Kampf wird um so wesentlicher, je wurzelhafter und damit je einfacher die gefragte Frage ist. Als wurzelhaft gilt uns jenes Fragen, das im Grunde der existenz des Fragenden ansetzt und in diesen Grund sich ein- und zurückbohrt. Wesentliche
100

Form der Vernunft. Das bedeutet, dass die Logik nicht mehr als eine außerhalb der Vernunft existierende Wissenschaft angesehen wird. Die Vernunft bedient sich nicht der Logik, sondern wird durch das Sich-Wissen des Geistes begründet und als ewiges Werden des Sichwissens etabliert.²⁸⁸ Das Absolute gewinnt seine Absolutheit nicht erst am Ende dieses Konstitutionsprozesses, sondern vielmehr im Zuge des Aktes der Ermöglichung selbst.²⁸⁹

Im Anschluss an diese Darstellung der wesentlichen Motive von Hegels Philosophie geht Heidegger auf die Unterscheidung zwischen *Leitfragen* und *Grundfragen* ein. Während sich die Leitfragen auf die Bestimmung des Seienden konzentrieren, was im Lauf der neuzeitlichen Philosophie zu immer tieferen Auffassungen des Seins als Substanz führt²⁹⁰, wird die Grundfrage nach dem Wesen des Seins ins Abseits gedrängt.²⁹¹ Paradoxerweise wird in der neuzeitlichen Philosophie, die das Subjekt in den Mittelpunkt stellt, das wahre Wesen des Menschen, das von Endlichkeit gekennzeichnet ist, in den Hintergrund gedrängt.²⁹² Die Entwicklung der Leitfrage führt dazu, dass der Mensch – in den verschiedenen Varianten der subjektivistischen Menschenkonzeption – in den Vordergrund rückt. Aus demselben Grund hängt die Wiederentdeckung der Leitfrage jedoch davon ab, wie die wahre Endlichkeit der menschlichen Existenz zurückgewonnen werden kann, denn nur auf der Grundlage der Endlichkeit ist ein Entwurf der Leitfrage überhaupt nachvollziehbar.

Heidegger greift die These des Machtanspruchs der Vernunft jedoch nicht nur wieder auf, sondern spitzt sie darüber hinaus wesentlich zu. Im Vergleich zu Fichte und insbesondere zum jungen Schelling schafft es Hegels Philosophie, die Ansprüche der neuzeitlichen Subjektivität in einer vorher unerhörten Radikalität umzusetzen. Während Fichte eine Konzeption des Ichs entwickelt, die in den Widersprüchen der ausschließlich logischen Auffassung der Identität gefangen bleibt, erkennt der junge Schelling, dass dem Nicht-Ich bei Fichte keine ontologische Selbstständigkeit innewohnt, und widmet sich aus diesem Grund der Aufgabe,

philosophische Auseinandersetzung ist kein Anliegen der Gelehrsamkeit, sondern immer innerste Not der Existenz des Menschen“ Hegel und das Problem der Metaphysik. S. 16.

²⁸⁸ „Als solche Wissenschaft muß sie selbst absolut sein, d.h. die Logik ist nicht außerhalb der Vernunft stehende Wissenschaft über diese; sondern weil Vernunft das absolute Sichwissen des Geistes, ist die Logik nicht anderes als das ewige Werden dieses Sichwissens.“ Ebd. S. 26.

²⁸⁹ Ebd. S. 28.

²⁹⁰ Ebd. S. 42.

²⁹¹ Heidegger formuliert sein Ziel folgenderweise: „Wenn aber die Metaphysik des Daseins gemäß ihrer Aufgabe nicht geringeres leisten muß, als die Interpretation des Menschen als Bewußtsein und damit Reflexion zu überwinden, wenn es gilt, nicht die Bewußtheit zu bestimmen, sondern das Dasein freizulegen und zu erwecken, dann ist die Metaphysik des Daaseins nicht nur kein Reflexionsstandpunkt, sondern dieser selbst erweist sich überhaupt als eine nicht ursprüngliche Betrachtungsart des Menschen in metaphysischer Absicht.“ Ebd. S. 54.

²⁹² Ebd. S. 44.

das Subjekt-Objekt-Verhältnis in den Kern der Natur selbst einzubetten. Heidegger vertritt die Ansicht, dass Schelling zwar einen Korrekturversuch unternimmt, indem er das Problem des Ichs in einem naturphilosophischen Kontext ausarbeitet, dabei jedoch dessen Ziel verfehlt, weil er die Kategorien der Wissenschaftslehre rein naturphilosophisch umdeutet, anstatt sie kritisch zu hinterfragen.²⁹³ Entscheidend ist die Tatsache, dass das Paradoxon, das den Ansprüchen zugrunde liegt, nur beseitigt werden kann, indem diese eingelöst werden. Die vollkommenste Vollendung der Metaphysik in der Philosophie Hegels kommt somit der tiefsten Verdeckung der Grundfrage gleich.²⁹⁴

Ebenso wie in GA 32 sieht Heidegger in der in den Bereich des Geistes eingebrachten Unendlichkeit die entscheidende Leistung von Hegels Ansatz zugunsten einer Einlösung der Ansprüche der Metaphysik. Aus der These, dass der Geist absolut und wahre Wirklichkeit ist, muss geschlossen werden, dass sich das Sein als Ewigkeit, das als ständige Gegenwart, postuliert wurde, als die Unendlichkeit präsentiert.²⁹⁵

²⁹³ Ebd. S. 32.

²⁹⁴ Ebd. S. 44.

²⁹⁵ „Wohl aber ist Hegels Metaphysik die Vollendung eines nichtursprünglich angesetzten Fragens. Ist dem so, dann kann die Ausarbeitung der ausgebliebenen Grundfrage nicht einfach nur wie etwas Fehlendes nachgeholt und als Ergänzung dem übrigen Bestande der Metaphysik angefügt werden, sondern das notwendig gewordene Fragen der Grundfrage der Metaphysik bringt diese und damit ihre ganze Geschichte in eine völlig andere Lage.“ Ebd., S. 52. Die oben skizzierte Darstellung umfasst keinesfalls alle der vielfältigen Motive, die in Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel zutage treten. In dem aus den Jahren 1942/1943 stammenden Text mit der Überschrift Hegels Begriff der Erfahrung greift Heidegger die Grundmotive seiner früheren Interpretation erneut auf und wiederholt seine Bestimmung von Hegels Philosophie als eine Form einer Ontotheologie: „Die Theologie des Absoluten ist das Wissen des Seienden als des Seienden, das bei den griechischen Denkern sein onto-theologisches Wesen zum Vorschein bringt und befolgt, ohne ihm jemals in seinen Grund zu folgen. In der Sprache der absoluten Wissenschaft kommt zum Vorschein, daß die christliche Theologie in dem, was sie weiß und wie sie ihr Gewußtes weiß Metaphysik ist.“ Heidegger, M., „Hegels Begriff der Erfahrung“, in: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt, 2003. S. 115-209. Hier S. 203. Während in der Argumentation von GA 32 Hegels Unternehmen noch als Versuch beschrieben wird, der Endlichkeit zu entkommen, verschärft Heidegger nun seine Analyse, indem er den Anspruch des absoluten Wissens als eine Form der Gewalt charakterisiert: „Doch die Momente seiner Momente der Wahrheit sind die Gestalten des Bewußtseins, die im Gang der Erfahrung alles abgelegt haben, was jeweils nur für das natürliche Bewußtsein das Wahre zu sein scheint, insofern es in seiner Geschichte jeweils nur für es ist. Wenn dagegen die Erfahrung vollbracht ist, ist das Erscheinen des Erscheinenden in das reine Scheinen gelangt, als welches das Absolute absolut bei sich anweist und das Wesen selbst ist. Aus diesem reinen Scheinen waltet die Gewalt, die am Bewußtsein selbst die Bewegung der Erfahrung ausübt.“ Ebd., S. 196. 1941 setzte sich Heidegger von Neuem mit der Phänomenologie des Geistes auseinander. Aus der Perspektive der Negativität geht Heidegger auf die Problematik ein, inwiefern Hegels Bestimmung der Negativität eher als ein performatives Moment der Subjektivität anzusehen ist und warum sie keinesfalls die Macht der Subjektivität infrage stellt, sondern sie eher voraussetzt: „Wie von hier aus die völlige Auflösung der Negativität in die Positivität des Absoluten zu ersehen ist. Die ‚Negativität‘ ist die ‚Energie des unbedingten Denkens‘, weil sie von Anfang an alles Negative, Nichthafte schon darangegeben hat. Die Frage nach dem Ursprung der Negativität ist ohne Sinn und Grund. Die Negativität ist das Fraglose: Negativität als Wesen der Subjektivität. Die Negativität als die Verneinung der Verneinung gründet im Ja zu unbedingtem Selbstbewußtsein– der absoluten Gewißheit als der ‚Wahrheit‘ (d. h. Seindheit des Seienden).“ Heidegger, M., *Hegel* (GA 68), Frankfurt, 1993. S. 14. In seinem Vortrag von 1958 Hegel und die Griechen ergänzt Heidegger 102

Die Analyse der Argumentation von GA 26 und GA 28 hat deutlich gezeigt, wie Heidegger seine Bestimmung der *Freiheit* und der *Endlichkeit des Daseins* entwickelt. Diese Begriffe bringen allerdings eine neue Bestimmung des Daseins mit sich. Dieses wird graduell in eine seinsgeschichtliche Konstellation eingebettet. Innerhalb dieses Rahmens wird die Freiheit des Daseins dadurch bestimmt, wie es sich gegenüber den ihm übergeordneten ontologischen Kräften verhält. Die Entwicklung dieses Ansatzes wird durch eine tief gehende Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus vorangetrieben, durch die Heideggers Konzeption außerdem eine entscheidende Akzentuierung erfährt. Heideggers These nach war der Deutsche Idealismus der radikalste Versuch, um der Endlichkeit des Daseins Abbruch zu tun. Im weiteren Verlauf der Arbeit richtet sich der Fokus auf die Argumentation von GA 29/30. Die dort entwickelten Begriffe der *Langweile* und des *Organischen* spielen für die Argumentation, die Heidegger in seiner ersten Schelling-Vorlesung von 1936 verfolgt, nämlich eine zentrale Rolle.

3. Die Langweile, das Dasein als weltbildend und die Einbildungskraft: Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

Die Grundbegriffe der Metaphysik (GA 29/30) ist ein sehr heterogenes Hauptwerk Heideggers. Durch die Auslegung dreier Thesen, die die Kernbestimmung des metaphysischen Denkens bilden, setzt sich Heidegger mit der philosophischen Tradition auseinander. Im Kontext der vorliegenden Abhandlung sind drei Elemente hervorzuheben: die

seiner Hegel-Interpretation, indem er sie mit seiner Auslegung der vorsokratischen Philosophie in Verbindung bringt. Anstatt von den ursprünglichen Bestimmungen von λόγος und der ἀλήθεια auszugehen, greift Hegel den aristotelischen Begriff von ἐνέργεια auf und interpretiert ihn aus der Perspektiv der spekulativen Dialektik. Daraus entwickelt sich eine Konzeption von Negativität, die mit der Endlichkeit nichts zu tun hat, sondern eher auf den absoluten Charakter des Geistes zurückzuführen ist: „Hier wird ἐνέργεια gleichfalls von der spekulativen Dialektik her als die reine Tätigkeit des absoluten Subjekts gedacht. Wenn die Thesis durch die Antithesis negiert, diese ihrerseits durch die Synthesis negiert wird, so waltet in solchem Verneinen das, was Hegel ‚die sich auf sich beziehende Negativität‘ nennt. Sie ist Negatives. Die Negation der Negation ist vielmehr diejenige Position, in der sich der Geist durch seine Tätigkeit selbst als das Absolute setzt.“ Heidegger, M., „Hegel und die Griechen“ in: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt, 2004. S. 427-445, hier S. 437. Daraus wird eindeutig erkennbar, dass Hegels Definition des Grundcharakters der Wahrheit als Gewissheit inkompatibel sein muss mit der Bestimmung von ἀλήθεια: „Wahrheit ist für Hegel die absolute Gewißheit des sich wissenden absoluten Subjektes. Für die Griechen aber kommt nach seiner Auslegung das Subjekt noch nicht als Subjekt zum Vorschein. Demnach kann die Αλήθεια nicht das Bestimmende sein für die Wahrheit im Sinne der Gewißheit.“ Ebd., S. 439. Während Heidegger in GA 32 noch die Entwicklung eines neuen Ansatzes anstrebt, der auf der radikalsten Auffassung der Endlichkeit und Freiheit des Daseins aufbauen und als Ausgangspunkte für eine Aufarbeitung der Metaphysik dienen sollte, zeichnet sich seine Auseinandersetzung mit Hegel in den 50er-Jahren durch die Thematik des Wartens aus. Es geht ihm nun nicht mehr um den Entwurf einer neuen Daseinsanalytik sondern um die Möglichkeit, das Ungedachte zu erfahren, das sich im Begriff von ἀλήθεια versteckt. Vgl. Ebd. S. 444.

Entwicklung der Grundbefindlichkeit der Langeweile, die geänderte Bestimmung des Möglichkeit-Wirklichkeit-Zusammenhangs, die mit der Bestimmung des Daseins als Welt bildend einhergeht, und letztendlich die Darstellung des Organischen. Die Hervorhebung dieser Elemente kann folgendermaßen begründet werden: Zunächst impliziert die Langeweile einen weiteren Schritt in der Entwicklung einer Befindlichkeitstheorie, die die Schwierigkeiten der Argumentation von *SuZ* überwindet. An dieser Stelle ist es sinnvoll, daran zu erinnern, dass die größte Schwierigkeit in der Argumentation von *SuZ* in Heideggers unzureichender Bestimmung der ontologischen Verbindung zwischen Angst und Furcht besteht. Diese Problematik fügt sich wiederum in den Kontext des problematischen Zusammenhangs zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Heideggers progressive Überwindung dieser Schwierigkeit wurde als Prozess der Einebnung im Kern der Befindlichkeitstheorie bezeichnet. Die Überwindung der mit dem Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit-Binom einhergehenden Schwierigkeiten manifestiert sich als die Begründung einer einzigen Ebene der Befindlichkeit, die nicht mehr auf die eigentliche Bestimmung des Daseins als ein Sein zum Tode abzielt. Heidegger entwickelt ein neues Verständnis vom Dasein, indem er es als die Offenbarungsinstanz *seinsgeschichtlicher* Kräfte betrachtet.

Dieser Schritt soll allerdings nicht als ein Verzicht auf die grundsätzliche Endlichkeit des Daseins verstanden werden. Außerdem ist die Offenbarungsfunktion nicht mit einer mystischen Flucht und einer Aufhebung des Einzelnen zu verwechseln. Im Vorfeld wurde bereits erörtert, inwiefern Heidegger die Erfahrung der Negativität in Form der Verborgenheit und der Täuschung als Kernbestimmung nicht nur des Daseins und seiner wesentlichsten Freiheit, sondern auch des Seins selbst begründet. Die ontologische Aufwertung der mit dem Dasein verbündeten Negativität darf an dieser Stelle bereits als zentrales Charakteristikum einer Nähe zu Schellings Position beschrieben werden.

In diesem Kontext beginnt Heidegger seine Argumentation in GA29/30 mit einer Rückbesinnung auf die Endlichkeit, die als eine *Grundart* unseres Seins keine vorhandene Eigenschaft darstellt, sondern vielmehr etwas, was behütet und bewahrt werden muss. Der Vollzug der Bewahrung ist der einzige Weg zur innerlichen *Verendlichkeit* und somit zur tiefsten Erfahrung der Endlichkeit.²⁹⁶ Das adäquate Begreifen metaphysischer Fragen versteht

²⁹⁶ GA 29/30, S. 8.

Heidegger überdies als einen Prozess, der vom Dasein errungen werden muss. Dafür darf das Fragen nicht nur als ein bloßer kognitiver Prozess, sondern vielmehr als eine Erfahrung begriffen werden, die das Dasein im Ganzen kompromittiert. Fragen müssen zunächst begriffen werden, was gleichbedeutend damit ist, dass sie nur auf der Basis einer Grundstimmung gestellt werden können. Die Stimmung ist dabei kein Zustand, der erst zu einem späteren Zeitpunkt durch eine höhere Form der intellektuellen Anschauung zu überwindenden ist, denn „alle Ergriffenheit aber kommt aus einer und bleibt in einer Stimmung“²⁹⁷.

3.1. Heideggers Konzeption der Langweile: das Dasein als weltbildend

Heidegger unterscheidet drei Varianten der Langweile: Die erste versteht er als das „Hinhaltende und Leerlassende“²⁹⁸. Dieser erste Modus zeichnet sich durch einen Charakter der Aufdringlichkeit aus.²⁹⁹ Heidegger betont ausdrücklich, dass die Langweile nicht mit Gleichgültigkeit verwechselt werden darf, da sie erst unter der Voraussetzung zum Tragen kommt, dass man sie zu vertreiben versucht. Die hiermit aktiv eingebrachte Komponente ist entscheidend und muss wiederum in zweierlei Hinsicht ausgelegt werden: Einerseits manifestiert sich Langweile darin, dass die Zeit einen hinhält.³⁰⁰ Andererseits ergibt sich eine Konfrontation mit diesem Zustand, indem man den Versuch unternimmt, sich die Zeit zu vertreiben. Das Vertreiben ist ein von Beschleunigung³⁰¹ geprägter Modus der Zeit.³⁰² Beide Momente stehen in einem wesentlichen Zusammenhang und bedingen den Kern des ersten Modus der Langweile aus. Die zeitliche Struktur der Hingehaltenheit ruft wiederum das Phänomen der Leergelassenheit hervor. An dieser Stelle seiner Ausführungen präzisiert Heidegger, dass es dieses Phänomen und nicht das der Hingehaltenheit ist, vor dem der

²⁹⁷ „Es gilt nicht, diese Fragen als theoretische zu entwickeln und eine Stimmung *dazu* und *daneben* hervorzubringen, sondern umgekehrt, wir müssen diese Fragen zuallererst *aus einer Grundstimmung heraus* in ihrer Notwendigkeit und Möglichkeit entstehen lassen und in ihrer Eigenständigkeit und Unzweideutigkeit zu bewahren suchen. S. 87.

²⁹⁸ Ebd. S. 123.

²⁹⁹ Ebd. S. 136.

³⁰⁰ „Sie hält uns hin, und dabei hält sie uns auf. Aber wohin hält sie uns, und wobei hält sie uns auf? Sie fesselt und doch nicht an sich. Wir sind hingehalten von der faktischen Zeit und doch nicht auf sie bezogen.“ Ebd. S. 151.

³⁰¹ Im Kontext einer Analyse der Zeiterfahrung in der Moderne und Spätmoderne behauptet Rosa: „In der diagnostizierten spätmodernen Form erscheint sie aus einer Heidegger'schen Perspektive vielmehr als die radikalisierte ‚Flucht vor dem Vorbei‘ und damit vor dem eigentlichen Kern der Zeitlichkeit des Daseins in die gegenwartsbefangene ‚Man-Zeit‘, mithin also als radikalisierte *Entzeitlichung*.“ Rosa, H; *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. Main 2005. S. 450-451.

³⁰² Ebd. S. 143.

Mensch zu fliehen versucht.³⁰³ Das Leergelassensein ist eine wesentliche Erfahrung des Versagens, die darin besteht, dass man mit den vorhandenen Dingen nichts mehr anzufangen weiß. Während diese Erfahrung in *SuZ* nur in Hinsicht auf die Nützlichkeit des Zeugs³⁰⁴ ausgelegt wurde, zieht die Leergelassenheit keine Änderung der Dinge nach sich. Im Grunde wird man von ihnen in Ruhe gelassen – worin genau die wahre Natur des Versagens liegt. In diesem Kontext betont Heidegger:

„Wir sagten, die Dinge ließen uns in Ruhe, und dieses uns in Ruhe-Lassen ist das Leerlassen, das von den Dingen ausgeht. [...] Die Dinge lassen uns in Ruhe, stören uns nicht. Aber sie helfen uns auch nicht, sie ziehen unser Verhalten nicht auf sich. *Sie überlassen uns uns selbst*. Deshalb, weil sie nichts zu bieten haben, lassen sie uns leer. Leerlassen heißt, als Vorhandenes *nichts bieten*. Leergelassenheit meint: vom Vorhandenen nichts geboten bekommen.“ (GA 29/30, S.155)

Die Verschärfung des oben skizzierten Zustands versteht Heidegger als die zweite Form der Langeweile in Gestalt des Sichlangweilens.³⁰⁵ Dabei handelt es sich nicht um ein Versagen in der normalen Verbindung zu den Dingen, sondern um einen Zustand, bei dem sich die Ursache der Langeweile nicht definieren lässt. Die diesen zweiten Zustand kennzeichnende Unbestimmtheit sollte allerdings nicht deren ontologische Abwertung bedingen. Denn für Heidegger bietet sich im zweiten Zustand überhaupt erst die Möglichkeit, eine Leergelassenheit zu entwickeln. Der erste Modus der Langeweile – die Bestätigung der Leere durch das Versagen der normalen Verbindung zu den Dingen – setzt ontologisch gesehen den zweiten Modus voraus. Den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Modi definiert Heidegger folgendermaßen:

„Dort bestand die Leergelassenheit lediglich im Ausbleiben der Fülle. Sie bestand darin, daß bestimmte Dinge, mit denen wir eine Unterhaltung und Beschäftigung suchten, sich uns versagten. Hier aber bleibt nur eine Leere ausgefüllt, sondern es bildet sich gerade erst eine Leere.“ (GA 29/30, S.180)

Die dritte Form der Langeweile, die Heidegger die tiefe Langeweile nennt, führt die Unbestimmtheit des zweiten Modus auf eine weitere ontologische Dimension zurück. Somit stellt sich jene Unbestimmtheit als eine Erfahrung ein, die den Menschen mit der Totalität des Seienden konfrontiert. Während in *SuZ* die Grundbefindlichkeit der Angst als für diesen Prozess zuständig erklärt wird, wird diese Erfahrung in GA 29/30 als ein Versagen

³⁰³ „Wir suchen irgendein Beschäftigtsein. Warum? Nur, um nicht in die mit der Langeweile aufkommende Leergelassenheit zu fallen. Also wollen wir dieser entgehen und nicht der Hingehaltenheit? Also ist die Leergelassenheit das Wesentliche in der Langeweile?“ Ebd. S. 152.

³⁰⁴ Vgl. *SuZ*, § 22.

³⁰⁵ GA 29/30, S. 179.

interpretiert. In *SuZ* zielt die Angsterfahrung eher auf die Differenz zwischen dem Dasein und dem Innerweltlichen ab. Die dabei zutage tretende Weltbezogenheit erklärt jedoch nicht, wie der spezifische Charakter des In-der-Welt-Seins des Daseins verstanden werden muss. Diese Problematik wurde in einem vorangegangenen Abschnitt im Zusammenhang mit den Ebenen der Befindlichkeit bereits analysiert. Dabei standen die Angst, die mangelnde Begründung zwischen dem antipathischen und dem sympathischen Moment und die daraus abzuleitende Frage im Mittelpunkt, inwiefern sich die Angst zu einem motivierenden Grund wandeln kann, um das Dasein zum Ergreifen seiner eigenen Möglichkeiten zu bewegen. Die Analyse der tiefen Langeweile konzentriert sich im Gegensatz dazu auf die Innerweltlichkeit bzw. auf den Versuch des Daseins, sich in der Welt zu bestimmen. Die Langeweile ist zwar eine Erfahrung des Versagens und einer damit verbundenen Ohnmacht, doch gerade diese Ohnmacht bindet das Dasein an das Ganze der Welt:

„Dieses eigentlich Versagende ist zugleich das, was nur wiederum sich selbst mitansagt als dasjenige, was dem Dasein die Möglichkeit gibt, innerhalb und inmitten des Seienden im Ganzen jeweils als dieses Dasein sich konkret zu ermöglichen.“ (GA 29/30, S.226)

Die Bindung ist ein entscheidendes Merkmal im Kontext einer neuen Bestimmung des Daseins als *Welt bildend*. Der Fokus liegt dabei insbesondere auf dem Zusammenhang zwischen der Bindung, einem neuen Verstehen der Möglichkeiten und ihrer Verwirklichung sowie der sich in diesem Zusammenhang gestaltenden Freiheit des Daseins. Das Dasein stützt sich dabei auf den in *SuZ* entwickelten Begriff des Entwurfs, von dem Heidegger behauptet, dass er dem Entwerfenden die Dimension des Möglichseins freilegt.³⁰⁶ Entscheidend ist dabei, dass die Möglichkeit, sofern sie im Entwurf eröffnet wird, als ermöglichend bezeichnet wird.³⁰⁷ Hinter dieser beinahe pleonastisch klingenden Aussage versteckt sich jedoch der Gedanke, dass die Ermöglichung grundsätzlich als Vorzeichnung einer Verwirklichung verstanden werden muss. Die Freiheit besteht in der prinzipiellen Möglichkeit der Bindung. Die Bindung kommt durch einen Entwurf zustande, der zwar keine Möglichkeit erschafft, sie jedoch zumindest eröffnet. Das Verhalten des Daseins gegenüber der Möglichkeit ist demzufolge nicht so zu verstehen, als würden zahlreiche Möglichkeiten eröffnet werden, für eine von denen sich das Dasein nach einer Abwägung entscheiden könnte.

³⁰⁶ Ebd. S. 528.

³⁰⁷ Ebd. S. 529.

Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist als eine Form der Forderung und des Zwangs zu verstehen. Dafür muss jede Möglichkeit zwingend ihre eigene Schranke mit sich bringt.³⁰⁸

„Wohin der Entwurf enthebt – in das ermöglichende Mögliche –, das läßt den Entwerfenden gerade nicht zur Ruhe kommen, sondern das im Entwurf Entworfenen zwingt vor das mögliche Wirkliche, d.h. der Entwurf bindet – nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die Ermöglichung, d.h. an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert.“ (GA 29/30, S.528)

Der entwerfende Charakter des Daseins manifestiert sich als das Geschehen jenes Unterschiedes zwischen Sein und Seiendem. An dieser Stelle lässt sich eine deutliche Verwandtschaft zwischen dem Gedanken und der späteren Formulierung der *Seynsfuge* feststellen. Ein weiterer Beweis für diese Verwandtschaft besteht in Heideggers direkter Bezugnahme auf die *Freiheitsschrift*:

„Der Entwurf ist der Einbruch in dieses ‚Zwischen‘ des Unterschiedes. Er ermöglicht erst die Unterschiedenen in ihrer Unterscheidbarkeit. Der Entwurf *enthüllt das Sein des Seienden*. Darum ist er, wie wir im Anschluß an ein Wort Schellings sagen können, der Lichtblick ins Mögliche. Ermöglichende überhaupt.“ (GA 29/30, S.529-530).

Die oben erwähnten Gedanken werden eine entscheidende Rolle in der 36er Schelling-Vorlesung spielen. In gewisser Weise dürfen sie als Vorzeichnungen der *Seynsfuge* und der Festlegung des Bösen als immer anwesende Wirklichkeit betrachtet werden. Von der bereits angesprochenen Umwandlung des Möglichkeit-Wirklichkeit-Zusammenhangs ist auf die Begründung der Ohnmacht des Daseins zu verweisen, die jedoch keinesfalls mit einer Aufhebung von dessen Endlichkeit verwechselt werden darf. Heidegger bemüht sich ganz im Gegenteil darum, die Ohnmacht des Daseins als eine Erfahrung zu beschreiben, in der das Dasein mit der Totalität des Seienden konfrontiert wird. Heideggers Ansatz kann daher als systematischer Versuch gewertet werden, zwei auf den ersten Eindruck widersprüchliche Absichten miteinander zu vereinbaren: einerseits das Dasein in seiner Endlichkeit, die auf urtümliche Bestimmungen wie Irrtum und Täuschung zurückzuführen ist, und andererseits das Dasein in seiner Rolle als Offenbarungsinstanz, der übergeordnete ontologische Kräfte

³⁰⁸ „Denn das Mögliche wird nicht möglicher durch die Unbestimmtheit, dass gleichsam alles Mögliche wächst in seiner Möglichkeit und Kraft der Ermöglichung durch die Einschränkung. Jede Möglichkeit bringt in sich ihre *Schranke* mit sich. Aber die Schranke des Möglichen ist hier gerade das Wirkliche, die erfüllbare *Ausbreitsamkeit*, d.h. jenes „im Ganzen“, aus dem heraus je unser Verhalten sich verhält.“ Ebd. S. 528.

zugesprochen werden, ohne dass damit eine Aufkündigung der Endlichkeit des Daseins einhergeht.

3.2. Die Einbildungskraft: das Problem der Natur und des Organischen

Bereits im Jahr 1929 steht die Problematik der Einbildungskraft im Kontext einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Kant im Hintergrund. Die Grenzen der kantschen Konzeption sieht Heidegger darin, dass Kant die Einbildungskraft als ausschließlich menschliche Fähigkeit betrachtet.³⁰⁹ Dagegen habe der idealistische Ansatz zwei wesentliche Merkmale der Einbildungskraft richtig identifiziert bzw. erkannt, dass diese auf die tiefere ontologische Ebene des Wollens zurückzuführen ist. Aus diesem Grund darf sie laut Heidegger nicht als ein Vermögen, sondern vielmehr als ein Teil eines Offenbarungsprozesses begriffen werden, an dessen Spitze der Mensch steht.

Heidegger versteht die Einbildung als ein Vermögen, dessen Funktion darin besteht, eine schon immer vorliegende Empirie in Kategorien zu subsumieren.³¹⁰ Das entwerfende Dasein begründet die größte Wirklichkeit in der Einbildung als „Gründung der Offenheit des Sichverbergens“³¹¹. Demzufolge stellt die Einbildung ein Geschehnis dar, das Dasein und Seiendes in ihrer ursprünglichsten Einheit bestimmt.

Das Problem der Einbildungskraft bildet in der Zeit zwischen der Entstehung von *SuZ* und der Anfertigung der ersten Schelling-Vorlesung ein wichtiges Leitmotiv in Heideggers Gedankengängen. Ungeachtet der verschiedenen Kontexte, in denen das Motiv auftaucht, werden die beiden oben erwähnten Merkmale stets in den Vordergrund gerückt. Der Einbildungskraft werden sowohl ein Ereignischarakter als auch eine Verankerung in einer ursprünglichen Erfahrung der Freiheit zugesprochen. Die wesentliche Verwandtschaft Heideggers und Schellings hinsichtlich der Einbildungskraft lässt sich an zwei Punkten festmachen. Beim ersten geht es zum einen um die bereits dargestellte Rückführung der Einbildungskraft auf eine ursprüngliche Erfahrung der Freiheit und zum anderen um die Negativität, die diese Freiheit in ihrer Ursprünglichkeit charakterisiert. Davon leitet sich der zweite Punkt ab, bei dem von Neuem zwei verschiedene Merkmale zu unterscheiden sind. Das erste basiert darauf, dass dieses Verständnis der Freiheit dem Ziel dient, das Dasein in

³⁰⁹ Ebd. S.137.

³¹⁰ Ebd. S.312.

³¹¹ Ebd. S.312.

einen seinsgeschichtlichen Horizont einzubetten. Wie im Vorfeld bereits veranschaulicht wurde, schafft es Heidegger so, einige im Rahmen der Argumentation von *SuZ* auftretende Schwierigkeiten zu überwinden. In Anbetracht dieser Schwierigkeiten rückte die Umwandlung der Konzeption der Angst von einer durch eine Einklammerungserfahrung zustande gebrachte Vereinzelungsinstanz zum wesentlichen Zeichen eines Aufenthalts innerhalb eines seinsgeschichtlichen Horizontes in den Hintergrund. Das zweite Merkmal manifestiert sich in der Bestimmung des Organischen, die in der Argumentation der bereits thematisierten Grundbegriffe anzusiedeln ist. Als erste für die Auseinandersetzung mit Schelling relevante Entwicklung wurde bereits die Umformulierung des Möglichkeit-Wirklichkeit-Zusammenhangs thematisiert. In diesem Zusammenhang ist zunächst anzumerken, dass Heidegger zu keinem Zeitpunkt eine ausgearbeitete Philosophie der Natur lieferte. Die Stelle in GA 29/30 bildet daher eine relevante Ausnahme und zeugt äußerst markant von der in jenem Band niedergelegten Auffassung des Problems der Natur im Kontext von Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling in der 36er-Vorlesung.

Heideggers Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Organismus dreht sich um die These, dass das Tier *weltarm*³¹² ist. Verglichen mit der anorganischen Natur verfügt das Tier zwar über die „Möglichkeit der Versetzbarkeit“³¹³, die jedoch keinesfalls mit dem ausschließlich menschlichen Sichversetzen gleichzusetzen ist. Das Tier hat und zugleich hat es etwas nicht; infolgedessen entbehrt es der Welt. Um diese Problematik tatsächlich zu verstehen, ist laut Heidegger eine Auseinandersetzung mit der Seinsweise des Organismus unerlässlich. Das wesentliche Können, das die Welterfahrung des Organismus bestimmt, kann wiederum nur durch eine Analyse des Organs geklärt werden.

Diesen Schritt vollzieht Heidegger, indem er das Organ als eine „Fähigkeit zu etwas“ von der Dienlichkeit des Zeuges abgrenzt, die ihrerseits als eine „Fertigkeit für etwas“ bestimmt ist.³¹⁴ Der grundlegende Unterschied zwischen der Fertigkeit eines Zeuges und der Fähigkeit eines Organismus liegt darin, dass das Wesen des Organs durch seine Zugehörigkeit zum Organismus definiert ist. Während die Verfertigung eines Zeuges von einem bestimmten Zweck abhängig ist, sodass der Zweck ihm (dem Zeug) erst eine bestimmte Fertigkeit

³¹² Ebd. S. 307.

³¹³ Ebd. S.309.

³¹⁴ Ebd. S.319.

verleiht, bedeutet das Organ an sich bereits den Besitz einer Fähigkeit. In diesem Kontext argumentiert Heidegger wie folgt:

„Wie sollen wir dieses Verhältnis zwischen Organ und Fähigkeit verstehen? Es wird deutlich: Wir dürfen nicht sagen, das Organ hat Fähigkeiten, sondern *die Fähigkeit* hat *Organe*. Früher sagten wir: Das Zeug *ist* von einer bestimmten Fertigkeit, das Organ *hat* eine Fertigkeit. Jetzt sehen wir: Das Umgekehrte ist angemessener: Das Zeug *hat* in der Verfertigung eine bestimmte *Fertigkeit für [...] gewonnen* und besitzt sie. Das *Organ ist* umgekehrt ein *Besitz einer Fähigkeit*. Das Besitzende ist dabei die Fähigkeit, nicht das Organ. Das Fähigsein verschafft sich Organe, nicht werden Organe mit Fähigkeiten oder gar Fertigkeiten ausgestattet.“ (GA 29/30, S.324)

Aus jener Zugehörigkeit zum Organismus resultiert der zweite Unterschied zwischen Organ und Zeug. Dieser basiert auf der Tatsache, dass das Organ als eine Fähigkeit im Dienste des Organismus stets von einem Trieb geleitet wird. Ein Trieb ist dabei grundsätzlich nicht einfach nur als etwas vorhanden, sondern von treibender Natur.³¹⁵

Aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Organismus wird das Organ als eine Fähigkeit definiert. Die Vollzugsweise dieser Fähigkeit stellt sich als wirkender Trieb heraus. Damit deutet sich ein weiteres wesentliches Merkmal des Organs an: die reine Leistung. Der Organismus ist der Verkümmern *wesentlich* ausgesetzt. Damit ist gemeint, dass die Verkümmern keiner außerhalb des Organismus befindlichen Quelle entstammt, sondern stets als konstitutiver Bestandteil des Organismus gedacht werden muss.

Das Treiben bezieht sich auf eine eigentümliche Benommenheit.³¹⁶ Als spezifische Form des Bei-sich-Seins des Tieres kommt diese weder der menschlichen Reflexion gleich noch darf sie mit einer Verschllossenheit gegenüber dem Seienden verwechselt werden. Heidegger betont diesen letzten Aspekt ausdrücklich, denn eine solche Bestimmung der Verschllossenheit würde implizieren, dass grundsätzlich die Möglichkeit der Aufgeschllossenheit besteht.

Das Tiersein manifestiert sich innerhalb einer Triebmannigfaltigkeit, d.h., dass das Tier immer im Spannungsfeld zwischen sich selbst und der Umgebung anzusiedeln ist, ohne je eines der beiden Elemente als das Seiende erfahren zu können. In diesem Zusammenhang behauptet Heidegger:

„Die Benommenheit ist das Wesen der Tierheit, sagt: Das Tier steht als solches nicht in einer Offenbarkeit von Seiendem. Weder seine sogenannte Umgebung noch es selbst sind als Seiendes offenbar. Weil das Tier aufgrund seiner Benommenheit und aufgrund des

³¹⁵ Ebd. S.334.

³¹⁶ Ebd. S.361.

„Ganzen seiner Befähigungen innerhalb einer Triebmannigfaltigkeit umgetrieben ist, hat es grundsätzlich nicht die Möglichkeit, sich auf das Seiende, das es nicht ist, sowie auf das Seiende, das es selbst ist, sich einzulassen.“ (GA 29/30, S.361)

Der durch den Trieb charakterisierten Benommenheit des Tieres fügt Heidegger eine weitere Charakteristik hinzu, nämlich den Charakter der Enthemmung. Die Enthemmung hat die Funktion, für jedes spezifische Tier verschiedene Triebe zuzulassen, wodurch wiederum andere Triebe ausgeschlossen werden. Wie beim Trieb ist auch die Funktion der Enthemmung konstitutiver Natur. Die Enthemmung umringt das Tier in einer ursprünglichen Weise, die „zur innersten seiner Organisation gehört“³¹⁷. Dies ist aber weder mit einem äußerlichen Einfluss noch mit einer Manifestation im Inneren des Tieres zu verwechseln – Letzteres würde die Möglichkeit der Reflexion voraussetzen. Diese Struktur bestimmt den Bewegungskreis des Tieres von Anfang an und erfährt nicht erst durch das Empfinden der Reize eine graduelle Formierung. Die Enthemmung gründet auf ontologischer Ebene auf der Möglichkeit, einen Reiz überhaupt zu empfinden.³¹⁸ Als Einleitung in die Bestimmung der Welterfahrung und ihrer Offenbarkeit, die ausschließlich als eine Erfahrung des Menschen gilt, versucht Heidegger, den Aufenthalt des Menschen in der Mitte der Natur zu überdenken. Die Natur gilt lediglich als ein Ort, in den sich der Menschen hineinhält und in dem er in einer bestimmten Weise gefangen wird.³¹⁹ Dies geschieht nicht in Form eines Einflusses oder Eindrucks, den die Natur auf den Menschen machen würde, sondern wird vielmehr durch ein Verhalten ermöglicht, das seinen Ursprung im Wesen des Menschen selbst hat.³²⁰ Damit geht ein neues Verständnis von der Natur als nur eine Ebene einher, wobei in diesem Zusammenhang erneut die Frage nach der Ganzheit des Seienden zum Tragen kommt. Die Natur bildet nun einen Übergang zur Bestimmung der menschlichen Erfahrung der Offenbarkeit der Welt. Der Versuch, die Problematik der Natur in den Kern der Bestimmung des Menschen einzubetten und dadurch den neuzeitlichen Hiatus zwischen beiden Bereichen rückgängig zu machen, zeugt von einer wesentlichen Verwandtschaft von Heideggers Ansatz

³¹⁷ Ebd. S.371.

³¹⁸ Ebd. S.372.

³¹⁹ Ebd. S.404.

³²⁰ „Leaving human comportment to one side, though always in view, we need to look more closely at animal behavior. Heidegger primarily highlights how behavior implies a certain self-retention, a mode of ‚driving performing‘ as opposed to the free ‚doing and acting‘ that human beings elicit. There are limits to behavior, but not just in the sense that one can behave this way and not that way. The limits are more fundamental in that an animal’s behavior is limited with respect to its own ‚self-relation. The animal cannot get out of itself; it cannot, as Heidegger will claim elsewhere of human existence, transcend itself – neither temporally nor toward the world“ Buchanan, B., *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, Albany 2005.

in GA29/30 und Schellings Argumentation in der *Freiheitsschrift*. Gleichzeitig zeichnet sich Schellings Ansatz durch eine im Vergleich zu Heideggers Argumentation deutliche Zuspitzung dieser Problematik in Form von zwei Aspekten aus: Zunächst wird die Struktur des Triebes auf die Bestimmung der menschlichen Konstitution übertragen und der Mensch wird als das einzige Wesen bezeichnet, das diese Triebstruktur zu *verkehren* vermag. Daraus folgt der zweite Aspekt, nämlich dass dieser Akt der Verkehrung von einer Positivität der Krankheit zeugt. Im Vergleich zu Heidegger ergänzt Schelling seine Begründung des konstitutiven Charakters des Bösen dadurch, dass er dessen wirkende Positivität beschreibt. In konsequenter Übereinstimmung mit seinem naturphilosophischen Ansatz stellt Schelling den Menschen zwar an die Spitze der Schöpfung, charakterisiert ihn zugleich aber immer noch als eine Stufe eines Entwicklungsprozesses, der die Totalität der Schöpfung und der Natur mit einbezieht. Obwohl Heidegger die Verkümmerng als mit konstitutives Element des Organischen erwähnt, betrachtet er den Begriff nicht als Kern einer Konzeption, die sowohl die Natur des Menschen als auch verschiedene Stufen einer *kontinuierlichen* – und genau darin besteht der wesentliche Unterschied – Entwicklung der Natur befasst.

Im Verlauf des zweiten Kapitels wurden einige der wesentlichen Motive dargestellt, die einen großen Einfluss auf Heideggers nachfolgende Auseinandersetzung mit Schellings *Freiheitsschrift* ausübten. Dabei wurde nachgewiesen, dass das in der Argumentation von GA 26 entwickelte Projekt einer Rehabilitierung des Begriffes der Metaphysik, das zugleich die Endlichkeit und die Freiheit des Daseins in den Vordergrund rückt, durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus einen entscheidenden Anstoß erhält.

Heidegger siedelt die Bestimmung der Endlichkeit und Freiheit des Daseins auf einer *seinsgeschichtlichen* Ebene an; die Rehabilitierung dieser beiden wesentlichen Eigenschaften steht im Widerspruch zum idealistischen Ansatz, der für Heidegger einen der wirkungsmächtigsten Versuche in der Geschichte der Philosophie darstellt, der Endlichkeit des Daseins Abbruch zu tun. In dieser Konstellation sticht vor allem der Begriff der *Ontotheologie* heraus, den Heidegger, wie ebenfalls gezeigt wurde, anhand einer Beschäftigung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* in der Argumentation von GA 32 entwickelt. Als letztes Element wurde der Frage nachgegangen, wie Heidegger in GA 29/30 die Langweile und das Organische beschreibt. Seine Konzeption der Langweile bildet eine neue Facette für seine Befindlichkeitskonzeption, in deren Rahmen er neue Stimmungen

entwirft, die sich seiner ebenfalls neuen Konzeption der Welt anpassen. Anhand von Heideggers Definition des Organischen lässt sich wiederum die Grundzüge seiner seine Interpretation von Schellings naturphilosophischem Ansatz in der *Freiheitsschrift* deutlich nachvollziehen.

Das nun folgende dritte Kapitel umfasst Heideggers Auseinandersetzung mit Schellings *Freiheitsschrift* in der 36er- und der 41er-Vorlesung. Dafür muss die in der *Freiheitsschrift* entworfene Argumentation jedoch zunächst historisch verortet werden. Dies geschieht, indem auf Schellings Beschäftigung mit der Philosophie von Spinoza und Kant eingegangen wird. Darauf aufbauend wird zum einen die Argumentation der 36er-Vorlesung ausführlich thematisiert, zum anderen wird erläutert, warum Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* als eine *Entmoralisierung des Bösen* bezeichnet werden darf. Mithilfe der daran anschließenden Untersuchung der Argumentation von GA 65 und GA 45 wird Heideggers neu entwickeltes Konzept von Freiheit vorgestellt, das wiederum dazu führt, dass Heidegger zunehmend das Interesse an der Philosophie Schellings verliert. Deutlich erkennbar wird diese Entwicklung an dem deutlich kritischeren Ton, den Heidegger in der 41er-Vorlesung anschlägt. Darüber hinaus soll in diesem Zusammenhang erörtert werden, warum Schelling als Vorläufer der Philosophie Nietzsches eingestuft werden kann. Zu guter Letzt wird der Abbruch von Heideggers Beschäftigung mit der Philosophie Schellings einer kritischen Bewertung unterzogen, und zwar anhand der Frage, ob damit nicht ein umfassendes Potenzial von Schellings Philosophie verkannt wird.

Drittes Kapitel: Heideggers Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Schellings (1936-1941)

Das nun folgende dritte Kapitel stellt Heideggers Auseinandersetzung mit Schellings *Freiheitsschrift* in der 36er- und der 41er-Vorlesungen dar. Dafür ist es zunächst erforderlich die Argumentation der *Freiheitsschrift* durch eine Analyse Schellings Auseinandersetzung mit der Philosophie Spinozas und Kants historisch zu verorten. Darauf aufbauend wird die Argumentation der 36er Vorlesung ausführlich thematisiert und gezeigt inwiefern Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* als eine *Entmoralisierung* des Bösen bezeichnet werden darf. Durch die folgende Analyse der Argumentation von GA 65 und GA 45 wird erklärt, inwiefern Heidegger eine neue Konzeption der Freiheit entwickelt, was zum einen progressiven Interesseverlust von Seite Heideggers an der Philosophie Schelling führt. Dies lässt sich deutlich in dem deutlich kritischeren Ton der 41er Vorlesung spüren. An der Stelle wird weiterhin erörtert wie Schelling als ein Vorläufer der Philosophie Nietzsches eingestuft wird. Am Ende wird der Abbruch Heideggers Gespräch mit der Philosophie Schellings kritisch überprüft anhand der Frage ob dies nicht einer Verkennung eines Potenzial Schellings Philosophie gleichkäme.

1. Historische Kontextualisierung der *Freiheitsschrift*: Schellings Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Autonomie in der *Freiheitsschrift*

Der Ansatz, den Schelling in der *Freiheitsschrift* entwickelt, bedeutet einen radikalen Bruch mit den früheren Leitmotiven seiner Philosophie, wie sie beispielsweise in seinem 1795 entstandenen Werk *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*³²¹ noch deutlich zu spüren sind. Der Unterschied zwischen der Persönlichkeit und einem unendlichen Ich sticht dabei besonders heraus. Die Persönlichkeit gilt als rein synthetische Einheit des Bewusstseins und ist notwendigerweise immer auf ein Objekt des Erkennens bezogen. Darum betrachtet Schelling sie als endlich und als innerhalb der Grenzen einer ausschließlich empirischen Dimension gefangen. Das Ich wird dagegen als ein Zustand der absoluten Freiheit in Einheit mit der Unendlichkeit verstanden. Das Erlangen

³²¹ Schelling, F.W.J.; *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* in Schellings Schelling's sämtliche Werke / Hahn, E., (Hrsg.), Bd. I. S. 149–245. Vgl. Hutter, A; „Das geschichtliche Wesen der Personalität“ in: Buchheim T., Hermann, F., (Hrsg.), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*“, Berlin 2004. S.73-97. Hier .S. 73-74.

dieses Zustandes führt jedoch zur totalen Vernichtung der Persönlichkeit, die als Kennzeichnung der menschlichen Endlichkeit als das größte Hindernis für das Erlangen des wahren Freiseins betrachtet wird. In dieser Zeit versteht Schelling die Einheit der theoretischen und praktischen Philosophie in Bezug auf ihr gemeinsames Ziel bzw. die Überwindung jener Persönlichkeit. Es muss nun gezeigt werden, wie Schelling im Jahr 1809 die menschliche Endlichkeit radikal umdenkt und die menschliche Freiheit sowohl als ontologisches Hauptziel seines Unternehmens als auch als methodologischen Anfang der Untersuchung begründet. Dafür ist es zunächst einmal erforderlich, zu betonen, dass sich die *Freiheitsschrift* durch die Auseinandersetzung mit entscheidenden Denkern der neuzeitlichen Philosophie als philosophisches Programm artikuliert. Während die Rolle der Naturphilosophie des jungen Schelling bereits im Rahmen der Analyse von Heideggers Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus in GA 28 thematisiert wurde, soll nun auf einige wesentliche Motive zweier für Schelling wesentlicher Denker eingegangen werden: Spinoza und Kant.

