

Martin
Heidegger

Martin Heidegger

Gesamtausgabe

II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944

Band 49

Die Metaphysik des deutschen Idealismus
(Schelling)



Vittorio Klostermann

Band 49

Metaphysik
des
deutschen
Idealismus

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919-1944

BAND 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)



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DIE METAPHYSIK
DES DEUTSCHEN IDEALISMUS

ZUR ERNEUTEN AUSLEGUNG VON
SCHELLING:

PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN
ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT
UND DIE DAMIT ZUSAMMENHÄNGENDEN
GEGENSTÄNDE (1809)



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung I. Trimester 1941
Freiburger Seminar Sommersemester 1941
herausgegeben von Günter Seubold

2., durchgesehene Auflage 2006
© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1991
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.
Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main
Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706 · Printed in Germany
ISBN-10 3-465-03505-4 kt · ISBN-10 3-465-03506-2 Ln
ISBN-13 978-3-465-03505-3 kt · ISBN-13 978-3-465-03506-0 Ln

INHALT

EINLEITUNG DIE NOTWENDIGKEIT EINES GESCHICHTLICHEN DENKENS

§ 1.	Schellings Abhandlung als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus	1
§ 2.	Das geschichtliche Denken, das historische Erklären, die systematische Betrachtung	3
§ 3.	Erläuterungen zum Titel der Abhandlung	6
§ 4.	Die Gliederung der Abhandlung	8
§ 5.	Kurze Zwischenüberlegung über ein weiteres Bedenken (das Historische – das Aktuelle – das Gewesene)	9

ERSTER TEIL VORBETRACHTUNG ÜBER DIE UNTERSCHIEDUNG VON GRUND UND EXISTENZ

§ 6.	Das Kernstück der Abhandlung mit der Unterscheidung zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist (357–364)	11
§ 7.	Gliederung der Vorbetrachtung	14

Erstes Kapitel

<i>Die begriffsgeschichtliche Erläuterung von Grund und Existenz</i>		17
§ 8.	Essentia und existentia	17
§ 9.	»Existenz« und »Existenzphilosophie« (K. Jaspers)	18
§ 10.	Der Existenzbegriff Kierkegaards	19
§ 11.	Kierkegaard, »Existenzphilosophie« und »Sein und Zeit« (1927)	26
a)	Welcher Anlaß besteht für die Einordnung von »Sein und Zeit« in die »Existenzphilosophie«?	29
α)	Analytik der Existenz	29
β)	Existenz – im Sinne der Kierkegaardschen Einschränkung verstanden	30
γ)	Philosophie der Angst, des Nichts, des Todes, der Sorge	30
δ)	Philosophische Anthropologie	32

b) Zurückweisung der Einordnung von »Sein und Zeit« in die Existenzphilosophie durch Erläuterung der Begriffe »Existenz« und »Da-sein« (Erläuterungen zu »Sein und Zeit«) . . .	35
α) Existenz und Dasein in der Bedeutung von »Wirklichkeit überhaupt« (das Verständnis im überlieferten Sprachgebrauch) . . .	35
β) Dasein als leiblich-seelisch-rationales Wirklichsein des Menschen und Existenz als Subjektivität des Selbstseins (Jaspers) . . .	37
γ) »Existenzieller« und »existenzialer« Existenzbegriff . . .	39
δ) »Seinsverständnis« als maßgebende Bestimmung von Dasein und Existenz in »Sein und Zeit« . . .	41
ε) Dasein, Zeitlichkeit und Zeit . . .	47
ζ) Zeitlichkeit, Da-sein, Existenz . . .	51
η) Die Angst, der Tod, die Schuld, das Nichts im Fragebereich von »Sein und Zeit« . . .	55
θ) Das »Wesen« des Da-seins . . .	60
ι) Seinsverständnis und Sein . . .	67
κ) Das Sein und der Mensch – der Anthropomorphismus . .	70
§ 12. Vordeutung auf Schellings Existenzbegriff . . .	75
§ 13. Die das Wesen des Grundes bestimmenden anfänglichen Antriebe und deren geschichtlicher Wandel . . .	76

Zweites Kapitel

<i>Die Wurzel der Schellingschen Unterscheidung von Grund und Existenz . .</i>	83
§ 14. Erläuterung der Wesensbestimmung des Seins als Wollen . . .	84
a) Die Wesensprädikate des Seins . . .	84
α) Grund-losigkeit . . .	84
β) Ewigkeit . . .	85
γ) Unabhängigkeit von der Zeit . . .	85
δ) Selbstbejahung . . .	86
b) Rechtfertigung der Seinsprädikate . . .	86
c) Inwiefern das Wollen den Seinsprädikaten genügt . . .	87
d) Das Sein in seiner höchsten und letzten Instanz . . .	89
§ 15. Das Sein als Wollen als die Wurzel der Unterscheidung von Grund und Existenz . . .	89

Drittes Kapitel

<i>Die innere Notwendigkeit der Schellingschen Unterscheidung von Grund und Existenz . . .</i>	91
--	----

Viertes Kapitel

<i>Die verschiedenen Fassungen der Schellingschen Unterscheidung von Grund und Existenz . . .</i>	93
---	----

§ 16. Die eigentliche Absicht der Interpretation der Freiheitsabhandlung: das Erreichen der Grundstellung der Metaphysik des deutschen Idealismus. Das Böse und das System . . .	95
§ 17. Übergang von der Vorbetrachtung zur Auslegung des Kernstückes der Abhandlung und dieser selbst . . .	96

ZWEITER TEIL

ZUR AUSLEGUNG DES KERNSTÜCKES,
»DER ERLÄUTERUNG DER UNTERSCHIEDUNG«
VON GRUND UND EXISTENZ

§ 18. Die »Erläuterung der Unterscheidung« als Darstellung des Seienden im Ganzen (Gott, Welt, Mensch) . . .	105
--	-----

Erstes Kapitel

<i>Die von Gott ausgehende Betrachtung . . .</i>	109
--	-----

§ 19. Die unmittelbare Erläuterung: Darstellung des Seins des Seienden »in« Gott. Philosophie als unbedingtes Wissen des Absoluten in Unterscheidung von Theologie und Mathematik. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Natur« . . .	109
a) Philosophie und Theologie . . .	111
b) Philosophie und Mathematik . . .	112
c) Der Begriff des Absoluten bei Schelling und Hegel . . .	113
d) Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Natur« innerhalb der »Erläuterung« . . .	113
§ 20. Die analogische Erläuterung: Darstellung der Entsprechung der Stationen des Seins des Absoluten . . .	116
§ 21. Das Zirkelhafte der Unterscheidung von Grund und Existenz . .	117
§ 22. Die Zusammenfassung des über die Unterscheidung in Gott Gesagten . . .	118
§ 23. Exkurs: Der unbedingte Vorrang der Gewißheit (d. h. zugleich: Seiendheit) des Absoluten . . .	118

Zweites Kapitel

<i>Die von den Dingen ausgehende Betrachtung</i>	123
§ 24. Der Grund in Gott als »ursprüngliche Sehnsucht«	124
§ 25. Schöpfung als Ein-bildung; das Geschöpf als »Bild«	125

Drittes Kapitel

<i>Die vom Menschen ausgehende Betrachtung</i>	127
§ 26. Die Notwendigkeit der Schöpfung und das Wesen des Menschen als des eigentlichen Geschöpfes, in dem Gott selbst sich offenbart	127
§ 27. Der Wille des Menschen als »göttlicher Lebensblick« und »Keim Gottes«	128

ABSCHLUSS

DURCHBLICK	131
§ 28. Die »Unterscheidung« und das Wesen der Freiheit und der menschlichen Freiheit im besonderen	131
§ 29. Die »Unterscheidung« in ihrem vollen Wesen	134
§ 30. Die »Unterscheidung« und das Wesen des Menschen	136
§ 31. Das Wesen des Bösen	136
§ 32. Das Böse und das System	138
§ 33. Das System und die Wahrheit (Gewißheit) des Seienden im Ganzen	139
§ 34. Was Auseinandersetzung bezüglich der Metaphysik heißt	140

WIEDERHOLUNGEN UND GANG DER AUSLEGUNG

Wiederholung zum 14. I.	141
Wiederholung zum 21. I.	143
Wiederholung zum 28. I.	147
Wiederholung zum 4. II.	151
Wiederholung zum 11. II.	154
Wiederholung zum 18. II.	157
Wiederholung zum 25. II.	159
Wiederholung zum 4. III.	161
Wiederholung zum 11. III.	163

ANHANG

Vorblicke und Richtlinien	169
Zwischenbetrachtung über Hegel	174
Zur Auseinandersetzung mit der Metaphysik des deutschen Idealismus und der Metaphysik überhaupt	187
Durchblick durch den Wandel des Seins als »Wirklichkeit«	193
Beilage (Leibniz)	199
NACHWORT DES HERAUSGEBERS	205

EINLEITUNG

Die Notwendigkeit eines geschichtlichen Denkens

§ 1. Schellings Abhandlung als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus

Hier wird nach der Ankündigung von *der Metaphysik des deutschen Idealismus* gehandelt. Wir versuchen das auf dem Wege einer Auslegung der »Freiheitsabhandlung« Schellings. So wird eine vereinzelte Schrift *eines* einzigen Denkers dieser Epoche ausgesondert. Dies Verfahren ist in der Ordnung, wenn wir uns überhaupt darauf beschränken, nur diese Schrift dieses Denkers kennenzulernen und damit einen beschränkten Umkreis des Denkens des deutschen Idealismus uns näherzubringen. Dies Verfahren wird jedoch alsbald bedenklich, wenn dahinter der Anspruch steht, »*die Metaphysik des deutschen Idealismus*« auf solchem Wege zu durchdenken. Dieser Anspruch leitet uns allerdings.

Dann bedarf das beabsichtigte einseitige Vorgehen doch einer besonderen Rechtfertigung. Wie anders sollte diese geleistet werden als durch ein Wissen dessen, was in dieser vereinzelten Abhandlung Schellings gedacht wird? Wobei wir schon voraussetzen, daß diese vereinzelte Abhandlung den Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus erreicht. Dies zu erkennen gelingt uns aber frühestens im Abschluß einer vollzogenen Auslegung oder vielleicht gar erst nach einer *mehrfachen* Auslegung.

Wann ist dieser scheinbar vereinzelte und willkürliche Weg gerechtfertigt und sogar notwendig?

1. Wenn Schellings Abhandlung der *Gipfel* der Metaphysik des deutschen Idealismus ist.

2. Wenn in dieser Abhandlung alle wesentlichen Bestimmungen dieser Metaphysik zum Austrag kommen.

3. Wenn aus dieser Abhandlung *überhaupt* der Wesenskern aller Metaphysik des Abendlandes in der vollen Bestimmtheit herausgesetzt werden kann.

Das Vorgehen bleibt somit, für den Beginn wenigstens, gewaltsam. Genauer gesprochen: Es sieht immer gewaltsam aus für die gewöhnliche Meinung, nach der die oftgenannte »historische Vollständigkeit« allein die Gewähr bietet für die Erkenntnis der Geschichte. Aber *vielleicht* ist diese Meinung *nur* eine Meinung, eine unbegründete oder schlecht begründete oder gar eine aus dem Wesen der Geschichte überhaupt nicht begründbare Annahme. Vielleicht ist das so. Um diese Vermutung zur Gewißheit zu erheben und das Vorhaben in dieser Weise zu rechtfertigen, bedürfte es freilich einer Überlegung, deren Umfanglichkeit und Schwierigkeit kaum zurücksteht hinter einer Auslegung der gewählten Abhandlung. Denn es müßte gezeigt werden, daß und inwiefern die Geschichtlichkeit der Geschichte des Denkens eine einzigartige ist, daß diese Geschichte zwar aussehen kann wie eine historische Betrachtung, in Wahrheit aber wiederum eigenen Wesens ist und auch nicht mit dem zusammenfällt, was man sonst in diesem Felde der historischen Darstellung entgegensetzen pflegt, mit der »systematischen« Betrachtung.

Diese kurzen Hinweise machen schon deutlich, daß unser Vorhaben in seinem Beginne von einem Gewirr verschiedenartiger Bedenken umgeben bleibt und allzuleicht dahin verleitet, dies alles vor der eigentlichen Arbeit zu entwirren und ins reine zu bringen, dabei aber die eigentliche Arbeit der Auslegung immer wieder hinauszuschieben. Um dieser Gefahr zu entgehen, gibt es offenbar nur den einen guten Ausweg, blindlings mit der Erläuterung der Schellingschen Abhandlung zu beginnen und sich darauf zu verlassen, daß dabei doch irgendein Nutzen abfällt.

§ 2. Das geschichtliche Denken, das historische Erklären, die systematische Betrachtung

Diese scheinbar »natürliche« Bedenkenlosigkeit dürfte uns gewiß leiten, wenn es *nur* darauf ankäme herauszubringen, was Schelling gemeint hat. Zwar verlangt schon die rechte Wiedergabe seines Denkens genug von unserem Denkvermögen. Und dennoch – dieses Wiederdenken verbürgt nicht schon, daß nun auch wir *selbst* Denkende sind im Sinne jener Denkenden, die wir Denker nennen. Aber diesen Verzicht zu leisten, sind wir nicht gewillt. Warum nicht? Aus irgendeinem Eigensinn und Willen zum Denken? Das wäre zu wenig, wesentlich zu wenig, was uns beim Denken ausharren ließe.

Woher kann uns aber sonst eine Notwendigkeit kommen? Könnten wir diese uns gleichsam von uns aus vorrechnen, dann wäre es keine Notwendigkeit, die uns nötigte. Sind also geheimnisvolle Erfahrungen im Spiel, die uns zum Ausharren im Denken und zur Erweckung des fragenden Denkens bestimmen? Dies kann im Bereich des Denkens am wenigsten gelten, hier, wo nur die kalte Kühnheit das Wort führt. Aber auch dies ist wieder nur eine Behauptung, die es außerdem schon für entschieden hält, daß wir wirklich in eine Notwendigkeit zum Denken gestellt sind. So scheinen wir erneut, nur in anderer Richtung, auf der Bahn der Bedenken ins Endlose fortzueilen. Und ist nicht schon jetzt deutlich, daß die Bedenken am meisten uns am Denken hindern?

Dann liegt eben *doch* alles daran, einen bedenkenlosen Anfang im Denken zu »machen«. Dürfen wir aber dann überhaupt noch auf »das Historische« uns einlassen? Wenn nicht, wo sollen wir anfangen? Wie gering sind von hier gesehen jene zuerst genannten Bedenken gegen die Beschränkung auf eine einzelne Schrift eines einzigen Denkers im Verhältnis zu dem Einwand, daß wir mit der Besinnung auf die Metaphysik des deutschen Idealismus bereits einem Vergangenen nachlaufen und uns »historisch orientieren«. In solcher Orientierung liegt doch

das Eingeständnis, daß die Philosophie nur noch die historische Vergegenwärtigung ihrer Vergangenheit sei, was sie freilich sein muß, wenn sie in sich selbst »weder Maß noch Regel mehr« findet. Schelling hat sich darüber im Schlußabsatz seiner Freiheitsabhandlung deutlich genug ausgesprochen (415):

»Wenn der Philosophie das dialektische Prinzip, d. h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß sie sich historisch zu orientieren sucht, und die *Überlieferung* [...] zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poesie bei uns durch die Kenntnis der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen.«

Aber Schelling wendet sich gegen diese Zeit und sagt:

»Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur.« (ibid.)

Gilt dies aber nun geradehin auch für unsere Zeit? Oder ist diese Zeit, unsere, eine andere? Welches Gesetz verlangt denn, daß sich das Denken nach seiner Zeit richte? Oder ist das Denken unzeitgemäß, und zwar stets und notwendig? Wie aber, wenn das Unzeitgemäße nur die Umkehrung des Zeitgemäßen wäre, eine noch heftigere Abhängigkeit von »der Zeit«? Wonach soll »ein Zeitalter« bestimmt werden, um bestimmend für ein Denken zu sein? Wie, wenn das wesentliche Denken erst ein Zeitalter in seinem Eigensten entscheidet, und dies, ohne daß das Zeitalter ein öffentliches Bewußtsein seines eigenen geschichtlichen Wesens hätte und haben könnte? Dann aber muß dieses entscheidende Denken doch wieder so ursprünglich sein, daß es sich nicht an eine vergangene Epoche verlieren kann, um aus ihr das für die Gegenwart Nötige zusammenzu-

rechnen und der Gegenwart gemäß zu machen. Jenes Zusammenrechnen ist das Wesen des »Historismus«, dieses Gemäßmachen ist das Wesen des »Aktualismus«. Beide gehören zusammen. Sie sind die bald offenen, bald versteckten Feinde des entscheidenden Denkens (vgl. §5).

Wenn wir aber, wie unser Vorhaben andeutet, die geschichtliche Besinnung auf die Metaphysik des deutschen Idealismus *nicht* preisgeben, ja sie vielleicht erst einleiten und dabei trotzdem nur aus der *einen* Notwendigkeit handeln, zu denken im Sinne des wesentlichen Denkens, dann ist das ein Zeichen dafür, daß unsere Notwendigkeiten andere sind, andere, weil die Not eine andere geworden. Oder vielleicht ist es gar *dieselbe* Not, nicht die Not eines Zeitalters, nicht die Not eines Jahrhunderts, aber die Not zweier Jahrtausende, die Not, daß seitdem das Denken »Metaphysik« ist? Vielleicht wird diese Not inzwischen drängender, was nicht ausschließt, daß sie noch unsichtbarer geworden ist. In der Tat, unser Denken ist, wenn es die geschichtliche Besinnung auf den deutschen Idealismus versucht, keine historische Orientierung; es ist aber auch keine »unmittelbare Erkenntnis« nach der Art der Metaphysik des deutschen Idealismus. Das notwendig gewordene Denken ist ein *geschichtliches* Denken. Was dies meint, soll ein wirklich vollzogener Versuch verdeutlichen.

Wir lassen daher jetzt alle Bedenken über unser Vorhaben auf der Seite; beachten jedoch, wie sie sich zu gegebener Zeit auflösen und klären. Wir vermögen vielleicht auf lange hinaus das historische Erklären nicht gegen das geschichtliche Denken zu unterscheiden. Aber wir behalten doch dies eine in der Besinnung, daß das hier versuchte geschichtliche Denken sich weder in der philosophisch-historischen Erklärung noch in der »systematischen« Betrachtung, noch in einem Gemisch beider unterbringen läßt. Es genügt, wenn wir aus dem Gesagten, sogar nur ganz im Ungefähr, entnehmen, inwiefern wir Schellings Abhandlung nicht beliebig und nicht blindlings aufgreifen, um sie für gelehrte Zwecke bekanntzumachen.

Für die Arbeit der Auslegung ist mancherlei Handwerkszeug nötig. Aber all dies bleibt stumpf, wenn wir nicht aus dem her fragen und denken, was uns bedrängt und bestimmt, mag dies alles noch so wirr sein und durchsetzt von Denkgewohnheiten, die sich aus oft unbekannten Quellen und Anstößen zusammengefunden haben.

§ 3. Erläuterungen zum Titel der Abhandlung

Schellings Abhandlung trägt den Titel: »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände«. Sie erschien im Jahre 1809 als das letzte Stück einer Sammlung von Untersuchungen, die Schelling bereits früher veröffentlichte und die aus dem Gesamt seiner damaligen Veröffentlichungen ausgewählt wurden, um als eine Hinleitung zur »Freiheitsabhandlung« zu dienen.

Anführung der vier vorausgehenden Stücke (auf die »Werke« und Lebensgeschichte zunächst nicht eingehen):

- I. Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)
- II. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (1795)
- III. Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/97)
- IV. Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Eine akademische Rede (1807)

Der Text der Freiheitsabhandlung wird zitiert nach Band- und Seitenzahl der Ausgabe von Schellings Sämtlichen Werken, 1856–61, XIV Bände.¹ Die Freiheitsabhandlung steht in Band

¹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856–1861.

VII, S. 336–416. Diese Seitenzahlen sind auf dem inneren Rand der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek² abgedruckt.

Der Titel der Abhandlung: *Philosophische Untersuchungen*: »philosophisch«? – ζήτησις; »Freiheit«: beliebiger Gegenstand oder? Willensfreiheit? Kant; »menschliche«: Wesen des Menschen; »Wesen«: innere Möglichkeit (formaler Begriff) und *Grund der Wirklichkeit* (Centrum), das Absolute; »und die damit«: mit dem »Wesen« (d. h. dem Absoluten); »zusammenhängenden«: Zusammenhang – σύστασις – System; »Gegenstände«: (formal) was in solchem *Zusammenstand* (System) mit »da« steht; »die«: nicht einige – beliebige, sondern ausgezeichnete.

Je nachdem, wie die menschliche Freiheit in ihrem Wesen in den Zusammenhang gehört oder gar ihn bestimmt, ist die Abhandlung über die menschliche Freiheit eine abgelegene Sonderbetrachtung oder sie faßt den »innerste[n] Mittelpunkt der Philosophie...« (Vorrede 1809, S. VIII).

Die Abhandlung geht in die Mitte des Systems als des »Systems der Freiheit«.

Hegel hat in seinen Berliner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie auch Schellings Philosophie noch behandelt – er nennt sie »die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Philosophie«³. Über die Freiheitsabhandlung im besonderen urteilt Hegel also:

»Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, diese ist von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden.« (ibid.)

² F. W. J. Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit. (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809). Mit Einleitung, Namens- und Sachregister neu herausgegeben von Christian Herrmann. Der Philosophischen Bibliothek Band 197. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1925.

³ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Bd., Stuttgart 1928, S. 682 [XV, 682], Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner, Bd. 19. [Sämtliche Hegel-Zitate und -Belegstellen im Folgenden nach dieser Ausgabe].

Inwiefern Hegels Urteil fehlgreift, inwiefern es trifft, kann schon aus der genauen Erläuterung des Titels entnommen werden. Was hier in dieser Abhandlung »einzeln für sich« steht, ist die *Mitte* des Systems, d. h. sie steht *nicht für sich*. Wohl dagegen ist das einzelne dieses Systems nicht ausgeführt, und vor allem nicht so, wie Hegel das fordert und selbst verwirklicht hat. Die Frage muß offen bleiben, inwiefern Hegels Forderung dem System Schellings gegenüber gemäß und gerecht ist.

§ 4. Die Gliederung der Abhandlung

Die Abhandlung ist zwar im Schriftsatz durch Abschnitte und Absätze gegliedert; auch finden sich an wichtigen Stellen Bemerkungen über den jeweiligen Standort der Untersuchung; aber eine ausdrückliche Inhaltsangabe und Gliederung fehlt. Dies darf nicht über den strengen inneren Aufbau hinwegtäuschen.

Wir schicken hier die fehlende Inhaltsangabe voraus; sie kann als Anleitung für das erste Verständnis dienen.

Einleitung (336–357)

Über die Frage des Systems überhaupt und die Frage des »Systems der Freiheit« im besonderen am Leitfaden der Klärung des Begriffes »Pantheismus«

Hauptuntersuchung (357 Mitte–415 Anfang)

- I. Die innere Möglichkeit des Bösen (357 Mitte–373 Anfang)
- II. Die allgemeine Wirklichkeit des Bösen als Möglichkeit des vereinzelt Bösen (373–382 Anfang)
- III. Der Vorgang der Vereinzelung des wirklichen Bösen (382–389)
- IV. Die Gestalt des im Menschen erscheinenden Bösen (389 Ende–394 Mitte)
- V. Die Rechtfertigung der Gottheit des Gottes angesichts des Bösen (394–399)

VI. Das Böse im Ganzen des Systems (399–406 Anfang)

VII. Die höchste Einheit des Seienden im Ganzen und die menschliche Freiheit (406–415 Anfang)

Schlußbemerkung (415/16)

Über das einzig wahre System

Aus dem Grundstock der Hauptuntersuchung und aus ihrem Gang wird deutlich, daß die Freiheitsabhandlung eine Abhandlung über »das Böse« ist. So müssen die »menschliche Freiheit« und »das Böse« wesentlich zusammenhängen, und dieser Zusammenhang muß den Zusammenstand des Seienden im Ganzen – das System – wesentlich bestimmen.

§ 5. Kurze Zwischenüberlegung über ein weiteres Bedenken (das Historische – das Aktuelle – das Gewesene)

In der Besinnung auf das in der Freiheitsabhandlung Abgehandelte gelangen wir in wesentliche Bezüge zu dem, was »ist«, besser: erfahren, daß und wie wir in solchen »sind«. Wir erfahren und bedenken das, was »ist«. Gut. Aber was verdient die auszeichnende Benennung: es »ist«? Was heißt »Sein«?

Dieser Stuhl da – »ist«. Ist das, was »ist«, in der Weise des Stuhls? Haben wir damit ein Leitmaß dafür, zu ermitteln, was »ist«? In solcher Art »ist« Vielerlei; woher das Maß des Seins? Ist überhaupt hier ein Maß? Der Bezug zu dem, was »ist«, und gar die wesentlichen Bezüge – schwer zu erfahren; worin liegt der Grund der »Schwierigkeit«? (Seinsverlassenheit des Seienden – Seinsvergessenheit des Menschen)

Also nicht nur und nicht zuerst irgend etwas kennenlernen; nicht irgendeine »Belehrung« über Gelehrtes. Aber freilich noch weniger das Schnappen nach solchem, was »praktisch« verwendbar ist und »lebensnah«.

Wenn aber doch Besinnung auf wesentliche Bezüge, in denen »wir« stehen, jetzt und wir –, wozu dann eine Abhandlung aus vergangener Zeit?

Historismus! Vergegenwärtigung des Vergangenen – und Erklären aus dem Vor-vergangenen; Flucht in einen Anhalt im Vergangenen; *rechnen auf Auswege aus der Gegenwart*; »Restoration« – »Eschatologie«; (nicht das bloße »Relativieren« ist das Wesen des Historismus);

oder aber

Aktualismus – als seine Kehrseite; *Verrechnen des Vergangenen auf Gegenwartswert*, und »Zukunft« als die verlängerte »Gegenwart« (deren Planungen); – die »Unzeitgemäßheit« als heftigste Abhängigkeit von der Zeit; das ständige Schielen nach ihr. Auch der Bezug auf die »Zukunft« ändert nichts, wenn diese nur die Verlängerung der Gegenwart nach vorne – ja diese in ihrer Verhärtung ist. (Vgl. z.B.: Pinder, Wesenszüge deutscher Kunst).¹ Das Rechenspiel zwischen »Herkunft« und »Zukunft« als Verknechtung in die unbegriffene Gegenwart; hierdurch soll scheinbar der Relativismus aufgehoben werden.

Außerdem *Schelling* selbst (vgl. oben S. 4) in der Schlußbemerkung der Abhandlung.

Dennoch: nicht historische gegenwartsnahe Erklärung eines Vergangenen, sondern geschichtliche Auseinandersetzung mit Gewesenem und daher erst Wesendem.

Das genannte Bedenken fällt in sich zusammen; aber es kann auch bestehen bleiben – aber nicht für die, die anders ver»stehen«.

¹ Wilhelm Pinder, Wesenszüge deutscher Kunst. Leipzig 1940.

ERSTER TEIL

VORBETRACHTUNG ÜBER DIE UNTERSCHIEDUNG VON GRUND UND EXISTENZ

§ 6. *Das Kernstück der Abhandlung mit der Unterscheidung zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist (357–364)*

Wir überspringen zunächst die Einleitung und bedenken das Stück, mit dem die *Hauptuntersuchung* beginnt (357–364). Dies so abgeteilte Stück enthält im Kern die ganze Abhandlung, und zwar in *zweifacher Hinsicht* (vgl. auch unten, S. 94): *einmal inhaltlich* – sofern der ganze Fragebereich entfaltet und das, wonach gefragt ist (Freiheit des Menschen), in seinem Umriß gezeigt wird. *Dann* aber auch in der *Weise des Denkens*; denn *wie* in diesen Untersuchungen gedacht wird, kommt hier am schärfsten heraus. Deshalb erlangen wir hier die erste Einübung jenes Denkens, das auch schon gefordert wird, um die Einleitung sachgemäß durchzudenken. (»*Dialektik*« – im unbedingten Denken, und zumal das »Identitäts«-Denken)

Dennoch löst die Auslegung dieses Stückes nicht alle Schwierigkeiten auf, weil wir es ja auch nur in einem ersten Versuch nach-denken können; so wieder das Letzte des Begreifens.

Dieses Kernstück ist selbst wieder gegliedert.

Es beginnt mit einem Absatz, der zur Vorbemerkung angibt,

A) wovon gehandelt wird: die Unterscheidung von »Grund« und »Existenz«;¹

¹ Auf einem Beiblatt von Heidegger exzerpiert: »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.« (357)

B) wird über diese Unterscheidung ein Doppeltes gesagt, wenn wir die »polemische« Zwischenbemerkung beiseite lassen, die in den Zusammenhang der Einleitung gehört.

Zu A: Wovon ist gehandelt? Von einer Unterscheidung, und zwar der Unterscheidung »zwischen dem Wesen ... und dem Wesen ...«. Zwischen zwei »Wesen«? Zwei Arten von Wesen?

Was heißt hier Wesen? Seiendes; Naturwesen, Hauswesen, Staatswesen, Räuberwesen; das jeweils Seiende in der Betonung seines Seins.

Nicht zwei Wesen werden unterschieden, sondern *ein* Wesen – d. h. *jedes* Wesen in zweifacher »Hinsicht«; »Hinsicht« – aber nicht nur vom hin-sehenden Betrachter. Das Unterschiedene doch wieder unabtrennlich; das Zertrennliche aber je wieder das ganze zweifache Wesen.

Allerdings hat die Unterschiedenheit in jeglichem Wesen eigentümliche Folgen, so daß auch verschiedene und vielfache »Wesen« sind, verschieden und vielfach, je nachdem die Unterscheidung diese jeweiligen Wesen bestimmt. Was meint diese Unterscheidung?

Zunächst aber achten wir darauf, was vorbereitend über die Unterscheidung gesagt ist.

Zu B: Was wird von dieser Unterscheidung gesagt?

1. Daß die »Naturphilosophie unsrer Zeit« sie »zuerst in der Wissenschaft aufgestellt hat«.

2. Die Freiheitsabhandlung »gründet sich« auf diese Unterscheidung.

Zu 1., a) Die »Naturphilosophie unsrer Zeit« = Schellings »Naturphilosophie«; diese ist nicht eine philosophische Betrachtung des Gebietes »Natur« – etwa im Sinne Kants (Kategorienlehre) –, sondern, gegen Fichte: Die Natur selbst ist in sich das Absolute; »der sichtbare Geist« (Subjekt-Objekt). »Natur« ist »die Odyssee des Geistes«. Erkenntnis der »Natur« ist hier Wissen des Absoluten. Natur ist »identisch« mit Geist; Identität = Einheit der Identität (von Identität und Natur und Identität und Geist) und Einheit des Gegensatzes.

$$\left(\frac{\text{Identität}}{\text{Natur} \longleftrightarrow \text{Geist}} \right)$$

Natur-philosophie – die ganze Philosophie von einer anderen Fragehinsicht aus. Was sie soll, darüber bereits S. 362:

»Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur nähertritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Zentrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie.«

b) In der Wissenschaft – nicht gleich »Forschung« im heutigen Sinne, sondern unbedingtes Wissen des Absoluten; innerhalb dieses Wissens (Wissenschaftslehre), das auf das Unbedingte geht, wird dieses anders befragt, und d. h. erfahren – (alles erst aus der Abhandlung selbst klar).

Zu 2. Die Freiheitsabhandlung »gründet sich« auf diese Unterscheidung. Die Freiheitsabhandlung zeigt die Mitte und den Grund des »Systems der Freiheit«. »System« – an sich – kann nicht erfunden, sondern nur »gefunden« werden; kein Gemächte des Menschen, sondern das Gefüge des Absoluten, das Geist ist, als Geist der Liebe; diese ist die Ermöglichung der Freiheit; der *wissende Wille*, der Grund und Existenz im Absoluten bindet und ihren Gegensatz anerkennt und überwindet in der Einheit ihrer Wesensgerechtigkeit.

Jetzt zur Unterscheidung selbst und ihrer Erörterung: zunächst nicht ohne weiteres nachvollziehbar; kein anschaulicher Beleg ihres Vorkommens.

Insgleichen *befremdlich* die Art, wie von ihr gehandelt wird – von Gott und *Weltschöpfung* und *Mensch*; von Gott, gleich *als sei dies das klarste*. In der Tat. Die Grundart des metaphysischen absoluten Denkens: die nichtsinnliche Konstruktion von allem in Gott.

Bedenken: a) von Kant her, b) vom Kirchenglauben her – Gottesbeweise, c) für die Heutigen: wo alles zerflattert im Unbestimmten (»Schicksal« – »Vorsehung« – »Herrgott«).

Welche Fragen hier zunächst sich regen: die Willkür und das Schrankenlose der Spekulation; bloße Behauptungen; wo ein Leitfaden? Versuch der Annäherung von dem uns Bekannten aus. Wenn wir von uns aus versuchen, Klarheit zu schaffen. »Grund« – »Existenz«: geläufige philosophische Begriffe; und zumal »Existenzphilosophie« (vgl. Zur Geschichte des Existenzbegriffes)².

§ 7. Gliederung der Vorbetrachtung

Die Erläuterung des Kernstückes und zumal der Unterscheidung von »Grund« und »Existenz« beginnen wir auf dem Wege einer Vorbetrachtung. Sie nähert sich dieser Unterscheidung von »außen her«; zugleich aber versuchen wir, über diese Unterscheidung hinauszudenken in *den* Bereich, in dem sich die Auseinandersetzung mit Schelling und der Metaphysik überhaupt vollzieht.

Die Vorbetrachtung gliedert sich vierfach:

Erstes Kapitel: Die begriffsgeschichtliche Erläuterung von »Grund« und »Existenz«.

Zweites Kapitel: Die Wurzel dieser Unterscheidung (die Hinsicht, nach der die Unterschiedenen unterschieden sind).

Drittes Kapitel: Die innere Notwendigkeit der Unterscheidung (woher das Unterscheiden entspringt); (»Der Grundsatz des Gegensatzes«, »Negativität«, Subjektivität).

Viertes Kapitel: Das Wesen der Unterscheidung und die einzelnen Fassungen des Unterschiedes bei Schelling (nicht etwa Vor-gestelltes – Gedachtes, sondern das Vorstellen selbst als willentliches Sich-Scheiden; Widerwendigkeit – Kreis).

Die Vorbetrachtung hat aber das Kernstück dennoch im Blick, und zwar in der Absicht, die Auslegung der Abhandlung

² Vortrag im Freiburger Kränzchen 7. Juni 1941 (zur Veröffentlichung vorgesehen in der III. Abteilung der Gesamtausgabe).

sogleich in den alles entscheidenden Bereich zu verlegen, innerhalb dessen allein die einzelnen Schritte nachvollziehbar sind. Zugleich aber sieht die Vorbetrachtung hinaus in die Möglichkeit und Notwendigkeit eines ganz anderen Fragens (der Seinsfrage). Dieses aber muß dort entspringen, wo das Fragen der Metaphysik und dasjenige Schellings im besonderen seinen Antrieb und seine letzte Erfüllung hat, auch wenn darüber kein entfaltetes Wissen lebendig ist.

ERSTES KAPITEL

Die begriffsgeschichtliche Erläuterung von Grund und Existenz

§ 8. *Essentia und existentia*

Existenz bestimmt sich im Sinne der in der Metaphysik geläufigen Unterscheidung von *essentia* und *existentia*. Im Unterschied zum Wassein (*quidditas*) meint »*existentia*« das, daß, was so und so seiner Sachhaltigkeit nach »ist«, auch »wirklich« ist. »Wirklichkeit« besagt: Gewirktheit und Wirksamkeit (*actualitas*), und das besagt: Anwesenheit – »Dasein« in dem gewöhnlichen Sinne des irgendwie »Präsenten«.

Actus purus – die reine Omnipraesenz Gottes – das reine Wirken (von creatio her ausgelegt).

Die scholastische Erklärung von *existentia* als *sistentia extra nihilum et extra causas*; extra, d. h. eductum inter entia actualia – hinaus- und übergeführt unter das Wirkliche.

Die Herkunft der Unterscheidung – auf dem Wege einer Umdeutung des Aristoteles: τί ἐστιν – ὅτι ἐστιν; πρώτη οὐσία (ὁ τις ἄνθρωπος) und δεύτερα οὐσία (τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου), ζῶον. Eigentliche Wurzel: οὐσία als εἶδος; und dann οὐσία als ἐν-έργεια (vgl. Abhandlung zu Aristoteles, Phys. B,1, 1939/40)¹.

Die Ausbildung dieser Unterscheidung zur Lehre von den »Modalitäten« als einem leeren Spiel mit Begriffen, deren Herkunft nicht bedacht wird und die in ihrem Wesensgrund nicht gegründet werden können. (Anders noch bei Kant, Kr. d. r. V. »Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt« und Kr. d. U. § 76)

¹ Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B,1 (1939), in: Wegmarken, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, S. 239–301.

§ 9. »Existenz« und »Existenzphilosophie« (K. Jaspers)

Eine Philosophie dieses Namens muß die »Existenz« in die Mitte rücken, ja die Mitte von der »Existenz« her bestimmen. »Existenz« hat hier einen betonten Sinn. Denn besagt Existenz soviel wie *Sein* – dann wäre Existenzphilosophie ein »komischer Titel«, etwa wie »Lebensbiologie«. Welche besondere und betonte Bedeutung hat hier Existenz?

Die »Existenzphilosophie« ist, *einschließlich des Namens*, allein das Werk von K. Jaspers. Vgl. »Die geistige Situation der Zeit«, 1931, S. 145: »Existenzphilosophie ist das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken, durch das der Mensch er selbst werden möchte. Dieses Denken erkennt nicht Gegenstände, sondern erhellt und erwirkt in einem das Sein dessen, der so denkt. *In die Schwebe gebracht* durch Überschreiten aller das Sein fixierenden Welterkenntnis (als philosophische Weltorientierung), *appelliert* es an seine Freiheit (als Existenzerhellung) und schafft den Raum seines unbedingten Tuns im *Beschwören* der Transzendenz (als Metaphysik).«

Hier nicht »darstellbar«. Jaspers sagt (Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., September 1937, S. 1), in dieser Philosophie komme es darauf an, »die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, – im inneren Handeln – zu ergreifen.«

Der Ursprung ist der Mensch selbst – als er selbst. »Wir sind nicht bloß da, sondern unser Dasein ist uns anvertraut als Stätte und als Leib der Verwirklichung unseres Ursprungs.« (ibid.)

Ursprung – der umgreifende Selbstvollzug der Aneignung der Wirklichkeit durch den Menschen.

»Dasein« = das Vorhandensein des Menschen als eines *Lebewesens*. In diesem Vorhandenen ist »die Existenz«, d. h. der Mensch in seinem Selbstsein – als existierender. »Als Existenz spricht der Mensch, der selbst da ist. Er wendet sich an die Exi-

stenz, dieser Unvertretbare [»Ich – selbst«] an den anderen Unvertretbaren [»Du – selbst«].« (a. a. O., S. 33)

»Existenz ist das Selbstsein, das sich zu sich selbst und *darin* zu der Transzendenz verhält, *durch* die es sich geschenkt weiß und *auf* die es sich gründet.« (a. a. O., S. 17)¹

Statt Transzendenz = das Transzendente = Gott. Daher die Dreigliederung: Welt–Freiheit–Gott. Die kantische Architektonik und Grundhaltung. Und dennoch anders: unverbindlicher und auf das einzelne Selbstsein zurückbezogen und alles darauf relativiert.

§ 10. Der Existenzbegriff Kierkegaards

Ein wesentlicher Anstoß für die Existenzphilosophie: Kierkegaard (1813–1855).

Noch weniger über ihn und sein Werk Hinreichendes zu sagen. Seit 1900 fast gleichlaufend mit Nietzsche *vielfältig wirkend*. Die Übersetzung der »Gesammelten Werke« im Diederichs Verlag. Die Wirkung braucht nicht unmittelbar zu sein; vgl. R. M. Rilke. Kierkegaard ist ein »religiöser Denker«; d. h. nicht Theologe und nicht »christlicher Philosoph« (Unbegriff); Kierkegaard ist theologischer denn je ein christlicher Theologe und unphilosophischer als je ein Metaphysiker sein könnte; lebte zugleich in der Welt des deutschen Idealismus und der Romantik, des Neuen Testaments und Luthers. – Die Art seiner Schriftstellerei: die Pseudonyme, die erbaulichen und die gelehrten und dichterischen Werke. In einem betonten Sinn – nach Haltung und Denkungsart – unvergleichlich; er muß in sich stehenbleiben; weder die Theologie noch die Philosophie kann ihn in ihre Geschichte einreihen.

Jetzt sei nur ein Hinweis auf Kierkegaards Existenzbegriff gegeben. Und dazu genüge die Anführung einer Stelle aus dem Hauptwerk »Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II« (1846).

¹ Hervorhebungen von Martin Heidegger.

»Existieren, meint man, sei keine Sache, geschweige denn eine Kunst (wir existieren ja alle); aber abstrakt denken: das ist etwas. Aber in Wahrheit existieren, also seine Existenz mit Bewußtsein durchdringen, zugleich ewig gleichsam weit über sie hinaus und doch in ihr gegenwärtig und doch im Werden: das ist fürwahr schwierig.«¹

[»Subjektiv« werden. Mensch sein (leben). Subjekt-Objekt]

Wir versuchen diese Stelle nach den Hauptrichtungen und in den Grenzen unserer Aufgabe zu verdeutlichen:

1. Die Stelle beginnt mit zwei Gegensätzen (das zweimalige »aber«), wobei jedesmal das eine Gegensatzglied das »Existieren« ist und soviel bedeutet wie Wirklichsein, »Dasein«, aber freilich auch schon in der Zuspitzung auf *menschliches* Existieren;

a) existieren und »abstrakt denken«;

b) existieren und »in Wahrheit existieren«.

2. Der zweite Satz umgrenzt das, was heißt »in Wahrheit existieren«. Und hierin ruht das Gewicht der Stelle. Freilich ist auch der Hinweis auf den *ersten* Gegensatz von Bedeutung, weil wir daraus sogleich die Ebene erkennen, auf der sich die Erörterung bewegt.

Zu 1. »Existieren« und »abstrakt denken«. Beides wird einander entgegengestellt im Hinblick darauf, daß das eine nichts Besonderes ist, das »Existieren« nämlich (»Wir«, die Menschen), wogegen das »abstrakt Denken« »etwas« ist, d. h. viel bedeutet und entsprechende Anforderungen stellt. Inwiefern? Was meint hier »abstrakt denken«? Soviel wie philosophisch denken, und das nicht nur unbestimmt im allgemeinen, sondern in der Art der damals höchsten Gestalt der Philosophie, die Kierkegaard hier ausdrücklich vorschwebt, *der Metaphysik Hegels*. In der ständigen Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt ja Kierkegaard seine Grundstellung; aber er gewinnt sie dadurch nicht erst.

¹ Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 7, Jena 1925, S. 7.

Der Gegensatz von »existieren« und »abstrakt denken« meint genauer: als einzelner Mensch denken und handeln und als Denker das Absolute denken. Jenes tun wir ja in gewisser Weise alle, und das macht sich fast von selbst – wir alle sind als »Subjekte« durch die »Subjektivität« bestimmt, verhalten uns bewußt zu den Dingen und selbstbewußt zu uns selbst. Und diese Subjektivität ist eben die »Existenz« – die ja jeder von uns hat. Aber: »abstrakt denken« – das scheint eine Kunst und schwierig zu sein.

»Abstrakt denken« heißt für Kierkegaard: absehen von dem *jeweiligen Einzelnen*, diesem hier und jetzt, und nur das Allgemeine denken und daher auch absehen von dem Versuch, das Einzelne mit dem Allgemeinen zusammenzudenken; *in der Art der Bestimmung dieses »Zusammen«* besteht der Unterschied zwischen Kierkegaard und Hegel. (Auch Hegel, und gerade er, denkt zusammen. Vgl. unten S. 22f.)

Dahinter steht der Platonismus: Das Einzelne hier und jetzt ist das Zeitliche, das Allgemeine ist das Bleibende, Ewige; abstrakt denken: das Zeitliche vergessen, in das Ewige sich verlieren. Die »Abstraktion« erklärt alles, läßt aber gerade das »Existieren« *aus*, die »erste Substanz« (nach Aristoteles). Vgl. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II, Cap. III § 1 (Ges. W. VII, S. 2):

»Die Mißlichkeit der Abstraktion zeigt sich bei allen Existenzfragen: da entfernt die Abstraktion die Schwierigkeit, indem sie sie ausläßt, und rühmt sich dann alles zu erklären. Sie erklärt die Unsterblichkeit überhaupt; und siehe da, es geht ausgezeichnet, indem Unsterblichkeit mit Ewigkeit identisch wird/ mit der Ewigkeit, welche wesentlich Medium des Gedankens ist. Ob aber ein einzelner existierender Mensch unsterblich ist (worin gerade die Schwierigkeit liegt), darum kümmert sich die Abstraktion nicht. Sie ist ja interesselos. Aber die Schwierigkeit der Existenz besteht in dem Interesse des Existierenden: und daß der Existierende unendlich interessiert ist an seinem Existieren. Das abstrakte Denken verhilft mir daher so zur Un-

sterblichkeit, daß es mich als einzelnes existierendes Individuum totschießt und mich dann unsterblich macht; und hilft daher ungefähr wie Doktor Eisenbart, der mit seiner Medizin dem Patienten das Leben nahm/also auch das Fieber vertrieb. Daher macht ein abstrakter Denker, der sich selbst nicht klar machen und eingestehen will, wie sich sein abstraktes Denken dazu verhält, daß er ein Existierender ist, selbst wenn er noch so tüchtig wäre, einen komischen Eindruck: weil er im Begriff steht, kein Mensch mehr zu sein. Während ein wirklicher Mensch, aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt, seine Wirklichkeit eben darin hat, in unendlichem Interesse für das Existieren Endlichkeit und Unendlichkeit in sich zu verbinden, ist so ein abstrakter Denker ein Doppelwesen: ein phantastisches Wesen, das im reinen Sein der Abstraktion lebt, und eine zuweilen traurige Professorengehalt, welche von jenem abstrakten Wesen beiseite gestellt wird, wie man einen Stock wegstellt.«²

Wer Hegels Philosophie kennt, weiß, daß sie gerade nichts anderes anstrebt, als *nicht* abstrakt, sondern »konkret« zu denken. »Abstrakt denkt« nach Hegel, wer einseitig denkt; z. B. auch die Bauersfrau mit ihrer Liese denkt einseitig, weil sie dies, die Kuh und alles darum herum, für das Wirkliche nimmt. (Inwiefern kann aber gleichwohl – in anderer Hinsicht – die Bauersfrau in ihrem Verhältnis zur Liese die Philosophie veranschaulichen?) Konkret denkt nur der Philosoph im Sinne Hegels, der alle wesentlichen Seiten, nach denen überhaupt gedacht werden kann, aus der Einheit ihrer Zusammengehörigkeit und Verwachsenheit (Konkretion) denkt.

Und dennoch behauptet Kierkegaard, Hegel denke »abstrakt« – also einseitig; wie kann, wer das unbedingte Ganze denkt, je einseitig denken? Die Zweiteilung von *abstrakt*: 1. *einseitig* – nach einer (nächsten) Richtung des Bewußtseins denken

² a.a.O., S. 2.

– (Hegel); 2. *ab-seitig* – das Gedachte als das *metaphysisch* Gedachte (Seiendheit) losgelöst vorstellen – (Kierkegaard).

Wir fragen jetzt nicht, ob Kierkegaard Hegel gerecht wird, oder ob er nicht, gerade *weil* er allzu abhängig ist von Hegel, gegen ihn unrecht urteilt. Wir fragen nur, was Kierkegaard im zweitgenannten Gegensatz dem »nur so existieren« und vor allem dem »abstrakt denken« entgegensetzt. Daraus muß ersichtlich werden, in welchem Sinne für ihn auch Hegels konkretes Denken, und eben dieses, »abstrakt«-einseitig bleibt.

Zu 2. Existieren und »in Wahrheit existieren«. Was dieses heißt, wird eben durch die angeführte Stelle in einer besonders knappen und entschiedenen Weise umgrenzt, und zwar in folgenden Momenten:

a) mit Bewußtsein in die eigene Existenz eindringen; am eigenen Selbstsein als diesem unterschieden sein, nicht es bloß vorstellen in der Art einer psychologischen Zergliederung, sondern »nachdenklich«, *gewissenhaft*, verantwortlich. Damit will Kierkegaard »die Erkenntnis« nicht ausschalten und herabsetzen.

