

Kapitel 2

Freiheit

Will man herausfinden, welche Bedeutung dem Freiheitsbegriff im Denken Heideggers zukommt, so bieten sich nach Hans Ruin zwei mögliche Herangehensweisen an¹:

1. Man kann versuchen die Frage zu beantworten, in welchem Ausmaß Heidegger *ausdrücklich* versucht, so etwas wie eine Philosophie der Freiheit zu entwickeln unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs „Freiheit“ und seiner spezifischen Implikationen.
2. Man kann sich aber auch auf die Frage konzentrieren, in welchem Umfang Heideggers Werk als eine Philosophie der Freiheit interpretiert und beschrieben werden kann, d. h. man kann versuchen herauszufinden, inwieweit „Freiheit“ als ein heuristisches Konzept verwendbar ist, um Heideggers Denken im Gesamten aufzuschlüsseln.

Letzteres ist Gegenstand von Günter Figals Untersuchung *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Figal kommt das große Verdienst zu, in dieser Untersuchung gezeigt zu haben, dass die Philosophie Heideggers sich keineswegs auf eine Philosophie des Seins festlegen lässt. Im Gegenteil, das „Denken Heideggers ist bis zum Schluß ein Denken der Freiheit geblieben, und ebenso ein Denken der Zeit“.² Im selben Moment aber, in dem Figal darum bemüht ist, zu zeigen, dass sich

¹Vgl. Hans Ruin, „The destiny of freedom: in Heidegger“. In: *Continental Philosophy Review* 41 (2008), S. 277–299, hier: S. 280.

²Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988, S. 275. Im Folgenden PhDf.

das Denken Heideggers im Ganzen als eine Philosophie der Freiheit darstellen lässt, rückt das Spezifische des ontologischen Freiheitskonzeptes Heideggers aus seinem Fokus.³

Im Zentrum meiner eigenen Untersuchung hingegen steht die Beantwortung der ersten Frage. Was versteht Heidegger unter „Freiheit“? Und welche Bedeutung räumt er diesem Begriff ein?

Zur Klärung dieser Fragen hebt sich ein bestimmter Zeitraum im Denken Heideggers ab. Er beginnt etwa 1927 mit SuZ und endet 1936 mit Heideggers erster Schellingvorlesung.⁴ Zugleich beinhaltet diese Periode eine Auseinandersetzung Heideggers mit Kant und dem Deutschen Idealismus, dessen spekulativer Höhepunkt aus seiner Sicht mit Schellings Freiheitsschrift erreicht wurde. Bei der genannten Zeitspanne aber handelt es sich nur um die äußersten Eckdaten. Die ausdrückliche Beschäftigung Heideggers mit dem Freiheitsbegriff konzentriert sich — sieht man von der erwähnten Schellingvorlesung ab — auf die Jahre 1928–1930, denn nur in diesem Zeitraum versucht Heidegger einen eigenen positiven Freiheitsbegriff zu entwerfen. Schon nach 1930 spielt der Freiheitsbegriff als solcher keine Rolle mehr und wird schrittweise durch den Begriff des Freien abgelöst.⁵

Im Folgenden werde ich mich auf die Schriften Heideggers aus dem Zeitraum 1927–1930 konzentrieren und zeigen, dass der ontologische Freiheitsbegriff in dieser Zeit eine Entwicklung durchläuft, die sich im Wesentlichen in zwei Schritten vollzieht, bevor er seine ausdrückliche Bedeutung verliert.

2.1 Existenziale Freiheit — Freiheit und Möglichkeit

Wie Figal zu Recht feststellt, ist Freiheit in SuZ noch kein operativer Begriff (vgl. PhdF 31) und spielt insofern eine untergeordnete Rolle. Dessen ungeachtet skizziert Heidegger hier einen Freiheitsbegriff, der aufs engste mit dem Sein des Daseins, der

³Dies sieht auch Ruin so: „It is the second question which Figal develops with such good results, but at the expense of a more detailed exploration of the first question.“ (Ruin, „The destiny of freedom: in Heidegger“, S. 280)

⁴Dass eine Untersuchung des heideggerschen Freiheitsbegriffs ihren Ausgang bei SuZ nehmen muss, darin kommen die meisten Autoren überein. Bzgl. des Endpunktes der relevanten Phase hingegen besteht Uneinigkeit. Ruin etwa betrachtet die zweite Schellingvorlesung Heideggers aus dem Jahr 1941 als den Höhepunkt seiner Freiheitsanalysen. Bei der Lektüre dieser Vorlesung aber fällt auf, dass der Freiheitsbegriff selbst interessanterweise keine Rolle mehr spielt (er taucht sogar noch nicht einmal mehr auf) und Heidegger konzentriert sich stattdessen auf andere Aspekte der Schelling'schen Freiheitsschrift. Als Abschluss der in Frage kommenden Periode bietet sich vielmehr die erste Schellingvorlesung aus dem Jahr 1936 an, da sie meines Wissens nach die letzte umfangreiche Auseinandersetzung Heideggers mit dem Freiheitsbegriff darstellt.

Zum Problem des konkret relevanten Zeitraumes, in dem sich Heidegger mit dem Begriff der Freiheit beschäftigt, vgl. Ruin, „The destiny of freedom: in Heidegger“, S. 281 und Friedrich-Wilhelm von Herrmann, „Heidegger: Freiheit und Dasein“. In: *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Hrsg. von Uwe an der Heiden und Helmut Schneider. Stuttgart: Reclam, 2007, S. 267–280.

⁵Vgl. Ruin, „The destiny of freedom: in Heidegger“, S. 281.

Existenz, verknüpft ist, und den ich deshalb im Folgenden als „existenziale Freiheit“ bezeichne.

Gegenstand des vorliegenden Abschnitts ist die Untersuchung dieses Freiheitsbegriffs. Dabei können im Anschluss an Fr.-W. von Hermann zwei Aspekte des existenzialen Freiheitsbegriffs, mit seinen Worten, zwei Aspekte des Freiseins der Existenz, unterschieden werden⁶, obgleich diese beiden Aspekte von Heidegger selbst nicht so scharf getrennt werden:

1. Selbstbestimmung der Existenz aus Möglichkeit heraus, d. h. Freisein besteht im existierenden Sichbestimmen.
2. Freisein als Möglichkeit im Selbstsein oder Nichtselbstsein dieses Sichbestimmens.

Der erste Aspekt bezeichnet also das „daß“, der zweite das „Wie“ der existenzialen Selbstbestimmung.

Ich werde im Folgenden zunächst die Verbindung zwischen Freiheit und Möglichkeit (Abschn. 2.1.1) und dann die zwischen Freiheit und Entschlossenheit (Abschn. 2.1.2) herausarbeiten. Daran anschließend werde ich die Beziehung zwischen Freiheit und Zeitlichkeit behandeln (Abschn. 2.1.3). Die dritte Verbindung markiert zugleich die Überleitung von der ersten zur zweiten Phase in der Entwicklung des heideggerischen Freiheitsbegriffs.

2.1.1 Freiheit und Möglichkeit

„Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. [...] Die Möglichkeit als Existenzial [...] ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins; [...] Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen.“ (SuZ 143 f.)

Dieses Zitat stellt die Keimzelle des existenzialen Freiheitsbegriffs dar. Wir finden in ihm auch bereits beide Aspekte des existenzialen Freiheitsbegriffs wieder, doch werde ich mich zunächst auf den ersten Aspekt konzentrieren. Auf den ersten Blick mag die zitierte Stelle an Nietzsches Charakterisierung des Menschen als eines nicht festgestellten Tieres erinnern.⁷ Dies hätte Heidegger aber bereits als eine Auslegung des Menschen kritisiert und abgelehnt (aus dem gleichen Grund, aus dem er auch die Definition des Menschen als *animal rationale* ablehnt). Das entscheidende Moment liegt gerade in der nicht-Ausgelegtheit des Menschen, bzw. anders formuliert in der Möglichkeit der Selbstausslegung des Menschen. „Wir sind geboren worden

⁶Vgl. Herrmann, „Heidegger: Freiheit und Dasein“, S. 268.

⁷Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Stuttgart: Reclam, 1995, § 62.

unter der Bedingung, daß wir das sein sollen, was wir sein wollen“⁸, wie Picco della Mirandola schreibt. Doch auch diese Auffassung kritisiert Heidegger: „Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der ‚Gleichgültigkeit der Willkür‘ (libertas indifferentiae).“ (SuZ 144)

Es ist kein Zufall, dass sich die Charakterisierung des Daseins als Möglichsein im § 31 von SuZ findet, der das Dasein als Verstehen analysiert. „Verstehen“ begreift Heidegger primär nicht als eine mögliche Erkenntnisart, etwa unterschieden vom Erklären, sondern im Sinne von „sich auf etwas verstehen“, „einer Sache gewachsen sein“, d. h. „können“. Das, worauf sich das Dasein versteht, ist sein Sein, seine Existenz.

„Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.“ (SuZ 143)

In der phänomenologischen Hermeneutik des Daseins, wie sie Heidegger in SuZ entwirft, geht es demnach, so Figal, „nicht nur um das Verstehen des Bestimmten und Bestimmbaren, sondern wesentlich um die Darstellung von Verstehen im Horizont des Unbestimmten und Unbestimmbaren.“⁹ Dabei spielt die Selbstbezüglichkeit des Daseins die entscheidende Rolle.

„Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. [...] Das ‚Wesen‘ dieses Seienden liegt in seinem Zu-Sein. [...] Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.“ (SuZ 41 f.)

In der Bestimmung des Wesens des Daseins als Zu-Sein liegt, dass jedes Seiende von der Seinsart des Daseins bestimmt, *was* es ist, indem es sich zu seinem Sein verhält, d. h. welche Möglichkeiten zu sein es wählt bzw. verwirft. Diese existenziale Struktur bezeichnet Heidegger als Entwurf. In der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, gehalten im selben Semester, in dem auch SuZ erschien, sagt Heidegger: „[D]er Entwurf ist die Art, in der ich die Möglichkeit *bin*, d. h. die Art, in der ich frei existiere.“¹⁰

Diese existenziale Struktur ist es, die man mit von Herrmann als „Selbstbestimmung der Existenz aus Möglichkeiten heraus“ bezeichnen könnte.¹¹ Man könnte auch von einem ontologisch verstandenen „Autonomiebegriff“ sprechen, von einer „existenzialen Selbstbestimmung“:

⁸ „[...] postquam hac nati sumus condicionem, ut id simus, quod esse volumus [...]“, Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*. Hrsg. von Gerd von der Gönna. Stuttgart: Reclam, 2005, S. 12.