1.1. Die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz: Spinozas Ethik

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Pantheismus verkündet Schelling sein Ziel, den unlebendigen Pantheismus Spinozas³²² zu überwinden und stattdessen die lebendige Freiheit als den wahren Kern des gesamten Systems aufzuzeigen. Schelling zufolge bestand Spinozas Fehler nicht darin, die Dinge in Gott zu verlegen, sondern vielmehr darin, die Dinge rein mechanistisch zu konzipieren. Das Hauptproblem liegt demzufolge in der Vereinbarung des Systems mit der grundsätzlichen Möglichkeit der Freiheit. Aus diesem Grund muss nachgewiesen werden, warum der Pantheismus nicht unbedingt einen Fatalismus nach sich zieht. Für Heidegger dreht sich das Problem des Pantheismus um die drei möglichen Interpretationen des Satzes „Gott ist alles“. Die erste lautet: „Alles ist Gott“ und bedeutet, dass Gott nicht das Resultat der Summe aller Dinge ist, sondern sich in „toto genere“ von ihnen unterscheidet.³²³ Die Variante „Jedes einzelne Ding ist Gott“ führt ihrerseits zu einer Form der abgeleiteten Gottheit.³²⁴ Letztendlich bedeutet die Formulierung „Die Dinge sind alle nichts“, dass Gott das einzige Wesen überhaupt ist.³²⁵ Dem oberflächlichen Denken, das

³²²Spinoza, B., *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg 2010.

³²³ Vgl. *Freiheitsschrift*, SW 340-41, S. 12.

³²⁴ Ebd. SW 340-41, S. 13.

³²⁵ Ebd. SW 340-41, S. 13. Vgl. GA 42, S. 129.

vor dem vermeintlichen Widerspruch zurückschreckt, setzt Heidegger eine echte Erfahrung der Freiheit entgegen. Besagte Oberflächlichkeit des Denkens ergibt sich aus einem unzureichenden Verständnis des Identitätsgesetzes, was auf den alltäglichen Gebrauch der Kopula „ist“ zurückzuführen ist. Dabei wird die Tatsache übersehen, dass gerade die Kopula diejenige Instanz bedeutet, mit der die Frage nach dem Wesen des Pantheismus zu stellen ist.³²⁶ Für Heidegger schließt die Freiheit den Pantheismus nicht aus, sondern fordert ihn. Denn das Gefühl, mit dem sich die Tatsache der Freiheit ankündigt, impliziert für Heidegger einen Vorgriff auf das Ganze des Seienden, durch dessen Vertiefung eine wahre Bestimmung der Freiheit überhaupt erst möglich wird.³²⁷ Um den Zusammenhang zwischen Freiheit und Pantheismus zu verstehen, muss unbedingt betont werden, dass der theologische Ansatz des Pantheismus in eine ontologische Fragestellung umgewandelt wurde. Diese ontologische Fragestellung zielt nicht auf die Bestimmung eines bestimmten Bereiches, sondern auf die Definition der Totalität des Seienden und somit auf die Bestimmung des Grundgefüges und der Seynsfuge ab.³²⁸ Heidegger unterstreicht in diesem Kontext, dass Schelling somit mit dem Verständnis der Identität als unlebendige, gleichgültige und ergebnislose *Einerleiheit* kategorisch aufräumt. Denn das Verständnis eines Satzes und der Kopula „ist“ als bloße Austauschbarkeit von Subjekt und Prädikat ist nicht als eine Form dialektischer Unmündigkeit aufzufassen.³²⁹ Die Aussage, „das Subjekt ist das Prädikat“³³⁰, ist für Heidegger so zu verstehen, dass das Subjekt die Seinsmöglichkeit des Prädikats begründet und somit „der ihm zugrunde liegende und vorangehende Grund“³³¹ ist. An dieser Stelle kündigt sich bereits Heideggers leicht gespaltene Einstellung gegenüber der *Freiheitsschrift* an. Einerseits schlägt Heidegger nämlich einen eher kritischen Ton an, wenn er Schellings Entscheidung, das Seyn anhand der Bestimmung der Kopula und des Urteils festzulegen,

³²⁶ Ebd. S. 123.

³²⁷ „Dieser Widerstreit wird nur ein Streit, wenn die eigene Freiheit des Menschen erfahren und behauptet bleibt, und der Widerstreit wird um so schärfer, je hartnäckiger die Widerstreitenden ihr Wesen behaupten. Je inniger das Gefühl der Freiheit des Menschen, je seienden er sich selbst erfährt, um so weniger kann er außerhalb des Seienden im Ganzen als Nichtiges gesetzt werden, um so notwendiger ist das Innebleiben in diesem Seienden, umso notwendiger der Pantheismus. Aber dieser kann jetzt nicht bedeuten, daß alles Nichtgöttliche sich aufgibt und in einem allgemeinen Brei einer Verbrodelung untergeht, sondern die Freiheit des Menschen soll erhalten, aber zugleich in das Seyn des Urwesens hineingenommen werden“. Ebd. S. 122.

³²⁸ „Denn in diesem »ist« wird nichts Geringeres ausgesprochen, als das Band zwischen Gott und dem All und den einzelnen Dingen, zwischen dem θεός und dem παν, und sofern dieses Band das Grundgefüge des Seienden im Ganzen kennzeichnet, bestimmt es die Art der Fügung des Seynsgefüges überhaupt, des Systems“ Ebd. S. 130.

³²⁹ Freiheitsschrift, SW 342-43, S. 15. Vgl. GA 42, S. 137.

³³⁰ Ebd. SW 341-42, S. 14.

³³¹ GA 42, S. 135.

kommentiert und sie in die neuzeitliche philosophische Tendenz einordnet, das Wesen des Seyns aus dem „Ich denke“ heraus zu interpretieren.³³² Andererseits ist es Schelling Heideggers Meinung nach gelungen, die Kernproblematik aufzuzeigen, die sich hinter einer solchen Fragestellung verbirgt. Heidegger bedient sich der Auseinandersetzung mit der Urteilstheorie der *Freiheitsschrift*, um in Erinnerung zu rufen, dass er bereits in *SuZ* den Versuch unternommen hat, die ursprünglichste Bestimmung von λόγος als ἀπόφανσις vorzunehmen, die später auf eine äußerliche Urteilstheorie verschoben wurde.³³³

Obwohl Schelling selbst in der *Freiheitsschrift* die Tatsächlichkeit der Freiheit und das Problem des Pantheismus nicht so eng führt, wie Heidegger im Rahmen seiner Interpretation behauptet, wird dennoch deutlich, inwiefern für den Leonberger die Einheit als schöpferisch verstanden werden muss. Für Schelling ist die Aussage „Dieser Körper ist blau“ nicht so zu verstehen, als ob „[...] was dieser Körper ist, sei, obgleich nicht in nämlichen Betracht, auch blau“³³⁴. Worauf es Schelling hier speziell ankommt, ist der logische Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat, allerdings verstanden als eine Relation der ontologischen Begründung zwischen einem vorangehenden Element auf der einen und dessen Folge auf der anderen Seite. Einheit bedeutet somit nicht nur eine leere Gleichstellung, sondern vielmehr die Einheit von Verschiedenem. Auf diese Definition der Einheit wiederum, die sich zugleich als Grund für die Möglichkeit des Verschiedenen erwies,³³⁵ ist die wahre Identität zurückzuführen.

Die wahre Identität bezieht sich auf eine „ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Verschiedenem in dem Einen“. An dieser Stelle ist es notwendig, Schellings Begriff der Selbstständigkeit genauer zu erörtern. Die Abhängigkeit des Einzelnen, in der er sich in Gott befindet, hebt für Schelling weder die Selbstständigkeit noch die Freiheit auf.³³⁶ Übertragen auf den Organismus ist dieses Verhältnis wie das zwischen einem Menschen und seinem

³³² Ebd. S. 132.

³³³ Ebd. S. 131. Heidegger bezieht sich auf die § 33 und 34 von *SuZ*.

³³⁴ *Freiheitsschrift*, SW-340-41, S. 14.

³³⁵ GA 42, S.136. Wie R. Dörendahl betont, kündigt sich hier der Abbruch mit dem früheren Identitätssystem an. „Obwohl Schelling die Frage nach dem Pantheismus als Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Identitätsgesetzes diskutiert und so zu der Behauptung kommt, dass die Einheit die unmittelbar schöpferische, d.h. hervorbringende sei (SW VII, 345) , greift er zur Explikation der schöpferischen Einheit auf ein anderes Gesetz zurück: ‚das Gesetz des Grundes‘. Hier liegt die entscheidende Differenz und Neuerung gegenüber dem Identitätssystem. Das Gesetz des Grundes sei ‚ebenso ursprünglich‘ (ebd. 346), d.h. mit dem Gesetz der Identität gleichursprünglich. Erst in der Verbindung mit dem Gesetz des Grundes erscheine das schöpferische Potential der Einheit als Einheit des Verschiedenen und „Verhältnis“ des Gründenden zum Gegründeten“. Dörendahl, R., *Abgrund der Freiheit. Schellings Freiheitsphilosophie als Kritik des neuzeitlichen Autonomieprojektes*, Würzburg 2011. S. 147.

³³⁶ *Freiheitsschrift*, SW 344-45, S.18.

Vater zu begreifen. Hier besteht eine Abhängigkeit „dem Werden, aber nicht dem Sein nach“³³⁷. Der Sohn hängt von seinem Grund ab, ohne der Grund sein zu müssen. Auf diesem Weg gelingt es Schelling, die Selbstständigkeit als Grundbestimmung des Einzelnen und als Voraussetzung für dessen Freiheit zu sichern, und zwar in einer Weise, die sich mit dem Pantheismus völlig vereinbaren lässt. Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, wie Schelling den innerlichen Zusammenhang zwischen den beiden Grundprinzipien des Systems begründet. Die Selbstständigkeit und die damit verbundene Freiheit werden nicht einfach durch die Allmacht Gottes gerettet, sondern als Offenbarung Gottes verstanden. Die Freiheit stellt eine Notwendigkeit dar.³³⁸

Die Erläuterung dieser wesentlichen Motive der *Freiheitsschrift* wird zu Beantwortung der Frage beitragen, inwiefern Schellings Ansatz als Reaktion auf die oben aufgeführten Probleme betrachtet werden kann, die im Rahmen von Spinozas Ethik auftauchen. Denn einerseits geht es Schelling um die Möglichkeit der Falschheit und der Fälschung als zwei menschliche Ureigenschaften, von denen die Entstehung des Bösen abhängt. Andererseits setzt sich Schelling für eine Rehabilitierung der Gefühle als Instanz ein, die dem Verstand nicht mehr untergeordnet ist. Im Folgenden soll auf Schellings Auseinandersetzung mit einem anderen wesentlichen Vertreter der Neuzeitphilosophie, Immanuel Kant, eingegangen werden. In seiner *Freiheitsschrift* beschäftigt sich Schelling nämlich u.a. mit der kantschen Philosophie, vor allem bezüglich der Frage nach einem Primat der Praxis und der Möglichkeit des radikalen Bösen, die im ersten Teil der vorliegenden Arbeit bereits ausführlich besprochen wurden.

1.2. Schellings Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und der idealistischen Konzeption der Freiheit

Im Rahmen seiner Beschäftigung mit der kantschen Philosophie betonte Heidegger – und in dieser Hinsicht bildet die 36er-Vorlesung keine Ausnahme – stets die These, dass die wesentlichste Bestimmung des Ichs bei Kant nicht erkenntnistheoretischer, sondern

³³⁷ Ebd. SW 344-45, S.18.

³³⁸ „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern: der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesens aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbstständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen.“ Ebd. SW 346-347, S. 19.

praktischer Art ist.³³⁹ Heideggers Interpretation der Grenzen und des unentdeckten Potenzials der kantschen Argumentation in der 36er-Vorlesung bildet einen zentralen Bestandteil seiner Auseinandersetzung mit Schelling. Will man Kant und Schelling bezüglich eines Primats der Praxis einem Vergleich unterziehen, müssen zwingend zwei Ebenen differenziert werden.

Auf der ersten Ebene ist ein wesentliches Anliegen der *Kritik der reinen Vernunft* in Form des Versuchs anzusiedeln, die Grenzen des Erkenntnisvermögens und des legitimen Gebrauchs der Vernunft zu begründen. Obwohl sich dieses Motiv durch mehrere Teile des Werkes – u. a. die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, die Paralogismen und die Antinomien – zieht, bleibt die wesentliche Frage immer unbeantwortet, welche Instanz bzw. – um es mit Schellings Kategorien auszudrücken – wer derjenige ist, der die Begründungsverfahren zu vollziehen vermag.³⁴⁰

Die *Kritik der reinen Vernunft* stellt ein System der Vernunft auf, das allerdings den entscheidenden Mangel beinhaltet, dass es nicht der *ursprünglichsten* Erfahrung der menschlichen Existenz entstammt. Die regulative Rolle der Idee beispielsweise wird als eine Notwendigkeit der menschlichen Natur postuliert, ohne jedoch auf die Problematik einzugehen, wie diese Notwendigkeit, um überhaupt eine solche sein zu können, der Tatsächlichkeit der menschlichen Erfahrung und ihrem Kampf um die echte Bestimmung der Freiheit entspringen muss. In Heideggers Augen verfehlt Kant das Ziel, indem er die Freiheit nicht in ihrer doppelten Funktion – einerseits als tiefste Bestimmung des Menschen und andererseits als Drehpunkt des Erkenntnisvermögens – versteht. Kants Scheitern liegt laut Heidegger darin begründet, dass er die Freiheit nicht in den Kern seines Systems

³³⁹ „Kant aber erkennt auf dem Weg über die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ in der Kritik der praktischen Vernunft, daß das eigentliche Wesen des „Ich“ nicht das *Ich denke* ist, sondern das „Ich handle“, ich gebe mir selbst das Gesetz aus dem Grunde des Wesens, ich bin frei.“ GA 42, S.159.

³⁴⁰ „Nach Kant ist die Philosophie teleologia rationis humanae, das wesentliche Wissen von dem, worauf die Vernunft, und d.h. der Mensch in seinem Wesen, ausgerichtet ist. In dieser Begriffsbestimmung der Philosophie wird die menschliche Vernunft ist der Gegenstand der philosophischen Wissenschaft, und zwar im Hinblick auf das, was leitende und umgreifende Einheit der Vernunft ausmacht, ihr System. Dieses System wird bestimmt durch die obersten Einheits und Zielbegriffe Gott, Welt, Mensch. Das sind die Urbilder in denen im voraus – und zwar der Vorstellung nach – der Bereich entworfen wird, wohin dann die daseienden Dinge gestellt werden. Dieses System ist *nicht aus* Erfahrung abgeleitet, wohl dagegen für sie aufgestellt.“ Ebd. S.68. In diesem Zusammenhang kommentiert P., Emad: „Kants succeeds in carrying out a Kritik, a determination of the nature of knowledge as experience, but fails to account for the nature of knowledge which execute such a Kritik. Kant did not carry out an examination of the Knowledge implied in determining the limitations of knowledge.“ Emad, P.; „Heidegger on Schelling’s Concept of Freedom“, in: *Man and World* 8 (1975), S.157-174. Hier.S.160.

integrierte.³⁴¹ Der kantsche Freiheitsbegriff ist somit ausschließlich formeller Natur und kann infolgedessen auch nur das formale Wesen der menschlichen Freiheit umschreiben.³⁴² Verantwortlich dafür ist, dass Kant Freiheit immer noch als Herrschaft über die Sinnlichkeit versteht. Ausgehend davon behandelt er sie als spezielles Gebiet des Seins, das der Natur gegenübersteht und folglich eine eigene metaphysische Aufarbeitung erfordert. Die Freiheit wird somit auf den Bereich der rein praktischen Vernunft reduziert, was wiederum dazu führt, dass das System durch eine unüberbrückbare Lücke zwischen beiden Bereichen geprägt ist. Schellings Ansatz unterläuft diese Abgrenzung und betrachtet den Widerspruch zwischen den beiden Bereichen selbst als den Ort, an dem eine philosophische Untersuchung anzusetzen hat.³⁴³ Obwohl Fichte den Idealismus zum System macht und somit das Motiv des Primats der Praxis in entscheidender Weise zuspitzt, liegt auch seinem Ansatz das Problem zugrunde, das Heidegger bereits GA 28 aufarbeitet und darin besteht, dass aufgrund von Fichtes Konzeption des Ichs die Freiheit nicht in den Kern jedes Seienden eingebettet werden kann. Schelling – so betont Heidegger – greift den Vorwurf seiner frühen Philosophie auf und denunziert Fichtes Philosophie als Akt der Vernichtung der Natur. 1809 jedoch ist sein Ansatz so weit ausgereift, um Fichtes Grundgedanken in einer radikalen Weise infrage zu stellen³⁴⁴, anstatt dessen Begrifflichkeiten lediglich in naturphilosophische Wendungen umzumünzen.³⁴⁵

Schellings Ansatz zeichnet sich durch zwei Merkmale aus. Einerseits versucht er, die Freiheit der kantschen Einschränkung zu entheben und sie als ontologische Grundbestimmung jedes

³⁴¹ „Warum sind aber nun diese Ideen notwendig, und warum gerade diese, und wie soll ihr eigener Zusammenhang begründet werden, wenn diese Ideen nicht aus dem Seienden selbst geschöpft sind, das sie meinen, und aus der entsprechenden unmittelbaren Erfassung dieses Seienden? Darauf weiß Kant keine Antwort als nur die Berufung darauf, daß diese Ideen notwendig zur Natur der menschlichen Vernunft gehören. Hier wirkt noch die alte Lehre nach von den *ideae innatae*, die freilich einen tieferen Sinn ha, als man ihr gewöhnlich gibt. Aber es bleibt die Frage, ob die Berufung auf die Naturanlage der menschlichen Vernunft und ihren Ideenbesitz, ob damit für dieses ein systematischer Grund gelegt ist.“ GA 42, S. 71.

³⁴² Ebd. S. 145.

³⁴³ „Mit der Wahrheit über das Seyn will die Philosophie ins Freie und bleibt doch gebunden in die Notwendigkeit des Seienden. Die Philosophie ist in sich ein Widerstreit zwischen Notwendigkeit und Freiheit.“ Ebd. S. 100.

³⁴⁴ „Worauf Schelling hinweisen will und auch mit recht hinweisen darf, ist dieses: Bei Fichte wird sowohl die Bestimmung der Freiheit wie die der Vernunft-einheit durch Machtansprüche in eine bestimmte Bahn gedrängt; was man zu verneinen glaubte, kehrte in anderer Form, nur versteckt und unbegründet, wieder.“ Ebd. S. 98.

³⁴⁵ In diesem Zusammenhang kommentiert Heidegger: Aber gegen die Auflösung alles Seienden in die Ichheit des ‚ich denke‘ erfolgt nun der Gegenzug von seiten Schellings. Schelling setzt sich gegen diese Vernichtung der Natur in das bloße Nicht-Ich zur Wehr und erweist die Eigenständigkeit der Natur.“ Ebd. S. 160.

Seins zu etablieren.³⁴⁶ Andererseits bedeutet dieses Verfahren auch eine Rehabilitierung der Naturphilosophie und darf deswegen keinesfalls mit einer Ermächtigung des Ichs, wie sie Fichte vornimmt, verwechselt werden.³⁴⁷

In Heideggers Augen ist Schellings Rezeption von Kant dadurch charakterisiert, dass sie eine Rehabilitierung der Figur der intellektuellen Anschauung anstrebt. Obwohl Kant nachgewiesen hat, dass sich der Gehalt der Ideen nicht in Form einer sinnlichen Anschauung manifestieren kann, muss es laut Schelling dennoch ein Wissen geben, das der Beschaffenheit der Ideen Rechnung tragen kann, da diese andernfalls als bloß Hirngespinnste gelten müssten. Die Rolle der intellektuellen Anschauung und die damit einhergehende Bestimmung des absoluten Wissens erlauben nicht nur die Einbettung neuer Erkenntnisgattungen, sondern auch ein neues Verstehen der Selbsterkenntnis. Alles, was wir kennen – auch uns selbst –, kennen wir aufgrund einer Anschauung.³⁴⁸ Gleichzeitig muss im Hinblick auf die Anschauung und die Selbstbestimmung der menschlichen Freiheit eine genauere Unterscheidung getroffen werden. Denn die Freiheit kann nicht ausschließlich deduziert werden. Als innerlichste Bestimmung wird sie zwar direkt vermittelt, zunächst aber in einer undeutlichen, verwirrenden Weise wahrgenommen. Um zu einer deutlichen Erfahrung zu gelangen, muss sich das Dasein aufrufen und *kämpfen wollen*. Dass Schelling die Freiheit aus dem Bereich des Transzendentalen herausholt und in die Natur einbettet, ist jedoch keinesfalls damit zu verwechseln, dass er diese lediglich als etwas Vorhandenes thematisiert. Vielmehr spitzt er damit laut Heidegger das bereits bei Kant anzutreffende Motiv zu, dass die Tatsache der Freiheit unbegreiflich ist. Dadurch wird diese allerdings nicht automatisch zu einem irrationalen, jenseits aller Bestimmung liegenden Zufluchtsort. Die Gefühle besitzen nicht die Vermittlungsfunktion eines Vermögens, das sich den Bestimmungen der deterministischen Erkenntnis entziehen kann, um eine ursprüngliche Erfahrung der Einheit mit der Totalität der Welt zu bewirken.³⁴⁹ Vielmehr ist das, was begriffen wird, gerade eben die Unbegreiflichkeit selbst bzw. die Tatsache, dass sich die Freiheit einer begrifflichen Bestimmung weigert und

³⁴⁶ „Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist.“ Freiheitsschrift, SW 350-51, S. 24.

³⁴⁷ Ebd. S. 162-63.

³⁴⁸ Ebd. S. 77.

³⁴⁹ Vgl. Hühn, L; „Die intelligible Tat: Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“ in: Iber, C; (Hrsg.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik Ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven: Junghans 1998, S. 55-94.

uns in einen Zustand des Innenstehens im Seienden versetzt.³⁵⁰ Die eigentliche Erfahrung der Freiheit bedeutet keine bloße Verleugnung aller begrifflichen Determinationen, sondern vielmehr, dass wir an die Grenzen des Begriffes selbst stoßen. Genau an diesem Punkt zeigt sich das Gewicht dieses Motivs in Heideggers Werk.³⁵¹

Auf einer zweiten Ebene kommt es bei Schellings Aneignung des kantschen Primats der Praxis auf die Frage nach der Möglichkeit des radikalen Bösen an. Wie im ersten Teil der vorliegenden Arbeit bereits angesprochen, beruht die kantsche Argumentation auf dem Unterschied zwischen *peccatum originarium* und *peccatum derivativum*. Während sich die erste Ebene durch einen Makel der menschlichen Natur auszeichnet, ist die eigentliche moralische Fragestellung auf der Ebene des *peccatum derivativum* anzusiedeln.³⁵²

Durch den Unterschied zwischen einer in der menschlichen Natur verankerten unvermeidlichen Disposition zum Bösen auf der einen und der zurechnungsfähigen Handlung, die das Böse als oberste Maxime annimmt, auf der anderen Seite zementiert Kant die Trennung zwischen einem dem Guten gegenüberstehenden und den Horizont der menschlichen Natur mit konstituierenden Hang zum Bösen und dessen faktischer Verwirklichung. Ausschließlich in der letzten Dimension darf die moralische Dimension des Bösen angesiedelt werden. Die von der Möglichkeit des Bösen mit konstituierte, nicht hinterfragbare Struktur der Vernunft, von Kant *intelligible Tat* genannt, ermöglicht die autonome Selbstbestimmung entweder zum Guten oder zum Bösen, was wiederum den Kern der *personalitas moralis* ausmacht.³⁵³

Bei Schelling hingegen verschmelzen die Grenzen zwischen den beiden Bereichen. Er versteht die intelligible Tat als ein Ur-faktum der menschlichen Freiheit, das deren Verfehlung grundsätzlich impliziert. Das Böse erfährt damit eine ontologische Aufwertung,

³⁵⁰ : „Die Tatsache der Freiheit ist unbegreiflich; was wir allein begreifen ist ihre Unbegreiflichkeit. Und die Unbegreiflichkeit der Freiheit besteht darin, daß sie, sofern sie ist, dem Be-greifen sich widersetzt, indem das Freisein uns in den Vollzug des Seyns versetzt, nicht in das bloße Vor-stellen desselben. Der Vollzug aber ist kein blindes Abrollen eines Vorgangs, sondern ist wissendes Innestehen im Seienden im Ganzen, das es auszustehen gilt. Dieses Wissen der Freiheit wird seiner höchsten Notwendigkeit gewiß, weil es allein jene Aufnahmestellung ermöglicht, in der stehend der Mensch imstande ist, als eine Geschichtlicher einem Schicksal zu begegnen, es auf sich zu nehmen und über sich hinweg zu tragen.“ Ebd. S. 281.

³⁵¹ „Diese Stelle verstehen, heißt die ganze Abhandlung begreifen. Aber dieses Begreifen besagt: an das Unbegreifliche Stoßen. Das unbegreifliche ist aber nicht als eine wirre Dämmerung und verfließende Verwirrung zu verstehen, sondern als klare Schranke und Verhüllung.“ Ebd. S. 93.

³⁵² Vgl. erstes Kapitel

³⁵³ Ebd.

die gleichzeitig sein erstes Grundmerkmal darstellt, sodass die Subjektivität von nun an nicht mehr als eine bereits konstituierte Instanz verstanden wird, die sich in einem späteren Moment mehr zum Guten oder zum Bösen wenden könnte, sondern in der Form, dass sich die Subjektivität als Subjektivität an sich von vornherein zugunsten des Bösen entschieden hat. Das Böse ist dabei nicht als eine dem Menschen äußerliche Instanz zu verstehen, sondern als das Produkt einer Eigendynamik der Subjektivität, woraus zwingend abgeleitet werden kann, dass das Böse eine notwendige Voraussetzung für die Realisierung der menschlichen Freiheit bildet. Nachdem im Vorfeld einige wesentliche Motive von Schellings kritischer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie erläutert wurden, kann nur diskutiert werden, inwiefern Schellings Begriff der Freiheit von der Möglichkeit einer Begründung des Bösen abhängt.

2. Heideggers 36er-Schelling-Vorlesung (GA 42)

2.1. Der lebendige Begriff der menschlichen Freiheit: „Sein ist Wollen“

In den vorhergehenden Absätzen wurde das Problem des Pantheismus thematisiert und Schellings Versuch skizziert, diesen als eine lebendige Einheit zu konzipieren; außerdem wurde erläutert, inwiefern Schelling sich damit von Kants Position absetzt. Insgesamt wurde deutlich, dass Schelling den Versuch unternimmt, die Freiheit durch die Besinnung auf eine ursprünglichere Dimension der Natur zu erfassen, aus der sich der Mensch zum erkenntnisfähigen, freien Wesen entwickelte. Dieses Unterfangen verlangt nach einem passenden methodologischen Ansatz, der sich in den ersten Zeilen der *Freiheitsschrift* zwar schon ankündigt, in seiner ganzen Tragweite aber erst zu einem späteren Zeitpunkt zum Tragen kommt.³⁵⁴ Das Streben nach einer Aufklärung des Problems der Freiheit entstammt der innerlichsten Bestimmung des Menschen und artikuliert sich auf einer konzeptuellen Ebene im Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit.³⁵⁵ Das tiefere Verständnis von

³⁵⁴ „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können teils den richtigen Begriff derselben angehen; indem die Tatsache der Freiheit, unmittelbar das Gefühl derselben in einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Wörtern auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinnes erfordert würde.“ *Freiheitsschrift*. SW 336-337, S. 9. Dazu kommentiert Heidegger: „Wie wir die Tatsache Freiheit erfüllen und erfahren, hängt schon ab vom dem leitenden und unausgesprochenen Vorbegriff, in dessen Licht die Tatsache aufleuchten soll. Und die Art, wie der Vorbegriff sich entfaltet, hängt ab von der Richtung und dem Tiefgang des Erfühlens, indem uns die Tatsache begegnet.“ GA 42, S. 35.

³⁵⁵ „Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntnis von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde

124

Freiheit schlägt sich gleichzeitig in einem immer stärker determinierten Willen nieder, der die Suche nach der eigentlichen Bestimmung der Freiheit vorantreibt. Für Schelling lassen sich Gefühle nicht auf die menschliche Erfahrung reduzieren – etwa wie vom Körper verursachte Affekte oder das abgeleitete Resultat einer vollzogenen Operation des Verstandes –, weil sie den Horizont der menschlichen Freiheit und ein Sein geschichtlichen Geschehens offenbaren. Auf der Grundlage von Schellings naturphilosophischem Ansatz und der aus ihm abzuleitenden methodologischen Konsequenzen kann nun dargelegt werden, wie es Schelling gelingt, seine Konzeption über einen formellen Freiheitsbegriff hinaus zu entwickeln. Der formelle Begriff der Freiheit wird gemäß Heidegger im Kontext des deutschen Idealismus als „Selbstständigkeit und Eigenständigkeit im eigenen Wesensgesetz“³⁵⁶ definiert. Diese Definition beinhaltet – wenn auch in einer ausschließlich formellen Weise – drei wesentliche Bestimmungen: Freiheit als Selbst-anfangen-Können, worauf aufbauend Freiheit als eine Form der Unabhängigkeit („Freiheit von“) verstanden wird. Letztens Freiheit als Entwicklung des eigenen Wesens („Freiheit zu“) betrachtet. Diese ausschließlich formelle Bestimmung der Freiheit ergänzt Schelling durch seine berühmte ontologische Bestimmung des Seins als Wollen, die den Kern des lebendigen Begriffs der Freiheit bildet.

Was die erste Deutung des Grundes anbelangt, erweist sich Schellings Ansatz als wesentliche Umformulierung des griechischen ὑποκείμενον³⁵⁷. Während dieser Begriff in der aristotelischen Philosophie als die Grundlage galt, die sowohl für die Entstehung des Einzelnen als auch für die Möglichkeit der Prädikation zuständig war, erhält er bei Schelling eine neue, aktive Deutung. Davon leitet sich eine weitere These der *Freiheitsschrift* ab, nämlich das Verständnis des Seins als Wollen.³⁵⁸ Ohne die Annahme eines Strebens, durch das jeder Einzelne überhaupt erst aus dem Grund hervortritt, wäre das Wesen für Schelling schlicht undenkbar. Hinsichtlich der Abgrenzung zur kantschen Position und der damit verbundenen Überwindung der rein formell bestimmten Auffassung von Freiheit besteht durchaus eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Ansätzen von Schelling und Leibniz. In

nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jene Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat.“ *Freiheitsschrift*, SW 338-339, S. 11.

³⁵⁶ GA 42, S. 145.

³⁵⁷ „ὑποκείμενον: vorliegen, vorhanden sein als Grundsatz feststehen, angenommen werden.“ Pape, W; *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Graz, 1914, S. 1269.

³⁵⁸ „Es gibt in der letzten Instanz und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.“ *Freiheitsschrift*, SW 350-351, S.23.

seiner *Monadologie*³⁵⁹ unternimmt Leibniz den Versuch, das mechanistische Muster der neuzeitlichen Philosophie durch eine willensmäßige Auslegung des Seins infrage zu stellen. Jede Monade strebt³⁶⁰ in unterschiedlichem Maß nach Vollkommenheit, wodurch sie aus ihrer jeweiligen Perspektive die Vollkommenheit des gesamten Universums zum Ausdruck bringt. In dieser Hinsicht besteht eine Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern, die den Menschen jeweils als Teil eines Entwicklungsprozesses verstehen, der die ganze Schöpfung mit einbezieht. In einem wesentlichen Punkt allerdings grenzt sich Schelling von Leibniz ab. Denn für ihn besteht das zentrale Merkmal der menschlichen Freiheit nicht darin, nur in einer vollkommeneren Weise das Gute anzustreben. Ganz im Gegenteil zeichnet sich die menschliche Freiheit durch das besondere Vermögen zum Bösen aus. Insofern beinhaltet Schellings Ansatz eine radikale Kritik an der *privatio-boni*-Lehre, die sowohl bei Leibniz als auch in der neuzeitlichen Philosophie ein Grundprinzip darstellt.³⁶¹

Um die Tragweite dieser Kritik in vollem Umfang zu begreifen, soll im Folgenden Schellings theologische und ontologische Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen thematisiert werden.

2.2. Die Gottproblematik

Indem Schelling die Frage nach einer möglichst radikalen Bestimmung der Freiheit als Vermögen zum Bösen verschärft, wertet er sie zu einem wesentlichen ontologischen Problem auf und überträgt sie auf eine ontologische Ebene, die die Grundlage für jede Form autonomischer Bestimmung bildet. Die Problematik der Freiheit grenzt damit nicht länger einen rein menschlichen Bereich der Autonomie ab. Schellings Ansicht, wonach das Böse im Kern des Systems gegeben ist, impliziert zugleich eine wesentliche Abgrenzung gegenüber klassischen philosophischen Sichtweisen, mit der er dem Bösen Rechnung tragen will. Schelling setzt sich mit drei dieser Perspektiven auseinander. Die erste, die Immanenz, den unversöhnlichen Widerspruch zweier Thesen. Das Böse wird entweder geleugnet – und somit der reale Begriff der Freiheit aufgegeben – oder es wird in das Wesen Gottes integriert, was

³⁵⁹ Leibniz, G. W; *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg 2002.

³⁶⁰ „Daher wird eine Substanz, die, weil sie alles ausdrückt von unendlicher Ausdehnung ist, durch die mehr oder weniger vollkommene Weise ihres Ausdruckes begrenzt. In diesem Sinne kann man begreifen, daß sie Substanzen einander beeinträchtigen oder begrenzen, und folglich kann man in diesem Sinne sagen, daß sie aufeinander einwirken und sozusagen verpflichtet sind, sich gegenseitig anzupassen.“ Ebd. S. 41. Vgl.; GA 26, S. 95.

³⁶¹ GA 42, S. 168.

gleichzeitig die Zerstörung von dessen Vollkommenheit nach sich zieht.³⁶² Die zweite These, der sogenannte *concursum*, behauptet, dass Gott an sich zwar nicht böse ist, das Böse aber dennoch zulässt, wodurch er als Miturheber des Bösen betrachtet werden muss. Das wesentliche Problem bleibt, wie Schelling betont, somit ungelöst und wird lediglich auf eine andere Ebene verlagert.³⁶³

Der dritten Perspektive, der Emanationslehre, widmet sich Schelling etwa ausführlicher, wohl weil diese einen Kernpunkt der *privatio-boni*-Lehre bildet und auf diesem Weg einen prägenden Einfluss auf die Geschichte der Philosophie genommen hat. Die These, deren Ursprung Schelling auf Plotin³⁶⁴ zurückführt und die später auch von der christlichen Tradition aufgenommen wird, besagt, dass das Böse durchaus über einen positiven Inhalt verfügt und demzufolge nur als ein Mangel an Gutem zu betrachten ist. Das Böse gilt als das Produkt einer systematischen Entfernung des Guten, wodurch es mit der niedrigsten Stufe der Schöpfung – bzw. mit der Materie – gleichzusetzen ist. Durch den kontinuierlichen Entfernungsprozess wird sowohl der spezifische Inhalt des Guten verkannt als auch die Frage, wie das Böse überhaupt entstehen konnte, völlig ignoriert.³⁶⁵

Der Schlüssel, um den Gottesbegriff mit dem realen Begriff der Freiheit vereinbaren zu können, liegt in dem für den Ansatz der *Freiheitsschrift* fundamentalen Unterschied

³⁶² „Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz, denn entweder wird ein wirkliches Böse zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. *Freiheitsschrift*, SW 352-53, S.25.

³⁶³ „Nicht geringer ist jedoch die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloßen sogenannten *Concursum*, oder auf jene notwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Kreatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen dich nicht viel besser ist als mitverursachen.“ Ebd., SW 352-53, S.25-26.

³⁶⁴ Ebd. SW 354-55, S. 28.

³⁶⁵ „Ohne diesen Hilfsgedanken aber der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emmanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos spitzfindig, aber ungenügend den Übergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt.“ Ebd. SW 354-55, S. 28. In diesem Zusammenhang kommentiert Heidegger: „Der dritte Weg ist der, das Böse, erst allmählich mit wachsender Entfernung des Seienden von Gott entstehen zu lassen und es erst an der Stelle des weitesten Abstandes der Dinge von Gott zu setzen, ja *als* diese völlige Fernstellung von Gott zu begreifen. Aber die Aussichtslosigkeit dieses Wegens ist leicht zu sehen. Im System der Ausfließen der Dinge aus Gott (Emanationssystem) ist die Schwierigkeit der Vereinbarkeit des Bösen mit Gott nicht behoben, sondern nur hinausgeschoben. Denn damit die Dinge überhaupt aus Gott fließen können, müssen sie schon irgendwie in ihm sein. Die Emanationslehre wird auf die Immanenzlehre zurückgeworfen und verfängt sich wieder in deren Unmöglichkeiten.“ GA 42, S.175-176.

„zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“³⁶⁶. Dieses Prinzip erfüllt eine doppelte Funktion: Einerseits führt es einen Grund in die göttliche Persönlichkeit hinein. Dadurch kann der Ursprung des Bösen erklärt werden, ohne Gott selbst als böse definieren zu müssen. Das daraus resultierende Verhältnis zwischen dem Grund und der göttlichen Existenz wird von Schelling wie folgt erklärt:

„Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert, denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältnis durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existierende) aufgeht.“ (*Freiheitsschrift*, SW 356-357, S.30)

Der als Natur in Gott verstandene Grund und die damit in Zusammenhang stehende Dynamik von Licht und Schwerkraft erklären den Prozess der göttlichen Offenbarung, die nun dialektisch verstanden werden muss. Dialektisch bedeutet in diesem Kontext, dass der göttlichen Persönlichkeit die Möglichkeit des Werdens zugesprochen wird. Die göttliche Existenz erweist sich somit als ein Offenbaren, Heraustreten und ein Zu-sich-selbst-Kommen. Die damit zum Ausdruck gebrachte Möglichkeit der Reflexivität besteht ausschließlich aufgrund der Erfahrung, außer sich gewesen zu sein. Die Offenbarung Gottes als geschichtliches Ereignis ist das höchste Zeichnen einer Absolutheit, die – wie Heidegger betont – durch eine dialektische Bewegung *gewonnen* wurde.³⁶⁷ Das Werden bedeutet weder ein Vernichten oder ein Verlassen des Grundes noch eine äußerliche zeitliche Bestimmung ohne einen Einfluss auf die ontologische Entwicklung der göttlichen Existenz. Ganz im

³⁶⁶ „Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ *Freiheitsschrift*. 356-57, S.29-30.

³⁶⁷ „Also ein *werdender* Gott! Allerdings. Wenn Gott der Seiendste alles Seiendem ist, dann muß in ihm das schwerste und größte Werden sein; und dieses Werden muß die äußerste Spannweite zwischen seinem Woher und seinem Wohin haben. Aber zugleich gilt: Dieses Woher Gottes, ebenso wie das Wohin, kann wiederum nur in Gott und als Gott selbst sein: Sein! Für das Begreifen *dieses* Seyn reicht aber die Bestimmung des Seienden im Sinne der Anwesenheit eines Vorhandenen längst nicht mehr aus. Daher wird ‚Existenz‘ im vorhinein gefaßt als ‚aus sich Heraus-treten‘, sich Offenbaren und im Sich-offenbaren-werden zu sich selbst Kommen und kraft dieses Geschehens bei sich selbst und so erst in sich und *sich* selbst ‚Seyn‘. Gott als Existenz, d.h. der existierende Gott ist dieser *in sich* geschichtliche Gott. Existenz meint bei Schellings immer das Seiende, sofern es *bei sich selbst ist*. Bei sich selbst sein kann aber nur jenes, was außer sich gegangen und in gewisser Weise außer sich ist. Erst das außer sich Gefangene und das Außersichsein damit Übernehmende und so bei sich Seiende hat die innere Geschichte seines Seyns gleichsam ‚absolviert‘ und ist demgemäß ‚absolut‘“. GA 42, S. 190-191.

Gegenteil ist das Werden die Instanz, die die wesentliche und lebendige Verbindung zwischen Grund und Existenz aufzeigt. Denn diese Verbindung, die keinesfalls mit einer rein logischen Zusammensetzung verwechselt werden darf, erfüllt ihre wesentlichste Funktion in der Trennung von Grund und Existenz. Diese Unterscheidung mündet, so unterstreicht Heidegger, in den Kern des Wesens der oben erwähnten Bestimmungen des Werdens. Als ursprüngliche Zeitlichkeit gilt sie als Voraussetzung für das Werden in Form der Möglichkeit des Zu-sich-selbst-Kommens und somit der Reflexivität.³⁶⁸

Gottes Offenbarung wird von Schelling als ein Entwicklungsprozess der Natur verstanden, an dessen Spitze der Mensch anzusiedeln ist. Dementsprechend fungiert der oben dargestellte Rahmen nicht nur als eine Bestimmung der göttlichen Existenz, sondern wird darüber hinaus auf die Entstehung des einzelnen Wesens übertragen.³⁶⁹ Infolgedessen gewinnt der Begriff des Grundes eine semantische Prägnanz, die insofern ein wenig problematisch ist, als Schelling einen eher metaphorischen Gebrauch des Terminus einer systematischen Ausarbeitung vorzieht. Gemäß der Interpretation von Hermanni sind dem Grund drei Hauptfunktionen zuzusprechen:³⁷⁰ Zunächst fungiert der Grund als „Prinzip des Dass“, womit die Totalität der Bedingungen gemeint ist, die die Existenz des Einzelnen ermöglichen. Diese Deutung betont vor allem die Entstehung des Einzelnen, sein Hervortreten und sein *Zur-Erscheinung-Kommen*. Die zweite Funktion versteht Hermanni als *principium individuationis*. Dieses Prinzip bestimmt das Einzelsein des Einzelnen und tritt daher als eine *kontraktive* Kraft der Selbstheit bzw. Egoität auf. Da der Grund außerdem als nicht zu hinterfragendes

³⁶⁸ „Grund ist in sich jenes, was das Heraustretende trägt und an sich zurückbindet. Existenz als Ausschiherausgehen aber ist jenes, was sich als solches auf seinem Grund gründet und ihm ausdrücklich *als* seinen Grund begründet. Grund und Existenz gehören zusammen; diese Zusammengehörigkeit ermöglicht erst ihre Scheidung und die Zwietracht, die sich in eine höhere Eintracht hinaufbildet. Somit treten im Wesen des ‚Wesens‘ in der durch Grund und Existenz angezeigten Seinsverfassung des Seienden, zwei Dimensionen hervor: einmal die der ursprünglichen Zeitlichkeit des Werdens, und dann in dieser, die notwendig mitgesetzte Dimension des Sichüberhöhens bzw. unter sich Herabfallens. Diese Bewegtheiten gehören zu inneren Strömung des Wesens des Seyns, und zwar dann, wenn wir im voraus uns hüten, das Vorhanden-oder Zuhandensein der Dinge zum ersten und alleinigen Maßstab der Seinsbestimmung zu machen.“ Ebd. S. 198.

³⁶⁹ „Nur‘ heißt jetzt noch nicht das, was nur wir unmittelbar als ‚die Natur‘ erfahren, sondern bedeutet eine metaphysische Bestimmung des Seienden überhaupt und meint jenes, was zum Seienden als seine Grundlage gehört, aber jenes ist, was nicht eigentlich in das Selbstsein eingeht, sondern immer das dagegen Unterschiedene bleibt.“ GA 42, S. 195.

³⁷⁰ Hermanni, F; *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abenländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien 1994. S.82.

undurchdringliches Faktum gilt, spricht Hermanni ihm noch eine dritte Rolle als Inkognitionsprinzip zu.³⁷¹

Trotz dieser semantischen Vielfalt lässt sich im Hinblick auf den Grund ein wesentliches Leitmotiv erkennen, nämlich dass der Grund nur in der Relation zum Existierenden zum Tragen kommt. Die damit begründete Zusammengehörigkeit des Einzelnen und des Grundes lässt sich wiederum in zweierlei Hinsicht interpretieren. Einerseits wird der Grund als die Basis verstanden, die den Entstehungscharakter des Einzelnen möglich macht. In diesem Sinn wird die Ganzheit der Schöpfung mit einbezogen. Andererseits wird der Charakter des Grundes als Abgrund³⁷² in den Mittelpunkt gerückt. Als solcher kann der Grund allerdings ausschließlich vom Menschen empfunden werden. Die der menschlichen Existenz zugrunde liegende Abgründigkeit bildet dagegen kein dem Menschen vorangehendes Faktum, sondern das Produkt einer Dynamik, die mit der Entstehung der neuzeitlichen Subjektivität ihre radikalste Zuspitzung erfährt. Diese wiederum macht das Wesen des Bösen aus und verleiht ihm seine wesentliche Positivität. Die Befindlichkeitsformen, auf denen das Böse basiert, treiben diese Zuspitzung systematisch fort und verfestigen ihre Herrschaft kontinuierlich. Lediglich innerhalb dieses Zusammenhangs kann den letzten von Hermanni angeführten Deutungen Rechnung getragen werden. Die Erfahrung des Abgrunds als irrationales Prinzip ist nur durch einen radikalen Stoß gegen die Grenzen des Verstandes gewährleistet, was vom Menschen wiederum verlangt, denselben Mut aufzubringen wie bei der wesentlichsten Bestimmung seiner Freiheit.

Hiermit wird deutlich, dass die pantheistische Aussage, dass die Dinge in Gott sind, wesentlich verschärft wurde. Denn obwohl die Dinge in Gott sind, wird dieser nicht als Existierender betrachtet. Stattdessen sind die Dinge durch den Grund begründet, der als Grundlage der göttlichen Existenz fungiert. Die auf diesem Weg gewonnene Bestimmung soll allerdings so interpretiert werden, als wäre die Gottproblematik ausgeschlossen worden. Die Bestimmung eines unabhängigen Wesens durch die Einführung der Figur des Grundes ist zwar der entscheidende Schritt, um die Möglichkeit des Bösen zu begründen, doch gleichzeitig resultiert aus der Thematik der Offenbarung ein bedeutender Zusammenhang zwischen Gott und den entstandenen Kreaturen. Denn ohne die Offenbarung stünden die

³⁷¹ Ebd. S.82-83.

³⁷² Vgl. Dörendahl, (2011), S.183.

verschiedenen Wesen – das göttliche und das kreatürliche – in keinerlei Bezug zueinander. Erst durch die Offenbarung manifestiert sich das kreatürliche Wesen als das Gegenteil des göttlichen; aus dem gleichen Grund erweist sie sich jedoch auch als die Instanz, in der sich Gott offenbart. Eine Offenbarung kommt schließlich nur dadurch zustande, dass sich ein Wesen in seinem Gegenteil offenbart.³⁷³

Die Einführung des Grundes als Erklärung für die Entstehung des Einzelnen zielt jedoch im Wesentlichen darauf ab, die Möglichkeit eines Wesens zu begründen, das über die radikalste Bestimmung der Freiheit verfügt. Eine solche Freiheit – die als ein Vermögen zum Guten und zum Bösen interpretiert wird – ist nicht nur möglich, indem Gott selbst die Bosheit zugerechnet wird. Vielmehr muss sie als eine Bedingung der Offenbarung Gottes angesehen werden.³⁷⁴

Der wesentliche Zusammenhang zwischen Ontologie und Theologie, auf dem Schellings Ansatz aufbaut, wurde damit umrissen. Die Freiheit bildet den Kern der Selbstständigkeit des einzelnen Wesens und ist zugleich die Art und Weise, in der die Offenbarung Gottes stattfindet. Ausschlaggebend ist jedoch, dass diese Fragestellung nicht Teil einer abgeleiteten Tugendlehre ist. Schellings Ansatz hat mit einer Ethik oder Tugendlehre nichts das Geringste zu tun. Seiner Bestimmung der Freiheit nach darf diese nicht mehr als ein rein menschliches Problem verstanden werden. Die Freiheit ist nicht länger eine Eigenschaft des Menschen, sondern der Mensch erweist sich als einzigartige Gestalt dieses ontologischen Grundprinzips bzw. der Freiheit. Im Verhältnis zu diesem ihn umgreifenden und zugleich überragenden Grund kann der Mensch Mensch sein.³⁷⁵

³⁷³ „Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist: so wurde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit.“ Freiheitsschrift, SW 372-73, S. 45. In diesem Kontext kommentiert Heidegger: „Nun kann aber jedes Wesen nur offenbar werden in seinem Gegenteil (373); es muß ihm ein anderes sein, das Gott nicht als Er selbst ist und das doch die Möglichkeit, sich selbst in ihm zu offenbaren, in sich schließt. Es muß daher solches sein, was zwar aus der innersten Mitte des Gottes ent-springt und was in seiner Weise als Geist ist und doch und in allem dem von ihm geschieden und ein Besonders bleibt. Dieses Seiende selbst ist der Mensch.“ GA 42, S. 207.