Vgl. dazu eine Aufzeichnung vom 1. August 1835 (siehe Hirsch, Kierkegaard-Studien I, 1930, S. 24)³:

»Wohl will ich nicht leugnen, daß ich auch jetzt noch einen *Imperativ der Erkenntnis* annehme, und daß sich durch diesen auch auf die Menschen wirken läßt; *aber dann muß sie lebendig in mich aufgenommen werden*, und das sehe ich nun als die Hauptsache an. Danach dürstet meine Seele wie Afrikas Wüsten nach Wasser... Das fehlte mir: *ein vollkommen menschliches Leben* führen (und nicht bloß eins der Erkenntnis), sodaß ich dadurch dazu komme, meine Gedankenentwicklungen nicht auf – ja, etwas, das man objektiv nennt, – etwas, das doch in jedem Falle nicht mein eigen ist, zu gründen, sondern auf etwas, das mit der tiefsten Wurzel meiner Existenz zusammen-

³ E. Hirsch, Kierkegaard-Studien. Erster Band, Gütersloh 1930.

hangt, wodurch ich sozusagen eingewachsen bin in das Göttliche [»konkret« mit ihm, Hegel], fest daran hange, ob die ganze Welt gleich zusammenstürzt. Sieh, *das fehlt mir*, und *dahin strebe ich* ...«

Das wissentliche Eindringen in das Selbstbewußtsein soll auf die Wurzel desselben kommen und den Eindringenden wissentlich verwurzeln – seine Verwurzelung wissen lassen. Daher

b) zugleich ewig gleichsam weit über sie hinaus(dringen) – ewig über die eigene Existenz hinaus, d. h. in das Ewige dringen, vor Gott kommen – und so ewig über die Zeitlichkeit hinaus sein – vor Gott stehen.

c) »und doch in ihr [der zeitlichen Existenz] gegenwärtig« – d. h.: nicht spekulativ sich in das Absolute verlieren und darin sich auflösen, sondern den unendlichen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit festhalten – in der Zeitlichkeit bleiben, nicht phantastisch aus ihr flüchten; aber auch dieses Bleiben nicht als Verharren im Gegebenen, sondern

d) »und doch im Werden« – d. h. im zeitlichen Handeln und Entgegengehen dem Ewigen.

Kurz: in der »Zusammensetzung« der Ewigkeit und des Werdens, der Unendlichkeit und Endlichkeit seine Wirklichkeit haben, die aber darin besteht, sie zusammenzuhalten; und d. h. eigentlich Christ-sein, d. h. stets Christ-werden; aus dem Glauben an das Faktum der Menschwerdung Gottes in Christus sich selbst handelnd vor Gott verstehen – das heißt: »in Wahrheit existieren.«

Dagegen denkt Hegel »abstrakt« im Sinne Kierkegaards aus mehreren Gründen:

1. Weil er nach der Meinung Kierkegaards den denkenden Einzelnen und überhaupt das Einzelne vergißt und als das Absolute selbst existieren will.

2. Weil er den Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit *vermittelt* – diesen unendlichen Widerspruch *nicht* bestehen läßt, sondern *aufhebt*, indem er überhaupt den Widerspruch in allem

aufhebt – statt das Paradox anzuerkennen, daß das Ewige im Zeitlichen zum Faktum geworden ist.

3. Die Aufhebung aller Widersprüche und das scheinbare Überspringen des Einzelnen hängt zusammen mit dem Wesen der Metaphysik – als Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Geistes. (Bedenke aber das Wesen dieses Denkens überhaupt! Vgl. die Rechtsphilosophie)

Der Gegensatz, in dem Kierkegaard zu Hegel steht, ist in Wahrheit der zwischen dem *im Kierkegaardschen Sinne gläubigen Christen und der absoluten Metaphysik des deutschen Idealismus*; der seinerseits doch wieder überzeugt ist, sich die Wahrheit des Christentums erst zur absoluten Wahrheit des absoluten Wissens hinaufgehoben zu haben. Das ist nicht nur Hegels Meinung, sondern auch diejenige Schellings (Theologie – im Abstrakten der Philosophie; vgl. Stuttgarter Privatvorlesungen 1810; vgl. unten, Wiederholungen und Gang der Auslegung, S. 148 f., über Schlußbemerkung der Freiheitsabhandlung).

Von Kierkegaard aus gesehen nimmt sich dessen Verhältnis zur Philosophie Hegels *also* aus: Hegel sagt: Die Philosophie stellt den gesunden Menschenverstand »auf den Kopf« (d. h. auf die Vernunft, bringt erst den an sich vernünftigen Menschen zum [spekulativen] »Verstand«), d. h. bringt ihn, umkehrend, erst *zum Bewußtsein*, so daß der »Kopf« – das Denken – der Grund und das Tragende ist. D. h., sie denkt nicht einseitig, endlich, abstrakt, sondern allseitig, unendlich, konkret, und zwar mit ihrem ersten Schritt und ständig. Wenn Kierkegaard dagegen seinerseits Hegel wiederum umkehrt und alles in der Existenz des Einzelnen vereinzelt, dann bringt er den auf den Kopf gestellten Menschen der spekulativen Metaphysik wieder auf die »Beine«.

Gewiß – aber nur auf Kosten dessen, daß er schlechthin der Philosophie entsagt und nur als Gläubiger existiert; das große Mißverständnis gegenüber Kierkegaard ist es aber, ihn für eine »christliche Philosophie« in Anspruch zu nehmen.

»Existieren« heißt für Kierkegaard im betonten Sinne: »in

Wahrheit existieren«, d. h., in der Wahrheit des christlichen Glaubens ein einzelner Mensch vor Gott sein. (In Wirklichkeit, »in« dem Wirklichen – vor dem absoluten Wirklichen *Christ sein.*) Offenbar werden.

Kierkegaard existiert nun aber nicht als unbekannter gläubiger Christ, der irgendwo sein Tagwerk und seinen Beruf erfüllt – er hat gar keinen und will keinen haben –, sondern er existiert als Schriftsteller, er denkt und schreibt und teilt sich mit und greift in Auseinandersetzungen des Tages ein; das Denken seiner Zeit wird in ihm mächtig, und er verwirklicht so einen einzigartigen Aufenthalt der Selbstbesinnung innerhalb des 19. Jahrhunderts. Er wird zu einem, an dem man nicht vorbeikommt, mag man ein Anhänger oder Gegner oder auch nur ein Gleichgültiger zu ihm sein.

Da nun auch meine Versuche des Denkens oft zu Kierkegaard in Beziehung gebracht werden, außerdem die Einordnung in »die Existenzphilosophie« schlechthin selbstverständlich geworden und gleichsam alles zum voraus in das Grab dieses Titels hinabgesenkt ist, muß zur Aufhellung des Existenzbegriffs in »Sein und Zeit« einiges gesagt werden.

§ 11. Kierkegaard, »Existenzphilosophie« und »Sein und Zeit« (1927)

Dies soll vor allem dazu dienen, die Denkweise näherzubringen, innerhalb deren die jetzige Auseinandersetzung mit Schelling sich bewegt. Es kommt dabei nicht auf die Heraushebung eines sogenannten »eigenen Standpunktes« an, noch geht es gar um die Verteidigung einer für bedroht gehaltenen »Originalität«. Die Schwierigkeit bleibt allerdings, daß vom Eigenen gesprochen werden muß. Hier sind Selbsttäuschungen auch dann unvermeidlich, wenn bereits ein zeitlicher Abstand zu dem früher Mitgeteilten gegeben ist. (Damit wird nicht gesagt, »Sein und Zeit« sei für mich selbst etwas Vergangenes geworden. Ich

bin auch heute noch nicht »weitergekommen«, dies schon deshalb, weil ich immer deutlicher weiß, daß ich nicht »weiter« kommen darf; aber vielleicht bin ich dem in »Sein und Zeit« Versuchten um einiges nähergekommen.)

Wir nehmen »Sein und Zeit« als den Namen für eine Besinnung, deren Notwendigkeit weit hinausliegt über das Tun eines einzelnen, der dieses Notwendige nicht »erfinden«, aber auch nicht bewältigen kann. Wir unterscheiden daher die mit dem Namen »Sein und Zeit« bezeichnete Notwendigkeit und das so betitelte »Buch«. (»Sein und Zeit« als Name für ein Ereignis im Seyn selbst. »Sein und Zeit« als Formel für eine Besinnung innerhalb der Geschichte des Denkens. »Sein und Zeit« als Titel einer Abhandlung, die einen Vollzug dieses Denkens versucht.) Daß dieses Buch seine Mängel hat, davon glaube ich selbst einiges zu wissen. Es ist hier wie bei einer Besteigung eines unbestiegenen Berges. Weil er steil und unbekannt zugleich ist, gerät, wer hier geht, bisweilen ins Stürzen. Der Wanderer hat sich plötzlich verstiegen. Zuweilen stürzt er auch ab, ohne daß der Leser das merkt, denn die Seitenzahlen gehen ja weiter; hier kann einer sogar mehrmals abstürzen. Darüber soll aber auch einer nichts Weitläufiges erzählen und daraus keine besondere Sache machen. Schon diese Bemerkungen sind daher eine Grenzüberschreitung, eine unvermeidliche freilich, weil wir Heutigen ohne solche Aushilfen kaum noch hinfinden zu den in sich waltenden Notwendigkeiten. Nietzsche sagt einmal, allerdings in anderer Absicht: Man hat nur sehr spät den Mut zu dem, was man eigentlich weiß. Wir dürfen hinzufügen: Auch das, was im Bereich des Denkens, das versucht, das Sein zu denken, einer »weiß«, ist doch jedesmal nur ein geahntes Licht, das sich über etwas legt, was weither über den Denkenden hinausgreift.

Wenn wir daher beiläufig von Mißdeutungen reden, dann sollen diese weder beklagt noch entschuldigt, vor allem aber nicht als Gegenstand billiger Widerlegungen vorgeführt werden. Vieles mag auf einer Oberflächlichkeit des Lesens und

Nachdenkens beruhen, aber auch diese Oberflächlichkeit ist seit langem schon ein Erbe der neueren Zeit. Zumal das Unvermögen, die gestellte Aufgabe zu begreifen, hat Gründe, die bis in das Wesen der überlieferten Philosophie, d. h. der Metaphysik hinabreichen; und die Einsicht in diese Gründe wird in »Sein und Zeit« selbst vorbereitet (das Ver-fallen des Da-seins an das Seiende).

Die Mißdeutungen werden unterstützt durch das Unvermeidliche, daß am wenigsten ein solcher Versuch aus seiner Zeit herausspringen kann. Er muß mit Wissen, aber auch weithin gegen seinen Willen in der Sprache des Zeitalters sprechen und in den Bahnen denken, aus denen er sich losmacht. Daher bezeichnet er sich selbst als »Phänomenologie«, als »Metaphysik« des Daseins (Kantbuch)¹, als »Fundamentalontologie«. Bei all diesen Namen kommt das Streben zum Ausdruck, irgendwo im Bekannten eine Unterkunft und darin sich selbst zurechtzufinden. Überall ist aber auch das Wissen da, daß es sich um eine Vorbereitung eines anderen Denkens handelt, nicht um die »Grundlegung« eines geplanten »Systems der Philosophie«, sondern um eine Verwandlung des Fragens und Denkens.

Daher können wir jetzt deutlicher sagen: Es handelt sich in allem überhaupt noch nicht oder nicht mehr um »Philosophie«, sondern um einen Versuch, etwas Wesentliches zu denken, welches Wesentliche in der Geschichte des Abendlandes *immer* schon genannt ist, ohne daß *Jenes* gesagt wird, was zu denken inzwischen notwendig geworden, auch wenn die Not, aus der die Notwendigkeit entspringt, noch nicht eigens erfahren wird. (Die Not der Notlosigkeit)

Wir entnehmen das stets schon Genannte aus dem angeführten Wort des Aristoteles: zu denken und zu fragen sei das *Sein* des Seienden. Aber am Ende einer langen Geschichte sagt allerdings auch Nietzsche über das Sein, es sei »der letzte Rauch

¹ Kant und das Problem der Metaphysik (1929), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt/M. 1991.

einer verdunstenden Realität«. Vom »Sein« handelt der Versuch »Sein und Zeit«. Freilich: nicht nur vom Sein, sondern von Sein und Zeit.

Hier steht nichts von »Existenz«.

Aber es kann nun doch weder Zufall noch bloße Willkür oder gar Unvermögen der Zeitgenossen sein, daß dieser Versuch unter den Titel »Existenzphilosophie« geraten ist.

Wir fragen:

- a) Welcher Anlaß besteht dafür, »Sein und Zeit« als »Existenzphilosophie« aufzufassen?
- b) Was heißt »Existenz« in »Sein und Zeit« (»Existenz« und »Da-sein«)?

Durch diese Doppelbetrachtung soll deutlich werden, wie der Existenzbegriff in »Sein und Zeit« mit Kierkegaard zusammenhängt und wie er sich doch aus einer anderen Fragestellung bestimmt.

- a) Welcher Anlaß besteht für die Einordnung von »Sein und Zeit« in die »Existenzphilosophie«?

α) Analytik der Existenz

Dieser Anlaß springt überall in die Augen:

Es ist von »Existenz« ausdrücklich die Rede und in Bezug darauf von »Existenzialien« als diejenigen Bestimmungen, die das Wesen der »Existenz« festhalten sollen. Und dieses nicht beiläufig, sondern als *Aufgabe* ist gestellt eine »Analytik der Existenz«. S. 42 wird gesagt: »Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz.« Dem entspricht fast genau der Satz von Jaspers: »Als Existenz spricht der Mensch, der selbst da ist.«²

Warum also soll »Sein und Zeit« nicht »Existenzphilosophie« sein, zumal wenn wir bedenken, daß doch die »Analytik der Existenz« gleichbedeutend ist mit »Fundamentalontologie«,

² Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen ... a.a.O., S. 33.

und Ontologie als das Wissen vom Sein des Seienden gleichbedeutend ist mit Philosophie? Die »Analytik der Existenz« ist das »Fundament« der hier geplanten Philosophie. Warum also nicht »Existenzphilosophie«?

β) Existenz – im Sinne der Kierkegaardschen
Einschränkung verstanden

In all dem wird doch »Existenz« ausdrücklich als Name für das menschliche Dasein in Anspruch genommen, und zwar für sein Selbstsein; somit genau im Sinne der *Kierkegaardschen* Einschränkung gegenüber dem allgemein gebrauchten Begriff *existentia*. Überdies sieht jeder Leser und Kenner Kierkegaards die Abhängigkeit von diesem; z. B. in der Auslegung der »Angst«; und von der »Zeitlichkeit« handelt Kierkegaard doch ständig. Außerdem wird ja (Sein und Zeit, S. 235 Anm.) ausdrücklich auf Kierkegaard hingewiesen und zu seiner Auslegung der Zeitlichkeit Stellung genommen (S. 338 Anm.).

Allerdings bemerkt man auch die *Unterschiede* gegenüber Kierkegaard; und der Unterschied ist ja auch handgreiflich genug: In »Sein und Zeit« wird »das Christliche« weggelassen, und Kierkegaard wird nur benutzt für eine »atheistische Philosophie«; d. h., Kierkegaard ist mißverstanden, offenbar weil es dem Verfasser an den nötigen »theologischen« Vorkenntnissen fehlt. Zur Ausschließung des Christlichen kommt das andere Mißverständnis, daß Kierkegaard ein »System des menschlichen Daseins« für unmöglich erklärt, während doch in »Sein und Zeit« ein solches angestrebt wird, mindestens nach der Meinung seiner »Ausleger«.

γ) Philosophie der Angst, des Nichts,
des Todes, der Sorge...

Eine solche Übernahme Kierkegaards, der bei dieser Gelegenheit nun plötzlich als »Existenzphilosoph« »entdeckt« und zugleich mißdeutet wird, muß dann eigenartige Folgen zeitigen:

»Sein und Zeit« wird unvermeidlich zu einer höchst einseitigen »Philosophie der Angst«, zu einer »Philosophie des Nichts«, zu einer »Philosophie des Todes«, zu einer »Philosophie der Sorge«, zu einer Anhäufung von Trübsinn und Niedergangsstimmung, die nur noch aus der »Psychologie« eines »großstädtischen« und »entwurzelten«, »selbstquälerischen« Menschen sich erklären läßt, dem natürlich auch alles »Herrische« fehlen muß.

Diese »Kennzeichnungen« nehmen je ein hervorstechendes und dabei mißdeutetes »Thema« für das Ganze, ohne freilich zu fragen, worin »das Ganze« sein Ziel habe und weshalb gerade dergleichen wie »Angst«, »Nichts«, »Tod« in die Besinnung genommen werde. Daß die auf solche Kennzeichnungen gestützten Ablehnungen einstimmig sind, unbeschadet der Verschiedenheit der »Weltanschauungen«, die sich als nichtkirchliche und kirchliche in gleicher Weise zum Wort melden, zeigt, daß in solchem Widerstand ein Doppeltes verborgen liegt: einmal die Geschlossenheit einer Abwehr, deren Antriebe man gar nicht kennt und bedenkt, vor allem nicht in der Hinsicht, daß hierbei Freund und Feind sich in der Übereinstimmung treffen; sodann der Hinweis auf einen Grund des Widerstandes, der in der geschichtlichen Grundstellung der Neuzeit überhaupt und vielleicht gar der bisherigen abendländischen Geschichte seinen Halt hat und daher nicht erst die Ablehnung, sondern zuvor schon das Nichtverstehenkönnen bedingt.

Diese »Kritik« kann daher auch nicht in dem wahrgenommen werden, was sie eigens vorbringt, wohl aber ist zu bedenken, was diese »Kritik«, ohne deren Wissen, im Grunde beherrscht. Die »Kritik« weiß sich selbst aber gesichert, weil sie doch im Sinne des neuzeitlichen Denkens zu sprechen glaubt, das um eine Welt- und Lebensauslegung bemüht ist, die man kurz als »Anthropologie« bezeichnen kann. Weil im Gange der neuzeitlichen Geschichte der Mensch sich selbst mit der unbeschränkten Herrschaft des freien Spiels aller seiner schaffenden Vermögen immer eindeutiger und unbedingt als das Maß und

die Mitte alles Seienden in Stellung bringt, kann nur eine Lehre vom Menschen den gestaltenden Kern aller Auslegungen des Seienden im Ganzen ausmachen.

δ) Philosophische Anthropologie

Von hier aus gesehen liegt es dann nahe, auch »Sein und Zeit« als einen Versuch der »philosophischen Anthropologie« aufzufassen; denn überall ist ja vom menschlichen Dasein gehandelt, und der Gebrauch des Existenzbegriffes im Sinne der Einschränkung auf das Menschsein bekräftigt nur die Auffassung von »Sein und Zeit« als einer »Anthropologie«.

Allerdings springt nun zugleich die Einseitigkeit und damit die Unhaltbarkeit dieser Lehre vom Menschen in die Augen. Da taucht nämlich eine Lehre von den »Stimmungen« auf; und von den »Stimmungen« wird gesagt, daß sie nicht eine Begleitmusik zum sonstigen Verhalten des Menschen seien, sondern dieses von Grund aus durchherrschen. Diese »Lehre von den Stimmungen« mag als »brauchbar« für die Psychologie und Psychiatrie hingehen; wenn nur nicht wieder sogleich in der üblichen Heideggerschen Einseitigkeit die Angst als »die« wesentliche Stimmung ausgerufen wäre.

Daß in »Sein und Zeit« nur von 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 des Daseins.« Hier steht weder, die Angst sei »die« ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins, noch wird gar 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 ein 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 endlich über »Sein und Zeit« hinaus weitergehen.

Es ist ja wohl auch gut, wenn die »herrischen« Gegner und Besieger »der Angst« nun endlich weitergehen und nicht immer wieder »Sein und Zeit« mit ihren Auslegungen überfallen.

Man könnte nun freilich hier versucht sein zu fragen, ob bei den immer wieder auftauchenden Eiferern gegen die Angst nicht vielleicht, ohne daß sie es sich eingestehen, eine *Angst vor der Angst* am Werke sei, so daß die Ängstlichen und von einer ungreiflichen Angst nur Gejagten gar dort zu suchen wären, wo man angeblich längst über die Angst hinaus und bei jedem Alltagsgeschäft und in jedem Zeitungsartikel eben nur noch »herrisch« ist.

Wollten wir so fragen, dann fielen wir nur selbst *auch* in das »psychologisch-anthropologische« Erklären zurück, dem die in »Sein und Zeit« versuchte Analytik der Angst gerade entgegenhandelt. – Außerdem weiß jeder Nachdenkende, daß zum »Heroismus« und seiner Möglichkeit die Angst so notwendig gehört, wie das Tal zum Berg. Überdies gibt es eine Tapferkeit, die auch noch auf den »Heroismus« verzichten kann.

Die merkwürdigen Versuche, »Sein und Zeit« als eine einseitige »Existenzphilosophie« und als eine nicht zeitgemäße Anthropologie den Zeitgenossen vorzuführen, könnten alle ihr Geschäft billiger haben. In § 10 von »Sein und Zeit« und in den §§ 36–38 der Schrift »Kant und das Problem der Metaphysik« ist ja in aller Deutlichkeit die Abgrenzung gegen jede Art von philosophischer Anthropologie vollzogen. Wozu also noch »Sein

und Zeit« als einseitige, und d. h. eben unwahre Anthropologie widerlegen, wenn »Sein und Zeit« überhaupt keine Anthropologie ist.

Allein, hier stoßen wir auf den Entscheidungspunkt: Wenn »Sein und Zeit« keine Anthropologie sein will, was soll dann diese fortgesetzte Analytik des menschlichen Daseins überhaupt darstellen? So muß allerdings gefragt werden. Und unter dem Zwang dieser Frage müssen wir endlich anfangen, darüber nachzudenken, was denn sonst noch und wie denn sonst noch gefragt und nach dem Menschen gefragt werden könnte oder müßte oder sogar muß. Die Zumutung, *darüber* nachzudenken, wirklich zu denken oder gar jahrelang darauf die Besinnung zu richten, übersteigt das zulässige Maß der Inanspruchnahme wirklichen Denkens. Dieser Meinung bin ich auch. Daher wäre es gut, man ließe endlich »Sein und Zeit«, das Buch und die Sache, für eine unbestimmbare Zukunft auf sich beruhen.

Wenn wir nun bei dieser Gelegenheit dennoch über einiges nachdenken, dann soll das zunächst nur der Klärung des Vorgehens und der Haltung dienen, woraus das Durchdenken von Schellings Abhandlung entspringt; wir wollen also nicht etwa die verschiedenen Stellungnahmen zu »Sein und Zeit« förmlich »widerlegen«. Sie dienen lediglich als die Anzeichen von unumgänglichen Erscheinungen des neuzeitlichen Zeitalters, dessen Übermaß an Berechnung von allem und Reflektiertheit in allem ihm gerade versagt, den Entscheidungsbereich seiner eigenen Geschichte je zu wissen.

Inzwischen läßt sich auch manches zu der Notwendigkeit von Sein und Zeit deutlicher sagen, als das im ersten Versuch der Abhandlung »Sein und Zeit« möglich war. Wir versuchen dies durch eine Erläuterung des Satzes: »Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz.« (»Sein und Zeit«, S. 42)

Der Satz behauptet nicht, das Wesen des Daseins bestehe und erschöpfe sich in seiner Existenz. »Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz« will sagen: In der Existenz verbirgt sich das Wesen des Daseins; im Durchdenken der Existenz wird das

Wesen des Daseins erst zu einem frag-würdigen und das Fragen erst erweckenden. Die hier versuchte Erläuterung des Satzes wird zu einer Klärung und Umgrenzung der Begriffe »Existenz« und »Da-Sein«. Dies aber bedeutet hier stets den Versuch, in den erfahrenden Bezug zu dem zu gelangen, was diese Begriffe begreifen. Sofern aber die Worte und Begriffe »Existenz«, »Da-sein«, »Wesen« durch eine lange Überlieferung in eine feste Bedeutung gebracht, ja darin sogar längst verhärtet sind, verlangt die Auslegung des Satzes die Loslösung von den bisherigen Bedeutungen.

b) Zurückweisung der Einordnung von »Sein und Zeit« in die Existenzphilosophie durch Erläuterung der Begriffe
»Existenz« und »Da-sein«
(Erläuterungen zu »Sein und Zeit«)

a) Existenz und Dasein in der Bedeutung von
»Wirklichkeit überhaupt«
(das Verständnis im überlieferten Sprachgebrauch)

Verstehen wir den Satz nach allen in ihm gesagten Begriffen im Sinne des überlieferten Sprachgebrauchs und der geläufigen Begriffe von »Existenz« und »Dasein« und »Wesen«, dann ergibt sich: »Wesen« ist der allgemeine Gattungscharakter, dem etwas unter- und eingeordnet wird, und das so umgrenzt wird. Das »Wesen« des Baumes ist das Allgemeine, das wir »Gewächs« nennen, und dies wiederum gehört in die umgreifende Gattung »Lebewesen«. Danach besagt der Satz: Der allgemeine Gattungscharakter des Daseins ist Existenz. Existenz aber bedeutet *existentia*: Wirklichkeit, Präsenz, Anwesenheit. Und »Dasein« bedeutet ja dasselbe; der Satz ist daher eine leere Tautologie. Zweimal wird dasselbe gesagt und keinmal erläutert. Man nennt dies eine Gedankenlosigkeit. Und sollte dieser Satz gar den Grundsatz von »Sein und Zeit« darstellen, dann wäre

nach der gegebenen Erklärung mit dem Satz auch das ganze Vorhaben gerichtet.

Wenn wir nun einmal, obzwar nur versuchsweise, dem Satz eine solche Gedankenlosigkeit *nicht* unterstellen, sondern einen Augenblick darüber nachdenken, ob vielleicht doch noch die Möglichkeit einer anderen Auslegung besteht, dann bietet sich nach den früheren Bemerkungen die folgende an:

»Existenz« wird im Sinne Kierkegaards verstanden – als Name für das menschliche Selbstsein, das sich wissende Bei-sich-selbst-sein des Menschen; in der Sprache Kierkegaards und der neuzeitlichen Philosophie: Existenz = »Subjektivität«. Dann sagt der Satz: Jegliches Seiende, das »da ist«, d. h. wirklich anwesend, wie je nach ihrer Art Stein, Pflanze, Tier, Mensch, Engel, Gott, hat das Wesen seines Daseins in der Existenz – das will sagen: Es ist ein »Subjekt« und durch die Subjektivität bestimmt – durch ein sich vorstellendes Bei-sich-selbst-sein; wobei dieses Sich-vorstellen verschiedenartig und verschiedenstufig sein kann; dumpf und unbestimmt in dem scheinbar Leblosen, klarer und deutlicher in der Pflanze und schlechthin und unbedingt sich wissend das Dasein Gottes.

Dann sagt der Satz in den Grundzügen das, was Leibniz zum ersten Mal klar und gegründet über das Seiende gedacht hat.

Allein, in dieser Richtung läßt sich der Satz auch nicht denken, gesetzt, daß wir mit einiger Sorgfalt uns an das halten, was in »Sein und Zeit« gesagt wird. Hier steht, § 4, S. 11: »Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*.« Auch dieser bisher für die Wirklichkeit eines jeden Seienden jeglicher Art in Anspruch genommene Titel »Dasein« wird jetzt eingeschränkt auf den Menschen. Nur im Bereich des Menschseins, wenngleich nicht bei jedem Menschentum und vielleicht überhaupt noch bei keinem, zeigt das jetzt mit »Dasein« Genannte sein Wesen. In der Sprache der Abhandlung »Sein und Zeit« gesprochen: »Dasein« ist stets gemeint als »menschliches Dasein«. Das Tier ist zwar auch wirk-

lich, nämlich in der Weise, daß es »lebt«. Aber das Tier ist nicht durch das »Dasein« bestimmt, ebensowenig Pflanze und Stein und Gott.

Was nun dieses auf den Menschen bezogene »Dasein« sei, und in welchem Sinne dieses Wort »Dasein« in einen beschränkten Anspruch genommen wird, soll der genannte Satz sagen. Wenn freilich »Dasein« unbestimmt und, im Anklang an die bisherige Bedeutung gedacht, als der ausschließliche Name für das Menschsein gelten soll, dann ergibt sich aber doch wieder eine »Tautologie«. In »Sein und Zeit« ist häufig vom menschlichen Dasein die Rede; das heißt ja dann soviel wie das menschliche Menschsein.

Der Ausdruck »menschliches Dasein« ist in der Tat irreführend, wenngleich er im Zusammenhang des wohlverstandenen Grundsatzes ein Recht behält, weil er nämlich den Anstoß zu einer entscheidenden Frage in sich birgt. Aber zumeist und geradezu, und d. h. eben gedankenlos genommen, gibt der Ausdruck »menschliches Dasein« stets Veranlassung, daneben auch von tierischem, pflanzlichem, göttlichem Dasein zu sprechen und den Ausdruck »menschliches Dasein« in »Sein und Zeit« dann als eine *artmäßige Einschränkung* der allgemeinen Bestimmung Dasein zu nehmen. »Dasein« besagt dann entweder ganz allgemein Wirklichkeit oder wird gleichgesetzt mit »Leben« als der Seinsart alles Lebendigen, so in dem geläufigen Titel »Kampf ums Dasein«, der auch von Tier und Pflanze, z. B. in der Lehre des Darwinismus, gebraucht wird und besonders deutlich verrät, daß Dasein bedeutet Vorhandensein, Wirklichkeit (gleichsam als Anstimmung gegen den Rückfall ins Nichts).

β) Dasein als leiblich-seelisch-rationales Wirklichsein des Menschen und Existenz als Subjektivität des Selbstseins
(Jaspers)

Aber auch »Dasein« kann eingeschränkt auf den Menschen gebraucht werden. »Dasein« heißt dann das *leiblich-seelische*

Wirklichsein des Menschen, welche Wirklichkeit die Wirklichkeit des Menschen nicht erschöpft, sondern nur die Stätte ist für die Verwirklichung und Erwirkung der eigentlichen Wirklichkeit, d. h. der »Existenz« – Existenz genommen im Sinne Kierkegaards als Subjektivität des Selbstseins. Und so gebraucht nun Jaspers den Titel »Dasein«. Dasein = Leben = animalitas und rationalitas. Der Mensch ist nicht bloßes Dasein (animal) und verständiges Lebewesen (animal rationale – wobei Verstand heißt: Selbstvorstellung); der Mensch ist vernünftiges Lebewesen und zur Vernunft gehört das verantwortliche *sich-wollende* Bei-sich- und Selbst-sein, gehört personalitas, »Subjektivität« – »Existenz« in Kierkegaards Sinne (vgl. unten Wiederholungen und Gang der Abhandlung, S. 151 f. [Kant]). Und die Vernünftigkeit als Personhaftigkeit und Geistigkeit (Existenz) ist das Höhere und das Wesentliche.

Vergleicht man nun damit den Satz in »Sein und Zeit«, »das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz«, dann zeigt sich die Deckung mit dem, was Jaspers sagt: »Wir sind nicht bloß da, sondern unser Dasein ist uns anvertraut als Stätte und als Leib der Verwirklichung unseres Ursprungs« (d. h. der Existenz). (Vgl. oben § 9) Beide Sätze müssen sich ja doch decken, da ja beide, Jaspers und Heidegger, die Vertreter der »Existenzphilosophie« sind.

Und dennoch ist alles anders, wobei vermerkt werden muß, daß Jaspers seinen Sprachgebrauch an den von »Sein und Zeit« angeglichen, d. h. dieses in *seinem* Sinne verstanden und *auch* mißdeutet hat. Den nächsten Anlaß dazu gibt der Umstand, daß »Sein und Zeit« die »Existenz« allerdings auch in dem engen auf den Menschen bezogenen Sinn versteht, aber – und dies ist das alles entscheidende »Aber« – *nicht* und nicht mehr als »Subjektivität«, sondern als Da-sein, welcher Name weder »Wirklichkeit überhaupt« bedeutet noch eingeschränkt die »Lebenswirklichkeit« (animalitas, rationalitas ohne personalitas). Was das Dasein ist, sagt der zur Erörterung stehende Satz: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz.«

y) »Existenzieller« und »existenzialer« Existenzbegriff

Was heißt dann aber Existenz, wenn das Wort der Name für das Selbstsein des Menschen sein soll und doch nicht einfach die »Subjektivität« und die »personalitas« und die Vernünftigkeit des homo als animal rationale personale meint? Daß nun gleichwohl trotz der Verschiedenheit zu existentia sowohl wie zu Kierkegaards Existenzbegriff das Wort »Existenz« in »Sein und Zeit« weiter gebraucht wird, das hat eine Verwirrung angerichtet – trotz der sogleich eingeführten terminologischen Abgrenzung des »existenziellen« und »existenzialen« Existenzbegriffes.

Der »existenzielle« Existenzbegriff (Kierkegaards und Jaspers') meint das selbstseiende Selbst des Menschen, sofern es für sich als dieses Seiende interessiert ist. Der »existenziale« Existenzbegriff meint das Selbstsein des Menschen, sofern es sich nicht auf das seiende Selbst, sondern auf das Sein und den Bezug zum Sein bezieht. Man kann hinterher darüber streiten, ob es klug war, grundverschiedene Fragestellungen durch die Namengebung doch so nahe zusammenzubringen und die Vermischung beider dadurch nur zu fördern. Aber die Wortwahl kann in solchen Fällen nicht allein nach dem gar nicht vorhersehbaren Verhalten einer Leserschaft getroffen werden, vollends dann nicht, wenn das Durchdenken des zu Denkenden bei jedem Schritt um das rechte Wort verlegen ist, da es sich ja nicht darum handelt, längst bekannte Tatbestände lediglich in einer anderen Darstellung zu berichten.

Außerdem wird das Verständnis des in »Sein und Zeit« gebrauchten »Existenzbegriffes« dadurch erschwert, daß der »Sein und Zeit« gemäß existenziale Existenzbegriff erst voll entwickelt war in dem Abschnitt, der infolge des Abbruchs der Veröffentlichung nicht mitgeteilt wurde; denn der dritte Abschnitt des 1. Teils »Zeit und Sein« erwies sich während der Drucklegung als unzureichend. (Der Entschluß zum Abbruch wurde gefaßt in den letzten Dezembertagen 1926 während eines Aufenthaltes in Heidelberg bei K. Jaspers, wo mir aus leb-

haften freundschaftlichen Auseinandersetzungen an Hand der Korrekturbogen von »Sein und Zeit« klar wurde, daß die bis dahin erreichte Ausarbeitung dieses wichtigsten Abschnittes (I,3) unverständlich bleiben müsse. Der Entschluß zum Abbruch der Veröffentlichung wurde gefaßt an dem Tage, als uns die Nachricht vom Tode R. M. Rilkes³ traf.) – Allerdings war ich damals der Meinung, übers Jahr schon alles deutlicher sagen zu können. Das war eine Täuschung. So kam es in den folgenden Jahren zu einigen Veröffentlichungen, die auf Umwegen zu der eigentlichen Frage hinführen sollten.

So wird man sagen: Nun ist ja verständlich, warum »Sein und Zeit« unverstanden blieb, wenn uns der Verfasser selbst die Hauptsache vorenthalten hat. All die Fehldeutungen sind ja dann entschuldigt. Aber es bedarf hier keiner Entschuldigung, da niemand beschuldigt werden soll. Überdies liegen die Dinge so einfach nun doch nicht. Aus der Art, wie man sich mit dem Veröffentlichten »beschäftigte«, darf geschlossen werden, daß auch das noch Ausstehende nach den gewohnten Verfahren zu rechterklärt worden wäre. Aber das ist schwer auszumachen und auch nicht wichtig. Wesentlich aber ist, daß auch das Bruchstück Anhalt genug gibt, wenigstens auf die entscheidende *Frage* zu stoßen. Und mehr war ja gar nicht gefordert.

Man hat denn auch ganz richtig bemerkt, daß in der Abhandlung »Sein und Zeit« bei der Wesensbestimmung des Menschen nirgends die Begriffe »Bewußtsein« und »Subjektivität« als Leitbegriffe und Grundbestimmungen des Menschseins vorkom-

³ Gestorben am 29. 12. 1926. Die Nachricht vom Tode Rilkes erreichte Heidegger in den ersten Januartagen 1927. Heidegger reiste am 1. Januar 1927 zu Jaspers nach Heidelberg. Vgl. Brief Martin Heideggers an Elisabeth Blochmann vom 22. Dez. 1926: »Am 1. Januar fahre ich bis zum 10. nach Heidelberg zu Jaspers.« In: Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969. Hrsg. von Joachim W. Storck. Marbacher Schriften 33. Marbach am Neckar 1989. S. 19. Vgl. ferner die Briefe Martin Heideggers an Karl Jaspers vom 26. und 30. Dez. 1926. In: Martin Heidegger – Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963. Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt a. M. (Klostermann) und München (Piper) 1990. S. 71 f.

men. Aber man hat nicht über diese Feststellung hinausgedacht. Man hatte auch hier eine Erklärung für den Ausfall der Worte »Bewußtsein« und »Subjektivität« sogleich bei der Hand, daß nämlich der Verfasser eine eigenwillige und gesuchte Sprache schreibe. Wenn man gesagt hätte, eine suchende Sprache, eine das Wort suchende und nicht findende Darstellung, dann wäre man der Sache nähergekommen. Aber man hat vor allem nicht dasjenige *durchdacht*, was nun allerdings von den ersten Paragraphen an durch das Ganze sich hindurchzieht und den Grund dafür enthält, daß im Durchdenken des Menschenwesens nicht mehr an Bewußtsein und Subjektivität, ja überhaupt nicht mehr an das animal rationale gedacht wird; denn der Mensch wird begriffen aus dem Dasein. Und vom Dasein wird (»Sein und Zeit«, S. 12) gesagt (und außerdem im Sperrdruck):

»Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Da-seins.« Das heißt: Da-sein ist in sich Sein-Verstehen. Mit »Seinsverständnis« ist dasjenige genannt, worauf alles in Sein und Zeit *ausschließlich* hindeutet.

δ) »Seinsverständnis« als maßgebende Bestimmung von Dasein und Existenz in »Sein und Zeit«⁴

Der deutlichen Wortprägung nach handelt es sich um das Verstehen des Seins, nicht um die Erkenntnis und die Kenntnis, das Erklären und »Verstehen« von Seiendem. »Verstehen« bedeutet in der Benennung »Seinsverständnis« soviel wie: Entwerfen, entworfenen Entwurf. Und Entwurf besagt: Er-öffnung und Offenhalten des Offenen, Lichten der Lichtung, in der das, was wir Sein (nicht das Seiende) nennen und somit unter diesem Namen auch kennen, eben als *Sein offenkundig* ist. »Entwurf« meint hier nicht »bloßer Plan« im Unterschied zur wirklichen Ausführung, sondern Entwurf meint das Aufschließen, davon vielleicht ein Planen je nur eine mögliche Folge ist.

⁴ Vgl. unten θ) Das Wesen des Da-seins (S. 60 ff.).

Bei der Auszeichnung des Daseins durch das Seinsverständnis wird nun (§ 4), und zwar in bewußter Anlehnung an die herrschende Überlieferung, das menschliche Dasein zunächst gefaßt als dasjenige, was sich selbst in seinem Sein versteht. Das klingt noch so, als sei einfach die »Subjektivität« gemeint. Im Sinne der Auslegung des Menschseins durch die Subjektivität hat der Mensch nicht nur Bewußtsein von den Dingen, sondern auch von dem Seienden, das er selbst ist, er hat Selbstbewußtsein. Dabei ist das Selbstbewußtsein nicht eine Zugabe zu dem Bewußtsein von den Dingen, sondern dieses Dingbewußtsein wird durch das Selbstbewußtsein bestimmt.

Das Seinsverständnis bezieht sich nach der einführenden Darstellung zunächst auf das Sein, das das menschliche Dasein selbst ist. Aber auch so wird bereits etwas anderes gedacht als das Selbstbewußtsein. Denn Selbstbewußtsein besagt: das Selbst als Seiendes vorstellen (existenziell). Dagegen meint »Da-sein« jenes, was sich in seinem *Sein* versteht. Dasein ist der Name für das existenziale »Wesen« des Menschen. Aber – was ist dieses Sein, darin das Dasein sich selbst versteht?

Die erste Bestimmung des Da-seins wird entfaltet im Ersten Teil, Zweites Kapitel (S. 52 ff.): »Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins.« Das »In-der-Welt-sein« ist »Grundverfassung« und somit jenes, was das »Wesen« des Daseins mit ausmacht, was die innere Möglichkeit des Daseins begründet, gleichviel ob das Dasein »wirklich« ist oder nicht.

Nun hat man die Bestimmung jener Grundverfassung aber ganz anders genommen, eben so, wie es einem ohne Nachdenken geläufig ist. »Menschliches Dasein« – als In-der-Welt-sein: Natürlich, der Mensch ist auf der Welt wirklich da, er kommt da vor – ebenso wie Tiere und Pflanzen; er ist auf dieser Welt vorhanden und ein »zeitliches« Wesen, daher ja dann im Folgenden auch so viel von der »Zeitlichkeit« die Rede sein muß. Der Mensch ist in der Welt vorhanden, und einmal verschwindet er aus dieser Welt, und das ist dann der Tod; daher wird im Folgenden auch vom Tod gehandelt.

Daß der Mensch in der Welt vorhanden ist, sagt man, sei keine sonderliche Entdeckung, aber eine Einseitigkeit. Dadurch, daß gesagt wird, menschliches Dasein sei In-der-Welt-sein, wird das Menschsein willkürlich auf das Diesseits eingeschränkt und das Jenseits einfach geleugnet. Aber »In-der-Welt-sein« heißt ja nicht: unter der sonstigen Mannigfaltigkeit von Seiendem (genannt »Welt«) eben »auch« als ein Seiendes vorkommen (Dasein im Sinne von Vorhandensein), sondern In-der-Welt-sein bedeutet: zuvor und je das Seiende als solches im Ganzen in seiner Gänze offen »haben« und zu dem, was in dieser Offenheit ist und begegnen kann, sich verhalten. Das Welt-haben ist aber bereits die *Wesensfolge* des Innestehens in solcher Offenheit, d. h. des In-der-Welt-seins. Für dieses In-der-Welt-sein ist es gerade nicht notwendig, daß *die Welt* als *solche* (die Offenheit des Seienden im Ganzen als solche) *wissentlich* »gehabt« und gleichsam als Gegenstand eigens vorgestellt wird.

Nun ist die einfache und entscheidende Besinnung diese: Wenn zum Da-sein das Seinsverständnis gehört, darin es sein eigenes Sein versteht, wenn das Dasein jedoch selbst als In-der-Welt-sein ausgezeichnet ist, dann steht das Da-sein, indem es »das eigene Sein«, d. h. das In-der-Welt-sein versteht, im Entwurf des Seins des Seienden im Ganzen. Seinsverständnis besagt nicht nur, daß der Mensch in seinem eigenen Sein sich verstehe, nicht nur, daß er dazu und daneben auch noch das Sein des übrigen Seienden verstehe, sondern daß er überhaupt und zuvor Sein verstehe und aus diesem Seinsverständnis her überhaupt erst zum Seienden, das er nicht selbst ist, und zum Seienden, das er selbst ist, sich verhalten kann.

Um diesen einfachen und deshalb gerade für den längst verwirrten Blick des Denkens so schwer faßlichen Wesensbestand noch einmal zu sagen: Der Mensch ist nicht als Da-sein in ein Offenes versetzt, so, wie ein Paar Schuhe vor die Tür des Zimmers gestellt werden, sondern der Mensch *ist* als Da-sein die wandernde Ausgesetztheit in das Offene, dessen Offenheit und Lichtung die Welt heißt.

Auch hier mußte daher erst einmal versucht werden, im Ausgang vom üblichen Weltbegriff, wonach Welt nur die Zusammenfassung alles Seienden ist, das Wesen der Welt als Offenheit des Seins verstehbar zu machen, d. h., den Menschen eigens in den Weltentwurf zu versetzen oder besser, die schon weltende Versetztheit in den Entwurf auf Welt erfahren zu lassen.

Dabei ging die Besinnung mit Absicht von dem Seienden aus, das in seiner Seinsart kaum bedacht und durch die überlieferte Lehre vom Ding überhaupt nicht faßbar ist; dieses Seiende wird »das Zeug« genannt. Statt nun aus der leitenden Fragestellung zu erkennen, daß alles auf die Fassung des Wesens von »Welt« abzielt, hat man sich nur an dasjenige gehalten, *was* hier auf seinen Weltcharakter hin ausgelegt wird – eben an das Zeug.

Nun bringt man auch hier dieselben Bedenken gegen die Einseitigkeit vor und sagt: Wie Heidegger unter den Stimmungen nur die Angst kennt, so beschränkt er willkürlich die »Welt« auf das Zeug; für Heidegger besteht die Welt nur aus Kochtöpfen, Mistgabeln und Lampenschirmen; zur »höheren Kultur« hat er kein Verhältnis und zur »Natur« schon gar nicht; denn das alles kommt ja in »Sein und Zeit« nicht vor.

Der eigentliche Grund für diese Mißdeutung liegt aber gar nicht in der bloßen Oberflächlichkeit des »Lesens«, sondern darin, daß man als selbstverständlich dem Verfasser unterstellt, er wolle hier ein »System der Welt« aufstellen, während doch etwas ganz anderes gefragt ist.

Der Mensch ist als »innerweltliches« Seiendes erfahrbar (dort neben dem Baum steht ein Mensch). Und dennoch ist das Menschsein durch das Da-sein als In-der-Welt-sein bestimmt. In-der-Welt-sein ist nicht gleichbedeutend mit Innerweltlichkeit von Seiendem jeder Art, sondern ist die Auszeichnung des Menschseins, als Da-sein begriffen.

Die beiden Sätze: »Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins« und »Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz« sagen im Grunde dasselbe. Hieraus entspringt

die Einsicht: Was in »Sein und Zeit« mit dem überlieferten Titel »Existenz« benannt wird, ist zwar auf das Selbstsein des Menschen bezogen, aber dieses Selbstsein ist nicht mehr als Subjektivität genommen; vielmehr wird das Menschsein als Da-sein im Hinblick auf das erstmalig erblickte *Seinsverständnis* begriffen.

Darin liegt: 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.

Und dennoch ist die Besinnung auf das durch das Seinsverständnis ausgezeichnete Dasein nicht ohne eine geschichtliche Besinnung vollzogen. Beides gehört zusammen. Die angebliche Sucht nach einer »neuen« Philosophie in »Sein und Zeit« ist in Wahrheit die *Bodenständigkeit* in ihrem ältesten Anfang.

Bei einer aus der Fragestellung von »Sein und Zeit« geleiteten geschichtlichen Besinnung darauf, wie denn nun im Seinsverständnis das Sein des Seienden verstanden werde, ergibt sich folgende Einsicht: Sein wird eindeutig seit Platon und Aristoteles als οὐσία, Seiendheit, bestimmt; und οὐσία besagt: Anwesenheit, Anwesenung. Οὐσία ist genauer das tragende Wort für den Gegensatz von παρούσα und ἀπουσία, An- und Abwesenheit. Bei Platon (vgl. z. B. Theätet) und bei Aristoteles wird das Wort οὐσία noch zugleich als Alltagswort und als Name für den philosophischen Grundbegriff gebraucht. Als Alltagswort bedeutet οὐσία soviel wie Vermögen, Hab und Gut, dasjenige, was jederzeit verfügbar ist, weil es festliegend anwesend – ein »Anwesen« nennen wir heute noch einen Bauernhof.

Wären nun die Griechen damals so gedankenlos gewesen, daß sie alles nur nach dem Wortlaut beurteilten, dann hätten sie sagen müssen: Seht da, Platon und Aristoteles deuten das Ganze des Seienden im Hinblick auf die οὐσία, auf das Ver-

mögen, den Grundbesitz – eine höchst einseitige Weltauffassung. Wir haben keine Zeugnisse für eine solche Mißdeutung. Sie kam auch nicht auf, weil die Griechen eine Ahnung davon hatten, daß ein Wort der Sprache über die gängige Alltagsbedeutung hinaus noch eine Sagekraft in sich bergen kann, die, wenn sie ins Freie gelöst wird, das Wort zu einem wesentlichen Wort macht. Dieses birgt dann vielleicht erst recht noch Ungehobenes in sich. Vielleicht steht es so auch mit den Worten »Dasein«, »Existenz«, »Sorge«, »Welt«, »Geschichte«, »Zeit«, »Sein« – vielleicht...

Die οὐσία bedeutet genauer: Anwesenheit von etwas in seinem Aussehen (εἶδος – ἰδέα). Seiendes ist, d. h., es west an, und weil es anwest, kann es angetroffen, vor-gefunden, als vorhanden festgestellt werden. Daher ist nach dieser Auslegung des Seienden als des Anwesenden dasjenige im höchsten Sinne seiend, das »ständig« anwest, d. h. das ἀεὶ ὄν.

Hieraus ersehen wir bei einigem Nachdenken: Anwesenheit und Beständigkeit sind die auszeichnenden Bestimmungen des Seienden als eines solchen.

Jetzt bedarf es nur noch eines einzigen, aber auch entscheidenden und einfachen Schrittes, um folgendes zu erkennen: »Anwesenheit« und »Beständigkeit« sind ja offensichtliche *Zeitbestimmungen*: »Anwesenheit« betrifft »Gegenwart«; »Beständigkeit« meint das »zu jeder Zeit«. In dem Maße freilich, als dieses offensichtlich ist, wird nun aber auch immer dunkler, *in welchem Sinne* hier »Zeitbestimmung« und »Zeit« zu denken seien. Der eigentliche Stand, ἀεὶ ὄν, das beständig Anwesende und Abwesenheit nicht Kennende, das Ewige, ist doch gerade *nicht* »in der Zeit« – und *dennoch* durch und durch »zeithaft« bestimmt. Oder will man etwa leugnen, daß Anwesenheit und Beständigkeit auf »Zeit« bezogen seien?