⁹ Günter Figal, „Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers“. In: *Hermeneutische Positionen*. Hrsg. von Hendrik Birus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, S. 89–119, hier: S. 92.

¹⁰ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 392 f. Im Folgenden GdPh.

¹¹ Vgl. Herrmann, „Heidegger: Freiheit und Dasein“, S. 268.

„Das Dasein ist als existierendes frei für bestimmte Möglichkeiten seiner selbst. Es ist sein eigenstes Seinkönnen. Diese Möglichkeiten seiner selbst sind nicht leere logische Möglichkeiten, die außerhalb seiner liegen, mit denen es sich einlassen kann oder gegen die es sich verschließen könnte, sondern sie sind als solche Bestimmungen der Existenz.“ (GdPh 391)

Der existenziale Freiheitsbegriff beruht also auf einer Ontologisierung der Möglichkeit. Der Spielraum der Möglichkeit ist zugleich der Spielraum der Freiheit.

Auch Figal identifiziert Freiheit mit Möglichkeit (bzw. Möglichsein). Dass wir uns zu unserem Sein verhalten können, bedeutet nach Figal, dass wir in der „Wahl“ zwischen möglichen Weisen zu sein stehen und somit frei sind i. S. der Freiwilligkeit.¹² Auf der anderen Seite sind wir unserem Sein überantwortet. Dasein ist „geworfene Möglichkeit“ bzw. „geworfener Entwurf“. Das bedeutet, „daß wir uns zu unserem Sein nicht nicht verhalten können. Dies macht die Faktizität des Daseins aus, zu der wir uns existenziell verhalten müssen“.¹³

Im Gebrauch der Begriffe „Wahl“ und „Freiwilligkeit“ liegt aber die Gefahr einer voluntaristischen (bzw. dezisionistischen) Interpretation des Möglichkeitsbegriffs, gleichsam als ob wir es hier mit einer „ontologischen Wahlfreiheit“ zu tun hätten. „Der Entwurfcharakter des Verstehens [aber] besagt [. . .], daß dieses das, woraufhin es [das Dasein; S.W.S.] entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfaßt.“ (SuZ 145) Wir „wählen“ Seinsmöglichkeiten nicht, wie wir uns etwa dazu entscheiden, im Bett liegen zu bleiben oder aufzustehen oder im Sommer nach Italien zu fahren. Dasein *ist* seine Möglichkeiten, es *hat* sie *nicht*, um sich dann zwischen ihnen zu entscheiden.

„Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es ‚hat‘ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‚wählen‘, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‚scheinbar‘ gewinnen.“ (SuZ 42)

Gemeint sind also zunächst gerade nicht Alternativen möglichen Verhaltens, sondern Möglichkeiten des Seins, d. h. die Möglichkeit des Verhaltens überhaupt. Was genau bedeutet das?

Figal unterscheidet in PhdF zwei Bedeutungen von Möglichkeit bzw. zwei Hinsichten von Dasein als Möglichsein¹⁴:

1. Möglichkeit i. S. der Offenheit des Seienden. Gemeint ist die Entdeckbarkeit des Seienden, welches auch „den dispositionalen Charakter des Zeugs, mit dem es in der Auslegung ‚sein Bewenden hat‘“ (PhdF 91), mit umfasst. M.a.W. Dasein ist „Möglichsein zum Verhalten im Zusammenhang des für dieses Verhalten offenen Seienden“ (PhdF 183).

¹² Vgl. Figal, „Selbstverstehen in instabiler Freiheit“, S. 93. Unter „freiwillig“ versteht Figal die klassische Definition, nach der jemand freiwillig gehandelt hat, wenn er auch anders hätte handeln können. Figal greift hier zurück auf Gilbert Ryles Begriff der Freiwilligkeit, wie er ihn in seinem Buch „Der Begriff des Geistes“ verwendet. Vgl. Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1969, Kapitel 3, insbes. S. 87–106.

¹³ Figal, „Selbstverstehen in instabiler Freiheit“, S. 93.

¹⁴ Vgl. PhdF 91 und 183.

2. Möglichkeit als „Aufgeschlossenheit“ des „Seinkönnens“, d. h. Möglichsein des Daseins verstanden als „bevorstehendes und unbestimmtes, aber durch die Verhaltensmöglichkeiten bestimmbares Sein“ (ebd.).

Auf den ersten Aspekt stößt Figal durch seine Analyse des heideggerschen Begriffs der Freigabe (vgl. PhdF 88 f.). „Frei“ wird auf das Seiende bezogen. Es wird freigegeben und d. h. soviel wie: es wird zugänglich, offen.

Nun ist wichtig zu bedenken, dass „Offenheit“ (M_1) und „Aufgeschlossenheit“ (M_2) zwei Aspekte desselben Phänomens sind, „wobei ‚Offenheit‘ das Entdeckbare und ‚Aufgeschlossenheit‘ die Möglichkeit des Entdeckens bezeichnet“ (PhdF 91). Die Möglichkeit des Entdeckens aber kann selbst nicht entdeckt werden; „sie ist nichts anderes als das In-der-Welt-sein selbst, von dem Heidegger ja auch sagt, es werde ‚verstanden‘“ (ebd.). Verstehen von Welt meint aber nichts anderes als Erschlossenheit des Daseins (vgl. SuZ 85 f.). Da Heidegger nun Dasein mit dessen Erschlossenheit identifiziert (vgl. SuZ 133), kann Figal Aufgeschlossenheit und Erschlossenheit gleichsetzen. Dies bedeutet zunächst, dass M_1 in M_2 fundiert ist, weil die Erschlossenheit des Seienden in der Erschlossenheit des Daseins fundiert ist.¹⁵

Wichtiger für Figal aber ist, dass hier der Kern seiner Untersuchung liegt. Die heideggersche Differenz zwischen dem Phänomen und dessen Erscheinung (vgl. SuZ §7A) aufgreifend schreibt er, dass die „Erscheinung“ die Weise ist, „in der das Mögliche seine Wirklichkeit hat“ (PhdF 157). Eine wichtige Rolle spielt hierbei das Dasein, denn das Verhalten ist nichts anderes als die Erscheinung der Möglichkeit im Wirklichen, welche im Dasein statt hat. „Verhalten“, so erläutert Figal, „kann man sich nur, weil man aufgeschlossen für die Offenheit des Seienden ist, und diese Aufgeschlossenheit wiederum ist eine Aufgeschlossenheit ‚zum Verhalten‘“ (ebd.). Hier nun geschieht offen die Identifizierung von Freiheit und Möglichsein.¹⁶

¹⁵Vgl. Herrmann, „Heidegger: Freiheit und Dasein“, S. 268: „Das Da [des Daseins; S.W.S.] ist in sich zweifach dimensioniert, nämlich als Erschlossenheit des Selbst, das in seiner existierenden Erschlossenheit entrückt (ekstatisch) ist in die horizontale Erschlossenheit des Seins alles nichtdaseinsmäßigen Seienden.“

¹⁶„Macht man sich [...] klar, daß mit der Offenheit des Seienden gemeint ist, daß es ist, und liest das zusammen mit Heideggers Bestimmung von ‚Dasein‘ als ‚Erschlossenheit‘ und ‚Aufgeschlossenheit‘, so läßt sich auch einsehen, daß der Ausdruck ‚Sein‘ bei Heidegger gleichbedeutend mit ‚Möglichkeit‘ ist und Ontologie dann die begriffliche Aufweisung von Möglichkeit in ihren verschiedenen Aspekten.“ (PhdF 91). Figal nimmt also zwei Gleichsetzungen vor, zum einen zwischen Freiheit und Möglichkeit und zum anderen zwischen Möglichkeit und Sein. In einem dritten transitiven Schritt identifiziert Figal, allerdings implizit, mittels des Begriffs der Möglichkeit bzw. des Möglichseins Freiheit mit Sein. Diese implizite Identifizierung trägt die gesamte Untersuchung Figals, denn sie ermöglicht ihm Heideggers Denken, in dessen Zentrum immer die Seinsfrage stand, als eine Phänomenologie der Freiheit zu interpretieren. „For Figal the entire analysis of Dasein as disclosedness and eventually as truth can be reinterpreted as a way of understanding what it means for Dasein to be free, and thus freedom can inversely be described as Heidegger’s most fundamental concern.“ (Ruin, „The destiny of freedom: in Heidegger“, S. 280) Welches eben auf der anderen Seite die Gefahr in sich birgt, den ontologischen Freiheitsbegriff Heideggers in seiner *Eigenständigkeit* aus den Augen zu verlieren.

Aufgeschlossenheit bezeichnet die Freiheit des Daseins.¹⁷ Die Freiheit des Daseins besteht in seinem Möglichsein, welches gleichbedeutend ist mit seiner „Weltoffenheit“. Die Erschlossenheit des Daseins ist reine Möglichkeit, „und zwar Möglichkeit, die auch auf bestimmte Möglichkeiten hin angelegt ist.“¹⁸ Wir sind stets „mehr“ als wir thematisch von uns wissen (vgl. SuZ 145).

Für beide, sowohl von Herrmann als auch Figal, besteht die existenziale Freiheit in der Möglichkeit als Existenzial, d. h. dem Möglichsein des Daseins, jedoch gibt es Unterschiede in den Gründen, warum sie diese Gleichsetzung vornehmen.

Für von Herrmann liegt im Möglichsein des Daseins existenziale Selbstbestimmung. Das Freisein der Existenz zeigt sich unter anderem darin, „dass sie sich aus einer Möglichkeit ihres In-der-Welt-sein-Könnens bestimmt“.¹⁹ Hinter der Möglichkeit als Existenzial liegt somit ein ontologisch verstandener Autonomiebegriff. Dies rechtfertigt für von Herrmann die genannte Gleichsetzung.