³⁷⁴ „Der Mensch muß sein, damit der Gott „existiere“. Grundsätzlich und allgemein gesprochen besagt dieses: es müssen bestimmte Bedingungen gemäß dem Wesen des Seyns und dem Wesen Gottes erfüllt sein für die Ermöglichung des Menschen. Das sagt aber dann: Die Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung des existierenden Gottes sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Möglichkeit des Vermögens zum Guten und zum Bösen, d.i. derjenigen Freiheit, in der und als welche der Mensch west.“ Ebd. 207-208

³⁷⁵ Die zentrale Rolle dieses Gedankens als hermeneutischer Schlüssel für die gesamte Lektüre der Freiheitsschrift begründete Heidegger in der 36er Schelling-Vorlesung folgenderweise: „Denn hier gilt die
131

Das Böse offenbart sich zwar in einer ausschließlich menschlichen Verhaltensweise, deren genaue Dynamik noch analysiert werden muss, stellt jedoch kein auf den Menschen beschränktes Phänomen dar. Der Mensch ist lediglich der Ort, an dem das Sein in entscheidender Weise bestimmt wird.

Daraus ergibt sich ein weiterer zentraler Zusammenhang, der darin besteht, dass das neue Verständnis von Freiheit unmittelbar eine radikale Wandlung der Frage nach dem Sein einleitet. Von entscheidender Bedeutung ist an dieser Stelle die Tatsache, dass das Böse weder als eine dem Guten untergeordnete ontologische Instanz noch als ein Mangel an Gutem verstanden werden darf. Das Böse bildet zusammen mit dem Guten den ursprünglichen Horizont, der das Wesen der menschlichen Freiheit von Anbeginn an konstituiert. Die ursprünglichste Bestimmung der Freiheit besteht daher nicht – wie man im Rahmen einer rein moralischen Interpretation des Problems annehmen könnte – in der Entscheidung zugunsten eines der beiden Prinzipien und der damit verbundenen Ausschließung des anderen, sondern darin, dass der Mensch der Ort ist, an dem sich beide Prinzipien in ihrer grundsätzlichen Zusammengehörigkeit offenbaren. Jede Form der sogenannten moralischen Selbstbestimmung setzt diese grundlegende Zusammengehörigkeit voraus. In diesem Kontext betont Heidegger:

„Freiheit, sagt Schelling, ist das Vermögen zum Guten und zum Bösen. Das Böse ‚kommt dazu‘; aber es wird nicht einfach als Ergänzung angefügt, um eine bisher noch bestehende Lücke im Begriff der Freiheit auszufüllen, sondern Freiheit ist Freiheit zum Guten *und* zum Bösen. Das ‚und‘, die Möglichkeit dieses Zwiespaltes und all dessen, was er verschlossen hält, ist das Entscheidende. Das will sagen: Der ganze Begriff der Freiheit muß sich wandeln.“ (GA 42, S.168)

Die damit begründete Zusammengehörigkeit von Bösem und Gutem zieht allerdings die Frage nach sich, wie der ontologische Boden, auf dem die beiden Prinzipien beruhen, konstituiert ist. Anders formuliert: Es geht um die Rechtfertigung der Aussage, dass das Böse das Gute ist. Die Auseinandersetzung mit dieser Frage erfolgt auf zwei argumentativen Ebenen, die einander bedingen. Im Zentrum der ersten Ebene steht das Problem, wie das Böse von einem reinen Nichtseienden in ein positiv wirkendes, mit konstitutives Element verwandelt werden

Freiheit nicht als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt. Der Mensch gilt allenfalls als Eigentum der Freiheit. Freiheit ist das umgreifende und durchgreifende Wesen, in das zurückversetzt der Mensch erst Mensch wird. Das will sagen: Das Wesen des Menschen gründet in der Freiheit. Die Freiheit selbst aber ist eine alles menschliche Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt. Sofern der Mensch als Mensch ist muß er an dieser Bestimmung des Seyns teilhaben und der Mensch ist, soweit er diese Teilhabe an der Freiheit vollzieht. Merksatz: Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit.“ Ebd. S.15.

kann, um als ontologisches Prinzip eine Aufwertung zu erfahren. Auf der zweiten Ebene geht es um die Frage, in welchem Zusammenhang diese ontologische Bestimmung mit der phänomenologisch³⁷⁶ spezifischen Gestaltung der menschlichen Freiheit steht. An der Stelle muss betont werden, dass Schellings Rückführung der Freiheitsproblematik auf eine ontologische Ebene, die über die Grenzen des Autonomiediskurses hinausgeht, keinesfalls bedeutet, dass die Freiheit in eine Form mystischer Erfahrung aufzuheben ist. Schellings Analyse berücksichtigt konsequent beide Aspekte. Demzufolge müssen alle Bestimmungen des Seins in eine wirkende, das Menschliche gestaltende Kraft umgemünzt werden. Wie im Rahmen der Analyse der Wirklichkeit des Bösen noch zu zeigen sein wird, ist der Mensch dazu bestimmt, sich innerhalb des von ihm offenbarten Horizonts zu bewegen, der wiederum impliziert, dass der Mensch in seinem Wesen als Menschsein³⁷⁷ ohnehin stets dem Böse ausgesetzt ist.

Aufgewertet zu einem wesentlichen ontologischen Anliegen und zum Medium Gottes, können weder die Freiheit noch das Böse als moralische Phänomene betrachtet werden, deren Realität durch eine deontologische Analyse nachvollzogen werden kann. Obwohl in den folgenden Abschnitten noch weitere wesentliche Argumente von Heidegger angesprochen werden müssen, wurde dennoch bereits deutlich, dass der Ansatz, den Heidegger in der *Freiheitsschrift* entwickelt, als eine *Entmoralisierung des Bösen* verstanden werden muss.³⁷⁸

Durch eine nähere Betrachtung von Schellings Bestimmung des Organischen und des damit verbundenen Phänomens der Krankheit sollen die oben gewonnenen Erkenntnisse noch weiter vertieft werden.

³⁷⁶ Die Berücksichtigung der nicht zu hinterfragende Dimension der Freiheit bildet eine wesentliche Verwandtschaft zwischen Schelling und Heidegger. Auf Grund dessen erlaubt sich die vorliegende Arbeit die Anwendung des Terminus „phänomenologisch“ für die Bezeichnung Schellings Ansatz.

³⁷⁷ „Das Böse ist demnach, wenn es eigentlich ist, im Menschen, genauer: als das Menschsein. Die Frage lautet daher: Wie ist diese Möglichkeit des Menschseins möglich? Der Mensch aber gilt als der Höhe und Ruhepunkt der Schöpfung (368/9). Also steht hinter der Frage nach der Möglichkeit des Menschen diejenige nach der Möglichkeit dieses Geschaffenen und somit eines Geschaffenen überhaupt. Hinter der Frage nach der Möglichkeit des Geschaffenen aber steht die nach der Möglichkeit der Schöpfung, und das ist zugleich die nach ihrer Notwendigkeit, die nur eine Freiheit sein kann. Schöpfung ist ein Sichoffenabren des Gottes.“ GA 42, S. 206-207.

³⁷⁸ GA 42, S. 166.

2.3. Schellings Bestimmung des Organischen, der Einbildungskraft und der Krankheit: die Wirklichkeit des Bösen

Heideggers Ansatz wirft das Problem auf, dass zum einen der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Ringen, die die verschiedenen Lebewesen umringen und konfigurieren, begründet und zum anderen die Verbindung des Daseins zur Natur erklärt werden muss.

Die graduelle Entwicklung der Natur versteht Schelling dagegen als kontinuierliche Zuspitzung der Scheidung der Kräfte. Auf den niedrigen Stufen der Natur wird die Scheidung der Kräfte von der als Band konzipierten Seele verhindert. Bei den auf diesen Stufen anzusiedelnden Naturgattungen gestaltet sich das Streben als ein Drang und nicht als ein Wollen, da die betreffenden Wesen keinen Verstand besitzen.³⁷⁹ Damit ist ein wesentliches Merkmal des Tieres angesprochen, das von Sucht und Begierde geleitet wird, ohne über die Option der Selbstreflexion zu verfügen, wodurch es ihm an jeder Form von Individualität fehlt. In diesem Sinn behauptet Heidegger:

„Das Tier ist ein einzelnes Dieses, und es könnte solches nicht sein, wenn in ihm nicht die Sucht zur Vereinzelung wäre. Aber das Tier kommt trotz dieser Sucht nie zu sich selbst, sondern eigensüchtig dient es nur wieder der Gattung; und es könnte dieser Dienst nicht sein, wenn nicht zugleich mit dem Partikularwillen ein Universalwille in ihm strebte.“ (GA 42, S.242)

Indem Schellings Bestimmung des Organischen die Krankheit mit einbezieht, bestimmt sie diese nicht als bloßen Mangel, sondern als mit konstitutives Element des Organismus selbst. Die Möglichkeit eines erkrankten Organs zeugt von dessen Unabhängigkeit vom gesamten Organismus: Die Erkrankung greift das Organ an, ohne dessen Verbindung zum ganzen Organismus zu unterbrechen. Da die Krankheit für Schelling also ein konstitutives Merkmal des Organismus darstellt, hängt deren Zuspitzungsmöglichkeit von der Konfiguration und dem Strebensgrad des spezifischen Organismus ab. In der Natur schwingt demzufolge eine gewisse Melancholie³⁸⁰ mit. Außerdem gelten einige Spezies als Vorzeichen des Bösen, z.B. die Schlange, die nach Schelling in allen Religionen des Abendlandes mit dem Bösen in Verbindung gebracht wird.³⁸¹ Die radikalste Zuspitzung des Bösen in der Gestalt des Menschen wird im folgenden Abschnitt thematisiert. Wesentlich ist an dieser Stelle der Umstand, dass Heidegger auf das in GA 29/30 entworfene Instrumentarium zurückgreift, um

³⁷⁹ Freiheitsschrift, SW 362-63, S.35.

³⁸⁰ Ebd. SW 372-73, S.48.

³⁸¹ Ebd. SW 372-73, S.48.

in den Kern des Organischen eine Komponente der Negativität einzubetten. Die Negativität besteht in der Möglichkeit des Irrtums, die wiederum nicht als Mangel, sondern als *mit konstitutive* Komponente des Lebens selbst aufzufassen ist.

Bei der Entstehung des Menschen ist ein wesentlicher Aspekt zu berücksichtigen bzw. dass der Mensch über einen Verstand verfügt. Schelling lehnt allerdings jede Interpretation des Verstandes als eine Instanz ab, deren Aufgabe darin besteht, eine immer schon vorhandene Empirie nach verschiedenen Regeln – egal ob a priori oder rein assoziativ – einzuordnen. Stattdessen ist der Verstand seiner Auffassung nach in seinem ursprünglichsten Sinn mit Einbildungskraft gleichzusetzen. Auf dem Präfix „ein“ liegt dabei eine besondere Betonung. Für Schelling basiert die Einbildung nicht nur auf einer kognitiven, sondern gleichsam auf einer schöpferischen Bestimmung. Diesen schöpferischen Charakter bestimmt Schelling folgendermaßen:

„Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung, aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit den verborgenen Lichtblick hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begriffliches und Einzelnes, und zwar nicht äußere Vorstellung, sondern durch ihre wahre *Ein-Bildung*, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt.“ (*Freiheitsschrift*, SW 360-361, S.34)

Der Verstand entstammt einem Wollen, kann sich das Gewollte vorstellen.³⁸² Im Lauf ihrer Entwicklung bedingen sich die beiden Elemente gegenseitig. Mit der Entstehung des Willens und des Verstandes wird das Wort gesprochen, das sich zwar schon immer in der Natur befand, allerdings in einer unvollkommenen Weise.³⁸³ Der Verstand ist aber nicht in der Lage, die wirkende Dunkelheit des von Sehnsucht gekennzeichneten Grundes, aus dem er

³⁸² „Das ursprüngliche Seyn ist Wollen. Wollen ist einmal Streben nach etwas und Begehren, aber nicht als blinder Trieb und Drang, sondern geleitet und bestimmt durch die Vorstellung des Gewollten. Das Vorgestellte und das Vorstellen, die Idea, ist so das eigentlich Wollende im Wollen.“ GA 42, S.164.

³⁸³ „Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlig Konsonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grund erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen.“ *Freiheitsschrift*, SW 362–63. S. 36. In Bezug auf Schellings Deutung des Wortes als die Instanz, in der die ontologische Bestimmung von etwas *als* etwas zum Ausdruck kommt und daher seine Einheit als etwas Individuelles entsteht, betont Iber, dass der Sprache eine hermeneutisch vorprädi-kative Ebene vorangeht. Diese Ebene wird in der Argumentation von SuZ als „Als-Struktur“ verstanden und als der ursprünglichste Ort der Wahrheit, der später durch die aristotelische Bestimmung der Aussage des Satzes abgelöst wird, bezeichnet. Iber, C; Iber, C.: „Prinzipien von Personalität in Schellings ‚Freiheitsschrift‘ in: Buchheim T.; Hermann, F; (Hrsg.), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde.‘: Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004. S.119-136. Hier. S.121.

stammt, in eine harmonische Ordnung umzuwandeln oder gar aufzuheben. Der Grund erhält hiermit eine doppelte Funktion: zum einen als Ursprung und Basis der menschlichen Existenz, zum anderen als Grenze der menschlichen Erkenntnis. Die im folgenden Abschnitt vorzunehmende Analyse der Wirklichkeit des Bösen wird in vollem Umfang zeigen, inwiefern sich das Menschensein als der Versuch erweist, sich dem Grund der eigenen Existenz zu bemächtigen und somit die Grenze der eigenen Erkenntnisfähigkeit zu überschreiten. Dabei soll unter anderem untersucht werden, inwiefern Schellings das menschliche Streben nach Aufklärung als einen Versuch betrachtet, den Grund und somit den Ursprung in Finsternis zu negieren. An dieser Stelle muss betont werden, dass Schellings Ansatz weder mit einer Form des mystischen Eskapismus noch mit der einseitigen Aufstellung eines irrationalen Prinzips in Verbindung steht. Von entscheidender Bedeutung ist es seiner Meinung nach, dass der Grund nicht einseitig betrachtet wird, sondern vielmehr der wesentliche Zusammenhang zwischen Grund und Existenz im Mittelpunkt steht.³⁸⁴

Davor soll allerdings noch darauf verwiesen werden, wie Schellings Rehabilitierung der Befindlichkeit an dieser Stelle in einer verschärften Deutung zum Tragen kommt. Denn die neue Konzeption des Verstandes, der nur für eine ontologische und keinesfalls für eine rein erkenntnisbeschränkte Einbildung zuständig ist, wird nun durch eine Umdeutung des Begriffs der Sucht ergänzt. Die Sehnsucht operiert nicht mehr als eine bloße Begierde, deren Aufarbeitung der bloßen Psychologie zuzusprechen ist, sondern gilt als Grundbestimmung des Lebens, sowohl als ein Streben außer sich und zugleich als ermöglichende Instanz der Selbstreflexivität. Dementsprechend ist es wenig überraschend, dass sich Heidegger in seiner 36er-Vorlesung im Wesentlichen auf diesen Begriff konzentriert. In diesem Zusammenhang behauptet er:

³⁸⁴ In diesem Zusammenhang behauptet Schelling: „Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir gar nichts, das den Menschen antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Licht zu streben, als das Bewußtsein der tiefen Nacht, aus der er ans Dasein gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Teil auf Mißverständnis der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann) ; aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern *fumum ex fulgore* machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichtesche Präzipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und an Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird in Mutterliebe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken.“ Freiheitsschrift, SW 358-59, S. 32-33.

„Die ‚Sucht‘ – was dem Wortstamm nach nichts zu tun hat mit Suchen – meint ursprünglich und heute noch die Krankheit, die sich auszubreiten strebt, siech – Seuche. Sucht ist ein Streben und Begehren, und zwar die Sucht des Sehns, des Bekümmertseins um sich. In der Sehnsucht liegt so eine doppelte und zwar *gegenwärtige* Bewegtheit: das Streben von sich weg in die Ausbreitung und doch gerade zu sich zurück. Sehnsucht als die Wesensbestimmung des Grundes (Grundseins) in Gott kennzeichnet dieses Seyn als von sich fortdrängend in die unbestimmteste Weite der absoluten Wesensfülle und zugleich als die Übergewalt des Sich-zu-sich-Zusammenschließens. Sofern das allgemeine Wesen des Willens im Begehren liegt, ist die Sehnsucht ein Wille, darin das Strebende im Unbestimmten sich selbst will, d.h. sich in sich selbst finden und in der ausgebreiteten Weite seiner selbst sich darstellen will. Sofern aber in diesem Willen das Wollen gerade noch nicht bei sich selbst und sich zu eigen, noch nicht eigentlich es selbst ist, bleibt der Wille ein uneigentlicher. Der Wille im Willen ist der Verstand, das verstehende Wissen der einigenden Einheit dessen, was will und gewollt wird.“ (GA 42, S.217-218).

Diese Passage lässt deutlich erkennen, inwiefern die Rehabilitierung der Gefühle, die nicht als ausschließlich empirisch gelten und demnach dem „vernünftigen“ Willen gegenübergestellt werden, kein Anliegen ist, das sich auf eine rein anthropologische Konzeption einschränken lässt. Gemäß Schellings primärer Zielsetzung – die Rückführung der menschlichen Existenz auf einen Entwicklungsprozess der Natur und die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen der Entstehung des Menschen und Gottes Offenbarung – dient die Sehnsucht nicht der Beschreibung einer menschlichen Veranlagung, sondern der Bestimmung einer göttlichen Eigenschaft.³⁸⁵ Damit ist gemeint, dass die Sehnsucht keinen vorübergehenden Moment darstellt, der den Prozess der Offenbarung in Gang setzt, um danach überflüssig zu werden und aufgehoben werden zu müssen. Als Akt des Aus-sich-Heraustretens, der sich in einen Moment der Selbstreflexion verwandelt, impliziert die göttliche Existenz einerseits eine ewige Bejahung des Grundes und andererseits die Sehnsucht, die den Akt des Heraustretens begleitet. Die göttliche Existenz erweist sich demzufolge nicht als Überwindung des ersten Akts der Entstehung, sondern vielmehr als das Einbeziehen und Festhalten an diesem Akt.³⁸⁶

³⁸⁵ „Das Wesen des Grundes in Gott ist die Sehnsucht? Hier lässt sich die Einwendung kaum zurückhalten, daß mit diesem Satz ein menschlicher Zustand auf Gott übertragen werde. Ja! es könnte aber doch auch anders sein. Wer hat denn jemals nachgewiesen, daß sie Sehnsucht etwas nur Menschliches sei? Und wer hat vollends mit zureichenden Gründen es jemals abgewiesen, daß, was wir ‚Sehnsucht‘ nennen und worin wir stehen, am Ende ein Andererseits als wir selbst? Liegt in der Sehnsucht solches, wofür wir keinen Grund haben, es auf den Menschen zu beschränken, solches, was eher Anlaß gibt, als das zu begreifen, worin wir Menschen über uns weg eingeschränkt werden?“ GA 42, S. 216.

³⁸⁶ „Im ersten Sichblicken Gottes im verborgenen Sichsuchen der Sehnsucht geschieht das erste Existieren. Aber dieses folgt nicht in einer Zeit der Sehnsucht hinterher, sondern gehört in der Ewigkeit des Werdens gleichursprünglich zu ihr. So, wie der Grund nur Grund ist für die Existenz, so ist das Ausschick-heraustreten zu sich selbst nur ein Heraustreten aus dem Grund; dadurch aber stößt die Existenz den Grund nicht von sich, sondern im Gegenteil: Existierend stellt das Urwesen sich gerade in den Grund eigens zurück; als existentes hat es den Grund ewig übernommen und damit die Sehnsucht als ewige bejaht. So wird sie und bleibt sie das

137

Ausgehend von der Spannung zwischen Grund und Existenz, der alle Lebewesen grundsätzlich unterliegen, bezeichnet Schelling den Menschen als das einzige geistige Wesen. Die Entwicklung des Menschen zum geistigen Wesen geht einher mit der Gefahr des Einbruchs der Dunkelheit ins Ganze der Schöpfung. Dies ist wiederum auf die Möglichkeit des Bösen zurückzuführen, die sich ihrerseits in der Zertrennlichkeit manifestiert. Allein der Geist ist in der Lage, die größte Zuspitzung des der Natur zugrunde liegenden dunklen Grundes zu bewirken. Die Zertrennlichkeit impliziert die Fähigkeit, zwischen den zertrennten Prinzipien eine Verbindung herzustellen.³⁸⁷ Das Böse ist die Möglichkeit des Eigenwillens, sich zu behaupten und über den Universalwillen zu stellen. Diese Möglichkeit bleibt jedoch allen Naturgattungen infolge der Unterordnung des Eigenwillens gegenüber dem Universalen verschlossen.

Hiermit kündigen sich die Grundbestimmungen von Schellings Begriff der Persönlichkeit an. Während der autonomische Diskurs die Persönlichkeit als Hiatus zwischen Mensch und Natur begreift, gelingt es Schelling, die Entstehung der Persönlichkeit in der Natur zu verankern und zugleich ihre spezifische menschliche Komponente zu bestimmen.³⁸⁸ Die am stärksten zugespitzte Bewegtheit im Kern des menschlichen Wesens führt zu der Möglichkeit eines Verhaltens des Menschen zum Grund.³⁸⁹ Das Pulsieren beider Elemente durch die Entstehung des Geistes wird von Schelling folgendermaßen beschrieben:

„Diese Erhebung des allertiefsten Centri ins Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in ebendemselben zugleich die ganze Macht des finstern Prinzips und ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte.“ (*Freiheitsschrift*, SW 362-363, S.35)

ständige Sichverzehren, das sich nie aufzehrt, sondern gerade zum Unauslöschlichen entbrennt, um damit in ihrem eigensten Dunkel das in sie gesetzte Licht zu erhalten.“ Ebd. S. 220.

³⁸⁷ *Freiheitsschrift*, SW 364-65, S. 36–37.

³⁸⁸ „Die zum Geist erhobene Selbstheit oder der selbstische Geist ist damit das Prinzip der Zertrennlichkeit der Prinzipien im personalen Geist des Menschen. Mit dieser von Gott und der Natur radikal unabhängigen Freiheit des Menschen zielt Schelling auf einen Begriff von menschlicher Personalität im spezifischen neuzeitlichen Sinne ab.“ Iber, C; (2004), S. 123.

³⁸⁹ „Was uns „von der Natur kommt“, ist nicht selbst noch einmal die Natur, sondern sie schreibt sich einerseits von ihr her und wächst andererseits nicht ihr selbst – der Natur – zu, sondern dem, das (oder der) jeweils seinen Halt darin findet. Schelling bezeichnet dieses andere Element gelegentlich als „Position“, während die Natur das „Seyn“ oder „Wesen“ bleibt. *Im Verhältnis* zu einer Natur findet die Persönlichkeit, findet jedes durch Natur bestimmte Individuum einen Halt in sich gegenüber dem, was nicht es, sondern anderes ist.“ Buchheim T., „Grundlinien von Schellings Personsbegriff“ in: Buchheim T.; Hermann, F; (Hrsg.), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*“: *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004. S. 11-33. Hier. S. 23.

Von zentraler Bedeutung ist hier die Formulierung „der höchste Himmel und der tiefste Abgrund, oder beide Centra“. Der Mensch ist der Ort, an dem sich die Möglichkeit von zwei unterschiedlichen Verbindungen zwischen Natur und Geist offenbart. Die Natur wird dementsprechend nicht als ein unterliegendes Element angesehen, sondern erst *mithilfe* dieses Verhaltens *gesetzt* als das, was unterliegt.³⁹⁰ Die Erhebung der Natur und die damit verbundene Möglichkeit der Bemächtigung des partikulären Willens und seiner Überordnung bezüglich des Partikulären verweisen auf eine wesentliche ontologische Aufwertung dieser durch den Autonomiediskurs ausgeschlossenen Natur. Besagte Aufwertung zeichnet sich dadurch aus, dass der in der Natur verankerten Endlichkeit des Menschen die Fähigkeit eingeräumt wird, sich der transzendentalen Bestimmung zu bemächtigen.³⁹¹ Die Möglichkeit des Bösen erweist sich damit als der Vollzug eines mit konstitutiven Merkmalen behafteten menschlichen Wesens und nicht als das Produkt eines Fehlers oder Mangels. Dies wird von Schelling wie folgt veranschaulicht:

„Daß aber jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellet aus folgendem. Der Wille, der aus seiner Übernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeiner Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, strebt das Verhältnis der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer dem selben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist es auch das Band der Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Herr der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist) ein eignes und absonderliches Leben zu formieren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es doch ein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältnis bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbnis.“
(*Freiheitsschrift*, SW 364-365, S.37-38)

Diesen Ausführungen zufolge präsentiert das Böse eine Form der Verkehrung, die das Partikuläre dem Universalen überzuordnen versucht. Damit ist die Möglichkeit des Bösen

³⁹⁰ An der Stelle ist auch auf die räumliche Metaphorik zu verweisen: „So deutet der ‚dunkle Grund‘, auf dem alle Persönlichkeit ruht, in die räumliche Tiefe und die Bewegung der Erhebung spielt sich notwendig zwischen einem Unteren und einem Oberen ab.“ Die weitere Entwicklung Schellings wird nun diese vage Raumlogik zu einer präziseren Zeitlogik fortbestimmen. Dadurch wird aber die räumliche Differenz zwischen einem Unteren und einem Oberen zur genuin zeitlichen Leitdifferenz zwischen einem Früheren und einem Späteren transformiert.“ Hutter, (2004); S. 83. In diesem Sinne betont auch Buchheim: „Die Natur ist nicht per se unten, sondern sie wird erst nach unten gebracht, wenn sie Individuen Halt gibt, sonst könnte sie ja auch nicht früher für Schelling das Alles in Allem gewesen sein. Natur gibt es sozusagen in jeder Höhe.“ Buchheim, (2004), S.244.

³⁹¹ „Nicht die Endlichkeit als solche macht das Böse aus, sondern die zur Herrschaft der Eigensucht erhobene Endlichkeit. Diese Erhebung ist aber nur möglich als geistige, und deshalb gehört das Böse in den Herrschaftsbereich des Geistes und der Geschichte.“ GA 42, S.250.

begründet, was jedoch nichts aussagt über die wirkende Phänomenalität des Bösen. Der Mensch zeichnet sich demzufolge dadurch aus, dass er ein geistiges Wesen ist. Der menschliche Geist repräsentiert aber nicht nur eine menschliche Fähigkeit, sondern verkörpert darüber hinaus eine Entwicklungsphase der Natur und Gottes Offenbarung, wo die Sehnsucht und die Anziehungskraft des Grundes ihre radikalste Zuspitzung erfahren.³⁹² Die Erläuterung dieses Aspekts ist eine unbedingte Voraussetzung dafür, begreifen zu können, dass Schellings Position keinesfalls mit einer Form des *aequilibrium arbitri*³⁹³ verwechselt werden darf. Der Mensch steht nicht zwei im gleichen Ausmaß anziehenden Kräften gegenüber, sodass aus diesem Grund die Entscheidung für eine der beiden Seiten erklärt werden könnte. Dieses Verständnis von Freiheit lehnt Schelling kategorisch ab, was ihn zur Begründung eines Hangs zu einer der beiden Kräfte nötigt. Auf den in der menschlichen Natur verankerten Hang zum Bösen und auf dessen interne Dynamik, die Schelling als wesentlichen Antrieb der neuzeitlichen Subjektivität betrachtet, wird im Folgenden im Detail eingegangen.

2.4. Die Wirklichkeit des Bösen und die paradoxe Dynamik der neuzeitlichen Subjektivität

Um Schellings Bruch mit der kantschen Autonomiekonzeption nachvollziehen zu können, muss ein Element der oben dargestellten Argumentation der *Religionsschrift* noch einmal in Erinnerung gerufen werden. Dabei handelt es sich um Kants Begründung des ontologischen Unterschieds zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Bösen. Kant zufolge besitzen sowohl das Gute als auch das Böse eine moralische Zurechnungsfähigkeit. Hinsichtlich des Bösen betont Kant ausdrücklich, dass dieses Phänomen keinesfalls auf den Status einer bloßen Herrschaft der sensiblen Natur reduziert werden darf. Die Kohärenz dieser ontologischen Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit hängt allerdings mit der Frage zusammen, wie eine Gleichrangigkeit zwischen dem Guten und dem Bösen begründet werden kann bzw. wie jedem der beiden auseinander strebenden Prinzipien eine äquivalente Fähigkeit eingeräumt werden kann, gleich mächtige Motivationsgründe zu mobilisieren. Die Schwierigkeiten, die im Rahmen der kantschen Argumentation bezüglich dieses letzten Punktes auftreten, wurden im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit bereits

³⁹² „Dieses ‚Anziehen des Grundes‘ verbreitet vorbereitend Entzweiung, und das jedes Seiende durch Grund und Existenz bestimmt wird, im Menschen aber deren Einheit eine geistige, vermögende ist, wird das ‚Anziehen des Grundes‘ im Menschen zur Bereitung eines Anziehens eines Vermögens. Das Vermögen zieht sich zusammen, straft sich, wird gespannt, und die noch ruhende Gespanntheit auf...ist der Hang zum Bösen.“ Ebd. 262

³⁹³ Vgl. Freiheitsschrift, SW 391-92, S. 64.

thematisiert. Nun aber kommt es auf die Frage an, inwiefern Schelling dazu in der Lage ist, eine Lösung für dieses Problem zu entwickeln.

Die Postulierung einer abstrakten möglichen Herrschaft des Bösen verlangt zusätzlich eine Begründung dafür, wie sich diese phänomenologisch durchsetzt und auswirkt. Dieser Aspekt kristallisiert sich als eine der größten Schwierigkeiten von Kants *Religionsschrift* heraus. Denn in Hinsicht auf die phänomenale Auswirkung des Guten stützt sich Kant, um die Erfahrung der Selbstgewissheit der menschlichen Persönlichkeit bezeichnen zu können, auf den in der *KrV* ausgearbeiteten Begriff der Achtung.

Um die wirkende *Phänomenalität* der Verkehrung, d.h. der Überordnung des empirischen Teils über den transzendentalen – erklären zu können, bedient sich Kant der Figur der Verdorbenheit. Diese basiert insofern auf einer Zweideutigkeit, als nicht erklärt wird, ob sie auf eine Ermächtigung des empirischen Teils zurückzuführen ist oder eher als das Ergebnis einer geschwächten Empfindlichkeit für die transzendente Persönlichkeit verstanden werden muss. Die nun folgende Auseinandersetzung mit der *Freiheitsschrift* wird sich auf Schellings Umwandlung des Möglichkeit-Wirklichkeit-Zusammenhangs konzentrieren. Entscheidend an dieser Stelle ist Schellings Konzeption, in der der Horizont, innerhalb dessen die Selbstbestimmung des Menschen als eine Entscheidung entweder zum Guten oder zum Bösen vollzogen wird, nicht mehr als neutral betrachtet wird, sondern von Anbeginn als konfiguriert gilt, und zwar in einer Art, die ein Primat des Bösen impliziert.

2.5. Der Begriff des Schwindels und die „Tyrannei“ des Bösen

Eine der Thesen der vorliegenden Arbeit lautet, dass sich Schelling in der *Freiheitsschrift* für eine Rehabilitierung der Befindlichkeit einsetzt. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Gefühle der Vernunft entgegengesetzt werden. Vielmehr impliziert eine wahre Rehabilitierung der Gefühle eine Analyse ihrer ursprünglichsten Funktion als wesentlicher Bestandteil des Erkenntnisprozesses sowie als Instanz der Selbstvermittlung.

Der wesentliche Zusammenhang zwischen dem Verstand und dem Gefühl wurde im Zusammenhang mit der Erläuterung der Einbildungskraft bereits angesprochen. Im Zentrum der Analyse der Wirklichkeit des Bösen steht nun der Beweis, wie die Bemächtigungsdynamik, die die neuzeitliche Subjektivität charakterisiert, die wesentliche Einheit der Gefühle und des Verstandes zum Tragen kommen lässt.

Das im Folgenden zu analysierende Phänomen des Schwindels zeugt sowohl von Schellings tieferem Verständnis dieser Einheit als auch von der wesentlichen Rolle, die Kant für seinen Ansatz spielt. Kant beschäftigt sich mit dem Schwindel im zweiten Buch der transzendentalen Dialektik³⁹⁴ bzw. im Rahmen der Darstellung der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes.³⁹⁵ An der Stelle bestimmt Kant die Suche nach einer unbedingten Notwendigkeit als den Abgrund der menschlichen Vernunft. Der Gedankengang ist zwar nicht nachvollziehbar, aber trotz seiner begrifflichen Unmöglichkeit ist die damit einhergehende Versuchung, sich als unbedingtes Prinzip und „Träger aller Dinge“ zu behaupten, niemals auszurotten.³⁹⁶ Die Frage zum einen nach dem subversiven Potenzial dieses Gedankens für das gesamte Projekt der *KrV* und zum anderen danach, inwiefern er zur Begründung einer praktischen Dimension des Ichs als Kern des Systems hätte beitragen können, kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht ausgearbeitet werden. Entscheidend ist an dieser Stelle allein, wie Schelling diese Figur in seiner Beschreibung der Angst übernimmt und umarbeitet. Den Zusammenhang zwischen der Angst und dem Schwindel beschreibt er im folgenden Abschnitt der *Freiheitsschrift*:

„Darum reagiert er notwendig gegen die Freiheit als das Überkreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Kreatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähem Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden: denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer, um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast notwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welche aller menschliche Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Notwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigene Wahl des Menschen, das Böse als solches,

³⁹⁴ *KrV*, A 567-B595, S. 512.

³⁹⁵ Ebd. A 603-B631, S. 536.

³⁹⁶ „Die paradoxe Situation einer Vernunft, die ihre Grenzen zwar begrifflich begründen kann und dennoch einer unausrottbaren Versuchung ausgesetzt ist, beschreibt Kant wie folgt: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhabne sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt, denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mit ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft.“ Ebd. A 613, B 641, S. 543.

kann der Grund nicht machen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld.“
(*Freiheitsschrift*, SW 381-382, S.53-54)

Der Mensch befindet sich auf einem Gipfel, von dem er herabzuspringen versucht ist. Denn die Freiheit als das Überkreatürliche impliziert das Absterben seiner Eigenheit und daher den Verzicht auf seine Individualität. Der Schwindel ist nicht nur eine Erfahrung der Verwirrung und der Konfusion, denn – und darin besteht die wirkende Positivität des Bösen – er verwandelt sich in eine verführerische Stimme, die ihn anlockt, indem sie ihm die Ruhe seiner Selbstheit anbietet. Die Verlockung und sündhafte Verfehlung des Menschen sind nur unter der Voraussetzung denkbar, dass das Böse schon immer wirkt und dem Menschen eine realisierbare Möglichkeit angeboten wird. Gleichzeitig ist die von Schelling begründete Einheit zu beachten, die sich aus der Befindlichkeit und dem Verstand als Horizont der menschlichen Existenz zusammensetzt. Die Bestimmung der Verbindung des allgemeinen Willens im Menschen als widersprüchlich ist untrennbar verbunden mit der Angst³⁹⁷ vor dem verzehrenden Feuer, die den Menschen dazu bewegt, aus dem Zentrum herauszutreten. Heideggers Analyse betont ausdrücklich, dass diese Angst nicht nur ein psychologischer Zustand ist, sondern analog dazu als Notwendigkeit interpretiert werden muss. Demnach ist das Böse nicht eine von mehreren zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, was wiederum implizieren würde, dass der Mensch sich gegen das Böse entscheiden könnte. Die menschliche Existenz an sich ist grundsätzlich das Böse. Die Angst vor dem verzehrenden Feuer ist nicht als Motivationskomponente einer später zu treffenden Entscheidung anzusehen, sondern repräsentiert die ursprünglichste Form der Befindlichkeit, die die Existenz in ihrer Möglichkeit, sich für sich selbst zu entscheiden, von Anbeginn an konfiguriert.³⁹⁸

³⁹⁷ „Für Schelling ist ‚Angst‘ die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes. Dabei meint ‚Grundempfindung‘ nicht nur, daß Angst die primäre und grundlegende Empfindung ist, sondern auch, daß sie Empfindung des Grundes ist, der unvordenklichen Basis, auf der sich das Leben erhebt. Schelling deutet also die Angst als eine vorbegriffliche Erfahrung dessen, was a priori unbegreiflich ist und was nur a posteriori im Anschluß an Erfahrung, begreiflich gemacht werden kann. Der Hinweis auf die Empfindung der Angst ersetzt also keineswegs der Arbeit des Begriffs, sondern markiert gerade einen ausgezeichneten Erfahrungsgehalt, an dem die Arbeit des ‚Begreiflichmachens‘ anzusetzen hat.“ Hutter, A.; „Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard“ in Hennigfeld, J., Stewart, J., (Hrsg.), *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin 2003. S. 117-132. Hier. S. 122.

³⁹⁸ „Die Daseinsangst ist nicht das Böse selbst, auch nicht die Ankündigung des Bösen, sondern die Bezeugung, daß der Mensch dieser Wirksamkeit des Bösen ausgesetzt ist, und zwar wesentlich. Der Hang zum Bösen ist aber kein Zwang, sondern von eigener Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit verhindert es nicht, sondern fordert es gerade, daß die wirkliche Verwirklichung des Bösen, d.h. die im Willen ergriffene Verkehrung der Einheit der Prinzipien immer die freie Tat des Menschen ist – in der Vereinzelung seiner jeweiligen Entschiedenheit.“ GA 42, S. 263-264.

Die menschliche Existenz als Resultat einer Entscheidung für das Böse definiert sich dementsprechend zunächst einmal als das Bewusstsein einer sündhaften begangenen Tat.³⁹⁹ Heidegger zeigt in seiner 36er-Vorlesung zwar wenig Interesse am sündentheologischen Ansatz,⁴⁰⁰ worin sich eine wesentliche Verwandtschaft zu Schelling und Kant zeigt, betont aber dennoch, dass eine *normative* Auffassung der Problematik von Gut und Böse in der *Freiheitsschrift* eine Verkenning der wesentlichen Zusammengehörigkeit beider Prinzipien impliziert⁴⁰¹ – die Bestimmung des Bösen und des Guten in Bezug auf das Sollen. Denn obwohl das Sollen die beiden Prinzipien in ihrem Auseinanderstreben begreift, lässt sie deren ursprüngliche Zusammengehörigkeit außer Acht, die dieses Auseinanderstreben überhaupt erst möglich macht.⁴⁰² Während eine normative Auffassung des Problems ein korrektes Verständnis von Schellings Ansatz verhindert, setzt Heidegger auf den Begriff des Vermögens, der in einem wesentlichen Zusammenhang mit dem Binom Möglichkeit-Wirklichkeit steht. Heidegger geht es im Hinblick auf den Begriff des Vermögens um drei grundsätzliche Merkmale. Zunächst impliziert ein Vermögen die Möglichkeit eines Verhaltens.⁴⁰³ Verhalten ist dabei allerdings als eine Bestimmung des Seins zu verstehen, in der ein spezifisches Seiendes, zugleich aber auch eine ihm entgegengesetzte Instanz offenbart werden. Zweitens entspricht ein Vermögen im Gegensatz zu einer Beschaffenheit immer einem Sich-verhalten-Können. Der grundsätzlich reflexive Charakter eines Verhaltens impliziert einen Akt des Vollzugs, d.h., die Möglichkeiten, die das Wesen des Verhaltens

³⁹⁹ Hühn, (1998), S. 61.

⁴⁰⁰ „Denn für Heidegger selbst kommt das Böse nicht –wie noch für Schelling –als ein *sündhafter* Missbrauch menschlicher Freiheit in den Blick, vielmehr als eine Chiffre für das überhaupt zum Wesen des Seins gehörige Nichts“ Kaufmann, S; „Metaphysik des Bösen: Zu Heideggers Auslegung von Schellings *Freiheitsschrift*“ in: Hühn, L; Jantzen, J. (Hrsg), *Heideggers Schelling Seminar (1927/28) Die Protokolle von Martin Heideggers zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des International Schellings Tag 2006*, Stuttgart 2010. S. 193-226. Hier. S. 203.

⁴⁰¹ GA 42, S. 273.

⁴⁰² „Wir entnehmen aus diesem Wechselbezug zwischen Gut und Böse zugleich eine Hinweisung darauf, wie das ‚und‘ zwischen beiden, ihre Einheit und Wirklichkeit dieser Einheit vorgestellt werden muß. Jedenfalls nicht als ‚Sittlichkeit‘; denn hier ist das Gute und das Gesollte und das Böse das Nichtseinsollende; hier im Sittlichen sind Gut und Böse Zielmarken eines Strebens und Widerstrebens. Durch diese Strebensrichtungen werden sie auseinander gehalten, um nur dieses Auseinander und Wegvoneinander bleibt im Blick. So wird gerade in der moralischen Auslegung vergessen, daß Gut und Böse ja nicht auseinanderstreben könnten, wenn sie in sich nicht die Gegenstrebigen wären, und daß niemals gegenstrebig sein könnten, wenn sie nicht wechselweise ineinander stießen und im Grunde zusammen wären, wie sie es sind. Gut und Böse sind die in der Einheit Geschiedenen kraft der Einheit der höchsten Entschiedenheit; in dieser findet sich kein Nur-Streben und kein Erst-Wählen „ Ebd. S. 273.

⁴⁰³ „Möglichkeit, so und so zu einigen, ist Möglichkeit eines Verhaltens. Verhalten aber ist eine solche Weise des Seyns, in der das Seiende als es selbst an ein anderes und zu anderem sich hält, so zwar, daß dabei dieses andere seinerseits als Seiendes offenbar ist. Möglichkeit eines Verhaltens nennen wir das Vermögen zu etwas“ Ebd. S. 257.

bilden, präsentieren sich weder als willkürliche Beliebigkeiten noch als Zwänge.⁴⁰⁴ Doch um seine innersten Möglichkeiten vollziehen zu können, muss das Vermögen grundsätzlich zu diesen Möglichkeiten neigen, einen Hang zu diesen Möglichkeiten aufweisen. Hiermit wurde auch schon die dritte grundsätzliche Eigenschaft des Vermögens genannt: der Hang. Gäbe es keinen Hang und in der Folge keine Richtungen, in die eine Entscheidung gelenkt werden könnte, wäre jede Entscheidung rein zufälliger Natur und somit kein Akt der Selbstbestimmung.⁴⁰⁵ Die Definition des Menschen als vermögend ist somit nur dann vollständig, wenn sie das Vermögen der Vorherrschaft eines der beiden Prinzipien impliziert und den Menschen auf dieser Grundlage zu einer Entscheidung und damit zu Selbstbestimmung und wahrer Freiheit befähigt. Der Hang zum Bösen hängt mit dem Phänomen der Offenbarung zusammen, sodass die Möglichkeit die Entscheidung, die sie verwirkt, immer schon mit begründet und impliziert. Die Fähigkeit des Menschen zum Bösen ist demnach keine Eigenschaft, die sich an ihm findet, sondern macht das Wesen des Menschen aus. Im Kontext des Zusammenhangs von Möglichkeit und Wirklichkeit entwirft Heidegger einen neuen Begriff des Möglichkeit-Wirklichkeit-Zusammenhangs. Die Möglichkeit ist nämlich nur als Möglichkeit zu begreifen, wenn sie von vornherein eine spezifische Wirksamkeit mit sich bringt. Gefühle werden von Heidegger und Schelling dementsprechend dahin gehend aufgewertet, dass sie nicht nur in den Kern der Bestimmung der menschlichen Freiheit mit einbezogen werden, sondern darüber hinaus aufgrund der ontologischen Prämissen beider Denker als diejenige Instanz fungieren, durch die sich metaphysische Prinzipien offenbaren. Der Mensch verfügt zwar nicht über diese Prinzipien, die keinesfalls mit individuellen Eigenschaften zu verwechseln sind. Der Wille des Menschen erweist sich als der Ort, an dem sich die größte Anziehungskraft des Grundes manifestiert. In diesem Zusammenhang behauptet Heidegger:

⁴⁰⁴ „Ein Vermögen dagegen ist in sich ein Sichverhaltenkönnen, und zwar zu einer Möglichkeit seiner selbst. Diese Möglichkeit steht zum Verhalten in einem bestimmten Bezug. Die Möglichkeit ist solches, worüber das Vermögen verfügt, und zwar nicht nur überhaupt, sondern darüber als solches, worin das Vermögen sich selbst findet, wenn es sich den Vollzug bringt. Die Möglichkeiten des Vermögens sind diesem nichts Beliebiges, sie sind auch nichts Zwingendes; aber das Vermögen muß, um es selbst zu sein, an seinen Möglichkeiten hängen, in seinem Mögen nach diesen Möglichkeiten ausgerichtet, auf sie geneigt sein. Zum Vermögen gehört allemal ein Hang zu seinen Möglichkeiten. Der Hang ist eine gewisse vorgreifende Anlage zur Anstreben des Vermögaren.“ Ebd. S. 257.

⁴⁰⁵ „Der Hang, d.h. verschiedene Richtungen des Hangens, sind Voraussetzungen für die Möglichkeit der Entscheidung eines Vermögens. Könnte es nicht und mußte es nicht zu dem einen Hang und dem anderen, d.h. zu dem, dem sie nachhängen, entscheiden, so wäre Entscheidung nicht Entscheidung, sondern ein bloßes Hereinplatzen eines Vollzugs aus dem Leeren ins Leere, reine Zufälligkeit, aber niemals Selbstbestimmung, d.h. Freiheit.“ Ebd. 258-259.

„Möglich ist ein goldener Berg; aber dieses Mögliche hat kein eigentliches Möglichsein in dem Sinne, daß es sich selbst in die Ermöglichung des Möglichen vor-neigt und so schon auf dem Wege der Verwirklichung ist. Wo das Böse möglich ist, da ist es auch schon wirksam in dem Sinne eines durchgängigen Anziehens des Grundes in allem Seienden. Entsprechend ist die eigentliche Verwirklichung des Bösen nicht das Heraushalten dieses wirklichen aus einer bloßen Denkbareit, sondern ist die Entscheidung innerhalb der schon wesenden Wirksamkeit.“ (GA 42, S.264)

Schellings neues Verständnis des Möglichkeit-Wirklichkeit-Zusammenhangs und die damit einhergehende ontologische Einebnung beider Instanz werden ergänzt durch die Ausarbeitung verschiedener Figuren der Befindlichkeit. Auf diese Figuren bzw. ihre Selbstsucht und ihren Hunger, ihre wirkende Positivität sowie die Art und Weise, wie sie die interne Dynamik der neuzeitlichen Subjektivität bilden, soll im folgenden Abschnitt eingegangen werden.

Die interne Dynamik des Bösen versteht sich als eine kontinuierliche Übersteigerung. Die Erfahrung des Bösen ist zwar krankhaft, was an dieser Stelle aber keinesfalls mit einem Mangel verwechselt werden darf. Denn Krankheit beinhaltet für Schelling grundsätzlich eine gewisse Positivität. Um diesen Charakter hervorzuheben, führt Heidegger den Unterschied an zwischen etwas, das nur fehlt, und etwas, was wesentlich als „falsch“ begriffen werden muss.

Krankheit ist demzufolge nicht als eine vorübergehende Störung des Organismus zu begreifen, sondern vielmehr als ein Gesamtzustand, der die gesamte Konfiguration des Organismus verkehrt. Der Charakter der Verfälschung, die nach Heidegger der Krankheit zugrunde liegt, kann wiederum nur verstanden werden, indem man das Wesen der Verneinung zu bestimmt. Verneinung und Bejahung teilen sich einen gemeinsamen ontologischen Ursprung. Bejahung bedeutet für Heidegger nicht einfach die Zustimmung zu etwas Vorhandenem, sondern vielmehr „die Zustimmung zur Einstimmigkeit dessen, was in sich stimmt, in der Ordnung des Wesens ist“⁴⁰⁶. Im Positiven findet daher eine „Bejahung der Wesenseinheit eines Wesens im Ganzen“⁴⁰⁷ statt.

Dieses Umreißen des gesamten Wesens ist auch auf die Erfahrung des Bösen zu übertragen. Verneinung bedeutet folglich nicht die bloße Ablehnung von etwas Vorhandenem, sondern ein wesentliches Neinsagen, das sich des Jasagens zu bemächtigen versucht und es ablösen will. Dementsprechend wird die Einstimmigkeit der Bejahung durch die Unstimmigkeit, den

⁴⁰⁶ Ebd. S. 249.

⁴⁰⁷ Ebd. S. 249.

falschen Ton, abgelöst.⁴⁰⁸ Zustimmung oder Ablehnung sind daher grundsätzlich nicht als nachträgliche Anerkennung oder Ablehnung eines immer schon Bestehenden zu verstehen, sondern sind in ihrer spezifischen Konfiguration jeweils *mit bestimmend*. In einer ursprünglichen Weise konfigurieren sie das Wesen des Ganzen von Anbeginn an mit. Die Verneinung als der Bejahung ontologisch gleichrangig gegenüberstehende Möglichkeit ist die von Schelling in den Kern der Verbindung zwischen Grund und Existenz eingebrachte Beweglichkeit. Aufgrund dieser ontologischen Aufwertung gestaltet sich das Böse anders als die anderen in der Natur anzutreffenden Formen der Befindlichkeit, wie etwa die Abscheu oder die über alles herrschende Melancholie.