Nur das eine wird aus solcher Besinnung klar: Das Sein, als beständige Anwesenheit, wird verstanden aus der Zeit, wobei das Wesen der Zeit und ihr Anspruch, der Entwurfsbereich für das Verstehen von Sein zu werden, dunkel bleiben. Die Frage nach

dem Seinsverständnis und nach dem Sinn des Seins erlangt dadurch ihre Eindeutigkeit und Fülle. Sie fragt: Was heißt dieses, daß das Sein auf die Zeit entworfen und aus der Zeit verstanden wird? Was heißt dies, daß die Zeit überhaupt das Offene und der Entwurfsbereich für das Sein ist? Was heißt dies alles? Was geht hier vor, und was ist seit langem vor sich gegangen? Haben wir je bedacht, was sich hier ereignet? Eine Fragestellung wird notwendig, die kurz gefaßt ist in dem Titel: Sein und Zeit.

Seitdem ist langsam und ungefähr bekannt geworden, daß οὐσία »eigentlich« Anwesenheit bedeute; man redet das nach und tut plötzlich so, als sei das von jeher bekannt und selbstverständlich gewesen. Man übersieht jedoch, daß schon die Griechen selbst *niemals* ein Wissen davon hatten, wie ausschließlich gerade sie das Sein aus der Zeit verstanden. Also muß erst von uns gefragt werden, woher stammt dieser griechische Entwurf des Seins auf die Zeit? Woher entspringt die Platonische Auslegung des Seins als ἰδέα und die Aristotelische als ἐνέργεια? [φύσις] Woher stammt aber auch die Unwissenheit der griechischen Denker über diesen Entwurf des Seins auf die Zeit? Welcher Art ist diese Unwissenheit; ist sie nur ein Unvermögen zu tieferer Besinnung oder das Gegenteil?

ε) Dasein, Zeitlichkeit und Zeit

Wenn das Dasein durch das Seinsverständnis ausgezeichnet ist und wenn der Entwurf des Seins die »Zeit« als die Offenheit in Anspruch nimmt, dann muß auch schon das Da-sein in einem Wesensbezug zur Zeit stehen, und d. h. »zeitlich« sein. Der allem vorausgreifende Vorblick in den erst zu lichtenden Zusammenhang zwischen Sein und Zeit ist daher der *einzig*e, aber auch alles fügende und bleibende Anstoß für die Besinnung auf die »Zeitlichkeit« des Daseins. In diesem einzigen Zusammenhang liegt auch der Anstoß für die Besinnung auf das Wesen der »Zeit«.

Nun handelt aber doch auch Kierkegaard von der »Zeitlich-

keit« des Menschen, und zwar ständig; und er meint damit, daß der Aufenthalt des Menschen als »Kreatur« auf der Erde zeitlich begrenzt und daß diese Zeitlichkeit die »Vorhalle« sei für die Ewigkeit im Sinne der christlich verstandenen beatitudo, der »ewigen Seligkeit«. Im Zusammenhang dieser christlich-theologischen, auf das Heil der einzelnen unsterblichen Seele bezogenen Erörterung der »Zeitlichkeit« entwickelt Kierkegaard, wie überall, wo er hindenkt, wichtige Einsichten. Davon habe ich gelernt; aber längst nicht soviel gelernt wie von der für alle abendländische Zeitbetrachtung maßgebenden Abhandlung des Aristoteles über die »Zeit« (Phys. Δ, 10–14). Gelernt habe ich auch von Plotin (Enn. III, 7), ebenso von Augustinus (Confess. lib. XI, c. 1–31), ebenso von Kant, ebenso von Hegel. Ich lerne immer zu – aber alles in bezug auf die *eine* Frage: »Sein und Zeit.« Daher gewinnt nun auch die Auslegung der Zeitlichkeit des Da-seins einen völlig anderen Ansatz. Das Wesen der Zeit selbst enthüllt sich ursprünglicher. (Vgl. »Sein und Zeit«, §§ 65 und 66: die Abhebung der gewonnenen Wesensbestimmung der Zeit gegen die überlieferte Auslegung der Zeit in der abendländischen Metaphysik; über die verhältnismäßige Rechtfertigung der geläufigen Vorstellung von der Zeit vgl. §§ 78–83. – Außerdem muß darauf hingewiesen werden, daß bereits in den §§ 22–24 auch der »Raum« im Hinblick auf das Da-sein in eine andere Fragestellung gerückt wird und so auf die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Raum und nach dem Grunde ihrer Einheit vorgedeutet wird, und zwar im Fragebereich der Frage »Sein und Zeit«.)

Die »Zeitlichkeit« des Menschseins versteht man gewöhnlich als die Tatsache, daß die »irdische« Wirklichkeit und das »hiesige« Wirken des Menschen »in der Zeit« verläuft, in einem einmaligen Augenblick beginnt und in einem einzigen Augenblick aufhört. Die »Zeit«, die der Mensch so innerhalb dieser Spanne »verbringt«, ist dann seine »Zeitlichkeit«. In solcher Weise »zeitlich« ist dann auch die Wirklichkeit der Tiere, Pflanzen, Steine und Planeten. Ihre Wirklichkeit, mag man sie zu-

ständig oder vorganghaft nehmen, verläuft innerhalb der irgendwo vorhandenen oder auch nur so vorgestellten »Dimension« der »Zeit« als einer Ordnungs- und Maßform der »Dauer«. Die so vorgestellte »Zeitlichkeit« heißt in »Sein und Zeit« die »Innerzeitigkeit«.

Aber »die Zeitlichkeit des Daseins«, die in »Sein und Zeit« durchdacht wird, bedenkt etwas völlig anderes, also nicht die Innerzeitigkeit des Menschen – daß das Wirken des Menschen »in der Zeit« abläuft. Die Zeitlichkeit des Daseins meint aber auch nicht nur dieses, daß der Mensch, während sein Wirken und seine Wirklichkeit »in der Zeit« verläuft, dazu noch eigens die Zeit kenne und vorstelle, was dann zur Folge habe, daß er »anders« »in der Zeit« sei. Man steht aber auch dann noch völlig außerhalb dessen, was mit der »Zeitlichkeit des Daseins« erfragt wird, wenn man zugibt, daß der Mensch die »Uhr« kennt und im Gebrauch dieses Werkzeugs der Zeitmessung »mit seiner Zeit« rechnet und somit ein »Bewußtsein von der Zeit« hat und deshalb »sehr anders« »in der Zeit« ist. Überdies wird diese Innerzeitigkeit des Menschen so unbestimmt vorgestellt, daß man das gleiche auch für die Tiere in Anspruch nehmen könnte. Die Tiere kommen freilich ohne Uhr aus; aber die Schwalben fliegen ja doch »im September« fort, und die Meisen beginnen »im März« das Brutgeschäft, und der Hahn kräht nicht »abends um 10 Uhr«, sondern »morgens gegen 4 Uhr«.

Allein die Frage nach der Zeitlichkeit des Daseins fragt ja gar nicht nur, ob der Mensch anders »in der Zeit« sei als das Tier und anders als die Planeten, sondern ob sein Verhältnis zur Zeit überhaupt sich darin erschöpfe, eben nur so und so »in der Zeit« zu sein wie vieles andere auch, nur eben »sehr anders«.

Der Mensch ist in der Tat anders »in der Zeit«, sofern er, eigens mit der Zeit rechnend, die Zeit als solche kennt und sie vorstellt. Weshalb jedoch kennt der Mensch die Zeit *als Zeit*? Weil er nicht nur anders »in der Zeit« steht, sondern weil die Zeit eigens zum Sein des Menschen sich verhält. Die Zeit hängt ihm nicht nur als eine Eigenschaft an, sondern sie bestimmt das

Da-sein, sofern dieses in sich den Charakter der Zeitigung hat. Die Art, wie die Zeit als Zeit west, bestimmt die Weise, wie das Menschsein »vor-sich-geht«.

Es »geht vor-sich«, indem es in seinen Möglichkeiten sich vorweg geht und in diesen Möglichkeiten auf sich zu-kommt. So ist das Menschsein *in sich* zu-künftig und kommt dabei auf sein Gewesenes zurück und nimmt es in die Zu-kunft hinein und versammelt in all dem stets Zukunft und Gewesenheit in eine Gegenwart. Die Zeit ist in bezug auf das Da-sein nicht eine nur um dieses herumgelegte Dimension, die als neutraler Rahmen bereitliegt, damit darin ein Leben, von Bewußtsein begleitet, abschnurre wie eine aufgezoogene Feder. Das »menschliche Dasein« ist in das Kommende und Gewesene und Anwesende zumal *ent-rückt*; dabei ist das Kommende und Gewesene und Anwesende je verschiedenartig und verschieden umfänglich bekannt und nicht bekannt. Das Kennen und Nichtkennen dessen, wohin das Dasein zumal zeithaft entrückt ist, macht diese Entrückung nicht erst aus, sondern setzt sie bereits voraus. Jeder Augenblick des Da-seins ist als diese dreifach-einige Ent-rückung.

Die Zeit »ist« Zeit, indem sie sich ekstatisch zeitigt, und die Einheit der Zeit ist je eine ekstatische. Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart sind nicht irgendwo vorhandene, besetzte oder unbesetzte, halb »seiende«, halb nicht-»seiende« Strecken eines abrollenden Nacheinander von Jetztpunkten. Mein Sein ist nicht in die Zukunft entrückt, weil ich eine Vorstellung von der Zukunft habe, sondern ich kann Zukünftiges nur vorstellen, weil mein Sein als Da-sein in der Grundart west, Kommendes auf sich zukommen zu lassen, in das Kommen entrückt zu sein. Daß wir vom Kommenden den Blick abwenden können und vielfach abwenden, oft sogar für Augenblicke abkehren müssen, das bestätigt ja nur, daß diese Entrückung in das Kommen, vor allem bloßen Bewußtsein davon, besteht und unser Sein durchwest.

Das Dasein ist nicht »in der Zeit«, sondern »ist« als Zeitigung

der Zeit selbst. Die Zeitigung der Zeit macht wesentlich das mit aus, was wir aus einer ganz anderen Bedeutungsgebung des Wortes »das Da-sein« nennen (vgl. *Ø*, S. 60 ff.). Diese Zeitigung ergibt sich auch nicht erst deshalb, weil der Mensch ein bewußtes Verhältnis zur Zeit hat, sondern der Mensch kann nur deshalb mit der Zeit rechnen, weil das Menschsein durch die Zeitigung bestimmt ist, im ekstatisch Offenen der ekstatischen Zeit steht und deshalb zu ihr *als Zeit* sich verhält.

Die so zunächst bekannte und begriffene »Zeit« ist »dieselbe« wie die, in der alles Seiende verläuft. Deshalb bleibt es auch irrig zu meinen, »die Zeit«, »in« der der Mensch »lebe«, »scheine« eine andere zu sein als die Zeit, »in« der die Planeten wandern. Diese Zeit ist gerade »für« den Menschen und die Planeten dieselbe. Aber diese Zeit, »in« der Mensch und Tier und Planet als einer Maßform dauern und verlaufen, entspringt aus der Zeit, die sich als Da-sein zeitigt, welches Dasein zwar der Grund des Menschseins ist, nicht aber durch den Menschen erst bewirkt und verwirklicht wird.

Also ist dann die Zeit, »in der« Mensch und Tier, Pflanze und Planet sind, etwas »Subjektives«? Nein – denn im Hinblick auf die ekstatische Zeitlichkeit kann der Mensch gerade nicht mehr als Subjekt begriffen werden. Das Innestehen im Da-sein ist gerade die Überwindung aller Subjektivität und jeder Möglichkeit des Subjektivismus. Wie soll, was gerade *nicht* aus einer Subjektivität entspringt, jemals »subjektiv« sein?

§) Zeitlichkeit, Da-sein, Existenz

Die Hinweise auf den ekstatischen Grundzug der Zeit sind aber nur die ersten Schritte, das Wesen der Zeit zu begreifen, d. h., aus einem völlig anderen und zugleich dem einzig wesentlichen Fragezusammenhang heraus zu erfragen. Die bisher überlieferte Befragung des Wesens der Zeit ist für das ganze abendländische Denken durch Aristoteles festgelegt. Hier wird die Zeit als jenes betrachtet, wonach und worin der Zeitpunkt für das

Ankommen und Verschwinden eines Seienden, insgleichen die Verhältnisse zwischen solchen Zeitpunkten, d. h. die Dauer der Anwesenheit und Abwesenheit, bestimmt, d. h. gemessen, d. h. gezählt wird. Daher ist das Grundwesen der Zeit für Aristoteles ἀριθμός, Zahl; dies meint solches, *wonach* in der Zeitrechnung gezählt wird.

Wenn Kant sagt, die Zeit sei die reine Form der Anschauung des inneren Sinnes, dann sagt er im Wesen dasselbe. Die Zeit ist μέγεθος, Dimension, Form der Stellenordnung für die messende Einrechnung des Seienden in einen Ablauf. Hierbei gilt »die Zeit« als solches, was neben dem Raum, der Bewegung, der Stofflichkeit der Dinge auch vorkommt.

Weshalb jedoch die Zeit, zunächst im griechischen Denken und seitdem ständig, nie in ihrem ekstatischen Wesen erkannt, sondern anders ausgelegt wurde (nämlich als οὐσία τις), das gründet in dem Entwurf des Seins, unter dem anfänglich und langhin die abendländische Geschichte steht. Das überlieferte Wesen der Zeit zeigt diese als das, worinnen alles Seiende verrinnt und wonach alle Dauer und Anwesenheit gemessen wird – sogar das im überlieferten Sinne höchste Seiende, das Ewige; denn Ewigkeit als »nunc stans« – was ist dies anderes als eine aus der »Zeit« begriffene und gemessene Bestimmung?

Dagegen empfängt die Besinnung auf das Wesen der Zeit in »Sein und Zeit« ihren einzigen Anstoß und die Fragerichtung aus der Erkenntnis, daß von alters her das Sein alles Seienden aus der Zeit begriffen wurde. Durch die Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit soll nun sichtbar werden: Das Da-sein, darin stehend der Mensch er selbst ist, hat sein Wesen in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit. Nun gehört aber nach dem angeführten Leitsatz zum Da-sein das Seinsverständnis, d. h. der Entwurf des Seins in ein Offenes, aus dem es als Sein (zunächst als Anwesenheit und Beständigkeit) bekannt und kennbar wird. Warum aber dieses Offene die ekstatische Einheit der Zeit ist, ja vielleicht sogar sein muß, läßt sich erahnen, wenn wir bedenken, daß das Dasein und somit das sein Wesen auszeichnende

Seinsverständnis vom Wesen der Zeit und ihrer ekstatischen Zeitigung durchwaltet wird.

Nun sagt aber der Grundsatz, durch dessen Erläuterung der Existenzbegriff in »Sein und Zeit« nähergebracht werden soll, dieses: »Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz.« Nach allem bisher Gesagten müssen wir jetzt das, was Existenz meint, doch wohl im Hinblick auf das »Wesen« des Daseins, und nur so, begreifen.

Da-sein ist ekstatische Zeitigung der Zeit und bestimmt durch den Seinsentwurf, d. h., es ist in sich das Entwerfende – nämlich entwerfend das Sein auf die Zeit. Und Ex-sistenz nennt im Umkreis des Fragens von »Sein und Zeit« eben dieses: daß das Da-sein ekstatisch entrückt hinaussteht (ex-sistiert) in die ekstatische Offenheit der Zeit. Ex-sistenz ist das Wort für das Innestehen in der ekstatischen Ausgesetztheit in das Offene.

Diese ausdrückliche Darlegung des Existenzbegriffes, die in allem Wesentlichen durch die Auslegung des ekstatischen Wesens der Zeit vorbereitet und vorgezeichnet ist, war dem nicht mehr veröffentlichten 3. Abschnitt des I. Teils von »Sein und Zeit« vorbehalten. Aber auch ohne diese Darlegung kann man doch bei einigem Nachdenken folgendes *wenigstens als Frage* erreichen: Wenn das Dasein in seiner Zeitlichkeit ekstatisch ist und wenn die »Analytik der Existenz« alles darauf legt, dieses ekstatische Wesen der »Zeit« sichtbar zu machen, wird dann nicht vielleicht das Wesen der Ex-sistenz mit der ἐκ-στασις der Zeit zusammenhängen? Ek-sistenz ist ja nur das lateinische Wort für das griechische ἐκ-στασις. [Wenn man sich nun schon über die bloße »Wortphilosophie« in »Sein und Zeit« so entrüstet, warum hat man dann nicht hier einmal dieses angebliche bloße Denken in Wörtern zu Ende und in die Einheit gedacht? Die Antwort ist einfach: Man hängt selbst nur an den überkommenen Wortbegriffen und findet nicht den Entschluß, sich einmal für eine bisher nicht bekannte »Sache«, wenn auch nur auf einen Augenblick, wirklich freizugeben.]

In den Vorlesungen nach 1927 und vor allem in dem mehrfach mitgeteilten, aber ungedruckten Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit« (1930)⁵ ist der Begriff der Existenz im Sinne der seinverstehenden Ausgesetztheit in das Offene des Seienden entwickelt worden. Das Wort »Existenz« wird dabei *noch* »Sein und Zeit« ekstatisch und damit wesentlich anders begriffen als in der scholastischen Erklärung der ex-sistentia. Gemeint ist nicht das Herausgesetztsein eines beliebigen Wirklichen aus der vormaligen Unwirklichkeit (dem Nichts) in seine Wirklichkeit, sondern die Ausgesetztheit ins Offene, das Innestehen in der ekstatischen Entrückungseinheit ist die Weise, wie einzig das Dasein west als Jenes, worin das Menschsein gründet.

Wenn überhaupt eine Entgegensetzung zum geläufigen Existenzbegriff verstattet ist, dann wäre zu sagen: nicht eine Herausgesetztheit »aus« dem Nichts im Sinne einer Übertragung von Nichtwirklichem ins Wirkliche, sondern die ekstatische Hineinversetztheit in das Offene des Seins und damit gerade *in* das Nichts, wenn anders das Nichts zum Wesen des Seins gehört.

(Trotzdem das Wort »Ex-sistenz« im Hinblick auf den ekstatischen Charakter des Da-seins dessen Wesen in schöner Anmessung zu nennen vermag, habe ich seit dem öffentlichen Bekanntwerden der »Existenzphilosophie« [K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 1931. – Vgl. S. 23f. und 144ff.] das Wort »Existenz« aus dem Wörterbuch des Denkens im Umkreis der Frage von »Sein und Zeit« gestrichen. Gebraucht wird statt dessen der scheinbar gegenteilige Name »Inständigkeit«. Darin liegt das Zweifache: Innestehen in der ekstatischen Offenheit der »Zeit«; dieses Innestehen aber ist zugleich »inständig« im Sinne von »ohne Unterlaß verbleibend im Wesensbezug zum Sein des Seienden«; die »Inständigkeit im Sein« wird »Sorge« genannt. Aber auch dieses Wort ist noch von der Alltagssprache

⁵ Jetzt in: Wegmarken, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, S. 177–202.

her so belastet, daß jeder andere Gebrauch von Mißdeutungen umstellt bleibt. »Sorge« in »Sein und Zeit« meint die inständige Behütung und Bewahrung der Wahrheit des Seins und nie die Bekümmernis über Seiendes. Was von der »Sorge« gilt, trifft auch andere Grundworte, die in der »Analytik des Daseins« genannt werden.)

η) Die Angst, der Tod, die Schuld, das Nichts im Fragebereich von »Sein und Zeit«

Alle, die »Sein und Zeit« auch nur ungefähr kennen, dürften jetzt im Hinblick auf das bisher Gesagte folgendes erwidern: Zugegeben sei, was schließlich zugegeben werden muß, daß in »Sein und Zeit« auf die Fragen hinausgedacht ist, die der Titel kurz anzeigt. Die Besinnung richtet sich in der Tat auf das Sein eines *jeden* Seienden und auf das Sein des Seienden im Ganzen, nicht nur auf das Menschsein und schon gar nicht auf die »Existenz« im engeren Kierkegaardschen Sinne; freilich auch nicht nur auf die existentia in der überlieferten Bedeutung der Metaphysik.

Wenn also das Fragen auf das Sein und *nicht* auf das vereinzelte Seiende, den Menschen, zielt, weshalb drängen dann aber die weitläufigen Erörterungen über die Angst, den Tod, die Schuld, das Nichts so aufdringlich in den Vordergrund? Die Antwort hierauf lautet: Einzig deshalb wird von dem Aufgezählten gehandelt, weil überall die *eine* Frage »Sein und Zeit« gefragt wird, auch dort, wo gar nicht jedesmal eigens von ihr gehandelt ist und wo es so aussieht, als ziele alles nur auf eine »philosophische Anthropologie« und auf eine »Existenzphilosophie«.

Welcher Art die *eine* Frage von »Sein und Zeit« ist und wo das »vorläufige Ziel« dieser Abhandlung gesteckt ist, steht aber bündig und klar in der Vorbemerkung S. 1. Im Sperrdruck sogar wird da gesagt: Die Frage geht auf den »Sinn von Sein«. Darin liegt vor allem schon: Die Frage geht nicht auf das Seiende und

auch nicht auf den »Sinn des Seienden«. Und was »Sinn« bedeutet, wird in § 32 ausführlich erörtert: »Sinn« ist nach »Sein und Zeit« der Entwurfsbereich für das Verstehen. Sofern es sich um das Verstehen im Sinne des Seinsverständnisses handelt, ist mit dem »Sinn von Sein« gefragt nach dem Offenen, aus dem her dergleichen wie Sein überhaupt verständlich ist, dergestalt, daß die Worte »Sein« und »ist« und ihre Abwandlungen keine bloßen Laute und Geräusche sind, sondern jederzeit etwas nennen, was wir geradehin verstehen, ohne es eigens zu bedenken oder gar ausdrücklich zu begreifen.

In § 44 »Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit« wird dann, scheinbar auch wieder willkürlich und ohne rechten Zusammenhang, vom Wesen der Wahrheit gehandelt; und dabei ist die anfängliche Bestimmung des Wesens der Wahrheit innerhalb des abendländischen Denkens wieder zurückgeholt, jenes Wesen der Wahrheit, das inzwischen verschüttet wurde und in seiner anfänglichen Gestalt auch nie mehr erneuert werden kann. Darnach ist Wahrheit ἀ-λήθεια, Unverborgenheit des Seienden. Nach der Weisung *dieser* Bestimmung der Wahrheit wird erstmals in »Sein und Zeit« überhaupt die Offenheit, die Lichtung, in der »etwas« sich zeigt und regt und deshalb auch kennbar und gekannt ist, als das noch unenthüllte Wesen der Wahrheit in Anspruch genommen. Die »Wahrheit« ist nichts, was erst durch ein Zusammentreffen eines vorstellenden Subjekts mit einem Objekt als Beziehung entsteht und im Bestand dieser Beziehung der adaequatio aufgeht; vielmehr ist das Zusammentreffen von Subjekt und Objekt (und umgekehrt) nur möglich in einem in sich schon wesenden Offenen, dessen Offenheit einen eigenen, von aller bisherigen Philosophie noch nie erfragten Wesensursprung hat.

Die Frage nach dem »Sinn von Sein«, d. h. nach dem Entwurfsbereich, dem Offenen, darin einem Verstehen »Sein« überhaupt (nicht erst ein Seiendes) sich enthüllt, ist die Frage nach der »Wahrheit des Seins«. Weil sich die »Zeit«, sofern sie in ihrem Wesen ekstatisch begriffen ist, als dieses Offene des

Entwurfs von Sein erweist, ist die »Zeit« das vorläufige Ziel, auf das »Sein und Zeit« vom ersten Schritt an hinausfragt. Der Name »Zeit« ist hier der *Vorname* für die Wahrheit des Seins. Und das einzige Denken auf den »Sinn von Sein« ist Besinnung. Überall steht das Sein und seine Wahrheit, nicht aber das Seiende und dessen Wesen im Sinn.

Das Wissen erwacht, daß schon anfänglich im abendländischen Denken das Sein aus der Zeit entworfen ist, welcher Entwurf aber sich selbst verhüllt bleibt. Freilich beschränkt sich dieses Wissen vom verborgenen Zeitcharakter des Seins im Anfang des abendländischen Denkens nicht auf die dürftige Feststellung, daß im Wesen oder gar im »Wort« οὐσία Anwesenheit und Beständigkeit, also Zeithaftes gedacht sei. Vielmehr wird der Anfang des abendländischen Denkens (Anaximander, Heraklit, Parmenides) in seiner Fülle, in einem mit der gleichzeitigen Dichtung und allem Wirken und Bilden, anfänglicher erfahren, indem alle Rückübertragungen der nachkommenden metaphysischen Deutungen abgebaut werden. Das ist der Sinn der »Destruktion«, die der Gang ins Anfängliche ist und nichts von Zerrüttung und Zernichtung an sich hat.

Mit diesem Wissen vom Anfang rückt aber zugleich ein anderes, nicht minder Wesentliches in die Besinnung, etwas, wovon zwar jeder Historiker der Philosophiegeschichte sogleich sagen wird, daß es allbekannt sei: Von früh an drängt sich nämlich beim Fragen, was das Seiende sei, auch das Nichtseiende in den Fragebereich. Im Hinblick auf das Sein gesprochen heißt dies: Das Sein wird, wie von seinem Schatten fast, ständig vom Nichts verfolgt. Sein und Nichts gehören zusammen. Eine einfache Besinnung schon kann diese Zusammengehörigkeit und Wesensverwandtschaft des Seyns und des Nichts ahnen lassen: Das Sein des Seienden finden wir nirgendwo selbst als Seiendes unter anderen. Das Sein zeigt sich, an je einem Seienden gemessen, wie ein Ungreifliches, eben als Nicht-Seiendes, als ein »Nichts«; deshalb vermögen wir ja auch jederzeit leicht ein Seiendes vorzufinden und vorzuzeigen; versuchen wir dagegen,

das Sein zu fassen, dann greifen wir ins Leere, in das, was *nicht* ein Seiendes »ist«, ins Nichts; das Sein west wie das Nichts. Und dennoch: Was wäre ein Seiendes ohne das Sein?

Aber ein anderes ist es, nur historisch gelehrt eine Kenntnis davon haben, daß die Frage nach dem Seienden meist auch das Nichtseiende angehe; und ein anderes ist es, fragend sich darauf besinnen, was darin sich verhülle, daß Sein und Nichts zusammengehen, und worin das seinen Grund habe. Diese Besinnung auf die Wesenseinheit von Sein und Nichts sucht daher erst einmal einen wesenhaften Bezug des Menschentums der abendländischen Geschichte zu dem vom Nichts durchschatteten Sein selbst zu gewinnen oder aber den *Verlust dieses Bezuges wahrhaft* zu erfahren. Es gilt die Inständigkeit in der Wahrheit *des Seins*. Es gilt die Überwindung der Gleichgültigkeit, für die das »ist« und das »Sein« eben eine gottgegebene Selbstverständlichkeit ist. Also muß versucht werden, das Sein selbst und die wesenhafte Durchschattung des Seins durch das Nichts in den Entwurf zu bringen. Also muß versucht werden, das Seinsverständnis unverhemmt nach jenen Entwurfsweiten zu erfahren, die in einem ausgezeichneten Sinne das Nichts und das Nichthafte im Offenen halten.

Weil in »Sein und Zeit« nach dem Sinn des mit dem Nichts wesensverwandten Seins gefragt ist, darum und *nur* darum wird von der Angst, vom Tode, von der Schuld und vom Nichts gehandelt. Die Wahl dieser Besinnungsbereiche entspringt nicht einer »Anthropologie« und nicht einer »Existenz-« und »Lebensphilosophie«, die von einer besonderen Vorliebe für das Düstere und »Negative« und »Destruktive« und »Nihilistische« befallen ist. Das Fragen nach der Angst und so fort entspringt aus der Erfahrung der Fragwürdigkeit des Seins hinsichtlich seiner Überschattung durch das Nichts. Ob ein solches Fragen, das sich dem Wesensanspruch des Seins, und nur diesem, unterstellt, dann zu Recht oder zu Unrecht »individualistisch« und »subjektivistisch« genannt wird, das verdient keine besondere Erörterung.

Wohl dagegen dürfen wir bedenken, daß eine aus der Seins-

frage geleitete Besinnung auf die Angst, den Tod, das Nichts doch vielerlei nicht in die Betrachtung zieht, was sonst noch über die Angst und den Tod gesagt werden könnte. Einzig nur nach dem Sein fragen und somit alles auf die Seite stellen, was das Seiende an Bedenkbarem jederzeit neu anbietet und nach stets wechselnden Gesichtspunkten, das ist in der Tat die höchste Einseitigkeit. Aber diese hintergründige Einseitigkeit zeichnet jedes Denken aus, das das Sein denkt. Wo dagegen nur Seiendes untersucht wird und vermeintlich nur Seiendes, da mag das angestrebt werden, was die Wissenschaften eine »erschöpfende Monographie« nennen; z. B. eine erschöpfende Monographie über die Ameisen oder über den »Wiener Kongreß« oder auch über »den Menschen« oder auch über »den Tod« oder auch über »die Angst«. In solchen »Monographien«, die freilich schon veraltet sind, bevor sie erscheinen, da ja während des Druckes bereits neues »Material« zu Tage kommt, wird alles verhandelt, nur nicht das Wesenhafte. Käme dieses in den Blick, dann würde das erblickte Wesen zuerst den Anspruch auf eine »erschöpfende« Bearbeitung niederschlagen; denn das Wesenhafte ist wesentlich unerschöpflich. Das sagt: Der Mensch wird mit seinem Verstand nicht nur nie damit fertig, sondern das Wesenhafte selbst hat seine Würde darin, stets fragwürdig zu bleiben, ganz unabhängig von der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnisvermögen. Die Erörterung der Angst und des Todes und des Nichts und der Schuld und alles übrigen ist höchst einseitig – nur nach der einen »Seite« der Frage gerichtet, die der Titel »Sein und Zeit« nennt.

(Daß nun diese einseitige Erörterung auch noch unvollkommen ist in der Behandlungsart, darüber kann sich der Verfasser von »Sein und Zeit«, wenn überhaupt über etwas, noch am ehesten selbst belehren. Außer den »Grenzen«, die jeder hat, wirkt hier die Schwierigkeit, stets in der Einseitigkeit des wesentlichen Fragens zu bleiben. Der gewohnte Verstand meint freilich, »einseitig« zu sein, das sei leicht und mache sich von selbst. Aber das ist eine Täuschung.)

Selten glückt es, das Fragen auf das Eine, Wesentliche zu versammeln und dieses in seinen einfachen Bezügen festzuhalten, d. h. hier: auf dem Gang der Frage nach der Wahrheit des Seins das Da-sein in seinem »Wesen« zu denken.

θ) Das »Wesen« des Da-seins

»Ek-sistenz« im Fragebereich von »Sein und Zeit« besagt: das Innestehen, und zwar das ekstatisch entrückte Innestehen, in dem Offenen, in das überhaupt Jenes, was wir »Sein« nennen, entworfen und aus dem es kennbar und bekannt ist. Bei diesem Innestehen des Menschen in der Wahrheit des Seins ist der Mensch selbst *Er* aus dem Einheitsgrund aller seiner Vermögen und Fähnisse, als er selbst und also nach seinem Selbstsein in Anspruch genommen. Aber in »Sein und Zeit« bestimmt sich das Wesen der Selbstheit des Menschen nicht aus der Ichheit, nicht als Personhaftigkeit und überhaupt nicht als »Subjektivität« eines Subjekts, sondern aus der Inständigkeit im Seinsentwurf, d. h. aus dem Da-sein.

Wenn wir jetzt den zum Leitfaden genommenen Grundsatz: »Das »Wesen« des Da-seins liegt in seiner Existenz« erneut durchdenken, dann ergibt sich folgendes: Die im Sinn von »Sein und Zeit« gedachte »Existenz« wird nur deshalb in den Blick gebracht, weil die Frage auf das Da-sein geht. Und nach dem Da-sein ist gefragt, weil nach dem »Sinn des Seins« gefragt ist. Nicht als ob das Da-sein der gesuchte Sinn (d. h. Entwurfsbereich) des Seins wäre. Das Da-sein ist vielmehr die Weise, wie das Offene, die Lichtung west, in der »das Sein« als gelichtetes dem menschlichen Verstehen sich öffnet. Das Da-sein west in »seiner Existenz« – nach der nur ihm, dem Da-sein, eigenen, nach der nur es, das Dasein, auszeichnenden Inständigkeit in der ekstatischen Offenheit des Seins. »Existenz« ist also das *erfülltere* Wesen der Ekstasis.

Das Wort »Da«, das »Da« meint eben diese Lichtung für das Sein. Das Wesen des Da-seins ist es, dieses »Da« zu sein. Der

Mensch übernimmt es, das Da zu sein, sofern er existiert (vgl. »Sein und Zeit«, S. 133). Das Wort Da-sein wird hier allerdings in einer ganz anderen Bedeutung als der üblichen gebraucht.

Einen gewissen Anhalt für den Unterschied des bisherigen Wortgebrauchs und der Bedeutung von »Da-sein« in »Sein und Zeit« kann die verschiedene Betonung geben. Gemeint ist nicht »das Dasein« im Sinne der Anwesenheit eines Dinges oder des Menschen hier und dort und »da«, sondern gedacht wird »das Da-sein«, dies, daß die Lichtung für das Sein überhaupt west und ist. Das Wort »da« ist nicht der Name für eine Ortsangabe, sei es im einzelnen, sei es überhaupt, sondern das »Da« nennt die Lichtung, innerhalb deren erst eine räumlich-zeitliche Stellenordnung und überhaupt Raum und Zeit im gewöhnlichen Sinn setzbar sind.

Dieses so verstandene Da-sein heißt »menschliches«, nicht weil es auf das Menschsein gegründet und etwas »Menschliches«, Menschenmäßiges ist, sondern weil höchstens »der« Mensch dem Da-sein eigens zugewiesen wird, um im Da-sein inständig zu werden. »Der Mensch«, d. h. ein geschichtliches Menschentum, weshalb auch in »Sein und Zeit« in den Paragraphen 72–77 von der Geschichtlichkeit gehandelt wird (aus der seins-geschicklichen Erfahrung übernommenen Inständigkeit). Aber nicht jedes geschichtliche Menschentum ist der Inständigkeit des Daseins eigens zugewiesen; in der bisherigen Geschichte überhaupt noch keines zufolge der seinsgeschichtlich zu denkenden Seinsvergessenheit; denn alle abendländische Geschichte und die neuzeitliche Weltgeschichte überhaupt gründet in der Metaphysik. Aber ein künftiges Menschentum ist dem Da-sein überantwortet.

So ist der abendländischen Geschichte das, was hier »Da-sein« genannt wird, bisher unerfahrbar geblieben, weil das abendländische Menschentum von alters her sich und das Seieinde im Ganzen im Sinne *der* Wahrheit begriffen und ausgelegt hat, die wir kurz mit dem Namen »Metaphysik« bezeichnen.

Das Wort »Da-sein« ist daher auch in der Bedeutung, nach

der es in »Sein und Zeit« gedacht wird, *unübersetzbar*. Die gewöhnliche Bedeutung von Dasein = Wirklichkeit = Anwesenheit läßt sich mit *présence* oder »Realität« übersetzen. (Vgl. z. B. die französische Übersetzung von »Dasein« in »Sein und Zeit« mit »*réalité humaine*«; sie verbaut alles in jeder Hinsicht.) – Aber in Wahrheit hat sich auch Platons Grundwort *ἰδέα* niemals übersetzen lassen. Jede Übersetzung ist Umdeutung und, *wenn* auf sich versteift, zugleich Mißdeutung.

Weil das Da-sein nicht eine Eigenschaft und nicht ein Zubehör »des« beliebig vorkommenden Menschen ist, sondern weil höchstens je der künftige Mensch im Da-sein einen Grund seines Wesens finden kann, deshalb bleibt es mißverständlich, wenn in »Sein und Zeit« vom »menschlichen Dasein« die Rede ist. Der Name Da-sein muß schlechthin gebraucht werden, weil er solches nennt, was mit dem Menschsein sich nie deckt, sondern »höheren« Wesens ist als der Mensch, wenn hier überhaupt von »höher« und »niedriger« die Rede sein kann. Gleichwohl hat nur der Mensch, und zwar der geschichtliche und der künftige Mensch, und nur er auf dem Grunde wesentlicher Entscheidungen, einen notwendigen Wesensbezug zum Da-sein (vgl. »Vom Wesen des Grundes«⁶: das Dasein im Menschen).

Daß in Sein und Zeit etwas vorausgedacht wird, was in gewisser Hinsicht der Besinnung zugänglich ist und doch wiederum nicht willkürlich erfahrbar gemacht werden kann, daß hier das Denken durch geschichtliche Entscheidungen hindurchgeht, daß dieses Denken so wenig »abstrakt« ist, daß die gewohnten Verächter des »Abstrakten« davor die Angst ergreift, dies alles und noch anderes erschwert und beschwert das Wissen vom Dasein und macht die Erfahrung seines Wesens selten; denn diese Wesenserfahrung hängt ja nicht ab von irgendeinem Scharfsinn des bloßen Nachdenkens oder gar von einem gemachten Eifer für die Philosophie. Die Wesenserfahrung vom Da-sein, als welches die Lichtung des Seins west, wird durch

⁶ Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, S. 123–175.

das Sein selbst bestimmt, insgleichen die Weise, *wie* das Sein und *ob* das Sein sich dem Wahrheitsbereich eines geschichtlichen Menschentums übereignet oder entzieht.

Das Hinausdenken in das Wesen des Da-seins innerhalb der Besinnung auf das, was für das wesentliche Denken allein denk-würdig ist, nämlich das Sein und sein »Sinn«, dieses so geleitete Erfragen des Wesens des Da-seins kann die Erfahrung dieses Wesens stets nur vorbereiten, damit der geschichtliche Mensch einstmals darauf gefaßt ist, *wenn* ein Wandel des Bezugs des Seins zu ihm sich vollzieht. Hierdurch wird angedeutet, daß, bei aller Wesensverschiedenheit des Da-seins gegenüber dem Menschsein, der Mensch im Da-sein nur so inständig werden kann, daß der Mensch als er selbst in den Bezug zum Da-sein gelangen, d. h. dieses in gewisser Weise übernehmen und verwahren und in seiner Wesensart sein kann.

Das Da-sein ist nichts, was ein Menschentum jemals entscheidungslos übernehmen könnte, sondern für jeden Menschen ist das Da-sein zuerst je das seine; das Da-sein 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 Da-sein ist daher je das eigenste Selbst des einzelnen Menschen in die Entschiedenheit gefordert.

Wenn man nun zum voraus die Fragestellung von »Sein und Zeit« überhaupt nicht durchdenkt und »Dasein« eben im geläufigen Sinn von Wirklichkeit versteht und sich überhaupt nicht kümmert um das, wovon da gehandelt wird, dann kommt es beispielsweise zu folgender Stellungnahme (vgl. Nic. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin u. Leipzig 1935, S. 43f.):

»Aristoteles hat in seiner Metaphysik das Seinsproblem zwar viel zu schnell auf besondere Teilfragen hin eingeschränkt und auf bestimmte Kategorien hinausgespielt – so auf Substanz, Form, Materie, Potenz, Aktus. Aber vor all dieser Besonderung, die doch erst in der Behandlung des Problems einsetzt – um nicht zu sagen in der Lösung –, hat er das Problem selbst in einer Weise zur Bestimmung gebracht, die vorbildlich und heute noch von unerschöpfter Tragfähigkeit ist.

2. Kapitel. Ein heutiger Versuch. Fehler im Ansatz.

a. Abwegigkeit der modifizierten Seinsfrage.

Martin Heidegger hat das bestritten. An Stelle der Frage nach dem »Seienden als Seienden« setzt er die nach dem »Sinn von Sein«. Eine Ontologie sei blind, solange sie diese Frage nicht kläre; die alte Ontologie müsse deswegen der Destruktion verfallen, ein neuer Ansatz müsse gewonnen werden. Er soll gewonnen werden am »Dasein«, das seinerseits gleich auf das Dasein des Menschen beschränkt wird. Dieses habe den Vorrang vor anderem Seienden, daß es das sich in seinem Sein Verstehende ist. Alles Seinsverstehen sei in ihm verwurzelt, und die Ontologie müsse auf der Existenzialanalyse dieses »Daseins« basiert werden.

Die Konsequenz dieses Ansatzes ist, daß alles Seiende von vornherein als relativ auf den Menschen verstanden wird. Es ist das je seinige. Alle weiteren Bestimmungen ergeben sich dann aus dieser Relativierung auf das Ich des Menschen: die Welt, in der ich bin, ist die »je meinige«, kann also sehr wohl für jeden eine andere sein; desgleichen ist Wahrheit die »je meinige« (vgl. zum obigen Martin Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927; insbesondere die Einleitung sowie den Anfang des 1. Teils).

Damit ist zugleich die Frage nach dem Seienden als Seienden aufgehoben. Gemeint ist nur noch das Seiende, wie es für mich besteht, mir gegeben, von mir verstanden ist. Auf der ganzen Linie ist über die ontologische Grundfrage schon vorentschieden, und zwar durch die bloße Fassung der Frage. Wenn man also auch aus metaphysischen Gründen den Resultaten zustimmen wollte, so wären diese doch nicht solche, die sich aus einer

Seinsanalyse ergeben, sondern solche, die von vornherein durch eine schiefe Fassung der Frage hineingetragen sind, um dann hinterher wieder eines um das andere aus ihr hervorgeholt zu werden.

Das wird dadurch nicht gemildert, daß hier nicht das Erkenntnisverhältnis, sondern ein in größerer Fülle verstandenes Lebens- und »Daseins«-Verhältnis des Menschen zur Welt zugrunde gelegt ist. Die Relativität des Seienden auf den Menschen ist und bleibt eben dieselbe, einerlei wie man des näheren seine Gegebenheit auslegt. Die eigentliche Verfehlung im Ansatz dürfte überhaupt darin liegen, daß Sein und Seinsverstehen einander viel zu sehr genähert, Sein und Seinsgegebenheit nahezu verwechselt sind. Wie denn alle weiteren Bestimmungen, die sich in dieser »Existenzial«-Analyse ergeben, im wesentlichen Gegebenheitsmomente sind, und die ganze Analyse sich als Gegebenheitsanalyse darstellt. Dagegen wäre freilich nichts einzuwenden, wenn bei jedem Schritt das Gegebene als solches wiederum vom Gegebenheitsmodus unterschieden und so wenigstens nachträglich die Seinsfrage wiedergewonnen würde. Aber eben daran fehlt es. Die Modi der Gegebenheit werden für Seinsmodalitäten ausgegeben.

Zur Kritik dieser Position wird im folgenden noch mancherlei zu sagen sein. Man könnte sich das Eingehen auf sie sparen, wenn es sich dabei um die allgemeine Seinsfrage handelte. Denn diese ist in ihr grundsätzlich umgangen, ist also auf ihrem Boden auch gar nicht diskutierbar. Aber es handelt sich nicht um das theoretisch Allgemeinste allein. Die Heideggersche Existenzial-Analyse entfaltet vielmehr eine bestimmte Auffassung vom geistigen Sein. Und diese läuft darauf hinaus, alles überindividuell Geistige, allen objektiven Geist, von Grund aus – schon durch die Einseitigkeit der Phänomenbeschreibung – zu entkräften und zu entrechten; das Individuum und seine private Entscheidung allein behält Recht, alles Gemeinsame, Übernehmbare und Tradierbare wird als das Uneigentliche und Unechte ausgeschaltet.«

Der letzte Satz macht sich natürlich nach 1933 besonders gut. Das schreibt nun nicht etwa irgendein verhemmter Volksschullehrer, der aus einem Versehen sich mit »Philosophie beschäftigt«, sondern Nicolai Hartmann, den wir als einen der ersten Philosophie-Gelehrten der Welt gelten lassen dürfen. Und er schreibt dies auch nicht bei irgendeiner Gelegenheit, wo nebenher auf »Sein und Zeit« Bezug genommen wird, sondern in einer »Grundlegung der Ontologie«. – Diese Probe der Mißdeutung sei angeführt, damit es nicht scheinen möchte, als sähe ich, wenn ich von Mißverständnissen rede, nur Gespenster. Aber vielleicht sind das in der Tat Gespenster. Vielleicht bleibt aber auch die höchste Philosophie-Gelehrsamkeit durch einen Abgrund geschieden von dem, was Philosophie *ist* und was sie fordert. Und nur dieses wollen wir zu ahnen lernen auf dem Wege wirklicher Arbeit, die freilich auch als rechte nur eine notwendige und niemals die hinreichende Bedingung dafür ist, daß wir eines Tages dem Sein doch übereignet werden.

Die Inständigkeit im Da-sein wird nach ihren Möglichkeiten bestimmt durch die jeweilige Art, wie sie den Bezug zum Sein innehält. Weiterhin und zumeist verhält sich der Mensch zum Seienden, ohne je des Seins zu gedenken. Zwar ist der Bezug zum Sein auch dann nicht abgebrochen; denn wäre das Sein *schlechthin* verhüllt, dann vermöchte der Mensch sich auch nicht einmal so zum Seienden zu verhalten, daß er »nur« dieses kennt und dabei das Sein vergißt. In der Seinsvergessenheit aber ist das Da-sein an das Seiende »verfallen« und einzig auf dieses versteift. In solcher Versteifung (Insistenz) ist das Dasein seinem eigensten Wesen, den Entwurf und die Offenheit des Seins walten zu lassen, entfremdet, sich selbst *nicht* zu eigen, uneigentlich. Eigentlich aber ist das Dasein, wenn es der Wahrheit des Seins so zugehört, daß dem Sein der Vorrang vor dem Seienden gewährt wird.

Auch diese Unterscheidung der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins hat man nicht aus der leitenden Fragestellung von »Sein und Zeit«, aus der Frage nach der Wahrheit des

Seins, begriffen, sondern man hat, entsprechend der Auffassung der »Existenz« im Sinne von Kierkegaard und Jaspers, diese Unterscheidung übereilt und lediglich moralisch-anthropologisch verstanden. Allein auch diese Unterscheidung der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Da-seins bleibt auf das Wesen des Seins bezogen und bestimmt sich im Hinblick auf das, was überall im Blick steht, das Seinsverständnis.

1) Seinsverständnis und Sein

Nun konnte man selbst dort, wo man »Sein und Zeit« unbesehen in die »Existenzphilosophie«, »Lebensphilosophie« und »philosophische Anthropologie« einordnete, nicht ganz übersehen, daß in »Sein und Zeit« nach dem Seinsverständnis gefragt sei, somit die Seinsfrage, also nach dem geläufigen Titel die »Ontologie«, in allem den Vorrang übernehme. Allein, dabei hat man doch gerade die Hervorkehrung des »Seinsverständnisses« als Anhalt benutzt, um nachzuweisen, daß hier keine »Ontologie« möglich sei, geschweige denn eine »Fundamental-ontologie« versucht werden könne, daß vielmehr alles von Anfang an in einem »Subjektivismus« versinken müsse. Denn wenn etwas »objektiv«, also *nicht* »subjektiv« sei, dann doch gewiß das Sein. Solange man jedoch wie in »Sein und Zeit« nur nach dem Seinsverständnis frage, müsse doch das Sein immer nur in bezug auf das menschliche Verstehen und die menschliche »Subjektivität« gedacht und könne niemals als das Sein »an sich« vorgestellt werden. Nach dieser Überlegung, die sich auf den »Tiefsinn« gründet, das Sein sei doch, und es zuallererst, etwas »Objektives«, wird man sich am Ende doch von dem in »Sein und Zeit« herrschenden »Subjektivismus« überzeugen lassen.

Die Frage, ob die Auslegung des Seins als des »Objektivsten« alles Objektiven das Sein nicht am gründlichsten und hoffnungslosesten der Subjektivität preisgibt, sei hier nur genannt und nicht weiter verfolgt. Hinsichtlich des »Subjektivismus«,

der darin liegen soll, daß das Sein zum Seinsverstehen in den Bezug gebracht wird, sei nur dies vermerkt: Ein »Subjektivismus« ist offenbar nur dort möglich, wo überhaupt zuvor der Mensch als Subjekt gedacht und das »Verstehen« als eine Art des »subjektiven« Vorstellens genommen wird. Wie aber, wenn in »Sein und Zeit« die Auslegung des Menschen als Subjekt im vorhinein überwunden ist, und zwar überwunden gerade durch Einsicht in das Seinsverständnis als das Wesen des Da-seins, worin ein Menschsein gründet. Seinsverständnis besagt: Entwurf des Seins in das Offene, darin es seine Wahrheit hat. Seinsverständnis bedeutet: Inständigkeit in diesem Offenen und inständig bestimmt, und d. h. durchstimmt sein von dem, was in dem Offenen sich offenbart, durch das Sein. Seinsverständnis besagt nirgends, das Sein sei ein Gemächte menschlichen Meinens und erschöpfe sich darin, in solchem Meinen das Gemeinte oder, kantisch gesprochen, die im Subjekt vorgestellte Gegenständlichkeit des Gegenstands zu sein und sonst nichts.