Für Figal hingegen wird die Identifikation von Möglichkeit und Freiheit dadurch gerechtfertigt, dass Verhalten erst vor dem Hintergrund der Aufgeschlossenheit des Daseins möglich wird. Dasein kann sich nur verhalten, weil es aufgeschlossen ist für die Offenheit des Seienden, welches für Figal gleichbedeutend ist mit der Aufgeschlossenheit zum Verhalten. Auf der anderen Seite ist Aufgeschlossenheit gleichzusetzen mit Erschlossenheit und somit folgt, dass die Erschlossenheit als reine Möglichkeit die Bedingung der Möglichkeit für Handlung überhaupt ist, und es als solche verdient mit Freiheit identifiziert zu werden. „Das Verstehen als Sichentwerfen ist die Grundart des *Geschehens* des Daseins. Es ist, wie wir auch sagen können, der eigentliche Sinn des Handelns.“ (GdPh 393)

2.1.2 Freiheit und Entschlossenheit

Ich sagte bereits, dass im Zitat, welches den Kern des existenzialen Freiheitsbegriffs darstellt, beide Aspekte angesprochen werden. Nachdem wir nun den ersten Aspekt, das „daß“ der existenzialen Selbstbestimmung behandelt haben, kommen wir nun zum zweiten, dem „Wie“ dieser Selbstbestimmung.

Das alltägliche Existieren des Daseins ist ein uneigentliches, d. h. ein unentschlossenes Entwerfen auf (Seins-)Möglichkeiten hin.

¹⁷Vgl. PhdF 157. Zugleich ist damit verbunden, was Figal als die „Differenz der Freiheit“ bezeichnet. Wenn Möglichkeit Freiheit ist, so ist folgerichtig Wirklichkeit Unfreiheit (vgl. ebd.). Weil Möglichkeit stets selbst die Möglichkeit der Verwirklichung in sich trägt, hat die Freiheit i. S. der Aufgeschlossenheit in sich eine Tendenz zur „Unfreiheit“.

¹⁸PhdF 159. Vgl. hierzu SuZ 312: „Wenn das Sein des Daseins wesenhaft Seinkönnen ist und Freisein für seine eigensten Möglichkeiten und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes als *ontische Möglichkeiten* (Weisen des Seinkönnens) zugrunde zu legen und *diese* auf ihre *ontologische Möglichkeit* zu entwerfen?“

¹⁹Herrmann, „Heidegger: Freiheit und Dasein“, S. 268.

„Wir wissen: Dasein ist In-der-Welt-sein; sofern es als dieses faktisch existiert, ist es Sein bei innerweltlichem Seienden und Mitsein mit anderem Dasein. Das Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus den Dingen. Die Anderen, die Mitmenschen, sind auch dann mit da, wenn sie sich nicht in unmittelbar handgreiflicher Nähe befinden. Sie werden in der Art, wie sie mit da sind, aus den Dingen her mitverstanden.“²⁰

„Mitverstanden“ meint auch hier wieder „verstehen“ als „seinkönnen“. Als alltägliches Miteinandersein (In-der-Welt-sein) *ist* das Dasein nicht es selbst. Es steht, wie Heidegger sagt, in der *Botmäßigkeit*, d. h. in der „Auslegungsgewalt“, der Anderen: „die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins.“ (SuZ 126)

Wenn man sich die Stellen in SuZ betrachtet, an denen Heidegger explizit von Freiheit bzw. Freisein spricht, so fällt auf, dass sie überwiegend im Kontext der *Entschlossenheit* auftauchen.

Entgegen der alltäglichen Existenz ist die eigentliche Existenz „solches Existieren des Daseins, als welches das Dasein es selbst ist in und aus seiner eigensten, von ihm selbst ergriffenen Möglichkeit“ (GdPh 406). „Entschlossenheit“ ist Heideggers Terminus für die Erschlossenheit im Modus der Eigentlichkeit. *Die Entschlossenheit ist die Erschlossenheit des Daseins seiner selbst als Möglichsein, als selbstüberantwortetes Möglichsein.* Das bedeutet: in der Entschlossenheit „erfährt“ sich das Dasein als freies. Den drei Weisen der Erschlossenheit Befindlichkeit, Verstehen und Rede korrespondiert je eine eigentliche Form (d. h. eine Weise der Entschlossenheit): Angst, Sein zum Tode, Ruf des Gewissens, denen ich mich nun im Folgenden zuwende.

Die Angst als Grundbefindlichkeit des Daseins

Der Angst kommt für die Fundamentalontologie zunächst eine methodische Bedeutung zu, die darin besteht, dass die Angstanalyse zugleich die Basis der Sorge-Analyse bildet. „Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig *ganze* Struktur.“ (SuZ 180) Das Sein des Daseins als eben jenes Strukturganze bezeichnet Heidegger als Sorge. In den vorherigen Kapitel von SuZ wurde das Sein des Daseins als Erschlossenheit charakterisiert, welche gleichursprünglich aus Entwurf und Geworfenheit bzw. Existenzialität und Faktizität „besteht“. Heidegger sucht und findet in der Angst eine „Weise des Erschließens, in der das Dasein sich vor sich selbst bringt“ (SuZ 182). Die Angst stellt eine „Grundbefindlichkeit“ dar, die „als Seinsmöglichkeit des Daseins in eins mit dem in ihr erschlossenen Dasein selbst den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seins Ganzheit des Daseins [gibt]. Dessen Sein enthüllt sich als die *Sorge*“ (ebd.). Die Frage, die sich nun stellt ist: Wie wird das Dasein in der Angst durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht?

²⁰GdPh 409 f. Dies stellt eine knappe Zusammenfassung des § 27 aus SuZ, *Das alltägliche Selbstsein und das Man*, dar.

Um dies zu erläutern setzt Heidegger beim Verfallen an, von dem er sagt, es handele sich um eine *Fluchtbewegung*. „Das Aufgehen im Man und bei der besorgten ‚Welt‘ offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können.“ (SuZ 184) Nun führt diese Flucht, entsprechend der Eigentümlichkeit des Verfallens, zunächst weg vom Dasein, sie ist eine Abkehr des Daseins von ihm selbst und seiner Eigentlichkeit, eine Abkehr von seinem eigensten Seinkönnen. In dieser Flucht aber wird — im Kontrast sozusagen — dasjenige, vor dem das Dasein flieht, miterschlossen. „Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade ‚hinter‘ ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörnde Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann es vor ihm fliehen*.“ (ebd.) Hierbei ist wichtig zu unterscheiden, dass das Dasein in dieser Fluchtbewegung jenes Wovor der Flucht nicht thematisch erfasst — das Dasein *begreift nicht*, wovor es flieht —, sondern „in der Abkehr von ihm erschlossen ‚da‘“ (SuZ 185) ist. Das, was Heidegger existenzial-ontologisch als Flucht bezeichnet, ist existenziell-ontisch das sich Versenken des Daseins im Umgang mit innerweltlichem Seienden und den Anderen.

Um die Angst noch weiter zu charakterisieren, kontrastiert Heidegger sie im Weiteren mit der Furcht. Beide, sowohl die Furcht als auch die Angst, betreffen die Befindlichkeit des Daseins. Ihr wesentlicher Unterscheid liegt im jeweiligen Wovor. In der Furcht schreckt das Dasein vor innerweltlichem Seienden zurück²¹, in der Angst hingegen weicht das Dasein nicht vor innerweltlichem Seienden, sondern vor sich selbst zurück. Der jeweilige Charakter der Bedrohung ist ein anderer. Das Dasein „fürchtet“ sich vor Bestimmtem²², aber es „ängstet“ sich vor dem Unbestimmten.²³ Dieses Unbestimmte ist das In-der-Welt-sein. „*Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches*.“ (SuZ 186) Diese Unbestimmtheit zeigt sich daran, dass das innerweltliche Seiende vollkommen irrelevant wird, mehr noch, „[d]ie innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit.“ (ebd.) Genauer gesagt, was sich durch die Unbedeutsamkeit des innerweltlichen Seienden hindurch zeigt, ist die Welt in ihrer Weltlichkeit. Die Welt drängt sich als ein „Nichts und nirgends“ auf, weil eben keine Bestimmung möglich ist. „Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandenem überhaupt, das heißt die Welt selbst.“ (SuZ 187) Die Möglichkeit von Zuhandenem ist, so Figal, mit dessen Freigegebenheit, d. h. mit seiner Offenheit gleichzusetzen; „die Offenheit beengt, sofern sie in der Angst nicht in einem bestimmten Verhalten

²¹ Vgl. SuZ § 30.

²² Insofern ist die Furcht eine weitere Weise des Verfallens an Seiendes.

²³ Diese Unterscheidung verdankt Heidegger bekanntlichermaßen Kierkegaard, der ebenfalls Angst und Furcht dadurch unterscheidet, dass die Furcht sich auf etwas Bestimmtes bezieht, während die Angst sich auf etwas Unbestimmtes richtet (vgl. SuZ 190 und entsprechend Søren Kierkegaard, „Der Begriff Angst“. In: *Der Begriff Angst. Vorworte*. Übers. von Emmanuel Hirsch. (Gesammelte Werke Bd. 11/12). Düsseldorf: Diederichs, 1952, S. 1–169).

wenigstens partiell zur Wirklichkeit modifiziert werden kann: die Bedeutsamkeit, dies also, in der Offenheit des Seienden in bestimmter Weise sein zu können, bleibt unerfüllt“ (PhdF 196). Das, was sich ontisch als „Nichts“ zeigt, ist ontologisch die Fülle der Möglichkeit²⁴, deren Verwirklichung für einen Moment gehemmt wird.²⁵

Damit deutet sich aber zugleich auch schon das Worum der Angst an. „Die Angst ist nicht nur Angst vor ..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um ...*. Worum die Angst such abängstet, ist nicht eine *bestimmte* Seinsart und Möglichkeit des Daseins.“ (SuZ 187) Weil die Möglichkeiten, die das Dasein *ist*, in ihrer Verwirklichung gestört werden, d.h. weil die Angst dem Dasein die Möglichkeit nimmt, sich verfallend „aus der ‚Welt‘ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen“, wirft sie es „auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft“ (ebd.). Das bedeutet, in der Angst erschließt sich das Dasein als Möglichsein:

„Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein* für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für ...* (propensio in ...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.“ (SuZ 188)

Hier hebt sich der zweite Aspekt des existenzialen Freiheitsbegriff deutlich ab. Die Angst ist eine Grundbefindlichkeit, weil durch sie das Dasein *frei ist* im Selbstsein oder Nichtselbstsein seines Sichbestimmens²⁶ oder mit Kierkegaard formuliert: „Angst [ist] die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit.“²⁷

Wenn Heidegger das Wort „Freiheit“ oder „Freisein“ in SuZ verwendet, so (fast) ausschließlich im Sinne dieses zweiten Aspektes. Dennoch ist es berechtigt von beiden Aspekten der existenzialen Freiheit zu reden, da der zweite Aspekt nur vor dem Hintergrund des ersten möglich ist. Beide Aspekte gehören untrennbar zueinander.