Allein wegen seines geistigen Ursprungs kann das Böse überhaupt als etwas Schreckliches erfasst werden;⁴⁰⁹ somit kann das Böse keine bloße Gewissenlosigkeit mehr sein. Die Kernthese der *privatio-boni*-Lehre, dass das Böse nur ein Defekt der menschlichen Fähigkeit ist, das Gute anzuerkennen, wird damit in ihrem Kern erschüttert. Das Böse ist nie Gewissenlosigkeit, sondern gemein.⁴¹⁰ Dies wiederum kann nun prädiert werden, weil sich das Böse als solches nur unter der Voraussetzung behaupten kann, dass es genau weiß, was das Gute ist. Das Böse ist somit stets dem Guten ausgesetzt und umgekehrt.⁴¹¹ Die ontologische Aufwertung der mit dem Guten bzw. dem Bösen verbundenen Befindlichkeit trägt entscheidend zu einem besseren Verständnis des ursprünglichen Horizonts bei, den das Gute und das Böse zusammen ausmachen. Denn in den Gegensätzen verschiedener Befindlichkeitsformen tritt deutlich zutage, inwiefern sich beide von Anfang an gegenseitig

⁴⁰⁸ „Das wahrhafte Wesen der Verneinung, die im Bösen als Verkehrung sich aufspreizt, können wir nur erfassen, wenn wir den Begriff der Bejahung, des Positiven und der Position, ursprünglich genug verstehen. Die Bejahung ist nicht nur das einfache Ja als Zustimmung zu einem Vorhandenen, sondern ist die Zustimmung zur Einstimmigkeit dessen, was in sich stimmt, in der Ordnung des Wesens ist. Im ‚Positiven‘ liegt daher die Bejahung der Wesenseinheit eines Wesens im Ganzen; entsprechend ist die Verneinung nicht einfach Ablehnung eines vorhandenen, sondern das Neinsagen ist das sich an die Stelle des Ja Setzen. Was sich an die Stelle der Einstimmigkeit und des Stimmens setzt, ist die Unstimmigkeit, der falsche Ton, der in das Ganze kommt. Bejahung ist, ursprünglicher gefaßt, nicht nur die von außen darüber kommende nachträgliche Anerkennung des schon Bestehenden, sondern Zustimmung als das bestimmende, alles aufeinander abstimmende, durchgreifende Ja; entsprechend das Nein. Ja und Nein ordnen wir gewöhnlich zu dem Ja- und Nein-Sagen, mit Recht; aber das Sagen verstehen wir dabei zuerst und maßgebend als Aussagen eines einfachen Satzes über einen dinglichen Sachverhalt, ‚logisch‘; doch dieses zu Unrecht. Sagen ist nicht nur und nicht zuerst Aussagen. Sagen und Sprachen haben ein ursprüngliches Wesen im menschlichen Dasein und entsprechend auch Bejahung und Verneinung.“ Ebd. S. 248-249.

⁴⁰⁹ Ebd. S.261.

⁴¹⁰ „Sie ist jenes Wissen, das seiner eigenen Wesensnotwendigkeit gewiß ist und als solches im Handeln steht. Dieses Gewißsein ist die metaphysisch, nicht moralisch zu verstehende Gewissenhaftigkeit, die aus der Gegenwart des Gottes handelt, aber zugleich ganz und gar nicht so tut, als ob die Teufelei, den Gegengott der Bosheit nicht gäbe.“ Ebd. S. 273.

⁴¹¹ Ebd. S. 263.

bedingen, weshalb die Idee, dass eine vor der anderen kommt, ausgeschlossen werden muss. Das Gute, betont Heidegger, entsteht mit dem Bösen zusammen, ohne sein Wesen aufzugeben, das sich später irgendwie ins Böse umwandelt.⁴¹²

Die Begründung der Wirklichkeit des Bösen besteht bei Schelling nicht nur in der positiv wirkenden Bestimmung der Verkehrung – wodurch das, was bei Kant lediglich als Möglichkeit betrachtet wurde, Gestalt erhält⁴¹³ –, sondern auch darin, die die neuzeitliche Subjektivität bestimmende Logik der Verdrängung – durch die das Empirische als das Niedrigere der menschlichen Natur *gesetzt* wurde – zu hinterfragen.

Die Argumentation der *Freiheitsschrift* geht diesem ursprünglichsten Grund nach und versucht zugleich, zu zeigen, inwiefern der neuzeitliche Autonomiediskurs der Ausschließung des Grundes folgt, der ihn erst möglich macht. Der Ausschließungsprozess wird von Schelling als eine Form der Bemächtigung der Subjektivität beschrieben, die von den Befindlichkeitsfiguren des Hungers und der Sehnsucht vorangetrieben wird. Die Wirklichkeit des Bösen veranschaulicht Schelling folgendermaßen:

„So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Sein in das Nichtsein, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsternis übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es sein könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet, und aus Übermut, Alles zu sein, ins Nichtsein fällt. Übrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daß sie das

⁴¹² „Was in unserem Falle Schelling verdeutlichen will, ist das Wesen der geschichtlichen Bewegtheit, in der der Geist des Bösen sich ankündigt. Es wird durch das Gute gereizt, und zwar so, daß er in seiner Aufspreizung nun selbst gegenwärtig das Gute hervortreibt. Das Gute aber teilt sich dabei in seiner Enffaltung nicht dem Bösen mit, als ob es Stücke von sich selbst abgäbe, die dann ins Böse abgeändert würden; nicht wechselweise Mitteilung und gegenseitiges sich Aufgeben und Vermischen, sondern ‚Ver-teilung‘ der Kräfte, die in sich schon immer geschieden sind und geschieden bleiben. ‚Verteilung‘ d.h. eigentlich: Heraustretenlassen dessen, woran je jedes, das Gute und das Böse, seinen Teil hat“ Ebd. S. 261.

⁴¹³ Schellings Aufnahme jener radikalsten Möglichkeit des Bösen durch die Figur der Verkehrung bringt entscheidende theologischen Folgen mit sich, deren Auswirkungen sich folgenderweise zusammenfassen lassen: „Stellt die Verkehrung jener Gottesbeziehung ihrem angestammten Wortsinn nach einen bloß privativen Akt dar, so verwandelt er sich durch diese Inversion zu einem positiven –mithin zu dem Akt einer solchen Verkehrung, die nicht nur die Peripherie, vielmehr das Ganze dieser Verhältnisstruktur vom Zentrum her ergreift und umstülpt.“ Hühn, L.; „Selbstentfremdung und Gefährdung menschlichen Selbstseins“ in: Buchheim T.; Hermann, F.; (Hrsg.), *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“: Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004. S.151–165. S.157.

Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profanieren strebt.“ (*Freiheitsschrift*, SW 389-390, S.62)

Der Bemächtigungsprozess bringt allerdings ein paradoxales Ergebnis mit sich, das auf zwei grundsätzlich zusammenhängenden, aber immer noch zu differenzierenden Ebenen stattfindet: Auf einer ontologischen Ebene führt der Ausschließungsprozess keinesfalls zur Ausschaltung des Grundes, sondern ganz im Gegenteil zu dessen am stärksten zugespitzter Auswirkung.⁴¹⁴ Auf einer zweiten Ebene, auf der sich die persönliche Freiheit konstituiert, kommt dieses ontologische Ereignis in Form einer verkehrten Dynamik der Subjektivität vor. Die durch den Menschen hervorgebrachte ontologische Lage schlägt auf ihn selbst zurück. Die Selbstermächtigung, die angeblich dem Subjekt selbst zu verdanken ist, zieht ihre Kraft eigentlich aus dem Grund, den der Mensch auszuschließen versuchte. Dabei tritt folgendes Paradoxon auf: Je intensiver die Subjektivität durch den oben erwähnten Bemächtigungsprozess die Verdrängung zu verwirklichen versucht, desto deutlicher stellt sich dieser Prozess als ein eher unbestreitbares Zeichen der *Ohnmacht* heraus. Die mit „entliehen Kraft“⁴¹⁵ vorangetriebene Selbstermächtigung führt eigentlich dazu, dass der Mensch in eine Zwangsdynamik verfällt.⁴¹⁶ Dem Hunger und der Sehnsucht liegt ein unersättlicher Durst zugrunde. Betont werden muss an dieser Stelle, dass die Unersättlichkeit als eine Form der Verkehrung nicht aus dem Verderben einer in einem ursprünglichen Moment *gesunden* Subjektivität resultiert. Vielmehr ist sie die phänomenale Wirklichkeit jener Subjektivität, der von Anbeginn eine Ermächtigungsdynamik zugrunde liegt. Das Böse ist nie als vorhanden anzutreffen, sondern stets auf die die Subjektivität⁴¹⁷ ermöglichende Dynamik

⁴¹⁴ Vgl. Hühn, (1998), S. 63-64.

⁴¹⁵ Ebd. S. 66-67.

⁴¹⁶ „Der Hang zum Bösen, d.h. zur Verkehrung der Eigensucht, gründet in der Wirksamkeit des anziehenden Grundes. Dieser wird – im Unterschied zu aller ‚Natur‘ – im Menschen um so drängender, als diese Sucht dasjenige ist, wodurch sich der Wille des Grundes, der ins Dunkle strebt, aus der Helle des göttlichen Lichtblicks entfernen will“ GA 42, S. 263. „So ohnmächtig jener unablässig auf sich selbst zurückgeworfene und ins Leere laufende Prozeß prima facie erscheinen und sich bei näherem Hinsehen auch ausnehmen mag, so gnadenlos schlägt er doch auf denjenigen zurück, der als der wahre Akteur die Ausgrenzung der eigenen Ermöglichung – schonungslos sowohl gegen sich wie gegen andere – betreibt. Phänomenologisch ausbuchstabiert gerät dieser Gestalt gewordene Selbstwiderspruch zu nichts weniger als einer einzigen Zwangsveranstaltung, welche der Mensch – blind für die eigenen Antriebspotentiale ‘im Hunger der Selbstsucht‘ – mit einem gewaltigen Kraftaufwand ebenso auf dem Weg bringt und dann unterhält, wie er sich ihrem Automatismus ausliefert. Dieses doppelseitige Verhältnis stellt sich ferner als eine Widerspruchserfahrung dar, die auszutragen bedeutet, daß der Mensch noch einmal in sich als ein in die Position des Täters und des Opfers entzweites Wesen zerfällt“ Ebd. S. 67-68.

⁴¹⁷ „Daher kommt das Böse nach Schelling nirgendwo einfachhin vor, etwa als eine in unserer Sinnlichkeit begründete dunkle Seite der Natur oder als eine von außen und widerfahrende Macht. Nicht einen dunklen Hang, vielmehr die menschliche Freiheit selbst macht Schelling als Ursprung des Bösen namhaft, und zwar so, daß der Mensch das Böse nur hätte verhindern können, wenn er auf das Wirklichwerden der Freiheit und damit auf sich

149

zurückzuführen. Die Verkehrung erweist sich somit als eine wesentliche Struktur der Subjektivität, die durch eine Dynamik der Übersteigung gekennzeichnet ist.⁴¹⁸ Heideggers Interpretation der Herrschaft des Bösen als eine Form der *Tyrannie* zeugt von einer wesentlichen Prägnanz, die sich bereits in der Auswahl eines eher der politischen Philosophie entstammenden Terminus kundtut. Kein anderer zeitgenössischer Interpret hat diesen wesentlichen Zug der Tyrannie besser verstanden als Heideggers Schülerin Hannah Arendt.⁴¹⁹ Sie betrachtet die Tyrannie als eine korrumpierte Form von Regierung, die durch eine paradoxe Bestimmung gekennzeichnet ist. Einerseits strebt sie die maximale Akkumulation der Macht in der Hand des Tyrannen an. Andererseits führt dieser Prozess im Allgemeinen nicht zu einer Vermehrung der Macht, sondern zu deren systematischer Verringerung und Abschwächung. Je mehr der Tyrann versucht, die gesamte Macht zu monopolisieren, desto isolierter und somit unfähig wird er, stabile Machtstrukturen zu schaffen und aufrechtzuerhalten.⁴²⁰ Dem Bösen liegt dieselbe paradoxe Logik zugrunde. Je mehr es versucht, sich des Grundes zu bemächtigen, desto deutlicher tritt seine Unabhängigkeit von ihm zutage.⁴²¹ Zusätzlich hebt Arendt hervor, dass eine fruchtbare politische Diskussion die Problematik des Bösen mit einbeziehen muss. Ohne sich auf Schelling oder auf Heideggers Schelling-Rezeption zu beziehen, spricht sie einen wesentlichen Punkt an: dass der Glaube an die dialektische Macht der Negation – die in der Philosophie Hegels und Marx’ im Vordergrund steht – letztendlich auf die *privatio-boni*-Lehre zurückzuführen ist:

selbst – paradox genug – verzichtet hätte. Das Böse wurzelt so tief in der Autonomie so tief in der Autonomie neuzeitlicher Subjektivität, daß ohne es der Mensch gar nicht wäre, was er seinem ganzen Wesen nach in den Augen Schellings ist“ Ebd. S. 76.

⁴¹⁸ „Für die Beschreibung der aus dem obig beschriebenen Prozess entstandenen Verkehrung des Menschen stützt sich Schelling auf die in bestimmten Ausrichtungen der lutherischen Theologie entworfene Figur des umgekehrten Gottes Der Teufel stellt die radikalste Möglichkeit der Freiheit dar, und zwar die Möglichkeit, sich gegen den Vollzug seines eigenen, vollkommenen Wesens zu wehren. „Sind aber die beiden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott sein sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Aktualisierung erregte Wesen[...] Freiheitsschrift, SW 389-390, S. 61. Vgl. Hühn, (1998), S. 71.

⁴¹⁹ Arendt, H., *Macht und Gewalt*, München 2010.

⁴²⁰ „Selbst der Tyrann, der als Einer über alle herrscht, bedarf der Helfer für das Geschäft der Gewalt, obwohl sie an Zahl geringer sind als in anderen Staatsformen.)Die Stärke dieser Meinung wiederum, also die eigentliche Macht der Regierung, hängt von der Zahl derer ab, die sie teilen; sie ist proportional, mit denen sie im Bunde ist. Dies ist der Grund, warum die Tyrannis, wie Montesquieu entdeckte, die gewalttätigste und zugleich die ohnmächtigste aller Staatsformen ist“ Ebd. S. 42-43.

⁴²¹ „Das Böse als die Tyrannie der Eigensucht über das Ganze gründet allgemein in der Sucht des Grundes, sofern nämlich der Grund innerhalb des Geschaffenen danach strebt, sich zum herrschenden Prinzip zu machen, statt eben Grund zu bleiben. ‚Anziehen des Grundes‘ : Es ist hier dasselbe gemeint, wie wenn wir heute, in der Mundart mindestens noch, sagen: das Wetter ‚zieht an‘ , d.h. es wird kalt: etwas zieht sich zusammen, so zwar, daß es sich in der Zusammenziehung verschärft und in dieser Verschärfung sich gegen anderes absetzt und in dieser Absetzung sich und das Gegenwärtige aus der Unentschiedenheit heraussetzt und so nach bestimmten Richtungen sich neigen läßt“ GA 42, S. 261-262.

„Hegels und Marx‘ großes Vertrauen in die ‚dialektische ‚Macht der Negation‘, kraft welcher Gegensätze einander nicht zerstören, sondern bruchlos ineinander übergehen, weil Widersprüche die Entwicklung vorantreiben und nicht lähmen, beruht auf einem viel älteren philosophischen Urteil, nämlich dem, daß das Böse nicht anderes sei als die Privation des Guten, und das Gutes aus Bösem entstehen könne, als sei das Böse nur die vorläufige Manifestation eines noch verborgenen Gutes. Solche traditionellen Denkwege sind gefährlich geworden“ (*Macht und Gewalt*, S. 57)

Als letztes Motiv, das Heideggers Schelling-Lektüre belegt und in der 36er-Vorlesung auftaucht, ist der Begriff der Onto-theologie zu nennen. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass Heideggers Bewertung von Schelling als wesentlicher Vertreter der neuzeitlichen Philosophie entscheidend davon abhängt, welchen Impuls dieser seinem philosophischen Projekt der 30er-Jahre verleihen konnte.

2.6. Die Beiträge zur Philosophie und die Argumentation der 36er-Schelling-Vorlesung

2.6.1. Der Begriff der Onto-theologie in der 36er-Schelling-Vorlesung

Der Begriff der Onto-theologie bildet – wie im Zusammenhang mit Heideggers Hegel-Interpretation bereits deutlich hervorgehoben wurde – den Kern von Heideggers seinsgeschichtlichem Ansatz. Er muss also unbedingt näher in Augenschein genommen werden, wenn man Heideggers Bewertung der Rolle der *Freiheitsschrift* für die Geschichte richtig begreifen möchte. Gleichzeitig ist der Begriff sehr facettenreich und reicht in seiner Entwicklung weit zurück.

In der 36er-Schelling-Vorlesung wiederholt Heidegger den Gedanken, dass die Philosophie als Theologie zu verstehen ist, weil das Begreifen (*logos*) des Seienden im Ganzen nach der Frage nach dem Grund des Seins verlangt. Im Horizont des metaphysischen Denkens wird dieser Grund als Gott (*θεός*) verstanden.⁴²² Die Ontologie darf dabei allerdings nicht als eine Disziplin oder ein angefertigtes System verstanden werden, sondern „als die Frage nach der Wahrheit und dem Grund des Seyn“⁴²³. Theologie wiederum „heißt für uns die Frage nach dem Seyn des Grundes“⁴²⁴. Entscheidend ist der Zusammenhang, der sich zwischen diesen beiden Fragen zeigt. Das Fragen zeichnet sich durch eine innere Bewegung aus und ist

⁴²² „Jede Philosophie ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne, daß das Begreifen (*λόγος*) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde des Seyns fragt und dieser Grund *θεός*, Gott, genannt wird. Theologie besagt hier [...] Fragen nach dem Seienden im Ganzen. Diese Frage nach dem Seienden im Ganzen, die theologische, kann nicht gefragt werden ohne die Frage nach dem Seienden als solchem, nach dem Wesen des Seins überhaupt. Das ist die Frage nach dem *ὄν ἢ ὅν*, Ontologie.“ Ebd. 87-88.

⁴²³ Ebd. S. 113.

⁴²⁴ Ebd. S. 113.

folglich ein ständiges Widerspiel zwischen der theologischen Frage nach dem Grund des Seienden im Ganzen und der ontologischen Frage nach dem Wesen des Seienden als solchem.⁴²⁵ Der *onto-theologische* Ansatz begründet somit einen Kreis innerhalb des gesamten Seienden und den Grund, auf dem alle möglichen Auslegungen des Seienden beruhen. Der Anspruch auf eine totale Bestimmung manifestiert sich im Lauf der Geschichte der Philosophie folglich auf unterschiedliche Weise, bei Hegel in der Phänomenologie des Geistes oder bei Nietzsche in seinem Entwurf des Willens zur Macht.⁴²⁶

Gegenüber dem kritischen Urteil gegenüber der Geschichte der Philosophie und ihrer wesentlichen Tendenz, die Frage nach dem Seyn mit der ontologischen Bestimmung eines spezifischen Seienden zu verwechseln, sieht Heidegger in Schellings Werk ein wesentliches Potenzial, um sein eigenes Ziel, die Aufarbeitung der Fuge und Fügung des Seyns, fortzuentwickeln. Dieses Potenzial verbirgt sich in der Bestimmung des Systems, in dessen Zentrum sich die Freiheit befindet. Während die heutige Ontologie an die aristotelische Bestimmung der Entität anknüpft und dadurch die eigentliche Frage nach der Wahrheit des Seyns verdeckt, indem sie diese mit einer ontologischen oder theologischen verwechselt, nähert sich Schelling dem Ziel an, zum Kern der Seynsfuge vorzudringen.⁴²⁷

Angesichts von Heideggers systematischer Aufarbeitung des Freiheitsbegriffs als Boden, auf dem die wesentliche Frage nach dem Sein gestellt werden kann, ist es wenig überraschend, dass er Schelling als denjenigen honoriert, der als Erster verstanden hat, inwiefern die Freiheit im Kern jedes möglichen Systems steht, dessen Aufklärung wiederum von der gleichzeitigen Bestimmung der Freiheit abhängig ist. Diese Bestimmung wiederum basiert darauf, dass die Freiheit durch zwei grundsätzliche Eigenschaften charakterisiert wird: durch ihre notwendige Transzendenz, verstanden als das Verständnis vom Dasein zum Sein, und durch ihren grundlosen Charakter, der in der Ohnmacht des Daseins gegenüber diesem notwendigen Verhältnis besteht.⁴²⁸ Das Prinzip der Systembildung stellt sich somit als die Frage dar, woher

⁴²⁵ Ebd. S. 113.

⁴²⁶ Ebd. S. 113.

⁴²⁷ „Die Frage nach dem System ist die Frage nach Fuge und Fügung des Seyns. Das, was sich heute Ontologie nennt, knüpft noch an Aristoteles’ Frage nach dem ὅν ἢ ὅταν und geht vorbei an der eigentlichen Grundfrage nach der Wahrheit des Seyns. Die beiden Hauptfragestellungen -nach dem ὅν ἢ ὅταν und nach dem ὅν ἢ θεῖον - sind in sich nach ihrer philosophischen Ausrichtung sehr verschieden. Ihre Bezogenheit aufeinander können wir durch den Titel ‚Onto-theo-logie’ kennzeichnen.“36er Schelling-Vorlesung (SA), S. 83.

⁴²⁸ „Das System ist das Ganze des Seyns im Ganzen seiner Wahrheit und der Geschichte der Wahrheit. Von hieraus können wir einigermaßen abschätzen, welcher Aufruhr in die Bemühung um das System kommen mußte, als die Frage nach dem System der Freiheit lebendig wurde, als die Frage gestellt wurde, ob nicht die

152

das Seyn dessen Wahrheit hat. Um jedoch zum Kern jener Wahrheit vorzudrängen, ist es notwendig, die Freiheit in ihrer ganzen Radikalität zu überdenken. Nur innerhalb dieses Kontextes ist es möglich, in vollem Umfang zu verstehen, warum Heidegger Schellings Ansatz eine so entscheidende Bedeutung beimisst. Denn Schellings radikalste Bestimmung der Freiheit als eine Metaphysik des Bösen nähert sich dem Ziel einer Aufarbeitung der Seynsfuge zwar an, kann dieses aber nicht erreichen.

Im letzten Abschnitt der 36er-Vorlesung begründet Heidegger, weshalb die *Freiheitsschrift* trotz ihrer tiefen Einsichten in einige der wesentlichen Fragen der Philosophie scheitert und daher in die Geschichte der Philosophie-Ontotheologie einzubetten ist. Die Analyse des Bösen des Systems zeigt, inwiefern Schelling sich von der ontologischen Radikalität des Gedankens der Seynsfuge distanziert, um eine höhere Form der Einheit zu postulieren. Dies geschieht, indem Schelling vor den Konsequenzen seines Ansatzes zurückweicht und die Einbettung des Unterschiedes zwischen Grund und Existenz relativiert. Diese Relativierung gründet auf der Unterscheidung zwischen dem göttlichen Verstand und Gott selbst. Gott selbst ist ein Leben, das sich den Bestimmungen des Systems bzw. der Seynsfuge zu entziehen vermag. Somit, so Heidegger, wird der Gedanke der Seynsfuge zugunsten einer willensmäßigen Bestimmung Gottes aufgelöst. Das System, betont Heidegger, ist die sich selbst wissende „[...] Einheit des Seynsgefüges“⁴²⁹. Die entscheidende Frage lautet, wie das Verhältnis zwischen dem System und der Unterscheidung zwischen Grund und Existenz zu verstehen ist. An dieser Stelle verweist Heidegger auf Schellings Konzeption der Liebe und die zentrale Rolle, die diese im letzten Abschnitt der *Freiheitsschrift* spielt. Obwohl die Aufhebung des Grundes völlig ausgeschlossen ist, da Gott sonst nicht als eine Persönlichkeit existieren könnte, kann er die Dunkelheit des Grundes durch die Liebe überwinden.⁴³⁰ Schellings argumentative Raffiniertheit, mit deren Hilfe er das zerstörende Potenzial des Grundes durch einen Akt Gottes bewältigt, kann jedoch nicht über die erheblichen Probleme

Freiheit, das in gewissem Sinne Grundlose und jeden Zusammenhang jeweils Durchbrechende, ob nicht die Freiheit überhaupt die Mitte des Systems sein müßte und wie sie dergleichen sein könnte.“ Ebd. S. 84.

⁴²⁹ GA 42, S. 278

⁴³⁰ „In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dies vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als Eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände.“ *Freiheitsschrift*, SW 398-399, S. 70.

hinwegtäuschen, die sich bezüglich der innerlichen Kohärenz seines Projekts offenbaren. Für Heidegger führen diese letztendlich zur Entzweiung und zur Entgegensetzung von zwei Willen: vom Willen des Grundes und vom Willen des Verstandes⁴³¹ Auf diesem Weg versucht Schelling, auf der gewonnenen Dimension der Natur zu beharren und der idealistischen Bestimmung des Absoluten als umfassende Intelligenz zu entkommen. Für Heidegger ist es dieser Punkt, an dem Schelling sowohl in seiner *Freiheitsschrift* als auch in seinen späteren Bemühungen im Hinblick auf seine Philosophie scheitert. Schelling war anscheinend nicht in der Lage, einzusehen, dass die Begründung der Seynsfuge als die wahre Dimension, auf der der Unterschied zwischen Grund und Existenz beruht, in einem elementaren Widerspruch zum System steht. Ungeachtet dessen nähert sich Schelling seinem Ziel dennoch an, nicht, indem er eine systematische Philosophie entwickelt – denn in einem gewissen Sinn erhebt jedes Denken den Anspruch, systematisch zu sein –, sondern weil es ihm im Rahmen seiner *seinsgeschichtlichen* Bestimmung gelang, diesen Widerspruch radikal zuzuspitzen.⁴³²

Doch anstatt diesen Widerspruch bis zur letzten Konsequenz weiterzuentwickeln, was zur Auflösung des Systems geführt hätte, entscheidet sich Schelling dafür, auf dem System bzw. auf der Einheit des Seienden im Ganzen zu beharren, die er durch eine neue Konzeption der Einheit des Absoluten zu retten versucht.⁴³³ Für Heidegger bringt Schellings Lösung neue Schwierigkeiten mit sich. Heidegger konzentriert sich diesbezüglich vor allem auf das Problem der Einheit, das Schelling als eine absolute Indifferenz konzipiert, der keine

⁴³¹ „Also muß für das Ganze des Systems die Seynsfuge bestimmend werden. Wie verhält sich die Unterscheidung von Grund und Existenz des Seienden zum System? Diese Frage klingt in diesem und dem Hier ist das System nur einem Moment der Seynsfuge, der Existenz, zugewiesen. Zugleich wird eine höhere Einheit gesetzt und mit ‚Leben‘ bezeichnet. [...] Wenn aber das System nur im Verstande ist, dann bleibt dieser, der Grund, und die Gegenwendigkeit selbst aus dem System ausgeschlossen als das andere des Systems, und System ist, auf das Ganze des Seienden gesehen, nicht mehr das System.“ GA 42, S. 278-279.

⁴³² „Jede Philosophie ist systematisch, aber nicht jede ist System, und das nicht nur deshalb nicht, weil sie nicht ‚fertig‘ wird. Umgekehrt ist dort, wo es nach einem System den Anschein hat, nicht immer schon systematisches Denken, d.h. Philosophie“. GA 42, S. 51. Auf die Wichtigkeit dieser Stelle für den Ansatz der *Beiträge zur Philosophie* verweist v. Herrmann: „Die Verabschiedung der Vernunft als der Maßgabe für die Seiendheit schließt den Abschied vom System als der Vernunftsystem ein. Doch dieser Abschied begibt sich nicht in eine Ordnungslosigkeit, sondern in eine gewandelte innere Ordnung, die sich aus der Wesung der Wahrheit des Seyns als Ereignis ergibt. Dieses innere Ordnung ist die Fuge, d.h. das Gefüge der sechs Fügungen.“ Von Hermann, F., *Wege ins Ereignis: zu Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘*, Frankfurt a. Main 1994. S. 40.

⁴³³ „Auf der Stufe der Freiheitsabhandlung wird es Schelling noch nicht in voller Deutlichkeit und in der ganzen Tragweite klar, daß eben die Ansetzung der Seynsfuge als Einheit vom Grund und Existenz es ist, die ein Seynsgefüge als System unmöglich macht. Schelling glaubt vielmehr, die Frage des Systems, d.h. der Einheit des Seienden im Ganzen, sei gerettet, wenn nur die Einheit des eigentlichen Einigenden, die des Absoluten, recht gefaßt werde.“ GA 42, S. 279,

Prädikate zugesprochen werden.⁴³⁴ Für Heidegger verfehlt Schelling so das wesentlichste Begreifen der Spannung zwischen dem Absoluten und der Wahrheit. Die Bewahrung der Einheit des Absoluten durch einen derart komplexen ontologischen Schritt täuscht über das wesentliche Problem hinweg, dass die Unvereinbarkeit des Absoluten im Grunde genommen mit dem Prädikat der Wahrheit ihre Erklärung in der Endlichkeit findet, die das Wesen alles Seyns ausmacht. In diesem Zusammenhang betont Heidegger:

„Diese Einheit ist die ‚absolute Indifferenz‘. Das einzige Prädikat, das ihr zugesprochen werden kann, ist die Prädikatlosigkeit. Die absolute Indifferenz ist das Nichts in dem Sinn, daß ihr gegenüber jede Seinsaussage nichts ist. Auch hier sieht Schelling nicht die Notwendigkeit eines wesentlichen Schrittes. Wenn das Seyn in Wahrheit vom Absoluten nicht gesagt werden kann, dann liegt darin, daß das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist und daß nur das endlich Existierende das Vorrecht und dem Schmerz hat, im Seyn als solchem zu stehen und das Wahre als Seiendes zu erfahren.“ (GA 42, S.280)

Hiermit stellt Heidegger mit deutlichen Worten heraus, dass Schelling der internen Logik des *ontotheologischen* Ansatzes verfällt. Diesem Absatz zufolge kommt die Aufhebung der Spannung im Kern des Wesens Gottes der Abschaffung der Spannung im Kern des

⁴³⁴ „Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind die implicate in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz, so haben sie weder gut noch böse –(denn daß die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Böse auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) –und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich präzisieren. Oder sie setzen Gut und Böse, so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund niemals *als Gegensätze* präzisiert werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweifelhait der Prinzipien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dies verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide *zugleich* sein, d.h. beide müßten *als Gegensätze* von ihm präzisiert werden, und wären dadurch selber wieder Eins. Freiheitsschrift, SW, 405-406 u. 407-408.S. 78-79. In diesem Zusammenhang kommentiert Dörendahl: „Die Interpretation des Ungrundes als Bestimmung des Wesens der menschlichen Freiheit birgt aber zumindest für die Freiheitsschrift eine Reihe von Problemen, deren wichtigstes darin besteht, dass Schelling hier den Terminus Ungrund für das „schlechthin betrachtete Absolute“ reserviert und damit das vermeintlich einzige Prinzip des Systems setzt. Liest man den Ungrund derart als nachträglich von Schelling eingeführtes Absolutes, dann würde er damit den Ausgangspunkt seiner Untersuchung (die Dualität der Prinzipien) wieder aufheben und müsste erklären, wie und warum das Absolute in zwei Anfänge auseinandergeht, denn dieses Auseinandergehen selbst und nicht mehr die daraus folgende Dualität wäre dann sowohl die Bedingung der Verwirklichung Gottes als auch die Möglichkeit des Bösen. Bezieht man dagegen den Ungrund als Absolutes auf die Formel ‘Wollen ist Urseyn’, dann könnte der Ungrund als ein ‘reines Wollen’ verstanden werden, das als Weder-Noch dem Eigenwillen und dem Universalwillen vorausginge und das eine Wesen beider Willen wäre. Das Problematische dieser Interpretation liegt darin, dass Schelling in der Freiheitsschrift nicht von „einem reinen“ Wollen spricht, so dass aus diesem Kontext auch nicht hervorgeht, was darunter zu verstehen sei. Erst in den Weltaltern 1811 führt Schelling die Dimension eines reinen Wollens ein, das er als ‚Wille, der nichts will‘ und als ein Höchstes bestimmt, ohne diesem jedoch den Titel Ungrund beizulegen. Nur im Rückblick von 1811 auf die Freiheitsschrift kann der Ungrund als Prinzip des reinen Wollens bestimmt werden.“Dörendahl, (2011), S. 194.

Kreatürlichen gleich. Auf diesem Weg schafft es Schelling, das Böse auf eine reine Form der Potenzialität zurückzuwerfen.⁴³⁵

Von einer weiteren Verbindung zwischen den *Beiträgen zur Philosophie* und der 36er-Schelling-Vorlesung zeugt die Begrifflichkeit, derer sich Heidegger bedient, um die neuzeitliche subjektivistische Bestimmung von Sein und Freiheit zu kritisieren. In diesem Zusammenhang spielen die Begriffe Herrschaft, Gewalt und Macht in der Argumentation der *Beiträge zur Philosophie* eine wesentliche Rolle. Sie verhelfen Heidegger zu einer präziseren Diagnose der Figuren der Freiheit, die der Logik der subjektivistischen Philosophie unterworfen sind. Gleichzeitig werden neue Bestimmungen der Freiheit entworfen, die sich an Heideggers Konzeption des Ereignisses orientieren.

Heidegger betont weiterhin, dass die Erfahrung der Freiheit durch die Phänomene der Herrschaft und der Gewalt gekennzeichnet ist. Die Herrschaft zeichnet sich durch den Charakter der Unbedingtheit aus, die wiederum der echten Bestimmung der Freiheit zugrunde liegt. Freiheit ist – und hier wiederholt Heidegger noch einmal eine wesentliche These der 36er-Schelling-Vorlesung – nichts anderes als die Notwendigkeit, die die Entscheidung zum eigenen Wesen bestimmt. Dass man sich zur Notwendigkeit des eigenen Wesen bekennt, geschieht, indem man sich auf dem Boden der Erfahrung des Seins bewegt. Die Notwendigkeit des eigenen Wesens kommt daher nur zustande, indem sich diese Erfahrung im Kontext der Seynsfuge artikuliert. An dem Punkt, an dem Heidegger behauptet, dass die Herrschaft dem Seyn keine Bestimmung aufzwingt, knüpft er an die 36er-Schelling-Vorlesung an und postuliert, dass die Herrschaft eher als eine Form des Vermächtnisses zu verstehen ist, was wiederum impliziert, dass sie sich auf dessen Ursprünglichkeit einlassen muss.⁴³⁶

⁴³⁵ „Dasselbe, was durch den Willen der Kreatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein), ist an sich selbst das Gute, solange es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potenzialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar sein.“ *Freiheitschrift*, SW 399-400, S. 72.

⁴³⁶ „Eine wesentliche Kluft ist das Sein in der Zurückgebogenheit (Vermögen, aber nicht von Möglichkeit her, die immer nur bis-her aus dem Seienden als Vorhandenem gedacht wurde). Diese Kluft zerspalten und so einig klaffend als Herrschaft, vorspringender Ursprung. Herrschaft ist, besser west als Vermächtnis, wird nicht selbst vermacht, sondern vermacht die ständige Ursprünglichkeit. Überall, wo das Seiende *aus dem Seyn* verwandelt, d. h. begründet werden soll, ist Herrschaft notwendig. Herrschaft ist die Notwendigkeit des Freien zum Freien. Sie beherrscht und west als die Unbedingtheit im Bereich der Freiheit. Ihre Größe besteht darin, daß sie keiner Macht und somit keiner Gewalt bedarf und doch wirk-samer bleibt als diese, wenngleich in der

156

Im Gegensatz dazu fungiert die Macht als eine Beziehung zum Sein, bei der es darauf ankommt, einen Besitz zu sichern. Die Macht steht grundsätzlich immer einer Gegenmacht gegenüber; infolge dieser ontologischen Grundeigenschaft kann sie nie in einen wahren Ursprung umschlagen. Heidegger verweist an dieser Stelle zwar nicht explizit auf diesen Umstand, bestimmt in der 36er-Schelling-Vorlesung aber bereits die zwei grundsätzlichen Merkmale der Macht und ihre Sicherungslogik. Diese beiden Merkmale, deren zugespitzte Deutung Heidegger im Kern von Nietzsches Philosophie identifiziert, sind zum einen die Steigerung der Macht, die generell über ihre Grenzen hinauszugehen versucht, und zum anderen ein Element der Selbstreflexion, das es erlaubt, den im Rahmen der Steigerung kontinuierlich gewonnenen Inhalt zu artikulieren.

Heidegger setzt sich weiterhin kritisch mit der Definition von Freiheit als Form des Rechnens bzw. der beliebigen Wahl auseinander, identifiziert als deren Kernbestimmung jedoch eine Komponente des Wagens. Diese Struktur betrifft den phänomenologischen Charakter der Freiheit, wird in Bezug auf eine einseitige Bestimmung des Daseins aber nicht weiter ausgearbeitet. Denn die Entscheidung des Menschen gilt als der Ort, an dem sich das Ereignis ankündigt. Die radikalste Zuspitzung der Frage nach der Freiheit impliziert automatisch, dass der tiefsten Abgründigkeit des Menschen nachgegangen werden muss. An dieser Stelle zeigt sich eine weitere zentrale Parallele zum Ansatz der 36er-Schelling-Vorlesung, die darin besteht, dass die menschliche Freiheit auf einer Abgründigkeit basiert, was wiederum als Beweis dafür zu werten ist, dass die Freiheit kein menschliches Vermögen darstellt, sondern vielmehr den Ort, an dem sich ein epochales Ereignis des Seins kundtut. In diesem Zusammenhang betont Heidegger:

„Warum muß diese Entscheidung gewagt werden? Weil damit die Notwendigkeit des Seyns in die höchste Fragwürdigkeit hinaufgehoben und die Freiheit des Menschen, daß er seines Wesens Erfüllung ins Tiefste legen kann, in die Abgründigkeit hinabgestoßen, weil so das Sein in die Wahrheit der einfachsten Innigkeit seiner Er-eignung gebracht wird. Und was ‚ist‘ dann? Dann erst ist die Frage unmöglich, dann ist, für einen Augenblick, das Er-egnis Ereignis.“ (GA 65, S.508)

Heideggers Bestimmung der Herrschaft baut auf einem Konzept der Entscheidung auf, dessen primäre Merkmale in der 36er-Schelling-Vorlesung thematisiert wurden. Als wesentliche Komponente eines seinsgeschichtlichen Ereignisses kann der wahre Charakter der

ureigenen Art ihrer Beständigkeit (der scheinbar auf lange hinaus unterbrochenen Stetigkeit der zu sich bezogenen Augenblicke).“ GA 65, S. 281-82.

Entscheidung nicht anhand des Begriffes des Entschlusses⁴³⁷ – im Sinne der beliebigen Entscheidung für eine von vielen bestehenden Möglichkeiten – ausgearbeitet werden. Denn dadurch würde man in eine anthropologische und falsche Sichtweise der Entscheidung und der Freiheit als rein menschliches Vermögen verfallen.⁴³⁸ Heidegger betont, dass das Problem der Freiheit nicht ausgehend vom Begriff der Kausalität ausgearbeitet werden kann, sondern dass diese ganz im Gegenteil die ursprünglichere Erfahrung der Freiheit überhaupt erst verstehbar macht.⁴³⁹ Für Heidegger manifestiert sich diese Ursprünglichkeit darin, dass sie der Ursprungsort von Raum und Zeit ist, die keinesfalls als Elemente einer Kategorientafel zu begreifen sind.⁴⁴⁰ An dieser Stelle ist es erforderlich, etwas genauer auf diese beiden zentralen Begriffe einzugehen. Der Begriff des Raumes – das wird an dieser Stelle sichtbar – spielt im Werk des späteren Heidegger eine wesentliche Rolle. Abgesehen davon resultiert aus jeder neuen Konzeption des Raum-Zeit-Zusammenhangs eine neue Definition des Begriffs des Grundes.⁴⁴¹ Die dem Grund und seinen ontologischen Varianten, etwa dem Ab- und dem Urgrund, gewidmeten Abschnitte werden im Folgenden näher erläutert, weil darin eine weitere Gemeinsamkeit zwischen der 36er-Schelling-Vorlesung und den *Beiträgen zur Philosophie* zutage tritt. Im Vorfeld wurde bereits skizziert, wie sich Heidegger auf die semantische Vielfältigkeit und philosophische Prägnanz von Schellings Begriff des Grundes bezieht, um vor allem den Grund mit einer Dimension der sich immer entziehenden Negativität gleichzusetzen. Die menschliche Freiheit – verstanden als *seinsgeschichtliches* Phänomen – besteht im Verhalten des Menschen gegenüber seinem in ihm nie vorhandenen

⁴³⁷ In diesem Zusammenhang kommentiert Coriando: „Erst die existenzielle Radikalität dieser Einsicht, die in der unbezüglichen und rücksichtslosen Verwandlung des ganzen Daseins ihren eigentlichen Boden hat und ihre Bezeugung, gewährt den zuweisenden Einblick in die dimensionale Weite der Geschichte des Seins“ Coriando, P.L., *Der letzte Gott als Anfang: Zur ab-grundigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘*, München 1998. S.90.

⁴³⁸ Ebd. S. 87.

⁴³⁹ „Warum müssen Entscheidungen fallen? Was ist dies, Entscheidung? Die notwendige Vollzugsform der Freiheit. Gewiß, so denken wir „kausal“ und nehmen die Freiheit als ein Vermögen. Ist nicht auch die „Entscheidung“ noch seine sehr verfeinerte Form der Rechnung? Oder wegen dieses Scheines nicht nur das äußerste Gegenteil, sondern das Unvergleichbare? Entscheidung, als Akt des Menschen, vorgangsmäßig gesehen, in der Abfolge. In ihr das Notwendige, vor dem ‚Akt‘ ‚Liegende‘, über ihn weg Greifende. Das Zeit-raum-hafte der Entscheidung als aufbrechende Klüftung des Seyns selbst, seinsgeschichtlich zu fassen, nicht moralisch-anthropologisch. Vorbereitende Einräumung, dann eben auch nicht nachträgliche Reflexion, sondern umgekehrt. Überhaupt: das ganze Menschenwesen, sobald es ins Da-sein gegründet wird, seinsgeschichtlich (aber nicht ‚ontologisch‘) umdenken.“ GA 65, S. 103.

⁴⁴⁰ „Die Gründung des Zeit-Raums aber entwirft keine leere Kategorientafel, sondern ist als anfängliches Denken zuinnerst geschichtlich, d.h. aus der Not der Notlosigkeit bestimmt, greift es vor in die Notwendigkeiten der wesentlichen Bergungen der Wahrheit und des leitenden Wissens um sie.“ Ebd. .S. 237.

⁴⁴¹ Vgl. §242 ‚Der Zeit als der Ab-grund

Grund.⁴⁴² Während diese Deutung des Grundes in der ersten Schelling-Vorlesung tief gehend ausgearbeitet wurde, konzentriert sich Heidegger nun auf eine Interpretation des Abgrundes als ursprüngliche Quelle der Einheit von Raum und Zeit. Schelling formuliert einen ähnlichen Gedanken, wenn er in der *Freiheitsschrift* den Grund als ursprüngliche Quelle betrachtet, aus der sich jede Lebensform entwickelte. Der Individuationsprozess des Menschen und die Entstehung der Erkenntniskategorien – unter ihnen Raum und Zeit – sind auf den gleichen Boden der *Einbildungskraft* zurückzuführen.

Trotz der vielfältigen Berührungspunkte mit der 36er-Schelling-Vorlesung zeichnet sich die Argumentation in den *Beiträgen zur Philosophie* dadurch aus, dass sie eine an der Thematik des Ereignisses orientierte Konzeption des Wollens anstrebt. Dies kommt in der Differenzierung der Begriffe Herrschaft, Gewalt und Macht deutlich zum Ausdruck. Obwohl es Heidegger gelingt, seine Diagnose der *subjektivistischen* Prägung der neuzeitlichen Philosophie deutlich zu verschärfen, bleibt dennoch unklar, welche Konzeption von Freiheit er derjenigen der neuzeitlichen Philosophie entgegensetzen will. Ein vollständiges Konzept eines Gegenmodells für die voluntaristischen Züge der Modernität wird erst nach der zweiten Schelling-Vorlesung von 1941 ausgearbeitet; ungeachtet dessen beinhalten die *Beiträge zur Philosophie* bereits entscheidende Hinweise und Präzisierungen, die auf diese spätere Entwicklung hinweisen. Der Auseinandersetzung mit dieser zweiten Reihe von Motiven aus den *Beiträgen zur Philosophie* ist der folgende Abschnitt gewidmet.

2.6.2. Die Beiträge zur Philosophie als Entwicklung einer neuen Konzeption der Freiheit

Im vorangegangenen Abschnitt wurde erläutert, dass die Begriffe der Seynsfuge und der Onto-theologie die philosophischen Eckpunkte bilden, um Heideggers ambivalente Rezeption von Schelling und der *Freiheitsschrift* richtig verstehen zu können. Diese Ambivalenz besteht darin, dass Heidegger Schelling einerseits als den einzigen Idealisten betrachtet, der sich einer

⁴⁴² „Der Ab-grund ist die ursprüngliche Wesung des Grundes. Der Grund ist das Wesen der Wahrheit. Wird daher der Zeit-Raum als Ab-grund begriffen und kehrig vom Zeit-Raum her der Abgrund bestimmter gefaßt, so eröffnet sich damit der kehrige Bezug und die Zugehörigkeit des Zeit-Raums zum Wesen der Wahrheit. Der Abgrund ist die ursprüngliche Einheit von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läßt.“ GA 65, S. 379. Die Rolle beider Dimensionen in der Argumentation der *Beiträge zur Philosophie* wird von Coriando folgenderweise formuliert: „Die Wesensbestimmung der Er-gründung des Daseins erfolgt in der vor-denkenen Hinsicht auf die andersanfänglich angedachte Widerbringung des Seienden, wenn es ergänzend zum zweiten Punkt (und im Hinblick auf das entbergende Sein-bei) heißt: *Ergründung*: a) den Grund als gründenden wesen lassen; b) auf ihn als Grund *bauen*, etwas auf den Grund bringen.“ Coriando, (1998), S. 90.

korrekten Interpretation der Seynsfuge und der ihr zugrunde liegenden Spannung zumindest annäherte. Andererseits betont er, dass Schelling vor den letzten Konsequenzen seines Ansatzes zurückweicht und somit den Bestimmungen der Onto-theologie verfällt.

Wie Heidegger noch in der 36er-Schelling-Vorlesung und an einigen Stellen der *Beiträge zur Philosophie* postuliert, war Schelling nicht dazu in der Lage, die menschliche Freiheit in ihrer gesamten Tragweite und Radikalität zu denken.

Die nun zu analysierenden Stellen aus der Argumentation von GA 65 zeugen jedoch von einer zweiten hermeneutischen Ebene in der Entwicklung von Heideggers Schelling-Kritik. Diese zweite Ebene unterscheidet sich von der ersten durch einen entscheidenden Punkt: Heidegger nimmt Abstand von seiner eigenen Freiheitskonzeption. In der Phase zwischen 1928 und 1936 wird der Freiheit eine vorrangige Rolle eingeräumt. Aufgewertet zum Schlüsselbegriff, von dem die *Seinsanalytik* nun auszugehen hat, etabliert sich dieser Begriff sowohl als Hauptziel von Heideggers philosophischen Anstrengungen als auch als hermeneutischer Schlüsselbegriff in seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie.

Obwohl der Begriff der Freiheit in der Argumentation der *Beiträge zur Philosophie* eine wichtige Rolle spielt und Heidegger sich im Rahmen seiner Ausführungen auf eine früher entwickelte Terminologie stützt, kündigen sich an dieser Stelle entscheidende Änderungen an. Die für die den hier diskutierten Kontext relevantesten Umdeutungen betreffen die Thematik des ersten und zweiten Anfangs, die Heidegger an die Unterscheidung zwischen Leit- und Grundfragen ankoppelt, und die Entwicklung eines neuen Ansatzes der Befindlichkeit, den Heidegger anhand des Unterschiedes zwischen Grund- und Leitstimmungen ausarbeitet.⁴⁴³

Was die erste Thematik anbelangt, betont Heidegger, dass die Funktion der Leitfragen darin besteht, die spezifischen Eigenschaften des Seins gemäß den Prinzipien des onto-theologischen Musters zu artikulieren. Die Artikulation der Frage nach dem Sein anhand der

⁴⁴³ „Wohl aber handelt es sich nicht um eine systematisch ausgearbeitete Theorie der Befindlichkeit, wies bei der Stimmung der Langweile der Fall war. Auf diesen Punkt macht H-H Gander aufmerksam: „Die Grund und Leitstimmungen haben dabei keinen vergleichsweise ähnlich und präzise und kontingent angebbaren Ort im Aufriß des Gefüges, wie es z.B. bei der ‚Machenschaft‘ der Fall ist, deren Koordinaten der darin gedachten Auslegung des Seienden ihren Platz in der ersten Fügung, dem Anklang, zuweisen. Heideggers Überlegung zur Problematik der Grund- und Leitstimmungen finden sich vielmehr eingeflochten in den Gedankengang der Beiträge als ganzen, allerdings gesonderten oder absonderbaren Themenkomplex“ H-H., Gander „Grund- und Leitstimmungen in Heideggers ‚Beiträge zur Philosophie‘“, in *Heidegger Studies* Vol. 9, 1993. S. 15-31. Hier S. 15.