Aber wenn man sich schon nicht so weit von den eingewurzelten »subjektiven« Ansichten über den Menschen als einem leiblich-seelisch-geistigen Subjekt fortwagen will, um wenigstens zu bedenken, welche Fragen mit der Bestimmung des Verstehens als Entwurf angerührt sind, dann könnte man doch ein anderes bedenken: Vom Entwurf des Seins, der das Wesen des Da-seins auszeichnet, und somit vom Da-sein selbst, wird gesagt, er sei ein geworfener. Darin liegt: Das »Sein« »wird« nicht erst zum Sein durch einen menschlichen Entwurf – in dem Sinn, daß »sich« das menschliche Subjekt eine Ansicht über das Sein »einbildet« –, sondern der Entwurf stellt sich in das Offene dergestalt, daß er dabei ein geworfener ist, d. h. bestimmt und gestimmt durch das, *was* er entwirft, und durch das, *woraufhin* er entwerfen muß. Das Sein selbst, und nur dieses, kann den Entwurf des Seins auf seine Wahrheit und das Wesen dieser bestimmen.

Das Da-sein, ausgezeichnet durch den Bezug zum Sein, empfängt die Bestimmung seines »Wesens« aus dem Sein selbst,

und zwar nicht allein in der Hinsicht, daß sich aus dem Sein überhaupt entschiede, was das Da-sein sei (somit das Was-sein und »Wesen« desselben). Vielmehr bestimmt sich aus dem Sein überhaupt auch erst der »Begriff«, die Wesenheit des Wesens; denn das Wesen – verbal verstanden – ist ja nur die Weise, wie etwas ist. Jeder Begriff von Wesen entspringt einem Entwurf des Seins. Weil nun aber »Sein und Zeit« überhaupt nach der Wahrheit des Seins fragt, wird hier auch der überkommene Begriff der »Wesenheit« (essentia) fragwürdig, der ja auf die überlieferte Auslegung des Seins als *ἰδέα* und *νοῦν* zurückgeht. Deshalb ist in der Fassung des Grundsatzes »Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz« der Ausdruck Wesen in Anführungszeichen gesetzt. (Seinsverständnis ist der vom Sein in dessen Wahrheit geworfene Entwurf. Nicht das Sein gehört einem menschlichen Subjekt, sondern das Verstehen als Wesung der Offenheit gehört zum Wesen des Seins.) Das Wesen des Seinsverständnisses erfragen heißt nicht, das Sein auf das »Subjekt« beziehen, sondern heißt, das Sein aus dem Grunde seiner Wahrheit wissen, welcher Grund das Sein selbst ist.

Hier erst erreichen wir einen ersten Durchblick, für den sich zeigt, daß das Da-sein und der sein »Wesen« bestimmende geworfene Seinsentwurf nirgendwo unterzubringen ist in den Gebieten, Fragebezirken und Erfahrungsbereichen, die der Metaphysik und ihren Abartungen, z. B. aller »Weltanschauung«, ihre Wahrheit und ihr Gepräge geliehen haben und noch leihen. Die Frage nach dem »Sinn des Seins« ist eine wesentlich andere Frage als die überlieferte Frage nach dem Sein des Seienden, für welches Fragen ja doch notwendig das »Sein« das Fragloseste und schlechthin Unfragwürdige bleiben muß.

Wenn man daher von der »Seinsfrage« spricht oder gar beansprucht, sie zu fragen und sogar zu beantworten, dann muß man zuvor wissen, was man fragt und zu erfragen vorhat; denn der Titel »Seinsfrage« ist seit »Sein und Zeit« zweideutig geworden. »Seinsfrage« kann heißen: nach dem Sein des Seienden fragen; dergestalt fragt man in der Art der Ontologie und

Metaphysik. »Seinsfrage« kann aber auch heißen, nach der Wahrheit des Seins zu fragen, nach dem Entwurfsbereich, in dem dergleichen wie Sein überhaupt sich lichtet und ins Offene kommt; dann wird nicht mehr ontologisch gefragt, sondern – an der »Ontologie« gemessen – ursprünglicher als diese; und soweit noch dabei die Absicht bestehen bleibt, hierdurch der Ontologie erst den Grund zu gründen und das Fundament zu geben, kann dieses Fragen »fundamentalontologisch« heißen.

Bei solchem Vorgehen läßt sich die Fragestellung von »Sein und Zeit« auf dem Wege der Abhebung gegen das überlieferte Fragen nach dem »Sein«, d. h. nach der Seiendheit (ὄντα) des Seienden, erläutern. Aber diese Erläuterung genügt wesentlich nicht, weil sie ja das Ursprünglichere – die Frage nach dem Sinn von Sein – nur aus dem Hinblick auf das Entsprungene – die Erörterung des Seins von Seiendem –, also gerade *nicht* selbst aus seinem eigensten Ursprung und Anfang bestimmt. Doch für diesen Schritt, oder besser: Sprung, sind wir noch nicht hinreichend bereit und auch vom Überlieferten noch nicht in der rechten Weise gelöst und ihm gegenüber so frei, daß wir die bisherige Geschichte der Wahrheit erst recht und echt in der Notwendigkeit ihrer Grund-züge zu würdigen vermöchten.

Wohl dagegen muß zum Abschluß dieser Erläuterung des Existenzbegriffes in »Sein und Zeit« auf eine Entscheidung hingewiesen werden, die erst aus dem ganz anderen Fragen der Seinsfrage sich stellt, diese aber zugleich in ihrer Notwendigkeit verdeutlicht.

κ) Das Sein und der Mensch – der Anthropomorphismus

In der Frage nach dem »Sinn des Seins« muß doch, und zwar allein schon *durch das Fragen* nach dem Sein, dieses (das Sein) in den Bezug zum Fragenden, also doch zum Menschen gerückt werden. Dieser Bezug zwischen dem Sein und dem Menschen kommt ja dann auch unumgänglich in dem zum Vorschein, was »Seinsverständnis« genannt wird. Wenn somit ohne den Hin-

blick auf den Bezug des Seins zum Menschen über das Sein nichts gesagt, ja nicht einmal etwas gefragt werden kann, dann rückt eben doch »der Mensch« in den Umkreis der Seinsfrage, ja der Mensch wird in diesem Umkreis stets schon angetroffen, mag man dabei eine Vorentscheidung über das Verhältnis von Sein und Mensch getroffen haben oder nicht. Weil hier, in der Seinsfrage, der Mensch, und sei es nur als der Fragende, nie zu umgehen ist, muß doch wohl die Lehre vom Menschen, also die »Anthropologie«, das maßgebende Wort mitsprechen.

Diese Überlegung scheint zwingend zu sein. Und dennoch bleibt sie ganz in der Irre. Gesetzt, die Frage nach dem Sein verlange schon als Frage, daß man sie im Umkreis der Frage nach dem Menschen stellt und beantwortet, dann muß also zuvor der Mensch selbst, und d. h. doch wohl das Mensch-*sein*, hinreichend bestimmt werden. Aber in dieser Bestimmung des Menschseins, sie mag noch so weitläufig angelegt werden und alle Wissenschaften, Dichtung und Glaubenslehren für die Ent-rätselung des Menschenwesens zu Hilfe rufen, denkt man doch schon im Menschsein nicht nur das *Sein* des Menschen, sondern *das Sein überhaupt*. Man denkt dabei unumgänglich und stets das Sein und bedenkt es doch nicht. Im Gegenteil – die Kenntnisse über den Menschen werden immer wissenschaftlicher, weil die Technik der Menschenzüchtung und Steuerung sich ins Unbedingte verlagert hat, keine Aussparung mehr zuläßt und der Wissenschaft die Lückenlosigkeit verspricht. Zugleich aber wird dadurch die Frage nach dem Sein immer gleichgültiger, unfäßlicher und deshalb für alles rechnende Denken nichtiger. Weil alles Seiende unbedingt beherrschbar geworden ist, hält man die Frage nach dem Sein nicht etwa nur für entschieden, sondern man muß diese Frage überhaupt als Sinnlosigkeit schlechthin übergehen. Mit der Aufblähung der Anthropologie, sei sie völkisch-politisch oder »amerikanisch«, wächst die Selbsttäuschung über die einfachste Rangordnung der wesentlichen Fragen ins Grenzenlose.

Also muß zuvor – vor aller Betrachtung dieses Seienden, das

wir Mensch nennen – eine Besinnung auf das Sein selbst geleistet werden. Wie aber soll sie möglich sein? Das Sein und das Sein des Seienden wird ja doch sogleich in den Bezug zum Menschen gebracht. Außerdem zeigt ein Blick auf die Geschichte der Auslegung des Seienden durch die Metaphysik, daß vielfach das Seiende nach dem Bilde des Menschen begriffen wird: Der Kosmos und der Grund des Kosmos, Gott, θεός, ist ein ins Riesenhafte und Unbedingte hinaus- und hinaufgedachter Mensch. Der Mensch selbst ist der »Mikrokosmos« – jenes Seiende, worin sich im kleinen alle Bestimmungen des Seienden treffen und von wo aus dann das Seiende ausgelegt werden muß. Alles Seiende entleiht doch seine Wesensgestalt (»Morphe«) vom Menschen. Alle Auslegung des Seienden ist eine einzige Anthropomorphie. Und deshalb steht das entscheidende Wort über das Seiende im Ganzen und über das Sein selbst in Wahrheit doch bei der Anthropologie.

Bei einigem Nachdenken bemerken wir sogleich, daß in solchen Überlegungen ein Entweder-Oder im Spiel ist, das zuletzt alles Fragen nach dem *Sein* des Seienden auf die Frage nach dem *Menschen* zurückdrängt: Entweder stellt man die Frage nach dem Seienden als solchem vom Menschen aus, der doch angeblich »in der Mitte« des Seienden ist, oder man stellt die Frage nach dem Sein des Seienden rein vom Sein selbst her, um dann sogleich darüber belehrt zu werden, daß hier schon das Sein in Bezug zum Menschen steht, weshalb es sich empfiehlt, doch sogleich und nur vom Menschen aus zu fragen. Bei diesem Entweder-Oder (entweder vom Menschen aus oder vom Sein aus) bleibt nun überall das Entscheidende, was man doch jedesmal schon mitdenkt, unbefragt – und das ist der Bezug des Seins zum Menschen. Die Frage bleibt ungefragt, ob nicht gerade dieser Bezug als solcher ursprünglicher erfahrbar werden kann; ob nicht der anders erfahrene Bezug des Seins zum Menschen zu einer ganz anderen Art des Fragens nach dem Sein *und* nach dem Menschen zwingt. (Wenn wir aber in dieser anderen Weise fragen, dann wird klar, daß sich das »Problem der Anthropol-

gie« und das »Problem« des »Anthropomorphismus« völlig wandelt. Die angeblichen »Probleme« werden dann erst zu einer echten Fragwürdigkeit in ein Verhältnis gebracht.)

Dieser Hinweis auf die Frage nach der »Anthropomorphie« des Seienden (und d. h. des Seins) war nötig, weil sich hinter dieser Frage, die bisher nie hinreichend durchgefragt, sondern mehr nur verschleiert wurde, eine unentschiedene und kaum geahnte Entscheidung verbirgt. Eine Verschleierung der Frage »der Anthropomorphie« ist zum Beispiel die Lehre von der »Analogie des Seienden« innerhalb der abendländischen Metaphysik. Man löst mit ihrer Hilfe Fragen, die man gar nicht stellt und auch nicht wagen kann zu stellen, wenn nicht zuvor das ganze Gebäude einstürzen soll, in dem man sich zuvor heimisch gemacht hat.

Schon eine oberflächliche Kenntnis der Freiheitsabhandlung Schellings zeigt, daß für sie nicht allein die »Analogie des Seienden« eine Rolle spielt, sondern ein »Anthropomorphismus« am Werke ist, und zwar nicht hinter dem Rücken des Denkers, sondern aus dessen vollem Wissen.

Der Versuch, den Existenzbegriff in »Sein und Zeit« zu erläutern, hat uns mit einem Schlag in die eine und einzige Frage des wesentlichen Denkens hineingeführt. Dies zeigt an, in welcher Hinsicht »Existenz« hier zu verstehen ist.

Zur Überleitung in die Erläuterung des anderen Leitbegriffes der Schellingschen Unterscheidung von »Grund und Existenz« seien jetzt kurz die Umgrenzungen der verschiedenen Existenzbegriffe zusammengefaßt. (Vgl. Wiederholungen und Gang der Auslegung, S. 151–157)

Existenz:

1. Existentia = actualitas = Wirklichkeit eines jeden Wirklichen.
2. Christlichkeit des einzelnen Menschen (Kierkegaard); Christsein stets Christwerden; Glaube – Sünde.
3. Selbstsein der Persönlichkeit aus der Kommunikation mit anderen in der Beziehung auf die »Transzendenz«.

4. Die ekstatische Inständigkeit im Offenen der Wahrheit des Seins (Bezug zum Sein als Einbezug in die Lichtung, als welche das Seyn west).

1. Entspringt der metaphysischen Frage nach der Seiendheit des Seienden (ἰδέα – εἶδος – οὐσία; πρώτη οὐσία; τόδε τι ἐστίν),

2. setzt 1. voraus, sofern die Wirklichkeit des Menschen gemeint ist, beschränkt aber die existentia auf den Menschen und begreift diesen als

3. Subjektivität – Selbstsein (Autonomie);

4. entspringt aus einem alle Metaphysik überspringenden Fragen nach der Wahrheit des Seins.

Diese verschiedenen »Existenzbegriffe« sind *geschichtlich*, d. h.: nicht vergangene Ansichten und Meinungen, sondern, umgeschmolzen, jetzt und künftig wesend.

Zwei Beispiele für den Gebrauch des Existenzbegriffes:

1. Goethes Wort in dem bekannten Brief an Schiller (27. Aug. 94): »Zu meinem Geburtstage, der mir diese Woche erscheint, hätte mir kein angenehmer Geschenck werden können als Ihr Brief [vom 23. Aug. 94], in welchem Sie, mit freundschaftlicher Hand, die Summe meiner Existenz ziehen und mich, durch Ihre Teilnahme, zu einem emsigern und lebhafteren Gebrauch meiner Kräfte aufmuntern.«⁷ (Existenz: dessen, daß ich bin und was ich so seiend bin – mein wirkliches Wirken und Anwesen [»Dasein« nach dem überlieferten Sinn]; was bei der bisherigen Wirklichkeit herausgekommen, und worin sie besteht; »Gang seines Geistes« und das Wesen des Genies.)

2. Schiller (7. Sept. 94): »Mit Freuden nehme ich Ihre gütige Einladung nach Weimar an, doch mit der ernstlichen Bitte, daß Sie in keinem einzigen Stück Ihrer häuslichen Ordnung auf mich rechnen mögen... Entschuldigen Sie diese Prälimina-

⁷ Goethes Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, IV. Abt. 10. Bd., Weimar 1892, S. 183f.

rien, die ich notwendigerweise vorhergehen lassen mußte, um meine Existenz bei Ihnen auch nur möglich zu machen. Ich bitte bloß um die leidige Freiheit, bei Ihnen krank sein zu dürfen.«⁸ (Existenz = Aufenthalt – Anwesenheit)

§ 12. Vordeutung auf Schellings Existenzbegriff

Aus dem Zusammenhang dieser begriffsgeschichtlichen Überlegungen über den Existenzbegriff mag sogleich eine Vordeutung auf Schellings Existenzbegriff (vgl. unten Viertes Kapitel) angeführt sein:

1. Schellings Begriff der Existenz betrifft das Selbstsein des Seienden und denkt somit Selbstheit im Sinne der »Subjektivität«, d. h. der »Egoität« (vgl. unten S. 81f.).

2. Gleichwohl ist Schellings Existenzbegriff nicht auf den Menschen beschränkt, sondern betrifft genau wie der überlieferte Begriff der existentia jedes »Wesen«, d. h. jedes Seiende. Hierdurch kündigt sich an, daß von Schelling dann jegliches Seiende in gewisser Weise als »Subjekt« im Sinne der Selbstheit und Subjektivität gedacht wird.

3. Schellings Existenzbegriff nimmt, geschichtlich verglichen, eine Zwischenstellung ein zwischen dem überkommenen Begriff existentia und dem eingeschränkten Existenzbegriff Kierkegaards und der »Existenzphilosophie«; Kierkegaard denkt den Menschen im Sinne der »Subjektivität«, die der deutsche Idealismus begrifflich entfaltet hat.

4. Schellings Existenzbegriff, der ganz innerhalb der abendländischen und zugleich neuzeitlichen Metaphysik verbleibt, ist ohne jeden Bezug zum Existenzbegriff in »Sein und Zeit« zu denken.

Trotzdem besteht ein Anklang des Existenzbegriffs von »Sein und Zeit« zu Kierkegaard und Existenzphilosophie:

⁸ Schillers Briefe in zwei Bänden. 1. Bd., Berlin und Weimar 1968, S. 394.

1. insofern auch in »Sein und Zeit« Existenz auf den Menschen bzw. das Da-sein beschränkt ist,

2. sofern das Selbstsein wesentlich wird; dennoch: Mensch vom Seinsverständnis her verstanden, und dieses im Da-sein wesend; das Selbstsein nur von hier gedacht: Inständigkeit in der Lichtung des Seins, im Bezug zu diesem, nicht zum Seienden, als *Ich selbst*.

§ 13. Die das Wesen des Grundes bestimmenden anfänglichen Antriebe und deren geschichtlicher Wandel

Im Unterschied zur vorigen Überlegung seien hier nicht die Lehrstücke einzelner Denker und gesonderter philosophischer Grundstellungen genannt, sondern die anfänglichen geschichtlichen Antriebe, die innerhalb der abendländischen Metaphysik das Wesen des Grundes bestimmen (vgl. Vom Wesen des Grundes)¹. Was wir Grund nennen ist vieldeutig: Die Vieldeutigkeit zeigt sich leichter an dem, was alles wir »grundlos« heißen.

1. »Grundlos« nennen wir z. B. einen Weg und meinen dabei, daß er dem Gehen nicht die feste Unterlage bietet; er ist bodenlos; Grund = Unterlage, Boden; βάσις (βαίνω): 1. der Schritt und Gang, 2. das, worauf man geht, 3. Art des Gehens, Takt.

2. »Grundlos« nennen wir eine Erscheinung, die scheinbar ohne Veranlassung uns überfällt; von der wir die »Ur-sache« nicht kennen, d. h. diejenige Sache, auf die eine bekannte zurückgeführt werden soll; Grund = Ursache, das einem Wirklichen als dem Gewirkten Voraufgehende, das Wirkende; aber auch das Wirkung Auslösende oder die Auslösung Bedingende, der An-laß.

3. »Grundlos« nennen wir ein Verlangen, das ohne Recht und Anspruch auftritt; Grund = Anspruch, Recht, Rechtsanspruch, Berechtigung; (Wahrheit und Gerechtigkeit).

¹ In: Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, S. 123–175.

Grund: jedesmal das, worauf eine Herstellung, Auf-stellung, ein Stehen und Gehen, eine »Erklärung« (Durch-gehen), eine Berufung zurückgeht; das irgendwie Zurückliegende, aber der-gestalt zurück, daß es zugleich voraufgeht und vorauswaltet und vorherwirkt.

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.

Die begrifflich gegliederte Prägung erfährt das Wesen der ἀρχή erst bei Aristoteles, in dessen Denken sich nach einer eigenen Weise die ganze voraufgehende Überlieferung *sammelt* und für die künftige Geschichte der Metaphysik vorbildet: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται. Das *Erste*, von *woher* das Sein, die Entstehung, die Vernommenheit, d. h. das Erste, von *woher* die *Anwesenung*. (Met. Δ 1, 1013 a 17 ff.) Das »Ur« – das »Er«.

Aus diesen Weisen der ἀρχή übernimmt die ἀρχή γενέσεως, und d. h. κινήσεως, eine leitende Rolle. Das entspricht der griechischen Auslegung des Seienden im Sinne der φύσις, des Aufgehens in die Anwesenung. *Daß* in der φύσις dergl. wie Bewegung – griechisch: μεταβολή, das Umschlagen von etwas zu etwas – liegt, hat nicht erst Aristoteles erkannt, wohl aber hat er im Sinne des griechischen Seinsbegriffes, d. h. von der οὐσία her, das Wesen der Bewegung und Bewegtheit erstmals zureichend und umfassend begriffen. (Aristoteles deutet nicht das Sein als Bewegung, sondern die Bewegtheit zeigt sich ihm ausdrücklich als die höchste Weise der Anwesenung (ἐνέργεια-ἐντελέχεια); dadurch gewinnt die Platonische Bestimmung der οὐσία, genauer: deren Unbestimmtheit, erst die Bestimmtheit, freilich unter ab-wandelnder Aufnahme der ἰδέα in der Kennzeichnung des Sei-

enden nach ὅλη und μορφή/εἶδος. Κίνησις, als ἐνέργεια ausgelegt, ist die οὐσία des δυνατόν ἢ δυνατόν. Die Auslegung der ἀρχή auf die von der »φύσις« her bestimmten αἰτίαι, die dann rückstimmend das Wesen der ἀρχή umgrenzen, ist das Zeugnis für das φύσις-Wesen des εἶναι, zugleich aber auch das Zeugnis für den Vorrang der von der τέχνη aus begriffenen φύσει ὄντα als der nächst und ständig Anwesenden.)

Im Zusammenhang der Auslegung des Seienden von den φύσει ὄντα her hinsichtlich ihres Seins als der Bewegtheit erlangt die Bestimmung der ἀρχή als ἀρχή γενέσεως eine leitende Rolle. Es gilt, die φυσικὴ μεταβολή nach ihren Abwandlungen ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς (Phys.B). Dabei werden vier Arten der ἀρχή unterschieden, und d. h. hier: dessen, διὰ τί (wodurch) in je verschiedener Hinsicht ein Entstehendes ein solches und ein Entstandenes, und d. h. in sich stehendes Anwesendes und Beständiges ist. Eine strenge und ausdrückliche Begründung dafür, daß dieses διὰ τί oder die αἰτία vierfach ist, gibt Aristoteles in den uns erhaltenen Schriften nirgends. Met. A 3–7 versucht zwar aus dem bisherigen Fragen nach dem Seienden die Vierzahl verständlich zu machen, wobei aber die vorausgehende Geschichte ganz nach den Maßen des Aristotelischen Denkens, nicht aus ihr selbst, gedeutet wird. Diese Begründung liegt jedoch unentfaltet im griechisch-platonischen Entwurf des Seienden auf die Seiendheit im Sinne der ἰδέα (εἶδος – τέχνη – ποίησις – ἔργον) φύσις/νοεῖν.

Hier genüge eine aufzählende Erläuterung der vierfachen αἰτία (Phys. B 3; Met. A 3–7, 2).

1. τὸ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος – das, woraus, als einem darin Unterliegenden und Vorliegenden, etwas entsteht und demgemäß auch besteht; Erz für Standbild; Silber für Schale; Holz für Schiff; (τὸ ὑποκείμενον).

2. τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα – das Aussehen und sonach das, was zeigt und unmittelbar zu sehen gibt, was etwas werden und sein soll und ist: das Aussehen von dergleichen wie Schale; das Aussehen von dergleichen wie Schiff; (τὸ τί ἦν εἶναι).

3. τὸ ὅθεν ἡ ἀρχή τῆς μεταβολῆς – das, von woher der Umschlag des zunächst Vorliegenden in das so und so Aussehende seinen Ausgang nimmt; der Anschlag (Anstoß und das Stoßende), der für den Umschlag den Ausschlag gibt; ποίησις als μεταβολή.

4. τὸ οὗ ἕνεκα – das, weswegen der Umschlag geschieht; das, worauf »es« im Entstehen *ankommt*, das, wobei das Entstehen sein Ende findet (τέλος); das so und so *Fertige*, weil irgendwie Taugliche (ἀγαθόν); Schiff, Bogen; und zwar als das Vorweggenommene, προαιρετόν; – ἔργον.

Durchgängig enthalten die vier Ur-sachen dasjenige, von woher etwas seine vollendete Fertigkeit und taugliche Anwesenung hat; wesenhaft sind alle vier bezogen auf die οὐσία eines ὄν (ὄν qua ἔργον). Später sind dann diese vier αἰτίαι als causa materialis, formalis, efficiens und finalis in den Lehrbestand der Schulmetaphysik eingegangen und dann in die Unterscheidung von »Inhalt und Form« veräußerlicht worden (vgl. Frankfurter Vorträge 1936/37).²

Wird diese Umgrenzung und Einteilung für sich aus einer geläufigen Verständlichkeit hingenommen, dann ist daran nichts mehr vom griechischen Seinsentwurf zu erkennen; und wird gar an ihrem Leitfaden die aristotelische Philosophie und die griechische Metaphysik im Ganzen ausgelegt, so kann man überall dafür Belegsätze beibringen – und dennoch ist alles umgedeutet. Diese Umdeutung hat ihr Recht und ihre Richtigkeit; denn alles *nicht-anfängliche* Fragen, Denken und Rechnen und Lehren bedarf ja notwendig einer umgedeuteten »Geschichte« (Vergangenheit). Alles *nicht-anfängliche* Fragen wird von der Angst vor dem Eigenen des Anfangs fortgetrieben; daher das Idol des »Fortschritts« in allen möglichen Verkleidungen. Die Umdeutung der Geschichte soll den Anfang wirkungslos machen, aber

² Vgl.: Der Ursprung des Kunstwerkes, in: Holzwege, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt/M. 1977, S. 1–74; sowie: Vom Ursprung des Kunstwerkes, in: Heidegger-Studies 5 (1989), S. 5–22.

zugleich als einen Gegenstand verfügbar, auf den man sich berufen kann und mit dem man sich selbst in Szene setzt.

Für die hier nötige begriffsgeschichtliche Klärung ist jetzt nur dies eine von Wichtigkeit: Die zuerst genannte Art der αἰτία – τὸ ὑποκείμενον – gilt zugleich in einer erweiterten und anders gerichteten Auslegung für das Wesen des ὄν selbst (d. h. der οὐσία); τὸ ἐνυπάρχον.

Was sich im Aussehen und der Anwesenheit von etwas zeigt, die Mannigfaltigkeit des Sichzeigenden, ist jeweils in eigentümlicher Weise bei jedem Seienden zusammengetreten, συμβεβηκότα, und zwar so, daß sich dies alles bei solchem eingestellt hat, was je schon vorliegt und als das Bleibende zugrundeliegt, z. B. ein Baum und das ihm Eigene, die Eigenschaften; je wieder verschieden. Der Baum selbst ist ὑποκείμενον für die Eigenschaften und daher zugleich das, was auch zugrundeliegt als das, dem im Ansprechen und Besprechen des Seienden alles zugesprochen, prä-diziert wird (κατάφασις). Der Baum ist so zugleich sub-jectum für die »Prädikate«; und er ist dieses, weil er in sich das Zugrundeliegende ist für die Eigenschaften – ὑπόστασις, substans.

Der spätere Leitbegriff der Metaphysik »substantia« enthält daher eine besonders gerichtete Auslegung der οὐσία; οὐσία heißt niemals ohne weiteres substantia, sondern οὐσία wird zu substans aufgrund eines betonten Hinblicks auf das zuvor schon Anwesende in allen Eigenschaften, d. h. griechisch: in dem, was sonst noch gewöhnlich in der Anwesenheit mit auftritt – συμβαίνει. (Accidens gibt schon das Griechische nicht mehr, sowenig wie substantia, wenn man nicht zuvor οὐσία in der rechten Auslegung mitdenkt.)

Jedes eigentlich Seiende, d. h. von sich her Anwesende, ist subjectum; in diesem griechisch gedachten Subjektbegriff liegt nichts von »Ich« und Bewußtsein und Selbstheit. So wie jedes Seiende, sofern es ist, anwest, existiert, so ist jedes Seiende ein subjectum, d. h. schon Vorliegendes und den Eigenschaften Zugrundeliegendes: *Grund*.

Auf dieses Subjectum muß jeweils im Aussagen – »λόγος« – zurückgegangen werden, wenn dieses Sagen ein begründetes und begründbares sein soll. Λόγος besagt hier – bereits nicht mehr ursprünglich gedacht – etwas für etwas halten und ausgeben; reor – ὁέω, ich sage – ratio: »in Rechnung stellen«, die Rechenschaft geben, den Grund geben, Begründen, Erklären, Verständlichmachen, Verstand, Vernunft; aber auch das in der Rechenschaftsgebung *Gegebene, der Grund*; ratio sufficiens; λόγος qua λεγόμενον κατ' αὐτό. (Daher die Redensart: es ist »logisch«; was durch formale »Logik« nie zu beweisen ist, was aber der Rechnung entspricht – das »Einkalkulierte«.)

Überall, wo das Erkennen, Erfahren und Denken das Wahre sucht, geht es auf ein Bleibendes, Beständiges, allem Zugrundeliegendes, d. h. im Sinne der überlieferten Metaphysik seit Platon und Aristoteles auf das ὑποκείμενον, d. h. subjectum.

Im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik wandelt sich das Wesen der Wahrheit des Erkennens zur Gewißheit, certitudo, deren sich der Mensch von sich aus und für sich versichern kann (weshalb und wie, das ist hier nicht darzustellen). Das Erkennen muß also jetzt ein subjectum certum suchen. Als dieses zeigt sich für Descartes das ego cogito; denn im Denken und Zweifeln und Suchen nach einem subjectum certum ist schon immer *als anwesend vorfindlich* das Ich, das da denkt. Also muß das ego das subjectum sein; und das ego cogito, die res cogitans, ist hier für alle Gewißheit und im Zusammenhang alles Wissens das *ausgezeichnete subjectum*, das subjectum im Sinne des sich vorstellenden Vorstellens von etwas.

Das Wesen *dieses ausgezeichneten* Subjekts (subjectum als ego) wird dann bei Leibniz zum Wesen der *Subjektivität überhaupt* (»Egoität« als Subjektivität), d. h. zum Wesen des Seins eines jeden von sich her in sich Seienden. Im Sinne dieser »Subjektivität« (vis) wird dann die ἐνέργεια des Aristoteles umgedeutet, ihres griechischen Wesens beraubt und zugleich die monadologische Auslegung geschichtlich gerechtfertigt. Seitdem ist in der neuzeitlichen Metaphysik – *auf ihren Wesenszug*

gesehen – jegliches Seiende ein Subjekt, d. h. irgendwie auf sich selbst bezogen, durch Selbstsein bestimmt (sogar bei Kant: Ding an sich, Freiheit; Intelligibile). Dieses Selbstsein kennzeichnet auch bei Schelling das Wesen der »Existenz« (vgl. oben § 12).

Wo aber bleibt hier noch Platz für die Bestimmung des Seienden als Grund? Grund ist ja *ὑποκείμενον*, Unterliegendes, Vorliegendes, Basis, subjectum.

Vielleicht entspringt auch Schellings Kennzeichnung des Seienden als »Grund« aus der neuzeitlichen Auslegung der Seiendheit als Subjektivität. Doch das ist jetzt noch nicht durchsichtig. Es kann nicht durchsichtig sein, weil wir bisher überhaupt Schellings Unterscheidung noch äußerlich genommen haben, gleichsam nach den losgelösten unterschiedenen »Stücken« »Existenz« und »Grund«. Schelling selbst sagt aber genauer für Grund: bloß Grund von Existenz, und entsprechend muß auch gesagt werden: Existenz von Grund und auf Grund.

Die Unterscheidung Schellings zielt gerade darauf, die Zusammengehörigkeit von Grund und Existenz in jedem »Wesen«, d. h. Seienden, zu zeigen. Das sagt: die Unterscheidung faßt das Gefüge in jedem Seienden.

Und hier erhebt sich die entscheidende Frage: Inwiefern ist jedes Seiende als solches so gefügt? Worin hat die Unterscheidung in Grund und Existenz ihre Wurzel?

ZWEITES KAPITEL

Die Wurzel der Schellingschen Unterscheidung von Grund und Existenz

Auf welchem Wege treffen wir die Wurzel der Unterscheidung? Durch eine einfache Besinnung. Wenn jedes Seiende, sofern es ein Seiendes ist, durch die genannte Unterscheidung bestimmt wird, dann muß diese Unterscheidung im Seienden als solchem, d. h. in dessen Sein ihre Wurzel haben. Also stellt sich die nächste Frage: Wie bestimmt Schelling das Wesen des Seins? Gesetzt, daß wir mit Recht die Freiheitsabhandlung als den *Gipfel der Metaphysik* des deutschen Idealismus anerkennen, dann dürfen wir auch vermuten, daß Schelling in dieser Abhandlung sich über das Wesen des Seins alles Seienden ausspricht und damit antwortet auf die aristotelische Frage: τί τὸ ὄν.

Wir finden in der Einleitung der Abhandlung eine Stelle, die nach der Art ihrer Fassung und Abgrenzung eindeutig als ein Ausspruch über das Wesen des Seienden als solchen gelten will. Nach einer wichtigen Erörterung folgen, ausdrücklich durch einen Gedankenstrich abgesetzt, diese Sätze (350 Ende):

»Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als das Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses [das Wollen] allein passen alle Prädikate desselben [des Urseins]: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.« (Sein als Wille)

Unsere Aufgabe ist:

1. die Erläuterung dieser Wesensbestimmung des Seins (§ 14),
2. der Nachweis der Verwurzelung der Unterscheidung in dem also bestimmten Sein (§ 15).

§ 14. Erläuterung der Wesensbestimmung des Seins als Wollen

Beginnen wir die Erläuterung der Stelle mit dem letzten Satz, dann zeigt sich sogleich, daß er nur die verkürzte und endgültige Umschreibung des Ausspruchs des Aristoteles ist: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν* (Met. Z 1, 1028b 2–4).

Die Endgültigkeit besteht darin, daß das *ἀεὶ ἀπορούμενον* fehlt; es muß fehlen; denn der Beginn der Stelle erklärt das Wesen des Seienden als solchen für gefunden und zuhöchst bestimmt; dies aber ist nicht eine private Überzeugung Schellings, sondern der Anspruch auf dieses Wissen zeichnet den deutschen Idealismus als den unbedingten Idealismus des Geistes aus.

»Wollen ist Ursein«, d. h., das Wollen entspricht dem ursprünglichen Wesen des Seins. Weshalb? Weil die Prädikate, die das Wesen des Seins aussagen, dem Wollen im ausgezeichneten Sinne zukommen; dieses allein genügt den genannten Prädikaten vollständig. (Sein? Das Seiende absolut begriffen, zugleich *das* Seiende als solches.)

a) Die Wesensprädikate des Seins

Welches sind die Wesensprädikate des Seins? Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. [Von Selbstbejahung ausgehen. Aus dem letzten Stück von »Weltalter« zu erläutern.]

α) Grund-losigkeit

Wir stutzen. Hörten wir nicht, zu jedem Seienden als solchem gehöre »Grund«? Gewiß. Also gehört doch zum Sein das Grundhafte. Allerdings. Das sagt aber nicht, Sein bedeute: eines Grundes bedürfen. Sein ist in sich grundhaft, das Grundgebende, als der Grund wesend, hat den Charakter von Grund; und gerade deshalb, weil *es* das Grundhafte, Grundgebende ist,

kann es nicht eines Grundes bedürfen (Un-grund [406]). Das Grundhafte ist grund-los (das Gründende, als Basis Wesende, bedarf nicht des Grundes), d. h.: ohne solches, worauf zurück als etwas außerhalb seiner es gehen könnte; kein Zurück mehr, kein Hinter-Sich, sondern die reine Anwesenung selbst: *das Erste*; (aber Sein *und* Zeit?); das Grund-hafte, d. h. *subjectum*.

β) Ewigkeit

ἀεὶ; aeternitas als nunc stans? Sein heißt Ständigkeit in einer einzigen Anwesenung. (Nicht bloßes »Fortdauern« in das Endlose nach jeder Richtung, sempiternitas; das endlose Dauern ist die längste Weile, die grenzenlose Langeweile; dagegen »Ewigkeit«?)

Vgl. Schelling, Die Weltalter (I/8, S. 260f.; auch nicht: nunc stans, sondern »Überwindung der Zeit«, d. h. *Einschluß!*) Inwiefern hier die überlieferten Prädikate, inwiefern Schellings Auslegung?

γ) Unabhängigkeit von der Zeit

Sagt das nicht dasselbe wie »Ewigkeit«? Und vor allem: Wird hier nicht ganz eindeutig durch die Metaphysik selbst zum voraus gegen »Sein und Zeit« entschieden? (Vgl. Die Weltalter I/8, S. 301f.)

»Unabhängigkeit von der Zeit« geht über eine Erläuterung von der Ewigkeit hinaus und begreift auch die sempiternitas ein. »Unabhängigkeit von der Zeit« will sagen: Das Seiende als solches wird nicht in den Fluß des Nacheinander fortgerissen, sondern das Seiende als solches bleibt von solchem Wechsel unberührt. Sein heißt: vom Nacheinander unberührte *Beständigkeit* (als Bewegung), vom Wechsel des Verschwindens und Ankommens unbetroffene Anwesenung.

Also Sein im überlieferten Sinne der Metaphysik, welcher Sinn in »Sein und Zeit« als derjenige des anfänglichen Entwurfs des Seienden zugrundegelegt ist.

»Unabhängigkeit von der Zeit« kann nicht gegen »Sein und Zeit« sprechen, weil bei der Unabhängigkeit von der Zeit »Zeit« anders gedacht und in »Sein und Zeit« nirgendwo eine Abhängigkeit des Seienden (geschweige denn des Seins) von der so verstandenen »Zeit« behauptet wird. (Sein ist von der ekstatischen Zeit »abhängig« als einem Wesenscharakter der »Wahrheit« des Seins, aber diese »Wahrheit« gehört zur Wesung des Seyns selbst.)

Die vorgenannten Prädikate erläutern das ὑποκείμενον.

δ) Selbstbejahung

Dieses letzte Prädikat deutet auf die *neuzeitliche* Auslegung des Seins im Sinne der Leibnizschen *exigentia essentiae*, worin liegt: Seiendes ist, indem es sich selbst in seinem Wesen zustellt und in solcher Zustellung vorstellt und vorstellend sich erstrebt. (Ge-stell)

b) Rechtfertigung der Seinsprädikate

Woher sind diese das Wesen des Seins umgrenzenden Prädikate genommen und als die maßgebenden gerechtfertigt?

1. Schelling sagt darüber nichts; er zählt sie auf als selbstverständliche Bestimmungen. Und das mit Recht; denn zum Wesen der Metaphysik gehört, daß sich diese Prädikate des Seins – das Sein in solcher Ansprechung – von selbst verstehen; das Verstehen nimmt hier seinen Ausgang und hat hier sein Ende; die Ansprechung des Seins des Seienden erhebt und kennt keinen anderen Anspruch, zumal überall nur das Seiende in seiner Seiendheit bedacht und das Sein im Wesen für entschieden gehalten wird.

2. Inzwischen aber ist durch »Sein und Zeit« diese Selbstverständlichkeit erschüttert und zum eigentlichen Fragwürdigen des denkenden Fragens geworden. Weil aber hier die nächste Aufgabe ist, Schellings Unterscheidung in ihrer Wurzel und Notwendigkeit zu begreifen und so erst den Anhalt für die

rechte Auseinandersetzung zu schaffen, verbleiben wir zunächst innerhalb des Schellingschen Denkens.

c) Inwiefern das Wollen den Seinsprädikaten genügt

Hier muß in bezug auf die angeführte Stelle gefragt werden: Inwiefern genügt gerade die Auslegung des Seins als Wollen der Ansprechung des Seins, die von den Prädikaten gefordert wird? Genauer: Inwiefern liegt im »Wollen« die »Grundlosigkeit«, »Ewigkeit«, »Unabhängigkeit von der Zeit«, »Selbstbehauptung«?

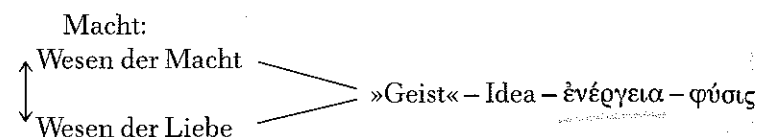
1. Was versteht Schelling unter »Wollen« und »Wille«? In der Überlieferung des metaphysischen Denkens ist das Wesen des Willens mannigfach bestimmt, und das Wort wird auch für vielerlei in Anspruch genommen. Immer denken wir dabei ὄρεξις, desiderium, appetitus sensibilis, Streben nach, Sucht, Sehnen (nisus!). (Wonach? Warum meist unbestimmt? Dagegen bei Leibniz: appetitus, universum: »sich« in die Verwirklichung und Wirklichkeit als solche er-streben; βούλησις). Im Streben nach: ein gewisses Sichempfinden, sich in etwas mitfinden; selbst zu werden, sich selbst hervorzubringen; Sehnsucht.

Schelling (359): »Der Verstand [ist] eigentlich der Wille in dem Willen...« (Vgl. 414) (Vernunft! Kant, Hegel, aber der Wille der Liebe.) Das klingt zunächst befremdlich (besonders für heutige Ohren: »Intellekt« – »Instinkt«, »Charakter«). Aber was heißt Verstand: Vor-stellen der »Einheit«, λόγος, Versammeln, ursprüngliche Synthesis; Vor-stellen des Universalen als solchen; Regel, Ordnung, Gesetz; vgl. Aristoteles, De anima Γ 9, 432b5: ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται.

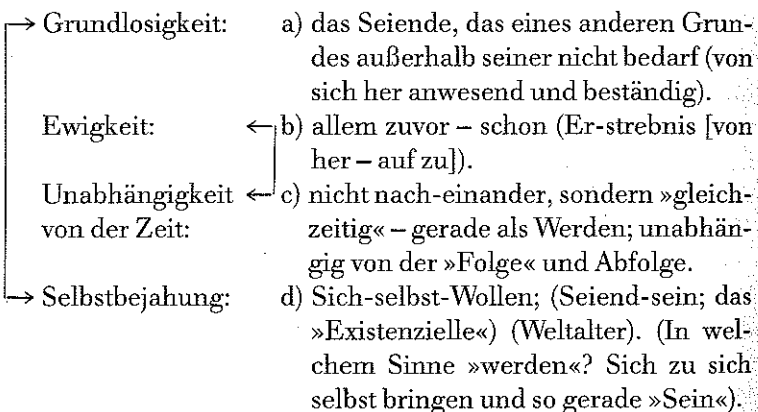
Der Ver-stand stellt das Streben in und auf das Universale. Verstand ist »λόγος« (»das Wort«, Schelling 361) und hebt so den Willen über die Stufe des bloßen »ahnenden Willens« hinaus (359). Der Verstand ist »Universalwille« (363). Vgl. Kant: Wille = Wirken nach Begriffen; Wirken aus Vorstellen von etwas im Allgemeinen (Zweck); vgl. »Kritik der Urteilskraft«,

§ 10. (Leibniz: appetitus ist perceptio – apperceptio.) Wille ist Wille des Verstandes (ob als Sehnsucht oder als Geist).

Der Verstand: das eigentlich Wollende, sich in die Verwirklichung Er-strebende und diese (Idea) Setzende. Zur Abhebung vgl. die metaphysische Umkehrung dieses Wesens bei Nietzsche: Wille zur Macht; Sich-Wollen als Gesetzgebung und deren Vollzug; Wollen als Befehl, des Erstrebens und Strebenkönnens, der Machtermächtigung.



2. Inwiefern genügt das so begriffene »Wollen« den maßgebenden Prädikaten des Seins? Schelling hat das nicht eigens gezeigt. Wohl dagegen spricht er etwas anderes aus: Sein ist »Werden« (Leben) (358f., 403f.), und damit unterscheidet er »bloßes« Sein (385) und »An-sich«-Sein (347). An-sich: Rein aus sich und durch sich und in sich gegenwärtig ist nur »das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille...« (347).



d) Das Sein in seiner höchsten und letzten Instanz

Inwiefern macht sich bei dieser Auslegung des Seins als Wollen »das Sein« »in der höchsten und letzten Instanz« geltend?

1. Woher überhaupt die Zuständigkeit für das, was das Seiende ist? Aus dem Sein! Wie aber dieses? Aus dem Seiendsten? Und woher dieses?

2. Weshalb hier die »höchste« und »letzte« Instanz?

a) die höchste – weil jetzt in jeder Hinsicht Anwesenheit und Beständigkeit (alle »Instanzen« von Seiendem; Subjekt-Objekt), nicht nur Vorhandenes als Gegenständliches, sondern »Subjekt«, Ichheit und für dieses. Das An-und-für-sich-Seiende; das weder Seiende noch Nicht-Seiende, das Überseiende;

b) die letzte – weil darüber hinaus nichts mehr; das Unbedingte und zugleich Unmittelbare, das Absolute, Erste in allem; »Gewißheit«. (Nur noch bleibt, was Nietzsche dann bringt, die Umkehrung.)

§ 15. Das Sein als Wollen als die Wurzel der Unterscheidung von Grund und Existenz

Inwiefern ist das so zuhöchst bestimmte Sein als Wollen die Wurzel der Unterscheidung?

»Wurzel« soll sagen: Die Unterscheidung entspringt aus dem Wollen, und das Unterschiedene hat den Charakter von »Wille« (vgl. unten).

Das höchste Seiende, das eigentlich Existierende, ist der Geist; aber: der Geist ist der Geist der Liebe. Sie ist das Höchste, denn die Liebe – »da«; anwesend: 1. ehe davon der Grund und ehe das Existierende als Getrennte, 2. aber noch nicht als Liebe (406). Der Ungrund, die absolute Indifferenz; die Prädikatslosigkeit das einzige Prädikat – und doch nicht das nichtige Nichts. Der Ungrund teilt sich in zwei gleichewige Anfänge.

Deshalb muß sich die Unterscheidung im Hinblick auf den

»Willen« entfalten; deshalb spricht auch Schelling vom »Willen des Grundes« und »Willen des Verstandes«.

Der Wille ist Grund, weil er als Erstrebis (Sehnsucht) auf sich selbst zurückgeht und in sich sich verschließt; so Basis für ...; weil Ent-fliehen und so gerade das andere hervorrufen, »anhalten«, »anziehen«.

Der Wille ist Verstand, weil er auf Wirklichkeit, Einheit (Universum), Anwesenheit geht, und zwar dessen, was der Grund ist; Selbstheit.

Der Wille ist subjectum zumal, 1. als ὑποκείμενον; aber willentlich, strebig (ἐξ οὗ); »Basis«; 2. als Egoität, Bewußtsein, Geist (εἰς ὃ), »Wort«, λόγος.

Im Sein als Wollen kam der Subjectumscharakter des Seienden in jeder Hinsicht zur Entfaltung. Wenn Seiendheit in aller Metaphysik subjectum (griechisch und neuzeitlich), wenn Ursein aber Wollen, dann muß Wollen das eigentliche subjectum sein, und zwar in der unbedingten Weise: des Sich-wollens. (Daher: sich verneinen, verschließen und sich zu sich selbst bringen.) Das eigentliche Wollen, das eigentlich Seiende ist die Liebe. Hier entspringt die Unterscheidung, weil sie wesenhaft angelegt ist.

DRITTES KAPITEL

Die innere Notwendigkeit der Schellingschen Unterscheidung von Grund und Existenz

Aber ist denn die Unterscheidung notwendig, und in welchem Sinne ist diese Notwendigkeit zu begreifen? Die Unterscheidung ist »eine sehr reelle«, keine »bloß logische« und »zur Aus-hilfe herbeigerufene« (407f.). Nicht etwa nur so ist diese Unterscheidung zu begreifen, als müßte sie von uns gedacht werden, als kämen »wir« beim Denken und »System« nicht ohne sie aus. Sondern das Sein selbst als Wollen ernötigt sie; das Seiende als solches scheidet, unterscheidet sich; Zwietracht, Gegen-satz vom Sein selbst gewollt und hervorgebracht; (vgl. 403f., 358, 375, 380 Anm., 400, 406ff.).

Im »Werden« erst wird »sich« das Seiende empfindlich. »Werden«: Gegen-sätzlichkeit von Grund und Existenz; das Voraus-setzende ist das Vorausgesetzte und umgekehrt.

Wille – eigentlich: zu sich selbst kommen, sich zusammen-nehmen, sich selbst wollen, Selbstsein, Geist, *Liebe* (406) (vgl. § 15); zu sich kommen, sich offenbaren, also unterscheiden.

Liebe – als Wirkenlassen des Grundes (375), als dessen Wo-gegen sie selbst sein kann und muß, damit ein einigendes Eines und Einheit und sie selbst sei; Einheit, *als* Einheit, *Einigung*. Centrum (381): das lauterste Wesen alles Wesens; ens entium, ens summum; causa realis, ratio vera!! (Leibniz). Vgl. Hegels »Negativität«; Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen, »Der Grundsatz des Gegensatzes«.

VIERTES KAPITEL

Die verschiedenen Fassungen der Schellingschen Unterscheidung von Grund und Existenz

- | | |
|---|--|
| a) »bloß Grund von
Existenz« | und »Existenz« (im Sinne von
Existieren) (357), |
| b) »Basis« | und »Existierendes« (395), |
| c) »Grund von Existenz« | und »das Existierende« (373), |
| d) Wille des Grundes | und Wille der Liebe (375), |
| e) Existenz | und Existierendes, |
| f) Sein (»Object«) | und Seiendes (»Subject«) ^a , |
| e) und f) nach der Freiheitsabhandlung. | |

Wechselbezug zweier gleichwesentlich Unterschiedener und aus einem Un-unterscheidbaren, aber in sich und aus sich Scheidenden um der ursprünglichsten und vollständigen Einheit willen.