Was die Angst selbst betrifft, so sind es zwei Punkte, die sie auszeichnen.

²⁴Vgl. PhdF 186: „Weil jedes Verhalten durch ein anderes abgelöst werden kann und muß, ist man mit keinem Verhalten am Ende. Immer gibt es neue Möglichkeiten, die jedoch als Möglichkeiten im Verhalten nicht erschöpft werden können.“

²⁵In dieser Hemmung — Figal betrachtet sie als eine Hemmung des Verhaltens — liegt, was er als den „Anfangscharakter des Daseins“ bezeichnet. Dieser stellt so etwas wie das existenziale Analogon zur Kantischen Spontaneität dar. Nur ist zu beachten, dass das Dasein gerade kein transzendentes Subjekt ist und dass die Bedeutsamkeit viel mehr umfasst als der Kausalzusammenhang der Kantischen „Natur“. „Heidegger denkt keine transzendente Ursache, die es dann erlaubt, überhaupt von Ursachen im Hinblick auf die Erscheinungswelt zu sprechen. Vielmehr macht er den Anfangscharakter des Daseins plausibel, indem er zeigt, daß es Brüche in der Bedeutsamkeit gibt, und wenn es diese gibt, muß es auch Anfänge in ihr geben.“ (PhdF 204)

²⁶Vgl. Herrmann, „Heidegger: Freiheit und Dasein“, S. 268.

²⁷Kierkegaard, „Der Begriff Angst“, S. 40. Vgl. hierzu Joachim Ringleben, „Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard“. In: *Heidegger und die christliche Tradition*. Hrsg. von Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg: Meiner, 2007, S. 219–244.

1. Wir können zunächst eine systematische Bedeutung der Angst unterscheiden. Unter den drei Weisen der Entschlossenheit kommt der Angst über die Abfolge der Darstellung hinaus eine besondere Stellung zu.

„Die Angst bildet nämlich unter dem Gesichtspunkt der Eigentlichkeit gleichsam die Klammer zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, weil sie das sich in allem ausdrücklichem Verhalten durchhaltende Vernehmen des Möglichs ist und deshalb ebenso die Flucht wie ein modifiziertes Ergreifen der Alltäglichkeit erst ermöglicht.“ (PhdF 194)

Die Angst kennzeichnet die Spannung zwischen dem Selbstsein²⁸ und dem (verfallenden) In-der-Welt-sein des Daseins. Auf der einen Seite treibt sie das Dasein in das Verfallen, zugleich aber auch zu sich selbst. Sie ist somit die Bedingung der Möglichkeit für Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Die beiden anderen Weisen der Entschlossenheit, Sein zum Tode und Ruf des Gewissens, hingegen markieren lediglich den Umschlag von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit, wobei ihr Schwerpunkt auf der Eigentlichkeit liegt.

2. Darüber hinaus hat die Angst, wie bereits erwähnt, eine methodische Bedeutung für die Daseinsanalytik Heideggers. Wir erinnern uns: Heidegger wandte sich der Angst zu, um das Sein des Daseins — nämlich die Sorge — als eine ganzheitliche Struktur ontologisch zu fassen. Die beiden Konstitutiva der Erschlossenheit des Daseins sind, neben der Rede, Geworfenheit (Faktizität) und Entwurf (Existenzialität). Heidegger fasst dies wie folgt zusammen:

„Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovon der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als *faktisch existierendes* In-der-Welt-sein.“ (SuZ 191. Hervorhebung von mir)

Dieses faktisch existierende In-der-Welt-sein fasst Heidegger in dem Ausdruck *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt* (vgl. SuZ 192). Als weiterer fundamental ontologischer Charakter des Daseins tritt das Verfallen, d. h. das vertraute Sein bei innerweltlichem Seienden, als dritter Aspekt der Sorge hinzu.²⁹

²⁸Das Selbstsein, d. h. die Vereinzelung des Daseins bezeichnet Heidegger auch als „existenzialen Solipsismus“ (vgl. SuZ 188). Zum Begriff des existenzialen Solipsismus und der Vereinzelung vgl. Figals Ausführungen in PhdF 200 f.

²⁹Auf die Probleme, die sich hieraus ergeben, werde ich nicht weiter eingehen, dennoch seien die beiden Hauptprobleme kurz genannt. Das eine betrifft die Analogie zwischen der Sorge und der Erschlossenheit. Diese Analogie gerät in Spannung, wenn statt der Rede (als Artikulation der befindlichen Verständlichkeit) das Verfallen als dritter Aspekt der Sorge betrachtet wird (vgl. SuZ 221 f.). Damit zusammen hängt das zweite Problem. In SuZ werden sowohl Erschlossenheit als auch Sorge als neutrale Termini aufgefasst, d. h. beide können im Modus der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit auftreten. Wenn aber das Verfallen, das in SuZ tendenziell als Synonym für Uneigentlichkeit aufgefasst wird, als dritter Aspekt hinzugenommen wird, stellt sich die Frage nach einem eigentlichen bzw. uneigentlichen Verfallen. Vgl. zum Problem der Verfallenheit bei Heidegger Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter, 1970, S. 315 f. und Barbara Merker, „Die Sorge als Sein des Daseins (§§ 39–44)“. In: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Hrsg. von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 117–132, hier: S. 119, Anm. 3.

Die vollständige Sorgeformel lautet dann: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (ebd.).

Neben der systematischen Bedeutung der Sorge in SuZ — sie dient als Gelenkstelle zwischen der Daseinsanalytik (1. Abschnitt von SuZ) und der Zeitlichkeitsanalyse (2. Abschnitt von SuZ) — ist es vor allem das Moment der Existenzialität, welches von Bedeutung für die Untersuchung des existenzialen Freiheitsbegriffs ist. Wir haben Freiheit in diesem Abschnitt kennengelernt als „Möglichkeit zum eigensten Seinkönnen“, d. h. als eine, wenn man so will, „höherstufige“ Möglichkeit, da sie als Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit alle Seinsmöglichkeiten des Daseins betrifft. „Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*.“ (SuZ 191) Im Sorgestrukturmoment des Sich-vorweg-seins setzt sich die Charakterisierung des Daseins als Möglichsein³⁰ konsequent fort. Im Sich-vorweg-sein liegt zum einen, dass das Dasein sich stets auf Seinsmöglichkeiten hin entwirft, zum anderen liegt in ihm.

„die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins* für eigentliche existenzielle Möglichkeiten. Das Seinkönnen ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es faktisch ist. Sofern nun aber dieses Sein zum Seinkönnen selbst durch die Freiheit bestimmt wird, *kann* sich das Dasein zu seinen Möglichkeiten auch unwillentlich verhalten, es *kann* uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise“. (SuZ 193)

Die Freiheit des Daseins besteht in seiner Selbstbezüglichkeit³¹, die sowohl den Entwurfscharakter des Daseins als auch die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bezeichnet. Die Angst als „Wirklichkeit der Freiheit“ zeigt, „daß es uns letztlich nicht um bestimmte Weisen des Besorgens und bestimmtes Seiendes in der Welt, sondern um uns selbst geht, darum nämlich, daß wir sind und zu sein haben.“³²

Dem „Sich-vorweg“ wende ich mich wieder in Abschn. 2.1.3 zu, dessen Gegenstand die zeitliche Interpretation des Entwurfscharakters des Daseins ist. Denn gerade jener Entwurfscharakter, jenes Sich-vorweg-sein ist maßgeblich für die weitere Entwicklung des ontologischen Freiheitsbegriffs Heideggers. Zuvor aber ist die Analyse der Freiheit als Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zu vervollständigen. Dazu werde ich im Folgenden auf die beiden übrigen Weisen der Entschlossenheit eingehen.

³⁰ Vgl. oben das „Keimzellen-Zitat“ aus SuZ § 31, „Das Da-sein als Verstehen“.

³¹ Dabei darf Selbstbezüglichkeit aber keineswegs mit Selbstbewusstsein verwechselt werden. Für Heidegger ist es gerade umgekehrt. Das Selbstbewusstsein ist ein Derivat der existenzialen Selbstbezüglichkeit des Daseins.

³² Merker, „Die Sorge als Sein des Daseins (§§ 39–44)“, S. 122.

Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit

Das Sein zum Tode wird ebenfalls wie die Angst in der Alltäglichkeit, im verfallenden sich Aufhalten mit innerweltlichem Seienden, niedergehalten. Der Tod begegnet dem Dasein zunächst in dieser Alltäglichkeit und tritt dort als ein innerweltlich vorhandenes Ereignis auf. „Als solches bleibt er in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit.“ (SuZ 253) Im Ausdruck „man stirbt“ schiebt das Dasein den Tod von sich, „denn dieses Man ist das *Niemand*“ (ebd.). Der Tod wird so zu etwas, das anderen zustößt, aber nicht einem selbst.

Hier ist zu bedenken, dass der Tod in fundamentalontologischer Hinsicht mehr ist als der Akt des Sterbens oder der „Zustand“, in dem der Verstorbene sich befindet.

„Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens.“ (SuZ 250)

Solange das Dasein existiert, existiert es als Möglichsein, d. h. es ist „ständig ‚mehr‘, als es tatsächlich ist“ (SuZ 145). Der Tod stellt die „Behebung“ dieses „Seinsausstandes“ dar, er führt zur vollendeten Wirklichkeit, die aber zugleich mit dem Ende des Daseins zusammenfällt. Der Grund hierfür ist offensichtlich: „Der Tod ist zwar einerseits der Moment, wo alles ‚verwirklicht‘, wo das Dasein ‚ganz‘ wird, denn nach dem Tod gibt es keine zu ‚verwirklichende‘ Möglichkeit mehr. Andererseits vernichtet er das Dasein *gänzlich*. Das Ganzsein fällt hier mit dem Nicht-mehr-sein zusammen.“³³

Das Dasein ist Seinkönnen und als solches zeichnet es sich wesenhaft durch eine Offenheit aus. Vor diesem Hintergrund erscheint es zunächst problematisch, dass Ganzsein des Daseins aufzuzeigen. Den Nachweis dieser Ganzheit des Seins des Daseins versucht Heidegger aber gerade dadurch zu erbringen, dass er den Tod in die Seinsmöglichkeiten des Daseins hereinholt. Der Tod ist die „letzte“ Möglichkeit oder die äußerste Grenze des Möglichseins des Daseins. Als solche zeichnet sich der Tod durch fünf Strukturmomente aus: „*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.*“ (SuZ 258 f.) Der Tod enthüllt sich so als einen *ausgezeichneten* Bevorstand, dessen existenziale Möglichkeit darin gründet, „daß das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg“ (SuZ 251).