Bestimmung eines spezifischen Seienden führt jedoch zur Verdeckung der Grundfrage nach dem Seyn. Ungeachtet dessen befindet sich laut Heidegger im Kern jeder Grundfrage ein verborgener Keim. Er beinhaltet die Möglichkeit des Bezugs zum Sein, der sich wiederum grundsätzlich in Form einer Grundfrage manifestiert. Wesentlich an Heideggers Analyse ist die Tatsache, dass der Übergang von einer Leitfrage zur Grundfrage nicht als Fortschritt oder als anderweitige Form einer immanenten Entwicklung zustande kommt.⁴⁴⁴ Vielmehr gilt er als ein Geschehen, das zwar auf einer Notwendigkeit basiert, gleichzeitig aber durch einen Sprung begründet wird.⁴⁴⁵

Damit entsteht auf den ersten Blick der Eindruck, dass die hier exponierten Motive nicht unbedingt eine Revidierung von Heideggers Freiheitskonzeption implizieren. Bereits in früheren Werken wurden sowohl der sich selbst gründende Charakter des Sprungs als auch die Anstrengung der wahren Frage nach dem Sein ausführlich thematisiert und den Grundeigenschaften der Freiheit des Daseins zugeordnet.⁴⁴⁶

Durch den in den *Beiträgen zur Philosophie* vertretenen geschichtlichen Ansatz kommt allerdings ein neues Element bzw. eine Perspektive des Scheiterns zum Tragen, die ausschließlich innerhalb eines zweiten Anfangs festgestellt werden kann. Durch das Stellen der Grundfrage, die dank des Sprungs⁴⁴⁷ artikuliert wird, entwickelt sich eine rückblickende

⁴⁴⁴ „Und sofern das Seyn erfahren wird als der Grund des Seienden, ist die so gestellte Frage nach der Wesung des Seyns die Grundfrage. Von der Leitfrage zur Grundfrage gibt es nie einen gleichsinnigen, die Leitfrage noch einmal (auf das Seyn) anwendenden Fortgang, sondern nur einen Sprung, d.h. die Notwendigkeit eines *anderen* Anfangs. Wohl dagegen kann und muß durch die entfaltende Überwindung der Leitfragenstellung und ihrer Antworten als solcher ein *Übergang* geschaffen werden, der den anderen Anfang vorbereitet und überhaupt sichtbar und ahnbar macht.“ GA 65, S. 76.

⁴⁴⁵ „Die Leitfrage entfaltet in ihrem Gefüge, läßt jeweils eine *Grundstellung* zum Seienden als solchen erkennen, d.h. eine Stellung des fragenden (Menschen) auf einem Grunde, der nicht als solche aus der Leitfrage ergründbar und überhaupt nicht wißbar ist, der aber auch durch die *Grundfrage* ins Offene gebracht wird.“ Ebd. S.77.

⁴⁴⁶ „Das Fragen dieser Frage ist nur im Sprung und als Sprung und sonst überhaupt nicht. Was hier ‚Sprung‘ meint, wirs später aufgehell. Unser Fragen ist noch nicht der Sprung; dafür muß es erst noch verwandelt werden; es steht noch, unwissend, dem Seienden gegenüber. Jetzt genüge der Hinweis, daß der Sprung dieses Fragen sich seinen eigenen Grund er-springt, springend erwirkt. Einen solchen, sich als Grund er-springenden Sprung nehmen wir gemäß der echten Bedeutung des Wortes einen Ursprung: das Sich-den-grund-erspringen“ Heidegger, M., *Einleitung in die Metaphysik*, (GA 40), Frankfurt a. Main 1983. S. 8.

⁴⁴⁷ Ist das eröffnende Sichwerfen „in“ das Da-sein. Dies gründet sich im Sprung. Das wohin er, eröffnend, springt, gründet sich erst durch den Sprung. Das Sich-werfen; das Selbst wird erst „sich“ zu eigen im Sprung und dennoch kein absolutes Schaffen, sondern umgekehrt: Es eröffnet sich die Geworfenheit des Sichwerfens und des Werfers abgründlich; ganz anders als in jeder Endlichkeit des sogenannten vorhandenen Geschaffenen und des Erzeugens der Demiurgen.“ Ebd. S. 181. An dieser Stelle identifiziert v. Herrmann den Abbruch mit dem Begriff der Transzendenz, den sich Heideggers in den Jahren nach SuZ entwarf. „Diese Überwindung geschieht dadurch, daß der Bezug des Daseins zur Enthülltheit als der Wahrheit des Seins nicht mehr angesetzt wird als ein Übersteigen, Transzendieren des Seienden, sondern das der transzendental angesetzte Unterschied von Sein und Seiendem und mit ihm die Transzendenz übersprungen wird in jenem Sprung des Denkens, der ‚Einsprung in 161

Perspektive, die – wie Heidegger es in den *Beiträgen zur Philosophie* beschreibt – zur Feststellung des notwendigen Scheiterns jeglicher Form der Onto-theologie führt.⁴⁴⁸ Die Thematik der Grund- und Leitfragen wird um das Binom von Grund- und Leitstimmungen ergänzt. Um eine terminologische Kohärenz zu gewährleisten, teilt Heidegger den Leitstimmungen die Funktion zu, jeder spezifischen Erscheinungsform des Seins eine bestimmte Konfiguration der Befindlichkeit zu verleihen. Dagegen verweisen die Grundstimmungen auf eine weitere Ebene, auf der es um die Möglichkeit des Anfangs einer neuen Epoche der Geschichte der Philosophie überhaupt geht. Die Grundstimmungen implizieren den Bezug auf die ursprünglichste Dimension des Seins, wobei damit stets eine neue epochale Bestimmung des Seins einhergeht.⁴⁴⁹

Die Pointe zwischen den beiden Themenbereichen arbeitet Heidegger mithilfe des Phänomens der Abgründigkeit heraus. Dabei geht es vorzugsweise darum, wie sich die Versagung des Grundes ankündigt. Erst die Versagung macht es möglich, dass eine Dimension der Leere zum Vorschein kommt. Diese Leere ist wiederum entscheidend, um die Not zu erfahren, die das Ereignis als eine Erfahrung des Seins voraussetzt.⁴⁵⁰ Auf dem hiermit gewonnenen

das Ereignis des Da-seins‘ ist. Zur Transzendenz als der Ermöglichung gehört der Horizont als das Wohin des Transzendierens. Auf dem fundamentalontologischen Weg der Seinsfrage bewegt sich das Denken in der transzendental-horizontalen Blickbahn. Diese Blickbahn aber ist es, die sich als unzureichend erweist, nämlich in dem Augenblick, in welchem dem Denken die dem Seyn und seiner Wahrheit eigene Geschichtlichkeit widerfährt.“ v. Herrmann, (1994), S.30. Gander, der eine sehr ausdifferenzierte Analyse der einzelnen Figuren der Befindlichkeit vornimmt, exponiert eine andere These. Indem er sich auf die performative Funktion der von Heidegger entwickelten Formen der Befindlichkeit stützt, betont Gander eher die Kontinuität im Heideggers Ansatz. „Die Angst – wie es im WM? dargestellt wird – die im GA29/30 entworfene ‚tiefe Langweile‘ und das Erschrecken zeugen von einer gewissen Ähnlichkeit, indem deren Funktion darin besteht, den Abgrund des Sinns der Existenz des Daseins zum Ausdruck bringen.“ Vgl. Gander, (1993), S. 21.

⁴⁴⁸ „Weil *alle Ontologie*, ob als solche ausgebildet oder als Vorbereitung dazu, wie die Geschichte des ersten Anfangs, nach dem Seienden *als* Seiendem fragt und in *dieser* Hinsicht und nur in ihr auch nach dem Sein, rückt sie in den Bereich der *Grundfrage*: wie west das Sein? Welches ist die Wahrheit des Seins? –ohne freilich diese Grundfrage als solche zu ahnen und das Seyn in seiner höchsten Fragwürdigkeit, Einzigkeit und Endlichkeit und Befremdung jemals zugeben zu können.“ GA 65, S. 206.

⁴⁴⁹ „Die Verlaufsform dieses Wandels bekundet sich in den Leitstimmungen als den jeweiligen geschichtlichen Erscheinungsweisen der Grundstimmung. Als diese Erscheinungsweisen der Grundstimmung formen sich die Leitstimmungen allererst in der Konstellation ihrer Strukturmomente, die so, wie sie in den Beiträgen ausgearbeitet vorliegen, nicht schon Vollständigkeit im Sinne einer Abgeschlossenheit behaupten wollen.“ Gander, (1993), S. 24.

⁴⁵⁰ „Der Ab-grund als Weg-bleiben des Grundes in dem genann-ten Sinn ist die erste Lichtung des Offenen als der ‚Leere‘. Aber welche Leere ist hier gemeint? Nicht jenes Unbesetzte der Ordnungsformen und Rahmen für das berechenbare Vor-handene von Raum und Zeit, nicht die Abwesenheit von Vor-handenem innerhalb dieser, sondern die zeit-räumliche Leere, die ursprüngliche Aufklaffung im zögernden Sichversagen. Doch muß dieses nicht auf einen Anspruch, ein Suchen, ein Hinwollen stoßen, damit es ein Sichversagen sein könne? Gewiß, aber beide wesen je als Ereignis, und jetzt gilt es nur, das Wesen der Leere selbst zu bestimmen, das will sagen: die Abgründigkeit des Abgrundes zu denken; wie der Ab-grund gründet. Eigentlich ist das nur immer zu denken aus dem Urgrund, dem Ereignis, und im Vollzug des Einsprungs in seine schwingende Kehre“ GA 65, S. 380-381.

Begriff der Not aufbauend, können nun die Stimmungen, die mit dieser Erfahrung verbunden sind, näher untersucht werden. Eine ausführliche Darstellung dieses Themas verlangt allerdings nicht nur eine Berücksichtigung der in den *Beiträgen zur Philosophie* verfolgten Argumentation, sondern muss darüber hinaus auch auf die Vorlesung *Grundfragen der Philosophie: ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*⁴⁵¹ Bezug nehmen, die Heidegger im Wintersemester 1937/38 hielt. Dort setzt Heidegger nämlich seine Darstellung der Not und der damit verbundenen Befindlichkeit fort. Aus diesem Grund kann die Argumentation der Vorlesung wesentlich dazu beitragen, einige der Motive der Beiträge zur Philosophie besser zu verstehen.

2.6.3. Heideggers Befindlichkeitstheorie in der Vorlesung Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“

In GA 45 interpretiert Heidegger Grundstimmungen als eine Form der Verhaltenheit. Diese wiederum erfüllt die Aufgabe, den Grund des Daseins zu ergründen.⁴⁵² Die Grundstimmung, so betont Heidegger in GA 45, muss der Not entspringen, die allerdings keinesfalls mit einem bloßen Mangel verwechselt werden darf. Das Nichtige ist nicht allein etwas Negatives.⁴⁵³ In diesem Zusammenhang stützt sich Heidegger auf ein oft thematisiertes Anliegen, um darauf hinzuweisen, dass die verneinende Tätigkeit nicht auf den Rang eines rein logischen Verfahrens reduziert werden kann. Wie bereits angesprochen, eröffnet die Not eine räumlich-zeitliche Dimension, in deren Mitte sich der Mensch bewegt. Die Verhaltenheit dient somit als ein allgemeiner Rahmen, innerhalb dessen sich drei grundsätzliche weitere Grundstimmungen artikulieren: Erstaunen, Erschrecken und Scheu.⁴⁵⁴ Das Erstaunen versteht Heidegger als einen Zustand, der sich zwischen dem Gewöhnlichsten des Seienden und

In diesem Zusammenhang kommentiert Coriando: „Auf eine Formel gebracht, können wir sagen: während die erste Auslegungsweise den Ab-grund entschiedener mit Blick auf den sich durch ihn hindurch vorbereitenden *gründenden* Grund liest, betont die zweite eher den *wesensmäßigen* Ab-gründungscharakter der Gründung. Wenn die erste Leseart also das Beginnliche des Ab-grundes als die übergänglich *erstwesentliche*, als solche aber im anderen Anfang zu verwindende Wesung des Grundes interpretiert, zeigt sich die zweite schärfer darum bemüht, die *wesentliche* Zugehörigkeit des Ab-gründigen zu *jedem* Gründungsgeschehen überhaupt im Blick zu behalten und muß so den Ab-grund als jene Wesens- ‚Struktur‘ bedenken, die auch und gerade im vor-gedachten eigentlich gründenden Grund mitwest.“ Coriando, (1998), S. 91.

⁴⁵¹ (Von nun als GA 45 genannt).

⁴⁵² Ebd. S. 34. Gander betont richtig, dass die transitiv zu verstehende Silbe er auf die Struktur des Entwurfes hinweist. „Das Ergünden nennt hier also das verstehend-auslegende Entwerfen, das sich für Heidegger vollzieht aus der Erfahrung, verhalten-gestimmtes Seinsverhältnis zu sein und nicht mehr sich darin verdeckt durch die Selbstausslegung des Menschen als vernunftbegabtes Sinnwesen“ Gander (1993) S. 24.

⁴⁵³ „Not ist kein Mangel, sondern das Übermaß einer Schenkung, die freilich schwerer zu tragen ist als jede Einbuße.“ GA 45, S. 153.

⁴⁵⁴ Ebd. S. 153.

dessen Ungewöhnlichkeit auftut.⁴⁵⁵ Diese Form vom Da-zwischensein wird dadurch ergänzt, dass das Erstaunen den Menschen in einen Zustand versetzt, in dem sich die Notwendigkeit als eine zu vollziehende Aufgabe erweist. Um die Frage zu beantworten, wie sich die Aufgabe des Vollzugs des Notwendigen konstituiert, bzw. um zu klären, was in phänomenologischer Hinsicht den Charakter der Aufforderung ausmacht, um überhaupt von einer Aufgabe sprechen zu dürfen, geht Heidegger auf den Unterschied zwischen τέχνη und φύσις zurück. Durch diesen Exkurs macht er deutlich, dass er im Rahmen seiner Argumentation ex negativo verfährt; außerdem möchte er anhand der Erläuterung der τέχνη-φύσις-Problematik zeigen, wie es zunächst dazu kommen kann, dass der Mensch die Notwendigkeit verdeckt und leugnet.⁴⁵⁶ Heideggers Analyse in GA 45 bietet ein erhebliches Maß an Präzisierung, verglichen mit dem Interpretationsmuster, das in GA 26 und GA 28 anzutreffen ist. Wie im ersten Teil der vorliegenden Arbeit bereits thematisiert, gibt Heidegger in den *Anfangsgründen* keine genaue Auskunft darüber, wie es zur Verdeckung des Verhältnisses zwischen Dasein und Sein kommen kann. Diese Problematik wird dort durch die Rückbesinnung auf die Philosophie des deutschen Idealismus gelöst und damit in einen seinsgeschichtlichen Ansatz verwandelt. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus – vor allem mit der Philosophie Fichtes und Hegels – geht es durchaus um die radikalsten Konsequenzen des Versuchs, der Endlichkeit des Menschen Abbruch zu tun, ohne jedoch den Ursprung dieses Versuches genauer zu erörtern. Der Ansatz des deutschen Idealismus wird in Hinsicht auf eine historisch bedingte Praxis begründet; wie der Ursprung dieser Praxis im Alltag verankert wird, wird dabei allerdings nicht angesprochen. Nun entwickelt Heidegger ein raffinierteres Erklärungsmuster. Bei der τέχνη handelt es sich um eine ursprüngliche Erfahrung, auf der die antike Philosophie aufbaut, um ihren Ansatz zu entwickeln. Heidegger präzisiert nun, wie aus einer Bestimmung des Daseins ein

⁴⁵⁵ Für den Begriff des *Zwischen-seins* Vgl. GA 45, S. 168. Heideggers Analyse führt das Erstaunen auf die ursprünglichste Form der philosophischen Erfahrung bei den Griechen zurück. Bei seiner Analyse sticht der Begriff θαυμάειν hervor. Wesentlich für Heidegger ist die Tatsache, dass sich das θαυμάειν, durch eine Aussage ein Nicht-zu erklärendes und somit Verwunderungswertes erklären lässt. „Das Sichverwundern ist ein gewisses Nicht-erklären-können und den Grund-nicht-kennen. Doch dieses Nicht-erklären-können deckt sich keinesfalls mit der Feststellung und Aussage, der Erklärungsgrund sei nicht zur Hand – vielmehr ist das Nicht-erklären-können zuerst und wesentlich eine Art des Sich-Befindens vor dem Unerklärlichem, eine Angegangenwerden von diesem, und genauer besehen, will das Sichverwundern das Verwunderliche auch gar nicht erklärt haben, sondern es will durch das Unerklärliche als das Andere, Über-raschende, Ungewohnte gegenüber dem gemeinen Bekannten und Langweiligen und Leeren bedrängt und gefesselt sein.“ Ebd., S. 157-158.

⁴⁵⁶ „Diese Grundhaltung zur φύσις-, die τέχνη als Vollzug der Notwendigkeit der Not des Erstaunens ist nun aber zugleich der Boden, auf dem sich die ομοίωσις de Umbildung der ἀλήθεια als Unverborgenheit in die Richtigkeit, zur Geltung bringt.“ Ebd. S. 180.

philosophischer Ansatz entsteht, der sich die ursprüngliche Erfahrung angeeignet und ihr Wesen doch zugleich verkennt.

Heidegger betont zunächst, dass die ursprüngliche Bedeutung von τέχνη nicht das Geringste mit Kunst zu tun hat, sondern vielmehr mit einer Art des Waltens des Seins, die in der Herstellung und Aufstellung dessen besteht, was dem Seienden entspricht. Das Herstellungsverfahren bietet jedoch die Möglichkeit einer *Eigenermächtigung*, die dadurch zustande kommt, dass sich der Mensch von diesem Prinzip abkoppelt, wodurch die Erfahrung der Herstellung überhaupt erst möglich wird.⁴⁵⁷ Der Mensch maß sich an, ein solches Prinzip sein zu können. Dies geschieht dadurch, dass er die Erfahrung der Herstellung und der ihr zugrunde liegenden Konzeption der Wahrheit auf eine Bestimmung der Wahrheit als Form der Richtigkeit reduziert. Auf dieser Grundlage wird verständlich, wieso sich in der ursprünglichsten Beziehung des Menschen zum Sein überhaupt der Keim der Verdeckung verbirgt. Dem Anfang liegt folgende paradoxe Bestimmung zugrunde: Er gibt im Lauf seiner ersten Entfaltung seine Ursprünglichkeit auf. Diese *mit konstitutive* Tendenz zur Verdeckung darf unter gar keinen Umständen mit einem bloßen Mangel verwechselt werden und beeinträchtigt die Größe des Anfangs nicht im Geringsten. In einer Textpassage, die einen deutlichen Einfluss der 36er-Schelling-Vorlesung erkennen lässt, unterstreicht Heidegger, dass die Größe des Anfangs allein darin bestehen kann, durchgehend der Gefahr des Stürzens ausgesetzt zu sein:

„So birgt der Anfang in sich selbst die unumgängliche Notwendigkeit, daß er, indem er sich entfaltet, seine Ursprünglichkeit aufgeben muß. Das spricht nicht *gegen* die Größe des Anfangs, sondern *für* sie. Denn wäre das Große jemals groß, wenn es nicht die Gefahr des Stürzens zu bestehen hätte und geschichtlich in seiner Folge erliegen müßte, nur um in seiner erstmaligen Einzigkeit um so leuchtender zu bleiben?“ (GA 45, S.181)

Wie diesem Zitat zu entnehmen ist, bettet Heidegger in den Kern der Thematik des Anfangs eine Instanz der Negativität ein. Das Seyn kommt somit nicht bloß aus der Verbergung zum Vorschein, sodass Letztere einfach überwunden werden könne. Eine ontologische Definition des Seyns ohne Bezug auf die Verbergung ist für Heidegger nicht nachvollziehbar, da das Seyn die Struktur des *Sichverbergens* selbst bildet.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Ebd. S. 180.

⁴⁵⁸ Ebd. S. 189.

Diese Dimension der Negativität muss auch auf die Bestimmung des Menschen selbst übertragen werden; ohne eine Umwandlung des Menschen selbst ist die Erfahrung des Seyns nämlich gar nicht erst nachvollziehbar. Indem Heidegger auf die in mehreren Werken ausgearbeitete Kritik an der Bestimmung des Menschen als *animale rationale*⁴⁵⁹ Bezug nimmt, erklärt er, dass der Mensch die Aufgabe eines Wächters des Seyns nur unter der Voraussetzung aufnehmen kann, dass er sich eingestanden hat, dass er noch nicht weiß, wer er in Wirklichkeit ist. Durch das Bekenntnis zum Mangel im Kern seines Wesens begründet der Mensch zugleich die Dimension der Zukunft.⁴⁶⁰

Auf die Frage, wie der Bezug des Menschen zur Zukunft und somit zum Seyn überhaupt zu verstehen ist und welche Konsequenzen er für die Bestimmung des menschlichen Handelns hat, antwortet Heidegger, indem er sich auf den Begriff der Besinnung stützt. Die mit seiner Bestimmung verbundene seinsgeschichtliche Seinsdimension ist nicht mit einer Beeinträchtigung des menschlichen Handelns gleichzusetzen. Die Besinnung geht dem Handeln voran, indem sich das Handeln nur in der Besinnung entwickeln kann. In der Besinnung bereitet sich das Handeln vor, indem es sich auf einen Stoß gefasst macht. Das Handeln vollzieht sich nur, wenn der Mensch zu der Erkenntnisfähigkeit gelangt ist, dass ein äußerlicher Stoß diejenige Instanz ist, die das Handeln in Bewegung setzt, ohne es zu determinieren.⁴⁶¹ Der Besinnung⁴⁶² spricht Heidegger eine auf den ersten Blick widersprüchliche Funktion zu. Einerseits muss sie zeigen, dass der erste Anfang als einzigartiges Ereignis nicht zu wiederholen ist, zumindest nicht in der Art und Weise eines bloßen Nachahmens. Andererseits bleibt der Anfang das einzig „Wiederholbare“⁴⁶³, das eine Wiedereröffnung des Seins ermöglicht. Der zweite Anfang muss sich immer innerhalb dieses Paradoxons artikulieren; seine Bezeichnung als „zweiter“ ist ausschließlich im Hinblick auf seine Unterordnung unter den ersten Anfang zu begreifen. Hierdurch zeigt sich erneut, inwiefern die Verhüllung des ersten Anfangs als konstitutives ontologisches Element verstanden werden muss. Die geschichtliche Interpretation des Daseins, die Heidegger in GA 45 und GA 65 niedergelegt hat, setzt er in Verbindung mit seiner Konzeption der menschlichen Existenz als eine Form des Verhaltens des Menschen zu seinem Grund. Unter

⁴⁵⁹ Ebd. S. 186-87.

⁴⁶⁰ Ebd. S. 190.

⁴⁶¹ Ebd. S. 215.

⁴⁶² Ebd. S. 214-215.

⁴⁶³ Ebd. S. 199.

dem Begriff der Verrückung versteht Heidegger die Möglichkeit des Daseins, ein wahres Verhalten zu seinem Grund wiederherzustellen. In seiner Analyse konzentriert sich Heidegger auf die Dimension der Negativität, die diesem Phänomen zugrunde liegt, bzw. auf die Bestimmung der Tendenz, die die Wiederherstellung beeinträchtigt. Laut Heidegger ist diese Tendenz als Verblendung aufzufassen, die jedoch aufgrund der Durchsichtigkeit zustande kommt, die die absolute Beherrschung über das Seiende mit sich bringt. Unter dem Anspruch einer totalen Herrschaft wird die wesentliche Dimension des Sichverbergens völlig ausgeblendet.⁴⁶⁴ Die These der vorliegenden Arbeit lautet, dass die oben aufgeführten Motive Heidegger allmählich dazu bewegen, eine neue Konzeption der Freiheit zu entwickeln. Die Anerkennung der Grenzen des zwischen den Jahren 1928 und 1936 entwickelten Ansatzes inklusive der in diesem Zeitraum entworfenen Freiheitskonzeption läuft letztendlich auf den Entwurf der Gelassenheit hinaus. Dieser für die spätere Philosophie Heideggers entscheidende Fachterminus taucht in den *Beiträgen zur Philosophie* allerdings kein einziges Mal auf und etabliert sich erst im Jahr 1945 als zentrales Thema. Der wichtigste Beweis für Heideggers Bedarf nach einem radikalen Umdenken seiner Freiheitskonzeption besteht in dem systematischen Abstand, den er von seiner eigenen Konzeption nimmt. Der nächste Abschnitt wird sich diesem Prozess der Distanzierung widmen. Anhand einer Analyse der vorbereitenden Notizen für die zweite Schelling-Vorlesung von 1941, die in SA vorhanden sind, soll erläutert werden, inwiefern Heideggers frühere Freiheitskonzeption nun für eine Diagnose der subjektivistischen Prägung der neuzeitlichen Philosophie herangezogen werden kann, wohl aber nicht mehr als der gemeinsame Ausgangspunkt für eine Ausarbeitung der Seinsfrage und der Daseinsanalytik betrachtet wird.

3. Heideggers 41er-Schelling-Vorlesung (GA 49)

3.1. Der Übergang zur 41er-Schelling-Vorlesung

Die kritische Auseinandersetzung mit der 36er-Schelling-Vorlesung zeigte wichtige Parallelen zwischen den Ansätzen von Schelling und Heidegger. Des Weiteren wurden verschiedene Motive, die im Mittelpunkt der Argumentation der *Beiträge zur Philosophie* stehen, in Betracht gezogen, um Heideggers leidenschaftliches Zelebrieren der *Freiheitsschrift* in der 36er-Schelling-Vorlesung zu erklären. Im Verlauf der Analyse dieses

⁴⁶⁴ Die hier beschriebene Dynamik verweist auf eine weitere Ähnlichkeit mit der 36er Schelling-Vorlesung, denn sie orientiert sich am Leitmotiv einer paradoxalen Bestimmung der neuzeitlichen Subjektivität.

bahnbrechenden Werkes traten aber auch die Grenzen von Heideggers Interesse an Schelling deutlich zutage. Heideggers kritische Sichtweise und seine Feststellung des Scheiterns der *Freiheitsschrift* kündigen sich in der 36er-Schelling-Vorlesung bereits an. Dennoch ist Weg, der zu der deutlich verschärften Kritik führt, wie Heidegger sie in der 41er-Schelling-Vorlesung formuliert, deutlich komplexer, als es die Heidegger-Forschung – die der 41er-Schelling-Vorlesung bisher ohnehin kaum Aufmerksamkeit schenkte – erscheinen lässt.⁴⁶⁵ Nachdem sich in der Forschung zwei sich gegenseitig ausschließende Tendenzen etablierten – von denen die eine die Kontinuität betont und die andere auf die Ruptur zwischen den beiden Texten verweist –, fehlt es an dem Versuch, diese beiden Tendenzen nicht als entgegengesetzt zu betrachten, sondern sie stattdessen in den Kontext einer systematischen Entwicklung einzubetten.⁴⁶⁶ Die folgende Analyse des der Separatausgabe beigelegten Anhangs wird Heideggers zunehmende Distanzierung von Schelling weiter verdeutlichen. Ein wesentliches Zeichen für diese Entwicklung bildet Heideggers intensive Auseinandersetzung mit dem Werk Nietzsches. Die Tatsache, dass Schellings Philosophie durch die Darstellung Nietzsches als höchste Zuspitzung der metaphysischen Subjektivität in den Schatten gestellt wird, impliziert zugleich Schellings Degradierung zu einem Vorläufer der metaphysischen *Seinsgeschichte*, die erst durch die Inthronisierung des Willens zur Macht ihre Vollständigkeit erreicht. Mit dem Entwurf einer umfassenden *seinsgeschichtlichen* Konzeption der neuzeitlichen Philosophie ist ohne Zweifel eine neue Phase in Heideggers Denken verbunden, in der Motive wie die Kritik an der Technik oder die Gelassenheit im Vordergrund stehen. Gleichzeitig erfährt Heideggers Auseinandersetzung mit den wesentlichen Denkern der Philosophie dadurch eine erhebliche Vereinfachung. Vor allem in Bezug auf Schelling impliziert dies die Verkennung eines großen Potenzials, wie in einem folgenden Kapitel der vorliegenden Arbeit dargestellt wird. In diesem Zusammenhang überrascht es kaum, dass sich Heidegger nun auf den Begriff des Willens konzentriert, mit dem Ziel, den Nachweis zu erbringen, dass nicht länger der Zusammenhang zwischen der Bestimmung des Willens und der Frage nach der Seynsfuge im Mittelpunkt seines Interesses steht, sondern vielmehr der ausschließlich reflexive Charakter des Akts des Wollens selbst. In diesem Kontext schreibt Heidegger:

⁴⁶⁵ Auf die Komplexität dieses Zusammenhanges verweist Hühn deutlich Vgl. Hühn, L; „Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch: Der Versuch einer Einleitung“ in: Hühn, L; Jantzen, J. (Hrsg), *Heideggers Schelling Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des International Schellings Tag 2006*, Stuttgart 2010. S. 3-44. Hier. S. 4.

⁴⁶⁶ Vgl. Hühn, L; (2010), S. 25.

„Wille ist Wille des Verstandes, ob als Sehnsucht oder als Geist. Der Verstand ist das eigentlich Wollende, sich in die Verwirklichung Erstrebende und diese (Ideal) Setzende. Zur Abhebung sei auf die metaphysische Umkehrung dieses Wesens bei Nietzsche hingewiesen: Wille zur Macht, Sich-wollen als Gesetzgebung und deren Vollzug, Wille als Befehl des Erstrebens des Strebenkönnens, der Machtermächtigung.“ (36er Schelling-Vorlesung, SA,S.210)

Während Heidegger in der 36er-Schelling-Vorlesung noch betont, dass das Wollen bei Schelling eine Instanz bildet, die sich der einbildenden Kraft des Verstandes zu entziehen vermag und daher als ein restloser Grund bleibt, der mit dem Einbruch in die Ganzheit der Schöpfung droht, behauptet Heidegger nun, dass das Wollen ausschließlich auf der Ebene des Verstandes angesiedelt werden muss, da es dort seine grundlegende Bestimmung in Form der Selbstreflexivität erhält, die sich durch die Struktur des Befehls artikuliert. Eine weitere hermeneutische Akzentverschiebung kommt in Heideggers Lektüre des Begriffs der Liebe in der *Freiheitsschrift* zum Ausdruck. Bereits in der 36er-Schelling-Vorlesung spricht Heidegger in diesem Punkt von einem Scheitern der *Freiheitsschrift*, das er darauf zurückführt, dass Schelling die Spannung, die sich im Kern des Systems befindet – das Grundmerkmal der *Seynsfuge* –, aufgibt, um den Sieg der Liebe über das Böse und somit die Integrität der göttlichen Person sicherzustellen. In den Manuskripten aus dem Jahr 1941 ist ein maßgeblicher Wandel zu beobachten, wenn Heidegger behauptet, dass die Funktion der Liebe sich eher darin äußert, dem Willen den Charakter des Sich-selbst-Verschließens zu verleihen.⁴⁶⁷

Die sich ankündigende Umdeutung in Heideggers Interpretation von Schellings Begriff der Liebe trägt entscheidend zu einer neuen Lektüre von Nietzsches Werk bei. Für Heidegger bildet die Liebe bei Schelling die höchste Bestimmung einer unbedingten Subjektivität, die sich selbst offenbart und in einen Zustand des Nichts-Eigenes-mehr-Wollens gerät. Dadurch wird dem Charakter der Selbstreflexivität zwar durchaus Rechnung getragen, doch Nietzsches Philosophie geht einen Schritt weiter, indem er das Sichwollen um die Möglichkeit der kontinuierlichen *Übermächtigung* ergänzt.⁴⁶⁸ Diese Neubestimmung des Willens ist

⁴⁶⁷ „Das höchste Seiende, das eigentlich Existierende ist der Geist, aber der Geist ist der Geist der Liebe.[...]Deshalb muß sich die Unterscheidung im Hinblick auf den ‚Willen‘ entfalten; deshalb spricht auch Schelling vom ‚Willen des Grundes‘ und vom ‚Willen des Verstandes‘. Der Wille ist Grund, weil als Erstrebis (Sehnsucht) auf sich selbst zurückgeht und sich in sich verschließt, so Basis ist für[...], weil sein Ent-fliehen gerade das Andere hervorruft, ‚anhält‘ ‚anzieht‘ “. Ebd. 210-211.

⁴⁶⁸ „Jedes Wollen will sich selbst, dies aber in verschiedener Weise. Im Wollen als Sichwollen liegen zwei Grundmöglichkeiten der Wesensentfaltung: 1. Das *Sichwollen* als Zu-sich-selbst-kommen und so Sich-offenbaren und Erscheinen vor sich selbst (‚absolute Idee‘), unbedingte Subjektivität als ‚Liebe‘ (nichts Eigenes mehr wollen). 2. Das *Sichwollen* als Über-sich-hinaus-gehen, als Übermächtigung und Befehl, ‚Wille zur

169

untrennbar verbunden mit einer epochalen Wandlung innerhalb der Philosophie. Denn durch sie wird das System ebenso überflüssig wie seine rein operative, im Grunde genommen inhaltslose Alterität. Während die Dichotomie zwischen Geist und Liebe ein System erfordert, wohl um eine reine fiktive Versöhnung beider Momente darzustellen, inkorporiert der Wille zur Macht im Kern die wesentlichste Bestimmung des Systems bzw. die Möglichkeit der Bestandssicherung.⁴⁶⁹

In einem weiteren Abschnitt geht Heidegger erneut auf die metaphysischen Bestimmungen des deutschen Idealismus ein. Dabei betont er, dass sich die idealistische Bestimmung des Absoluten trotz der Beweglichkeit, die das idealistische System in seinen Kern einzubetten vermag, nicht mit der seinsgeschichtlichen Erfahrung des Denkens als Ereignis deckt.⁴⁷⁰ Denn die absolute Subjektivität kann sich nur auf der Grundlage der Seinsverlassenheit entwickeln. Ereignis meint dabei nicht eine einseitige Erfahrung der Endlichkeit – die sich einer solchen Ermächtigungstendenz entgegensetzen könnte –, sondern fordert den Menschen zur Rückbesinnung auf. Das Ereignis setzt das Seyn zwar nicht mit einer spezifischen Bestimmung des Seienden gleich – egal, wie grundsätzlich diese erscheinen mag –, ist aber dennoch in der Lage, sich in seinen verschiedenen epochalen Bestimmungen zu erkennen. Aus diesem Grund können die epochalen Wandlungen des Seyns in eine Geschichte eingegliedert werden und zugleich als Fälle der Seinsverlassenheit und Vergessenheit betrachtet werden.⁴⁷¹ In diesem Zusammenhang geht Heidegger noch einmal dem Unterschied zwischen den Philosophien Schellings und Hegels nach, wodurch er seine Analyse

Macht‘(Der Befehl als der Wille im Willen); ‚Übermächtigung‘; unbedingte Subjektivität als ‚Macht‘“. Ebd. S. 224.

⁴⁶⁹ „Dem Willen als Geist und Liebe gehört als Einheit das System; dem ‚Willen zur Macht‘: kein System. 8vgl. entsprechend Kierkegaard, kein System des ‚Daseins‘, aber ‚Organisation‘ bzw. Kirche.) (Nietzsche ‚will‘ kein System, weil er sich im System aller möglichen Systeme als Weisen der Bestandssicherung in der Unbedingtheit des Willens zur Macht weiß. Das *Verfügenkönnen* über Art und Einschaltung, über Dauernlassen und Rücknahme dieser ‚Systeme‘, die dabei nur ‚Bedingungen‘ des Willens zur Macht selbst sind, ist die dem Willen zur Macht gemäße Systematik. Zu ihr gehört auch, nicht hervorzutreten, sondern so tun als sein sie nicht.)“ Ebd. S. 225.

⁴⁷⁰ „Die ‚Sache selbst‘ (was diese Metaphysik zu denken hat) ist #das Absolute‘. Weil dieses als unbedingte Subjektivität(d.h. Subjekt-Objektivität), als Identität der Identität und Nichtidentität gedacht ist und die Subjektivität wesentlich als willentliche Vernunft und damit als Bewegung, sieht es so aus, als decke sich das Absolute und seine Bewegtheit mit dem, was das seynsgeschichtliche Denken als das Ereignis erdenkt.“ Ebd. S. 231.

⁴⁷¹ „Vielmehr ist im Ereignis das Seyn selbst als Seyn erfahren und nicht als ein Seiendes und schon gar nicht als das unbedingte Seiende und höchste Seiende gesetzt, trotzdem doch wieder das Seyn als dasjenige west, was allein ‚ist‘; wogegen das Absolute wie jedes ‚Seiende‘, ja wesentlicher noch als dieses, aus der *Seinsverlassenheit* des Seienden ist, was es ist; nur daß gerade in der *Subjektivität* des Absoluten die Seinsverlassenheit am ehesten verhüllt ist und nicht und nicht aufkommen kann.“ Ebd. S. 231.

entscheidend präzisiert.⁴⁷² Der Bestimmung der Subjektivität als Geist oder Vernunft bringt eine Zäsur mit sich zwischen dem Subjekt und der ihm zugesprochene Absolutheit sowie einem weiteren Bereich, der von diesen Bestimmungen nicht geteilt wird. Dieser zweite abgekoppelte Bereich – vorzugsweise thematisiert als die Natur – muss mit den Bestimmungen der Subjektivität vereinbart werden, woraus sich die Notwendigkeit des Systems ergibt.⁴⁷³ Während Hegel das Sinnliche als einseitige Abstraktion betrachtet, bemüht sich Schelling um eine andere Konzeption der Einheit von Grund und Existenz. In diesem Kontext spielt der Gedanke der Indifferenz eine wesentliche Rolle. Heidegger erkennt Schellings Leistung zwar durchaus an, behauptet aber dennoch, dass sie als eine bloße Absage an die Metaphysik der Subjektivität anzusehen ist und daher innerhalb ihrer Grenzen gefangen bleibt.⁴⁷⁴ Das letzte relevante Motiv für die nachfolgende Analyse der 41er-Schelling-Vorlesung findet sich in einem Abschnitt, in dem sich Heidegger mit der Bestimmung der Freiheit auseinandersetzt. Von besonderer Wichtigkeit ist der sich ankündigende Abbruch mit dem Projekt einer Metaphysik des Daseins, in dessen Zentrum der Begriff der Freiheit als Möglichkeit einer Ausarbeitung sowohl der Grundbestimmungen des Daseins als auch der wesentlichsten Fragen nach dem Sein steht. Heidegger identifiziert die Freiheit nun als ein Zeichen des metaphysischen Denkens, dessen Überwindung als die wichtigste Aufgabe der Philosophie gilt:

„*Freiheit*: metaphysisch als Name des Aussichselbstvermögens (Spontaneität, Ursache). Sobald sie metaphysisch in die Mitte (in die eigentliche Metaphysik) rückt, einigt sie in sich die Bestimmungen der Ursache und der Selbstheit (des Grundes als Unterlage und des Zu-sich, Für-sich), d.h. der Subjektivität. Daher schließlich Freiheit als Entschluß zum Unausweichlichen (Bejahung der ‚Zeit‘!) als wesenhafte Selbsttäuschung. *Seynsgeschichtlich-anfänglich* hat die ‚Freiheit‘ ihre Rolle eingebüßt. Denn *Seyn* ist anfänglicher als Seiendheit und Subjektivität.“ (36er Schelling-Vorlesung, SA,S.210)⁴⁷⁵

⁴⁷² „Die Differenz des Hegelschen und des Schellingschen Systems liegt in der Bestimmung des ‚Seins‘. Die Differenz ist nur dort möglich, wo zum voraus Einstimmigkeit im Wesentlichen herrscht.“ Ebd. S. 234.

⁴⁷³ „Sein ist Subjektivität, Vernunft, Geist. Aber wie ist der Geist zu fassen? Als absoluter, d.h. alles in sich einigender Geist. Die Einigung geschieht als Vermittlung und Bindung. Dazu gehört Einschluß des Nicht-Geistigen, des Sinnlichen. Und hier, in der Bestimmung der ‚Natur‘ und des Sinnlichen und damit im Verhältnis des ‚Verstandes‘ (der vernunft9 zum Sinnlichen, liegt die Differenz.“ Ebd. 234.

⁴⁷⁴ „Hegel sieht das Sinnliche als Einseitige, Abstrakte. Er negiert es nicht, aber seine Auslegung ist eine rein rationale, d.h. irrationale. Schelling versucht, das Sinnliche von Willen und Trieb her zu fassen –was auch Hegel kennt –; aber die Einheit ist als die von Grund (Basis) und Existenz eine andere. Schellings Gedanke der Identität und des Ungrundes als In-differenz ist ursprünglicher innerhalb der absoluten Metaphysik der Subjektivität, aber auch innerhalb; ein bloßes Ab-sagen“ Ebd. S. 234.

⁴⁷⁵ Jaran bezieht sich auch auf diesen Auszug und identifizierte dort das Ende einer Phase Heideggers Denken: „Between the summer semester 1930 lecture course on human freedom and the writing of the Beiträge between 1936 and 1938, Heidegger augmented the distance that separated traditional metaphysics and his own attempt to question being.[...] The meta-physical freedom (freedom toward ground) and its corresponding meta-physics of
171

Aus diesem Zitat lassen sich drei wesentliche Elemente ableiten, die von einem entscheidenden Perspektivenwechsel in Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* zeugen. Erstens setzt Heidegger die Freiheit der metaphysisch geprägten Bestimmung des Anfangenkönnens entgegen. Dies mag auf den ersten Blick nicht besonders überraschen, denn Heidegger setzt sich zu diesem Zeitpunkt bereits kritisch mit dem neuzeitlichen Versuch auseinander, Freiheit als das Produkt einer Ermächtigungsdynamik zu begründen. Dennoch weisen die oben liegenden Sätze deutlich darauf hin, dass nicht nur dieses Verständnis von Freiheit, sondern allein schon der Versuch, Freiheit überhaupt als Mittelpunkt einer philosophischen Fragestellung zu etablieren, zum Scheitern verurteilt sind. Heideggers explizite Erwähnung des Grundes läuft darauf hinaus, dass es trotz der Einführung einer negativen, sich entziehenden Instanz, etwa des Grundes, nicht möglich wird, das Streben nach dem reflexiven Vollzug der Identität zu unterbinden. Der Vollzug der Identität hebt nämlich lediglich die Negativität auf, indem er sie in seinen Prozess integriert. Der Feststellung, dass die Freiheit als ontologischer Begriff unausweichlich im metaphysischen Denken verwurzelt ist, folgt die kritische Revidierung der Figur des Entschlusses, die sowohl während die Rehabilitierung des Begriffes der Metaphysik des Daseins in den Jahren nach *SuZ* als auch innerhalb der 36er-Schelling-Vorlesung eine herausragende Rolle spielt. Der Entschluss als metaphysische Bejahung der Notwendigkeit, aus der das eigene Wesen hervorgeht, wird nun mit einer Form der Selbsttäuschung gleichgesetzt.⁴⁷⁶ Die Figur des Entschlusses, die in den *Beiträgen zur Philosophie* noch anzutreffen war, gibt Heidegger nun zugunsten einer ursprünglicheren Dimension des Seyns auf. Welche neue Struktur die Rolle übernehmen wird, die die Freiheit eingebüßt hat, ist dabei noch nicht klar.⁴⁷⁷ Zweifelsfrei festgestellt werden kann jedoch, dass Heidegger der Freiheit die herausragende Bedeutung, die er ihr in der Phase der Metaphysik des Daseins noch zuspricht, hiermit endgültig abspricht.⁴⁷⁸

freedom that Heidegger developed at the end of the 1920s vanished with this necessity of a new beginning. Freedom no longer represented the possibility of freeing oneself from mere tradition and could only be understood as the mark of subjectivity. This distance taken from freedom can be regarded, as Nancy argues, as the final separation from meta-physical thinking. In fact, the 1936 lecture course on Schelling was probably the last occurrence of a positive notion of metaphysics in Heidegger's works (Heidegger, 1971: p. 79). The second lecture course on Schelling left no doubt as to the necessity of abandoning metaphysics and freedom altogether. Jaran, F., "Towards a Metaphysical Freedom: Heideggers Project of a Metaphysics of Dasein", in: *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 18 (2010), S. 205-227. Hier S. 221.

⁴⁷⁶ Ebd. S. 222.

⁴⁷⁷ Ebd. S. 223.

⁴⁷⁸ Ebd. S. 223.

3.2. Die Argumentation von GA 49

In seiner im ersten Trimester 1941 gehaltenen Vorlesung kommt Heidegger auf seine innerhalb der *Freiheitsschrift* vorgetragene Interpretation einer Metaphysik des Bösen zurück. Dies besagt – das sei hier noch einmal deutlich vor Augen geführt –, dass die menschliche Freiheit sowohl zum Guten als auch zum Bösen tendieren kann. Eine ausschließlich moralische Perspektive des Seinsollens verkennt die wesentliche ontologische Einheit, die durch diese beiden Prinzipien gebildet wird.⁴⁷⁹

Obwohl Heidegger diese wesentliche These der 36er-Schelling-Vorlesung an keiner Stelle von GA 49 revidiert, zeigt dennoch bereits der Titel seiner 41er-Schelling-Vorlesung eine deutliche Änderung in seiner Interpretation, genauer gesagt eine akute Verschärfung des kritischen Tons und eine damit verbundene deutlich reduzierte Bewertung von Schellings Leistung. Heidegger feiert die *Freiheitsschrift* nicht länger als einen der am tiefsten reichenden Momente der neuzeitlichen Metaphysik, sondern offenbart ein sichtlich reduziertes Ausmaß an Begeisterung. Im Verlauf der nachfolgenden Analyse wird sich zeigen, inwiefern die 41er-Schelling-Vorlesung das Ende eines Austauschs zwischen den beiden Denkern bedeutet. Seine besondere Leistungen, die Heidegger in der 36er-Schelling-Vorlesung – trotz der unbestreitbaren Feststellung des Scheiterns der *Freiheitsschrift* – noch ausführlich würdigte, blendet dieser nun gänzlich aus.

Dieser rasche Perspektivenwechsel ist allerdings völlig konsistent mit dem hermeneutischen Prinzip, das im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit anhand von Heideggers Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants erläutert wurde: Es besagt, dass Heidegger einen eigenen Ansatz entwickelt, indem er sich verschiedenen Grunddenkern der Geschichte der Philosophie widmet. Die interne Logik einer solchen hermeneutischen Herangehensweise lässt sich wie folgt zusammenfassen: Angeregt von der großen Verwandtschaft zwischen seinem Ansatz und dem eines anderen Denkers, nähert sich Heidegger dessen Werk an, um zu belegen, dass dieser vor einem revolutionären Gedanken zurückweicht. Dabei erklärt er seine eigene Philosophie stets zu derjenigen bahnbrechenden Instanz, die den revolutionären

⁴⁷⁹ „Wir nennen diese Abhandlung kurz die ‚Freiheitsabhandlung‘ nach dem Titel mit einem gewissen Recht. Aber sie handelt eigentlich vom Wesen des Bösen, und nur weil von diesem deshalb von der menschlichen Freiheit. Denn das Böse ist eigentlich im Wesen des Menschen der äußerste Gegensatz und Aufstand des Geistes gegen das Absolute (Sichlosreißen vom Universalwillen, das Gegen ihn, im ‚Gegen‘ ihn ersetzender Wille): Das Böse ‚ist‘ als die Freiheit, denn diese ist das Vermögen zum Guten und Bösen. Das Gute ‚ist‘ das Böse und das Böse ‚ist‘ das Gute.“ GA 49, S. 95.

Gedanken, vor dem sich der andere Philosoph scheute, versteht. Eine natürliche Konsequenz dieses Ansatzes ist, dass Heideggers Bewertung der Leistungen eines Denkers immer davon abhängt, wie tief und philosophisch nützlich Heidegger die Verwandtschaft zwischen ihm und dem betreffenden spezifischen Denker einschätzt.