Die Fassungen e) und f) sind befremdlich zunächst und dennoch die eigentlich gemäßen: Sein = das Seiende, das noch nicht aus sich herausgegangen, sondern in sich sich verschließt. »Seyn ist Seinheit, Eigenheit; ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seyend seyn.« (Die Weltalter I/8, S. 210) Seyn: Zurückgehen auf sich selbst; nicht »ausbreiten«, nicht »sich gebend«: das Verfinsternde; das Nein; sich zusammenziehend, anziehend.

»Seiendes«: was es übernimmt, das Seiende zu sein. Seiend-sein: »das Existenzielle« (vgl. Die Weltalter I/8, S. 212).

^a Es gibt keine Figuration der Einheit des Un-grundes, und das heißt: »des Überseyenden«. [Notiz zwischen zwei von Heidegger gezeichneten Spiralen.]

Hier wird am klarsten:

1. wie alles vom Seiend-Seiendsten her gedacht wird, vom *summum ens, θεῖον, ἀκρότατον ὄν*;

2. überall nur das Seiende als Seiendes; und das Sein dasjenige, das vom Seiendsten eigentlich geleistet wird und entsprechend von allem Seienden gedacht;

3. aus der Ansetzung des ὄν als ὑποκείμενον kommt dieses Denken nicht heraus. Vgl. die spätere Potenzlehre A¹, A², A³, A⁴.

Metaphysisch – onto-theologisch, aber in der höchsten Vollendung.

Das Kernstück (357–364) »erläutert« in seiner Weise die jetzt geklärte Unterscheidung. Nämlich so, daß vom Seienden her auf diese Unterscheidung hingeführt wird, und zwar: 1. von Gott her als dem höchsten Seienden, 2. von der Schöpfung her – als Prozeß der Verklärung, 3. vom Menschen her. Gott, Welt, Mensch: *metaphysica specialis*.

Hierbei ist aber »das Seiende« schon im Sinne der Unterscheidung ausgelegt; also nur das gefunden, was schon hineingelegt; also »Zirkel«! Ja: aber welcher Art? Was heißt hier hineinlegen? Ist das eine Ansicht von Herrn Schelling? Oder? Und in welchem Sinn das »Hineinlegen«?

Das System als Wesensgefüge des Seienden als solchen. Also dessen Einheit zuerst erfassen? Wie? »Anschauung« und Konstruktion. Das Wesen der »Konstruktion«:

1. die Vor-gabe des Un-bedingten;

2. zugrundegelegt ist die »Unterscheidung« von Seiendheit und Seiendem, und zwar auch *in* der Schellingschen Unterscheidung selbst;

3. wie von hier das Wesen aller Metaphysik sichtbar wird; ὄν ἀκρότατον (θεῖον), ὄν κοινότατον, ὄν ἀνάλογον. Wie damit das Wesen der Metaphysik zusammenhängt; vgl. Nietzscheaufsatz. Der »reale« Idealismus – »Idealismus«; »Idea« und »Leben«, »Werden«, »Sein«; das Negative als reale Gegenkraft.

§ 16. Die eigentliche Absicht der Interpretation
der Freiheitsabhandlung: das Erreichen der Grundstellung
der Metaphysik des deutschen Idealismus.
Das Böse und das System

Die Schwierigkeit für das Verstehen (Auseinandersetzung) liegt nicht an dem, *was* da erörtert wird; denn dies sind aus der Überlieferung der Metaphysik bekannte Fragen und Lehrstücke. Die Schwierigkeit liegt in der *Behandlungsart*; wobei diese freilich nicht als das »Formale« einer Methode genommen werden darf, in dessen Hülle und Hülse nur ein bekannter »Inhalt« geschüttet und darin anders umgerührt wird.

Die Behandlungsart meint hier die *Grundstellung*, aus der gefragt wird und nach der sich bestimmt, was das *Fraglose* ist, durch die sich regelt, wie vorzugehen sei, die ausmacht, was eigentlich zu wissen sei und welches die Art der »Wahrheit« (»Gewißheit«) ist.

Die Grund-stellung selbst bestimmt sich durch den leitenden Entwurf des Seienden auf das Sein als die Seiendheit des Seienden im Ganzen. (Wesen und Ursprung dieses Entwurfs liegen im Dunkeln, weil bisher Metaphysik nur durch Metaphysik erklärt wurde und erklärt werden konnte.)

Zunächst möchte der geläufige Titel der Abhandlung eher hinderlich sein für die erste Aufgabe, die *Grundstellung* zu erreichen.

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.

Warum aber ist überhaupt vom Bösen gehandelt? Weil es die innerste und weiteste Zwietracht im Seienden ist. Weshalb aber gerade die Zwietracht?

Das Böse wird gedacht, weil in dieser äußersten und eigentlichen Zwietracht als dem Un-fug zugleich und am schärfsten die *Einheit* des Gefüges des Seienden im Ganzen erscheinen muß. (Die äußerste Freiheit *gegen* das Absolute innerhalb des Ganzen des Seienden.) Und auf dieses, das Seiende und sein Gefüge (Grundgefüge), kommt es an; deshalb ist mit der Freiheitsfrage verknüpft (Einleitung) die Pantheismusfrage, und zwar als Frage nach dem System. »Das System« ist der Name für das *Wesen* des Seienden im Ganzen als solchen, d. h. für die Seiendheit des Seienden; das Systematische ist das Sein des Seienden, weil Sein jetzt Subjektivität. Diese zu denken ist Wesen und Aufgabe der Metaphysik.

Die Metaphysik aber ist nicht eine Disziplin, sondern, seit Platon, die Grunderfassung der *Wahrheit* des Seienden im Ganzen. Inzwischen ist die Wahrheit zur Gewißheit geworden (Subjektivität).

Unsere eigentliche Absicht geht auf die Metaphysik des deutschen Idealismus, in der sich die abendländische Metaphysik in einer Hinsicht vollendet (Schellings Abhandlung innerhalb dieser Metaphysik). Deshalb wurde bei der Auslegung dieser Abhandlung die allem vorgreifende Frage nach der *Seiendheit* des Seienden gestellt; deshalb wurde zuerst von der »Unterscheidung von Grund und Existenz« gehandelt.

§ 17. Übergang von der Vorbetrachtung zur Auslegung des Kernstückes der Abhandlung und dieser selbst

1. *Erinnerung an die Aufgabe:* die Metaphysik des deutschen Idealismus als eine Vollendung der Metaphysik begreifen; die Stellung der Schellingschen Abhandlung in dieser Metaphysik; »System der Freiheit«; System des Seienden selbst; das Sein als

die Systasis; System und Pantheismusfrage; Metaphysik: die Wahrheit über das Seiende im Ganzen: die Seiendheit (das Sein) des Seienden. Also zuvor fragen: Wie begreift Schelling das Sein?

2. *Der bisherige Gang.* Aufhellung des Seins des Seienden durch die Klärung der Unterscheidung von Grund und Existenz; den Gang nicht im einzelnen wiederholen.

1. Kapitel: Erläuterung der Begriffe Existenz und Grund.

2. Kapitel: Ursprung der Unterscheidung.

3. Kapitel: Notwendigkeit der Unterscheidung.

4. Kapitel: Die verschiedenen Fassungen der Unterscheidung bei Schelling.

Die Hauptsache für das Folgende festhalten:

a) Sein ist Wollen (vgl. »Sein ist Wollen«, S. 101 f.).

b) Sein ist Unterschiedenheit, einigende Scheidung; Werden. Die »Unterscheidung« als Charakter des Seins selbst; es west als unterscheidend; scheidend Einigendes, und dieses »Wesen« hat den Grundzug der *ιδέα*, des Erscheinens; sich offenbaren, in die Mannigfaltigkeit hinausgehen und so erst die Einheit lassen. Wichtig für die Auslegung des Kernstückes; vergleiche, was dort über das »Wort« gesagt ist; das Sich-selbst-Vorstellen; Vor-stellen und Negativität.

c) Inwiefern dann die Auszeichnung der Metaphysik des deutschen Idealismus, Schellings Unterscheidung und Hegels »Negativität«.

d) Inwiefern hierin eine Vollendung der abendländischen Metaphysik.

α) Das Seiende als »subjectum«: 1. *ὑποκείμενον* – *οὐσία*. 2. Ichheit, Selbstheit.

β) In der Unterscheidung beides nicht nur aufgenommen, sondern in eine Einheit der Scheidung zurückgenommen, aufgehoben: Grund von Existenz und Existenz »des« Grundes.

Ergänzung der Klärung des Seins durch Hinweis auf »Cópula«; vgl. S. 99f.

Allein, mit der Frage nach der Bestimmung des Seins des Seienden ist noch nicht das volle Wesen der Metaphysik durchschritten und daher auch noch nicht die Vollendung abzuschätzen.

3. Metaphysik nach dem vollständigen Begriff.

Sein des Seienden:

a) das Seiende im Vorrang

α) inwiefern überhaupt und inwiefern am Beginn: *ἰδέα* – *κοινόν*; *ἀγαθόν* als *αἰτία* – intellectus divinus,

β) inwiefern in der »Kritik der reinen Vernunft«: »Erfahrung« – Doppelsinn,

γ) inwiefern im deutschen Idealismus: als das Absolute; das Absolute als das Erste, Gewisse; vgl. Descartes.

Daraus wird deutlicher das Grundgefüge des Wesens der Metaphysik:

b) das *theologische* Wesen aller Metaphysik,

c) das *ontologische* Wesen der Metaphysik,

d) das *analogische* Wesen der Metaphysik.

Vgl. die mittelalterliche Fassung der Metaphysik: *metaphysica* als *scientia regulatrix*; sie enthält und gibt die Ordnung im Wissen, weil sie und indem sie auf die *maxime intelligibilia* geht:

1. ex ordine intelligendi (das intellegere geht auf die *causae*; die Metaphysik handelt von der *prima causa* für alles andere; Deus und so erst vom creatum).

2. ex comparatione intellectus ad sensum; sie geht auf das Universale, nicht auf das Partikulare; sie handelt vom *ens commune* (via resolutionis – *magis communia post minus communia*).

3. ex ipsa cognitione intellectus (gen. objectivus); intellectus divinus ist die eigentliche *sustantia separata*, das eigentliche Seiende in sich.

4. Copula (vgl. Vorlesung Sommersemester 1936)¹.

Sein – ist Sichunterscheiden und darin Zusammengehören und deshalb und so »Identität«.

Das Sein wird vorwiegend gesagt im »ist«; deshalb ist wichtig eine Verständigung über dieses »Bindewörtchen« »ist«; deshalb wird S. 341 von der Copula gehandelt, und zwar im Zusammenhang der Pantheismusfrage.

Das »ist« nicht »abstrakt« einseitig denken, z. B.: »ist beschaffen«, »ist vorhanden«, sondern stets im Sinne der »Unterscheidung« und ihrer Art zu wesen.

Zur Erläuterung der möglichen Bedeutungen der Copula: *A ist b*.

1. b ist das, was A ist – alles auf A verlegt.

2. A ist das, was b ist – alles auf b verlegt. Hier je A oder b für sich das Maßgebende, was die »Gleichheit« begründet.

3. A und b gehören in einer Einheit des Seins zusammen, die nicht als Summe aus beiden entsteht, sondern für beide besteht und sie ermöglicht.

4. Das A (bzw. das jeweilige S) übernimmt, das P zu sein, aber so, daß es zugleich auf dieses angewiesen ist. *Das Gute ist das Böse* – nicht einerlei, sondern: 1. hebt es in sich auf, ohne es zu beseitigen; 2. bedarf aber gerade des Bösen, um das Gute zu sein. Vgl. dazu Hegel, »Phänomenologie des Geistes«, Vorrede über den speculativen Satz (der »Gegenstoß«).

5. Die Unterscheidung in Grund zur Existenz und Existenz (»des« Grundes).

Die Unterscheidung als solche jedes »Wesens«, d. h. Seienden als solchen. *Ursein ist Wollen*.

Die abendländische Metaphysik: Wahrheit über das Seiende als solches.

Woher diese Auslegung des Seins (nicht historisch gesehen)? Sein hier begriffen als »existentia« im weiteren Sinne; existentia

¹ Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Freiburger Vorlesung Sommersemester 1936, hrsg. von I. Schüßler. Gesamtausgabe Bd. 42, Frankfurt/M. 1988, S. 129–143 (§ 10. Die onto-logische Dimension der Pantheismusfrage. Zwischenbetrachtung über das Identitätsgesetz und das Wesen der Copula).

als actualitas, actu esse; seit Descartes der actus das cogitare, ego cogito, repraesentare (vgl. 6.): sich sich vorstellen und sich so darstellen; exigentia essentiae; principium existentiae ist die perfectio; essentiae gradus; appetitus – vorstellendes Streben – Wille (Leibniz).

Die Unterscheidung eine »sehr reelle« (407), nicht bloß »logische«; im Wesen des Seins selbst vorhanden, deshalb Wille des Grundes und Wille des Verstandes. Vor-stellendes Entfalten der Einheit des Mannigfaltigen und Gegensätzlichen → »Universum«.

Jeder Wille ist Wider-wille im Sinne eines Gegen-willens, d. h. Wille-gegen, Sucht. Wollen in sich gegenwendig (Widerspruch).

Geist: die Selbstheit des Willens des Verstandes; Geist ist Geist (Hauch) der »Liebe«.

6. Sein (existentia, Wirklichkeit) als Subjektivität (Subjectität), d. h. Vor-stellen.

Kant (Logikvorlesung, Einleitung V) sagt: Was Vorstellung sei, »läßt sich [...] nicht erklären. Denn man müßte, was Vorstellung sei? doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären.«²

Ist das ein Argument? Und was heißt erklären? Klären, nicht »zurückführen« und ableiten; aber in seinem eigenen Wesen entfalten. Ist das Klare vielleicht in keiner Weise deutlich und gedeutet, was im Vor-stellen liegt?

Kants Argument ist nur das neuzeitliche Spiegelbild zur Grundüberzeugung der Metaphysik: Sein »sei« selbstverständlich, Sein »ist« ...

Im Vor-stellen liegt: 1. über sich hinaus »streben« (Negativität), 2. Unterscheiden – »Scheiden« – Negativität (Umschlag), 3. »Werden« (nicht als »Nacheinander« und »Tätigkeit«, sondern im Wesen; von-zu, Umschlag, Übergang), 4. zu sich selbst bringen – sich vor-stellen – offenbaren.

² Immanuel Kants Werke Bd. VIII, hrsg. von E. Cassirer. Berlin 1923, S. 351.

Alle vier Bestimmungen in eins mit dem repraesentare der Einheit (Anwesenung des Mannigfaltigen in der Versammeltheit) umgrenzen das Wesen des »Wollens«. Daher Wollen als Titel der neuzeitlichen Auslegung des Seins im Sinne der existentia.

Daher gehört zum Wesen des Seins die »Phänomenologie«, die Geschichte des Sichoffenbarens – als Werden seiner selbst. Die Phänomenologie »des« Geistes zu verstehen wie die Rede von der »Harmonie der Sphären«; »Phänomenologie« nicht als Titel einer hernach dazukommenden »Wissenschaft«.

Wille – als *Wille zur Macht*; vgl. 7.: Schelling und Nietzsche. Das gegenwärtige Zeitalter – nicht Nietzsches Lehre übernommen, sondern umgekehrt: Nietzsche hat vor-gesagt und damit vorgezeigt die Wahrheit, in die die neuzeitliche Geschichte rückt, weil sie bereits aus ihr herkommt.

7. Schelling – Nietzsche (vgl. S. 87f.).

Sein ist Wollen (perceptio – appetitus); wie aus der Überlieferung der theologischen Metaphysik, dahinter steht der »actus«; actus als römische Umdeutung der ἐνέργεια; ἐν-έργεια – ἐντελέχεια (vgl. die Leibnizsche Deutung dieser als vis activa primitiva) – οὐσία – der κινούμενα – κινούμενα – als eigentliche ὄντα (φύσει); οὐσία und ἰδέα.

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«); der Verstand als Wille im Willen; unbedingte Subjektivität als »Liebe« (nichts mehr Eigenes wollen);

2. das *Sichwollen* als Über-sich-hinaus-gehen; Übermächtigung und Befehl; »Wille zur Macht«; der Befehl als Wille im Willen; »Übermächtigung«; unbedingte Subjektivität als »Macht«.

A) Inwiefern jedesmal die unbedingte Subjektivität, das ist nur aus dem Wesen des Vor-stellens zu zeigen; Vor-stellung und Negativität.

B) Aber in »Liebe« und »Macht« ist wesentlich das Gegenhafte und Zwieträchtige – »Kampf«, »Widerspruch«.

C) Schelling: das Nichts wollen – gelassene Innigkeit, das reine Wollen. Nietzsche: immer wieder dasselbe wollen: ewige Wiederkehr.

D) Der Wille der Liebe – (Wirkenlassen des Grundes); Nichts wollen, nicht ein Eigenes und nicht das Ihre, auch nicht sich; Wille zur Macht und Übermächtigung.

E) Dem Willen als Geist und Liebe gehört als Einheit das System; dem »Willen zur Macht«: kein System (vgl. entsprechend Kierkegaard: kein System des »Daseins«, aber »Organisation« bzw. »Kirche«).

8. Hegel – Schelling – Nietzsche.

Hegel: Wille des Wissens (Anerkennens) – (Begierde).

Schelling: Wille der Liebe (Verstand – Universalwille); Wirkenlassen des Grundes; nichts mehr wollen.

Nietzsche: Wille zur Macht (Übermächtigung; Aufhebung der Unterscheidung von Sinnlichem und Nichtsinnlichem); nur Wollen – als Wollen.

»Wille« als Sich-selbst-Wollen, das Selbstsein, je verschieden – wahr.

Wille und Subjectität; vgl. Zwischenbetrachtung über Hegel (S. 174–186), einige Hinweise aus der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«.

9. Das Kernstück der Freiheitsabhandlung (357–364) als »Erläuterung« der Unterscheidung von Grund und Existenz (vgl. oben S. 94).

Die Untersuchung »gründet sich« auf diese Unterscheidung. Diese Untersuchung aber ist Vordringen in die Mitte des Systems. System selbst: vgl. S. 105–107.

Die Unterscheidung wird »erläutert«; vgl. Schelling S. 358f. (vgl. unten S. 105–107). Verschiedene »Betrachtungen« (vgl. § 22) sollen auf dieselbe Unterscheidung als gründende hinfüh-

ren. Verschiedene Betrachtungen des Seienden – nämlich: I. Gott, II. Welt (Schöpfung), III. Mensch.

Was heißt hinführen? Das Seiende wird als von dieser Unterscheidung durchwaltet, d. h. in seiner Seiendheit bestimmt, vorgeführt. Sind hier nur »Beispiele« angeführt? Wenn nicht, was besagt dieses Vorgehen?

Die Unterscheidung zielt auf die Konstruktion des Wesens des Menschen im Ganzen des Seienden. Diese Konstruktion soll den Menschen darstellen als dasjenige Seiende, das in einem ausgezeichneten Sinne Gott ist: *der Mensch »ist« Gott*.

Der Mensch als das Central-wesen, das Seiende, das im Zentrum »ist«. Der Bund, durch den Gott die kreatürliche Natur in sich hineinnimmt, diese »ist«. Die Frage des Anthropomorphismus muß erörtert werden im Ausgang von diesem Begriff des Menschen, der Gott »ist«; erst so führt sie hinein in die Frage nach der Wahrheit des Seins.

»Sein« – hier überall und entschieden als Existenz des Grundes: »Subjectität«; der *so seiende* Mensch als konstruierender; »die Philosophie«; »Anthropomorphie«; »Zirkel«.

10. Die Unterscheidung von Grund und Existenz als Wesensbestimmung der »Existenz« im Sinne der Subjectität.

Um die »Unterscheidung« wahrhaft zu begreifen, dürfen wir sie nicht »unmittelbar« nehmen, sondern müssen sie »reell« denken, d. h. als die Realität des Realen im Sinne des *Seins* des Seienden (d. h. von der Existenz des Grundes her, d. h. *aus ihr selbst* ihr Unterscheidung-sein begreifen; als Unterscheiden, Wille, Wille des Verstandes, Existenz).

Also ist nötig, im Wesen der Unterscheidung zu unterscheiden:

1. die Unterschiedenen – die Elemente des Gegensatzes und ihr Unterschied,

2. die Verbindung des Verbundenen – Erhöhung und Verklärung des Grundes in Existenz; diese zeugt den Grund, aber auch Erzeugung der Existenz aus Grund – Grund *von* Existenz,

3. das Verbindende als das *eine* Element, nämlich die Existenz, ausgezeichnet (die Praevalenz der Existenz; vgl. anders schon Leibniz!).

Die Unterscheidung ist das *Band*, das in sich den Gegensatz enthält (den Grund wirken läßt) und ihn zugleich verklärt und bindet als eines der Verbundenen; das Sich-selbst-Bindende!

Existenz stets mehrdeutig: »Seite« in 1. und 2. und 3. In der Unterscheidung hat die Existenz die *Priorität* im Sinne der *Superiorität* im *actus*!

Gleichwohl zugleich ein Zirkel: Zum Unterschied gehört (1.) – das Entgegengesetzte, und weil dieses zusammengehört, ist es auch verträglich. Die Unverträglichkeit ist aber dann, wenn der Grund als solcher (das Sein als solches) Existenz sein will, d. h. zum Seienden selbst sich erhebt (die Verkehrung und das Sicherheben dieser).

Das Böse ist das verhältnismäßig *Nicht-seiende* (das Sein), das sich zum Seienden aufragt und das wahre Seiende verdrängt (vgl. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen I/7, S. 459).

ZWEITER TEIL

ZUR AUSLEGUNG DES KERNSTÜCKES, »DER ERLÄUTERUNG DER UNTERSCHIEDUNG« VON GRUND UND EXISTENZ

§ 18. Die »Erläuterung der Unterscheidung« als Darstellung des Seienden im Ganzen (Gott, Welt, Mensch)

Drei Abschnitte (äußerlich): Gott (Erstes Kapitel), Welt (Zweites Kapitel), Mensch (Drittes Kapitel). Das Seiende im Ganzen in seiner Grundgliederung.

Die Unterscheidung: *das Sein*. Das *Seiende in seinem Sein* einheitlich absolut betrachten.

Die »Erläuterung« der Unterscheidung: daß diese lauterer, klarer, reiner in ihrem vollen Wesen ans Licht kommt; nicht einfache Bestätigung der leeren Formel und ihrer Anwendbarkeit.

Das Wesen der Unterscheidung (Wesen des Seins als »Wille«); ihre Fülle: das Unterscheiden selbst – das Scheiden – das Zertrennliche – das Unzertrennliche.

Die »Erläuterung«: als Darstellung – nicht der Unterscheidung im Seienden, sondern Darstellung des Seienden als solchen in der Unterscheidung und in dem, warum sie und als was sie eigentlich west – im Absoluten.

Daher: das Absolute – Gott selbst (Erstes Kapitel). Dann zwischen dem Ersten und Zweiten Kapitel unsere Betrachtung über den Vorrang des Absoluten (§ 23); inwiefern im Fortgang unserer Auslegung der »Erläuterung« jedesmal die Ausstrahlung in das Ganze → die verschiedenen Naturbegriffe.

Die »Erläuterung der Unterscheidung« ist die Darstellung des Seienden im Ganzen im Lichte *dieser Unterscheidung*. Deshalb umfaßt die »Erläuterung« in einem zumal und in eigener,

aus der Konstruktion gefügter Prägung das Ganze der neuzeitlichen Metaphysik, d. h. Theologie, Kosmologie und Psychologie. (Beachte die umgekehrte Folge im Vergleich zu Kants transzendentaler Dialektik!)

Das Wesentliche ist hier die *Einheit* im Absoluten.

Das Sein der »Natur« (d. h. der Schöpfung) ist ihr *Lebensprozeß*; dieser aber ist als Prozeß *Weltschöpfung* (conservatio est perpetua creatio). Die Weltschöpfung aber ist »*Personalisierung Gottes*« – daß er Er selbst »wird«.

Die Weltschöpfung aber erreicht im Menschen ihren Zweck: der Mensch ist die »ewige Differenz mit Gott«, als der Punkt, wo der Geist als solcher aufgeht; dies »mitten in der Natur über der Natur«.

Natur: die Darstellung des Absoluten im Nicht-Seienden (im Sein); (Gott selbst vergöttert die Natur).

Schöpfung: nicht aus Nichts, sondern aus dem Nicht-Seienden; Beginn der Schöpfung: ist die Überwindung des göttlichen Egoismus, d. h. Eigenheit, d. h. »Sein-heit« (zugleich auch Liebe).

Die Unterscheidung ist das *zuvor* »*Angeschaute*«, und zwar so, daß das Sein angeschaut wird im Seiendsten, im Absoluten. In der Darstellung des Seienden wird die »*Unterscheidung*« »klar«. (Zirkel?!)

1. Die Unterscheidung wird nicht abgeleitet, nicht aus einem noch Klareren »erklärt«, sie ist selbst das klarste (vgl. was über Ursein und Wollen gesagt wird: die *höchste Instanz*, nach der das Sein beurteilt wird; vgl. oben § 14 und § 15).

2. Aber auch das Seiendste, Absolute, worin sie sich darstellt, wird nicht als das Letzte hinterher erst erwiesen und bewiesen, sondern ist das Unbeweisbare, des Beweises nicht Bedürftige. Also ist das Begreiflichste, daß das Absolute das schlechthin Seiende ist.

Warum ist dies, daß das Seiendste ist, begreiflicher denn jenes, daß nichts ist? Das Nihil scheint doch »leichter« zu sein (»nichts ist gleichsam von selbst«); dagegen das Schwerere:

»etwas« herzustellen (nämlich für das Herstellen und Machen, das ganz nur von sich aus und endlich denkt)!

Begreiflicher für das Begreifen des Seins des Seienden, d. h. für das Denken des Wollens ist: daß der Wille als Wille sich will, denn sogar wenn er nichts will, will er doch sich selbst: den Willen. Nicht-Wollen ist für den Willen das Schwerste und Unbegreifliche, ist das Sichselbstaufgeben durch Preisgabe seiner selbst (vgl. unten S. 121 f.).

Die Auseinandersetzung mit der Ansetzung der Unterscheidung, d. h. mit dem Entwurf des Seienden im Ganzen auf die so bestimmte Seiendheit: seynsgeschichtlich.

3. Das Absolute und das System. Das System im Verstand Gottes; der Verstand ist der Wille im Willen, also: das System als Ur-wille des Absoluten.

ERSTES KAPITEL

Die von Gott ausgehende Betrachtung

a) Die unmittelbare Erläuterung aus dem Sein Gottes als dem Absoluten; die Natur »in« Gott und »Er selbst« (Existenz). (§ 19)

b) Die analogische Erläuterung: eine Erläuterung der Erläuterung; das darzustellende Absolute in dem zeigen, worin es sich selbst darstellt: in der Natur als dem »Nicht-Seienden«; die Entsprechung als Antwort auf das Wort – Entsprechung hier nicht als Form der »Betrachtung«, sondern als Wesen des *Seins selbst*; »Analogie« und »System« (vgl. 2. Kapitel und 3. Kapitel); »Analogie« vom Wesen der Unterscheidung aus (vgl. § 18). (§ 20)

c) Der Zirkel als das, woraus alles wird; das Verhältnis der Unterschiedenen (Natur und Existenz); die Priorität (§ 21)

d) Zurück zu Gott; »Gott hat in sich...« (§ 22)

Der Vorrang des »Theologischen« als Vorrang des Unbedingten. Das Unbedingte als das schlechthin Gewisse; Wahrheit als Gewißheit – die intellektuelle Anschauung – Anschauung und Konstruktion; das »Element« der Darstellung.

§ 19. Die unmittelbare Erläuterung: Darstellung des Seins des Seienden »in« Gott. Philosophie als unbedingtes Wissen des Absoluten in Unterscheidung von Theologie und Mathematik. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Natur«

Die »Erläuterung« ist eine »philosophische« für die »Philosophie«; also nicht etwa für einen beliebig herzudrängenden Verstand.

Das Wesen der Philosophie innerhalb der absoluten Metaphysik

des Geistes (vgl. Wesen und Name der Philosophie); Darstellung des Seienden in seinem Sein aus der nichtsinnlichen *Anschauung des Absoluten* (vgl. S. 113); alles als »seiend in« Gott« begreifen; das »in« aber nicht »Immanenz«, was Sein im Sinne des Vorhandenseins (des einen innerhalb des anderen) voraussetzt; »Sein« als Existenz des Grundes.

Philosophie als unbedingtes Wissen (Wahrheit schon als Gewißheit entschieden): Philosophie daher in ihrer Unbedingtheit abheben nach zwei Hinsichten, die innerhalb der Geschichte der Metaphysik für sie maßgebend wurden: Theologie und Mathematik. (Von hier aus wird deutlich die Wichtigkeit des Hinweises auf die Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«.)

1. Was Hegel sich »vorgesetzt« hat (Phänomenologie des Geistes, Vorrede, II, 6)¹: »daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu seyn.«

Das Ende der Metaphysik im Sinne ihrer Vollendung kündigt sich damit an,

a) daß die Philosophie ihren Namen ablegt, »absolutes Wissen« wird (deutscher Idealismus),

b) 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. (Kierkegaard hier nicht zu nennen, weil er nicht in die Geschichte der Philosophie gehört und sein Kampf gegen das »System« einen anderen Sinn hat.)

Wirkliches Wissen, d. h. absolut sich selbst wissendes Wissen als die Wirklichkeit des Wirklichen selbst (nicht etwa nur als Weise der »Erfassung« des Absoluten); (φιλοσοφία – in der platonischen Prägung! christlich;) nicht mehr vom Bedingten zum Unbedingten *streben*, als sei dieses etwas, das nie erreicht, aber

¹ Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 14 (II,6).

ständig gesucht wird, sondern das *Unbedingte* ist der Beginn und das Ende (Ausgang und Element), und alles »Werden« »ist« innerhalb des Unbedingten als Wesung der Un-endlichkeit. Daß Hegel zugleich alles Gewicht auf die »Arbeit« legt, widerstreitet nicht der Überwindung der φιλία; diese ist der Ausdruck des endlichen Vorstellens.

2. Entsprechend ist die Forderung zu verstehen, daß »das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden« sein müsse (ibid. II, 14). Das meint nicht die Aufstellung einer »Erkenntnistheorie«, ein vorheriges Wetzen des Messers, bevor recht geschnitten werden könne, sondern meint, die Natur des Erkennens der absoluten Wirklichkeit ist gerade das Wesen dieser Wirklichkeit, das »Sein« des Absoluten selbst (Seiendheit = Subjektivität); das »Element«, der Äther.

(Von hier aus auch die häufige Mißdeutung der Phänomenologie des Geistes beseitigt! – Nicht etwa die »Erkenntnislehre« der absoluten Metaphysik.) (Vgl. jetzt auch die Auslegung der »Einleitung« zur Phänomenologie des Geistes, 1942.)²

a) Philosophie und Theologie

Aus der Wesensgeschichte der »Wahrheit« läßt sich deutlich machen, inwiefern »Theologie« und »Mathematik« eine notwendige Leitfadendenrolle in der Metaphysik spielen.

Wahrheit: ἀλήθεια und ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ – causa (Theologie).

Wahrheit: veritas – certitudo – intuitus – deductio (Mathematik).

Seit Platon und Aristoteles ist die Frage nach dem ὄν, d. h. seiner ἀρχή als αἰτία, die Frage nach dem θεῖον und daher die πρώτη φιλοσοφία ἐπιστήμη θεολογική; dahin die Abwandlung durch das Christentum.

² Hegel. Hrsg. von I. Schübler. Gesamtausgabe III. Abteilung (In Vorbereitung).

Gerade in ihrem Eigentlichen ist so die Philosophie Theologie und dieser untergeordnet; also ist die Theologie zugleich die Grenze für die mögliche Unbedingtheit der absoluten Metaphysik.

Daher wird bei Hegel und Schelling die Theologie anders begriffen: Vgl. Phänomenologie des Geistes: »Die Religion« ist noch nicht das absolute Wissen. Desgleichen Schelling (z. B. Stuttg. Privatvorlesungen, I/7, S. 423): Die Philosophie ist mit der Theologie verwandt; aber die Theologie ist »mehr nur ein Abstractum der Philosophie«, »sie nimmt gewissermaßen Gott als ein besonderes Objekt, während die Philosophie Gott zugleich als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenstände verbreitet.« – »Das Unbedingte ist das Element, worin alle Demonstration möglich ist.«

b) Philosophie und Mathematik

Im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik wandelt sich das Wesen der Wahrheit zur Gewißheit. Die Mathematik ist ein Vorbild der unbedingt schlüssigen »Demonstration« (mathesis universalis). Also liegt es nahe, die Metaphysik ordine geometrico wissenschaftlich zum Wissen zu erheben.

Aber das Mathematische, d. h. die Größe ist kein mögliches Element der »absoluten Unterscheidung« (d. h. der Negation der Negation, d. h. der unbedingten Subjectität). »Das Princip der Größe« ist der »begrifflose Unterschied«. (Bd. 2, S. 44 [II, 36]) »Die Zeit – der daseyende Begriff selbst.« (ibid.) (Hier nur das bloße Auseinander des Nacheinander – im Noch-nicht-Jetzt und Nicht-mehr-Jetzt; zwar doppelte Negation, aber nur als daseiende, nicht zu sich selbst kommende, nicht die »reine Unruhe des Lebens« (Bd. 2, S. 44 [II, 36]).) Also hier im Mathematischen kein Element des Absoluten; also die Metaphysik nicht darnach bestimmbar; vgl. Phänomenologie des Geistes, Vorrede S. 40 ff. [II, 32 ff.], insbesondere S. 44 [36].

c) Der Begriff des Absoluten bei Schelling und Hegel

Vgl. unten § 23: Der unbedingte Vorrang der Gewißheit (d. h. zugleich Seiendheit) des Absoluten.

1. *Das Sichloslösende* aus der je einseitigen Bindung in der Relation – absolvere.

2. *Das Sichloslösende* als das *Sich-zu-sich-selbst-Bringende* und so sich Vollendende. Das Sichabsolvierende (Sich-selbst-Offenbarwerden; Offenbarkeit nicht als Anhängsel, als nachtragende Bewußtheit, sondern als *das* Grundmoment des *Selbstseins*).

3. Das Sichabsolvierende als das Sichfreisprechende in die Freiheit (Begriff) und so Versöhnende; die Entgegensetzungen nicht ausgelöscht, sondern als offenbare aufgehoben; die Absolution, die Versöhnung als Vermittlung in die Allheit des Alls.

4. Die Absolution als die Un-endlichkeit des Endlichen, die Ganzheit des Ganzen; Absolution: Befreiung in die schlechthinige Freiheit; zwei gleich-ewige Anfänge; das »Alles in Allem«.

5. *Wesentlich* durchgängig für die Absolutheit: das »Werden« – als *Selbstheit* und Aufhebung; tollere, elevare, conservare.

d) Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Natur« innerhalb der »Erläuterung«

1. »Er ist die *Natur* – in Gott.« »Er«: Gott, sofern er Grund ist. »Natur« (obzwar in Anklang an Boehme) hier durch die Kantisch-Fichtesche Bestimmung hindurchgegangen und aus der Subjectität begriffen; »Natur« = das Nicht-Ich (Fichte); Ich als Selbst und Geist oder (Schelling): Das *Seiende* im Unterschied zum Nicht-Seienden. »Natur« als der *idealistisch*-metaphysische Name für »Grund«; Nicht-Ich – »positiv« – »Contraction«. »Natur« = die Welt – vor der ewigen Tat der Schöpfung?

2. *Schwerkraft und Licht* »in der Natur«. Hier meint »Natur« die Schöpfung (das Geschaffene, und zwar das nichtmenschliche; der Bereich des *Nicht-Geschichtlichen* in der Schöpfung). Diese geschaffene Natur ist die Darstellung des Absoluten im

Nicht-Seienden; aber diese »Natur« ist bereits nicht nur Grund, weil – geschieden – seiend, sondern schon in gewisser Weise »existierend« – das Licht. Aber das »Licht« ist selbst noch verschlossen, weil hier der Geist noch nicht aufgegangen, noch nicht das Existierende im eigentlichen Sinne. Also ist »die Natur« noch nicht »actu« – aber auch nicht das reine Sein (»Wesen«) im Unterschied zum Seienden, sondern schon ein *Seiendes* – als das Nicht-Seiende.

»Wesen« gleichfalls mehrdeutig: (1) *das Wesen*, sofern es existiert und sofern es Grund von Existenz ist, d. h. das *jeweilige Seiende*; (2) das »reine Wesen« – als bloßes Grundsein; Wesen = bloß »Sein«; (3) das Wesen als das, *was* etwas ist – quidditas, Was-begriff; (4) das Wesen als das »Wesentliche« – das Existierende.

Die Schwere »folgt« »nur« aus der »Natur« der absoluten Identität. (»Natur« meint hier *Grund*, und zwar Gott als Grund, sofern er zugleich der Mitbildende ist; so wird das »nur« verständlich.) »Folgen« – als Weise des Offenbarwerdens, d. h. Offenbarseins im Sinne des Existierens. Die Schwere »ist« – in einer gewissen vermögenden Steigerung (Potenz) – die »Natur« in Gott.

3. »Natur« im allgemeinen: (1) Natur in Gott; (was nicht existiert); (2) das Absolute in der Darstellung des Nicht-Seienden, jenseits (diesseits) des »Geistes« – absolut; (das in gewisser Weise *Existierende*). »Natur« im allgemeinen: der vertiefte Begriff, den bereits die Schellingsche Naturphilosophie im Blick hatte, aber vor der vollständigen Aufstellung der »Unterscheidung« nicht voll bewältigte. Das »Polemische« im »Natur«-Begriff – zunächst gegen Fichte, zugleich aber die »Transzendentalphilosophie«.

4. 1.–3. nennen spezifisch Schellingsche Prägungen des Begriffs »Natur« – die »Natur« der absoluten Identität. Daneben gebraucht Schelling das Wort noch in der üblichen Bedeutung, im Sinne von »Natur der Dinge« (359), »Natur« = Was- und Wie-sein von etwas, »Natur« der Sache (geht zurück auf φύσις = οὐσία); natura – im Sinne: das naturā suā »Seiende«.

Zur Abhebung dienlich der Hinweis auf Kants Begriff der

Natur: »*formaliter*«: »Dasein der Dinge, sofern es *nach allgemeinen Gesetzen bestimmt* ist.« Gesetzmäßigkeit der Bestimmungen des »Daseins« wesentlich (im Unterschied zu »Wesen«); »Dasein« = Wirklichkeit = sinnliche Erfahrbarkeit – Objektivität (Prolegomena § 14); »*materialiter*«: »der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung« (Prolegomena § 16). Vgl. »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«.

5. Die verschiedenen »Natur«-Begriffe weisen zugleich auf den »Potenz«-charakter des Absoluten. Inwiefern? Der Begriff der »Potenz« (sich offenbaren, repraesentare; »Bezug zur Existenz«, jeweilige Abwandlungen dieser): (1) Vermögen – possibilitas – essentia – natus – conatus – Können (das »mehr«, über sich hinaus); (2) essentiae gradus (perfectio) (als principium essentiae; Leibniz); Steigerung und Steigerungsgrund, »hoch und nieder«; (der mathematische Begriff – »Superiorität«, vgl. § 21); Selbst-Steigerung als Wesensoffenbarung. Perfectio: »Vollkommenheit«, je nach dem Grade der Geschiedenheit und des Zusihselbst-Kommens des je durch die Unterscheidung bestimmten Seienden; (3) Selbstbezug.

Das Formalwerk in Schellings *Potenzlehre*: Das Dreifache der Potenz und je in dieser Dreifachheit wiederkehrend in jeder »Potenz«; Potenzen als »Perioden« der Selbstoffenbarung Gottes. Vgl. unten § 24, wo erst der Zusammenhang zwischen der Natur in Gott (der anfänglich regellosen Natur) und der Natur als Kreatur.

(1a) *Natur-begriff*. (Berichtigung: Die Betonung des Satzes nicht das »folgt«, sondern das »nur«.)³

(1b) Das Vorhergehen – als Wesen des *Willens selbst* – des »Seins« in sich; Priorität, zirkelhafte; (Subjectität, § 21).

³ Gemeint ist der Satz: »Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuelle Sein der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur...« (358). Die Berichtigung erfolgte aufgrund einer brieflichen Kritik von Frau Bröcker-Oltmanns, die regelmäßig am Seminar teilnahm. Der Brief liegt dem Manuskript bei und ist vom 4. 7. 41 datiert. Er trägt als handschriftliche Notiz Heideggers: »Die Berichtigung ist völlig überzeugend. 6.VII.41/Zu S. 59«.

(2) Der Vorrang des Absoluten, (a) die Grundstellung des spekulativen Denkens, § 23, (b) der Anthropomorphismus (vgl. (3)).

(3) Die Erläuterung der Unterscheidung durch Betrachtung der *Schöpfung* (deren Wesen); der Mensch – das eigentliche Geschöpf.

(4) Die Unterscheidung – (als der Wille der Liebe); Un-zertrennlichkeit und Zertrennlichkeit (Art der Einheit) der Prinzipien.

§ 20. Die analogische Erläuterung: Darstellung der Entsprechung der Stationen des Seins des Absoluten

Die *Analogie* des Verhältnisses von Schwere und Licht zu Grund in Gott und Existenz Gottes ist ein Verhältnis von Verhältnissen; aber gleichwohl nicht faßbar in der Weise der *analogia proportionalitatis*. Die Analogie ist hier kein bloßes »Bild«, sondern das »Anschauliche« ist hier in der entsprechenden Weise Seiendes, und nur als ein solches ist es hier genannt. Das Entsprechungsverhältnis ist das von zwei »Unterscheidungen«, d. h. Stationen des Seins des Absoluten. Und das Entsprechen liegt im Darstellen, darin, daß Schwere – Licht nicht nebenher verbildlichen, sondern das Schweresein ist, was es ist, im Sinne des *Offenbarens* des »Seins« (d. h. des Willens der Liebe). Das Verhältnis im Sinne *dieser* Unterscheidung *entspricht*, kommt nach, genügt in seiner Weise der absoluten Identität.

Schwere – Licht: aus dem Entwurf des Seins überhaupt und gerade nicht nach zufälligen »poetischen« Ansichten; wissender als die Wissenschaft; die mit zufälligen »Modellen« arbeitet. (Vgl. den geschichtlichen Zusammenhang zwischen Leibnizens vis-Begriff und der physikalischen Dynamik.)

Die Auslegung liegt in der Entwurfsrichtung der Auslegung des Seins als »Wille« – und dieser gründiger denn alle wissenschaftlich exakte Feststellung. Was die heutige Physik über die

Schwere »weiß«, ist nicht mehr, sondern wesentlich »weniger«, weil geeinzelt in die Beliebigkeit eines fachlichen Entwurfs.

Die »Analogie« im Sinne der »Phänomenologie« – als Weise des Sicherscheins, und d. h. »Seins«.

Die Entsprechung waltet wesenhaft in der Unterscheidung selbst zwischen den Unterschiedenen, und erst dem – dieser seinhaften Entsprechung – entspricht das Seiende; die »*analogia entis*«.

§ 21. Das Zirkelhafte der Unterscheidung von Grund und Existenz

Der Zirkel als das, »woraus alles wird«; das »Werden« von der eigens geprägten Art (»Wille«) ist das Wesen des Seins, und dieses in seiner Wesenseinheit; als Unterscheidung ist das, woraus das Sein west. (Die Unterscheidung als Wesensursprung des »Werdens«.)

Jetzt die »Erläuterung« der Unterscheidung durch die nähere Aufhellung des »Zirkels«; das Zirkelhafte der Unterscheidung und die Subjektivität des Seins; Sich-Wollen.

»Zirkel«: wo Anfang das Ende und Ende der Anfang (formalistisch).

Die *Priorität* – das »Vorher«:

a) der Zeit nach (der Ursprung der Zeit, vgl. Stuttgarter Privatvorlesungen I/7, S. 428 ff.),

b) dem Wesen (Wasverfassung?) nach – oder Wesenhaftes; das Eigentliche: die Existenz,

c) dem Rang nach (Superiorität der Existenz, vgl. 360, 408); hier aber die Priorität nur bezüglich »jenes Vorhergehens« des Lichtes vor der Schwere; aber nachher doch allgemein über den Zirkel des Werdens; dieser möglich unbeschadet von c); (inwiefern zur Unterscheidung die Superiorität wesentlich gehört; Wesen des »Willens« und Superiorität; Über-sich-hinaus, Selbstheit; vgl. 359 Ende: »Das Höhere«, das sich aus der ewi-

gen Sehnsucht nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung erhoben;) Priorität – das Vorher – »Vorauf«; in welcher Hinsicht?

Vgl. über a priori zu Kants Prolegomena; nicht das a priori – im Was-sein, essentia; Bedingung der Möglichkeit; nicht als zeitliches Vorher, sondern als Sein im Sinne des Willens, d. h. eigentlichen Existierens. Das Prius ist selbst zirkelhaft und gleichwohl darin Superiorität; »Existenz« – diese wesentlich die Superiorität (vgl. Unterscheidung); Praevalenz der Existenz vor der Nicht-Existenz, vgl. Leibniz.

§ 22. Die Zusammenfassung des über die Unterscheidung in Gott Gesagten

Hier fragen: Was heißt es, daß die von Gott ausgehende Betrachtung zuerst kommt?

Sie kommt nicht nur zuerst, weil Gott das Absolute im Sinne des Höchsten, denn das Absolute ja doch das All als *das Existierende*.

Diese Betrachtung kommt zuerst, weil das Betrachten überhaupt zuerst an das Absolute gewiesen bleibt. Gott ist der Erste auch πρὸς ἡμᾶς.

Die *Betrachtung* hat hier und im Folgenden den Charakter der Speculation im Sinne der *Konstruktion* des Seienden im Absoluten.

Deshalb wird es nötig, hier eine Betrachtung über den Vorrang der Gewißheit einzuschalten.

§ 23. Exkurs: Der unbedingte Vorrang der Gewißheit (d. h. zugleich: Seiendheit) des Absoluten

Vgl. I/7, S. 329; vgl. u. a. I/7, S. 423.

Zum Begriff des Absoluten vgl. oben S. 113.

(Dagegen nach Leibniz, Principes de la Nature et de la Grâce,

fondés en raison, Gerh. VI, 598 ff. n. 7 – aber VII, 289; der gewandelte Begriff der existentia – doch zwischen beiden »Stellen« nur scheinbar ein »Gegensatz«.)

Wenn das Absolute der Geist ist, der Existierende, die unbedingte Subjektivität, dann weist dieser Vorrang des Absoluten, d. h. seiner Gewißheit, d. h. Wahrheit, d. h. seiner Offenbarkeit, d. h. seiner Existenz, auf den Vorrang des subjectum als solchen.

Eine Erinnerung kann zeigen, wie bereits, freilich in der Gestalt der überlieferten theologischen Metaphysik, mit der Sicherung der Gewißheit des ego cogito (sum cogitans) die *Vorgegebenheit Gottes* zusammengeht, der selbst die letzte Sicherung der Gewißheit bietet (Descartes, Medit. III). Dieser Sicherungszusammenhang des Sich-selbst-Vorstellens wird dann im deutschen Idealismus von sich aus in seiner Unbedingtheit begriffen. (Dazwischen die Klärung durch Kants Transzendentalphilosophie.)

Das Absolute ist nicht nur πρῶτον καὶ αὐτό, sondern auch πρὸς ἡμᾶς das Unbeweisbare, d. h. des Beweises nicht Bedürftige, weil alle Nachweisung des Seienden im Aether des Absoluten. Daß das Absolute ist: das Begreiflichste, denn Begreifen ist Denken im Absoluten. Gewißheit.

Begreiflicher ist, daß das Seiende (d. h. Absolute) ist als daß »Nichts« ist.

»Nichts«: »an sich« doch »leichter«, denn dazu bedarf es gar nichts; und dennoch: Daß Nichts *sein* sollte, ist das schwierigste, denn Sein (Wesen) ist nisus – *exigentia essentiae*.

Die Philosophie beginnt mit dem »Bekenntnis«, daß sie ohne das Absolute gar nicht vorhanden wäre (I/7, S. 423). Die Philosophie kann also nicht schon »zuvor« Philosophie sein und zunächst erst das Absolute in seiner »Existenz« beweisen wollen. Philosophie ist *absolutes Wissen* – also Wissen »des« Absoluten (gen. obj. und subj.).

Philosophie als menschliches Bemühen; gewiß – aber der Mensch ist »das Zentralwesen«, *der kreatürliche Gott*. Philosophie als »geistige Darstellung des Universums« des Seienden

als solchen; das Universum ist Manifestation Gottes; also ist die Philosophie die »fortgehende Erweisung Gottes« (I/7, S. 424).

Philosophie ist im ersten Schritt absolutes Wissen, in dem Sinne zugleich, daß sie ihre Zugehörigkeit zum Absoluten weiß. Das Absolute als die unbedingte Subjektivität. Der Vorrang des Absoluten muß neuzeitlich als unbedingter Vorrang der Subjektivität begriffen werden: *Der Aether und das Element des Wissens*.