Was in der Alltäglichkeit also niedergehalten wird, ist nicht so sehr die Vorstellung, dass jeder von uns einmal zu sterben hat (dies ist durchaus auch der Fall), sondern die *Unüberholbarkeit* jener Möglichkeit, die der Selbstbestimmung des Daseins eine letzte Grenze setzt.

³³ Anton Hügli und Byung-Chul Han, „Heideggers Todesanalyse (§§ 45–53)“. In: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Hrsg. von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 133–148, hier: S. 133 f.

Wie schon bei der Angst gibt es auch beim eigentlichen Verstehen einen Moment des Umschlags, der Abkehr, in dem das Dasein sich selbst als Möglichsein durchsichtig wird. Das, was in der Angstanalyse als Verlust der Bedeutsamkeit und Erschließen der Welt *als* Welt beschrieben wurde, dem entspricht in der Todesanalyse das „Vorlaufen in die Möglichkeit“ (vgl. SuZ 262)

In der Darstellung der fünf Strukturmomente offenbart sich zugleich die Beziehung zwischen dem Sein zum Tode und dem zweiten Aspekt der existenzialen Freiheit.

- (i) „Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht.“ (SuZ 263) Parallel zur Angst macht auch das Sein zum Tode (Heidegger spricht oft auch einfach nur vom Tod) die Differenz zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit „erfahrbar“. Eigenstes Seinkönnen d.h. eigentliches Existieren wird vom alltäglichen Verstehen aus dem Man abgesetzt. „Das Dasein ergreift *sich selbst* eigens, statt sich der ‚Öffentlichkeit‘ zu überlassen. Die Unvertretbarkeit des Todes, meines Todes wird in die Unvertretbarkeit meines Seins *übersetzt*.“³⁴ Das Dasein wird in Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod dem Man entrissen und auf sich selbst zurückgeworfen. „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.“ (SuZ 263)
- (ii) „Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*.“ (ebd.) Die Unbezüglichkeit ergibt sich aus dem „*eigensten* Seinkönnen“ und bezieht sich auf den Aspekt der Vereinzelung. Das Moment der Vereinzelung begegnete uns in den Angstanalysen unter dem Begriff des „existenzialen Solipsismus“. ³⁵ Im Angesicht des Todes ist es die „erwachende Emphase des ‚mein‘, die zur Vereinzelung des Daseins führt. Angesichts des Todes verlieren alle innerweltlichen Bezüge ihre Verbindlichkeit. Übrig bleibt nur das nackte ‚mein‘ bzw. Selbst.“³⁶
- (iii) „Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*.“ (SuZ 264) Hügli und Han machen darauf aufmerksam, dass in der Unüberholbarkeit des Sein zum Tode eine doppelte Bedeutung liegt. Auf der einen Seite besagt „unüberholbare Möglichkeit“, dass das Dasein irgendwann aufhört zu existieren; insofern ist sie die „äußerste Möglichkeit der Existenz“, die darin besteht sich selbst aufzugeben (vgl. SuZ 264). „Heidegger versteht die Möglichkeit *auch* von diesem Noch-nicht her.“³⁷ Auf der anderen Seite aber *ist* das Dasein zugleich dieses Noch-nicht. „Das heißt das Dasein *ist zum* ‚noch nicht‘ eingetretenen Tod bzw. Ableben. [...] [D]er Tod [ist] nicht bloß das ‚Mögliche‘, das ‚später‘ eintreffen wird, [...] sondern eine ‚Seinsmöglichkeit‘.“³⁸

³⁴ Hügli und Han, „Heideggers Todesanalyse“, S. 140.

³⁵ Vgl. oben S. 51.

³⁶ Hügli und Han, „Heideggers Todesanalyse“, S. 141.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

So wird denn auch in der Unüberholbarkeit des Seins zum Tode dessen Beziehung zur existenzialen Freiheit deutlich:

„Das Vorlaufen [in die Möglichkeit; S.W.S.] [...] weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt.“ (SuZ 264)

Beide Aspekte des existenzialen Freiheitsbegriffs werden hier erwähnt, aber es ist klar, das Heidegger Freiheit hier im Sinne des zweiten Aspektes der existenzialen Freiheit gebraucht. Es geht also nicht um die existenziale Selbstbestimmung selbst, sondern darum, dass diese dem Dasein durchsichtig wird.

Anders als bei der Angst aber, die durch einen Verlust der Bedeutsamkeit sowohl das innerweltliche Seiende als auch anderes Dasein betreffend gekennzeichnet wurde, zieht das Sein zum Tode (d. h. das Vorlaufen in die Möglichkeit) „kein totales Versagen des Mitseins nach sich, sondern modifiziert dies“³⁹, obgleich Heideggers Ausführungen hierzu vage bleiben (vgl. SuZ 265). Die Unüberholbarkeit des Todes betrifft zunächst den Umgang mit den eigenen Seinsmöglichkeiten. Das Dasein bestimmt seine Möglichkeiten vom Ende her, wodurch es seine Seinsmöglichkeiten als endliche versteht. „Die Unüberholbarkeit des Todes wird *übersetzt* ins Sein, das heißt, sie wird erfahren als Endlichkeit meines Seins.“⁴⁰ Das Moment der Unüberholbarkeit involviert aber (wesentlich) zugleich das Sein der Anderen. Eigentliches Existieren bedeutet nicht nur sich nicht länger aus „der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten“ zu verstehen (d. h. nicht länger in der Auslegungsverfügung der Anderen zu stehen), sondern auch „die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen“ (SuZ 298). Das bedeutet, „die in die Endlichkeit meines Seinkönnens übersetzte Unüberholbarkeit des Todes [wird] *interpretiert* als die Unüberholbarkeit der Seinsmöglichkeiten des Anderen.“⁴¹

- (iv) „Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*.“ (SuZ 264) Damit ist nicht nur gemeint, dass der Tod „gewiss“ kommt. Wie schon die vorherigen Strukturmomente wird auch, so Hügli und Han, „die Gewißheit des Todes ins Sein *übersetzt*.“⁴² Das Dasein „vergewissert sich“ angesichts der Gewissheit des Todes „seines Seins“, es wird — wie bereits in der Angst — „des In-der-Welt-sein gewiß“. Mehr noch: „Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern.“ (SuZ 265) Die Gewissheit des Todes (als viertes Strukturmoment des Sein

³⁹A.a.O., S. 143.

⁴⁰Ebd.

⁴¹Ebd.

⁴²A.a.O., S. 144.

zum Tode) bezeichnet explizit das Moment der *Erschlossenheit* des Daseins seiner selbst als Möglichsein. Die Erschlossenheit des Möglichseins gründet gerade im Vorlaufen in die Möglichkeit. Dennoch, bemerkenswerterweise lässt Heidegger die Frage nach dem Ursprung der Todesgewissheit offen.⁴³ Wenn der Tod ein „Bevorstand“ des Daseins ist, dann stellt sich die Frage: „Woher weiß man vom eigenen bevorstehenden ‚Nichtmehrdasein‘, wenn nicht durch den Tod Anderer?“ (PhdF 224) Diese Vermutung wird auch durch Heidegger selbst bestärkt: „Um so eindringlicher ist doch der Tod Anderer. Eine Beendigung des Daseins wird demnach ‚objektiv‘ zugänglich. Das Dasein kann, zumal da es wesenhaft Mitsein mit Anderen ist, eine Erfahrung vom Tode gewinnen.“ (SuZ 237) Man kommt so nicht umhin, dem Tod Anderer eine konstitutive Bedeutung für das Todesverhältnis überhaupt zuzuschreiben. Nach Figal besteht „das Verfahren von Heideggers existenzialem Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“ darin, dass „man die Erfahrung des Endes Anderer auf das eigene bevorstehende Sein abbildet“ (PhdF 226). Das eigene unbestimmte und bevorstehende Sein wird so als ein Sein zum Ende interpretiert. Trotzdem bleibt das Problem der Todesgewissheit bestehen, denn das Wissen um meinen eigenen Tod ist weder aus dem Tod Anderer „ableitbar“ noch schließt die Struktur des Sich-vorweg selbst solch ein Wissen mit ein.

- (v) „Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewißheit *unbestimmt*.“ (SuZ 265) Unbestimmt in Hinsicht des Seins zum Tode ist zunächst der Zeitpunkt des Todes. Für Heidegger stellt sich hierauf die Frage: „Wie entwirft sich das vorlaufende Verstehen auf ein gewisses Seinkönnen, das ständig möglich ist, so zwar, daß das Wann, in dem die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird, ständig unbestimmt bleibt?“ (ebd.) Die Antwort hierauf lautet: „Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige *Bedrohung*.“ (ebd.) Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Angst vor dem Tod“ (vgl. SuZ 254). Parallel zur Angstanalyse bezeichnet das Moment der Unbestimmtheit hinsichtlich des Seins zum Tode ebenfalls einen Verlust der Bedeutsamkeit, d. h. auch im Falle des Vorlaufens in die Möglichkeit kommt es zu einer Hemmung der Verwirklichung der Seinsmöglichkeiten, zu einem Verlust von Bestimmung. Doch die Unbestimmtheit des Seins zum Tode meint noch mehr. Sie ist die Konsequenz aus dem *Vorlaufen* in die Möglichkeit. Dieses bedeutet zunächst die Möglichkeit zum eigensten Seinkönnen (eigentliches Existieren). Dies wiederum ist nur möglich, weil zum Dasein wesentlich der Entwurf auf Unbestimmtheit gehört. Im Entwurf des Daseins auf Seinsmöglichkeiten liegt die Bestimmung seines Seins durch das Unbestimmte.⁴⁴ Das Dasein wird angesichts des Todes der „Unbestimmtheit“ und d. h. auch der „Unheimlichkeit“ (im wörtlichen Sinne des Un-zuhauses) seines Seins gewahr.