Die vorliegende Arbeit vertritt die These, dass die schnelle und vor allem tief greifende Änderung in Heideggers Einschätzung von Schelling und seiner *Freiheitsschrift* darauf zurückzuführen ist, dass Heidegger die Grenzen erkennt, denen sein bislang vertretener Freiheitsbegriff unterliegt. Der im vorigen Abschnitt besprochene Abstand gegenüber dem Freiheitsbegriff, den Heidegger im Kontext der *Metaphysik des Daseins* entwirft, generiert eine Spannung, die in der Argumentation von GA 49 deutlich zu spüren ist. Denn in dieser Phase hat sich Heidegger noch nicht völlig von seinem ursprünglichen Freiheitsbegriff verabschiedet. In GA 49 kommt zweifelsfrei zum Ausdruck, inwiefern dieser Freiheitsbegriff zwar nicht mehr der Weiterentwicklung seines Ansatzes dient, für eine *Diagnose* der subjektivistischen neuzeitlichen Philosophie und der mit ihr verbundenen Freiheitskonzeption aber noch immer hilfreich ist.

Die Tatsache, dass es Heidegger bei dieser erneuten Auslegung der *Freiheitsschrift* nicht nur um Schellings Text, sondern auch um eine kritische Auseinandersetzung mit seiner eigenen Philosophie geht, ist an verschiedenen Stellen von GA 49 unübersehbar. Dort verfolgt Heidegger das Ziel, die Kontinuität seines eigenen philosophischen Projekts hervorzuheben und irreführende Interpretationen seines Werkes von sich zu weisen.⁴⁸⁰ Diese Anmerkungen dürfen keinesfalls übersehen werden, als handle es sich bei ihnen um ein untergeordnetes Anliegen. Ganz im Gegenteil bildet Heideggers Selbstdarstellung eine wesentliche hermeneutische Ebene der 41er-Schelling-Vorlesung. In dieser Selbstdarstellung betont Heidegger die grundlegende Kontinuität seiner denkerischen Entwicklung und bekräftigt, dass sämtliche Rupturen in seinem Werk lediglich das Produkt einer vermeintlich inadäquaten Lektüre darstellen. Nur im Kontext von Heideggers Versuch, seiner eigenen Philosophie jede Verbindung zu der von Schelling abzusprechen, ist der im Zeitraum zwischen 1941 und 1943 wesentlich kritischer werdende Ton in vollem Umfang zu begreifen.

⁴⁸⁰ Kaufmann betont die Kontinuität beider Lektüre, während Köhler konzentriert sich hingegen auf den kritischen Ton in GA 49. Vgl. Kaufmann, (2010), S. 200 (Fußnote 17). Vgl. Köhler, D; „Kontinuität und Wandel: Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941“ in: Hühn, L; Jantzen, J. (Hrsg), *Heideggers Schelling Seminar (1927/28) Die Protokolle von Martin Heideggers zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des International Schellings Tag 2006*, Stuttgart 2010. S. 163-192.

3.3. Heideggers Rückblick auf die Argumentation von *Sein und Zeit*

Diese zweite hermeneutische Ebene der 41er-Schelling-Vorlesung zeigt sich zunächst einmal in Heideggers Rückblick auf die Ziele seines ersten großen philosophischen Werkes *SuZ*. An dieser Darstellung fällt auf, dass Heidegger alle neuen Motive, die er in den auf *SuZ* folgenden Werken entwickelt, auszublenden versucht. Für Heidegger implizieren sie keine Korrektur oder Revidierung des Ansatzes von *SuZ*. Im Grunde genommen bringen diese späteren Motive eher das zum Ausdruck, was sich in *SuZ* bereits kundtut, sich aber erst zu einem späteren Zeitpunkt völlig entfaltet. Eine Stelle, die dabei helfen kann, den Prozess der Selbstdarstellung und die ihn charakterisierende Ausblendung richtig zu begreifen, wird im Folgenden zitiert. Heidegger betrachtet hier rückblickend die Entwicklung seiner Konzeption der Befindlichkeit und die hervorragende Rolle der Figur der Angst:

„Daß in ‚Sein und Zeit‘ nur vor der Angst ausführlich gehandelt wird, trifft zu. Aber nicht weniger gewiß ist, daß die Überschrift des §40, der von der Angst handelt, folgenden Wortlaut hat: ‚Die Grundbefindlichkeit der Angst als *eine* ausgezeichnete Erschlossenheit der Angst des Daseins‘. Hier steht weder, die Angst sei ‚*die*‘ ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins, noch wird gar nicht behauptet, sie sei die einzige. Wenn nun im Gang des Fragens von ‚Sein und Zeit‘ gleichwohl nur von dieser ‚einen‘ Grundstimmung, der Angst, ausführlich gehandelt wird, dann liegt doch nahe, erst einmal darüber nachzudenken, worin das wohl begründet liege. Statt nun den Grund in der leitenden Fragestellung mindestens zu suchen, rettet man sich, gemäß der längst üblichen Art, alles zu erklären, in die Psychologie. Der Verfasser muß in ängstlicher und unherrischer Mensch sein, daß er ständig um die Angst herumkreist. Gelingt es nun sogar, und warum sollte das nicht gelingen, nachzuweisen, daß es doch neben den niederdrückenden Stimmungen auch ‚erhebende‘ Stimmungen und ‚Glücksgefühle‘ gibt, dann ist mit diesem Nachweis, für den sogar noch ‚die Wissenschaft‘ bemüht wird, die philosophische Anthropologie Heideggers, d.h. ‚Sein und Zeit‘ erschüttert. Man kann jetzt hinaus weitergehen.“ (GA 49, S.32-33)

Heideggers beweist großes Geschick in der Beantwortung der Frage, wie sich die Befindlichkeitskonzeption nach *SuZ* weiterentwickelt hat. Es trifft tatsächlich zu, dass Heidegger in *SuZ* nie zweifelsfrei behauptet, dass die Angst die einzige Grundform der Befindlichkeit darstellt. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass die späteren Werke nicht nur anderweitige Formen der Befindlichkeit ausarbeiten, sondern ihre Entwicklung darüber hinaus auch – wie es im Fall der Langweile deutlich zum Ausdruck kam – in einen umfassenderen Kontext eingebettet werden müssen. In Anbetracht der neuen Wege, die Heidegger in der Zeit nach der Entstehung von *SuZ* beschreitet, überrascht es kaum, dass er sich mit dem Verweis begnügt, der Ansatz von *SuZ* habe nie den Anspruch erhoben, eine definitive Darstellung der Befindlichkeitsformen vorzulegen. Heidegger schließt diesen entscheidenden Punkt etwa hastig ab, um sich im Anschluss daran kritisch mit der Lehre des

Psychologismus auseinanderzusetzen.⁴⁸¹ Ihr zufolge mangelt es Heideggers Ansatz daran, nicht die gesamte Palette menschlicher Gefühle und Stimmungen mit einbezogen zu haben. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass Heidegger dieses grundsätzliche Problem der Kontinuität seiner Befindlichkeitslehre dadurch zu umgehen versucht, dass er sich auf eine alte, bereits mehrmals ausgeführte Diskussion einlässt bzw. die Auseinandersetzung mit der psychologischen Lehre sucht, die die Befindlichkeit und ihre vielfältigen Stimmungen auf den Rang eines rein psychologischen Phänomens herabsetzen möchte. Das argumentative Geschick, das Heidegger im Rahmen dieser Selbstdarstellung beweist, kann dennoch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass er die Korrekturen und Neuerungen, die er an seinem Ansatz vornimmt, herunterzuspielen versucht.

In den folgenden Paragrafen von GA 49 setzt Heidegger den Prozess der philosophischen Selbstdarstellung fort, bevor er sich einige Zeilen später dem Begriff der Existenz zuwendet. Er betont, bereits in *SuZ* eine Konzeption der Existenz entworfen zu haben, die der Dimension der Abgründigkeit Rechnung trägt. Diese Abgründigkeit zeichnet sich dadurch aus, dass das Dasein seine Existenz gründet, indem es in der Mitte des Seins steht. Das Innenstehen im Sein – das in seinem Kern auch einen Bezug zum Nichts impliziert – macht das Wesen der Wahrheit aus. Laut Heidegger wird dieser Aspekt schon in §44 in *SuZ* angedacht, allerdings noch nicht in einer angemessenen Weise.⁴⁸² Heidegger betont weiterhin, dass der Fachterminus des Daseins niemals mit einer Eigenschaft des einzelnen Menschen verwechselt werden darf. Im Rahmen seiner Selbstdarstellung, die in *SuZ* ebenfalls bereits vorausgedacht wird, stellt er die These auf, dass das Dasein der Ort ist, an dem die geschichtlichen Bestimmungen des Denkens zum Tragen kommen.⁴⁸³ Nachdem die Dimension der Geschichtlichkeit des Daseins bereits in *SuZ* ausgearbeitet wird, beschäftigt sich Heidegger in den auf *SuZ* folgenden Jahren ausführlich mit der Frage, wie sich das Dasein in der Mitte dieser geschichtlichen Verbindung zum Sein verorten lässt. In einer Phase, die aus bereits erläuterten Gründen als Metaphysik des Daseins bezeichnet wird, rückt der Begriff der Freiheit stärker in den Vordergrund. In GA 31 und in der 36er-Schelling-Vorlesung erfährt

⁴⁸¹ „Weiterhin grenzt sich Heidegger von der ‚Existenz-philosophie‘ ab, wie diese von Kierkegaard und Jaspers verstanden wird: „Der Existenzbegriff in ‚Sein und Zeit‘ entspringt einer Fragestellung, die der ‚Existenzphilosophie‘ völlig fremd, aber auch Kierkegaard unbekannt ist, ja überhaupt außerhalb des Denkens der Metaphysik und der gesamten bisherigen Philosophie liegt. Von dieser anderen Fragestellung her lässt sich zwar die bisherige Metaphysik ursprünglicher deuten (vgl. Kantbuch), aber nicht umgekehrt.“ GA 49, S. 45.

⁴⁸² Ebd. S. 56.

⁴⁸³ Ebd. S. 62.

der Freiheitsbegriff eine elementare Zuspitzung. Anstatt Freiheit als ein Problem der Notwendigkeit zu betrachten, interpretiert Heidegger sie nun als die ursprünglichste Dimension der Existenz des Daseins, die es überhaupt erst möglich macht, die Frage nach der Notwendigkeit zu formulieren. Dies bedeutet aber keinesfalls, dass die Freiheit auf den Status einer menschlichen Eigenschaft herabgesetzt wird. Ganz im Gegenteil ist der Mensch als eine Eigenschaft der Freiheit aufzufassen. Mit der Anmerkung, dass all das in der Argumentation von *SuZ* bereits vorausgedacht wurde, bietet Heidegger eine tendenziell vereinfachte Darstellung der Entwicklung seines Denkens in den Jahren nach *SuZ*. Der relevanteste Punkt in diesem Abschnitt besteht aber in der Zweideutigkeit von Heideggers Bestimmung der Entschiedenheit, die sich an folgende Textstelle deutlich erkennen lässt:

„Das Da-sein ist nichts, was ein Menschentum jemals entscheidungslos übernehmen könnte, sondern für jeden Menschen ist das Dasein zuerst je das seine; das Dasein ist nach §9 ‚je meines‘. Für die Zugehörigkeit in das Dasein, und d.h. zugleich in die Wahrheit des Seins, wird die Entschiedenheit des Selbst des einzelnen Menschen in Anspruch genommen. Das Selbstsein, d.h. hier die Inständigkeit in der Wahrheit des Seins, fordert die Entäußerung nicht nur von allem Ichhaften, sondern von jeglicher Art des nur menschenhaften Betreibens und Machens, ja die Entäußerung von *jeder* Vorherrschaft *irgendeines* Seienden, auch eines bisherigen Gottes, über das Sein. Für die Inständigkeit im Dasein ist daher je das eigenste Selbst des einzelnen Menschen in die Entschiedenheit gefordert.“ (GA 49, S.63)

Entscheidend an dieser Stelle ist die Sanktionierung des Betreibens und Machens, die Heidegger mit einer Form der Vorherrschaft eines spezifischen Seienden gleichsetzt. Während die Entschiedenheit in der Argumentation von GA 31 die Funktion einer Selbstvermittlungsinstanz des Willens erfüllt und in der 36er-Schelling-Vorlesung die Freiheit als eine Form des Verhaltens des Menschen zur Seynsfuge bestimmt, setzt sich Heidegger nun für eine Form der Entschiedenheit ein, die die Dynamik der Macht und des Machens zu überwinden vermag. Die hier zum Ausdruck kommende Akzentverschiebung stimmt überein mit dem oben beschriebenen Prozess einer progressiven Distanzierung gegenüber dem Freiheitsbegriff. Dieser hat für Heidegger zwar noch immer einen philosophischen Wert, allerdings nicht mehr für die Entwicklung seines eigenen Ansatzes, sondern nur für die Feststellung einer Diagnose der subjektivistischen Machsteigerungstendenz der neuzeitlichen Philosophie. Die Freiheit in ihrer ursprünglichen Definition als eine Ausprägung des Treibens und des Anfangs gibt Heidegger dabei nicht auf; vielmehr holt er sie ein, indem er sie aus der Perspektive des zweiten Anfangs und damit als gescheiterten, *seinsgeschichtlich* wohl notwendigen Versuch betrachtet, das Verhältnis des Menschen zum Sein zu artikulieren. In der Analyse der *Beiträge zur Philosophie* zeigt sich ebenso wie in den Fragmenten von der

36er Schelling-Vorlesung separate Ausgabe (SA) und in der Argumentation von GA 49 deutlich, dass sich Heidegger auf der Suche nach einer neuen Konzeption der Freiheit befindet, die sich den Bestimmungen der Herrschaft zu entziehen vermag. Da diese neue Konzeption von Freiheit jedoch noch nicht artikuliert wurde, schwingt in der zweiten Vorlesung ein etwas zweideutiger Ton mit. Einerseits beharrt Heidegger auf dem Versuch, die Freiheit als grundsätzliche Bestimmung des Daseins anzusehen. Andererseits dient der Freiheitsbegriff jedoch der kritischen Ausarbeitung des Begriffs der *substantia* als Leitmotiv des metaphysischen Denkens und somit als Kern der neuzeitlichen subjektivistischen Philosophie. Um die Zwiespältigkeit von Heideggers Ansatz in GA 49 genauer zu verdeutlichen, wird im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit darauf eingegangen, wie Heidegger in seiner 41er-Schelling-Vorlesung den für Schellings zentralen Begriff des Grundes interpretiert und wo bzw. worin sich maßgebliche Unterschiede zur 36er-Schelling-Vorlesung erkennen lassen.

3.4. Die Interpretation des Grundes

Bereits der Titel *Die anfänglichen Triebe*, den § 13⁴⁸⁴ von GA 49 trägt, ist ein Hinweis darauf, dass Heidegger den Begriff des Grundes nun von einer neuen Perspektive aus betrachtet. Zunächst unterscheidet er zwischen drei grundsätzlichen Bedeutungen, die dieser Terminus in sich trägt. Erstens kann der Grund als Untergrund und damit als eine Art Boden oder Unterlage interpretiert werden.⁴⁸⁵ Zweitens bezieht sich der Ausdruck Grund auf eine Erscheinung, die anscheinend ohne jede Ursache zustande gekommen ist.⁴⁸⁶ Bei der dritten Bedeutungsvariante, die sich eher in dem Wort „grundlos“ artikuliert, geht es um die moralische Bewertung einer Handlung, die ohne jedes Recht oder ohne jede Befugnis vollzogen wird.⁴⁸⁷ In einer Art Zusammenfassung definiert Heidegger den prinzipiellen Charakter des Grundes als eine Grundlage, auf der sich ein Akt der Herstellung und zugleich eine Erklärung im kausalen Sinne gründen. An diese zusammenfassende Bestimmung knüpft Heidegger an, um den Grund als eine Form des Anfangs darzustellen. Dabei lässt er nicht

⁴⁸⁴ GA 49, S. 75-82.

⁴⁸⁵ Ebd. S.76.

⁴⁸⁶ Ebd. S.76.

⁴⁸⁷ Ebd. S.76.

unberücksichtigt, dass sich der Anfang, in der griechischen Erfahrung als ἀρχή thematisiert, immer als eine Form der Herrschaft konstituiert.⁴⁸⁸

Heidegger bietet eine historische Analyse, die sich auf den entscheidenden Moment konzentriert, in dem der griechische Begriff von ὑποκείμενον in *subjectum* umgewandelt wird. Bei den Griechen wird dies sowohl als die zugrunde liegenden Eigenschaften verstanden als auch als die Instanz, auf die sich jede mögliche Aussage bezieht. Zu Beginn der neuzeitlichen Metaphysik erfährt diese griechische Konzeption eine wesentliche Umwandlung. Das *subjectum* wird nun an ausgehend von einer bestimmten Konzeption der Ichheit interpretiert. Diese Konzeption bestimmt das Ich in Hinsicht auf die Suche nach der absoluten Gewissheit. Durch die Philosophie von Leibniz wird diese spezifische Bestimmung des Ichs auf jedes einzelne Wesen übertragen, das nun als eine nach Vollkommenheit und Selbstbewusstsein strebende Monade verstanden wird.⁴⁸⁹

Nach der Darstellung der historischen Umwandlung des Grundes analysiert Heidegger die Unterscheidung zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß der Grund von Existenz ist. An dieser Stelle wiederholt Heidegger seine im Rahmen der 36-Schelling-Vorlesung aufgestellte These, der zufolge Schellings Existenzbegriff an Leibniz' Vorstellung von einer subjektivistischen Egoität anschließt.⁴⁹⁰ Im Jahr 1936 stand allerdings der Gedanke der Seynsfuge im Vordergrund; Heidegger würdigte ausführlich die Tatsache, dass sich Schelling der wahren Bestimmung der Freiheit annäherte. In der 41er-Schelling-Vorlesung legt Heidegger den Schwerpunkt im Gegensatz dazu darauf, dass das Wesentliche an Schellings ontologischem Verstehen des Wollens nicht die vermeintliche Leistung war, die Seynsfuge vorausgedacht zu haben, sondern vielmehr die Komponente der Selbstreflexion, die jedem Verstehen zugrunde liegt und somit den Weg bahnt für die radikalste Zuspitzung dieses Phänomens bzw. von Nietzsches Konzeption des Willens zur Macht.

⁴⁸⁸ „Dem entspricht der griechische Name für das, was uns vieldeutig genug ‚Grund‘ heißt: ἀρχή – das, womit etwas anfängt, das Anfängliche und daher Älteste, der Erstling. Zugleich aber bedeutet dieses Wort soviel wie Herrschaft – das über alles Ausgreifende und es zugleich unter sich Haltende; jedem Anfang im eigentlichen Sinne eignet der Herrschaftscharakter, und jede echte Herrschaft ist anfänglich. Beides, Anfang und Herrschaft, schwingt im griechischen Wort ἀρχή in eins.“ Ebd. S. 77.

⁴⁸⁹ Ebd. S.81.

⁴⁹⁰ Ebd. S. 75.

3.5. Die 36er- und die 41er-Schelling-Vorlesung im Vergleich

Um sich Heideggers Perspektivenänderung in seiner ganzen Tragweite zu verdeutlichen, ist es an dieser Stelle nötig, sich erneut zwei Hauptmotive von Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* in der 36er-Schelling-Vorlesung vor Augen zu führen. Zum einen betont Heidegger, dass die Offenbarung Gottes in der Geschichte als eine Form des Werdens und somit als ein in die Zeitlichkeit eingebettetes Ereignis verstanden werden muss. Den Gedanken, dass die Entwicklung der Natur mit der Offenbarung Gottes gleichzusetzen ist, arbeitet Heidegger in der 36er-Schelling-Vorlesung intensiv auf und unternimmt damit einen entscheidenden Versuch, die Dichotomie zwischen Freiheit und Natur zu überwinden. Er betont außerdem, dass Schelling sich vorgewagt habe, um den vermeintlichen Widerspruch zwischen Werden und Seyn zu beseitigen, und es ihm dadurch gelungen sei, sich der Aufarbeitung des wahren Bezugs zwischen Werden und Seyn anzunähern. Aufgrund dieser hervorragenden Leistung misst er dem Ansatz, den Schelling in der *Freiheitsschrift* entwickelt, eine besondere Tiefe bei – eine Tiefe, die späteren Denkern völlig entgangen sei.⁴⁹¹

Die wesentliche Akzentverschiebung zwischen der 36er- und der 41er-Schelling-Vorlesung betrifft Heideggers Interpretation des Grundes. Dieser für die Argumentation der *Freiheitsschrift* zentrale Begriff wird von Heidegger 1936 aus drei entscheidenden Gründen als eine einzigartige Leistung in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie gewürdigt. Erstens unternimmt Schelling darin den Versuch, die auf die Philosophie Kants zurückzuführende Kluft zwischen Freiheit und Natur zu revidieren. Die Wirkung des Grundes zeigt sich in unterschiedlicher Stärke je nach der Komplexität des einzelnen Lebenswesens. Die dadurch zustande kommende Scheidung der Kräfte erhält bei der Entstehung des Menschen ihre radikalste Gestaltung. Denn nur aufgrund der geistigen Natur des Menschen ist das Phänomen des Bösen überhaupt möglich. Diesem Vorhaben entsprechend hat sich die methodologische Fragestellung nach der Bestimmung der Freiheit wesentlich gewandelt. Die Freiheit wird nicht länger als eine Eigenschaft des Menschen aufgefasst, sondern der Mensch als Eigenschaft der Freiheit. Die menschliche Freiheit stellt somit eine Erfahrung der

⁴⁹¹ „Das Werden ist eine dem Seyn dienstbare Weise der Seinsbewahrung und nicht das einfache Gegenteil zum Seyn, wie es leicht den Anschein hat, wenn Seyn und Werden nur nach formalen Hinsichten unterschieden werden und Seyn als Vorhandensein verstanden ist. (Schelling kommt hier, ohne wirklich zuzugreifen, in die Nähe der wahrhaften metaphysischen Bezüge zwischen Seyn und Werden, die dem denkerischen Blick seit jeher leicht entwinden, weil er sich an die formalen Begriffsverhältnisse der beiden Vorstellungen verliert; auch Nietzsche ist an dieser Stelle nicht aus den Netzen der formalen Dialektik herausgekommen.)“ GA 42, S. 22.

Ohnmacht dar, die der Mensch im Verhältnis zu den ihm übergeordneten ontologischen Kräften macht. Dieses Zwischensein, das die menschliche Existenz charakterisiert, ist zugleich ein wesentliches Merkmal der Seynsfuge. Auf der Grundlage dieser für seinen philosophischen Ansatz in den Jahren nach der Veröffentlichung von *SuZ* entscheidenden Einsicht arbeitet Heidegger eine Interpretation der *Freiheitsschrift* aus, die auf eine wesentliche Verwandtschaft zwischen ihm und Schelling hinausläuft. Ein zentrales, von Heidegger wiederholt hervorgehobenes Merkmal von Schellings Konzeption des Grundes basiert darauf, dass sich der Grund zu entziehen vermag, wodurch die Negativität in ihrer tiefsten Ausprägung in die Bestimmung der menschlichen Existenz integriert wird. Diese ontologische Bestimmung des Grundes wird in der phänomenalen Bestimmung der menschlichen Existenz zu einer Form der Abgründigkeit umgemünzt. Diese Abgründigkeit – das unterstreicht Heidegger 1936 – wird von Schelling beispielhaft durch die Aussage illustriert, dass der Mensch weder das höchste Gute noch das tiefste Böse zu erreichen in der Lage ist.

Wie zu Beginn dieses Abschnitts bereits angedeutet, bildet der Ansatz der 41er-Schelling-Vorlesung insofern keine grundsätzliche Revidierung der Argumentation der 36er-Schelling-Vorlesung, als beide Texte das Scheitern von Schellings Unternehmen in der *Freiheitsschrift* postulieren. Die zentrale hermeneutische Problematik besteht vielmehr darin, zu klären, wie sich die radikale Akzentverschiebung erklären lässt, die ein Vergleich der beiden Texte offenbart. Im vorigen Abschnitt wurde Heideggers allmähliche Distanzierung vom Freiheitsbegriff thematisiert. Anhand dieser Feststellung wurde in an Anlehnung an die Interpretation von F. Jaran die These vertreten, dass Heidegger seine Interpretation der Freiheit als Freiheit zum Grund aufgibt, um eine ursprünglichere Bestimmung des Seyns auszuarbeiten. Ob diese These zutrifft, soll nun mithilfe einer Analyse von zwei der 41er-Schelling-Vorlesung entnommenen Motiven geklärt werden. Dabei wird sich zeigen, dass die Umdeutung von Heideggers Freiheitsbegriff die erhebliche Konsequenz nach sich zieht, dass von nun alle Versuche, das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Seyn anhand des Freiheitsbegriffs zu erklären, grundsätzlich der Logik der Willensmetaphysik zugeordnet werden.

Die Auswirkungen dieser hermeneutischen Umdeutung auf die Argumentation von GA 49 und der daraus resultierende Umbruch mit der Argumentation der 36er-Schelling-Vorlesung lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1936 ist Heidegger noch fest davon überzeugt, dass

sich Schelling einer wesentlichen Bestimmung der Freiheit angenähert hat, dabei jedoch vor seiner bahnbrechenden Entdeckung zurückgewichen ist. In GA 49 steht dagegen wird diese Leistung nicht mehr im Vordergrund. Die angebliche Spannung, die Schelling in den Kern des Seins und in die Bestimmung der menschlichen Freiheit hineinzubringen versucht, hat nur mehr eine rein performative Funktion. Damit wird die Tatsache angesprochen, dass die Spannung zwar ein wichtiges Moment in der Konstitution des Willens ausmacht, wohl aber nur, um später durch die selbstreflexive Erkenntnis jedes Willens endgültig aufgehoben zu werden. Die durch die Einführung des Grundes und die Scheidung der Kräfte eingebrachte ontologische Spannung fungiert als ein Moment der Differenz und somit als ein Offenbarungsmedium für einen Willen, der letztendlich alle Widersprüche und Formen von Negativität zu beseitigen vermag. Der Gedanke, dass alle Versuche, das Seyn auf der Grundlage von Begriffen wie Freiheit oder Willen zu bestimmen, immer das Ziel verfehlen, seine Negativität und seinen Entzugscharakter zu begreifen, wird von Heidegger in der Argumentation von GA 49 in zwei Schritten artikuliert, die an die oben erwähnte grundsätzliche Akzentverschiebung anknüpfen. Die erste Akzentverschiebung betrifft Heideggers Rezeption von Schellings Gottesbegriff. In diesem Zusammenhang lässt die Argumentation von GA 49 keinen Zweifel daran, dass Heidegger nicht mehr die Spannung betont, die durch den Prozess des Werdens in den Kern der göttlichen Persönlichkeit eingebettet wurde. 1941 konzentriert sich Heidegger vorzugsweise auf den Unterschied zwischen Wesen, deren maßgebliches Prädikat das Wollen ist, und Gott, der als reines „An-sich-Wesen“ gilt.⁴⁹² Die Feststellung, dass Schellings Gottesbegriffs es nicht schafft, die Dimension des Werdens mit einzubeziehen, wird von Heidegger durch die These ergänzt, der zufolge der Entzugscharakter des Grundes zugunsten der Entfaltung einer umfassenden Subjektivität aufgehoben wird. In Schellings Bestimmung der Subjektivität artikuliert sich, wie Heidegger 1941 postuliert, das Wollen in der Form des Sichwollens.⁴⁹³ Dem Sichwollen gelingt die vollständige Offenbarung bzw. das Zu-sich-selbst-Kommen in der unbedingten Subjektivität der Liebe.⁴⁹⁴

⁴⁹² „2. Inwiefern genügt das so begriffene ‚Wollen‘ den maßgebenden Prädikaten des Seins? Schelling hat das eigens nicht gezeigt. Wohl dagegen spricht er etwas anderes aus: Sein ist ‚Werden‘ (Leben) (385f; 403f.), und damit unterscheidet er ‚bloßes‘ Sein (385) und ‚An-sich‘-Sein (347). An-sich: Rein aus auch und durch sich und in sich gegenwärtig ist nur ‚das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille[...]‘ (347)“ GA 49, S. 88.

⁴⁹³ Ebd. S. 101.

⁴⁹⁴ Ebd. S. 101.

Dieser Aspekt stellt keine echte Neuerung dar, da er von Heidegger bereits in der 36er-Schelling-Vorlesung angesprochen wird. Trotzdem zeigt sich diesbezüglich eine bedeutsame Verschiebung: In der 36er-Schelling-Vorlesung interpretiert Heidegger die durch den Leib hervorgebrachte Einheit so, als wäre Schelling vor der letzten Konsequenz, die der Gedanke der Seynsfuge mit sich bringt, zurückgewichen und damit nicht in der Lage gewesen, die Freiheit in ihrem tiefsten Wesen zu ergründen. 1941 präsentiert sich Heideggers Sichtweise in radikal veränderter Form. Er behauptet, Schelling sei niemals auch nur in die Nähe einer wahren Bestimmung der Freiheit gekommen; stattdessen sei es ihm ausschließlich darum gegangen, ein Element der Negativität in den Kern der absoluten Subjektivität einzubetten, allerdings wohl nur mit dem Ziel, diese letztendlich aufzuheben.

Diese endgültige Einstufung von Schelling als Vorläufer von Nietzsches Konzeption des Willens zur Macht, die wiederum als zugespitzte Form der unbedingten Subjektivität gilt, begründet Heidegger, indem er auf Nietzsches Verzicht auf das System verweist. Der Verzicht basiert auf der wesentlichen Einsicht, dass das Leben die Grundbestimmung verkörpert, auf der alle Systeme beruhen. Somit erweist sich Nietzsches Ansatz als konsequente Folge des von Heidegger im Kern der *Freiheitsschrift* aufgedeckten Widerspruchs zwischen dem System und der Bestimmung Gottes als ein Leben, das sich des Systems zu bemächtigen vermag.⁴⁹⁵

In dieser Passage der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, die radikale Wandlung von Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* bzw. seine Neubewertung des Freiheitsbegriffs zwischen den Jahren 1936 und 1941 zu erläutern. Heideggers systematische kritische Distanzierung von Schellings Freiheitsbegriff wurde anhand der Argumentation in den *Beiträgen zur Philosophie* sowie anhand von Auszügen aus den Manuskripten zur Vorbereitung auf die 41er-Schelling-Vorlesung untersucht. Der nachfolgende Passus, der die Auseinandersetzung mit Heideggers Rezeption der Philosophie Schellings abschließen soll, wird sich kritisch mit Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* beschäftigen und dabei

⁴⁹⁵ „[...]daß sie auf das „System verzichtet (Nietzsche); Wille zur Macht, „Organisation“, „totale“ Nietzsche „will“ kein System, weil er sich im System aller möglichen Systeme (als Weisen der Bestandsicherung), in der Unbedingtheit des Willens zur Macht weiß.“ Ebd. S. 110. In diesem Kontext kommentiert Köhler: „In systematischer Hinsicht entscheidender ist allerdings zunächst, dass Schelling Existenzbegriff nicht mehr wie noch 1936 mit demjenigen von Sein und Zeit in Verbindung gebracht wird; Schellings Bestimmung des Seins als Wollens kann grundsätzlich nicht mehr für Heideggers eigene Entfaltung der Seinsfrage in Anspruch genommen werden.“ Köhler, (2010), S. 184.

offenbaren, dass Heidegger einige wesentliche Motive von Schellings Philosophie erkennt. Heidegger – so lautet der These der vorliegenden Arbeit – übersieht bei dem Versuch, sich in einer radikalen Weise von Schelling zu distanzieren, wesentliche Anknüpfungspunkte zwischen seinem eigenen Ansatz und der Philosophie Schellings. Auf dieses verlorene Potenzial, das sich aus einer vorsichtigeren Lektüre von Schellings Werk hätte ergeben können, wird im nun folgenden Abschnitt näher erläutert.

3.6. Das verkannte Potenzial von Heideggers Schelling-Interpretation

Wie im vorangegangenen Abschnitt bereits dargelegt wurde, bedeutet die 41er-Schelling-Vorlesung das Ende eines vergleichsweise kurzen, aber dennoch sehr fruchtbaren philosophischen Austauschs zwischen Heidegger und Schelling, im Laufe dessen Ersterer die Grenzen seines Ansatzes ausweitet. Die Gründe für den radikalen hermeneutischen Abbruch, der sich in der 41er-Schelling-Vorlesung ankündigt, wurden im Vorfeld bereits detailliert geschildert und auf eine immanente Entwicklung von Heideggers Philosophie zurückgeführt. Dagegen soll im weiteren Verlauf der Arbeit die in der 41er-Schelling-Vorlesung niedergelegte Interpretation kritisch in Augenschein genommen werden. Die Kritik an Heideggers Schelling-Interpretation wird dabei aus zwei verschiedenen Perspektiven erfolgen.

Zum einen ist die Frage zu beantworten, ob Heideggers Vorwurf zutrifft, dass Schelling den Entzugscharakter des Grundes zugunsten der Selbstreflexivität des Willens aufgibt. Dabei wird es darauf ankommen, zu überprüfen, ob Heidegger Schellings Interpretation der ontologischen Grundlage, auf der jede einzelne Existenz basiert, tatsächlich Rechnung trägt oder ob es weitere Interpretationsmöglichkeiten gibt, die unberücksichtigt bleiben, obwohl sie von einer wesentlichen Verwandtschaft zu Heideggers eigener Position zeugen. Andererseits wird auf die Frage eingegangen, ob die Interpretation des in der *Freiheitsschrift* postulierten Gottesbegriffs, die Heidegger in der 41er-Schelling-Vorlesung entwirft, zutreffend ist. Dieser Aspekt ist von entscheidender Bedeutung, um die Richtigkeit von Heideggers Interpretation belegen zu können. Die Analyse dieser beiden Punkte, die *Die Weltalter*⁴⁹⁶ berücksichtigt, wird ein differenziertes Bild entstehen lassen, das eine exakte Einschätzung sowohl der Stärken als auch die Schwächen von Heideggers Schelling-Interpretation erlauben wird.

⁴⁹⁶ Schelling, F.W.J.; *Die Weltalterfragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813*, (Hrsg. von Manfred Schröter), München 1946 (Von nun an als *Weltalter* genannt).

In Verbindung mit der Frage, ob Schelling tatsächlich den Entzugscharakter des Grundes zugunsten einer umfassenden Willenskonzeption aufgibt, muss auf ein methodologisches Problem hingewiesen werden, das bereits im Rahmen der Untersuchung der 36er-Schelling-Vorlesung erläutert wurde: dass sich Schellings Ausarbeitung des Begriffs des Grundes in der *Freiheitsschrift* an keine sprachlich oder ontologisch klar definierten Vorschriften hält. Ganz im Gegenteil entwickelt Schelling verschiedene Deutungen, die miteinander verbunden sind, ohne sie jedoch systematisch voneinander abzugrenzen. Hinzu kommt die Verwendung einer höchst metaphorischen Sprache, die die systematische Aufarbeitung des Textes zusätzlich kompliziert. Heideggers Aneignung der *Freiheitsschrift* muss in diesen hermeneutisch extrem komplexen Kontext eingebettet werden; gleichzeitig sollte dies aber keinesfalls darüber hinwegtäuschen, dass Heideggers Rezeption der *Freiheitsschrift* eine gewisse Reduzierung erkennen lässt. Diese Reduzierung, die in Kürze anhand eines Zitats verdeutlicht werden soll, betrifft zunächst einmal die dritte Deutung, die F. W. Hermanns dem Konzept des Grundes zuspricht: die Deutung des Grundes als nicht zu hinterfragendes, undurchdringliches Faktum. Die sich hiermit ankündigende Schwäche von Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* wird dadurch verstärkt, dass sie außerdem eine unzulängliche Rezeption des philosophischen Streits zwischen Fichte und Schelling aufweist. Schelling zielt dabei darauf ab, Fichtes Philosophie bzw. das Unternehmen der Wissenschaftslehre als einen Akt der Selbstbemächtigung zu denunzieren.

„Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigene Tat; Bewußtsein ist Selbstsetzen – aber das Ich ist nichts von diesem verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtsein aber, inwiefern es bloß als Selbst-Erfassen oder Erkennen des Ichs gedacht wird, ist nicht einmal das erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Sein, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.“ (*Freiheitsschrift*, SW 385-386, S.57)

An dieser Stelle tritt Hermanns dritte Deutung des Grundes deutlich zum Ausdruck. Das Sein, von dem Schelling spricht, ist als ein Faktum zu betrachten, das die Existenz voraussetzt. Ohne diesen Bezug zum Sein wäre das Setzen der Wesenheit unmöglich, was allerdings nicht die Deutung zulässt, dass sich die Existenz dieses Seins ermächtigen könnte. Diese sich entziehende Dimension des Seins, die in Fichtes Philosophie völlig aufgehoben wird, wird von Schelling rehabilitiert und zum Schlüssel für die Lösung der Frage nach der Selbstsetzung der menschlichen Persönlichkeit erhoben.

Während die Ausarbeitung dieser Figur in der *Freiheitsschrift* der Aufgabe untergeordnet ist, die Konsequenzen der Ermächtigungslogik von Fichtes Philosophie aufzuarbeiten, entwirft Schelling in den später folgenden Werken eine zeitliche Bestimmung des die einzelne Existenz ermöglichenden Faktums. Damit begründet er die Dimension des Unvordenklichen,⁴⁹⁷ die darin besteht, dass der Wille, der immer schon gewollt haben muss, als Vorbedingung für jede Handlung anzunehmen ist. Das Unvordenkliche ist unter anderem die Möglichkeitsbedingung eines Willens überhaupt und zugleich die Basis, die es dem Willen erlaubt, sich zu überwinden und auf eine neue Ebene zu gelangen. In *Die Weltalter* bedient sich Schelling dieser Figur, um die Überwindungsmöglichkeit des menschlichen Charakters zu beschreiben. Die Überwindung findet grundsätzlich auf der Basis eines angenommenen Überwindens statt.⁴⁹⁸ In diesem Sinne behauptet Schelling:

„Ohne einen vorangehenden natürlichen Willen gäbe es keine Freiheit. Die Zweiheit im Willen entsteht nur dadurch, daß ein Wille schon vorhanden ist und ihm ein anderer Wille angemuthet wird. Die Notwendigkeit geht also stets und in jeder Handlung der Freiheit voran.“ (*Die Weltalter*, S.94)⁴⁹⁹

Die Ausarbeitung dieser Figur zeugt davon, dass die Ansätze von Heidegger und Schelling wesentliche Überschneidungen aufweisen. Dieses hermeneutische Potenzial übersieht Heidegger im Rahmen seiner Argumentation der 36er-Schelling-Vorlesung jedoch vollständig. Eine extrem ausdifferenzierte Darstellung sowohl der zwischen den beiden Denkern bestehenden Verwandtschaft als auch der wesentlichen Gründe, aus denen Heidegger einen kritischen Abstand gegenüber dem Ansatz der *Freiheitsschrift* einnimmt, findet sich in Walter Schulz' Habilitationsschrift aus dem Jahr 1955.⁵⁰⁰

Für Schulz besteht die wesentliche Verbindung zwischen Heidegger und Schelling in deren Versuch, einen Begriff der Faktizität zu erarbeiten. Das nicht hinterfragende Faktum und die Gegebenheit der einzelnen Existenz bilden für beide die Basis, auf der jede philosophische

⁴⁹⁷ Vgl. Hutter, (2003).

⁴⁹⁸ Weltalter, S. 94.

⁴⁹⁹ Ebd. S. 101. Hutter betont, inwiefern die Gefahr des Einbruches des Dunkels, die in der Gegenwart als Grund erfahren wird, letztens auf jene zeitliche logische Dimension zurückzuführen ist: „Dem Jetzt des gegenwärtigen Bewußtseins liegt also eine Vergangenheit voraus, die in der geregelten Ordnung der Gegenwart nur noch als Grund und als latente Gefahr präsent ist, daß das anfänglich Regellose, das in der Gegenwart „zur Ordnung gebracht worden“ ist einmal wieder durchbrechen“ könnte.“[...] „Hier wird erneut und mit besonderer Schärfe deutlich, daß sich Schelling in der *Freiheitsschrift* immer dazu anschickt, die Begriffs- und raumlogische Rede vom Grund auf eine zeitliche Logik hin zu überschreiten, in der „Grund“ zu einem Früheren wird, das einer späteren Gegenwart „zu Grunde“ liegt“. Hutter, (2004), S. 85.

⁵⁰⁰ Schulz, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.

Untersuchung zwingend aufbauen muss.⁵⁰¹ Die Faktizität der Existenz in der Philosophie beider Denker zeichnet sich dadurch aus, dass sich das Selbstsein durch den Bezug zu einer Instanz artikuliert, die sich ihm konsequent entzieht. Die Bestimmung des Selbstseins impliziert automatisch die Feststellung der eigenen Ohnmacht gegenüber dieser Instanz. Schulz' Analyse geht detailliert auf die Bestimmung des Selbstseins im Kontext der der Faktizität immanenten Negativität ein. Für ihn setzt sich das Selbstsein aus zwei grundsätzlichen Schritten zusammen. Beim ersten geht es um die Bestätigung der eigenen Ohnmacht durch die Konfrontation mit der sich entziehenden Instanz der Negativität. Im zweiten, darauf folgenden Schritt muss die Existenz aber zu sich selbst zurückkehren, um sich in den Grenzen ihrer Ohnmacht verorten zu können.⁵⁰²

Neben den vielfältigen Ähnlichkeiten zwischen Heidegger und Schelling sieht Schulz natürlich auch die Schwierigkeiten, die sich in der Argumentation der *Freiheitsschrift* manifestieren. Ohne sich konkret auf die Problematik von Heideggers Schelling-Rezeption zu beziehen, liefert Schulz dafür eine einleuchtende Erklärung, indem er sich auf Schellings Ansatz aus dem Jahr 1809 bezieht. Die darin auftretenden Probleme werden – so Schulz' These – in Schellings späterer Philosophie zwar aufgehoben, sind in der Argumentation der *Freiheitsschrift* aber trotzdem noch deutlich zu spüren. Eine Analyse soll die Wandlung von Heideggers Schelling-Interpretation zwischen den Jahren 1936 und 1941 verdeutlichen.

Für Schulz besteht das größte Dilemma der Argumentation der *Freiheitsschrift* in Schellings unzureichender Bestimmung des Ur- oder Ungrundes, der die höchste Form der Einheit darstellt. Diese Einheit geht allen Gegensätzen voran, inklusive des Gegensatzes im Kern Gottes selbst, d.h. zwischen dem Grund der Existenz in Gott oder Gottes Natur und der Existenz Gottes selbst. In der *Freiheitsschrift* – die laut Schulz noch immer unter dem Einfluss von Schellings Identitätsphilosophie steht – wird jedoch nicht zweifelsfrei erklärt, ob

⁵⁰¹ „Der Ausgangspunkt Schellings und Heideggers ist der Aufweis der Endlichkeit der Subjektivität als solcher. Gerade diese Endlichkeit der Subjektivität als solcher. Gerade diese Endlichkeit aber ist nur dann ganz erfahrbar, wenn sich das Subjekt eingesetzt weiß von einem Ursprung, aus dem die Subjektivität entsprungen ist. Dies ist ja das Anliegen des späten Schelling, die Vernunft selbst zu demütigen durch die Anerkenntnis der sie bedingenden reinen Selbstvermittlung. Wir vergegenwärtigen uns die Dialektik dieser Anerkenntnis in ihren Grundzügen noch einmal, um sie dann zu Heideggers Gedankenschritten in Bezug zu setzen. Das Daß erscheint der Vernunft als sie überwältigendes Faktum, an dem ihr Begründenwollen scheitert. Aus dieser Einsicht zieht Schelling die Konsequenz: er negiert gerade diesen Willen der Vernunft, sich in und durch sich selbst begründen zu wollen. An die Stelle der unmittelbaren Direktheit, in der die Vernunft sich zu begründen sucht, tritt die Einsicht, daß immer schon allem Begreifen voraus ‚unvordenklich‘ die reine Selbstvermittlung west und, gleichsam ‚hinter der Vernunft stehend‘ (cf oben. S. 5.), diese in ihrem Vollzug ermöglicht.“ Ebd. S. 288-289.

⁵⁰² Ebd. S. 294.

es sich um eine „[...] Selbstverwirklichung des obersten Prinzips oder nur um eine bloße Gedankenfolge: die reine Bewegung der konstruierenden Vernunft handelt“⁵⁰³. Anders formuliert lautet die entscheidende Frage, ob sich die Entfaltung der Indifferenz als Grundprinzip in einer rein begrifflichen Dimension abspielt oder ob es sich tatsächlich um die Verwirklichung dieses Prinzips handelt. Das von Schulz angesprochene Dilemma spielt eine entscheidende Rolle, wenn man die Richtigkeit von Heideggers Interpretation des Scheiterns der *Freiheitsschrift* überprüfen möchte. Denn vor allem in der 41er-Schelling-Vorlesung bekennt sich Heidegger zu der These, dass die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz und die damit verbundene Spannung eher als ein Phänomen gelten, das sich nur im Verstand Gottes entwickelt und somit keinem reellen ontologischen Prozess entspricht. Die Einschränkung der Entfaltung des Grundprinzips auf eine rein begriffliche Dimension im Verstand Gottes bildet den Kern der These, die Heidegger in der 41er-Schelling-Vorlesung ausarbeitet. Sie besagt, dass der Ungrund tendenziell eine rein performative Funktion erfüllt, die im Kontext der Entwicklung der absoluten Subjektivität als Wille zur Liebe verstanden werden kann.

Indem Schulz' Werk die unzureichende Unterscheidung dieses Anliegens bemängelt, gleichzeitig aber auch anerkennt, dass es Schelling später – ausgehend von seinem Ansatz aus dem Jahr 1809 – gelingt, eine eindeutige Unterscheidung zwischen einem begrifflichen und einem verwirklichten Gott vorzunehmen, trägt es stark zu einer Präzisierung des zur Diskussion stehenden Sachverhalts bei. Aus dieser Perspektive ist Heideggers Interpretation von 1941 zwar zutreffend, verkennt aber dennoch ein wesentliches Potenzial von Schellings späterer Philosophie. Die Tragweite dieser Verkennung kommt in den Nietzsche-Vorlesungen am deutlichsten zum Ausdruck. Der folgende Abschnitt, der einer Analyse des ersten Nietzsche-Bandes gewidmet ist, wird zeigen, inwiefern Nietzsches Philosophie die letzte Stufe in der Entwicklung einer ermächtigenden Logik der Subjektivitätsphilosophie darstellt. Dafür ist es zunächst notwendig, ein Verständnis dafür zu entwickeln, welche bestimmte Konfiguration der Wille zur Macht bei Nietzsche erhält und inwieweit diese dem Ziel der Ausarbeitung einer absoluten Subjektivität untergeordnet ist. Dementsprechend wird nun auf die Ausführungen der beiden sogenannten Nietzsche-Bände eingegangen, um die Gültigkeit von Heideggers Kritik an Schellings Philosophie einer kritischen Überprüfung zu unterziehen.

⁵⁰³ Ebd. S. 174.

Viertes Kapitel: Nietzsches Philosophie als die radikalste Zuspitzung der Metaphysik Nietzsche

Heideggers wirkungsmächtige Auseinandersetzung mit der Philosophie Friedrich Nietzsches findet sich in den beiden Bänden *Nietzsche I* und *II*. In seiner Analyse geht Heidegger davon aus, dass die beiden Grundgedanken von Nietzsches Philosophie im *Willen zur Macht* und in der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* zu verankern sind. Nur unter Berücksichtigung des zwischen diesen beiden Gedanken bestehenden Zusammenhangs ist es laut Heidegger überhaupt möglich, die entscheidende Rolle, die Nietzsches Philosophie für die Entwicklung des abendländischen Denkens spielt, zu offenbaren.⁵⁰⁴ Dieser Zusammenhang besteht in der philosophischen Aufgabe, um die Nietzsche sich bemüht und die von Heidegger als eine Form des *Nihilismus* charakterisiert wird und somit auf eine Entwertung aller vorher geltenden Werte abzielt. Entgegen einer von Bäumler⁵⁰⁵ vorgeschlagenen und in den 30er-Jahren verbreiteten Interpretation sieht Heidegger keinen wesentlichen Widerspruch zwischen den beiden zentralen Gedanken von Nietzsches Philosophie. Für Bäumler verlangt die bei Nietzsche zu findende Begründung des Vorrangs des Willens danach, die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen auszuschließen. Heidegger betont dagegen, dass der Wille zur Macht seine Bestimmungen nur aufgrund der metaphysischen Bestimmung der ewigen Wiederkehr des Gleichen vollständig entwickeln kann. Die ewige Wiederkehr des Gleichen bezieht sich darauf, wie die Totalität des Seienden zugunsten eines Entwurfs des Willens zur Macht ausgearbeitet wird.