Auf Seite 392 spricht Schelling klar aus, daß »in uns« Gott das *geistige Licht* selber ist, in welchem alles andere klar wird. Die Erläuterung und ihre Lauterkeit empfängt ihre Klarheit aus diesem Licht.

Zunächst erscheint der Anspruch der absoluten Konstruktion als anmaßlich und phantastisch. Und dennoch ist er *Bekennnis*, »daß alles schon ist«. *Der Verzicht auf das neugierige Erst-erklären-Wollen* – nach Art des demiurgischen Schöpfungsgedankens (Deus faber).

Die Grundstellung im Werden des Seienden selbst; der magische Schlag (387); »die göttliche Magie« (391): »die unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtsein und der Erkenntnis«; das Wissen dessen, was vor aller Fragwürdigkeit ist; der Bezug zu dem, wonach man gar nicht erst fragt. (Man fragt nicht den Nachbarn, ob die Sonne scheint, d. h. man läuft nicht nebenan zu irgendwelchem Seienden, um damit erst das eigentlich Seiende zu erweisen und bestätigt zu finden.)

Wenn Gott das Licht des Vorstellens in *uns* ist, wie steht es dann mit der Vermenschlichung des Seienden? Was heißt dann, etwas uns menschlich näherbringen? Nichts anderes als: das Seiende *absolut* denken.

Dagegen Kant: »Es ist fanatisch vom Daseyn und einer Wirkung die nur von Gott ausgehen kañ eine Erfahrung oder auch nur Wahrnehmung die darauf hinwiese zu haben oder auch sie nur zu verlangen.« (Kant, Op. post. I, ed. Artur Buchenau, I/74, Berlin/Leipzig 1936). Kants Begriff von »Sein«, »Dasein«, »Existenz«, »Gegenständlichkeit«, »Objektivität«.

Das Absolute aber ist »geistig«, »persönlich«, »lebendig«, nicht »mechanisch« (Spinoza).

Wie ist das Verhältnis zu Leibniz? Vorrang der »Existenz«, da *existentia: essentiae exigentia*; der Satz vom Grunde, vgl. die 24 Thesen¹. Quid »est« potius? Ens aut nihil? Was heißt »est« und esse? Der Entscheidungsbereich dieser Frage und die Art des Fragens?

Und wenn eher das Seiende ist, muß dann nicht am ehesten sein das unbedingt Seiende, sofern dieses in jedem Seienden west (von der unbedingten Subjektivität her gedacht)?

Das Absolute ist dann nicht nur τὸ πρῶτον καὶ αὐτό, sondern auch πρὸς ἡμᾶς. Was keiner Nachweisung und Erweisung bedarf, worüber und worin wir verständigt sind. Daß Gott »ist«, ist das begreiflichste. Vgl. den Begriff der Existenz, unten § 26.

Wann erscheint das Nichts als das Leichtere und Verständlichere? Wenn das Seiende für das Schwierigere, und d. h. Mühevollere gehalten wird, dazu es eines Machens bedarf; wenn Seiendheit Hergestelltheit; nichts tun leichter als etwas unternehmen und vollbringen (für den wesenhaft Faulen und Bequemen, und d. h. Nichtwollenden).

Wie aber, wenn Sein in sich: Wollen, Sichwollen? Dann ist das Nichts das Schwierigere als *Nichtwollen* (vgl. Nietzsche: lieber noch das *Nichts wollen* – und so doch noch wollen); lieber den absoluten Nihilismus, denn hier immer noch Gelegenheit des Willens zum Wollen, d. h. hier Übermächtigung.

Wenn Sein = Wollen, ist das Seiendste das verständlichste. Wenn Sein = Anwesenheit, Vorhandenheit, die erst der Beibringung bedarf und nicht »von selbst« (spontan und dieses wesenhaft), dann das Seiende das erklärungsbedürftigste. (Die Gottesbeweise)

Wie hat sich inzwischen die unbedingte Metaphysik entfaltet? Heute scheint uns diese theologische Philosophie befremdlich und überspannt. Wir denken nüchterner? Wirklich?

¹ Siehe Anhang S. 199 ff.

Wir denken noch »absoluter« als diese absolute Metaphysik; noch »subjectiver«; noch »wollender«. Steigerung im Absoluten – nämlich in das *Gegenwesen*; *Wille als Wille zur Macht*; Wille zur Macht und die Notwendigkeit des Übermenschen.

Die Metaphysik des unbedingten Willens zur Macht ist in drei kurzen Sätzen ausgesprochen, die in einer Juninummer der Wochenzeitung »Das Reich« ein Leitartikel am Schluß brachte. Hier wird als die kürzeste Fassung ein Ausspruch eines Berliner Taxichauffeurs zitiert (nicht etwa als »Witz«, sondern im vollen Ernst der Zustimmung und der Einsicht in das, was ist). Der Ausspruch lautet: »*Adolf weëß et, Gott ahnt et und dir jeht's nischt an.*«

Hier ist die unbedingte Vollendung der abendländischen metaphysica specialis ausgesprochen. Die drei Sätze sind die echteste, berlinische Interpretation von Nietzsche, »Also sprach Zarathustra«; sie wiegen alles Geschreibe der Nietzsche-Literatur auf.

ZWEITES KAPITEL

Die von den Dingen ausgehende Betrachtung^a

Be-trachtung: nicht bloßes Angaffen eines Vorhandenen, sondern Dar-stellung des Seienden als solchen, d.h. in seinem Sein: die »Dinge« – das Geschaffene im weiteren Sinne (der Mensch das eigentliche Geschöpf, vgl. hierzu 3. Kapitel).

Die Unterscheidung jetzt *als das* vor das unsinnliche Auge bringen, was *das Sein der Dinge* ausmacht. Die Dinge – per se – für sich in gewisser Weise seiend; die Schöpfung; das Geschaffene (in seinem Geschaffen»werden«; Ein-bildung).

Die seienden Dinge: 1. *von Gott geschieden* (*keine Immanenz* – als ontisches Beisammen und Zusammen wie die Äpfel in einer Kiste oder die »inneren Organe« im Leib); 2. *gleichwohl nicht »außer«* (also »in Gott«; nicht »neben« Gott, so daß nicht Gott das Sein ausmache); 3. (1. und 2.): abhängig »von« Gott – »vor« Gott.

Der Hinweis auf dies und die Ablehnung der »Immanenz« soll die Art des Seins »der Dinge« (der Schöpfung) umgrenzen (d.h.: zuvor auf die Fragwürdigkeit hinweisen und vorbereiten die Art, wie sich dieses geschaffene Seiende im Absoluten, und d.h. in der Unterscheidung, darstellt).

Die Dinge als seiende, d.h. werdende und »werdend in Gott«; aber nicht, sofern er existiert. Der existierende, absolute Gott ist der schlechthin freie. In *ihm* und in dessen Weise können sie *nicht* sein, denn sie sind ja als Schöpfung *abhängig*, aber doch abhängig *von* Gott = vom *Grund* in Gott – und »vor« Gott; und sind doch nicht eigentlich existierend, geistig.

^a (358 Ende: »Auf dieselbe Unterscheidung...« bis 362 Mitte: »... Naturphilosophie.«)

§ 24. Der Grund in Gott als »ursprüngliche Sehnsucht«

Der Grund in Gott: »die Sehnsucht«, »die erste Regung des göttlichen Daseins«; das Zu-sich-selbst-Wollen; der Grund des Regel-losen (der unergreifliche Befund in der Natur); die Sucht nach dem ewig *Einen*: *sich selbst hervorzubringen*; die Sucht – zur [Existenz]; die Sehnsucht nicht das existierende Selbst.

Der ewige Grund in Gott – als die »Sehnsucht« angesprochen, nach menschlicher Art gedacht; so »der ewige Grund« menschlich näher gebracht; aber deshalb nicht vermenschlicht und herabgesetzt. Ganz im Gegenteil: so den »Grund« hinaufgebracht in sein absolutes Wesen; statt des kausalen Mechanismus die *Persönlichkeit* des Menschen als Leitfaden (kein mechanischer, sondern ein »lebendiger« Gott). Und außerdem: wie hier überhaupt Mensch begriffen? (Vgl. unten: Centralwesen).

Die »ursprüngliche Sehnsucht« (360); der ewige Grund auch Wille, aber *verstandloser* Wille, als *verstandloser* aber schon Wille, der sich zum Verstande richtet (360); (das anfänglich Regellose, Unergreifliche).

Aber so der Versuch: *vor* der ewigen Tat der Selbstoffenbarung den Grund zu denken (>die Welt« vor der Schöpfung; das schlechthin Nicht-Seiende, aber nicht Nichts!); die Ewigkeit vor der Ewigkeit der Schöpfung.

Nach der ewigen Tat: der ewige Grund bereits *erhoben*, durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben; »ist nämlich in der Welt« (359); woher die Welt?

a) Die Welt, wie wir sie erblicken: »Kreatur«.

b) Die Welt vor der Schöpfung: ist ewiger Grund in Gott; vgl. oben S. 113–116; die anfänglich regellose Natur: »das Element« oder »Werkzeug« des *Verstandes* (das Worinnen und Womit – je nach der Potenzstufe).

Die anfängliche Natur ist »Grund zur Existenz Gottes«. Darin das Erblicken – Vorstellen – Idea; »Einheit«.

Die ursprüngliche Sehnsucht und ihr entsprechend »eine innere reflexive Vorstellung«; im appetitus erzeugt sich ein Vorstellen, das Vor-gestellte kann nur Gott selbst sein.

In dieser inneren Reflexion wird der Grund, der Wille des Grundes, die Sehnsucht als solche, »gefaßt«; die *Sucht zu sich selbst, aber vor-gestellt*; *Sehnsucht als »Lebensblick«*, *blickendes Leben und Wesen des Lebens*. So wird das Vor-bild des Menschen er-bildet. (Inwiefern? Was ist der Mensch?)

In diesem *Lebensblick* ist geliebt, gewollt, daß die Scheidung von Grund und Existenz werde und *die Welt sei*. (Vgl. 363). Die Welt lieben: d. h. Wirkenlassen des Grundes und so der Möglichkeit der *Scheidung* und so der höchsten *Einheit* und »Freiheit« in der Kreatur. Der Mensch *als der Gott in der Kreatur* (Gott-Mensch).

§ 25. Schöpfung als Ein-bildung; das Geschöpf als »Bild«

Der erste Anblick seiner selbst; »Ebenbild«: hier der ganz in seinem Grunde wesende Gott, erhoben im Bild. *Einen Anblick seiner selbst sich geben* – »Bild«; das »Bild« – bilden.

1. Er-blickt: »das Leben«, Existierendes,

2. das Blicken selbst, Vorstellen, Existieren (vgl. unten § 27).

Ein-Bilden = zu sich kommen = existieren. Die Ein-bildung als Grundwesen der Schöpfung und des Naturprozesses; die Einbildung und Potenzierung.

Worauf alles im Zweiten Kapitel ankommt, ist das Sein der Dinge – *das Sein der Schöpfung*.

Dieses Sein als »Werden«; »Werden« als Sichwollen, Sichwollen-als ... Schöpfung hier nicht ein Machen, sondern Werden-lassen, inneres »Werden«-lassen (und zwar »sich«).

1. *Ein-bildung*: worauf das Schaffen (Werdenlassen) geht.

2. *Das eigentliche Geschöpf* ist das, was von Gott geschieden eigens in sich vor Gott und doch in Gott steht – der Mensch. Nicht das abhängigste, sondern das innerhalb der Schöpfung

freieste; »die menschliche Freiheit« und die Eben-bildlichkeit zum Absoluten. Das eigentliche Geschöpf »Gottes«: das, was Gott, als er selbst, werden läßt.

Wenn Schöpfung Ein-bildung, dann für das *Geschöpf* wesentlich das »Bild«-sein, d. h. Er-blicktsein, und zwar als das *Blickende* selbst (Vor-stellen, Verstand). Das *erblickte Blicken in der ewigen Sehnsucht* (die äußerste Scheidung der Centra). Die *Ein-bildung* als »Wirken des Verstandes«.

Scheidung: nur in der Scheidung die Erwirkung der »Einheit« – »Universum«.

a) Hin-ein-Bilden in die »Natur«; »Grund« und diese zu sich herausbilden,

b) Er-bilden des je Einen, Einzelnen (monas) in der *Einheit* des Absoluten (Erweckung der »Idea«),

c) das fortschreitende (potentielle) Zurück-greifen in die Tiefe des Grundes, weil mit der Höhe die Tiefe wächst; das Dunkel nicht beseitigen, sondern in das Licht stellen;

d) Verklärung, nicht Auflösung (Verdunstung), sondern das Dunkle als das Dunkle im Licht erscheinen lassen;

e) Scheiden und Einigen; das Wort, »Logos«; Aussage, »Begriff«.

Ein-bilden: das vor-stellende Herausstellen der hineingestellten Einheit.

(Einheit – als Band)

»Seele«

(Einheit – als Zentrum)

DRITTES KAPITEL

Die vom Menschen ausgehende Betrachtung

§ 26. *Die Notwendigkeit der Schöpfung und das Wesen des Menschen als des eigentlichen Geschöpfes, in dem Gott selbst sich offenbart*^a

Weshalb überhaupt Schöpfung? Schöpfung ist das Sichoffenbaren Gottes in einem anderen, das von ihm geschieden (Existenz) und doch »in« ihm ist.

Warum muß Gott sich *notwendig* offenbaren? (374) Weil er *Gott* ist. Und Gott ist er nur als der existierende Gott. (Ein Gott, der nicht existierte, d. h. nicht erschiene und sich vor-stellte, wäre kein Gott.) Existieren aber heißt: sich-offenbaren.

Um *sich* zu offenbaren, bedarf es eines solchen Seienden, in dem, als einem geschaffenen, er *sich* offenbaren kann, das *als Geschöpf* solchen Wesens ist, daß *in ihm* – nicht nur »für« es – *Gott selbst sich offenbart*.

Der Gott – als der existierende – braucht den Menschen, und deshalb ist der Mensch das »erstlich«, in jeder Hinsicht erstlich Er-bildete, Erblickte. Der Mensch ist das eigentliche Geschöpf.

Die Geschöpflichkeit des Geschöpfes, sein Existieren, bestimmt sich aus seiner Freiheit: als der Freiheit *von* Gott, *vor* Gott, *in* Gott (»Selbstbewegungsquelle«).

Das Schaffen ist *Tat* (396, 402): Werdenlassen im Werden des Absoluten. Inwiefern deshalb Einbildung? Werdenlassen aus dem unabhängigen Grunde, so zwar, daß das, was *nicht* für sich sein könnte, *für sich sei* (404). *Tat*: Offenbarung, die aus dem Willen der Liebe folgt (395).

^a vgl. oben S. 120f.

§ 27. Der Wille des Menschen als »göttlicher Lebensblick« und
»Keim Gottes«

Der Mensch: das »Eben-bild« Gottes, der »Lebensblick«, der »Keim«; »Zentralwesen« (»beide Centra«); S. 386: Durch seine Tat ist der Mensch, »auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang.«

Der anfängliche Grund – ganz in sich zurückstrebend – sich anziehend; weil aber Grund »zur« Existenz, deshalb in ihm – verschlossen – »Lichtblick«, »Lebensblick« (der göttliche); ein Erblicken, Vor-stellen von Einheit, Er-bilden von je Einem (Einheit – Idea), Einheitlichem, Begrenztem, Begreiflichem, Einzelem.

»Der Verstand« = der Urwille (363, vgl. 359): »... der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist.«

»Der Universalwille«: Wille zum Universum, zum Sein des Seienden im Ganzen, das sich als Absolutes selbst will; Liebe. (Wollen ist Ur-sein.) Sein: Verstandhaftigkeit im Sinne des Universalwillens.

Der Wille des Menschen (363): »der göttliche Lebensblick«, »der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim ... Gottes«. Der Wille des Menschen ist dieser Keim.

Heißt das nur sagen: was der Wille des Menschen ist, oder heißt dieses, daß der Wille des Menschen diesen Keim *existent* macht, *dieser Keim existierender Weise ist*, und daher zwei Prinzipien, aber in sich *getrennt*, hat?

Der Wille des Menschen ist die *Existenz* dieses Keimes (Wille des Verstandes), ist der im Geschaffenen existente Gott. Gott kann *sich* als Existenz nur in einem *von sich Unabhängigen* erblicken (378). Unabhängigkeit von Gott ist gerade die höchste existente Entsprechung zu Gott.

Der Begriff des »Lebensblickes«:

1. Er-blicken des »Lebens« – (Existenz); »Licht« – Vor-gestelltes – »Einheit«;

2. als Er-blicken selbst erste Existenz (die Weise, wie Gott in Gott zuerst existiert).

Grund (Schwere): Anziehung – (An-sich-halten);

Sehnsucht: An-sich-halten (Anziehung);

Aufmerken auf *sich*: »Reflexion« – Vor-stellen – Anblick – Bild; die Vor-stellung – Einheit – Wort.

Eben-bild (378): Gott kann *sich* nur im Bilde eines *von Gott Unabhängigen* (existierenden, selbstseienden) selbst haben, und dieses als ein solches muß *in ihm* sein. *Unabhängigkeit* ist gerade eine höchste Wesensentsprechung, aber nur *Entsprechung*, und gerade diese ist keine Vermenschung und kein Zusammenfall.

»Der Mensch«: »Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen.« (363f.) »Die Einheit« – als vorgestellte, hergestellte. Der Mensch ist »die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen«; er *allein des Bösen* fähig (368). »Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat.« (374) Das »Ziel der Natur« (377), »der urbildliche und göttliche Mensch« (377). »Das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigene Tat*«. (385)

Der Mensch der Anfang der Schöpfung – das Zentrum; dahin weist der Mensch zurück. Daher ist der Mensch »außer dem Erschaffenen«, »frei und selbst ewiger Anfang«. (386)

Die mit der Schöpfung gleichzeitige Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht. (387)

Der Wille des Menschen als Keim »des« Gottes. (363) *Als Keim – für Gott?* Als der *von Gott* er-bildete Keim? Keim – »was aufgeht wozu«?

»Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften«. (365) (Seele).

Wille des Menschen: als »Keim« Gottes, als Sonne, woraus aufgeht die Einheit; als existierender, kreatürlicher Geist; als Keim des Unabhängigen, in sich Freien.

ABSCHLUSS

Durchblick

1. *Die Unterscheidung* und das Wesen der Freiheit und der menschlichen Freiheit im besonderen (§ 28)

2. *Die Unterscheidung* in ihrem vollen Wesen: Sein als Wille. Wille der Liebe; Liebe und Geist, Seele; Wille zur Verherrlichung (399) (§ 29)

3. *Die Unterscheidung und das Wesen des Menschen*. Dieses Wesen bestimmt sich aus dem Wesen der geschaffenen, d. h. der aus dem Grunde entlassenen und so dem Grunde zugehörigen und des Grundes nicht mächtigen Unabhängigkeit. Das Wesen des Menschen ist aus der geschaffenen Freiheit bestimmt. Freiheit aber west *in* der Unterscheidung. (§ 30)

4. *Das Wesen des Bösen* (§ 31)

5. *Das Böse und das »System«* (§ 32)

6. *Das System und die Wahrheit (Gewißheit) des Seienden im Ganzen* (§ 33)

7. *Die Wahrheit des Seienden im Ganzen und die Metaphysik*¹

8. *Die Metaphysik als ein Gang der Geschichte des Seyns*¹

9. *Was Auseinander-setzung bezüglich der Metaphysik heißt* (§ 34)

§ 28. *Die »Unterscheidung« und das Wesen der Freiheit und der menschlichen Freiheit im besonderen*

Das Kernstück der *Freiheitsabhandlung* handelt von der »Unterscheidung«. Welcher innere Zusammenhang besteht zwi-

¹ 7. und 8. sind nicht eigens erörtert.

schen Unterscheidung und Freiheit, im besonderen zwischen *Unterscheidung und menschlicher Freiheit*?

1. Das Wesen der Unterscheidung im Hinblick auf Freiheit;
2. Freiheit als Unabhängigkeit (Für-sich-, d. h. Selbstsein);
3. Die Unterscheidung und die Wesung der »Prinzipien«.

Die Unterscheidung von Grund und Existenz enthält: Möglichkeit der Unabhängigkeit (Existenz), aber diese in der wesenhaften Beziehung zu (Abhängigkeit) Grund.

So ist mit der Unterscheidung die metaphysische Möglichkeit einer Unabhängigkeit vom Absoluten, aber zugleich im Absoluten gesetzt. Freiheit ist als *Unabhängigkeit* begriffen; aber dieser Begriff ist für Schelling nicht mehr negativ, sondern im höchsten Sinne positiv, weil er die *selbst-ständige* Zugehörigkeit zum Absoluten bedeutet. Unabhängigkeit nicht nur »von«, als ein Für-sich-Sein, sondern das Für-Sich zugleich und zuerst ein *Sein zu Gott* und *vor Gott* und »in« Gott. Deshalb, zufolge dieser *Unumgänglichkeit* des Zugehörens, gehört zur Freiheit die Notwendigkeit.

Die Unterscheidung als Wesung der Prinzipien: ihre Unzertrennlichkeit und Zertrennlichkeit.

In Gott sind Grund und Existenz »unzertrennlich«, »unauf löslich«, d. h. in wesenhafter Einheit: Gott ist Grund und ist Existenz. (Un-zertrennlichkeit: wesenhaft einbehalten in die ursprüngliche Einheit.)

Der Grund gehört zum Wesen Gottes, und d. h., er ist von dessen Wesen (der Liebe) bewältigt.

Der Grund ist nichts Unabhängiges von Gott, sondern ist Gott: *Gott ist der Grund*. Die *Einheit* von Grund und Existenz ist die des wesenhaften ursprünglichen Einklangs. Die *Unzertrennlichkeit* ist die wesenhafte Unmöglichkeit einer »Disharmonie«, d. h. einer *verkehrten Einheit*. Die *Zertrennlichkeit* ist die wesenhafte Möglichkeit der Verkehrung der Einheit der Prinzipien, und zwar als einer »geistigen«.

Im Menschen sind Grund und Existenz *zertrennlich*, d. h., sie sind nicht in die vom Wesen des Menschen her bestimmte we-

senhafte Einheit einbehalten. Der Grund bleibt etwas vom Menschen Unabhängiges, was er nicht in seine Gewalt (nicht in den Willen der Existenz) bekommt. (Sofern er es versucht, ist das Böse existent.)

In Gott und im Menschen ist dieselbe *Einheit* der Prinzipien, d. h. die wesende Unterscheidung »wirklich« als Geist.

In Gott die Einheit des Einklangs; Geist der Liebe; (Ausschluß jeder Möglichkeit der Verkehrung). Im Menschen die Einheit als wesenhafte Möglichkeit des Mißklangs (verkehrte Einheit); diese »Möglichkeit« nicht eine leere, sondern wesend, gemäß der Zugewiesenheit an den von ihm unabhängigen Grund; die Unabhängigkeit besagt in bezug auf den Menschen, daß er den Grund nicht meistert.

Der Mensch – begriffen aus dem Wesen seiner Freiheit. Wesen der Freiheit überhaupt; Freiheit und Unterscheidung.

Unabhängigkeit relativ auf das Absolute und im Absoluten. Entscheidende Frage: 1. worin die Möglichkeit des Guten und des Bösen besteht, 2. wie es zu dieser Frage kommt.

Das Wesen des Menschen: unabhängig – als Geist; abhängig von einem Unabhängigen in ihm – vom »Grund«. Der Grund als Prinzip zertrennlich.

Menschliche Freiheit; der Wille des Menschen (Unabhängigkeit von – vor – in Gott).

Das Vermögen zum Bösen, zu dem in gewissem Betracht reinsten Geistigen; zum Willen des Verstandes, der *als* Universalwille sich zum Eigenwillen macht und so den Gegenwillen zum Eigentlichen.

Was der Wille des Menschen ist, nur *aus der Existenz*, existenziell zu bestimmen, d. h. aus dem, daß er »ist«; »der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim«. Wieso »Keim«? Der tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit (Gottes).

Freiheit – *Unabhängigkeit*, bloß negativ? Gewiß, aber nicht die Un-abhängigkeit als solche ist das Unzureichende der Bestimmung, sondern daß die Unabhängigkeit gerade nicht in ihrem vollen Wesen aus-gedacht ist; daß die Unabhängigkeit sol-

che ist *in* Gott, d. h. nicht nur »von« – als weg von –, sondern relativ auf Gott. Im Menschen: wo das Wort völlig ausgesprochen; hier der Geist als Geist bei sich selbst, und zwar als ausgesprochen-sprechender.

Freiheit als Vermögen zum Guten und zum Bösen. In dem »zum« ist wesentlich die Gegenwirkung gegen die *Reaktion des Grundes*.

Der Wille des Grundes reagiert je verschieden – je nachdem der *Wille des Verstandes* ein Universalwille oder der Wille zu dessen Verkehrung ist; je nachdem die Existenz als Selbstsein, als Unabhängigkeit sich bestimmt und so zum unabhängigen Grunde sich verhält.

Der Mensch »die Endabsicht der Schöpfung«, »daß, was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus der Finsternis, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird.« (404) Der Mensch als Geist – geschaffener.

§ 29. Die »Unterscheidung« in ihrem vollen Wesen

1. Wie sie als Einigung der Unterschiedenen west.

a) Die Wesensbestimmung ist von der Existenz her geprägt, und sie liegt im Offenbarwerden der Einheit. (Einheit – Zusammengehörigkeit – Sein).

b) Je entschiedener die Scheidung, um so offener die Einheit; die Einheit als Band: das lebendige Band als »Seele«.

2. *Die Unterscheidung in ihrem reinen – absoluten – Wesen*. Die Unterscheidung ist das Wesen des Seins als Wille. *Wille* ist Sich-selbst- (d. h. das eigene Wesen) Wollen, also die Existenz, also Einheit als Geist, *Wille des Verstandes*, Einigung. Wille des Geistes ist als absoluter *der Geist der Liebe*. Die Unterscheidung ist absolut die einigende Einheit als *der Wille der Liebe*.

Die Liebe ist Wirkenlassen des Grundes, damit eine Möglichkeit sei der Einigung. Die Liebe will als Wille *sich selbst*, aber *nicht* will sie etwas »für sich« selbst. Die Liebe will sich

selbst, d. h. das Offenbarwerden der Einheit; der je Einzelne ein Seiender im Ganzen und als dieser schlechthin.

Die Liebe will das Offenbarwerden des Absoluten, d. h. seine Verherrlichung (399). »Verherrlichung« muß hier metaphysisch, aus dem Wesen des Seins, griechisch begriffen werden.

Die δόξα θεοῦ; δοκεῖν – zum Erscheinen und Leuchten kommen, im eigenen Wesen; die Präsenz, Anwesenheit, → φύσις. Als *Herrlichkeit und Ruhm* das höchste und reinste Erscheinen als In-sich-Zurückgehen in die eigenste Wesensruhe, nicht in der irrigen Form des Unwesens der Beschreibung und Übertreibung und der Belärmung, die immer nur ein Vorwand für das Schon-vergessen-Haben. Solcher »Ruhm« ist nicht in sich wesend, sondern »abhängig« und ein Gemächte des Wesenlosen.

3. *Die Unterscheidung als Einheit des »Geistes« nicht die höchste*. »Geist«, als selbst-ständiger Wille des Verstandes, des Wortes, ist immer »Geist« von ..., »Hauch« von ..., entsprungen aus der ursprünglich wesenden Einheit; *aber* die Möglichkeit der Verkehrung der Einheit.

Das Böse ist geistig, ja es ist »das reinste Geistige«: »denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles *Seyn*, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben.« (I/7, S. 468) Weil das Geistige das Böse ist, kann der Geist nicht das Höchste sein. (Gegen Hegel; die Unaufhebbarkeit des Grundes.)

Das höhere, wesentlichere Band ist *die Seele*; sie ist *die Güte selbst*. *Die Güte ist der Geist der Liebe*. (»Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen, also das *Unpersönliche*, das eigentlich Seiende, dem das Persönliche als ein Nichtseyendes unterworfen sein soll.« I/7, S. 468) (Hier wird deutlich, inwiefern das Band das eigentlich Seiende des Seins ist und nicht *eines* der Unterschiedenen, die Existenz.)

»Die Seele als Zentrum«. (In der Freiheitsabhandlung das Wesen der »Seele« noch nicht so entschieden entfaltet.)

§ 30. Die »Unterscheidung« und das Wesen des Menschen

Der Wille des Menschen als Wille des Geistes »ist« der »Keim«, die Möglichkeit des Gegengottes, »der tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit«.

»Die Endabsicht der Schöpfung«: »daß, was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus der Finsternis, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird.« (I/7, S. 404)

Der Mensch existiert, ist Geist, d. h. jenes Geschaffene, in dem das aus dem Grunde Erhobene völlig erweckt, d. h. der Verstand *als Geist* ist. Der Mensch ist das *völlig ausgesprochene Wort*, in ihm offenbart sich der Geist als Geist, d. h. *Gott als actu existierend*. (Und für dieses »Wesen« ist daher auch das Absolute das »Erste« in jeder Hinsicht.)

Der Mensch existiert als Mensch, also müssen hier die Prinzipien zertrennlich sein.

Der Wille des Menschen »ist« der Keim und die Möglichkeit des Gegen-gottes. Der geistigste Geist; der Lebensblick; Blick – Licht – Einheit – Wort – »Logos«.

§ 31. Das Wesen des Bösen

Das Böse ist Wille des Geistes, der *als* Universalwille in den Eigenwillen als solchen sich verlegt, damit dieser der universale Wille sei. Das Böse ist nicht die bloße Erregung der Selbstheit an sich, sondern eigenste Tat, höchster Verstand. Das Sichlosreißen vom Universalwillen geht nicht ins Unbestimmte weg; sondern ist das Sichverlegen in den Eigenwillen, um diesen zum Universalwillen zu machen und so den Willen des Menschen zu verkehren und zu ersetzen. Darin besteht die *Bosheit* des Bösen, die höchste Geistigkeit ist.

Im Bösen strebt der Mensch von sich aus gerade selbstisch nach dem, was die Liebe Gottes ist, denn diese ist ursprüngliche

Bewältigung des Grundes als der eigenen Wesensbedingung. Die Liebe hat den Grund in der Wesensgewalt. Im Bösen will der Wille der Wille des Grundes sein und den Grund in seinem Willen als dem Universalwillen haben. Im Bösen *ist* der Mensch der Gegen-Gott.

Das Böse ist das Hinausgehen der *Potentialität* des Grundes über sich selbst. Dieses liegt – der *Möglichkeit* nach – verborgen im absoluten Grunde, *nicht als* dessen existenter Wille.

Das Böse ist die reelle Negativität. Unausgesprochen will Schelling durch diese Abhandlung über das Böse zugleich die in Hegels Phänomenologie entfaltete Negativität über das »ideelle«, bewußtseinshafte Wesen der Unterscheidung von Subjekt und Objekt hinausbringen.

Der geschichtliche Bezug zu Plotin.

»Das Böse« ist das *Hinausgehen* über die Potentialität des Grundes, Hinausgehen zur Existenz.

»Das Böse« ist »der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisierung strebt, und also in der Tat nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes«. (378)

»... das Böse [bleibt] immer die eigene Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld.« (382)

»Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht ... darin, daß der Mensch seine Selbstheit [Eigenwille, Particularwille], anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden [Superiorität] und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann.« (389)

Der böse Mensch: der aus dem Centrum gewichene (Centrum – Mitte – Band – Geist) will selbst schaffender Wille für sich selbst über alles sein. (Vgl. S. 390)

Das Böse und der Grund. Der Grund ist Bedingung. Das Böse: der Wille, den Grund vollständig in die eigenwillige Gewalt des Actus zu bekommen.

»Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann.« (399)

(Daher die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit.)

»Nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat.« (399/400)

»Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich.« (400)

(Wille des Grundes ist ja, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei.)

»Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Prinzip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Prinzip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen.« (401)

»Denn das Böse ist nur böse, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtsein aber, oder den Potenzzustand reduziert, ist es, was es immer sein sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes.« (405)

§ 32. Das Böse und das System

1. Der Begriff des Systems im Sinne Schellings.

2. Der Systembegriff und die Wahrheit als Gewißheit, das sichvorstellende Vorstellen des Vor-gestellten als die sich in sich befassende Zusammen-stellung (συστάσις).

3. Die Wahrheit als Gewißheit und das Sein des Seienden; das Sein als »Einheit«.

§ 33. Das System und die Wahrheit (Gewißheit) des Seienden im Ganzen

System und Subjectität. Wie sich die Systasis bestimmt in ihrem Wesensgefüge aus dem Sich-vor-stellen des Vorstellens und seines Vorgestellten im Element der Vorgestelltheit überhaupt.

Das Vor-sich-hinstellen und das Zusammenstellen. Das Zusammen als Einheit im Sinne der »Einheit« »des« Seins (die zum Sein selbst gehörige *Einheit* der Anwesenung). Einheit der Vor-gestelltheit des sich vor-stellenden Vorstellens: Subjectität.

Es genügt nicht, das »System« formal aus dem Vorwalten der *mathesis* zu entwickeln, denn die *mathesis* ist bereits die Wesensfolge der *certitudo*, und diese zusammengehörig mit der Subjectität als Sein.

In der absoluten Konstruktion werden die Dinge nicht unter sich verglichen, sondern jedes *in sich*, d. h. in seinem Selbstsein, Existenz, als Existierendes, d. h. absolut betrachtet.

Zum Systembegriff Schellings. S. 399: »In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst [?] ist [?] kein System, sondern ein Leben...« D. h.: Es gibt nicht das »System« als etwas dem Absoluten Fremdes, darein es erst gespannt wird, um dann ein System zu sein. Das System existiert im Verstand Gottes (vgl. 337); d. h. gerade *nicht*, es sei *nur* vor-gestelltes »Schema« und »Plan« (keine Einschränkung gegenüber einer Wirklichkeit des Systems), denn der Verstand ist der Wille im Willen, der Wille aber das Sein, Existenz.

Gott, der Seiendste, der Existierende, der Lebendige. »Das System« ist die *Wesung* des absoluten Willens selbst. Die Weise der Verwirklichung des Wirklichen, die Weise des Existierens des Existierenden.

Das Absolute nicht nur das Vorherige an sich – τῇ φύσει – im Sein, sondern das Vor-herige für uns. Es geht vor dem Menschen her als das, worauf der Mensch schon zugegangen ist – ohne es eigens zu wissen im Begriff.

Dieses aber nun aus der *Subjectität* neuzeitlich und unbedingt fassen, indem die *Unterscheidung Wille* – als Wollen – des Absoluten. Das Sein als das Seiendste!

§ 34. Was Auseinandersetzung bezüglich der Metaphysik heißt

Die Aus-einander-setzung ist die Erfahrung der Wahrheit des Seienden als einer Wesung der Wahrheit des Seins.

Die Erfahrung, wie die Geschichte des Seins uns selbst durchwaltet und so in unerreichte Aufenthalte trägt, in denen eine Entscheidung zur Gründung der Wahrheit des Seins fallen muß.

Aus-einander-setzung ist die Versetzung in diesen Entscheidungsbereich.¹

¹ Vgl. auch: Zur Auseinandersetzung mit der Metaphysik des deutschen Idealismus und der Metaphysik überhaupt, S. 187–191.

WIEDERHOLUNGEN UND GANG DER AUSLEGUNG

Wiederholungen und Gang der Auslegung von Schellings »Untersuchung über das Wesen der Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände«

Beachte: in den »Wiederholungen« wird zugleich das Vorige jedesmal erneut und schärfer durchdacht und ergänzt.
Daher sind diese Wiederholungen nicht bloße Abschrift und verkürzte Wiedergabe des jeweils Behandelten.

Der vollzogene Gang der Auslegung

Wiederholungen

Bedenken: über die Metaphysik des deutschen Idealismus zu handeln auf dem Wege über einen Denker (Schelling) und aus dessen Werk nur eine einzige Abhandlung.

Behauptung: der Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus → (Nietzsche)

Wiederholung zum 14.I.

Vorüberlegung

1. Die Rolle der »Freiheit« im philosophischen Denken

Inwiefern »Gegenstand« der Betrachtung? Nicht nur überhaupt als einer unter anderen, sondern als bestimmender.

Kant: »Die Tatsache der Freiheit«; »übersinnliche Tatsache« – die einzige; Freiheit und Sittengesetz; »Postulate«.

Das einzige wißbare Ding an sich (sonst nur »Erschei-

nungen« zu wissen); vgl. Kritik der Urteilskraft und Kritik der praktischen Vernunft.

Freiheit als »Schlußstein des Systems« (Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede)

[Woher und weshalb diese Rolle der Freiheit als Grundtatsache? Jetzt noch nicht zu fragen. (Subjekt.)]

2. Die in der Geschichte des Denkens erreichten Freiheitsbegriffe

(1) Spontaneität: »Ich kann«, »ich vermag« (Selbstbewe-
gungsquelle);

(2) Negative Freiheit;

(3) Positive Freiheit (propensio in bonum);

(4) Selbstgesetzgebung (Autonomie); Kategorischer Impera-
tiv, Formalismus (Kritik der praktischen Vernunft § 7);

(5) Libertas indifferentiae: »Wahl-freiheit«: »Ich kann« = es
steht alles im Belieben, ich brauche nur zu wählen;

(6) Freiheit als Herrschaft über die Sinnlichkeit (diese als
Natur = »Material der Pflicht« (Fichte); das zu Überwin-
dende;

[Zunächst ohne inneren Zusammenhang; wo liegt er?
(in der Subjektivität)]

Die Verkettung mehrerer oder aller dieser Freiheitsbe-
griffe; auf welchem Grunde? (Das »Problem der Willens-
freiheit« eine Frage der Scheinmacher in der Philosophie;
ontische Erklärung der Freiheit durch Psychologie, So-
ziologie, Statistik – oder entsprechende Leugnung)

3. Schellings Abhandlung

Wo und wie erstmals veröffentlicht?

F.W.J. Schellings philosophische Schriften. Erster Band. –
Landshut 1809;

gesondert 1834; dann Sämtliche Werke I/7, 331 ff.;

die vorliegende Ausgabe der Philosophischen Bibliothek
1925¹ (eine Reihe von Druckfehlern).

¹ Philosophische Bibliothek 197, Leipzig 1925, hrsg. von Christian Herrmann
(Ausgabe von Heideggers Handexemplar).

1. Titel

Vorläufige Erläuterung;

beachte: »philosophische Untersuchungen« – »Phi-
losophie«?
menschliche Freiheit (also noch andere
Freiheit im Absoluten);
der Mensch – gefragt;
Wesen der Freiheit, woher möglich – wie
wirklich?
Der Mensch der Freiheit fähig als »Central-
wesen«;
die damit zusammenhängenden Gegen-
stände;
»Zusammenhang« und »System«;
»System der Freiheit«;
(Freiheit als Mitte des Systems; System –
nicht als Gemächte des Menschen, sondern
Gefüge des Seienden im Ganzen).

2. Gliederung (vgl. § 4).

3. Der Grundstock handelt über das Böse (Bösartige; nicht sitt-
lich Schlechte); das Bösartige als höchster
Geist, nicht »Sinnliches«;
das Böse – der Gegensatz – die Negativität;
Einheit – Seiendheit – *év*;
die Widerwärtigkeit.

Wiederholung zum 21.I.

Daß wir uns bei Bedenken aufhalten! – Das mag zeigen, inwie-
fern wir die Aufgabe mit Besinnung übernehmen und nicht als
beliebige philosophiehistorische Leseübung.

Ein weiteres Bedenken: Ob wir nicht dem Historismus und
Aktualismus verfallen? (Vgl. § 5) – Dieses Bedenken ist be-

sonders wichtig, weil es uns aus sich selbst entgegenkommt, so daß es selbst uns verbietet, noch auf seine Abhandlung einzugehen.

Inwiefern dazu auch alle »Restauration« und »Eschatologie« gehöre; desgleichen: die bloße »Scholastik«; die Scheinmacher in der Philosophie; man hat seine Wahrheit und läßt sich im Grunde auf nichts ein: man nimmt »die Philosophie« nur als Aufputz.

Schellings eigene Forderung in der Schlußbemerkung der Abhandlung (415/16); handeln wir ihr nicht zuwider, indem wir von Schelling handeln?

Beginn der Auslegung:

Bei der Auslegung selbst liegt die Gefahr nahe, für jedes Wort und die Hauptbegriffe auf frühere zurückzugehen und zu meinen, damit etwas erklärt zu haben. Diese Gefahr liegt besonders nahe in einer Philosophie, die wissentlich das bisherige Denken unbedingt denkt. Also die Rede davon, daß dies »schon« der und der gemeint und gesagt hat, daß dies bereits da und dort steht und daß Schelling von da und dort be-einflußt ist. Damit wird nichts ins Wissen gebracht, wenn man bei dem, was man beibringt, wie bei einem Fertigen und Klaren stehenbleibt. Aber es handelt sich weder um Nachweisung der Abhängigkeiten noch um Rettung einer Originalität, sondern um das Erfahren von Notwendigkeiten der Entscheidungen, die selbst wieder nicht unsere Gemächte sind.

Wenn also – scheinbar – historische Hinweise gegeben werden, dann haben sie einen anderen Sinn – zunächst den, daß das Genannte noch fragwürdiger ist als Schellings Wort.

Herausgreifen des Kernstückes (357–364);

inwiefern Kernstück? inhaltlich und nach der Denkweise; (Identitätsdenken der absoluten Dialektik der Subjektivität).

Kernstück; der erste Absatz:

1. Hinweis auf eine von »der Naturphilosophie unsrer Zeit« aufgestellte Unterscheidung

- a) die Unterscheidung selbst; »Grund« – »Existenz«; formelhaft und ungenau; bekannte philosophische Begriffe;
- b) was betrifft die Unterscheidung?
Jedes »Wesen«, d. h. jedes Seiende in seinem Sein;
- c) inwiefern kommt die Naturphilosophie auf diese Unterscheidung? Was ist »Naturphilosophie«? – Nicht ein Fach der Schulphilosophie, sondern *die* Philosophie des absoluten Denkens in *einer notwendigen* Hinsicht; (Natur nicht ein Gebiet unter anderen, sondern die eine wesentliche Gestalt des Absoluten selbst;)
- d) die Unterscheidung *eingeführt* in die »Wissenschaft«, d. h. absolutes Wissen;

2. Der Hinweis auf die Rolle und das Gewicht dieser Unterscheidung.

Auf sie ist die ganze Freiheitsabhandlung »gegründet«. Diese aber handelt von der Mitte, besser: aus der Mitte des »Systems der Freiheit«. Also hier die beherrschende Mitte des Systems, und d. h. in der Folge des Ganzen der Philosophie (d. h. der Metaphysik).

Also ist zu vermuten, daß diese Unterscheidung von dem handelt, wovon alle Metaphysik handelt. Vgl. das Wort des Aristoteles: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν (Met. Z 1, 1028b 2–4).

»Und so ist denn also das, was von alters her sowohl als auch jetzt und vor allem immer wieder gesucht wird und was *dabei* immer wieder ins Ausweglose stellt, das, wonach wir fragen in der Frage: was ist das Seiende?«

Später hat man zwar die Aristotelische Philosophie in besonderer Zurechtmachung für die Kirchenlehre übernommen, aber das Wesentliche auf die Seite gestellt: 1. das Suchen. 2. und vor allem dieses: daß das Gesuchte immer wieder ins Ausweglose stellt; man hat die Aristotelische Lehre statt dessen als Ausweg aus allen Schwierigkeiten benutzt. Die Auswirkung der mittelalterlichen scholastischen Umdeutung des Aristoteles geht bis in unsere Tage; damit ist nicht nur gemeint die kirch-

lich regulierte Aristotelesauffassung, sondern auch die philosophische: Werner Jaeger (Aristoteles [1923]) denkt ganz in der Bahn der Scholastik.

Aber die Frage selbst ernst nehmen und recht bedenken, was sie sagt: τί τὸ ὄν; ὄν als Partizipium: μετοχή – »Teilnehmung« (an πῶσις und χρόνος, Nomen und Verbum).

Was ist das Seiende (Nomen) als Seiend, Seiendheit (Verbum)? – Ein »Wesen« in seiner Wesenheit, z. B. »Lebewesen«.

Was ist das Seiende? Was ist es? Seiend; überall und je seiend, d. h. durch die Seiendheit bestimmt, und d. h. durch »das Sein«; vom Seienden zum Sein; φύσει ὄν; μετά ... τὰ φύσει ὄντα; gesucht ist das, was das Seiende als ein solches bestimmt: das Sein; wonach gefragt wird, soll dann zur Antwort werden: »das Sein« beantwortet, was das Seiende ist.

Damit ist ein Fingerzeig gegeben auf die Art, wie wir versuchen müssen, die Unterscheidung zu verstehen und nach-zudenken (vgl. S. 163f.).

(Hier erst Vorblick auf das ganze Kernstück).

Das Kernstück und Schellings Vorgehen

Befremdlich: Behauptungen, die gar nicht ohne weiteres auszuweisen; »Machtsprüche«; willkürliche »Spekulation«; und das nach Kant!

Welche Fragen hier sich aufdrängen? Bedenken; ohne Leitseil und ohne Boden; vielleicht eine »Begriffsdichtung«? Ein »Gedankenspiel«? Nach Kants Kritik der spekulativen Vernunft? Aber Kant nennt zugleich den Philosophen »den Gesetzgeber der Vernunft«.

Schellings Verfahren: »spekulativ«, analogisierend, »dialektisch«; was heißt das alles?

Zunächst wählen wir drei Wege mehr von außen her:

- A) Erläuterung der Begriffe »Existenz« und »Grund« als überlieferte »metaphysische« Begriffe (ausgehend von »Existenzphilosophie« und Hinweis auf den überlieferten Wortbegriff);

- B) die Unterscheidung selbst gründet in dem, *was* sie unterscheidet: »Sein«; (Wollen ist Ursein;)

Subjektivität ↔ ἔργος – desiderium;

- C) Die Unterscheidung wird notwendig aus dem zum Sein (als Subjektivität) gehörigen »Gegensatz« (»der Grundsatz des Gegensatzes« und die »Negativität«);

- D) das Wesen der Unterscheidung als werdender Scheidung (vgl. S. 11 ff.)

Wiederholung zum 28. I.

Kurzer Hinweis auf die Schlußbemerkung von Schellings Abhandlung; hier wird gesagt:

»Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur.« (415)

Diese Sätze geben zunächst einen Hinweis darauf, daß Schelling selbst uns abzuhalten scheint von einer historischen Betrachtung, somit einer Auslegung seiner eigenen Schrift, die doch für uns im Vergangenen liegt. Diese Zurückweisung entspringt aus der Berufung auf »die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis«, die als gegeben gesetzt wird. Die unmittelbare Erkenntnis ist eine solche, die nicht vermittelt ist durch Sätze und Erkenntnisse, auf die stützend wir erst in der Folge zu weiterer Erkenntnis gelangen; unmittelbare Erkenntnis ist solche, die *geradezu* erfaßt, was hier zu erkennen ist, nämlich das, was das Seiende im Ganzen ist. Unmittelbare Erkenntnis ist hier nicht gemeint im Sinne des einzelnen Wahrnehmens eines geeinzelter Gegenstandes, sondern »Erkenntnis« ist hier immer Erkenntnis des Absoluten. Dazu muß dieses sich selbst zeigen, sich öffnen, offenbaren. »Älter« denn jede geschriebene Offenbarung (Bibel!) ist »die Natur«. Was heißt hier »Natur«? – Das Absolute selbst. »Älter«? – Voraufgehend in dem Sinne, daß sie

sich erst offenbart haben muß (Natur »in« Gott – Gott selbst –), damit andere Offenbarung dann sein kann. (Hier eine ins Unbedingte verlegte Abwandlung des Satzes: *gratia supponit naturam*.)

Schelling aber spricht doch »nur« von der »Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis«; *wenn* sie gegeben; *sie ist* gegeben durch die neue Grundstellung des deutschen Idealismus gegenüber Kant, und zwar gerade durch Kant. »Möglichkeit« heißt hier keineswegs nur: nicht ausgeschlossen, sondern positiv: das Vermögen dazu und die Grundlage sind gegeben, d. h. der unmittelbare Bezug zum Absoluten.

»Historischer Glaube« und »unmittelbare Erkenntnis«

Diese Unterscheidung wurde zunächst und mit Recht so gedeutet, daß die Philosophie sich nicht »historisch orientieren« soll, um durch Kenntnis der vergangenen Philosophien eine neue zu begründen. Die Unterscheidung hat jedoch eine *größere Tragweite* und kennzeichnet die Grundstellung dieser ganzen Abhandlung und damit auch diejenige der Metaphysik des deutschen Idealismus.

Der Hinweis auf die »ältere Offenbarung« nimmt Bezug auf die biblische Offenbarung. Die auf die ältere Offenbarung gestützte Erkenntnis überragt daher auch die Wahrheit des christlichen Glaubens als eines »historischen«, sofern er auf das glaubensmäßig gesetzte »historische« Faktum der Menschwerdung Gottes in Christus gestützt ist.

Daher ist das System der Philosophie, d. h. Wissenschaft, das einzig wahre im Sinne des absoluten Systems: das »System der Religion wird Wissenschaft«. Dem entspricht S. 412 die Forderung, daß geoffenbarte Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ausgebildet werden sollen.