⁴³Vgl. ebd., Anm. 9.

⁴⁴Im vorherigen Abschnitt über die Angst deutete ich diese gerade als die Fülle der Möglichkeit.

„Die *Unbestimmtheit* des eigenen, obzwar im Entschluß je gewiß gewordenen Seinkönnens offenbart sich aber erst *ganz* im Sein zum Tode.“ (SuZ 308)

Trotz dieser fünf Aspekte, die im Grunde auf fünffache Weise beschreiben sollen, wie das Dasein sich selbst als Möglichsein und damit in seiner existenzialen Selbstbestimmung durchsichtig wird, meldet Figal erhebliche Bedenken an.

Das Sein zum Tode ist eine Möglichkeit, die in die Struktur des Entwurfs, des Sich-vorweg eingebunden ist. Der Tod stellt so etwas wie eine „reine Möglichkeit“ dar (vgl. PhdF 230 f.). Während die Angst von Heidegger als eine „Grundbefindlichkeit“ dargestellt wurde, wird das Sein zum Tode nun entsprechend als eine „Grundmöglichkeit“ oder „reine Möglichkeit“ dargestellt. Das Vorlaufen in die Möglichkeit ist selbst eine Seinsmöglichkeit des Daseins, die aber nicht so ohne weiteres ergriffen werden kann, wie andere Seinsmöglichkeiten. Obschon wir uns in Form des Suizids in gewisser Hinsicht für sie entscheiden können, bleibt diese Möglichkeit eine ausgezeichnete aufgrund der fünf beschriebenen Strukturmomente.

Figal aber bestreitet gerade, dass Heidegger überzeugend darlegen kann, inwieweit der Tod als reine Möglichkeit das Dasein als Möglichsein durchsichtig werden lässt.

„Sofern aber der eigene Tod, wenn überhaupt, nur als etwas wie vage auch immer Bestimmtes vorgestellt werden kann und unverständlich ist, wie ein unmittelbares Vernehmen des Todes sein könnte, ist erwiesen, daß der existenziale Entwurf eines Seins zum Tode für die Konzeption Heideggers nicht leisten kann, was er soll.“ (PhdF 231)

Worauf es hier insbesondere ankommt ist das Moment der Unbestimmtheit, denn dieses kennzeichnet das Sein zum Tode gerade als eine *reine* Möglichkeit. Nicht allein ist das Wann des Todes unbestimmt, sondern angesichts des Todes wird das Dasein der Unbestimmtheit und d. h. der Unheimlichkeit seines *Seins selbst* gewahr.⁴⁵ Diese Unbestimmtheit äußert sich im Sein zum Tode in dessen Charakter der „ständigen *Bedrohung*“. Hier liegt aber auch der Knackpunkt. Das „genuine Erschließen dieser ständigen Bedrohung“ (SuZ 265) ist existenzial nur möglich durch die Grundbefindlichkeit der Angst. Heidegger gelingt es letztlich nicht die Unbestimmtheit vom Tode her sichtbar zu machen, sondern er muss die Angst hinzuziehen.

Für meine eigene Untersuchung ändert dies allerdings nichts, da es mir darum geht, zu zeigen, dass Heidegger „Freiheit“ in SuZ vorrangig im Kontext der Eigentlichkeit diskutiert. Und obwohl die Todesanalyse nach Figal nicht zu leisten vermag, was Heidegger in systematischer Hinsicht von ihr erwartet, trägt sie doch dazu bei, ein genaueres Bild des Daseins in dessen Entschlossenheit — d. h. in der Erschlossenheit desselben als Möglichsein und d. h. als „freies“ — zu zeichnen. „Dasein soll [...] in der Eigentlichkeit in seinem Sein als Möglichsein durchsichtig werden. Für diese Durchsichtigkeit trägt das Wissen um das eigene Ende nichts aus, wohl aber die Gewißheit, daß man anders als möglich nicht sein kann.“ (PhdF 233) Diese Gewissheit bringt uns zum Ruf des Gewissens.

⁴⁵Vgl. Hügli und Han, „Heideggers Todesanalyse“, S. 145.

Ruf des Gewissens

Mit einem Blick auf den fundamentalontologischen Begriff des Gewissens möchte ich die Auseinandersetzung mit Freiheit und Entschlossenheit, und damit den Abschn. 2.1.2, abschließen. Dazu scheint es mir ratsam nochmals auf ein paar wesentliche Punkte zurückzukommen.

Die Existenzformen „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ stellen die beiden elementaren und grundlegenden Modi der Seinsmöglichkeiten des Daseins dar. Sie sind so etwas wie die beiden Pole eines Spannungsfeldes, in dem sich die existenziale Selbstbestimmung abspielt. Dies mag aber den Eindruck erwecken, es handle sich bei den beiden um wählbare Optionen, so als könnte ich mich zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit entscheiden. Dass dies nicht der Fall ist, sollte bereits in den vorherigen Betrachtungen der Angst und des Seins zum Tode deutlich geworden sein. Nähme man dies dennoch an, „scheint man schnurstracks bei einer ‚Ethik der Eigentlichkeit‘ zu landen, nach der man, platt gesagt, eigentlich oder authentisch existieren soll und uneigentlich existieren nicht soll, oder noch platter gesagt: nach der ‚eigentlich‘ gut und ‚uneigentlich‘ schlecht wäre“.⁴⁶

Die Weisen der Entschlossenheit (Angst, Sein zum Tode und Ruf des Gewissens) betreffen gerade das Verhältnis zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Sie beschreiben alle drei den Umschlag von der ersteren zur letzteren.

Um sich der von Heidegger beteuerten Neutralität der Uneigentlichkeit zu vergewissern, muss man sich klar machen, dass es sich bei der Uneigentlichkeit, trotz der Verwendung des Begriffs des Verfallens, gerade nicht um einen „Verfallszustand“ handelt — obgleich Heideggers Sprachgebrauch dies zu implizieren scheint —, sondern schlicht um institutionalisierte Welt- und Sinnbezüge. Deswegen auch die Verwendung des Begriffs „öffentlich“.⁴⁷ Die Eigentlichkeit hingegen ist ein rein formales Konzept, das immer auf Uneigentlichkeit bezogen bleibt. Das heißt:

„Weil wir als Personen angewiesen sind auf die Institutionen, die uns einander koordinieren, besteht die Eigentlichkeit unserer Existenz nicht darin, daß wir aus der institutionalisierten Welt *aussteigen*, sondern sie uns auf eine bestimmte Weise, nämlich als unseren Lebensraum *aneignen*.“⁴⁸

⁴⁶Andreas Luckner, „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54–60)“. In: *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Hrsg. von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 149–168, hier: S. 155. Luckner bezeichnet diese Interpretation als „existenzialistisches Mißverständnis“ auf Seiten der Leser Heideggers (vgl. ebd.).

⁴⁷„Von *Uneigentlichkeit* personalen Daseins kann immer dort gesprochen werden, wo eine Person sich in ihrem Handeln auf das verläßt, was gemäß Regeln, Sitten und Gebräuchen üblich oder auch geboten bzw. verboten ist; hier haben wir es also mit Unselbstständigkeit und Konformität kurz: dem Normalzustand des alltäglichen Daseins zu tun.“ (Luckner, „Wie es ist, selbst zu sein“, S. 155)

⁴⁸Luckner, „Wie es ist, selbst zu sein“, S. 157. Luckner setzt in seinen Erörterungen Dasein mit Person gleich. Die Kritik an dieser Gleichsetzung hebt er dadurch aus, dass er auf das Problem verweist, dass Personen oft — insbesondere in der Kritik Figals an dieser Identifizierung — als Vertreter der Gegenstandsklasse der Lebewesen aufgefasst werden. „Wenn man aufmerksam bleibt darauf, daß Personen nicht nur *etwas anderes*, sondern *anders* sind als die Vertreter der Gegenstandsklasse ‚Lebewesen‘, steht der Übersetzung von ‚Dasein‘ in ‚Person‘ nichts im

Heidegger bezeichnet diese „Aneignung“ als existenzielle Modifikation (vgl. SuZ 130 und 267). Die Analyse des Gewissens — wie eigentlich auch der beiden übrigen Weisen der Entschlossenheit — soll gerade dazu dienen, diese existenzielle Modifikation existenzial zu umgrenzen (vgl. SuZ 267).

Diese existenzielle Modifikation habe ich in den beiden vorherigen Abschnitten („Angst“ und „Sein zum Tode“) als einen Umschlag beschrieben. Wir können dies jetzt aber etwas präzisieren. Bei einer Modifikation wird etwas nicht grundsätzlich geändert, vielmehr bedeutet modifizieren soviel wie „umfunktionieren“, d. h. die Weise des Gebrauchs ändern.⁴⁹ Angewendet auf das Verhältnis zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit bedeutet dies: „[D]ie Eigentlichkeit als existenzielle Modifikation der Uneigentlichkeit personalen Daseins besteht primär in einem gewissen (souveränen) Umgang mit Regeln bzw. Institutionen, das heißt nicht nur in einer Regelbefolgens-, sondern auch in einer Regelsetzungskompetenz.“⁵⁰ Hierbei zeigt sich, dass Eigentlichkeit stets auf das Verfallen (d. h. die Institutionalität) angewiesen bleibt, mehr noch: Das Verfallen ist offensichtlich eine notwendige Voraussetzung für das mögliche Selbstsein des Daseins.⁵¹ „Selbstsein“ bezeichnet hier das Zurückholen des Daseins aus der *Verlorenheit* des Man. Das „Problem“, wenn man so will, besteht also nicht im Man, sondern in der Verlorenheit des Daseins in selbigem. Es ist das „wahllose Mitgenommenwerden von Niemand“ (SuZ 268), welches im Selbstsein modifiziert wird.