Die nun folgende Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzsche-Interpretation fügt sich in den zentralen Teil der vorliegenden Arbeit ein, d.h. in die Erörterung dessen, wie Heidegger die Problematik des Willens als eine Plattform zu nutzen versteht, die zwar der Aufklärung verschiedener ontologischen Ansätze dient, zugleich aber eine weitreichende Ausblendung der moralischen Problematik mit sich bringt. Darauf aufbauend wird eine geschichtliche Diagnose erstellt, wonach Nietzsches Philosophie die radikalste Zuspitzung der Metaphysik der Subjektivität darstellt. Wesentlich sind die damit einhergehende Einordnung von

⁵⁰⁴ „Der Grundcharakter des Seienden als solchen ist 'der Wille zur Macht'. Das Sein ist „die ewige Wiederkehr des Gleichen“. Wenn wir Nietzsches Philosophie am Leitfaden der beiden Sätze fragend durchdenken, gehen wir über die Grundstellung Nietzsches und der Philosophie vor ihm hinaus. Aber dieses Hinausgehen erlaubt erst, auf Nietzsche zurückzukommen. Das soll durch eine Auslegung des „Willens zur Macht“ geschehen.“ Nietzsche I, S.22.

⁵⁰⁵ Bäumler, A. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Stuttgart, 1931.

Schellings Philosophie innerhalb dieser Geschichte sowie der daraus resultierende Abbruch des philosophischen Dialogs, den Heidegger zwischen den Jahren 1936 und 1941 über die *Freiheitsschrift* mit Schelling pflegte. Diesen Zielen entsprechend ist die folgende Analyse in zwei Teile untergliedert.

Im ersten Teil wird die Definition des Willens zur Macht im Vordergrund stehen, wie sie im ersten Nietzsche-Band vorgenommen wird. Dabei wird zunächst eine phänomenologische Abgrenzung des Willens von anderen Phänomenen erfolgen. Außerdem wird eine Kontinuität zutage treten, was den methodologischen Ansatz anbelangt, den Heidegger in seiner Beschäftigung mit der Problematik des Willens bei Nietzsche verfolgt, und demjenigen philosophischen Instrumentarium, das bei der Erläuterung des Begriffs *Willen* bei Kant und Schelling zur Anwendung kam. Nach der Bestätigung dieser methodologischen Kontinuität wird außerdem darauf eingegangen, auf welchen ontologischen Bestimmungen dieses Verständnis von Willen beruht.

Der zweite Teil, der seinerseits in zwei Abschnitte aufgeteilt ist, konzentriert sich auf den zweiten Nietzsche-Band. Im Mittelpunkt stehen wird zum einen eine Ergänzung von Heideggers Interpretation des Willens zur Macht. Dies wird gewährleistet durch die Mitberücksichtigung zweier Motive: zum einen des Zusammenhangs zwischen dem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen und zum anderen der Thematik des Nihilismus als Kulmination der Geschichte der Metaphysik. Auf diese Darstellung aufbauend, wird sich der zweite Abschnitt dieses zweiten Teils ausführlich der Diagnose der Geschichte der Metaphysik und der daraus resultierenden Beurteilung von Schelling als einem Vorläufer von Nietzsches Philosophie widmen.

1. Der Wille zur Macht

Heideggers Analyse des Begriffs des *Willens zur Macht* lässt sich in zwei Abschnitte unterteilen. Der erste⁵⁰⁶ basiert auf der Beantwortung folgender drei Fragen: Was genau ist denn der Wille zur Macht? In diesem Kontext müssen elementare Begriffe wie *Wollen*, *Gefühl* und *Leidenschaft* wiederholte werden, weil nur mit ihrer Hilfe die grundsätzlichen Merkmale von Nietzsches Philosophie beschrieben werden können. Worin besteht die

⁵⁰⁶ Nietzsche I, *Die Einheit von Wille zur Macht, ewiger Wiederkehr und Umwertung*, S.15-66.

grundsätzliche Aufgabe des Willens zur Macht tatsächlich?⁵⁰⁷ Welche Instanz hat das Recht, sie auszuführen? Angesichts dessen, dass Nietzsche das Seiende als den Willen zur Macht versteht, der wiederum das Leben selbst ist, ist nur eine Antwort vorstellbar: der *Wille selbst*.⁵⁰⁸

Der zweite Teil⁵⁰⁹ befasst sich damit, *wie* diese Aufgabe erledigt werden kann. Durch welches Mittel können die Forderungen des Nihilismus in die Tat umgesetzt werden? Welcher Zusammenhang besteht zwischen ihm und der Aufgabe selbst? Diese Fragen verweisen auf die Rolle der Kunst als entscheidende *Modalität* des Lebens.⁵¹⁰ Für Heidegger hängt am Phänomen des Wollens das Moment der Selbstreflexivität. Von dieser These ausgehend, kommt er zu dem Ergebnis, dass sich hinter der Bestimmung des Willens zur Macht wohl nicht mehr versteckt als das Prinzip, das besagt, dass jedes Wollen grundsätzlich ein Sich-selbst-Wollen ist.⁵¹¹ Die vorgebliche Oberflächlichkeit dieser Grundprinzipien von Nietzsches Philosophie ist für Heidegger nur zu beseitigen, indem zwischen Varianten des Wollens unterschieden wird. Der phänomenologische Ansatz, den Heidegger an dieser Stelle umsetzt, ermöglicht eine sehr exakte Ausarbeitung verschiedener Varianten des Wollens und somit eine genaue Verortung der Figur, die der Bestimmung der Selbstreflexivität in ihrer höchsten Form Rechnung trägt.

1.1. Wille als Wille zur Macht: die grundsätzliche Struktur des Willens

Heideggers Analyse konzentriert sich zunächst auf Wollen in dem Sinn, dass es sich in der Ausrichtung des Ichs nach einem bestimmten Gewollten manifestiert.⁵¹²

Dass sich die Ausrichtung des Ichs auf einen Gegenstand nicht mit dem Phänomen des Wollens deckt, zeigt sich darin, dass der Umstand, dass man auf einen Gegenstand oder auf einen Vorgang ausgerichtet ist, nicht unbedingt heißt, diesen auch wollen zu müssen. Eine

⁵⁰⁷ Ebd. S 22-. 23.

⁵⁰⁸ „Damit soll auch das Prinzip gegründet, der Grund gelegt werden, von woher die Wertsetzung entspringt, worin sie gewurzelt bleiben muß; denn „Wille zur Macht“ ist in sich selbst schon ein Schätzen und Wertsetzen. Wenn das Seiende als Wille zur Macht begriffen ist, dann wird ein Sollen überflüssig, das zuerst über dem Seienden aufgehängt werden müßte, damit sich das Seiende an ihm esse. Wenn das Leben selbst Wille zur Macht ist, dann es selbst der Grund, das principium der Wertsetzung.“ Ebd. S. 29.

⁵⁰⁹ Ebd. S. 66-224.

⁵¹⁰ Ebd. S. 66- 67.

⁵¹¹ Ebd. S.33.

⁵¹² Ebd. S 36.

bloße Betrachtung der Dinge impliziert laut Heidegger, dass man diese sein lässt, was sie sind, ohne dass der Wunsch, sich mit ihnen zu beschäftigen, überhaupt eine Rolle spielt.⁵¹³

Der Charakter des Auf-die-Dinge-ausgerichtet-Seins liegt auch dem Phänomen des *Wünschens* zugrunde, das Heidegger deutlich vom eigentlichen *Wollen* zu unterscheiden versucht. Während man sowohl beim Wollen als auch beim Wünschen auf die Dinge ausgerichtet ist, ist das Phänomen des *Wollens* doch von einem besonderen Merkmal geprägt: von der *Entschlossenheit* des Sich-Befehlens. An diesem Punkt tritt der Charakter der *Selbstreflexivität* als Grundbestimmung des Willens bereits deutlich zutage. Im Rahmen des Phänomens des Wollens wird das Aufgerichtet-Sein auf einen gewollten Gegenstand dadurch ergänzt, dass der Wille der Bestimmung des Befehls unterliegt.⁵¹⁴

Im Vergleich zum Wollen liegt den Phänomenen des *Wünschens* und des *Strebens* eine entscheidende Unbestimmtheit zugrunde. Diese bezieht sich sowohl auf die Tatsache, dass man nicht genau weiß, wonach man strebt, als auch auf die damit verbundene Konsequenz, dass das wesentliche Moment der Selbstreflexivität ausbleibt.⁵¹⁵

Im Kern der Bestimmung des Willens zur Macht identifiziert Heidegger eine wesentliche Einheit, die darin besteht, sowohl den Wollenden als auch das Gewollte bestimmen zu müssen.⁵¹⁶ Nur unter der Voraussetzung, dass sich der Wille seinen eigenen Befehlen fügt, kann das Gewollte überhaupt vollständig erfasst werden.⁵¹⁷

Diese Einsicht in das Problem des Willens trägt jedoch nicht in erheblichem Ausmaß zu einem zutreffenden Verständnis des Begriffs des *Willens zur Macht* bei. Wäre Wille Macht und Macht Wille, wäre Nietzsches Formulierung entweder als eine rein pleonastische

⁵¹³ Ebd. S. 36.

⁵¹⁴ Ebd. S. 37.

⁵¹⁵ „Der Wille bringt jeweils von sich her eine durchgängige Bestimmtheit in sein Wollen. Jemand, der nicht weiß, was er will, will gar nicht und kann überhaupt nicht wollen; ein Wollen im allgemein gibt es nicht; denn der Wille ist als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft. Dagegen kann das Streben unbestimmt sein, sowohl hinsichtlich dessen, was eigentlich angestrebt ist, als auch mit Bezug auf das Strebende selbst. Im Streben und Drängen sind wir ein Hinzu...mit hineingenommen und wissen selbst nicht, was im Spiel ist. Im bloßen Streben nach etwas sind wir nicht eigentlich vor uns selbst gebracht“, und deshalb ist hier auch keine Möglichkeit, über uns hinaus zu streben, sondern wir streben bloß und gehen in solchem streben auf.“ Ebd. S.38.

⁵¹⁶ Ebd. S. 157.

⁵¹⁷ „Durch diese Bereitschaft hat er sich selbst in den Befehlskreis gestellt als der erste, der maßgebend gehorcht. In dieser über sich hinausgreifenden Entschiedenheit des Wollens liegt das Herrsein über..., das Mächtigsein über das, was im Wollen aufgeschlossen und in ihm, in der Entschlossenheit als Ergriffenes festgehalten wird. Wollen selbst ist das über sich hinausgreifende Herrsein über...; Wille ist in sich selbst Macht, und Macht ist Wille.“ Ebd. S.38.

Aussage oder als eine andere Meinung bezüglich des wesentlichen Antriebs des Menschen zu verstehen (wie die aristotelische Variante des Glücks oder die epikureische der Lust). Diese Möglichkeit ist allerdings kategorisch ausgeschlossen, weil der Wille keinesfalls bezüglich eines Einsatzes definiert werden darf, der später an ihm anknüpft. Dabei macht es keinen Unterschied, ob der Einsatz als Feststellung des wesentlichen Antriebs der Menschheit (der allen anderen individuellen Neigungen zugrunde liegt) oder aber als Auferlegung eines normativen moralischen Ziels dargestellt wird, die einen Zwiespalt zwischen besagtem Ziel und den „niedrigen“ Triebfedern hervorbringen würde. Heideggers Auffassung nach besteht Nietzsches Absicht vielmehr darin, mithilfe seiner Formulierung auf die wesentliche Einheit des Willens hinzudeuten, die von ihm selbst ausgeht.⁵¹⁸ Auf dem Weg zu einem richtigen Verständnis der Einheit, die dem Willen zur Macht zugrunde liegt, offenbart sich für Heidegger ein weiteres Problem, das darin besteht, dass Nietzsche den Willen manchmal mit einem *Gefühl* und manchmal mit einer *Leidenschaft* gleichsetzt:

„Er nennt den Willen – also den Willen zur Macht – einen ‚Affekt‘; er sagt sogar (‚Der Wille zur Macht‘, n.688): ‚Meine Theorie wäre, daß alle andern Affekte nur seine Ausgestaltungen sind.‘ Nietzsche nennt den Willen auch eine ‚Leidenschaft‘, oder ein ‚Gefühl‘. Versteht man solche Darstellungen, wie es durchweg geschieht, aus dem Gesichtskreis der gewöhnlichen Psychologie, dann wird man leicht dazu verführt, zu sagen, Nietzsche verlege das Wesen des Willens in das ‚Emotionale‘ und rücke ihn aus den rationalen Mißdeutungen durch den Idealismus heraus.“ (*Nietzsche I*, S.39-40)

Wie aber ist eine durch die tüchtigste Entschlossenheit geschaffene Bestimmung des Willens mit dieser im Vorfeld skizzierten Auslegung in Einklang zu bringen? Stehen die beiden Annäherungsversuche zwingend in einem Widerspruch zueinander oder ist dies vielleicht nur ein Anschein, der durch eine phänomenologische Untersuchung überwunden werden kann? Dieser Problematik wird im folgenden Abschnitt genauer nachgegangen.

1.2. Die phänomenologische Unterscheidung von Affekt, Leidenschaft und Gefühl

Für Heidegger deutet der Umstand, dass Nietzsche den Willen abwechselnd mit den *Affekten*, den *Leidenschaften* oder den *Gefühlen* in Zusammenhang bringt, nicht auf eine mangelnde systematische Klassifizierung dieser Begriffe hin, sondern zeugt vielmehr von Nietzsches Absicht, die komplizierte Verbindung zwischen dem Willen und den verschiedenen Gemütszuständen sorgfältig zu schildern, damit die verschiedenen Erscheinungsformen des

⁵¹⁸ „Der Ausdruck ‚zur Macht‘ meint also nie einen Zusatz zum Willen, sondern bedeutet eine Verdeutlichung des Wesens des Willens selbst.“ Ebd. S. 39.

emotionalen Spektrums in die Bestimmung des Willens integriert werden können.⁵¹⁹ Aus diesem Grund versucht Heidegger, die Einheit der Argumentation Nietzsches zu rekonstruieren und dabei alle phänomenologischen Zustände aufzudecken, die sich hinter den unterschiedlichen Bedeutungen verbergen. Zuvor beschreibt Heidegger noch die für diese Aufgabe nötige phänomenologische Methode⁵²⁰

Ein *Affekt* offenbart sich in Form eines Anfalls, sodass hier keinesfalls von einer Entschlossenheit des Willens ausgegangen werden darf. Stattdessen wird der vom Affekt Betroffene bis hin zur Überforderung überrumpelt. Der von einem extremen Affekt (z.B. dem Zorn) hervorgebrachte Anfall wird daher als eine vorläufige Aufhebung des Willens beschrieben:

„Dieser Anfall ist plötzlich und stürmisch; unser Wesen regt sich in der Weise der Erregung; er regt uns auf, d.h. er hebt uns über uns selbst hinweg, aber so daß wir im Anfall der Erregung nicht mehr Herr sind. Man sagt: er hat im Affekt gehandelt. Die Volkssprache hat einen sehr guten Blick, wenn sie von einem Aufgeregten und aufgeregt Handelnden sagt: er ist nicht recht ‚beinander‘. Im Anfall der Aufregung verschwindet das rechte Beinander und verwandelt sich in ein Auseinander. Wir sagen: Er ist vor Freude außer sich.“ (*Nietzsche I*, S.42)

Angesichts dieser Erkenntnis muss in einem nächsten Schritt der Frage nachgegangen werden, wie der Wille mit der anscheinend absoluten Negation in Einklang gebracht werden kann. Nach Heideggers Interpretation muss diese Charakterisierung des Affektes als ein Überfall in Bezug auf die Tatsache verstanden werden, dass der Wille ein *unbestreitbares Faktum* ist. Die *Entschlossenheit* ist die Bestimmung des Wollens selbst und zugleich die Bestimmung des Willens. Daher ist die *Präsenz* des Willens selbst das Einzige, worüber sie nicht entscheiden kann:

„Der Wille selbst kann nicht gewollt werden. Wir können uns niemals entschließen, einen Willen zu haben, in dem Sinne, daß wir uns erst den Willen zulegen; denn jene Entschlossenheit ist das Wollen selbst [...]. Aber gerade diese Möglichkeit zeigt an, daß wir immer im Willen sind, auch wenn wir nicht willens sind. Jenes eigentliche Wollen im Aufbruch der Entschlossenheit, dieses Ja ist es, durch das jener Anfall des ganzen Wesens an uns und in uns kommt.“ (*Nietzsche I*, S.43)

⁵¹⁹ „Daß Nietzsche den Willen bald als Affekt, bald als Leidenschaft, bald als Gefühl bezeichnet, soll sagen: Nietzsche sieht etwas Einheitlicheres, Ursprünglicheres und zugleich Reicherer hinter dem einen groben Wort „Wille“. Wenn er diesen einen Affekt nennt, so ist das nicht eine bloße Gleichsetzung, sondern eine Kennzeichnung des Willens in Hinsicht auf jenes, was den Affekt auszeichnet. Dasselbe gilt für die Begriffe Leidenschaft und Gefühl. Wir müssen noch weitergehen und den Sachverhalt umkehren. Was man sonst als Affekt und Leidenschaft und Gefühl nennt, ist für Nietzsche seines Wesens Wille zur Macht“ Ebd.S.50.

⁵²⁰ Ebd. S.41.

Der Wille ist insofern ein Affekt, als er sich sogar in den Erfahrungen wiedererkennen kann, bei denen er nicht mehr in der Lage ist, sich selbst zu kontrollieren. Er ist aber auch deshalb Affekt, weil man über ihn nicht entscheiden kann, sondern jede mögliche Entscheidung ihn voraussetzt.

Im Vergleich zu den Affekten sind die *Leidenschaften* durch Dauer und Beständigkeit charakterisiert. Dass eine Leidenschaft (wie z.B. Hass) plötzlich ausgelöst und damit offensichtlich gemacht werden kann, soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich diese Auslösung nur auf einen Prozess bezieht⁵²¹, in dessen Verlauf sich die Leidenschaft entwickelt und gestaltet wird. Der Unterschied ist jedoch nicht quantitativer Natur und liegt demnach nicht darin, dass der Prozess im Fall einer Leidenschaft länger andauert als bei einem Affekt. *Leidenschaften* sind demzufolge Zustände, die die phänomenologische Erfahrung der *Dauer* überhaupt erst ermöglichen:

„Affekt: der blindlings aufregende Anfall. Leidenschaft: der hellstichtig sammelnde Ausgriff in das Seiende. Wir reden und blicken nur von außen, wenn wir sagen: ein Zorn flammt auf und verraucht, dauert kurz; ein Haß aber dauert länger, sondern bringt erst wahre Dauer und Beständigkeit in unser Dasein. Ein Affekt dagegen vermag solches nicht. Weil die Leidenschaft uns ins Wesen zurücknimmt, in seine Gründe befreit und lockert, weil die Leidenschaft zugleich der Ausgriff in die Weite des Seiendes ist, deshalb gehört zur Leidenschaft – gemeint ist: zur großen – das Verschwenderische und Erfinderische, das Abgebenkönnen nicht nur, sondern das Abgebenmüssen und zugleich jene Unbekümmertheit darum, was mit dem Verschwendeten geschieht, jene sich ruhende Überlegenheit, die den großen Willen kennzeichnet.“ (Nietzsche I, S.45)

Aus diesem Grund ist die *Leidenschaft* weder mit Begierden noch mit Nervosität zu verwechseln, sondern ist vielmehr eng verbunden mit einer überlegenden Ruhe, mit der sie aufgrund eines unangemessenen Verständnisses normalerweise nicht assoziiert wird. Die Struktur der Leidenschaft bietet eine außergewöhnliche Gelegenheit, um den zuvor bereits erwähnten

⁵²¹ In diesem Fall kann eine etymologische Anmerkung zur Begründung der heideggerianischen Charakterisierung beibringen: „Das im heutigen Sprachgebrauch im Sinne von ‚dulden‘, ‚ertragen‘, Schmerz, Kummer, empfinden‘, gebräuchliche Verb bedeutete früher ‚gehen‘, ‚fahren‘, ‚reisen‘. Im Sinne von ‚dulden‘, Schmerz empfinden‘ ist ahd. *lidan* vermutlich Rückbildung aus ahd. *Irlidan*, ‚erfahren‘, ‚durchmachen‘ (nhd. erleiden). Auf die Bedeutungsentwicklung hat wahrscheinlich die christliche Vorstellung von Leben des Menschen als einer Reise durch das irdische Jammertal eingewirkt. Später wurde das Verb leiden im Sprachgefühl mit dem verwandten Substantiv Leid verbunden[...]Der substantivierte Infinitiv Leiden (mhd. *liden*) wird heute als ein reines Substantiv empfunden. Dazu gebildet ist Leidenschaft ‚stark bewegter Gemütszustand, heftige Zuneigung (17. Jh. als Ersatzwort für frz. Passion), davon leidenschaftlich (18. Jh.)“ „Leidenschaft“ in: Duden: Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache, München 2001, S. 479. Im Angesicht dessen deutet Heideggers Interpretation richtig auf die Dauer hin, die der Leidenschaft zugrunde liegt, statt auf die Bewertung der Erfahrung als schmerzvoll, die bei der alltäglichen Anwendung sich spüren lässt.

Zusammenhang, dass die Bestimmung des Wollens zugleich die Bestimmung des Gewollten ist, noch genauer zu verstehen:

„Der Hassende steigert die Besinnung und Überlegung bis in die ausgekochte Bosheit. Der Haß ist nie blind, sondern hellsichtig; nur der Zorn ist blind. Liebe ist nie blind, sondern hellsichtig; nur Verliebtheit ist blind, flüchtig und anfällig, ein Affekt, keine Leidenschaft.“ (*Nietzsche I*, S.45)

Über die Leidenschaft öffnet sich die höchste mögliche Bestimmung des Willens. Diese Bestimmung, die weder bei der Nervosität noch bei den Begierden zu finden ist, begleitet den Willen immer dann, wenn er mit aller Kraft auf den Gegenstand seiner Leidenschaft gerichtet ist. Die Präsenz dieses Gegenstandes und der Leidenschaft selbst deutet jedoch nicht auf eine Unvollständigkeit hin. Im Gegenteil:

„Die so verstandene Leidenschaft wirft wieder ein Licht auf das, was Nietzsche mit Willen zur Macht benennt. Der Wille als das Über-sich Herrsein ist niemals eine Abkapselung des Ich auf seine Zustände. Wille ist, wie wir sagen, Ent-schlossenheit, in der sich der Wollende am weitesten hinausstellt in das Seiende, um es im Umkreis seines Verhaltens festzuhalten. Nicht jetzt der Anfall und die Aufregung sind jetzt kennzeichnend, sondern der hellsichtige Ausgriff, der zugleich eine Sammlung des Wesens ist, das in einer Leidenschaft steht.“ (*Nietzsche I*, S.45)

Das letzte Wort, mit dem Nietzsche den Willen assoziiert, lautet *Gefühl*. Was eine etymologische Abgrenzung dieses Begriffs von den beiden bereits analysierten Termini betrifft, ergeben sich zwei unterschiedliche Möglichkeiten. *Gefühl* kann entweder als eine abgeschwächte Form von *Affekt* oder *Leidenschaft* verstanden oder aber als Gattungsbegriff verwendet werden. Beide Sichtweisen treffen auf Nietzsches Auslegung des Gefühls aber nicht zu. Insofern müssen die vorhergehenden Analysen mit einbezogen werden, um die zwischen den drei Begriffen bestehende Verbindung vollständig erfassen zu können. Nur unter dieser Voraussetzung wird es möglich, die folgende Frage zu beantworten:

„Doch die Sache steht in Frage, nämlich: 1. ob das, was jetzt als Wissen des Affektes und als Wesen der Leidenschaft angedeutet wurde, unter sich einen ursprünglichen Wesenzusammenhang zeigt, und 2. ob dieser ursprüngliche Zusammenhang beider dann wahrhaft begriffen werden kann, wenn wir nur das Wesen dessen gefasst haben, was wir Gefühl nennen.“ (*Nietzsche I*, S.46)

Heidegger vertritt die Ansicht, dass Nietzsches Identifikation des Gefühls mit dem Wollen (und daher mit dem Willen, der sich nur durch das Wollen bestimmen lässt) darauf hinweist, dass das Gefühl die Funktion eines *Begleiters* erfüllt. Explizit beschreibt Nietzsche das Gefühl als eine das Wollen begleitende *Lust*. Diese Lust ist aber weder als Gattungsbegriff, in den alle möglichen Ziele unserer Leidenschaft eingestuft werden könnten, noch als eine erste

Erscheinungsform des Willens zu begreifen. Die erste Möglichkeit würde lediglich zur Aufstellung eines allgemeinen Begriffs führen, was wiederum die Auflösung der phänomenologischen Struktur der Leidenschaft nach sich ziehen würde.

Die zweite Möglichkeit muss ebenfalls ausgeschlossen werden, weil ein das Wollen begleitendes Gefühl der Lust nicht auf das unbestreitbare Faktum der Präsenz des Willens (wie im Kontext mit dem Affekt geschildert wurde) hinweist, sondern diesen im Gegenteil voraussetzt. Daraus resultiert wiederum folgendes Problem:

„Darnach ist der Wille nur eine ‚Begleit-Erscheinung‘ des Ausströmens von Kraft, ein begleitendes Lustgefühl? Wie reimt sich dies mit dem zusammen, was im ganzen über das Wesen des Willens und im einzelnen aus dem Vergleich mit Affekt und Leidenschaft gesagt wurde? Dort erschien der Wille als das eigentlich Tragende und Herrschende, gleichbedeutend mit dem Herrsein selbst; jetzt soll er zu einem anderen nur begleitenden Lustgefühl herabgesetzt werden?“ (*Nietzsche I*, S.47)

Um diesen Einwand zurückweisen zu können, muss man den Maßstab anführen, auf den man sich bezieht, um dem Willen eine vollkommen begründete Bestimmtheit beizumessen. Denn die einheitliche phänomenologische Erfahrung des Willens besteht nicht in der Aufstellung eines rein metaphysischen Ichs, die durch eine intellektuelle Anschauung oder eine andere ontologische Bestimmung die wesentliche Einheit des Willens und der Selbsterkenntnis ausmachen würde. In dieser Hinsicht betont Heidegger:

„Im Wesen des Willens, in der Entschlossenheit, liegt, dass er sich selbst erschließt, also nicht erst durch ein dazukommendes Verhalten, durch ein Beobachten des Willenvorganges und ein Nachdenken darüber, sondern der Wille selbst hat den Charakter des eröffnenden Offenhaltens. Eine beliebig angesetzte und noch so eindringliche Selbstbeobachtung und Zergliederung bringt uns, unser Selbst und das, wie es mit ihm steht, niemals an den Tag [...]. Wenn hier das Gefühl und der Wille als ein ‚Bewusstsein‘ als ein ‚Wissen‘ gefasst werden, so zeigt sich darin am schärfsten jenes Moment der Eröffnung von etwas im Willen selbst; aber diese Eröffnung ist kein Betrachten, sondern Gefühl.“ (*Nietzsche I*, S.49)

Heideggers Analyse zufolge muss das Selbstvermittlungsmoment des Willens eher auf der Ebene des Gefühls angesiedelt werden. Das Offenhalten des Willens durch das Gefühl erweist sich als dessen Konfrontation mit seiner grundlegendsten Bestimmung als ein Handeln-Können. In diesem Punkt zeigt sich eine allgemeine Kohärenz des phänomenologischen Instrumentariums, das Heidegger zur Bestimmung des Phänomens des Willens heranzieht.

1.3. Die metaphysischen Bestimmungen des Willens: Leben, Chaos, Kraft

Die phänomenologische Abgrenzung des für Nietzsche geltenden Willensbegriffs von anderen Manifestationen wird an dieser Stelle der Argumentation vergleichsweise jäh unterbrochen. Stattdessen widmet sich Heidegger nun der Konzeption der ewigen Wiederkehr des Gleichen, dem zweiten Grundgedanken, auf dem Nietzsches Philosophie beruht. Heideggers Darstellung präsentiert sich als äußerst gründlich, sodass die wesentlichsten Bestimmungen des Willens in völliger Radikalität entfaltet werden können und somit die oben dargestellte phänomenologische Analyse in einer ontologischen Bestimmung verankert werden kann. Im Rahmen dieser Dissertation werden nicht alle Aspekte von Heideggers Argumentation thematisiert; berücksichtigt werden nur diejenigen, die dem Ziel dienen, die seinsgeschichtliche These zu erläutern, dass Nietzsches Philosophie eine Überwindung von Schellings Position bedeutet. Die erste relevante Stelle ist die, an der Heidegger die Bestimmung der *Kraft* anspricht. Der Grundcharakter der Welt als Kraft beinhaltet eine gewisse Zahl an Eigenschaften, die stets im Hinblick sowohl auf ihren inneren Zusammenhang als auch auf die spätere Bestimmung des Lebens betrachtet werden müssen.

Laut Heidegger ist die Kraft zunächst einmal dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht auf das Organische beschränkt, sondern vielmehr jedem Wesen zugesprochen werden muss, sofern ihm, wie etwa bei Leibniz' Monadologie, eine Form des Strebens immanent ist. Mit diesem Schritt gelingt es Heidegger, die Kraft aus den Grenzen eines falsch verstandenen *Biologismus* zu befreien und sie zu einer umfassenden metaphysischen Bestimmung aufzuwerten. Zweitens muss die Kraft als endlich aufgefasst werden. Die Endlichkeit der Welt ist allerdings nicht der Tatsache geschuldet, dass diese auf eine außerhalb von ihr anzusiedelnde Instanz stoßen würde. Die Endlichkeit und somit die Eingrenzung der Welt entspringen einer ihr innerlichen Bestimmung. Aus dieser Bestimmung ist wiederum nicht die Schlussfolgerung zu ziehen, dass in der Welt ein Stillstand herrscht. Vielmehr liegt ihr ein kontinuierliches Werden der Kräfte zugrunde. Der Schein der Unendlichkeit, die die menschliche Erfahrung charakterisiert, entspricht somit nicht einer tatsächlichen ontologischen Bestimmung, sondern ist das Produkt einer Einbildung des menschlichen Verstandes. Dieser Charakter der kognitiven Einbildung ist dem Raum zuzusprechen, der im Grunde genommen nichts anderes als die Totalität der Verhältnisse der Kräfte bedeutet.

Die Endlichkeit der Kräfte erweist sich für Nietzsches Verständnis des Organischen in zweierlei Hinsicht als zentral: Zum einen erklärt sie die Möglichkeit der Entstehung des Einzelnen, zum anderen impliziert dessen Beschaffenheit das Ziel, sich in jeder endlichen und somit zu beherrschenden Welt zu behaupten. Durch einen Bezug auf die fröhliche Wissenschaft erinnert Heidegger daran, dass die Endlichkeit dem Wesen des Organischen widerspricht. Ausgehend von der Bestimmung des Lebens und der ihm zugrunde liegenden Kraft geht Heidegger auf die Frage ein, wie innerhalb eines solchen metaphysischen Rahmens das *Wahre* verstanden werden muss:

„Was ist das Wahre nach Nietzsches Begriff? Es ist das im ständigen Fluß und Wechseln des Werdenden Festgemachte, auf das die Menschen sich festlegen müssen und auch wollen, jenes Feste, womit sie die Grenze gegen alles Fragen und jede weitere Beunruhigung und Störung ziehen; so bringt der Mensch in sein eigenes Leben Beständigkeit des ihm geläufigen und Beherrschbaren ist, als Schutz gegen jede Beunruhigung und als Trost seiner Ruhe.“ (*Nietzsche I*, S.347.)

Die Aufgabe, für Beständigkeit zu sorgen und sie zu garantieren, wird durch die Funktion der *Werte* erfüllt. Werte dienen der Steigerung des Lebens und erweisen sich somit als Bedingungen des Lebens.⁵²² Nur wer den ontologischen Rang und die Funktion der Werte begriffen hat, kann einen Einblick in das Wesen dessen gewinnen, das Nietzsche *Erkenntnis* nennt. Diese muss aus der Bestimmung des Willens der Macht abgeleitet werden.⁵²³ Der erste Schritt besteht darin, zu klären, was *Wertschätzung* überhaupt bedeutet. Für Heidegger ist es unerheblich, dass die Wertschätzung als eine Form des Wahrhaltens nicht nur der Bestandssicherung und Erhaltung des Lebens dient, sondern als wesentliche Eigenschaft immer auch eine Tendenz zu Wachstum und Steigerung beinhaltet. Die oben vorgenommene phänomenologische Abgrenzung des Phänomens des Willens wird hiermit in einem ontologischen Prinzip verankert.⁵²⁴ Außerdem wird geklärt, inwiefern die Einführung der Thematik des Lebens durch Nietzsche keine Abweichung vom üblichen Werdegang der abendländischen Philosophie darstellt. Nietzsche plädierte nämlich nicht dafür, sie durch einen wissenschaftlichen Darwinismus abzulösen. Ganz im Gegenteil wird es durch die metaphysische Bestimmung des Lebens überhaupt erst möglich, den Herrschaftscharakter der Philosophie zum Vorschein zu bringen.⁵²⁵

⁵²² Ebd. S. 439.

⁵²³ Ebd. S. 457.

⁵²⁴ Ebd. S. 464.

⁵²⁵ Ebd. S. 473.

Die operative Form des *Erkennens* als eine Form der Wertschätzung interpretiert Heidegger ausgehend vom Phänomen des *Schematisierens*. Dieser Begriff meint die Form, durch die eine sonst von Chaos geprägte Erfahrung zur Ordnung gebracht wird. Entscheidend ist dabei, dass sich dieser Gestaltungsprozess an keinen anderen ontologischen Kriterien orientiert als den praktischen Bedürfnissen des Menschen. Neben der Kraft ist die Bestimmung der Welt als ein in Ordnung zu bringendes Chaos der letzte Schritt, um die Totalität des Seienden auf den Maßstab der Leiblichkeit reduzieren zu können:

„Chaos, die Welt als Chaos, besagt: das Seiende im Ganzen relativ auf den Leib und sein Leiben entworfen. In dieser Grundlegung des Weltentwurfes ist alles Entscheidende eingeschlossen, also für das Denken, das als Umwertung aller Werte eine neue Wertsetzung anstrebt, auch die Ansetzung des höchsten Wertes.“ (*Nietzsche I*, S.511)

Die Vorstellung, dass alle Bestimmungen der theoretischen Vernunft letztendlich auf eine wesentliche Dimension der Praxis zurückzuführen sind, erfährt in Nietzsches Philosophie zwar ihre radikalste Zuspitzung, ist jedoch laut Heidegger bereits in der kantischen Konzeption der Vernunft vorzufinden und wurde außerdem im Verlauf der langen Auseinandersetzung, des Deutschen Idealismus mit Kants Philosophie noch weiter vertieft.⁵²⁶

Dieser Interpretation von Kants Philosophie zufolge ist an der Analyse der Kategorienlehre nicht die Tatsache entscheidend, dass die Kategorien die Beschaffenheit eines an sich vorhandenen Erkenntnisgegenstandes ausmachen, sondern vielmehr der Umstand, dass die grundsätzlichen Bestimmungen des Lebens zum Tragen kommen, indem die Regel gilt, dass das Chaos der Welt zugunsten einer Bestandssicherung und Steigerung des Lebens gestaltet wird.⁵²⁷ Eine weitere Konsequenz, die sich hieraus für die Bestimmung der Erkenntnis ergibt, bezieht sich auf das Verhältnis zwischen *Beständigkeit* und *Widerspruch*.⁵²⁸ Widerspruch ist in diesem Zusammenhang allerdings nicht in einer logischen Form aufzufassen, sondern gilt gemäß der Herrschaft der praktischen Bedürfnisse eher als ein Element, das in der Lage ist, die Bestimmungen des Lebens abzuschwächen. Seine Abwesenheit bedeutet infolgedessen die Möglichkeit des Menschen nicht als Seiendes, sondern als ein für das Leben notwendiger Befehl.⁵²⁹

⁵²⁶ Ebd. S. 526-527.

⁵²⁷ Ebd. S. 532-533.

⁵²⁸ Ebd. S. 543.

⁵²⁹ „Befehlen ist zuvor die Errichtung und das Wagnis dieser Forderung, die sie erst schaffende Entdeckung ihres Wesens und Setzung ihres Rechtes. Dieses wesentlich gemeinte Befehlen ist immer schwerer als das Gehorchen
200

Für Heidegger darf ein solches Befehlen keinesfalls im Gegensatz zur Freiheit interpretiert werden, sondern muss vielmehr als die grundsätzliche Form aufgefasst werden, in der sich die Freiheit artikuliert.⁵³⁰ Dass sich der Mensch im Kern des Seienden etabliert und zum Maßstab aufgewertet wird, an dem die Richtigkeit der Erkenntnis gemessen werden kann, fasst Heidegger als eine Form von *Gerechtigkeit* auf. Obwohl diese sich auf die Herrschaftsinstanz des Menschen bezieht, darf sie mit keiner moralischen Kategorie verwechselt werden. Schließlich gilt der Prozess der Herrschaftsgestaltung als seinsgeschichtlich und kann sich damit den Kategorien des Sollens entziehen – analog zur *Entmoralisierung* des Bösen, die im Rahmen der Interpretation der *Freiheitsschrift* thematisiert wurde.⁵³¹

Bei seiner Bestimmung von *Gerechtigkeit* unterscheidet Heidegger zwischen drei grundsätzlichen Momenten. Zunächst operiert die Gerechtigkeit als eine Form des *Errichtens*⁵³², indem sie mithilfe des Schematisierens das Chaos der Welt gestaltet. Dem wesentlichen Grundzug der Steigerung des Lebens entsprechend gehört zur Gerechtigkeit auch ein Moment des *Ausscheidens*, wodurch sich der Mensch neue Möglichkeit der Steigerung seiner Macht verschafft.⁵³³ Das dritte und letzte Moment ist das Moment der *Vernichtung*⁵³⁴, bei dem der Mensch das, was er zuvor errichtet hat, nun wieder vernichtet, weil es ihm nicht länger von Nutzen ist. In der Definition von Gerechtigkeit sind auch die Schlussfolgerungen anzuesiedeln, die Heidegger dazu bringen, das wirkungsmächtigste Moment der Metaphysik in der Philosophie Nietzsches zu identifizieren. Die Gerechtigkeit ist in der Lage, zu erklären, inwiefern sich der Wille behauptet, um, nachdem sie ihre Herrschaft über eine spezifische Bestimmung des Seins gesichert hat, das bereits eroberte Gebiet zu verlassen, um sich wiederum ein weiteres Gebiet anzueignen. Ein vorläufiger Einblick in die Grundmotive, auf deren Grundlage Heidegger Schelling seine Rolle als der am tiefsten gehende Vertreter der abendländischen Metaphysik aberkennt, wurde mithilfe der Analyse der zweiten Schelling-Vorlesung von 1941 bereits gewonnen. Vertieft werden kann dieser Punkt

im Sinne der Befolgung des schon *gegebenen* Befehls. Das eigentliche Befehlen ist ein Gehorchen gegenüber jenem, was in freier Verantwortung übernommen, wenn nicht gar erst geschaffen sein will. Das wesentliche Befehlen setzt allererst das Wohin und Wozu. *Befehlen* als Kundgabe seiner schon angewiesenen Forderung und *Befehlen* als Stiftung dieser Forderung und Übernahme der in ihr liegenden Entscheidung sind grundverschieden.“ Ebd. .S. 550-551.

⁵³⁰ Ebd. S.551.

⁵³¹ Ebd. S.574.

⁵³² Ebd. S.578.

⁵³³ Ebd. S.578.

⁵³⁴ Ebd. S.578.

nur, indem eine Auseinandersetzung mit dem breiteren Kontext von Heideggers Lektüre der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie als systematische Entwicklung einer Metaphysik der Subjektivität erfolgt. Zuvor muss jedoch noch auf die Argumentation des zweiten Nietzsche-Bandes eingegangen werden.

2. Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Im zweiten Band seines Nietzsche-Buches erläutert Heidegger, dass die *ewige Wiederkehr des Gleichen* nicht so aufzufassen ist, als würde sich durch ein endloses Werden eine nicht zu subsumierende Vielfältigkeit ständig offenbaren und umwandeln. Stattdessen geht es bei diesem Gedanken um die Möglichkeit, eine Identität und Anwesenheit in der Mitte des Werdens zu garantieren:

„Was wird, ist das Gleiche selbst, will heißen: das Eine und Selbe (Identische) in der jeweiligen Verschiedenheit des Anderen. Im Gleichen ist die werdende Anwesenheit des einen Identischen gedacht. Nietzsches Gedanke denkt die ständige Beständigung des Werdens des Werdenden in die eine Anwesenheit des Sichwiederholens des Identischen. Dieses ‚Selbe‘ ist durch einen Abgrund geschieden von der Einzigkeit der unwiederholbaren Verfügung des Zusammengehörenden, aus der allein der Unterschied anfängt.., (Nietzsche II, S.5)

Den Kern der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen bildet der Gegensatz zwischen dem *Sein* und dem *Werden*. Diese Gegensätzlichkeit artikuliert sich auf dem Boden einer Konzeption von Wirklichkeit, der zufolge sowohl das Nichtige als auch das Unwirkliche beseitigt werden müssen. Der Vorrang des Werdens gegenüber dem Sein, der dem ersten Eindruck nach dem Abbau sämtlicher ontologischen Kategorien zugunsten eines permanenten Wechsels dienen soll, fungiert ganz im Gegenteil als der ultimative Garant für das Primat der Anwesenheit und die Herstellung einer die Totalität des Seienden mit einbeziehenden Identität.⁵³⁵ Die Identität, die sich in Mitte des Werdens behauptet, erweist sich als ein Wille, dessen einzige Aufgabe darin besteht, die Sicherung seines Bestandes und seine systematische Steigerung zu garantieren. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist damit nicht als ein Gegensatz zum Willen zur Macht aufzufassen, sondern ganz im Gegenteil als die einzige ontologische Konfiguration der Welt, in der sich dieser Wille zu entfalten vermag. Die ewige Wiederkehr des Gleichen illustriert, wie sich die Totalität des Seienden gestalten muss, um die Entstehung und Entwicklung des Willens zur Macht überhaupt zu ermöglichen.⁵³⁶ Der von

⁵³⁵ Ebd. S. 11.

⁵³⁶ Ebd. S. 11.

Heidegger postulierte Zusammenhang zwischen dem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen kann nur durch eine Betrachtung des Nihilismus vertieft werden, der als die Aufgabe gilt, durch die sich der Wille die Welt aneignet und somit zeitgleich seine wesentlichste Bestimmung erfüllt.

Nihilismus bedeutet die Aufgabe der Entwertung der obersten Werte. Dabei wird von der Prämisse ausgegangen, dass von Werten überhaupt nur unter der Voraussetzung die Rede sein kann, dass eine Handlung des *Schätzens* vorliegt. Als konstitutives Merkmal definiert sich das Schätzen durch eine intentionale Richtung, die von einem bestimmten Ziel vorgegeben wird. Für Heidegger teilt sich der Nihilismus in drei wesentliche Momente auf.⁵³⁷ Beim ersten Moment, dem *Zweifeln*, wird die Gültigkeit der obersten Werte infrage gestellt und die Möglichkeit, dass es sich um Täuschungen handelt, in Betracht gezogen. Außerdem kündigt sich eine Hinfälligkeit an, wodurch ein verändertes Verhältnis des Menschen zum Seienden zutage tritt.⁵³⁸ Das zweite Moment betrifft die Möglichkeit, dass der Mensch neue Werte entwirft. Dies erfordert allerdings, dass der Mensch durch die Totalität des Seienden wirkt. Nur unter dieser Voraussetzung kann er überhaupt an sich selbst glauben, was wiederum notwendig ist, dass er überhaupt Werte schaffen kann.⁵³⁹ Ein solcher Status sichert die Möglichkeit, auf die Totalität des Seienden Einfluss zu nehmen, um sie den Bedürfnissen des Menschen entsprechend auszulegen. Ausgehend von der These, dass die Schaffung eines Wertes darauf zurückgeht, dass der Mensch in die Mitte des Seins rückt, entwickelt sich eine historische Leseart, die besagt, dass die Geschichte der Metaphysik die systematische Entfaltung und Radikalisierung dieses Rückens in die Mitte des Seins bildet, das von nun an als das *Anthropomorphe* bezeichnet wird.

Inwiefern aber ist es berechtigt, den Nihilismus, der sich in der Gestalt des Anthropomorphen offenbart, als wesentlichen Antrieb der Entwicklung der Metaphysik zu skizzieren? Bei der Erläuterung dieses Punktes folgt Heidegger der Beschreibung des Phänomens des Nihilismus in Nietzsches Philosophie, den er als eine Rehabilitierung der „wirklichen“ Welt durch die Entwertung der klassischen platonisch-christlichen Werte interpretiert. Dieser Prozess geschieht jedoch nicht in Form eines reinen Automatismus, dem der Mensch als neutraler Zuschauer gegenübersteht:

⁵³⁷ Ebd. S. 53.

⁵³⁸ Ebd. S. 55.

⁵³⁹ Ebd. S. 56.

„Mit der Ansetzung der ‚wahren Welt‘ gegenüber der Welt des Werdens als einer nur scheinbaren Welt meint Nietzsche die Metaphysik Platons und in ihrem Gefolge die gesamte nachkommende Metaphysik, die er als ‚Platonismus‘ versteht. Diesen begreift er als eine ‚Zweiweltenlehre‘: Über der diesseitigen, veränderlichen und den Sinnen zugänglichen Welt besteht die übersinnliche, unveränderliche jenseitige Welt. Diese ist die beständig bleibende, ‚seiende‘ und somit die wahre, jene die scheinbare Welt. Dem entspricht die Gleichsetzung von ‚Wahrheit‘ und ‚Sein‘. Sofern das Christentum lehrt, diese Welt sei als Jammertal nur ein zeitlicher Durchgang zur jenseitigen, ewigen Seligkeit, kann Nietzsche das Christentum im Ganzen als den Platonismus (die Zweiweltenlehre) für das Volk begreifen.“ (Nietzsche II, S.71)

Stattdessen offenbart sich die Entwertung als eine Form der *Absetzung*. Diese Absetzung ist mit einem Wandel des Seienden in seiner Totalität verbunden.⁵⁴⁰ Dementsprechend ist der Mensch der Aufgabe des Nihilismus nur gewachsen, sofern er Werte zu entwerfen vermag, die sich in der Mitte der Totalität des Seienden behaupten können. Ein solcher Zustand ist nur möglich auf der Basis der oben erläuterten Bestimmungen des Willens zur Macht und der ihm zugrunde liegende Dimension der Herrschaft.⁵⁴¹ Dank der Vertiefung, die Heidegger in diesem zweiten Band leistet, ist es nun möglich, den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Willen zur Macht, der sich durch die Aufgabe der Entwertung artikuliert, und einer Geschichte der Metaphysik zu erkennen. Der Ausdruck „Metaphysik der Subjektivität“ als hermeneutische Schlüsselfigur für eine umfassende Bestimmung der Philosophie muss immer in Hinsicht auf die inhärente Zweideutigkeit gesehen werden, die der Gebrauch des Genitivs in subjektiver und objektiver Bedeutung mit sich bringt. In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger.⁵⁴²

Für Heidegger verkörpert der Nihilismus, verstanden als die grundsätzliche Aufgabe des Willens zur Macht, die geschichtliche innerliche Kraft, die die Entwicklung der Metaphysik vorantreibt. Seiner Ansicht nach ist die Gesetzmäßigkeit der verschiedenen metaphysischen Grundstellungen, die jede einzelne Epoche der Metaphysik auszeichnen, auf den Nihilismus zurückzuführen. Um besagte Gesetzmäßigkeit, durch die der Nihilismus zur inneren Logik und somit zur Geschichtlichkeit der Metaphysik wird, genauer zu erklären, nimmt Heidegger eine

⁵⁴⁰ Ebd. S. 74.

⁵⁴¹ „Damit ist gesagt: Das Wesen der Werte hat seinen Grund in ‚Herrschafts-Gebilden‘. Werte sind wesentlich auf ‚Herrschaft‘ bezogen. Herrschaft ist das in-der-Macht-Sein der Macht. Die Werte sind auf den Willen zur Macht bezogen, sie sind von ihm als dem eigentlichen Wesen der Macht abhängig. Das Unwahre sieht Nietzsche darin, daß diese Werte in einen „an sich seienden“ Bezirk hinausverlegt werden, innerhalb dessen und aus dem hier sie an sich unbedingt gelten sollen; während sie doch ihren Ursprung und Geltungsbereich nur in einer bestimmten Art des Willens zur Macht haben.“ Ebd. S. 76.

⁵⁴² „Auch von diesem Titel ‚Metaphysik der Subjektivität‘ gilt, was über den Ausdruck ‚Metaphysik des Willens zur Macht‘ gesagt wurde. Der Genitiv ist doppeldeutig im Sinne eines genitivus subiectivus und obiectivus, wobei die Benennungen subiectivus und obiectivus eine betonte uns strenge Bedeutung haben und erhalten“ Ebd. S. 177.