Und dieses steht im Einklang mit der Grundstellung Hegels in seiner Phänomenologie des Geistes, wo »die Religion« als eine Gestalt der Vernunft dem »absoluten Wissen« vor- und untergeordnet ist; das absolute Wissen = Philosophie.

Erst von hier aus gewinnt die Schlußbemerkung Schellings ihre ganze Tragweite, aber auch den inneren Bezug zu dem, was die ganze Abhandlung durchdenkt.

Zur Kennzeichnung der »unmittelbaren Erkenntnis« in der spekulativen Dialektik des deutschen Idealismus

Eine Aufzeichnung Hegels aus der Jenenser Zeit (1802–1807):

»Die Bauersfrau lebt im Kreise ihrer Liese, was ihre beste Kuh ist, dann der Schwarzen, der Scheckin u.s.w.; auch des Märtens, ihres Buben, auch der Urschel, ihres Mädchens u.s.f. So familiäre Dinge sind dem Philosophen die Unendlichkeit, das Erkennen, die Bewegung, die sinnlichen Gesetze [z. B. Kants Transzendentalphilosophie!] u.s.f. – Und wie der Bauersfrau ihr verstorbener Bruder und Ohm, so dem Philosophen Plato, Spinoza u.s.f. Eins hat so viel Wirklichkeit, als das andere, diese aber haben die Ewigkeit voraus.«

Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 355

vgl. K. Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Darmstadt 1963, S. 537 ff.

Nun ist heute »die Bauersfrau mit ihrer Liese« kaum noch ein rechtes Beispiel für den unmittelbaren Wesensbezug, den Hegel verdeutlichen will und den er die »unmittelbare Erkenntnis«, nämlich im Sinne der spekulativ-theologischen »Dialektik« (intellektuelle Anschauung), nennt. Weshalb nicht? Weil inzwischen überhaupt dieses Leben in einem unmittelbar vertrauten, bestandhaften Kreise erschüttert ist und ganz anderen Bezügen Platz gemacht hat; aber z. B. ein Flugzeugführer zu seiner »Maschine« (was ihm seine »Kiste« ist!); doch nicht; die Verlagerung in das reine Vorgehen der Machtermächtigung (Seinsverlassenheit des Seienden).

Übergang zur Auslegung des Kernstückes S. 357–364, und zwar durch eine Vorbetrachtung

Vorher ein kurzer Hinweis auf den Charakter des Kernstückes für uns: befremdlich, »spekulativ« (nach Kants Kritik), »dialektisch«, »analogisch«, »theologisch«. (Aber »Theologie« für Schelling und Hegel nur eine »Abstraktion« der Philosophie.)

Die Vorbetrachtung in vier Kapiteln; vgl. § 7.

Zum Ersten Kapitel: Grund und Existenz

1. »Existenz« und »existentia«; *essentia* und *existentia*; *ens actu*; *actualitas*; Wirklichkeit = »*Dasein*« (*Dasein* Gottes, *Dasein* des Menschen, *Dasein* von Tier und Pflanze und Erde und Meer in dem verständlichen Sinn der Ontologie »ist da« oder »die Kreide ist nicht da« – »da ist sie doch!« Weil »da«, *deshalb* vorfindlich); wirksame Gewirktheit; Gewirktheit – und dann?

In dieser Auslegung: *agere* – als *creare*; biblisch-theologisch; aber *ens pot.* – *ens actu* – ebenso wie *essentia* und *existentia* auf Aristoteles und Platon.

Die neuzeitliche Auslegung des Aristoteles und Platon, auch die Hegels, geht auf die des Mittelalters zurück. Und diese Auslegung von Platon und Aristoteles bestimmt zugleich diejenige der voraufgehenden »Philosophie« – vor-platonisch, vor-sokratisch. Dieses von Aristoteles bestimmt; aber Aristoteles wesentlich umgebildet, ungrisch.

Wie schwer es ist, sich von dieser Überlieferung frei zu machen, dafür dieser der beste Beweis.

Jaeger: neukantisch, christlich-theologisch, nur nicht griechisch – trotz *παιδεία*.

Für den vorliegenden Fall sofern zu beachten, daß die Griechen überhaupt keinen Namen haben für *existentia*; sondern einfach *εἶναι* – worauf denkt dieses –; vgl. die zweifache Unterscheidung der *οὐσία* bei Aristoteles (*ὁ τις ἄνθρωπος*; *τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου* – *ζῆλον*); vgl. »Kategorien«; *actus* – *actualitas* – *energeia* – *ἐν-έργεια*; diese von *actus* her – scholastisch; dann, wenn gleich mit einer metaphysischen Auslegung: Leibniz.

(Jaeger!) – ungrisch – ebenso wie von *οὐσία* als Substanz.

Aber Anwesenung – dergleichen *εἶδος* – *essentia*! Durch das Spätere völlig verdeckt und vollends durch die neuzeitliche Phi-

losophie; seit »*Sein und Zeit*« erstmals gesehen; man tut jetzt so, als hätte man das immer gemeint; daß dieses nur Schein ist, zeigt sich daran, daß man sich auf das Weitere nicht einläßt, was dieser Einsicht zugrunde liegt; vgl. unten »Existenz« und »Existenzphilosophie« und »*Sein und Zeit*«;

2. Existenz und Existenzphilosophie

3. Der Existenzbegriff Kierkegaards

4. Kierkegaard, Existenzphilosophie und »*Sein und Zeit*«

Wiederholung vom 4. II.

Der Existenzbegriff bei K. Jaspers und Kierkegaard

Von Kierkegaard aus:

Existenz zwar im überlieferten Sinne die *Wirklichkeit*, wie etwas *wirklich* ist; aber zugleich eingeschränkt auf den Menschen; wie der Mensch als Mensch wirklich ist, und sofern er er selbst ist;

Dabei:

das Wesen (*essentia*) des Menschen ausgezeichnet durch *ratio*, *rationalitas*, Vernünftigkeit als Persönlichkeit;

Vernunft: Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung, Bezug auf das Selbstsein; dieses Selbst als auf sich bezogen; vgl. Kant: Tierheit, Menschheit (Vernünftigkeit), Persönlichkeit, (vernünftig und zugleich der Zurechnung fähig); »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, 1793 (I. Stück, n.1);

Selbstsein: aber zugleich bezogen auf Gott als das höchste Seiende (Ewigkeit); christlich verstanden;

Der Mensch: wesentlich: Zusammensetzung des Unvereinbaren von Zeit und Ewigkeit (christlich verstanden); das Paradox;

»Existenz«: Selbstsein; als Einzelner »unendlich« = unbedingt an dieser Zusammensetzung »interessiert«

sein; inter-esse: zwischen Zeit und Ewigkeit (christlich verstanden);

Selbstsein;

Selbst-sein als Einzelner, Zeitlicher, vor Gott, dem Ewigen, und d. h. wesentlich als gläubiger Christ, d. h. im wesentlichen Bezug zum eigentlichen Paradox, dem Mensch gewordenen Gott; dieser Bezug als Glaube; (daher die Frage, ob auf eine historische Wahrheit die ewige Seligkeit zu bauen sei;)

weil überhaupt Existenz als Selbstsein, deshalb neuzeitlich darin zuvor schon der Begriff des Menschen = »Subjektivität«.

»Existenz«: die Verwirklichung eines einheitlich mehrfachen Verhältnisses, in dem der Mensch als solcher steht: des Verhältnisses zu ihm selbst als einem »Seienden«, zu Gott als dem höchsten Seienden und damit auch zur »Welt« als dem übrigen nichtmenschlichen Seienden, in das der Mensch geschaffen ist;

Verwirklichung des mehrfach einigen Selbstverhältnisses zum *Seienden*;

»Existenz« deshalb zwar aufnehmend »existential«, zugleich aber *einschränkend* auf Menschsein; diese »Einschränkung« aber enthält gerade in sich das Verhältnis zu allem Seienden (Metaphysik).

Inwiefern bei dem zunehmenden Unvermögen, auf einen Denker wirklich einzugehen, ganz unvermutbare Mißgriffe abgewehrt werden müssen:

Kierkegaard schränkt den Begriff »Existenz« auf den Menschen ein; also Tiere, Pflanzen, Stein und Planeten »existieren« demnach nicht. Und wenn sie nicht »existieren«, und d. h. nach der üblichen erkenntnistheoretischen Denkweise: nicht »objektiv« sind, können sie nur »subjektiv« sein. Man

schließt aus der Einschränkung des Existenzbegriffes, derzufolge »Existenz« nur die menschliche Subjektivität benennen soll, auf die Unwirklichkeit des nicht durch die Existenz benannten Seienden. »Man« – nicht irgendein ahnungsloser Student, wohl aber Nic. Hartmann, der in seinem Buch »Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften«² folgende Belehrung erteilt (S. 84): »In der gleichen Weise schief orientiert ist auch der Kierkegaardsche Existenzbegriff, dem zufolge die Welt, in der der Geist steht, nicht existiert, sondern nur für ihn als den allein existenziellen besteht und so die seinige ist.«

Hartmann spricht von Kierkegaard und meint »Sein und Zeit«; durch eine grobe Mißdeutung von »Sein und Zeit« hindurch mißverstehen er zugleich Kierkegaard, dessen unbegriffenen Existenzbegriff er mit dem von »Sein und Zeit« einfach gleichsetzt. Nun sagt ja Kierkegaard doch eindeutig genug an der angeführten Stelle: »Wir existieren ja alle...«, d. h., wir sind im gewöhnlichen und unbestimmten Sinne »wirklich«, so wie alles übrige eben auch »wirklich« ist.

Gegenüber der Kierkegaardschen »Theorie« der Existenz, die sich am Existenzbegriff »versündigt« (also eine »Sünde«, nicht ein bloßer Fehler), gibt Hartmann folgende Belehrung (a. a. O., S. 84): »Ein Mensch existiert, und ein Ding existiert. Sie existieren zwar sehr verschieden. Aber sie existieren miteinander in der einen existierenden Welt. Und die Existenz selbst ist die gleiche.« Wie erhebend muß es sein, für ein durch die »Sünden« von »Sein und Zeit« verdorbenes Gemüt, solches zu lesen und dabei zu erfahren, daß der Mensch und daß die Dinge existieren, d. h. wirklich vorhanden sind!

Ja, »die Existenz selbst« ist sogar bei Mensch und Ding »die gleiche«. – Inwiefern aber dann das Ding und der Mensch

² Berlin 1962.

»verschieden existieren« sollen, das ist bei solcher Voraussetzung das Geheimnis von Nic. Hartmann.

Übergang zur Klärung des Existenzbegriffes in »Sein und Zeit«

A. Inwiefern Bezug zu Kierkegaards Existenzbegriff?

1. auch Name für das Menschsein; beschränkt;
2. auch Name für das *Selbstsein* des Menschen; betont; wenigstens alles in der »Entchristlichung«; »atheistische Anthropologie«; und dennoch!

Wiederholung zum 11. II.

Vorerinnerung an den Wesenszusammenhang zwischen dem »Kernstück« und der »Einleitung«

Beantwortung der Frage: Inwiefern ist der Abschnitt, der über die Unterscheidung von Grund und Existenz handelt (357–364), das Kernstück der Freiheitsabhandlung, die als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus gelten soll? Der Kern umschließt das Innerste, was gedacht werden muß, wenn das »System der Freiheit« und mit der »Freiheit« der innerste Mittelpunkt des Systems und Grund der Metaphysik gedacht wird.

System der Freiheit: das Ganze des Seienden (das All), gefügt aus dem Grundbezug der Freiheit des Menschen, und d. h. der Freiheit von Gott, der alles ist, vor Gott und in Gott. Aus dem ersten Blick in die Gliederung aber ergab sich, daß die Freiheitsabhandlung eigentlich und nur das Böse zum »Thema« hat. Weshalb ist das so? Handelt die Betrachtung der Mitte des Systems vom Bösen, weil auch dieses in Bezug steht zur Freiheit, oder handelt sie von der Freiheit, weil das Böse das eigentlich Fragwürdige ist im System? Und weshalb ist dieses das Fragwürdige? – Als das Widergöttliche, die *δυστασις* und *ἀπόστασις*, die äußerste Entzweiung aus dem Aufstand der

vom Geist ergriffenen Selbstsucht der »Seele« in der Intimität mit dem Grunde als dem *Ur-grund* zur Existenz; Gott wehrt dem Willen des Grundes nicht, weil er sonst die Bedingung seiner Existenz, d. h. der Persönlichkeit aufhobe (I/7, S. 483). Gott »ist« alles. (Vgl. Vorblicke und Richtlinien, S. 169–173)

Die Freiheitsfrage ist als Systemfrage Pan-theismusfrage; die Freiheit ist der Zusammenhang mit Gott, ist das Wesensgefüge des »Systems« (vgl. den Titel der Abhandlung). Inwiefern gilt: »Alles ist Gott« bzw. »Gott ist alles«? Hierbei entscheidend das »ist«; das Band – Copula; das »ist« als das Wort des Seins des Seienden (»System der Metaphysik«). Davon handelt die Einleitung.

[das *Pan* der *Panta* – ohne Sein des Seienden? Nein! Vgl. über *Ur-Sein* und die Unterscheidung von Grund und Existenz. Aber beides: *nebeneinander* nur und selbst *ohne* Wahrheit und ohne die eigentliche Differenz und darum onto-theologisch.

Die Einheit des Seienden wahren und die Freiheit retten: wie anders als: in Gott hineinwesen? Wie muß dann der Mensch (das »Seiende«) *sein*?

Grund – Existenz

Natur – Freiheit

Die auf Einheit dringende Vernunft (Notwendigkeit)

Das auf Freiheit bestehende Gefühl (Freiheit)

In Gott hineinwesen – aber so, daß der Mensch frei *von* Gott, *in* Gott und *für* Gott. Gottheit Gottes – wie?]

In dem als »Kernstück« bezeichneten Abschnitt aber eine Unterscheidung des *Seienden als solchen*, d. h. hinsichtlich des Seins des Seienden. Im Kernstück wird das Innerste gedacht, was zugleich der Grund der Mitte des Systems ist: das Sein des Seienden als solchen.

»Existenz« und »Dasein« in »Sein und Zeit«

Die bisher besprochenen Existenzbegriffe:

1. existentia: Wirklichkeit eines jeden Wirklichen (was nicht schlechthin nichts »ist«);

2. Existenz: eingeschränkt auf das Selbstsein des Menschen; »Subjektivität«;

a) Christlichkeit des kreatürlichen Menschen als eines Einzelnen;

b) Persönlichkeit des Vernunftwesens (Mensch) inmitten der Welt und bezüglich ihrer »Transzendenz«;

Die von außen kommende Erläuterung wird versucht durch eine Erörterung von zwei gesperrt gedruckten Leitsätzen:

1. »Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz« (S. 42)

2. »Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins« (S. 12)

zu 1. In diesem Satz sollen alle drei Hauptworte, Dasein, Wesen, Existenz, eine andere als die übliche Bedeutung haben, d. h. gedacht werden aus anderer Erfahrung und anderen Fragen. Dann bleibt aber der Versuch, schrittweise einen »Zugang« zu finden, aussichtslos; denn zunächst möchte man erwarten, Dasein und Wesen seien als bekannt vorgegeben, und dann ließe sich durch eine geeignete Überlegung ausmachen, was Existenz sei. Oder umgekehrt: Das Wesen der Existenz wird umgrenzt und von da aus das Wesen des Daseins bestimmt. Aber jedesmal dreht sich die Betrachtung im Kreis. Das Wesen des Daseins ist nicht ohne Existenz und diese nicht ohne das Wesen des Daseins zu denken. In den Kreis, der unumgänglich, gelangen wir nur durch einen Sprung. Somit bleibt jede Erörterung vorläufig. Aber der Absprung läßt sich vorbereiten durch die Besinnung auf den zweiten Satz.

zu 2. Hier ist die Rede von »Seinsverständnis«; hingewiesen wurde darauf, daß das Da-sein sich selbst in seinem eigenen Sein versteht. Dieses Sein aber bleibt ausgezeichnet durch das »In-der-Welt-sein«.

Beispiel: Dort steht ein Mensch neben einem Baum. Mensch und Baum sind »in der Welt«; beide Seiende »stehen« dort; ja sie stehen im »Offenen«. Aber der Mensch

»steht«, ohne dies hinreichend in sein Wesen aufgenommen zu haben, im Offenen als einem solchen, so daß in diesem (ungekannten) Offenen Begegnendes »ist«, das als »Seiendes« begegnet, und das Stehen ein wesentlich anderes ist.

Inwieweit von außen her der abgründige Unterschied zwischen »Bewußtsein« und »In-der-Welt-sein« sich vollziehen läßt –; in der Offenheit des Seins (nicht nur des Seienden) stehen; Sein ist verstanden – entworfen –

οὐσία als Wort für παρ- und ἀπουσία, An- und Abwesenheit; *das ὄν*;

ἀεὶ ὄν als das eigentliche Seiende, worin sich das Wesen des Seins voll erfüllt; *das immerwährende Anwesende*.

Anwesenheit und Ständigkeit als »Zeit«-bestimmungen; »Zeit« aber in welchem Sinne?

Jedenfalls: *Sein und Zeit*; eine Frage, und zwar die Frage nach der Offenheit des Seins und nach der Wesung dieser Offenheit.

Wiederholung zum 18. II.

Zur Klärung der Fragestellung, die durch den Titel »Sein und Zeit« angezeigt ist

Aus dieser Fragestellung her muß der Existenzbegriff in »Sein und Zeit« gedacht werden.

Über Zeit, Zeitlichkeit, Da-sein, Sein

Die Frage von »Sein und Zeit« läßt sich entfalten durch eine »Erinnerung« an den Zeitcharakter des anfänglichen Wesens des Seins, sofern dieses als *οὐσία* bestimmt wird (anfänglicher in der φύσις). Zwar ist hier die Rede von »Erinnerung« genau besehen ungemäß; denn es gilt nicht, etwas Vergessenes wieder ins Gedächtnis zu rufen; das ist unmöglich, da vordem die *οὐσία* noch gar nicht in ihrem Zeitcharakter gedacht wurde.

Er blieb und blieb seitdem verborgen und ist heute noch etwas Befremdliches; weil »Zeit« hier anders west und das Sein überhaupt für unfragwürdig gehalten wird. Inwiefern? Die Auslegung des Seins als οὐσία war so mächtig, daß auch »die Zeit« selbst aus dem so verstandenen Sein als οὐσία τις begriffen wurde. (Aristoteles, Phys. Δ 10).

Die verrechnete und ablaufende Zeit; χρόνος, ἀριθμός – Zählende Zahl (Arist. Phys. Δ 11, 219b); τὸ πρότερον – ὕστερον »ist« πρῶτον ἐν τῷ τόπῳ, erstlich in den Orten, Ort-bezogen; vor – hinter – πρῶτον, d. h. von Anwesenheit her vernommen;

χρόνος bei Aristoteles, *entsprechend* »Raum«, als

τόπος das »Da« und »Dort« und »Hier«, das »Wo«, so das Wann; »Zeit« im Sinne von »zur Zeit da«, »in der Zeit von« einer Stunde, »um die Zeit, als«; also je die ausgemachte, gerechnete und zu rechnende Zeit, »datierte« Zeit.

In beiden Prägungen zeigt sich das Vorwalten der οὐσία, gemäß der das Denken auf das Anwesende von »Raum« und »Zeit« im neuzeitlichen Sinne geht, d. h. auf »Ort« und »Zeitpunkt«. Gleichwohl ist die Erstreckung (μέγεθος) nicht verkannt; aber nicht als das Erste genommen (Leibniz, Kant), das eingeschränkt wird, sondern in das sich das »Wo« und »Wann« als das ἄπειρον verliert – μὴ ὄν.

Die Zeitlichkeit als ekstatische Zeitigung

Erwesung der Wahrheit des Seyns (inzwischenhaft – abgründig);

weder zyklisch noch eschatologisch;

überhaupt kein »Verlauf«, Ab- und Auslaufen und Umlaufen; Sein und Zeit, beides zumal, in gleicher Weise ob der übergroßen Nähe unzugänglich;

1. wir denken sogleich darüber hinweg (Übereilung);
2. wir finden am Unbestimmten Genüge (Flüchtigkeit);

3. weil all solches – scheinbar – wirkungslos, un-greiflich und wie das Nichts (Nutzbarkeit und Leistung).

(Das Sein ist das Nichts; das »ist« kein Seiendes, so wie wir Seiendes kennen und zu kennen meinen;)

die Schwierigkeit, das Einfache zu denken;

die Schwierigkeit, die Gewöhnung als einziges Maß hinter sich zu lassen.

Wiederholung zum 25. II.

Der Existenzbegriff in »Sein und Zeit« entspringt aus der durch diesen Titel genannten Fragestellung. In der Ausfaltung dieser wird eine Besinnung auf das Wesen der »Zeit« notwendig, und das schließt eine geschichtliche Auseinandersetzung ein mit der bisherigen Auslegung des Wesens der Zeit.

Dabei sind zu unterscheiden:

1. das vorbegriffliche Rechnen mit der Zeit (Tages-, Jahreszeit)
2. die von hier aus mögliche *begriffliche Fassung* des so entworfenen Wesens der Zeit; dabei leitend ein Vorbegriff des Seins, da »Zeit« irgendwie »seiend«;
 - a) griechisch: χρόνος – entsprechend τόπος – die gerechnete, zählende Zeit; Datum, gegeben, anwesende Zeit; Zeit als »datierte«; ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον; (Aristoteles, Phys. Δ, 219 b 1f.) πρότερον – ὕστερον, πρῶτον ἐν τόπῳ (Aristoteles, Phys. 219 a 14f.)
 - b) neuzeitlich: als Dimension und Ordnungsschema für alle Vorgänge und das menschliche Vorgehen; »Zeit« als »Parameter«, d. h. solches, dem entlang gemessen Punkte und Abstände ausgemessen werden; »Zeit« als vierte Dimension der »vierdimensionalen Welt«; (t)
3. die Frage nach der Zeit im Hinblick auf die christlich erfahrene, »zeitlich« begrenzte Wanderschaft der einzelnen Menschenseele im Irdischen; »Zeitlichkeit« – »Ewigkeit«;

4. Zeit als Vorname des Entwurfsbereiches der Wahrheit des Seins; »Zeit« ist das ekstatische Inzwischen (Zeit-Raum); nicht das Worinnen des Seienden, sondern Lichtung des Seins selbst.

Die durchgesprochenen Existenzbegriffe und ihr wechselweises Verhältnis (vgl. S. 73f.)

Mit Rücksicht auf die Metaphysik ist zu überlegen: Seinsverständnis und »Subjektivität« als »Ichheit«; Sein und Mensch; Anthropomorphie;

Die Zweideutigkeit der Seinsfrage; die Metaphysik und »Sein und Zeit«

Zunächst scheint es, als sei »Sein und Zeit«, wenn es hoch kommt, ein »Nachtrag« zur Metaphysik, gleichsam eine Art anthropologischer »Erkenntnistheorie« der »Ontologie«. Sollte »Sein und Zeit« dieses nicht sein können, dann bleibt höchstens noch, daß hier ein ursprünglicheres metaphysisches Fragen, aber eben doch ein metaphysisches, versucht wird.

In Wahrheit aber ist hier auch keine Metaphysik mehr, sondern ein ganz anderer Anfang; aber deshalb besteht erst recht ein anfänglicher Bezug zum ersten Anfang. Deshalb ist die anfängliche geschichtliche Erinnerung notwendig, und daher stammt auch noch die zeitweilige Benennung und Auslegung des Vorgehens als »Metaphysik«; vgl. Kantbuch und »Was ist Metaphysik?«; Sein und Wesenheit des »Wesens«.

In der Tat entspricht denn auch »Sein und Zeit« nirgends dem, was man zu Recht von einer »Ontologie« erwartet, deren erster Schritt, wenn er so heißen darf, darin sich erschöpft, zuvor das Wesen des Seins für ausgemacht und fraglos zu halten.

Man hat unter anderem »Sein und Zeit« auch mit Fichtes Grundstellung gleichgesetzt und durch diese ausgelegt, während hier wohl, wenn überhaupt Vergleichsmöglichkeiten bestehen, der äußerste Gegensatz waltet. Aber schon der Gegen-

satz ist schief, da »Sein und Zeit« nicht etwa nur »realistisch« denkt im Unterschied zum unbedingten »egoistischen« Idealismus Fichtes.

Von diesem schreibt Schiller an Goethe am 28. Oktober 1794, also um die Zeit des Erscheinens der ersten »Wissenschaftslehre«:

»Nach den mündlichen Äußerungen Fichtes, denn in seinem Buch war noch nicht davon die Rede, ist das *Ich* auch durch seine Vorstellungen erschaffend, und alle Realität ist nur in dem *Ich*. Die Welt ist ihm nur ein Ball, den das *Ich* geworfen hat und den es bei der Reflexion wieder fängt!! Sonach hätte er seine Gottheit wirklich deklariert, wie wir neulich erwarteten.«³

Nach Fichte wirft das *Ich* die Welt, und nach »Sein und Zeit« ist nicht erst das *Ich*, sondern das Da-sein, wesend vor allem Menschentum, das Geworfene.

Wiederholung zum 4. III.

Die begriffsgeschichtliche Erläuterung des Wesens des Grundes

Sie wird durch eine doppelte Absicht geleitet:

1. gilt es zu zeigen, daß und inwiefern das Wesen des Grundes zuinnerst mit der metaphysischen Auslegung des Seienden zusammengeht (ἰδέα, οὐσία, ὑποκείμενον, subjectum);
2. wird dadurch zum voraus der Schellingschen Unterscheidung das Befremdliche genommen, aber auch die Einsicht in ihr Eigentümliches vorbereitet.

Das Leitwort für das, was wir »Grund« nennen, ist in der griechischen Metaphysik das Wort ἀρχή in der zweifachen Bedeutung von Anfang und Herrschaft; in der neuzeitlichen Philosophie dagegen das Wort *ratio* (principium rationis sufficientis; grande illud principium; Leibniz).

³ a.a.O., Bd. 2, S. 12f.; Hervorhebung von Martin Heidegger.

Wie kommt ratio (reor, ῥέω, ῥῆσις – Sagen, Aussagen, Dafürhalten) zur Bedeutung von »Grund«? [ὑποκείμενον, λεγόμενον καθ' αὐτό, λόγος]

Dieses ist nur einzusehen, wenn wir jenes Leitwort fassen, in dem *alle* metaphysischen Wesensbestimmungen des »Grundes« beschlossen liegen und das zugleich den eindeutigen Hinweis auf den leitenden Entwurf des Seienden bezeugt.

ὑποκείμενον: das, was zuvor schon vorliegt, das schon Anwesende und Vorauswesende; [von ποίησις und τέχνη] der Begriff ist mehrdeutig [λέγειν – κατάφασις, ἀπόφασις], was sich aus der Aristotelischen Auslegung der ἀρχή und der αἰτία ergibt; in freier Aufreihung ergibt sich für seinen Gehalt:

1. ἐξ οὗ: das, *woraus* ... [ποιούμενον]
2. παράδειγμα: das, *wonach* ... [ἔργον – φύσει ὄν]
3. προαιρετόν: das *vorweg* Genommene, weil zum voraus Umgrenzende (τέλος) [für das Verferten, Fertigen]
4. καθ' οὗ λέγεται τι: *worauf* an ihm selbst-zurück; (αἰτία – der Bezug auf φύσει ὄντα;) die ἀρχή κινήσεως im engeren Sinne, die spätere causa efficiens, bleibt merkwürdig unbestimmt; im griechischen Denken ist sie gar nicht das Wesentliche, wie später im christlichen (Schöpfung) und im neuzeitlichen (»Technik«).

ὑποκείμενον in der lateinischen Übersetzung: das subjectum; jedes Seiende ist als Seiendes subjectum (sub-stans). Dieser Satz gilt für *alle* Metaphysik von Platon bis zu Nietzsche. Aus diesem Satz ist aber auch erst zu begreifen, inwiefern in der neuzeitlichen Metaphysik die »Subjectivität« zum metaphysischen Grundbegriff wird, wobei »Subjectivität« »Selbstheit« – vorstellende Rückbezogenheit auf sich – besagt.

Den *ersten* Schritt zu dieser Bestimmung vollzieht Descartes – auf Grund des Wandels des Wesens der Wahrheit (veritas als certitudo cognitionis humanae). (Woher dieser Wandel? Aus der Geschichte des Seyns.)

Den *zweiten* Schritt und den nicht weniger entscheidenden vollzieht Leibniz.

1. Wie wird das *ego* zum ausgezeichneten subjectum? (mens – sive animus)
2. Wie wird dadurch das Wesen des Subjectum zur Subjectivität im Sinne der *Selbstheit*? (vgl. Leibniz über die Mentis, Gerh. VII, S. 291, ebenso S. 307; mentes als partes totales).

Seine metaphysische Grundstellung bezeichnet den eigentlichen Wendungspunkt der voraufgehenden Metaphysik zu derjenigen des deutschen Idealismus.

Nicht etwa um Schellings Unterscheidung historisch zu erklären, sondern um in ihrem verborgensten Gehalt zu begreifen, ist für uns eine kurze Erinnerung an gewisse Gedankengänge von Leibniz nötig. Auch dann, wenn wir nicht wüßten, daß Schelling bereits als Sechzehnjähriger eine Hauptschrift des Leibniz, die sogenannte »Monadologie«, gelesen hat (französisch verfaßt 1714, nach Leibnizens Tod deutsch erschienen 1720, lateinisch 1721, Urschrift 1840).

Wiederholung zum 11. III.

Weshalb im Verlauf der Vorbetrachtung zwischen dem Ersten Kapitel und den Kapiteln 2–4 diese Erinnerung an Leibniz?

In den Kapiteln 2–4 die Erörterung von Schellings Untersuchungen; dessen Abhandlung als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus; dieser aber ausgezeichnet durch Grundzug der neuzeitlichen Metaphysik; hier *ὑποκείμενον* zur Subjectivität (Selbstheit) geworden; in zwei Hauptstufen: Descartes: ein subjectum als ego (percipiens, mens); und Leibniz: percipere, appercipere als subjectum schlechthin; monas.

Wie der Umschlag vom ὑποκείμενον zur Subjektivität erfolgt.

Kurz »erinnern« – dieses aber nicht »historisch«, sondern bedenkend –, daß all dieses die neuzeitliche und daher jetzige und nächste Auslegung des Seienden trägt; hier: der Umkreis wesentlicher Fragen und Entscheidungen; der Hinweis auf Leibniz im Blick auf seine Bestimmung der »existentia«;

bisher: essentia und existentia im Sinne von potentia – actus, Möglichkeit (Widerspruchslosigkeit) – Wirklichkeit;

jetzt: beide »Begriffe« gewandelt, ursprünglicher gefaßt; von der alten Unterscheidung her sieht es so aus, als sei die essentia als possibilitas der existentia angenähert und umgekehrt diese (existentia) der essentia, so daß sie gleichsam im »Zwischen« sich treffen; aber so alles schief;

essentia »ist« possibilitas (nicht potentia) = nisus, conatus, praetensio ad existentiam;

das Mögen in dem gedoppelten Sinne:

1. »es »mag« sein« = es »kann« sein (ist möglich);
2. »er »mag« ihn nicht« = Neigung zu; »Liebe«

das könnende Geneigtsein zu...: (er-strebendes Erdrängen)

[Potenzen]

existentia ist perfectio (gradus essentiae) bzw. essentiae exigentia (Gerh. VII, S. 195 Anm.); dabei wesenhaft mehrdeutig (agere – actio – vis; exactum, actualitas des exactus);

herausringen aus der Geneigtheit zu dem, wozu geneigt – (zu ihr selbst); [Ausführung]

hinausfahren in das »Wesen«, perfectio; aber auch so treibend, per-ficere – zustellen; Maß-nehmen (perfectio), »exactum«, »exact«.

Von hier aus einige Leitsätze klar:

»Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus... principium existentiae.« (De rerum originatione radicali, Gerh. VII, S. 304)

(ibid.: Mathesis Divina; Mechanismus Metaphysicus)

»... Ens necessarium [d. h. id de cuius essentiae est existentia] est *Existentificans*« (Gerh. VII, S. 289) [facit ut aliquid existat]

Omne possibile *Existiturire* (ibid.) (»exigit existere«; vgl. VII, S. 194, 289)

[causa? ratio? fons? faciens? origo? efficiens?]

ens ist exigens (exigentia), exactum; appetitus – perceptio; (»Wille«, »Drang«);

Subjectum (im Sinne von Descartes' mens sive animus percipiens) im wesentlichen und universalen Sinne ist Wesen des ens.

Deshalb unter den entia einen besonderen Rang die mentes – an ihnen das Wesen des »Seins«.

Darüber vgl. VII, S. 289 ff. (24 Thesen)⁴.

These 21: »Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.«

»Und am meisten in Rechnung zu setzen als entia sind die mentes, weil durch sie selbst die größtmögliche Mannigfaltigkeit im kleinstmöglichen Raum inne- und fest- und in Bestand gehalten wird.« – Hier in den mentes die *höchste Praesenz* (spatium des »metaphysischen Punktes«, d. h. der monas);

aber jetzt entsprechend dem Wandel des subjectum die praesentia (οὐσία) zur repraesentatio (doppelsinnig) geworden, das vorstellende (strebende) Sich-dar-stellen; perceptio, aber multorum in uno expressio; [»ideal« und »real«]

⁴ Hier abgedruckt als Beilage, S. 199 ff.

subjectum, existens, ens = monas, Eines [Einheit]; vgl. *Ėv*; vgl. »System«;

Wesen der hier gemeinten Einheit von Anwesen und Beständigkeit her: *Sammlung* (λόγος; Heraklit, Parmenides) in die Anwesen; diese das Einigende, Einbehaltende;

existentia: das zu sich selbst Drängen eines Wesens; »Selbstbehauptung« (Wille);

in der Schule von Leibniz dann veräußerlicht und Rückfall;

existentia als complementum possibilitatis.

ANHANG

VORBlicKE UND RICHTLINIEN

Vorblicke und Richtlinien der erneuten Auslegung von Schellings Freiheitsabhandlung

(Der innere Zusammenhang zwischen dem »Kernstück« und der »Einleitung«.

Inwiefern die Freiheitsfrage die Mitte des Systems trifft. Inwiefern die Freiheitsfrage vom Bösen und über den Pantheismus handelt.)

Der innere Zusammenhang zwischen dem »Kernstück« und der »Einleitung« der Freiheitsabhandlung (vgl. Wiederholungen und Gang der Auslegung, S. 155f.).

Unser Ziel ist: das Wissen von der Metaphysik des deutschen Idealismus durch eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsabhandlung.

Die Metaphysik fragt:

τί τὸ ὄν – was ist »das Seiende als Seiendes«

was ist das Seiende in seinem Sein

was ist das Sein des Seienden

(vgl. den Satz des Aristoteles Met. Z 1) (Kantbuch, Schluß); kurz, aber auch unbestimmt: die Frage nach dem »Sein«: bald das Seiende in seinem Sein, bald das Sein des Seienden gemeint.

Unser Weg der Auslegung der Freiheitsabhandlung ist zunächst scheinbar ein Umweg, sofern die »Vorbetrachtung« die Auslegung des »Kernstückes« vorbereitet. Dieses Stück handelt von der Unterscheidung zwischen »Grund« und »Existenz«. Diese Unterscheidung betrifft jedes »Wesen«, d. h. jedes Seiende als ein solches. Diese Unterscheidung geht auf das Sein des Seienden. Diese Unterscheidung betrifft das in der Metaphysik Gefragte und zeigt an, wie Schellings Metaphysik nach

dem Sein des Seienden fragt und es bestimmt. Daher ist das Stück, das vom Kerngehalt der Metaphysik handelt, das Kernstück. Dieses »Kernstück« gehört in die Freiheitsabhandlung.

Die *Freiheitsabhandlung* handelt von der Freiheit als der Mitte des Systems. Das System ist das Wesen des Seienden als solchen im Ganzen, bestimmt also das Sein; inwiefern ist dieses »systematisch«?

Das System »ist das System der Freiheit«. Die Freiheit aber ist menschliche Freiheit; und die Systemfrage ist: wie die menschliche Freiheit zum Ganzen des Seienden, und d. h. zu seinem »Grund« gehört.

»System« entspringt aus dem Wesen der Wahrheit im Sinne der Gewißheit und aus dem sich anbahnenden Wesen des Seins im Sinne des Willens zum Willen.

Dieser Grund des Seienden im Ganzen heißt und ist in der abendländischen Metaphysik: Gott, θεός.

Die Freiheit begreift Schelling nicht nur als Unabhängigkeit von der Natur, sondern wesentlicher als Unabhängigkeit *von* Gott, dieses aber *vor* Gott, und d. h. in Bezug zu Gott, und d. h. »in« Gott. Denn alles »ist« – sofern es »ist« – gotthaft und daher in gewisser Weise Gott. Πάν ἔστιν θεός.

Das System ist in seiner Einheit durch diesen Satz bestimmt; er nennt das Sein des Seienden im Ganzen. Deshalb muß die Einleitung in die Grundfrage des Systems der Freiheit diesen Grundsatz des Systems erörtern. Deshalb handelt die Einleitung und damit die ganze Abhandlung überall vom »*Pantheismus*« – dieser Titel als Name für eine, ja die metaphysische Grundfrage, die in ihm verborgen liegt. Inwiefern?

»Alles ist Gott« verlangt die Bestimmung des Alls, die Bestimmung von Gott; vor allem aber die Bestimmung des »ist« und somit, wie »Gott« alles, wie alles Gott »ist«. Das »ist« nennt aber das Sein.

Das »ist« gilt als Bindewort (Copula) in der Aussage; die Aussage, »λόγος«, als die Grundform des Denkens, denken, νοεῖν, als der Grundbezug zum Sein (οὐσία, ἰδέα).

Nach dem »Pantheismus« fragen, die Grundfrage des Systems stellen, heißt nach dem »ist«, d. h. nach dem Sein des Seienden im Ganzen fragen. (Das »ist« nicht »logisch«, d. h. formallogisch, sondern »logisch« im Sinne Hegels, metaphysisch, und d. h. theologisch.) Das aber ist die Frage, die im Kernstück eine Erörterung und Beantwortung erhält. So klärt sich der innere Zusammenhang zwischen »der Unterscheidung von Grund und Existenz« und dem eigentlichen Fragepunkt der Pantheismusfrage.

Daß in der Freiheitsabhandlung jedoch »das Böse« das Leitthema wird, deutet darauf hin, daß das Böse, so wie Schelling es begreift, die äußerste Entzweiung und Widerwärtigkeit gegen das Seiende im Ganzen und innerhalb des Seienden im Ganzen ausmacht. Hier ist der schärfste Riß, der ein »System«, d. h. die σύστασις des Seienden gefährdet. Und gerade dieser Riß muß als ein solcher metaphysisch entwickelt und als Fuge des Systems begriffen werden. Nicht etwa handelt es sich um eine Abschwächung dieser Entzweiung.

Das Böse erreicht seine eigentliche Wesenswirklichkeit erst im Geist, und zwar im kreatürlichen Geist, der sich als Selbstheit am weitesten weg und gegen Gott stellen und für sich das Ganze des Seienden in Anspruch nehmen kann. Das Böse ist erst in einem mit der Freiheit, d. h., diese selbst ist nur in Bezug auf das Böse. Dieses aber ist nicht ein bloßes vom Guten abgetrenntes Gegenteil, sondern es gehört zum Guten und in die Unterscheidung von Gut und Böse; *das Gute »ist« das Böse* (341).

Wenn daher die Freiheit bestimmt wird als das Vermögen zum Guten *und* zum Bösen (nicht »oder«), dann meint Schelling hier nicht die Wahlfreiheit, sondern die Freiheit als die metaphysische Gefügtheit und Bindung in die Zwietracht selbst – als den Kampf und das Ausstehen dieser.

Erst im Durchdenken dieser Zusammenhänge schwindet der Schein, als gerate die Freiheitsabhandlung durch die Erörterung des Bösen auf die Bahn einer einseitigen Behandlung der

Freiheitsfrage. Diese ist aber, als Grundfrage des Systems begriffen, auch nicht im Sinne einer theologischen Theodicee zu denken, sondern als »Systemadicee« – Rechtfertigung der absoluten Metaphysik als der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen.

Warum handeln Schellings »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit...« vom Bösen? Weil das System gedacht werden soll? Warum aber dieses? (vgl. unten, S. 173) Das System ist dort das innigste »Seyn« – der Zusammenstand des Seienden im Ganzen –, wo es die äußerste Entzweiung *aushalten*, nicht etwa ausgleichen soll. Also muß diese äußerste Zwietracht entfaltet und in ihren Bestand und Bestandgrund gebracht werden. Diese Zwietracht ist das Böse im Sinne des selbständigen Aufstandes des kreatürlichen Geistes im Ergreifen der Selbstsucht des Grundes aus der Intimität mit dem Urgrund.

Warum ist aber dann diese Abhandlung des Systems eine *Freiheitsabhandlung*? Weil in der menschlichen Freiheit und als menschliche das Böse eigentlich seiend ist. In der Freiheit des *Menschen* wird die äußerste Zwietracht im Seienden eigentlich seiend. (Wie von hier die Anthropomorphie faßbar?)

Die Freiheit ist »ein Vermögen des Guten und des Bösen« (352), *nicht* etwa ein Vermögen des Guten »oder« des Bösen (nicht *libertas indifferentiae*, nicht Wahlfreiheit); denn auch das Gute und gerade das Gute »ist« das Böse und das Böse »ist« das Gute (341). (Dies wird nur aus der metaphysischen Grundunterscheidung von Existenz und Grund von Existenz begreiflich; denn nur aus dem von hier bestimmten Sein wird das »ist« dieser Sätze in der rechten Weise denkbar.) Die Freiheit (Freiheit und Notwendigkeit) ist der Mittelpunkt des Systems.

Warum aber wird das System erfragt? Weil nach der Seiendheit des Seienden im Ganzen gefragt wird, nach der Wahrheit des Seienden; und zwar dergestalt, daß Wahrheit besagt Gewißheit = Sicherung des Vorstellens der Vorgestelltheit; allseitige Verfügbarkeit des Seienden; das Seiende in der Unbedingtheit

seines Seins hinsichtlich aller Bedingnis – im Ganzen seiner selbst gewiß; Seiendheit aber gedacht als »Subjektivität«. (Vgl. Abhandlung über Nietzsches Metaphysik) (Das Böse und Hegels »Negativität«)

Weshalb ist die Freiheitsabhandlung, die den innersten Mittelpunkt des »Systems der Freiheit« angeht, eine Abhandlung über das Böse?

(Vgl. Wiederholungen und Gang der Auslegung, S. 154f.)

Ist das Böse nur eine Erscheinung, an der die Freiheit verdeutlicht werden kann, oder ist das System ein System der Freiheit, weil die Freiheit wesentlich auf das Böse bezogen, das Böse aber die äußerste Entzweiung, die *ἀπόστασις* aus der *σύστασις*, ja in der *σύστασις* ausmacht? In der Tat, weil die äußerste Widrigkeit noch und gerade sie in das Innerste des Systems gehört und muß gehören können, diese Widrigkeit als Aufstand der Eigen-sucht des Geistes aber Freiheit ist, deshalb gehört die Freiheit in die Frage nach der Mitte und dem Mittegrund des Systems.

Das Böse und die Negativität;
die Negativität und das Nichts;
das Böse und die Unterscheidung von Grund und Existenz.

ZWISCHENBETRACHTUNG ÜBER HEGEL

Zwischenbetrachtung über Hegel^a

Hegel und Schelling; ihre metaphysische Grundstellung von der »Unterscheidung« her gesehen

Hegel: *das Wahre – die Wahrheit (»die Gewißheit«) – das wirklich Seiende – »die Wirklichkeit«*; (22 [II, 14])¹

1. Das Wahre nicht nur Substanz, sondern ebenso sehr Subjekt; (22[II, 14]); (27f. [II, 19f.])
Die Substanz ist wesentlich Subjekt, und zwar absolute Subjektivität. (22 [II, 14]) Aller »Inhalt« »ist« seine Reflexion in sich.
Substanz als unmittelbares Bewußtsein des Gegenstandes; (22[II, 14])
Hegel denkt die substantia nicht nur nicht griechisch, auch nicht leibnizisch, sondern Hegelisch.
2. Die Wahrheit hat an dem »Begriff« das »Element« ihrer Existenz; (15 [II, 7])
Sichselbstwerden (23 [II, 15])
»das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein«; (28 [II, 20])
das schlechthin Andere, aber zum zunächst nur Einen, und zwar das Sichwissen darin;
der Aether der Wissenschaft (28 [II, 20]);
weshalb »Element« und »Aether«?
3. Das Wahre ist das Ganze; das System; (24 [II, 16])
das in seiner Entwicklung sich Vollendende;

^a Vgl. Hegels »Negativität« (= Hegel – Die Negativität [1938/39]), in: Hegel, hrsg. von I. Schüssler, Gesamtausgabe III. Abteilung. (In Vorbereitung).

¹ Alle Zitate der Zwischenbetrachtung ohne Ortsangabe aus Bd. 2 der Gesamtausgabe (Glockner).

4. Das Absolute ist der Geist, »das Wirkliche«; der Geist ist »die Wissenschaft« (28 [II, 20]); daher »System der Wissenschaft«; der Geist als das Absolute, als System, als Subjekt;
5. Das Wahre ist der bacchantische Taumel (Werden) (44f. [II, 36f.]); (nicht äußerliches Nacheinander, sondern *in sich* die Übersteigung; Aufhebung, dreifach)
Wahrheit – Wirklichkeit; »Sein« als Werden; Sein und Negativität

Über Hegels metaphysische Grundstellung anhand der »Vorrede zur Phänomenologie des Geistes«

Ausgehen von den verschiedenen Variationen des einen Themas: »Das Wahre ist der Geist.«

Darin liegt:

1. Das Wahre ist das Gewisse, und das Gewisse ist das unbedingt, d. h. schlechthin im Ganzen seiner selbst Gewisse als des Sichwissenden, d. h. des Selbstbewußtseins.
2. »Geist ist Selbstbewußtsein«; vgl. Einleitung zu B. (139–148 [II, 131–140]).
Das Thema verdeutlichen an dem Satz:
»Das Wahre [ist] nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.« (22 [II, 14])
»Substanz« und »Subjekt« als Titel der Metaphysik. Was besagen sie? Wie sind sie von Hegel hier gebraucht?
»Substanz« – für Hegel weder aristotelisch noch leibnizisch, sondern beides in ihrer Beziehung die Unmittelbarkeit des Wissens (das Bewußtsein von) *und* die Unmittelbarkeit des Gewußten (das Sein).

»Die Substanz« ist daher – so bestimmt – bereits Subjekt, d. h. *Selbstbewußtsein*. Das Seiende ist in seiner Seiendheit (Sein) *Selbstbewußtsein*. Das Selbstbewußtsein aber ist: seiner selbst im Wesen bewußt-werden; *Begierde*; und diese erst im »*Anerkennen*«, Subjekt zu Subjekt; d. h. »das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein«. (28 [II, 20])

(Das Anderssein nicht etwa bloß das Sein des Anderen!)

Die »Phänomenologie des Geistes« beginnt eigentlich erst mit B. Selbstbewußtsein; und A. ist nur die Versetzung in das Bewußtsein als die Abstraktion – die äußerste Endlichkeit des Selbstbewußtseins. (Von vorneherein daher so zu denken, daß aus »Selbstbewußtsein«, und zwar »Geist«, gedacht wird, und nicht etwa kantisch von der Wahrnehmung aus, in der dann erst das Ich der transzendentalen Apperzeption als Bedingung und höchster Punkt entdeckt wird.)

Der Beginn der »Phänomenologie des Geistes« im Sinne des Beginns der Darstellung ist nicht der »Anfang der Phänomenologie«. Deshalb kann im Bezirk des Bewußtseins gerade das »Selbstbewußtsein« – der erste Schimmer des Wahren – nur unzureichend dargestellt werden. Der Fortgang überzeugt nicht, solange sich das Denken auf das Endliche versteift und nicht zuvor den Sprung in das Un-endliche vollzogen hat. Alle Kritik an Hegel, die hier die zwingenden Übergänge vermißt, greift fehl und macht außerdem »die Wesensgeschichte des Geistes« zu einer Sache des »Lehrbuches«.