Es stellt sich nun die Frage, was der Anlass zu solch einer Modifikation ist. Im Falle der Angst wurde diese Frage mit dem „überfallenden“ Charakter der Stimmung beantwortet. Im Bezug auf das Sein zum Tode blieb dies problematisch. Wie Figal herausstellt, kann das Sein zum Tode als reine Möglichkeit nicht befriedigend erklären, wie es zur Modifizierung kommt; es scheint, dass Heidegger hierfür wieder auf die Angst rekurren muss. Was nun die dritte Weise der Entschlossenheit betrifft, so ist es gerade der Ruf des Gewissens, der das Dasein zu seinem Selbstsein auffordert. „Das Gewissen gibt ‚etwas‘ zu verstehen, es *erschließt*. Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückzunehmen.“ (SuZ 269) Aus diesem Zitat geht hervor, dass Heidegger „Gewissen“ in einem fundamentalontologischen Sinne

Wege.“ (a.a.O., S. 154) Luckner spricht deshalb oft auch statt von „Person“ von „Personsein“. Zur weiteren Auseinandersetzung Luckners mit der Identifizierung von Dasein mit Person (vgl. a.a.O., Abschn. 8.2).

⁴⁹Vgl. a.a.O., S. 160.

⁵⁰Ebd.

⁵¹Vgl. SuZ 298: „Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie dies auch — wo sie doch als *eigentliche Erschlossenheit* nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.“

versteht, und er setzt diese Bedeutung von den überlieferten Gewissensvorstellungen ab.⁵² Das Gewissen stellt für Heidegger vielmehr eine Weise des Erschließens des Daseins dar.

„Was ist im Ruf des Gewissens das Beredete, das heißt das Angerufene? Offenbar das Dasein selbst.“ (SuZ 272) Und Heidegger erläutert weiter: „Dem angerufenen Selbst wird ‚nichts‘ zu-gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen.“ (SuZ 273) Dies zeigt, dass das Gewissen uns nichts mitteilt i. S. eines propositionalen Gehaltes, zu dem wir uns ablehnend oder zustimmend verhalten könnten. Der Ruf des Gewissens ist kein Zurufen, sondern ein Aufrufen, eine Aufforderung.

Bei der Frage nach dem „Rufer“, also demjenigen, der das Dasein auffordert, kommt erneut die Sorge ins Spiel, welche das Sein des Daseins zum einen in seiner Ganzheit und zugleich in seiner *Selbstbezüglichkeit* beschreibt. „*Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.*“ (SuZ 275) Dies präzisiert Heidegger aber noch unter Hinzunahme der drei Strukturmomente der Sorge (Geworfenheit, Entwurf, Verfallen).

„Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in ...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt).“ (SuZ 277)

Das Verstehen dieser besonderen Rede (Heidegger spricht vom „Anrufverstehen“), d. h. das Hören auf den Gewissensruf macht das Dasein mit seinem möglichen eigentlichen Selbst bekannt, „das nicht in den Institutionen aufgeht, sondern diese vielmehr (zumindest für das eigene Leben) einzurichten imstande ist“.⁵³

Bei der Analyse dieses Anrufverstehens nutzt Heidegger einmal mehr die Konnotationen seiner Terminologie aus. „Alle Gewissenserfahrungen und -auslegungen sind darin einig, daß die ‚Stimme‘ des Gewissens irgendwie von ‚Schuld‘ spricht.“ (SuZ 281) Das „Gewissen“ verweist also auf Schuld. Um die existenziale Bedeutung von Schuld bzw. Schuldigsein zu eruieren, unterscheidet Heidegger zunächst drei Bedeutungen des Schuldbegriffs:

1. „jemandem etwas schulden“
2. „schuldsein an etwas“ i. S. von Ursache/Urheber sein
3. „sich schuldig machen“

Diese drei Bedeutungen (die sog. vulgären Schuldphänomene) bleiben aber immer noch „auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogen“ (SuZ 283). Durch Formalisierung extrahiert Heidegger zwei strukturelle Momente der Idee von „schuldig“.

Zum einen liegt in der Schuld ein Mangel, d. h. ein Fehlen von etwas. Der Mangel zeigt sich dabei als ein Nichtvorhandensein sowohl eines Seienden („jemandem

⁵²Insbesondere wendet sich Heidegger gegen eine theologische, biologische oder psychologische Erklärung des Gewissens (vgl. SuZ 269).

⁵³Luckner, „Wie es ist, selbst zu sein“, S. 163.

etwas schulden“) als auch eines Gesollten („sich schuldig machen“). Zum anderen gehört zur Idee von Schuld das Moment des „Grundsein für...“ („schuldsein an etwas“). „Die formal existenziale Idee des ‚schuldig‘ bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein — das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*.“ (SuZ 283) Doch inwiefern haben die Nichtigkeit und Grundsein existenzialen Charakter, d. h. worin besteht ihr Bezug zum Sein des Daseins? Grundsein und Nichtigkeit sind existenziale Kennzeichnungen des Daseins als *geworfener Entwurf*.

Die Geworfenheit besagt, dass das Dasein „*nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht“ (SuZ 284) wird. Dasein ist Seinkönnen, „das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben hat. Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück [...]“ (ebd.). Dasein ist „*existierend* der Grund seines Seinkönnens“, gleichwohl ist es geworfener Grund.

„Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vor* seinem Grund, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein. Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit.“ (SuZ 284)

Besagtes *Nicht* gehört aber gleichsam auch zum existenzialen Sinn des Entwurfs. Und es ist hier, in diesem Zusammenhang, dass Heidegger den Ruf des Gewissens mit der Freiheit ausdrücklich in Verbindung bringt. Als Seinkönnen steht das Dasein „je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es eine andere *nicht* und hat sich ihrer im existenziellen Entwurf begeben“ (SuZ 285). Der Entwurf selbst erweist sich als wesenhaft nichtig.

„Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtaushwählenkönnens der anderen.“ (SuZ 285)

Der existenziale Charakter der Nichtigkeit stellt für Heidegger das Fundament der vulgären Schuldphänomene dar. Das Hören auf den Ruf des Gewissens, das sich nach dem Gesagten als ein Aufruf zum Schuldigsein im existenzialen Sinne darstellt, erweist sich als das Sichverstehen des Daseins in seinem eigensten Seinkönnen. Dieses Sichverstehen bezeichnet Heidegger als Anrufverstehen, als Gewissenhaben-wollen (vgl. SuZ 288). Das bedeutet, so wie die Rede die Artikulation der befindlichen Verständlichkeit ist (vgl. SuZ 161), so ist der Ruf des Gewissens (und das Anrufverstehen) die Artikulation des durch die Angst „erfahrenen“ Möglichseins. Der Gewissensruf ist die Unterbrechung des Geredes, durch ihn wird eine Abkehr von der Angst verhindert. Figal fasst es wie folgt zusammen: „Entschlossenheit ist durch die Angst bestimmtes und durch den Gewissensruf vom Gerede frei gewordenen Verstehen.“ (PhdF 259)

Zurückblickend sollte deutlich geworden sein, dass die drei Weisen der Entschlossenheit das Wie der existenzialen Selbstbestimmung, d. h. den zweiten Aspekt der existenzialen Freiheit ausmachen. „Zur Entschlossenheit *gehört* notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert.“ (SuZ 298) Diese Unbestimmtheit, diese Offenheit besteht gerade im Möglichsein des Daseins. Zum Seinkönnen des Daseins gehört das sich Bestimmen

aus Möglichkeiten, welches als der erste Aspekt der existenzialen Freiheit beschrieben wurde (Abschn. 2.1.1).

„Möglichkeiten sind als solche dadurch charakterisiert, niemals vollständig ergriffen werden zu können. Aber die Freiheit im Dasein besteht nicht nur und nicht wesentlich darin, die Wahl zwischen vernommenen Möglichkeiten zu haben. Eine ergriffene Möglichkeit ist ein Projekt, und jedes Projekt ist eine Antwort auf das bevorstehende und unbestimmte Sein. Alle Projekte, die man machen und sich von anderen nahe bringen lassen kann, sind verschieden vom ‚Nicht‘ des bevorstehenden Seins in seiner Unbestimmtheit.“ (PhdF 246)

Die existenziale Freiheit besteht also nicht sosehr in der Wahl der Möglichkeiten, sondern ist eine existenziale Bestimmung des Daseins und bezeichnet zum einen das Dasein als *Möglichsein* und zum anderen die *Möglichkeit* des Daseins, sich selbst als Möglichsein durchsichtig zu werden und sich vor dem Hintergrund der Gewissheit, dass es anders als möglich nicht sein kann, zu bestimmen (d. h. seine Möglichkeiten zu verwirklichen).

2.1.3 Freiheit und Zeitlichkeit

Bisher wurde Freiheit im Kontext des Möglichseins des Daseins diskutiert. Wenn Heidegger aber die Zeitlichkeit als den Sinn der Sorge herausarbeitet, wird das Möglichsein des Daseins in den zeitlichen Ekstasen fundiert und der existenziale Freiheitsbegriff erfährt eine temporale Fundierung.

Die Sorge, so Heidegger, wurde als die „Seinsganzheit des Daseins“ bestimmt (vgl. SuZ 323). Heidegger will aber das Sein des Daseins, welches im Laufe der Existenzialanalyse eine vielfältige Gliederung erfahren hat, auch und gerade in seiner Einheit ausweisen. Die Möglichkeit den Nachweis dieser Einheit anhand des „Ichs“, des Subjekts zu erbringen, verwirft er, weil seiner Meinung nach — trotz der Bemühungen Kants — das Ich letztlich doch wieder in Form einer Substanz gedacht wird.⁵⁴

Die Frage nach der Einheitsstiftung ist die Frage nach dem Sinn der Sorge, d. h. nach dem Sinn des Seins (des Daseins). Hierfür greift Heidegger nochmals seine Definition von Sinn aus SuZ § 41 auf und erläutert:

„Sinn [ist] das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. [...] Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein.“ (SuZ 324)

Das bedeutet, gesucht wird mit dem Sinn das Woraufhin, aus dem her das Verstehen von Sein in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Im Anschluss daran lassen

⁵⁴ „Wenngleich Kant strenger als seine Vorgänger den phänomenalen Gehalt des Ich-sagens festzuhalten sucht, so gleitet er doch wieder in *dieselbe* unangemessene Ontologie des Substanzialen zurück, deren ontische Fundamente er theoretisch dem Ich abgesprochen hat.“ (SuZ 318 f.)

sich mit Marion Heinz zwei Momente des gesuchten Sinns unterscheiden. Zum einen ermöglicht Sinn die Verstehbarkeit des Entwurfs, „dergemäß dieses als etwas ausgelegt werden kann; Sinn ist der Grund des Verstandenen als solchen.“⁵⁵ Das Verstandene meint hier das Sein des Daseins. Zum anderen fungiert der „Sinn in Bezug auf das Verstehen selbst als dessen ‚Richtungsinstanz‘ [...], so daß das Verstehen selbst zufolge des Sinnes orientiert und bestimmt ist.“⁵⁶