Unterscheidung zwischen zwei grundsätzlichen Varianten des Nihilismus vor: Beim sogenannten *passiven Nihilismus* resultiert die Bestätigung der Wertlosigkeit aller Werte zunächst in einen unfruchtbaren Pessimismus.⁵⁴³ Darauf folgt jedoch ein zweiter Zustand, der sogenannte *aktive Nihilismus*. Erst er ist in der Lage, die Wahrheit als eine Gestalt des Willens zur Macht anzuerkennen.⁵⁴⁴

Diese zweite Variante bedeutet allerdings nicht nur eine nötige Korrektur der ersten; vielmehr beweisen beide Momente eine interne Dynamik, die dem allgemeinen Charakter des Nihilismus als Gesetzlichkeit der Geschichte Rechnung trägt. Eine echte Auseinandersetzung mit dem Wesen des Nihilismus kann für Heidegger nicht darin bestehen, dessen Richtigkeit durch die Analyse einzelner Fälle in der Geschichte zu bestätigen oder zu bestreiten. Dem Nihilismus gegenüber kann man kein neutrales Benehmen an den Tag legen, als ob dieses eines von vielen gleichzeitig konkurrierenden Interpretationsmustern wäre. Um wirklich zu verstehen, dass der Nihilismus die Gegenwart aus seiner geschichtlichen Bestimmung⁵⁴⁵ heraus und nicht aufgrund einer beliebigen *Präferenz* dominiert, braucht es ein Handeln, mit dessen Hilfe wir uns eine neue *Besinnung* aneignen können.

2.1. Geschichtliche Analyse und Bestimmung von Nietzsches Philosophie

Für Heidegger zeichnet sich das ursprüngliche Verhältnis zum Sein durch eine Dynamik aus, die sich aus *Aufgang* (φύσις) und *Entbergung* (ἀλήθεια) zusammensetzt. Einseitig eingeschränkt wird diese Dynamik dadurch, dass Anwesenheit und Beständigkeit in den Vordergrund gerückt werden, wobei die Bestimmung der οὐσία als eine Form des Verweilens zum Vorschein kommt.⁵⁴⁶ In diesem Prozess liegt der Ursprung der Metaphysik. Sie beschränkt ihre Bestimmung der Wahrheit – die ursprünglich als Entbergung aufgefasst wurde – auf die Dimension der *Seiendheit*, die anhand der Begriffe von *eidos* und *energeia* ausgearbeitet wird. Die Geschichte dieses letzten Begriffes zeichnet die Entwicklung der Geschichte des Seins am besten nach. Denn ausgehend von diesem Grundbegriff wird, so Heidegger, die für die Metaphysik wesentliche Differenzierung zwischen Wirklichkeit und

⁵⁴³ Ebd. S. 80.

⁵⁴⁴ Ebd. S. 81-82.

⁵⁴⁵ „Während die Frage nach dem Seienden als solchem im Ganzen von altersher die Leitfrage aller Metaphysik war und bleibt, ist der Wertgedanke in der Metaphysik erst neuerdings und *entschieden* allein durch Nietzsche zur Herrschaft gekommen, so zwar, daß die Metaphysik hierdurch eine entscheidende Wendung in die Vollendung ihres Wesens nahm.“ Ebd. S. 85.

⁵⁴⁶ Ebd. S. 367.

Existenz abgeleitet. Die kontinuierliche Zuspitzung des Wirklichkeit-ExistenzBinoms bildet für Heidegger den roten Faden, an dem entlang sich der Vorrang des Seienden als Anwesenheit artikuliert.⁵⁴⁷ Daneben ist ein weiterer Prozess zu erkennen, der der Entwicklung der Metaphysik einen wesentlichen Vorschub leistet. Er besteht in der Umwandlung des Begriffs *upokeimenon* zum *subiectum*. Durch diesen Vorgang wird der Boden gewonnen, auf dem die Konzeption der Wahrheit als die vom Bewusstsein erzeugte *Gewissheit* basiert, die wiederum als *fundamentum absolutum e incocussum* zum Wesen der Wahrheit erhoben wird.

Die cartesianische Philosophie zeugt von dem Versuch, die Erfahrung des Dings und des Seienden in allen seinen Formen auf das menschliche Selbstbewusstsein zurückzuführen. Dieses behauptet sich somit als ein unerschütterlicher Grund aller Gewissheit. Die Wirklichkeit wird reduziert auf das Produkt der Vorstellungskraft, wodurch die Wirklichkeit zum Eigentum des Menschen wird. Angesichts des reduktionistischen Verfahrens der cartesianischen Mediationen ist auf den ersten Blick nicht zu erkennen, ob zwischen Descartes und Nietzsche ein Zusammenhang hergestellt werden darf, vor allem in Anbetracht dessen, dass Nietzsche mit seiner Philosophie in Heideggers Augen eine radikale Rehabilitierung der sinnlichen Triebfeder anstrebt. Die Antwort auf diese Frage lautet, dass Descartes zwar das Fundament legt, um die Herrschaft der Subjektivität zu etablieren, wohl aber in einer noch unvollkommenen Weise, die es nicht erlaubt, die Dimension der Affekte in die Bestimmung des Menschen zu integrieren.⁵⁴⁸

Heidegger setzt seine geschichtliche Analyse fort und konzentriert sich dabei auf zwei wesentliche Aspekte von Leibniz' Philosophie, zunächst auf die Ausarbeitung des Satzes vom Grund, dessen Ursprung er in §44 von Leibniz' *Theodicee* sieht. Dieser Satz besagt, dass nichts ohne eine Ursache geschieht, was wiederum bedeutet, dass jede in der Wirklichkeit vorzufindende Tatsache einen A-priori-Ursprung hat, der sowohl den Grund der Existenz bestimmt als auch die Art und Weise, in der diese konfiguriert ist. Auf diesem Aspekt baut Heidegger seine Argumentation der Monadologie auf, wobei er den Moment ausfindig

⁵⁴⁷ Ebd.S.375-382.

⁵⁴⁸ Für Heideggers Interpretation der cartesianischen Philosophie, Vgl. Ebd. S.112-118.

macht, in dem die Grundbestimmung des Seienden zum ersten Mal als Einheit gedacht wird. Wie er diese Einheit definiert, wird im nachfolgenden Absatz erläutert.⁵⁴⁹

Leibniz begründet diese Einheit, indem er einen Zusammenhang zwischen *perceptio* (Vorstellen) und *appetitus* postuliert, und zwar als ein jedem Wesen zuzusprechendes Streben. Das Vorstellen wird vom Streben gefördert, indem jedes Wesen nach Gewissheit bezüglich seiner eigenen Bestimmungen strebt. Dieses Streben wiederum ist verbunden mit der Totalität des Universums und allen anderen Wesen, denn das Vorstellen aller Wesen zusammen bildet eine Spiegelung der Welt. *Perceptio* und *appetitus* werden hier als eine Einheit angesehen, die als internes Prinzip des Seienden gilt. Im Vergleich zu den Schwierigkeiten, die bei der Analyse von Descartes' Philosophie bezüglich des ontologischen Rangs der Gefühle aufgetaucht sind, wird der für Leibniz wesentliche Zusammenhang zwischen Gefühl und Vorstellungskraft wesentlich deutlicher definiert. Von der Thematik der Affekte abgesehen verhilft Leibniz' Philosophie der neuzeitlichen Metaphysik in zweierlei Hinsicht zu einer schärferen Bestimmung seiner inneren Prinzipien: Zum einen wird der klassische Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit überwunden⁵⁵⁰, zum anderen wird der Grund *ratio* ausschließlich als Kausalität aufgefasst.⁵⁵¹

An Heideggers Analyse der kantschen Philosophie fällt auf, dass er auf die Thesen des *Kantbuches* zurückgreift. Im Zentrum seiner Kant-Auslegung steht nämlich von Neuem die Kategorienlehre. Seiner Ansicht nach steckt in der kantschen Bestimmung der Kategorien ein verborgener Keim, vor dem Kant selbst zurückschreckt. Dieser Keim betrifft den Ursprung der Kategorien in der Einbildungskraft, die sich als Quelle sowohl des theoretischen Verstandesvermögens als auch der praktischen Bestimmung der Persönlichkeit herausstellt.⁵⁵²

Der produktive Charakter der Einbildungskraft wird später vom Deutschen Idealismus wieder aufgespürt und zum Mittelpunkt einer neuen Phase der Philosophie erhoben, in der das Ich in einer radikalisierten Form begriffen wird, in der es sich sämtlicher Einschränkungen der Endlichkeit zu entziehen vermag. An dieser Stelle lässt sich noch einmal deutlich erkennen,

⁵⁴⁹ Vgl. S. 397-416. „Die Einheit macht die Seiendheit des Seienden aus. Aber das gilt nur von der *wahren* Einheit. Sie besteht in einem ursprünglichen, d.h einfachen, in sich ruhenden Einigen, welches Einigen so sammelt und einfaltet, daß das Einfältige, auf das Einigende zu- und vor-gestellt und so zugleich ausgefaltet wird. *Die Einheit im Sinne diese einfach ein- und ausfaltenden Einigung hat jetzt den Charakter des Vorstellens.* „Ebd. S. 398.

⁵⁵⁰ Ebd. S. 405.

⁵⁵¹ Ebd. S. 412.

⁵⁵² Ebd. S. 526.

dass Heideggers Kant-Interpretation dadurch charakterisiert ist, dass Kants Philosophie in einer engen Verbindung zum Projekt des Idealismus gesehen wird:

„Das in solchem Dichten Gedichtete sind die Kategorien. Das, was uns eigentlich erscheint und sich in seinem Anblick zeigt: dieses selbe Ding in seiner so beschaffenen Dingheit – griechisch ‚Idee‘ – ist gedichteten Ursprungs; somit eines höheren Ursprungs, der *über* dem liegt, was unser nächstes Betreiben bereits als Handliches und Vorhandenes unmittelbar aufgreift und nur aufzugreifen meint. Dieses dichtende Wesen der Vernunft ist nicht erstmals von Nietzsche entdeckt, sondern von ihm nur in gewissen Hinsichten besonders schroff und nicht immer zureichend betont worden. Den dichtenden Charakter der Vernunft hat Kant zum ersten Male in seiner Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft eigens gesehen und durchdacht. Die Auffassung des Wesens der absoluten Vernunft in der Metaphysik des deutschen Idealismus (bei Fichte, Schelling, Hegel) gründet durchaus auf der Kantischen Einsicht in das Wesen der Vernunft als einer ‚bildenden‘ dichtenden, ‚Kraft‘.“ (Nietzsche I, S.526)

Wie im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit ausführlich erläutert wurde, identifiziert Heidegger im Kern von Kants theoretischer Philosophie die ursprünglichste Dimension der Freiheit. Die Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes entspricht zugleich dem Prozess der Selbstbestimmung besagter Freiheit. Im Kontext in den 30er-Jahren erfolgenden Beschäftigung mit Kant lässt Heidegger die Verschmelzung zwischen den Grenzen des kantischen Projekts und dessen Radikalisierung durch die Philosophie Fichtes unbehandelt. Auch im bereits erörterten Band GA 28 verrät Heidegger an keiner Stelle, inwiefern seine Kant-Lektüre im Grunde genommen eine Rehabilitierung einiger Motive des Deutschen Idealismus bedeutet. Die Interpretation der Vernunft als eine Form der Dichtung im ersten Nietzsche-Band bildet diesbezüglich eine Ausnahme: Hier ist deutlich zu erkennen, dass Heideggers Kant-Interpretation dem Deutschen Idealismus geschuldet ist. Im Vergleich mit dieser detaillierten Analyse der Kategorienlehre umfasst Heideggers Analyse Schellings Philosophie nur zwei Seiten.⁵⁵³ Dabei wird erneut betont, inwiefern die Spannung des Grundes durch die Einführung eines Willens des Verstandes ausgeschaltet wird. Diese Tatsache gilt als ein deutliches Zeichen dessen, dass Heidegger sein philosophisches Gespräch mit Schelling beendet hat.

⁵⁵³ Ebd. S. 435-436.

3. Heideggers Schelling-Lektüre als hermeneutisches Muster für die Interpretation seines späteren Werks

Gemäß der These, die die vorliegende Arbeit verfolgt, befindet sich an dieser Stelle der Grundgedanke, auf den sich Heideggers Diagnose stützt. Er lautet, dass die radikalste Zuspitzung der subjektivistischen Metaphysik nicht bei Schelling, sondern vielmehr bei Nietzsche zu finden ist. Die oben erwähnte Komponente der Gerechtigkeit verhilft Nietzsches Position zu einem wesentlichen Vorteil gegenüber dem Ansatz, den Schelling in der *Freiheitsschrift* vertritt. Nietzsches Philosophie überwindet Instanzen, die den Willen zur Macht in seiner Selbsterhaltung behindern könnten.

Da Heidegger Schelling als zwar wichtigen Vertreter der *seinsgeschichtlichen* Entwicklung ansieht, gleichzeitig aber die Auffassung vertritt, dass Nietzsche diesen Ansatz noch wesentlich schärfer herausarbeitet, findet Heideggers intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie Schellings ein Ende.

Der nachfolgende letzte Abschnitt der vorliegenden Arbeit soll nun zeigen, inwiefern einige der philosophischen Einsichten, die Heidegger im Lauf seiner von 1936 bis 1941 andauernden Beschäftigung mit Schelling gewinnt, sich auch auf die Themen auswirken, denen sich Heidegger nach dem Krieg widmet und die der letzten Phase seines Denkens zugerechnet werden, die sich angeblich entscheidend von seinem Gedankengang der 30er- und 40er-Jahre abgrenzt. Die folgende Analyse einiger wichtiger dieser Schaffensphase angehörenden Texte soll zu einer gewissen Relativierung dieser These beitragen. Im Vordergrund wird die Diagnose der neuzeitlichen *autonomen Subjektivität* stehen, die sich durch eine Dynamik der *Verkehrung* auszeichnet. Die Verkehrung besteht in dem Versuch, sich des Grundes selbst zu bemächtigen, der als Basis der Subjektivität gilt. Obwohl dieses Ziel nicht zu erreichen ist, erleidet das Subjekt eine Steigerung seiner Sehnsucht, die in die paradoxe Tatsache umschlägt, dass der Grund eher kräftiger auftritt.

Eines der wichtigsten Motive, die Heidegger in der Nachkriegszeit auszuarbeiten versucht, ist eine Konzeption von Subjektivität, die in der Lage ist, das Paradoxon der Subjektivität und der Willensmetaphysik zu überwinden. In diesem Kontext sind die im April 1945 verfassten *Feldweggespräche* zu verorten, die einige der Hauptthemen umfassen, mit denen sich Heidegger in den 50er- und 60er-Jahren ausführlich beschäftigt. Besonders heraus sticht dabei die *Gelassenheit*. Sie gilt als Möglichkeit der Überwindung des subjektivistischen

Paradigmas, das in der neuzeitlichen Philosophie seine extremste Zuspitzung erfährt. Die Ausarbeitung der Gelassenheit⁵⁵⁴ als eine Haltung, die nicht bewirkt, sondern zugelassen werden kann, ist daher untrennbar von der kritischen Revision des neuzeitlichen Musters, das durch die von Schelling begründete ontologische Engführung vom Sein und Wollen einen wesentlichen Anstoß bekommt.

Sowohl die Themenbereiche des *Wartens*⁵⁵⁵ und des *Sein-Lassens*⁵⁵⁶ als auch eine Neuformulierung des *Raumbegriffs* sind in dieser Phase entscheidend. Der wesentliche Zusammenhang zwischen diesen Begriffen besteht darin, dass die Gelassenheit einen Raum voraussetzt⁵⁵⁷, in dem die Dinge in ihrem Wesen frei verweilen können.⁵⁵⁸ Die moderne Technik, deren metaphysische Voraussetzungen in der Philosophie Nietzsches in ihrer radikalsten Form zum Tragen kommen, ist dagegen von einer Übersteigungsdynamik geprägt, die dementsprechend nach der kontinuierlichen Eroberung eines Raumes verlangt, in dem die Dinge der Herrschaft der Technik und der absoluten Mobilmachung unterworfen sind.

Die Argumentation der *Feldweggespräche* bietet Heidegger die Gelegenheit, sein eigenes Werk selbstkritisch zu hinterfragen. Dabei wendet er sich sogar von seiner Fokussierung auf die Zeit ab und bestimmt die Gegenwärtigkeit nicht mehr als eine reine Form der Zeitlichkeit, sondern vielmehr als „eine eidetische Bestimmtheit“⁵⁵⁹. Diese Figur gestaltet sich als eine Kombination aus platonisch-eidetischer Bestimmtheit und kantscher Transzendentallehre.⁵⁶⁰ Damit versucht Heidegger, einen Verständnishorizont zu entwickeln, der vom Menschen nicht konstituiert wird, sondern in den der Menschen *einbricht*.⁵⁶¹ Außerdem beinhaltet diese Stelle eine grundlegende Kritik an allen Versuchen, das Dasein als konstitutive Instanz des Horizonts darzustellen. Das betrifft nicht nur den längst verabschiedeten Ansatz von *SuZ*, sondern auch Heideggers spätere Entwürfe, mit deren Hilfe er die Mängel von *SuZ* zu beseitigen versuchte. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Figur des *Welt bildenden Daseins* in GA 29/30 sowie das Ding-Kunstwerk-Binom und der damit

⁵⁵⁴ GA 77, S. 10-108.

⁵⁵⁵ Ebd. S. 115, 157.

⁵⁵⁶ Ebd. S. 51, 65.

⁵⁵⁷ Ebd. S. 66-67.

⁵⁵⁸ Ebd. S. 32.

⁵⁵⁹ Ebd. S. 98.

⁵⁶⁰ Ebd. S. 106-107.

⁵⁶¹ Ebd. S. 84.

verbundene Kampf von Welt und Erde im *Kunstwerksatz*.⁵⁶² Der Kern von Heideggers Selbstkritik besteht darin, dass die verschiedenen Auffassungen vom Dasein als das Element, das den Horizont konstituiert, letztendlich in das Modell der Zusammengehörigkeit von Wollen und Denken⁵⁶³ eingestuft werden müssen. Entscheidend ist, dass es keine Subjektivität im Sinne der produktiven Kategorien der neuzeitlichen Philosophie mehr gibt, aber immer noch eine gewisse Tätigkeit vorausgesetzt wird. Die Ruhe wird in diesem Zusammenhang nicht als die Abwesenheit von Bewegung verstanden, sondern im Gegenteil als „das Walten aller Bewegung“⁵⁶⁴. Analog dazu soll die Gelassenheit keinesfalls nur mit reiner Passivität gleichgesetzt werden.

Die im Wintersemester 1955/1956 gehaltene Vorlesung *Der Satz vom Grund*⁵⁶⁵ setzt diese Überlegung fort und erbringt den Nachweis dafür, dass die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie als Versuch zu werten ist, durch die Einführung der Subjektivität den Grund der Existenz zu beherrschen.⁵⁶⁶ Dieser Prozess wird dadurch möglich, dass der konstitutive Entzugscharakter des Seins außer Acht gelassen wird. Dieser Entzugscharakter ist nicht als ein Mangel oder eine Form der Abwesenheit aufzufassen, sondern bildet eine innerliche Spannung im Kern des Seins selbst, sodass sich dieses nur unter der Voraussetzung manifestieren kann, dass er sich zugleich entbirgt.⁵⁶⁷

Das Leitmotiv der neuzeitlichen Philosophie stellt sich somit als der Versuch heraus, das Sein auf die Maßstäbe der *Gegenständigkeit* zu reduzieren. Diese Gegenständigkeit wiederum bezieht sich auf die Prinzipien, die die transzendente Vernunft festgesetzt hat. Denn sie ist es, die den Bereich und damit auch die Grenzen aller Erfahrungsgegenstände festlegt. Die transzendente Vernunft ihrerseits beruht auf den Bestimmungen der Subjektivität.⁵⁶⁸ Das Unternehmen, den Charakter des Sich-Entbergens von vorneherein an die Bestimmung der

⁵⁶² Heidegger, M., „Der Ursprung des Kunstwerkes“ in: *Holzwege*, (GA5) Frankfurt a. Main 2003, S. 1-74.

⁵⁶³ GA 77, S. 65.

⁵⁶⁴ Ebd. S. 115.

⁵⁶⁵ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Tübingen, 1957.

⁵⁶⁶ „Hierbei galt es zu zeigen, daß der Anspruch machtet in der unheimlichen Weise, daß Naturenergie und die Art ihrer Bereitstellung und Nutzung das geschichtliche Dasein des Menschen auf der Erde bestimmen. Daß in Natur in diesen Energien erscheint, besagt: Die Natur ist zum Gegenstand geworden und zwar eines Vorstellens, das ihre Vorgänge als berechenbaren Bestand herausstellt und sichert“ Ebd. S. 100.

⁵⁶⁷ „Der Entzug bringt das Sein nicht auf die Seite, sondern das Sichentziehen gehört als Sichverbergen in die Eigenschaft des Seins. Sein wahrt sein Eigenes im Sichentbergen, insofern es sich als dieses zugleich verbirgt. Das Sichverbergen, der Entzug, ist eine Weise, in der Sein als Sein währt, sich zuschickt, d.h. sich gewährt.“ Ebd. S. 122.

⁵⁶⁸ Ebd. S. 137.

Subjektivität zu knüpfen, erinnert an die Warnung, die Schelling in der *Freiheitsschrift* ausspricht, über die zerstörerischen Konsequenzen, die ein Ermächtigungsprozess durch die Subjektivität auslösen kann.

Heidegger warnt vor den faktischen Gefahren, die die philosophischen Exzesse der neuzeitlichen Philosophie hervorbringen, indem er sich mit dem Phänomen der modernen Technik auseinandersetzt.⁵⁶⁹

In seinen Augen spielt der Aspekt, dass das Phänomen der modernen Technik nicht aus einer rein ethischen Perspektive erläutert werden kann, eine zentrale Rolle. Eine ausschließlich ethisch orientierte Fragstellung hinsichtlich der Nutzbarkeit oder Schädlichkeit der Technik verkennet die Tatsache, dass sie ein seinsgeschichtliches Phänomen darstellt und infolgedessen nur im Kontext der Frage nach dem Sein definiert werden kann.⁵⁷⁰

Das Wesen der modernen Technik besteht in einer Form des *Entbergens*. Dieses Entbergen wiederum artikuliert sich in einer Form des *Stellens*, das die Natur in einem doppelten Sinn herausfordert. Der erste Sinn bezieht sich auf die Ausbeutung von Ressourcen und deren systematische Verwandlung in verschiedene Arten von Energie. Dieser Prozess wird durch den zweiten Sinn ergänzt, der in einer kontinuierlichen Sicherung und Steigerung zu sehen ist. Diese beiden letzten Elemente sind nicht als Mittel zum Zweck zu begreifen; vielmehr dient die Ausbeutung der Natur dazu, einen Zustand der kontinuierlichen Sicherung und Steigerung zu garantieren.⁵⁷¹ Angesichts dieser geschichtlichen Konstellation, mit der sich der Mensch konfrontiert sieht, bemüht sich Heidegger um eine neue Bestimmung der Freiheit. Dafür muss diese auf eine frühere Instanz zurückgeführt werden, die jeder Bestimmung durch den menschlichen Willen oder die Kausalität vorausgeht. Die Freiheit ist nun als eine Form des Verwaltens aufzufassen. Das Verwalten des Entbergens, das Heidegger in dieser Phase mit einer Dimension des Geheimnisses assoziiert, muss zwischen Gegenpolen verortet werden,

⁵⁶⁹ Vgl. *Die Frage nach der Technik*.

⁵⁷⁰ Ebd. S. 7.

⁵⁷¹ „Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, daß die in der Naturverborgene Energie auf-geschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wie der verteilt und das Verteilte Erneut umgeschaltet wird. Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens. Dieses läuft jedoch nicht einfach ab. Es verläuft sich auch nicht ins Unbestimmte. Das Entbergene birgt ihm selber seine eigenen, viel-fachverzahnten Bahnen dadurch, daß es sie steuert. Die Steuerung selbst wird ihrerseits überall gesichert. Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens.“ Ebd. S. 17.

die jeweils und in verschiedener Weise das ursprüngliche Phänomen der Freiheit verkennen. Dabei handelt es sich einerseits um die Gleichsetzung der Freiheit mit der bloßen Willkürlichkeit und andererseits um die Bindung an die Welt in Form des Gesetzes. Trotz der Akzentverschiebung, die an dieser Stelle zu registrieren ist, ist hier dennoch eine deutliche Kontinuität im Hinblick auf das Hauptanliegen der *Feldweggespräche* bzw. auf den Versuch zu erkennen, eine Bindung des Daseins an die Welt zu formulieren, ohne Letzterer die Bestimmung und die Ziele des Willens aufzuzwingen.

Ob diese Auffassung von Freiheit auch erfolgreich begründet werden kann, kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geklärt werden. Entscheidend ist allein die Tatsache, dass die *seinsgeschichtliche* Diagnose, die Heidegger vorbringt, um ein Umdenken der Freiheitskonzeption zu erzwingen, auf den Ansatz zurückgeht, den Heidegger in den Jahren seiner intensivsten Auseinandersetzung mit Schelling entwickelt.

Die Frage, inwiefern eine genauere Analyse einiger Motive Schellings zur Entfaltung dieser neuen Phase in Heideggers Denken hätte beitragen können, gilt als eine der wichtigsten Herausforderungen der Heidegger-Schelling-Forschung. Im letzten Teil der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, den hermeneutischen Kontext des Zwiegesprächs zwischen den beiden Denkern zu erforschen. Im Zuge dessen sollte gezeigt werden, dass Heidegger seinen Ansatz durch seine Interpretation von Schellings Philosophie wesentlich weiterentwickeln konnte; dabei wurde auch ersichtlich, dass seiner Analyse trotz einiger Mängel ein noch ungenutztes Potenzial innewohnt.

Schlussfolgerung

Im Verlauf der vorliegenden Dissertation wurde Martin Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie von Kant und Schelling einer kritischen Betrachtung unterzogen. Dabei wurden folgende Erkenntnisse gewonnen: Heideggers Kant-Lektüre zeichnet sich durch ein hermeneutisches Motiv aus, das im Rahmen dieser Arbeit als ein *Primat der Praxis* bezeichnet wurde. Es besteht darin, dass Heidegger im Kern von Kants theoretischer Philosophie eine ursprüngliche Dimension der Freiheit aufspürt, die der erkenntnistheoretischen Ebene vorangestellt ist. Dadurch findet eine *ontologische Aufwertung* des Begriffs *Freiheit* statt. Die darauf aufbauende Konzeption von Freiheit hat erhebliche Konsequenzen für die Bestimmung der praktisch-moralischen Philosophie Kants, bei der die Konzeption der *Zurechnungsfähigkeit* eine zentrale Rolle spielt. Heideggers Auffassung von wesentlichen Komponenten der kantischen Moralphilosophie, zu denen beispielsweise das Gefühl der *Achtung* oder die *Persönlichkeit*, zeugt von einer eindeutigen hermeneutischen Neigung, die darin besteht, derartige Motive zugunsten einer Theorie des Selbstbewusstseins auszulegen. Dabei wird die entscheidende Komponente der *Moralität* bzw. der *Zurechnungsfähigkeit* einer Handlung völlig ausgeblendet.

Besagte Neigung lässt sich allerdings nicht erklären, indem Heidegger ein mangelndes Interesse an der Ausarbeitung konkreter ethischer Fragen zugesprochen wird. Ganz im Gegenteil ist Heideggers Verfahren auf interne Bestimmungen seines philosophischen Ansatzes zurückzuführen. Die vorliegende Dissertation versuchte dies anhand der Analyse einiger wesentlicher Motive der Argumentation von Heideggers *SuZ* zu erläutern. Im Vordergrund standen dabei sowohl die unzureichende Bestimmung des Zusammenhangs zwischen der Grundbefindlichkeit der *Angst* und der *Eigentlichkeit* als auch die Schwierigkeiten, die Heideggers Konzeption des *Gewissens* aufwirft. Insbesondere im Rahmen der Bestimmung der Figur des *Gewissen-haben-Wollens* treten gravierende Schwierigkeiten auf, die dazu beitragen, dass Heideggers Interpretation von Kants praktisch-moralischer Philosophie die oben erwähnten Merkmale trägt.

Das zweite Kapitel der vorliegenden Dissertation diente der Kontextualisierung von Heideggers Denken in den Jahren zwischen *SuZ* und der 36er-Schelling-Vorlesung. Im Zuge dessen wurde gezeigt, dass Heidegger in den Jahren nach der Veröffentlichung von *SuZ* einen neuen Ansatz entwarf, der sowohl eine Rehabilitierung der Metaphysik als auch eine

Betonung von Freiheit, Endlichkeit und Transzendenz anstrebte. Ergänzt wurde dieser Ansatz durch seine parallel stattfindende Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus. Sowohl auf dieser Basis als auch auf der Ebene einer geschichtlichen Darstellung verteidigte Heidegger die wesentliche Endlichkeit des Daseins und stellte sie dem Deutschen Idealismus bzw. der Philosophie Fichtes und Hegels entgegen. Das Denken dieser beiden Autoren repräsentierte für Heidegger den wirkungsmächtigsten Versuch der neuzeitlichen Philosophie, der Endlichkeit des Daseins Abbruch zu tun und sie durch eine *absolute Subjektivität* zu ersetzen. Angeregt durch seine vertiefte Beschäftigung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*, entwarf Heidegger den Begriff der *Ontotheologie*, der für ihn in den folgenden Jahren eine absolut zentrale Rolle spielte. Darüber hinaus arbeitete er in der Argumentation von GA 29/30 zwei bedeutende Motive aus, die seine Interpretation der *Freiheitsschrift* in erheblichem Maß beeinflussten: zum einen das Motiv der *Langweile* als eine Form der Befindlichkeit, die auf die Bestimmung einer neuen Konzeption des Daseins als weltbildend zugeschnitten ist, und zum anderen das Motiv der *Einbildungskraft*, die Heidegger als entscheidende Komponente für die Bestimmung des Organischen betrachtete.

Auf der dadurch gewonnenen Grundlage widmete sich das dritte Kapitel Heideggers Schelling-Interpretation zwischen den Jahren 1936 und 1941. Nach einer historischen Kontextualisierung von Schellings Auseinandersetzung mit der Philosophie Spinozas und Kants wurde Heideggers Lektüre ausführlich analysiert, wobei sich herausstellte, dass sie vom hermeneutischen Leitmotiv der *Entmoralisierung des Bösen* geprägt war. Heideggers progressiver Interesseverlust am Schellings Ansatz wurde anhand einer Analyse der Argumentationen von GA 65 und GA 45 ausgearbeitet. Dabei offenbarte sich der Zusammenhang, in dem Heideggers nachlassendes Interesse an Schelling und der Entwurf einer neuen Konzeption von Freiheit standen, die für Heideggers spätere Philosophie von zentraler Bedeutung war. Das Ende von Heideggers tiefgründiger Beschäftigung mit der Philosophie Schellings wurde anhand einer Analyse von Heideggers 41er-Schelling-Vorlesung thematisiert, in der sich ein wesentlich kritischerer Ton gegenüber dem Denken Schellings ankündigt. Außerdem zeigt sich hier, dass Schelling in die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie eingebettet wird, die ihre radikalste Zuspitzung in der Philosophie Nietzsches und seiner Konzeption des *Willens zur Macht* findet. Dabei wurde unter anderem darauf eingegangen, dass Heidegger aufgrund dieses Vorgehens ein gewichtiges Potenzial von Schellings Philosophie unberücksichtigt lässt.

Das vierte und letzte Kapitel der vorliegenden Dissertation beschäftigte sich mit zwei Fragen. Die erste lautete: Welche Eigenschaften der Philosophie Nietzsche führen dazu, dass sie und *nicht* der Ansatz Schellings als radikalste Zuspitzung der neuzeitlichen Philosophie betrachtet wird? In diesem Zusammenhang spielt die Bestimmung der *Gerechtigkeit* eine wesentliche Rolle, weil der *Wille* erst durch sie Bestimmung in die Lage versetzt wird, sich seines Grundes zu bemächtigen. Im Rahmen der zweiten Frage wurde versucht, zu klären, ob das von Heidegger im Laufe seiner Auseinandersetzung mit Schelling und Kant entworfene Instrumentarium auch für die Interpretation von Motiven seiner späteren Philosophie herangezogen werden kann. Im Ergebnis zeigte sich, dass die Konzeption des *Grundes* in *Der Satz vom Grund* auf den Charakter des *Sich-Entziehens* zurückgeht, der bereits in der *Freiheitsschrift* und in Heideggers 36er-Schelling-Vorlesung eine zentrale Rolle spielte.

Dies betrifft auch Heideggers Ausführungen über die moderne Technik. Die Technik und die ihr innewohnende, auf dem Phänomen der Beschleunigung basierende Dynamik müssen eher als das Zeichen eines *seinsgeschichtlichen* Ereignisses betrachtet werden. Dieser ontologischen Bestimmung zufolge kann die Überwindung der mit der modernen Technik einhergehenden Gefahr einer totalen Vernichtung mit der radikalsten Zuspitzung und der totalen Offenbarung dieses Ereignisses gleichgesetzt werden. Denn dadurch öffnet sich der Raum und kommt das zum Vorschein, was den Menschen retten kann. Das Rettende entstammt der Gefahr selbst und kann lediglich als ihre Überwindung verstanden werden. Alle anthropologischen und ethischen Interpretationen der Technik gehen im Gegensatz dazu von der Prämisse aus, dass das Rettende darin besteht, durch ein ethisches Verhalten die Gefahr der Technik zu vermeiden. Durch ihre kontinuierliche Steigerung gefährdet die Technik den Grund selbst, der die menschliche Existenz ermöglicht. Die an dieser Stelle zutage tretende Parallele zur paradoxalen Bestimmung der *Subjektivität*, die anhand einer Analyse der *Freiheitsschrift* ausgearbeitet wurde, ist kaum zu übersehen. Die entsprechenden Interpretationsansätze wurden in der vorliegenden Dissertation nur angerissen, könnten aber zu einer zukünftigen Forschungsrichtung beitragen, die nicht nur die wesentlichen Motive von Heideggers Philosophie neu überdenkt, sondern darüber hinaus auch die besondere Rolle in Betracht zieht, die Schelling als Kritiker der neuzeitlichen Autonomie und in gewisser Hinsicht als Vorläufer Heideggers zukommt.

Literaturverzeichnis

I. Siglen

Kant

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft.

KrV: Kritik der reinen Vernunft.

RGV: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Heidegger

GPP: Die Grundprobleme der Phänomenologie.

FnD: Die Frage nach dem Ding.

SuZ: Sein und Zeit.

SA: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Separat Ausgabe)

II. Quellen

Heidegger

Zitierweise

Die Schriften Martin Heideggers werden, sofern es sich nicht um Einzelausgaben handelt, nach der Gesamtausgabe (GA) zitiert.

1. Martin-Heideggers Gesamtausgabe (GA)

1.1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910–1976)

(GA 3) Kant und das Problem der Metaphysik (1929) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 2010.

(GA 5) Holzwege (1935–1946) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 2003.

(GA 6.1) (1936–1939 Hrsg.: B. Schillbach, 1996.

(GA 6.2) Nietzsche 2 (1939–1946) Hrsg.: B. Schillbach, 1997.

(GA 7) Vorträge und Aufsätze(1936–1953) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 2000.

(GA 9) Wegmarken (1919–1961) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 2004.

1.2. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944)

(GA 20) Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925), Hrsg.: P. Jaeger, 1979.

(GA 21) Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26), Hrsg.: W. Biemel, 1995.

(GA 24) Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927), Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 2005.

(GA 25) Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28), Hrsg.: I. Görland, 1995.

(GA 26) Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz Hrsg.: K.Held, 1978 2007.

(GA 28)-Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929)/ Im Anhang: Nachschrift „Einführung in das akademische Studium“ (Sommersemester 1929), Hrsg.: C. Strube, 1997.

(GA29/30) Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30), Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 2004.

(GA31) Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930), Hrsg.: H. Tietjen, 1994.

(GA32) Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930/31), Hrsg.: I. Görland, 1980.

(GA 40) Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), Hrsg.: P. Jaeger, 1983.

(GA 42) Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Sommersemester 1936), Hrsg.: I. Schüssler, 1988.

(GA 45) Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“ (Wintersemester 1937/38), Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1992.

(GA 49) Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Hrsg.: G. Seubold, 2006.

(GA55) Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943) / 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944), Hrsg.: M. S. Frings, 1979, 2. Auflage 1987, 3. Auflage 1994.

(GA56/57) Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) / 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919) / 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919), Hrsg.: B. Heimbüchel, 1999.

(GA59) Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920), Hrsg.: C. Strube, 1993.

1.3. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen

(GA65) Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938), Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1994.

(GA 68) Hegel Hrsg.: I. Schüssler, 1993.

(GA77) Feldweg-Gespräche (1944/45), Hrsg.: I. Ingrid Schüssler, 1995.

2. Einzelne Ausgaben

- Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1987.

- Sein und Zeit, Tübingen 2006.

- Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) Hrsg. von H. Feick, Tübingen 1995.

- Der Satz vom Grund, Tübingen 1965.

3. Briefe

- Briefe an Julius Stenzel (1928-1932) (Texte aus dem Nachlaß) in: *Heideggers Studies* Volume 16 (2000), S.11-26.

-Martin Heidegger/ Karl Jaspers: Briefwechsel: 1920 – 1963. Hrsg. von W. Biemel. , München 1992.

-Briefwechsel: 1918 - 1969 / Martin Heidegger; Elisabeth Blochmann. Hrsg. von Joachim W. Storck. München 1990.

4. Andere Quellen

Hegel und das Problem der Metaphysik: Gehaltener Vortrag am 22. März 1930 in der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Amsterdam. in: France-Lanord, H., ; Midal, F., (Hrsg.), *La fete de la pensée: hommage à François Fédier*, Paris 2001.S. 18-62.

Schelling

-Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände Hamburg, 1997.

-Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen in Schellings Schelling's sämtliche Werke in /Hahn, E.,(Hrsg.), Bd. I.S. 149–245. Berlin 1998.

-Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Die Weltalterfragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813, (Hrsg. von Manfred Schröter), München 1946.

III: Sonstige Quellen.

-Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer: 1794, hrsg. von W. Jacobs, Hamburg 1997.

-Hume, David.; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*: Clarendon Press, Oxford 2006.

-Husserl, Edmund Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924 hrsg, von H., Peucker, Dordrecht 2004. (Husserliana Band 37)

-Kant, Immanuel: Werkausgabe in zwölf Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. Main 1977.

-Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg 1998.

-Leibniz, Gottfried Wilhelm., Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels, Hamburg 1997.

-Spinoza, Baruch; Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, Hamburg 2010.

III. Forschungsliteratur

1.Monographien

-Aurenque, Diana., Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers. Freiburg ; München 2011.

-Arendt, Hannah., Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik., München 2010.

-Arendt, Hannah., Macht und Gewalt, München 1998.

-Adorno, Theodor., Jargon der Eigentlichkeit. zur deutschen Ideologie, Frankfurt a. Main 1970.

-Bäumler, Alfred., Nietzsche der Philosoph und Politiker, Stuttgart 1931.

-Buchanan, Brett., Onto-ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze, Albany 2008.

-Coriando, Paola-Ludovica., Der letzte Gott als Anfang. zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)", München 1998.

-Coriando, Paola-Ludovica., Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen, Frankfurt a. Main 2002.

-Dahlstrom, Daniel., Das logische Vorurteil : Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger, Wien 1994.

-Decleve, Henri., Heidegger et Kant, La Haye 1970.

- Derrida, Jacques., Geschlecht (Heidegger). sexuelle Differenz, ontologische Differenz. Heideggers Hand (Geschlecht II), Wien 2005.
- Dörendahl Roswitha., Abgrund der Freiheit. Würzburg, 2011.
- Doty, Stephen., Heidegger's Kant-Interpretations. through re-trieve to dialogue, Chicago 1973.
- Figal Günter., Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a. Main 2000.
- Gander Hans-Helmuth., Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger, Frankfurt a. Main 2001.
- Heinz Marion., Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers, Würzburg 1982.
- Hermanni, Friedrich., Die letzte Entlastung, Wien 1994.
- Hoping, Helmut., Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant. Innsbruck 1990.
- Iber, Christian., Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip, Berlin 1994.
- Jaran, François., La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927 - 1930), Bucarest 2010.
- Kisiel Theodore., The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley 1995.
- Lafont, Cristina., Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, Frankfurt a. Main 1994.
- Lévinas, Emmanuel., Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 1986.
- Recki Birgit., Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt a. Main 2001.
- Rosa Hartmut., Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne., Frankfurt am Main 2005.

-Rubio, Roberto., Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens. das produktive Scheitern
Heideggers, Tübingen 2006.

-Schulz, Walter., Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,
Stuttgart 1955.

-von Herrmann, Friedrich-Wilhelm., Hermeneutik und Reflexion. der Begriff der
Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt a. Main 2000.

-von Herrmann, Friedrich-Wilhelm., Wege ins Ereignis. zu Heideggers "Beiträgen zur
Philosophie". Frankfurt a. Main 1994.

-Werner, Marx., Heidegger und die Tradition, Kohlhammer, Stuttgart 1961.

2.Sammelbände

-Buchheim, Thomas; Hermanni, Friedrich; (Hrsg.), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem
dunkeln Grunde*“: Schellings Philosophie der Personalität, (Hrsg.), Berlin 2004.

-Crowell, Steve., Malpas, Jeff., (Hrsg.), *Transcendental Heidegger*, Stanford 2007.

-Därmann, Iris., Waldenfels Bernhard., (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven
phänomenologischer Ethik*, München 1998.

-France-Lanord, Hadrien., (Hrsg.), *La fête de la pensée. hommage à François Fédiér*, Paris
2001.

-Heinz, Marion., (Hrsg.), *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*,
Würzburg 2007.

-Hennigfeld, Jochem., Stewart, Jon., (Hrsg.), *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und
Wirklichkeit*, Berlin 2003.

-Hühn, Lore Jantzen, Jorg., (Hrsg.), *Heideggers Schelling Seminar (1927/28): die Protokolle
von Martin Heideggers zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des
International Schellings Tag 2006*, Stuttgart 2010.

-Höffe, Otfried (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. (Klassiker
auslegen)*, Berlin 2002.

-Gethmann, Annemarie., Pöggeler, Otto., (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. Main. 1998.

-Gerhardt, Volker., Horstman, Rolf-Peter.,(Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses Band V: Sektionen XV-XVII*, Berlin 2001.

-Iber, Christian; (Hrsg.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik Ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven-Junghans 1998.

-Klemme, Heiner (Hrsg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006.

-Papenfuss, Dietrich., Pöggeler, Otto., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Bd. 1: Philosophie und Politik*, Frankfurt a. Main 1991

.-Raffoul, François., Pettigrew, David., (Hrsg.), *Heidegger and practical philosophy*, Albany 2002.

-Rentsch, Thomas., (Hrsg.), *Martin Heidegger/Sein und Zeit (Klassiker Auslegen)*, Berlin 2001.

-Seubert, Harald, *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003.

3. Sammelbandbeiträge

-Ameriks, Karl., „Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will“, in: Höffe, O., (Hrsg.), *Immanuel Kant/ Kritik der praktischen Vernunft (Klassiker Auslegen)*, Berlin 2002, S. 99-114. Hier. S. 109.

-Buchheim Thomas; „Grundlinien von Schellings Personsbegriff“ in: Buchheim T.; Hermanni, F; (Hrsg.), *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“ Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004, S. 11-33.

-Dahlstrom, Daniel., „Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Navität? Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants“, in: Pöggeler O., (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Bd. 1: Philosophie und Politik*, Frankfurt a. Main 1991, S. 167-179. Hier S. 174.

-Gethmann, Carl Friedrich., „Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit“, in: Gethmann, A.,- Pöggeler, O., (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. Main. 1998, S. 140–177.

-Iber, Christian.,:“ Prinzipien von Personalität in Schellings „Freiheitsschrift“ in: Buchheim T.; Hermanni, F; (Hrsg.), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde.*“ *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004. S.119-136.

-Figal, Günter., „Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings Freiheitsschrift „in: Hühn, L; Jantzen, J. (Hrsg), *Heideggers Schelling Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des International Schellings Tag 2006*,Stuttgart 2010. S. 45-59.

Fink-Eitel, Hinrich; „Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie“ in: Fink-Eitel, H; Lohmann , G., (Hrsg.) *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. Main 1993. S. 57-88.

-Grondin, Jean., „Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach Sein und Zeit“, in: Seubert, H., (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003. S. 41-58.

-Horn, Christoph.,“ Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen“, in: Höffe, O., (Hrsg.), *Immanuel Kant/ Kritik der praktischen Vernunft (Klassiker Auslegen)*, Berlin 2002. S.43-62.

-Hühn, Lore; „Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch: Der Versuch einer Einleitung“ in: Hühn, L; Jantzen, J. (Hrsg), *Heideggers Schelling Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des International Schellings Tag 2006*,Stuttgart 2010. S. 3-44.

-Hühn, Lore; „Selbstentfremdung und Gefährdung menschlichen Selbstseins“ in: Buchheim T.; Hermanni, F; (Hrsg.), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde.*“ *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004. S.151–165.

-Hutter, Axel; „Das geschichtliche Wesen der Personalität“ in Buchheim T.; Hermanni, F; (Hrsg.), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*“ *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004.S.73-97.

- Hutter, Axel., „Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit“ in: Hennigfeld, J., Stewart, J.,(Hrsg.), *Kierkegaard und Schelling : Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin 2003. S. 117-132.
- Kaufmann, Sebastian; „Metaphysik des Bösen: Zu Heideggers Auslegung von Schellings *Freiheitsschrift*“ in: Hühn, L; Jantzen, J., (Hrsg.), *Heideggers Schelling Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des International Schellings Tag 2006*, Stuttgart 2010. S. 193-226.
- Klemme, Heiner., „Praktische Gründe und Moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive.“ in: Klemme, H. F.,(Hrsg.) *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006. S. 113-154.
- Köhler, Dietmar; „Kontinuität und Wandel : Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941“ in: Hühn, L; Jantzen, J., (Hrsg.), *Heideggers Schelling Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des International Schellings Tag 2006*, Stuttgart 2010. S. 163-192.
- Luckner, Andreas., „Heideggers ethische Differenz“ in: Därmann, I., Waldenfels B., (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998. S. 65-86.
- Lotz, Christian., „Achtung oder Angst? Zu Heideggers Auslegung des praktischen Selbstbewusstseins bei Kant“ in: Gerhardt, V., Horstman, R-P.,(Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses Band V: Sektionen XV-XVII*, Berlin 2001. S. 553-563.
- Pieper, Annemarie., „Zweites Hauptstück“ in: Höffe, O., (Hrsg.), *Immanuel Kant/ Kritik der praktischen Vernunft (Klassiker Auslegen)*, Berlin 2002. S. 115-134.
- Rogozinski J., „Hier ist kein warum: Heidegger and Kant's Practical Philosophy: in Raffoul, F., Pettigrew, D., (Hrsg.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany 2002. S. 43-64.
- Schalow, F., „Freedom, Finitude and Practical Self: The other Side of Heidegger's Appropriation of Kant“, in: *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany 2002. S. 29-42.

-Stolzenberg, Jürgen, „Martin Heidegger liest Fichte“, in: Seubert, H., (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003, S. 77-92.

-Strube, Claudius., „Die ontologische Wiederentdeckung des deutschen Idealismus“, in: Seubert, H., (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003, S. 93-124.

-Thöma, Dieter., „Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik“, in: Rentsch, T., (Hrsg.), *Martin Heidegger/Sein und Zeit (Klassiker Auslegen)*, Berlin 2001. S.281-298.

4. Zeitschriftbeiträge

-Alphéus, Karl., „Was ist der Mensch (nach Kant und Heidegger)“, in *Kant-Studien* , 59, (1968), S.187- 198.

-Barth, Hans., „Zu Martin Heidegger Kantbuch“, in: *Theologischer Blätter* 49 (1930), S.139-146.

-Buchheim, Thomas., „Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), S. 47-60.

-Emad, P; „Heidegger on Schelling's concept of freedom.“ in: *Man and World* 8 (1975), S. 157–174.

-Gander, Hans-Helmuth., „Grund- und Leistimmungen in Heideggers ‚Beiträge zur Philosophie‘“ in *Heidegger Studies* Vol. 9, (1993), S. 15-31.

-Fink-Eitel, Hinrich., „Die Phänomenologie der Stimmungen, in Heideggers Sein und Zeit.“ in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, XVII, (1992), S27-44.

-Feher, Istvan., „Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers ‚Sein und Zeit‘: Eine Interpretation mit Ausblicken auf seinen späteren Denkweg“, in: *Man and World* 23 (1990), S. 36-62.

-Jaran, François., „Towards a Metaphysical Freedom: Heidegger' s Project of a Metaphysics of Dasein“, in: *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 18 (2010),S. 205–227.

5.Nachschlagewerke

- Duden: Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache, München 2001.
- Heinichen, Friedrich Adolf; Blase, Heinrich (1909): Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Leipzig 1909.
- Das Grimm Wörterbuch der Deutschen Sprache, Stuttgart 2008.