Das *Mathematische* vermag es nicht, sich mit der reinen Unruhe des Lebens zu befassen. (44 [II, 36])

Zur Vorrede Hegels (der Phänomenologie des Geistes)

1. der Leitsatz: das Wirkliche (das Wahre) ist »der Geist«;
2. der metaphysische Satz: die Substanz ist ebenso sehr Subjekt; (das Selbstbewußtsein ist der Begriff des Geistes)
3. Auslegung der Hauptstellen 22 [II, 14], 27f. [II, 19f.], 37 [II, 29], 44 [II, 36]; 49 [II, 41]
4. das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein:
(der Aether als solcher; Selbstbewußtsein und Zerrissenheit;
»der Strumpf«)
(die »Phänomenologie des Geistes«)
5. die Negativität (die »Dialektik«);
6. *das System* (die Überwindung des Mathematischen); (kein Element des »Begriffes«;) Zeit (44 [II, 36])

(inwiefern niemals vollständig dargestellt)

7. Hegels und Schellings »Unterscheidung«

»Negativität«

(die Übereinstimmung beider im Wesentlichen)

Die Gefahr auch hier:

der Formalismus des Mechanismus des »Aufhebens«;

der »Pfiff« der Thesis, Antithesis, Synthesis;

beliebige Beispiele!

während alles geschichtlich! »die Phänomenologie«

»Die Phänomenologie des Geistes«

ihre Darstellung im Werk der Versuch, das Absolute als das *Erste* ins Wissen zu bringen, und zwar das Absolute als »Werden«;

Der Aether als solcher (d. h. das Wesen der Wahrheit hier das Wahre); die absolute Metaphysik;

»Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein«

(Negation der Negation [»der Begriff«] – als einfache [unendliche] Negation) (28 [II, 20])

»das Selbsterkennen«: d. h. *Sicherscheinen im Wesen*, d. h. *Anerkennung der Anerkennnis der Selbstheit*;
Selbstsein: worin und als welches ist das Ich und sein Gegenstand und der Bezug beider;

»erkennen« : zugehören!

»das reine«:

vollständig und unbedingt, d. h. aus dem Unbedingten sich vollziehend, und zwar die reine Subjektivität – gerade im Anerkennen des wechselweisen Sichanerkennens;

im Anderssein:

das Selbst als Sicherscheinen »ist« als das Selbst das Andere seiner selbst; als das Unbedingte ist es das Bedingte, und zwar so, daß es dieses an ihm selbst anerkennt als das »Seine«;
dies jedoch

»absolut«: d. h. un-endlich; nicht auf je dieses und jenes Endliche beschränkt und zersplittet, sondern einfach;
die unbedingte Gewißheit als Anerkenntnis der ihr zugehörigen wesentlichen Stufen;

Subjectivität und Wirklichkeit

Hegels Phänomenologie; der Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein

Das Bewußtsein »ist« schon Selbstbewußtsein und ist daher schon *Begierde*. Gerade dieses aber tritt zunächst nicht heraus; gleichwohl gehört es zur Bestimmung des subjectums. (Leibniz, Descartes)

Die Wirklichkeit als Subjektivität

»Wissen« als Existieren:

das Transzendente nur eingebaut, nicht maßgebend, und nicht lediglich ins Unbedingte »erweitert«, etwa im Sinne von relativem und absolutem Idealismus; der Beginn der Phänomenologie ist hier irreführend.

Negativität als Neinsagen und Anerkennen.

Zur Auslegung der »Phänomenologie des Geistes«

1. Für die erste Erläuterung ist zwar das Durchdenken der transzendentalen Betrachtung (»Bewußtsein«) notwendig, aber nicht hinreichend. Sie führt in die Irre, wenn lediglich sie dann als endliche ins Unbedingte versetzt wird. Diese neukantische Auslegung Hegels (entlang dem Unterschied des relativen und absoluten Idealismus) verkennt die metaphysische Grundfrage nach der Wirklichkeit des Wirklichen.
2. Diese ist der Geist als die absolute Gewißheit; Gewißsein aber ist Sein im Sinne von Leibniz – repraesentare als nusus und exigentia (nusus ad existendum = essentia; exigentia essentiae = existentia). Aber auch dieses Denken der Substantialität als Subjectivität reicht nicht zu, auch nicht, wenn diese absolut erfahren wird. Vielmehr ist

3. nötig: das erste, was vor allem Schelling in seinem Gewicht erkennt und stets wieder je anders erneuert: die Grunderfahrung, die im Absoluten des höchsten Seienden *als des Ersten* inne wird. [Der absolute Unterschied.]

Hegels Vorrede zur Phänomenologie des Geistes (Schwierigkeiten)

»Der gewöhnliche königliche Weg in der Philosophie ist, die Vorreden und Rezensionen zu lesen, um eine ungefähre Vorstellung von der Sache zu bekommen.«

»Der letzte königliche Weg beim Studium ist das Selbstdenken.«

»Die so viel gegen philosophische Systeme sprechen, übersehen bei einem bestimmten System den Umstand, daß es eine Philosophie ist; Hauptumstand, so wie daß eine Eiche ein Baum ist.«²

Hegel

1. *aus dem Unbedingten denken* – auch und gerade jeden Beginn; so in der Phänomenologie das erste Stück »A. Bewußtsein« bereits als »B. Selbstbewußtsein« (vgl. Einleitung, 139–148 [II, 131–140]);
hier beginnt eigentlich die Phänomenologie; A. ist nur Vorspiel des Beginns, Eingang in diesen; vgl. 22 [II, 14]: die Substantialität als Subjektivität (nicht nur das Gegenständliche);
2. das Unbedingte als un-bedingte *Gewißheit*:
diese ist das Wesen der *Wahrheit*; vgl. 182–190 [II, 174–182]
3. die unbedingte Gewißheit als Wirklichkeit (actualitas), existentia des Subjectums; Subjectivität;
willentliches Wissen als das *Sichanerkennen*;
Anerkenntnis als An-und-für-sich-Sein; (certitudo und assensus)

² Aphorismen aus der Jenenser Zeit n.52–54; in: Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 369.

Anerkenntnis und Erscheinen – »Idee«;

die Macht, das Andere zu sich selbst zu bringen und in sich stehen zu lassen;

4. Subjectität und Zerrissenheit und Ein-heit der un-bedingten Einigung; (nicht »Flicken«, sondern durch Zerrissenheit hindurchgehen;) »der Strumpf«! Aphorismus aus der Jenenser Zeit, n.64³:

»Ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener; nicht so das Selbstbewußtsein.«

Das zerrissene Selbstbewußtsein ist besser als das geflickte. Weshalb?

5. Die Hauptschwierigkeit: zu begreifen, wie der Mensch das Absolute wissen und sein kann; d.h.: wie vom endlichen Selbstbewußtsein der Weg zum Absoluten; so schon ungemäß gefragt; das Entscheidende gerade liegt darin: daß der Mensch nur »ist« im Absoluten; *daß dieses das Erste und Nächste ist*;

dieser Sprung der Anfang; mit dem Sprung der Sprung in die »Zerrissenheit« der Subjectität; und aus ihm entspringt alles; wenn er nicht vollzogen, dann alles unvollziehbar;

Hegel entwickelt das Absolute.

Schelling erfährt das Absolute, genauer, er verlegt alles in diese Erfahrung, aus der in gewisser Weise Hegel ebenfalls denkt.

(Vgl. Hegel, Aphorismen aus der Jenenser Zeit, n.34:

»Die Fragen, welche die Philosophie nicht beantwortet, sind so beantwortet, daß sie nicht so gemacht werden sollen.«)

Negativität; die Entzweiung und Zerrissenheit

Ihr Ursprung liegt in der Einheit als einer un-endlichen. Die Einheit einigt im Ganzen, indem sie je jedes ins Wesen anerkennt und doch *als* Wesen in seiner Einseitigkeit aufhebt, um in solcher Anerkennung ihr selbst das Unbedingte in der Anerkennung zu halten.

³ Vgl. Aphorismen aus der Jenenser Zeit, a.a.O., S. 370.

Vgl. Phänomenologie des Geistes (143 [II, 135]): »Die Einheit ist entzweit, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil *sie* das *Bestehen* ist, so hat auch der Unterschied Selbständigkeit nur *an ihr*.«

Die absolute Zerrissenheit *ist* als die Anerkennung der unbedingten Gewißheit, die in sich, ihr Wesen wollend, die *Un*-endlichkeit als Werden will, d. h. die absolute Unruhe des Werdens, in welchem Werden die Gestalten des Selbstbewußtseins in ihrem Für- und Gegeneinander »sind« und hervorkommen.

Das bloß farbige Sehen des sinnlichen Diesseits und die leere Nacht des übersinnlichen Jenseits:

zumal zurückgenommen in den geistigen Tag der Gegenwart (147/48 [II, 139/40]), d. h. der Neuzeit und des Wesens ihrer Wahrheit als absoluter Gewißheit.

Wahrheit als Gewißheit (das Anerkennen)

Die veritas als adaequatio bestimmt sich als *certitudo* des Vorgestellten und des Vorstellens, und d. h. des Vorstellendseins (als actus; actualitas); gewiß werden; Urteil als assensus.

Dieses Gewißsein ist keine Zugabe, sondern der Wesensgrund des Vorstellens des Vorgestellten. Im Gewißsein liegt der assensus (Zu-stimmen); im Zu-stimmen: sich versichert halten und sicher sein; Zustimmen als Anerkennen; Anerkennen und Subjektum.

Im Bereiche der Wahrheit als Gewißheit wird das Anerkennen zur wesenhaften Bestimmung des Seins des Seienden als subjectum. Zu seiner entscheidenden Entfaltung kommt es erst dort, wo mit der Wahrheit als Gewißheit unbedingt Ernst gemacht wird, in Hegels Phänomenologie des Geistes. Das Anderssein in sich stehen lassen und gleichwohl als das Seinige wissen, ohne auf ein einseitiges Abhängenlassen zu pochen. Sich selbst erkennen im absoluten Anderssein.

Negativität (Hegel – Schelling)

Ist sie die Verfassung des Vor-stellens, von diesem selbst her (als

Denken) ausgelegt, und zwar des Vor-stellens als *Subjektivität*? (assensus) Ist sie erstlich gegründet in dem Vor-stellen als solchem, sofern dieses unbedingt genommen wird? Oder geht die Negativität auf eine Unterscheidung zurück, die einem anfänglichen Gegen-satz angehört? (Notwendigkeit und Freiheit

Schelling

Grund – Existenz)!

Inwiefern ist hier nur scheinbar anderes gesetzt?
Auch hier die Negativität das Zwischen des Willens, der als Wille in sich (weshalb und woher?) zwiespältig ist.
Wille des Grundes und Wille des Verstandes

»Liebe« (Einheit)

Weshalb dieser Gegensatz »der Mittelpunkt des Systems«?

Wo das Urbild?

Inwiefern Dialektik möglich? Und System?

Negativität

Als das *unterschiedene Unterscheiden* ist sie das sich vor-stellende Vor-stellen. Vor-stellen und (*Sich-*)*unterscheiden*; Vor-stellen, Bewußtsein, Wissen, sichwissendes Wissen, reine Negativität sind das-selbe. Dennoch: Wie kommt im Wesen des Vor-stellens gerade das Unter-scheiden (διὰ) in den Vorrang? (Als Sich-dar-stellen; Erscheinen)

Weshalb wird das Unterscheiden als »Negation« gefaßt? Weil das »Nein« in sich den Zwischen- und Übergangscharakter hat; das »Ja« ist das einfache Verbleiben. »Nein« ist *weg von als hin zu*, die Energie der Bewegung, des Werdens. Aber woher das »Nein« – in solcher Rolle? Wohin ist damit (im Bereich des unbedingten Vorstellens) alles gebracht?

Negativität und Un-bedingtheit; das *Un-* als Weg des Bedingten; das Weg-schaffen, Hintersichbringen und doch Auf-heben; die »Arbeit« innerhalb des schlechthin gesicherten Ab-soluten.

Negativität

Das Ich – die reine Negativität (25 [II, 17]);

das Aufheben des »Daseyns« – die erste Negation (32 [II, 24]);

das Scheiden – die ungeheure Macht des Negativen;

die Energie des Denkens, des reinen Ichs; (34 [II, 26])

»ρίναι;

die Ungleichheit zwischen Ich und Substanz (Gegenstand) ist der Unterschied der Negation überhaupt (37 [II, 29]); »Seele« (54 [II, 46]); das Unterscheiden als Begreifen – Begriff; »Zeit« – »der daseyende Begriff selbst«; (44 [II, 36]) (noch nicht – jetzt – nicht mehr);

»die Reflexion« (49 [II, 41]) – nicht dogmatisch, wo das Ich nur Basis!, sondern In-sich-zurück-kehren, in das Sich-selbst-wissen;

Negativität und Subjektivität – das äußerste Gegen:

für Hegel: das Unmittelbare des bloßen »Daseins«, das Äußerste der abstrakten Entäußerung $\longleftrightarrow$ das unbedingt zu sich selbst Vermittelte des absoluten Wissens; das Nicht und Nein entspringt im Wesen der Subjektivität, des »Ich-stelle-vor«;

für Schelling: das Nicht ist die Differenz aus der In-differenz – (»der Liebe«) [Subjekt]

Grund (Natur), ewige Vergangenheit, die älteste Offenbarung $\longleftrightarrow$ der Existierende.

In Hinsicht auf »Scheidung« (Negativität) und »Unterscheidung« – »Widerspruch«:

das Äußerste für Hegel: das Unmittelbare des Bewußtseins und das absolute Sichwissen

das Äußerste für Schelling: die Natur als ewige Vergangenheit; Zusammenziehung, Verschließung; Grund – und der Mensch, das Böse; Existierendes;

Negativität und Anerkennen

Scheiden ist nicht Trennen, sondern Entgegensetzung des Anderen, und zwar des Anderen als des Anderen zum Einen; darin ist die Notwendigkeit und das Eigenwesen des Andersseins anerkannt. In der Anerkenntnis erst kommt das *Anerkennende* zu sich selbst und zur Wesensfülle.

In der leicht mißdeutbaren »Gewißheit« und im »Gewißsein« scheint der absolute Egoismus zu liegen, und gerade das ist nicht der Wesenskern des Absoluten.

Anerkenntnis und Liebe (*volō ut sis*); Liebe (Schelling) als Wirkenlassen des Grundes.

Anerkenntnis: Kampf, Gefahr, Tod, das wechselweise sich Anerkennen und darin die Anerkenntnis des Unbedingten; das Unbedingte seinerseits als das eigentlich Anerkennende.

Hegel und Schelling: Worin Übereinstimmung – darin auch die Differenz

1. die Wirklichkeit: das Absolute – der Geist
2. das Absolute als System
3. Wirklichkeit – Widerspruch (Negation) – Unterscheidung
4. Wirklichkeit – das Werden (Wille)
5. Wirklichkeit als Sichoffenbaren.

Aber:

Geist:	Hegel:	die Wissenschaft
	Schelling:	die Liebe
System:	Hegel:	System »der Wissenschaft« (Begriffe – Freiheit; »Logik«)
	Schelling:	System »der Freiheit«
Scheidung:	Hegel:	Negativität des Subjekts, »des Denkens« als Sichdenken des Geistes, des Wissens; (Anerkennen)

Schelling: die Unterscheidung im Wollen als Sichwollen der Liebe; (Wirkenlassen des Grundes)

Werden: Hegel: Zu-sich-selbst-kommen des Geistes; Weltgeist

Schelling: Schöpfung, Erlösung, Mensch.

Und dennoch: trotz allem im Grunde dieselbe Leidenschaft für das Selbe und darin gerade die Entzweiung dieser beiden Denker; ihre Zwietracht *das* Zeugnis ihrer Einheit.

Zusammenfassung (Unser Verhältnis zur Metaphysik des deutschen Idealismus)

(Vorurteile: Zusammenbruch, Abfall,
Nicht [wesen])

»Zerrissenheit« – Unterscheidung
»Anerkennen«: die Macht, das Andere zu sich selbst zu
nicht als bloßes Un- bringen und in sich stehenzulassen und
terwerfen, sondern so an ihm den Gegensatz ins Wesen
Herrschaft bringen; so erst die »Einheit« für sich ins
Wesen gründen und zur Offenbarkeit
bringen; vgl. Schelling: die Liebe –
»Wirkenlassen des Grundes«.

Die »Phänomenologie des Geistes« (nicht wie »Psychologie der Sinne«);

Vergleich mit Schelling – nach verschiedenen Hinsichten; das System (Hegel hat es immer dargestellt; »System der Wissenschaft«, »Logik«, »Enzyklopädie«);

Metaphysik;

Schelling – »Freiheitsabhandlung«; »Scheinproblem«: »Willensfreiheit«.

Hegel und das System:

Das System und das Wesen der Metaphysik (vgl. S. 94–96, 98f.);

Metaphysik als Wahrheit des Seienden im Ganzen;

Wesen der Wahrheit je nach der Offenbarung des Seins;

Das Seiende im Ganzen entsprechend

1. ἀκρότατον ὄν – τιμιώτατον (Aristoteles)
2. κοινότατον (ὄν ἢ ὄν)
mehrdeutiges ἢ
3. ἀνάλογον
(der Mensch).

ZUR AUSEINANDERSETZUNG MIT DER METAPHYSIK DES DEUTSCHEN IDEALISMUS UND DER METAPHYSIK ÜBERHAUPT

Die entscheidende Aus-einander-setzung mit Schellings »System der Freiheit« vollzieht sich in dem Bereich, den die Auslegung des »Kernstückes« durch die »Vorbetrachtung« erreicht.

Hier wird das Sein selbst gesagt in seinem Wesen als Seiendheit des Seienden. Die οὐσία ist begriffen im Sinne der Anwesenheit (ἰδέα), und zwar neuzeitlich unbedingt als Subjektivität: als Wollen. Dieses »Wesen« der Seiendheit genügt (nach I/7, S. 350) all den »Prädikaten«, die, als seien sie selbstverständlich, dem Sein zugesprochen werden.

Hier gilt es zu sehen, daß diese Auslegung des Seins als Wollen (die Bestimmung des Ur-seins, d. h. des Seins in seinem Wesensursprung) nicht eine beliebige »Ansicht« Schellings ist, aber auch nicht eine historisch bedingte Verrechnung früherer Ansichten. Vielmehr offenbart sich das Sein selbst, aber als Seiendheit. Darin nur liegt das Wesen jeder Wahrheit des Seienden (d. h. jeder Metaphysik) beschlossen. Als erster Charakter gilt, daß das Sein zumal ist κοινότατον und ἀκρότατον (τιμιώτατον, θεῖον), das Allgemeinste, Oberste, Leerste des Vernehmens – ἰδέα. Aber dieses ist zugleich zugehörig dem in seinem Sinn eigentlich Seienden, dem ἀγαθόν, das ἐπέκεινα τῆς οὐσίας dieses ermöglicht und vermag. Das ἀκρότατον wird zum primum ens, absolutum, und dieses dann »christlich« ausgelegt und das Christliche wieder »metaphysisch«. Als ἀκρότατον (später actus purus) übernimmt das Seiendste das »Sein« als bloße »Idee« im Sinne der Gedachtheit, Vor-gestelltheit, die jeglichem zukommt, sofern es als gewirktes Wirkendes (Wirkliches) nach dieser Idee bewirkt und verursacht (geschaffen) ist. Damit gehört als weiterer Charakter zur Wahrheit des Seienden, daß die-

ses im Sinne einer »Entsprechung« zum Sein überhaupt je so und so vielstufig sich ausfaltet.

Die drei Hinsichten der Wahrheit des Seienden (der Metaphysik) sind daher:

das Sein (Seiendheit) im allgemeinen, κοινότητα;

vgl. die Abwandlung in der neuzeitlichen Metaphysik im Sinne des Transzendentalen;

Kants Vernunftbegriff:

1. Synthesis überhaupt – höchste Gattung – Totalität,
2. Prinzipium – Vermögen – das Unbedingte; Einheit (KrV A 651).

Zu 1. formale Synthesis – das »ich denke überhaupt«; inwiefern in sich zugl. analytisch;
 έν – öv: griechisch: Anwesen, Beständigkeit, Gesammeltheit, λόγος.

Zu 2. die Forderung der Vollständigkeit – Noema, Noumenon; Anschauung in Gedanken, intelligere, Vernunft als menschliches Vermögen:

»Teleologie« – λόγος – τέλος – ratio

»Regeln« (KrV A 647, B 675)

»Gott« als der oberste Vernunftbegriff die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem Denkbaren (KrV A 334);

Unbedingte Notwendigkeit als »der wahre Abgrund der Vernunft«.

Das höchste, alles bewirkende und aufnehmende Seiende, ἀκρότατον;

die Mannigfaltigkeit des je entsprechenden bewirkten Seienden, ἀνάλογον. (Analogiebegriff bei Kant, vgl. Proleg. und KrV A 177)

Der Ursprung und die Notwendigkeit der Analogie liegt in dem einheitlichen Entwurf des Seienden auf die Seiendheit als dem Allgemeinsten (Einen), das zugleich von dem höchsten Einen die Verursachung fordert für alles unter das Allgemeine fallende Seiende und seine Mannigfaltigkeit. Dieses muß ein-

mal dem κοινότητα genügen, zugleich aber verursacht sein durch das ἀκρότατον, aber so, daß eben das Gewirkte und Nicht-Höchste mit der ersten Ursache nicht in dem einen und selben Sinne (univoce) seiend sein kann und dennoch im Sinne des κοινότητα seiend sein muß, sofern es überhaupt ist.

Die »Analogie« des Seienden wird dann zur »Erklärung« der Mannigfaltigkeit des Seienden und zur Lösung des Pantheismusproblems (rein metaphysisch begriffen) zu Hilfe geholt; aber sie erklärt nichts und hellt nichts auf, sondern bestätigt und verfestigt nur die Dunkelheit, die über der Unterscheidung des κοινότητα und ἀκρότατον liegt und über ihrem Ursprung (Sein als ιδέα – grundlose φύσις), so zwar, daß das Sein erst anfänglich selbst gleichsam in den Entwurf des Seienden auf die Seiendheit drängt.

Zur »Analogisierung« in der Auslegung des Seienden im Ganzen und seiner Mannigfaltigkeit gesellt sich dann seit der Auslegung des ens als certum und subjectum (Selbstbewußtsein als Selbstständigkeit) die Antithetik des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, die folgerichtig (im Zwange der Wahrheit des Seienden [κοινότητα – ἀκρότατον]) zum absoluten Selbstbewußtsein (Wissen – Willen) führt und damit die Dialektik fordert.

Die Architektonik der Schulphilosophie (metaphysica generalis und metaphysica specialis, gipfelnd in der theologia rationalis) ist nur der lehrhafte Widerschein der unbegriffenen Wahrheit des Seienden, die durch Platon endgültig zum Idealismus (metaphysisch begriffen) gegründet wurde und im ersten Anfang der Nennung des Seins als φύσις und ἀλήθεια vorbereitet war als Jenes, was auch die Metaphysik überholt, so daß diese von sich aus nie, auch nicht aus dem Ganzen ihrer Geschichte, imstande wäre, den ersten Anfang wesentlich zu wissen. Sie kann ihn nur, zurückfallend, mißdeuten. (Die letzte Mißdeutung des ersten Anfangs durch Nietzsche)

Durch das Fragen aus dem anderen Anfang (Einsprung in die Wahrheit des Seyns) ist zumal all das überwunden, was an

Fragen der Metaphysik aus der Analogie und Dialektik entspringt. Daher aber hebt jetzt an die Auseinandersetzung von Anfang zu Anfang. Das Sagen des Seyns wird ein ganz anderes. In dieser Auseinandersetzung muß erst die Unterscheidung von Sein und Seiendem als solche erkannt, erfragt und zurückgenommen werden. (Vgl. Besinnung¹ und Überwindung²)

(Der theologische Charakter zumal der neuzeitlichen Metaphysik ist nicht erst in der Anlehnung an die christliche Denkweise begründet, sondern im Wesen aller Metaphysik.)

Zeigen, wie durch »Analogisierung« und »Dialektik« die metaphysische Konstruktion näher bestimmt wird;

die Anthropomorphie der metaphysischen Konstruktion, und zwar die ausdrückliche:

Gott – Gottmensch – Mensch (böse)
Schöpfung Erlösung [Sünde]
»Natur« wesentlich als Grund, aber in Gott bewältigt;
dennoch: Möglichkeit der Erhebung in die höchste Geistigkeit;

inwiefern die metaphysische Konstruktion bereits, wie seit jeher alle Metaphysik, die Unterscheidung von Sein und Seiendem einschließt. (Vgl. Überwindung³ und Geschichte des Seyns⁴)

Was diese Unterscheidung, der Formel nach, bei Schelling sagt:

das Sein = das *nur Seiende*, wobei das Selbst nicht es selbst ist;

das Seiende = wo sich *das Seiende* zu sich selbst gefunden und sich das Seiende in die Behauptung übernommen hat;

also je das Seiende selbst unterschieden nach Seiendheit;

¹ Besinnung (1938/39) GA Bd. 66.

² Die Überwindung der Metaphysik (1938/39) in GA Bd. 67.

³ a.a.O.

⁴ Die Geschichte des Seyns (1938/40) GA Bd. 69.

jetzt aber (seynsgeschichtlich): Seiendheit als Sein – gegen das Seiende in jeder Art; hier handelt es sich nicht etwa um die bloße Umkehrung der Schellingschen »Unterscheidung« Sein und Seiendes, sondern um den Rückgang auf die erstanfängliche *Frage* nach der *Seiendheit*; (wo eine Unentschiedenheit, und zwar eine unkennbare, im Anfang bleibt und sich erhält;)

was in Sein und Zeit »ontologische Differenz« heißt.

Zur Klärung des Wesens der »Metaphysik«

die Unterscheidung von

1. ὃν ἀπλῶς – κοινότατον
ἀκρότατον
ἀνάλογον

2. Die Unterscheidung von τί ἔστιν und ὅτι ἔστιν, essentia – existentia

3. Die Unterscheidung von »Grund und Existenz« (»Subjektivität«)
ewige Wiederkehr des Gleichen? – Wille zur Macht
aber Umkehrung des Subjekts.

Inwiefern diese Unterscheidungen schon gründeten auf derjenigen zwischen Seiendem und Sein; ob und wie das überhaupt noch »Unterscheidung«; die unbekannte, unentschiedene, alle Metaphysik tragende Unterscheidung (ontologische Differenz).

DURCHBLICK DURCH DEN WANDEL DES SEINS ALS
»WIRKLICHKEIT«

Durchblick
durch den Wandel
des Seins als »*Wirklichkeit*«
Die Geschichte des Seins als Metaphysik
»Subjectität«
»Existenz«

Was sich ereignet
Übergang: Kant – deutscher Idealismus;
perceptio – Subjectität – Gewißheit;
»System« (spezifisch neuzeitlich) – Wesenheit, Sein;
Descartes – Leibniz – Kant;
Kant: die Postulate des empirischen Denkens überhaupt und
Kritik der Urteilskraft § 76;
was heißt dies, daß Wirklichkeit – Mensch und Natur – so
ausgelegt?
Seiendheit als Vorgestelltheit, Gegenständlichkeit;
»objectiv«, Objectivität auf die gewandelte Subjectität be-
zogen, ein Charakter dieser;
Sein als Vorgestelltheit, Gegenständlichkeit, Subjektivität;
absolute Metaphysik;
die Bedeutung der transzendentalen Wahrheit;
Kants Begriff der Wirklichkeit:
gedoppelt (vgl. Leibniz)
1. Freiheit als metaphysische Realität
Freiheit – Wille – Vernunft! (Leibniz – Hegel)
Vorstellendes Streben.
2. Objectivität
Vorstellen als anschauendes Denken.

Einbeziehen:

Kant: vom einzig möglichen Beweisgrund
 Kr.d.r.V. Objectivität und Existenz als Modalität
 (Grundsätze)
 Kr.d.pr.V. das »Faktum« der Freiheit
 Kr.d.U. § 76

Hegel: Wirklichkeit als Gewißheit
 Gewißheit als unbedingte
 Gewißheit und Anerkennen – assensus
 Selbstbewußtsein als Begierde

Bei Descartes bereits assensus und certum schärfer betonen.

Die absolute Wirklichkeit als absolute »Idee«
 Ἰδέα – δόξα – Offenbarkeit – Herrlichkeit;
 theologisch die maiestas dei, gloria, δόξα θεοῦ;
 das innerste Wesen Gottes als die Verherrlichung seiner selbst –
 sofern er existiert;
 Existenz und Herrlichkeit: Sichoffenbarwerden, aber als Sub-
 jectität;
 vgl. Schelling, Freiheitsabhandlung (399).

existentia; Leibniz – Schelling – Nietzsche

vis primitiva activa:

das mögende, verlangende, nach Anwesen auslangende
 Vermögen;

vis und »Wille«

Wille als Sich-wollen; über sich hinaus

Fügung des *Wollens* und des *Selbst*

Schelling: Wille als Liebe

Nietzsche: Wille zur Macht

Schelling: Nichts für sich (auch über sich
 hinaus)

Nietzsche: Befehl, über sich hinaus.

Weshalb in der Vollendung der Metaphysik der *Anthropomor-
 phismus* seynsgeschichtlich notwendig wird:

Für Schelling und anders für Nietzsche ist der Anthropomor-
 phismus ausdrücklich bejaht und gefordert. Weshalb?

Inwiefern die Einsicht in den Bezug des Seins zum Menschen
 für die Metaphysik möglich und nötig und zugleich wesentlich
 beschränkt und deshalb einseitig wird und sich dann als aus-
 drücklicher Anthropomorphismus bekundet.

»Existenz«

Existenz als Wirklichkeit (Werkheit) gegen die Wahrheit als
 Richtigkeit der Aussage abgehoben, und d. h. von
 hier mitbestimmt;

Existenz als Wirklichkeit (Gewirktheit) gegen die Möglich-
 keit und das Bewirken abgesetzt, und d. h. von da-
 her bestimmt;

Existenz als Wirklichkeit (Objektivität) durch die Wahrheit
 als Richtigkeit des Urteils bestimmt und mit ihr
 gleichgesetzt;

»Existenz« als Wirklichkeit (Wirkendheit) auf die Richtigkeit
 des Vorstellens bezogen als Bewirkung dieser.

So schließlich ein unklares Gemisch der vorigen Bestimmun-
 gen der existentia, welche Unklarheit aber, weil sie – aus Nicht-
 wissen der Herkunft – gar nicht bedacht wird, den Schein der
 vollen Durchsichtigkeit und Selbstverständlichkeit des Exi-
 stenzbegriffes erweckt.

Schellings Unterscheidung und die Verengung des Existenzbe-
 griffes auf dem Grunde des Wesens des Seins als Wirklichkeit
 und der Wirklichkeit als Wille und des Willens als Wille des
 Verstandes (Geistes) und des Geistes als Liebe;
 die mehrdeutige Fassung der Unterscheidung;
 wesentlich: die *Selbstheit des Wirklichen*, aber nicht transzen-
 dental und nicht bloße »Wirklichkeit« gegen Mög-
 lichkeit,
 sondern »Leibniz«.

Von Schelling her: die Auszeichnung der »Existenz« als das Exi-
 stierende, und dieses als das Selbst begriffen; von
 Schelling selbst »Existenz« und »Existierendes«
 zweideutig und gegensätzlich gebraucht.

Die Verengung auf menschliches Sein – Rückfall zu Descartes; die Verengung auf »Gläubigkeit« – noch einmal rückwärts; alles mit Hilfe der neuzeitlichen Philosophie; und dann »Existenzphilosophie«.

Schellings »Unterscheidung« (»Existenz«):

nicht in bezug auf *οὐσία* (Anwesenheit), 1. und 2.,

nicht in bezug auf *Wirklichkeit*, actualitas, potentia, actus, sondern in bezug auf *exigentia*, Wollen als Sichwollen;

aber *dieselbe* Unterscheidung – im Wandel von *οὐσία* über actualitas zur Wollung; dieselbe Unterscheidung wie potentia und actualitas, nur leibnizisch, kantisch und unbedingt gedacht;

durch Schellings Unterscheidung schon das Was und Daß *im Verlöschen*; endlich bei Nietzsche;

vom Willen her (als Wesen der Wirklichkeit und Existenz) dann der Vorschub der Betonung von Existenz – zunächst universal, dann, weil Selbstsein, in der Beschränkung auf *Christlichkeit*;

bei Schelling, innerhalb der deutschen Metaphysik, erhält das Begriffswort »Existenz« eine besondere Betonung, und zwar innerhalb der Unterscheidung: Grund und Existenz;

Existenz – Wirklichkeit, als Wirklichkeit jetzt neuzeitlich Subjektivität, Selbstheit (Leibniz);

dennoch metaphysisch uneingeschränkt: Deus, Stein, Staubkorn.

Metaphysik als Seinsgeschichte

wesentlich: 1. Sein als Anwesenheit, Wirklichkeit

2. Vorrang des Seienden, das Sein *κοινόν*

3. Wahrheit als *ἀπορώσις*, Gewißheit

4. Der Mensch als animal rationale

5. Die Unterscheidung von Seiendem und Sein (Seiendheit); Die Unterscheidung der Seiendheit in Was- und Daß-sein;

vgl. Nietzsche Metaphysik.

Sein als Wirklichkeit

Werkheit – *ἐνέργεια*;

Wirklichkeit als Ursächlichkeit; actualitas; esse actu; ens creatum;

Wirklichkeit als esse certum – Gegenständlichkeit – Vorgestelltheit;

Wirklichkeit als substantialitas der monas – existentia – exigentia;

Wirklichkeit als Wille;

Wirklichkeit im Ganzen der Metaphysik als »Subjectivität«.

Sein – Wirklichkeit – Wille und System

Erst wenn Sein ins Wesen des Willens (exigentia) kommt, erscheint das »System« als sein Grundzug. Warum aber »der Wille zur Macht« gegen »das System«? Weil er der Grund der Systematik jedes beliebigen Systems ist. (System und Organisation; *ἔργον* – Organ)

Über »System« vgl. »Geschichte des Seins« und »Überwindung«, 1. Fortsetzung.¹

Nietzsche verwirft das »System« im »kleinen« und äußerlichen Sinne der künstlichen, gelehrtenhaft-stümperischen Zusammenstopplung von Inhalten. Diese Verwerfung erfolgt deshalb, weil die »Macht« als Wille zur Macht im unbedingten Sinne systematisch ist, als das »System« aller möglichen »Systeme«, die dabei nur »Bedingungen« des Willens zur Macht selbst sind. *Das Verfügenkönnen* über Art und Einschaltung, über Dauernlassen und Rücknahme dieser »Systeme« ist die dem Willen zur Macht gemäße Systematik. Zu ihr gehört auch, *nicht* hervorzutreten, sondern so zu tun, als sei sie nicht.

In welcher Weise das »Vorstellen« für das Sein (Seiendheit) wesentlich wird (Wirken – Wille – Vorstellen).

¹ a.a.O.

Der Unterschied zwischen νοεῖν und re-praesentatio:

νοεῖν: die Ver-nehmung, Verweilung im Unverborgenem als dem Aufgehend-Anwesenden;

νοεῖν ἰδέα (Platon)

νοεῖν εἶναι ἀλήθεια (Parmenides)

re-praesentare: die Zu-stellung des Vor-gestellten als des Anwesenden – im Vor-stellen (nicht ἀλήθεια);

auf dem Grunde dieses Unterschiedes ruht auch die Verschiedenheit dessen, was in bezug auf νοεῖν und repraesentare als »Denken« und als »Begriff« bestimmt wird; vgl. auch den entsprechenden Wandel des *a priori* (zu Kants »Prolegomena«);

vgl. den geschichtlichen Abstand zwischen der νόσις νοήσεως des Aristoteles und dem unbedingten Sichselbstwissen des Absoluten in Hegels Metaphysik;

jedesmal »ζωή« und »Leben«, aber »Sein« und »Wahrheit«, freilich *innerhalb* desselben Grundwesens der Metaphysik, gewandelt.

Wirklichkeit und Wille

Wirken: als Be-wirken (Vor-stellendes!) und darin das *Sich-Er-wirken*;

Wirken: als etwas Vor-sich-bringen, Zu-stellen und darin Vor-stellen;

Wirken: in sich vor- und rückwendig;

Wille – in sich vor-stellend; changement; Vor-stellung – willentlich;

Vor-stellung, daher re-praesentatio;

die wesentliche Verschiedenheit gegenüber der Praesenz der οὐσία – Anwesenheit im Unverborgenem und aus diesem und als dieses;

re-praesentare: zurück auf das – was zugleich vor-sich-bringen, über sich hinaus;

darin: im Vor und Zurück die Wesung des »Selbst«; wieso dieses zunächst als »Ich«?

BEILAGE (LEIBNIZ)

Das Nichts und das Sein (Vom Anfang)

Leibniz: Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.

Deshalb kann unter Voraussetzung des Satzes vom Grunde als erstes mit Recht gefragt werden:

Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?

(Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, n.7)

Das Nichts ist einfacher und leichter als irgendein Seiendes.

(Einfacher und leichter in welcher Hinsicht? Hinsichtlich des Vorstellens und Her-stellens.)

Von Seiendem; also im Hinblick auf das Seiende.

Das Nichts in der Unterscheidung zum Seienden.

Wie aber steht es mit dem Nichts im Verhältnis zum Sein?

In dieser Hinsicht ist das Nichts *nicht* einfacher und nicht leichter denn das Sein; denn erst muß das Sein wesen, damit das Nichts wese. Die Wesung des Seyns (ist für dieses weder leicht noch schwer); schon genug jedoch für die Besinnung und das Denken.

Leibniz: modi existendi (Couturat, Opusculs et fragments inédits de Leibniz, S. 473; vgl. 437)¹

Perfectio est magnitudo realitatis. (S. 474)

est gradus essentiae. (24 Thesen, n.11/17)

Subjectum est, cui aliud ens inhaeret, quod dicitur ad-junctum. (S. 475)

aequalia – aequalibus

Leibniz: »Die 24 Thesen«

vgl. Gerhardt VII, S. 289–291; vgl. Couturat:

¹ Hildesheim 1961 (unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe 1903).

1. *Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.

Zu Natura (Wesen des Seienden als Seienden (als *existens*, denn *existens* als perceptio – apperceptio [potius])) gehört ratio als »Grund«; reor – λόγος, ὑποκείμενον;
causatio – causatum
effectus – Bewirkung
actus – actualitas

Natura – rerum natura sit uniformis (An de Volder, Gerh. II, 270)
vgl. Principes de la Nature ... n.6.

2. Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et *necessitatum* (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.

Natura verlangt ens reale. Realitas = existentia (actu); aber existentia nicht bloße Wirklichkeit, sondern die *Erwirkung* als das wesenhaft Wirkende und so das Wirkliche.

Realitas: nicht bloße »Sachheit« als quidditas.

Reale Unterscheidung gegen mentale (ideale) = possibile.

Vgl. Brief an de Volder, 30. VI. 1704, Brief an de Volder 11. X. 1705.²

3. Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.

4. Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens necessarium est Existenticans*.

Praealentia der existentia vor der non existentia; deshalb klar, weshalb potius aliquid quam nihil, wenngleich doch dieses plus simple et plus facile.

² Gerh. II, 267–272 und 278 f.

Principes de la Nature ... n.7.

5. Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigit existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.

existentia = essentiae exactum; exigendum.

6. Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.

verbum desiderationem; possibile = existentiam exigens; existentia: exactum possibilitatis exigentiae.

7. Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.

8. Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.

9. Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima.

10. Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxime capax existit.

11. Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud sit quam quantitas realitatis.

Omnitudo; (die Wievielheit der realitas schlechthin, d. h. die Allheit)

vgl. Couturat: Leibniz Opusc.: Perfectio est magnitudo realitatis. (S. 474)

12. Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.

inwiefern? dieselbe *Wesensstufe*, d. h. Größe der anwesenden Sachheit; vgl. n. 16.

13. Unde jam consequitur materiam non ubique sibi similem esse, sed per formas reddi dissimilarem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.

14. Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.

15. Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim *ordo* nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.

16. Hinc tolluntur atomi, et in universum corpora, in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.

(vgl. n. 12)

17. Sequiturque in universum, Mundum esse *κόσμον*, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti.

18. *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.

19. Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est ut omnis Mens omnia distincte intelligat, et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.

(res?)

20. Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum *Justitia* nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentis.

vgl. Principes de la Nature ... n. 9: »Et comme la *justice*, prise fort généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse ...«

(vgl. Nietzsche – Über die »Gerechtigkeit«)

21. Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.

»*Mentis*, inquis, *agendi modi obscuriores* sunt. Ego putabam clarissimos esse, et claros distinctosque pene solos.« (An de Volder 21. I. 1704 [Schluß])⁵

22. Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum formare debuerunt.

23. Prima etiam causa summae est *Bonitatis*, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum *voluptas* consistat in perceptione perceptionis.

24. Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

⁵ Gerh. II, 265.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Der als Band 49 vorliegende Text der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe nimmt innerhalb der II. Abteilung »Vorlesungen 1919–1944« eine gewisse Sonderstellung ein: nicht allein darin, daß sich dessen Vortrag über das I. Trimester 1941 und das Sommersemester 1941 erstreckte; auch formal unterscheiden sich die beiden Teile des Textes beträchtlich: Der erste Teil (I. Trimester '41) ist im Stile einer Vorlesung gehalten, der zweite Teil wird dagegen geprägt durch den skizzenhaft-reflektierenden Stil von Seminarnotizen.

Dennoch ist der Text von Heidegger als Einheit konzipiert, was sich schon äußerlich durch häufige Vor- und Rückverweise sowie die durchgehende Paginierung der von Heidegger im Längsformat beschriebenen DIN-A 4 Manuskriptseiten zeigt.

Der Eintrag Heideggers in das Seminarbuch gibt sowohl Aufschluß über den Bezug beider Veranstaltungen wie ihre Zwischenstellung. Er lautet für das »Trimester 1941«: »Vorlesung und Übung über Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit... – Zur Einführung in die Metaphysik des deutschen Idealismus«; und für das »Sommersemester '41« (die Trimester-Einteilung wurde wieder aufgegeben): »Arbeitskreis: Schelling, Über die menschliche Freiheit... vgl. Trimester 1941«.

Den Einschnitt in die einheitliche Konzeption des Textes markieren u. a. auch die »Wiederholungen«, die für die Heideggerschen Vorlesungen üblich waren: Sie sind auf das »I. Trimester« beschränkt und erstrecken sich von der Wiederholung zum 14. I. bis zur Wiederholung zum 11. III. Das erste Trimester '41 müßte demnach mit der Sitzung vom 18. März abgeschlossen worden sein; inhaltlich also offenbar mit dem Vierten Kapitel des Ersten Teiles, das zusammen mit dem Dritten Kapi-

tel, wohl auch infolge des sich dem Ende entgegenneigenden Trimesters, vergleichsweise knapp ausgefallen ist. Der folgende Text (§§ 16, 17) ist denn auch deutlich zusammenfassenden und übergangshaften Charakters: Beide Paragraphen führen, ausgehend von der »Vorbetrachtung« des ersten Teils, der vor allem wegen Heideggers Selbstinterpretation zu »Sein und Zeit« von großem Interesse ist, zur eigentlichen Texterörterung, zur Auslegung des »Kernstückes«, d. h. der Erläuterung der Unterscheidung von Grund und Existenz. Protokolle zum Seminar des Sommersemesters – die Heideggerschen Seminare wurden in der Regel protokolliert – sind nicht vorhanden bzw. nicht bekannt. Dies gibt zur Vermutung Anlaß, daß auch das Seminar etwas vom Stil der Vorlesung beibehielt.

*

Der einheitlichen inhaltlich-thematischen Konzeption des Textes entsprechend – die »Erläuterungen zu »Sein und Zeit« der »Vorbetrachtung« sind kein Selbstzweck, sondern haben als Ausgangs- und Zielpunkt die Schellingsche Unterscheidung von Grund und Existenz – wurde der Text von mir durchgehend gegliedert, wobei viele der Gliederungstitel von Heidegger selbst vorgegeben waren oder, wenn dies nicht der Fall war, sich aus dem Heideggerschen Text und in Heideggerscher Terminologie zwanglos ergaben.

Die »Wiederholungen«, von Heidegger selbst als Teil III des Manuskripts konzipiert und von 1–12 durchgehend paginiert, wurden nicht in die Vorlesungen des I. Trimesters eingearbeitet. Da sie auf dem Deckblatt den Titel »*Wiederholungen* und *Gang*...« tragen, hätte, sie auseinanderzunehmen, die Heideggersche Intention – den Gang der Vorlesung in seinem einheitlichen Weg-Charakter aufzuzeigen – zerstört.

Die Texte »Vorblicke und Richtlinien«, »Zur Auseinandersetzung mit der Metaphysik des deutschen Idealismus und der Metaphysik überhaupt« und »Durchblick durch den Wandel des Seins als *Wirklichkeit*« sind im Manuskript mit lateinischen Kleinbuchstaben bzw. arabischen Ziffern separat paginiert. In-

wieweit sie in den Verlauf von Vorlesung und Seminar eingliedert waren, ließ sich nicht mehr ausmachen.

Die »Zwischenbetrachtung über Hegel« trägt dagegen – ergänzt durch etliche Beilagen – die laufenden Seitenzahlen 52–53 d. Zweifellos sind sie von Heidegger selbst ausgesondert und als einheitliche Betrachtung angesehen worden. Auf dem Titel- und Gliederungsblatt eines Typoskriptes findet sich zum Gliederungspunkt »Zwischenbetrachtung über Hegel« die handschriftliche Notiz Heideggers: »Dazu als Einlage Hegel – Die Negativität 38/39«. (Diese Schrift ist in Vorbereitung und wird in der III. Abteilung der Gesamtausgabe erscheinen.)

Zur Edition dieses Bandes stand mir neben dem Heideggerschen Manuskript auch die von Heidegger mit blauer Tinte und Bleistift überarbeitete Typoskriptfassung von Fritz Heidegger zur Verfügung. Das Manuskript ist mit etlichen Beilagen, die alle, bis auf die Leibniz-Beilage, eingearbeitet wurden, vollständig erhalten. Von der Typoskriptfassung sind ein gebundenes (Durchschlags-)Exemplar vollständig und zwei textidentische, von Heidegger aber mit unterschiedlichen Randnotizen, Korrekturen etc. versehene unvollständige und ungebundene Exemplare vorhanden.

Die von Fritz Heidegger erstellte Typoskriptfassung wurde mit dem Manuskript kollationiert; Lesefehler wurden korrigiert, Auslassungen übertragen, Stichworte, Satz-Ellipsen, Sätze und Beilagen z. T. anders plziert. Die Randnotizen Heideggers in den Typoskriptfassungen wurden in den laufenden Text – den Editionsanweisungen gemäß – eingearbeitet. Die Zitation wurde überprüft und, wo nötig, dem Original angeglichen; Heideggersche Ergänzungen, Kommentierungen etc. wurden in eckige Klammern gesetzt. Die vollständigen bibliographischen Angaben finden sich bei der jeweils ersten Zitation. Fußnoten mit arabischen Ziffern stammen vom Herausgeber, Fußnoten (oder auch nur deren Text) mit lateinischen Kleinbuchstaben von Heidegger.

Der Notizcharakter des »Seminarstils« des Zweiten Teils

mußte beibehalten werden; Ausformulierungen hätten – wo sie denn, selbst bei fehlender Mitschrift, möglich gewesen wären – der Sache Zwang angetan, ja sie durchaus in eine Interpretationsrichtung drängen können, die nicht in der Heideggerschen Intention lag. Einzig die Zeichengebung mußte um des besseren Textverständnisses willen differenzierter gehandhabt werden; vor allem wurde hier der von Heidegger als Universalzeichen verwendete Gedankenstrich konkretisiert. In Zweifelsfällen – bekanntlich tragen ja auch Satzzeichen zur Semantik des Textes einiges bei – wurde der Gedankenstrich jedoch immer beibehalten.

Das Manuskriptdeckblatt mit den Hinweisen »1940/vorbereitet für 1941« und »vgl. Vorlesung S.S. 1936« trägt den Titel »Zur erneuten Auslegung von Schelling, Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit u. ... (Auseinandersetzung mit der ›Metaphysik‹)«; Seite 1 des Manuskripts dagegen führt die Überschrift: »Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. 1809«. Die von Heidegger zweifellos gebilligte Titelgebung des Typoskripts »Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Erneute Auslegung der Freiheitsabhandlung Schellings« sowohl wie auch die im Nachlaß Beaufret aufgefundene handschriftliche Aufzeichnung Heideggers aus dem Jahre 1945 »Vorlesungen und Seminarübungen seit Erscheinen von ›Sein und Zeit‹«, die für das Sommersemester '41 »Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)« anführt, entschieden dann schließlich die Reihenfolge von Titel und Untertitel. Diese wird auch durch den Text selbst legitimiert, denn der Heideggersche Interpretationsansatz wird getragen von der Maxime, in Schellings Freiheitsabhandlung gipfle die Metaphysik des deutschen Idealismus (vgl. § 1).

Punkt I der Gliederung des Typoskripts (jetzt § 11, b) trägt zur Typoskriptaufschrift »I. Die Vorbetrachtung über die Unterscheidung von Grund und Existenz. (Erläuterungen zu ›Sein

und Zeit)« die handschriftliche Notiz Heideggers: »in der Umarbeitung 1943«. Diese Umarbeitung erfolgte – neben zwei von Heidegger selbst plazierte Beilagen – auf den alten Manuskriptseiten, vor allem durch Randnotizen, Streichungen und Zwischenzeilen.

*

Für bereitwillige Hilfe bei der Edition dieses Bandes – dies gilt für Detailfragen wie für Fragen der Gesamtkonzeption – gilt mein herzlicher Dank den Herren Dr. Hermann Heidegger, Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Dr. Hartmut Tietjen. Für Korrekturlesen weiß ich mich Herrn Mark Michalski, für Hilfen mannigfacher Art Frau Dr. Eva Zeltner, Herrn Dipl.-Pol. Hans-Peter Hempel sowie Herrn Dr. Hans-Helmuth Gander herzlich verbunden.

Würzburg, im Spätsommer 1990

Günter Seubold