Was den Begriff des primären Entwurfs betrifft, so ist damit nicht ein Entwurf gemeint der noch vor dem existenzialen Entwurf liegt, sondern

„ ‚primär‘ ist vielmehr der Entwurf des bevorstehenden Seins selbst, sofern er vom Ermöglichenden, also aus der Zukunft erschließt. ‚Zukunft‘ ist dabei nicht etwas, in dem es das bevorstehende Sein gibt, sondern lediglich die Zugänglichkeit des bevorstehenden Seins selbst.“ (PhdF 286)

Damit ist auch bereits die erste der drei Dimensionen⁵⁷ der Zeitlichkeit erwähnt, *Zukunft*. Die Zugänglichkeit des bevorstehenden Seins denkt Heidegger als ein Sich-auf-sich-zukommen. Wir sahen im letzten Abschn. 2.1.2, dass die Entschlossenheit (d. h. die Erschlossenheit des Daseins als Möglichsein) das Sein zum eigensten Seinkönnen bezeichnet. Diese Selbstbezüglichkeit des Daseins ist nach Heidegger nur dadurch möglich,

„daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*.“ (SuZ 325)

Dies mag, so Heinz, zunächst wie ein redundantes Spiel mit Worten erscheinen. Was Heidegger aber hier versucht darzustellen, ist eine Bewegtheit, die *nicht in der Zeit* geschieht, sondern die die *Zeit selbst* ist. „Der Sache nach beansprucht Heidegger also Zeit als dem Dasein unverfügbares Konstitutionsgeschehen, das bloß durch die Metapher einer räumlichen Bewegung zu fassen zu sein scheint.“⁵⁸ Mit der „Bewegung“ des Sich-auf-sich-zukommenlassens wird ein dynamisches Selbstverhältnis des Daseins charakterisiert.

„Wenn das Dasein sich erst auf sich zukommen läßt, so ist es nicht in einfacher, unvermittelter Identität bloß es selbst, sondern es wird in einer unabgeschlossenen Bewegung mit

⁵⁵Marion Heinz, „Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61–66)“. In: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Hrsg. von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 169–197, hier: S. 185.

⁵⁶Ebd. Man denke etwa an das Wort „Uhrzeigersinn“.

⁵⁷Heidegger selbst greift den Begriff der Dimension in der Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Zeitbegriff auf, um den Bewegungscharakter der Zeitlichkeit aufzuweisen. Dabei versteht er Dimension als eine Bewegung „von etwas her zu etwas hin“. Diese Bewegung, betont Heidegger, muss nicht notwendig räumlich gefasst werden. „Wir nennen diese Struktur der Bewegung ihre *Dimension* und fassen den Begriff der Dimension *in einem ganz formalen Sinn*, wobei der Raumcharakter nicht wesentlich ist. Dimension meint die *Dehnung*.“ (GdPh 343)

⁵⁸Heinz, „Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins“, S. 186.

sich identisch; und es reflektiert auch nicht bloß darauf, wie und als was es schon ist. Sofern es jedoch *sich* auf sich zukommen läßt, ist es als das Zukommende mit dem, worauf es zukommt, identisch.“⁵⁹

Eine ähnliche Bewegung finden wir auch bei der zweiten Dimension der Zeitlichkeit, der *Gewesenheit*. Gemeint ist gerade nicht die Vergangenheit im gewöhnlichen Sinn des Nicht-mehr-gegenwärtig-seins. Während Zukunft ein Auf-sich-zukommen-lassen ist, ist das Gewesensein ein Zurückkommen. „[D]as Dasein *ist*, was es war.“⁶⁰ Die Bewegung der Zukunft geht nahtlos über in die Bewegung der Gewesenheit. Zukunft ist bezogen auf Gewesensein: „Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück*-kommt. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*.“ (SuZ 326) Zugleich ist aber das Gewesensein auf Zukunft bezogen: „Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.“ (ebd.)

Doch nicht nur die Gewesenheit entspringt der Zukunft. Um auf sich zurückkommen zu können, muss, so Heinz, „dieses Worauf des *Zurückkommens* als ein ‚schon-sein‘ erschlossen sein.“⁶¹ Dieses schon-sein bezeichnet die dritte Dimension der Zeitlichkeit, die *Gegenwart*. „Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* dieses Seienden.“⁶² Nach dem Gesagten ist klar, dass sich Heidegger die ursprüngliche Zeitlichkeit nicht als ein eindimensionales Kontinuum (etwa i. S. einer Linie), sondern als „dreidimensionale Erstrecktheit“⁶³ vorstellt. Daraus folgt, dass sich die drei Weisen der Zeitlichkeit nicht nacheinander, sondern zugleich „zeitigen“. Heidegger versucht dies mit der Definition der Zeitlichkeit als „gewesend-gegenwärtigende Zukunft“ zum Ausdruck zu bringen. „Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt.“ (SuZ 326)

⁵⁹Ebd.

⁶⁰A.a.O., S. 187.

⁶¹Ebd.

⁶²SuZ 326. Hier wird deutlich, wie Heidegger auf die Idee kam die Zeitlichkeit als den Sinn des Seins zu bestimmen. Und zwar wird, so Heidegger, Sein des Seienden seit der Antike als Anwesenheit (*parousia*) gedacht, d. h. i. S. von Gegenwart, Präsenz. Diese Identifikation muss allerdings kritisch betrachtet werden. Siehe hierzu Ernst Tugendhat, „Heideggers Seinsfrage“. In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 108–135, hier: S.129.

⁶³Heinz, „Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins“, S. 187. Den Begriff der Erstrecktheit verwendet Heidegger selbst in einem temporalen Sinne (vgl. SuZ 390 und insbes. 403). Vgl. außerdem erneut Heideggers Ausführungen zum aristotelischen Zeitbegriff: „Zur Dehnung [d. h. zum formalen Sinn der Dimension; S.W.S.] gehört zugleich die Bestimmung des *συνεχές*, des *In-sich-zusammengehaltenen*, des *continuum*, des *Stetigen*. Den Dimensionscharakter bezeichnet Aristoteles als *μέγεθος*. Auch diese Bestimmung *μέγεθος*, Ausdehnung oder Größe, hat *nicht den primär räumlichen Charakter*, sondern den der Dehnung. Im Begriff und im Wesen des ‚von etwas zu etwas‘ liegt kein Bruch, sondern es ist eine in sich geschlossene Erstreckung.“ (GdPh 344)

Das Moment der Erstrecktheit präzisiert Heidegger noch, indem er auf die phänomenalen Charaktere der Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart verweist, die im „Auf-sich-zu“, „Zurück auf“ und im „Begegnenlassen von“ bestehen.

„Die Phänomene des zu . . . , auf . . . , bei . . . offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst.* Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit.“ (SuZ 329)

Dabei erweist sich die Zeitlichkeit in ihrer Bewegung (Zeitigung) als das „sich selbst Eröffnende“. „Jede Entrückung ist in sich selbst *offen*. Zur Ekstase gehört eine eigentümliche *Offenheit*, die mit dem Außer-sich gegeben ist.“ (GdPh 378) Es ist gerade diese temporale Offenheit, in der die Erschlossenheit des Daseins fundiert ist.

Heidegger ordnet den drei Strukturmomenten der Sorge je eine Ekstase zu und führt damit die Sorge auf ihren Grund, die Zeitlichkeit, zurück.⁶⁴ Sie ist der Grund des Seins des Dasein. Dies ist aber nur der erste Aspekt des Sinns. Der zweite besteht darin, dass der Sinn als Richtungsinstanz des Verstehens fungiert. Dieser Aspekt findet sich im Wohin der Entrückung, das zur jeder Ekstase gehört. „Denn jede Ekstase als Entrückung-zu hat in sich zugleich eine Vorzeichnung der formalen Struktur des Wozu der Entrückung, die nie eine unbestimmte Entrückung in das Nichts ist.“⁶⁵ Dieses vorgezeichnete Wohin der Entrückung nennt Heidegger „das horizontale Schema“ (vgl. SuZ 365). Im Folgenden weist Heidegger jeder Ekstase ein horizontales Schema zu: zur Zukunft gehört das „Umwillen seiner“, das Schema der Gewesenheit fasst er „als das *Wovor* der Geworfenheit bzw. als Woran der Überlassenheit“ (SuZ 365) und das horizontale Schema der Gegenwart bestimmt Heidegger als „Um-zu“.

Diese Schemata zeichnen sich durch einen Doppelcharakter aus. Sie stellen zum einen die Grenze des Zeitlichkeitsverständnisses dar, da „sie das äußerste ‚Wohin‘ markieren, zu dem die Ekstasen entrücken.“⁶⁶ Insofern haben sie *Horizontcharakter*. Auf der anderen Seite aber haben diese horizontalen Schemata auch *Regelcharakter*, „indem sie im Vorhinein immer schon die Hinsicht bestimmen, unter der für das Dasein überhaupt etwas erschließbar ist.“⁶⁷ Beide Aspekte zusammen fasst Heidegger in dem Ausdruck „ekstatisch-horizontal“ zur Charakterisierung der

⁶⁴Vgl. SuZ 327 f. Heinz weist in diesem Zusammenhang auf das Problem der Inkongruenz von Erschlossenheit, Sorge und Zeitlichkeit hin im Versuch Heideggers, diese drei existenzialen Stufen zur Deckung zu bringen (vgl. Heinz, „Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins“, S. 190). Diese Inkongruenz zeigt sich vor allem in der Konkurrenz von Verfallen und Rede um die Ekstase der Gegenwart, wenn Heidegger die Zeitlichkeitsstruktur in der Alltäglichkeit des Daseins nachzuweisen versucht (vgl. hierzu Inga Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht (u. a.): Springer, 2010, S. 160–163 und Thomas Rentsch, „Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (§§ 67–71)“. In: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Hrsg. von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 199–228, hier: S. 207–213).

⁶⁵Theodore Kisiel, „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927–1930“. In: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Hrsg. von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 253–279, S. 261.

⁶⁶Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 165.

⁶⁷Ebd.

Schemata. Mit diesen horizontalen Schemata, die zugleich als „Orientierungsschemata“⁶⁸ fungieren, ist nun auch der zweite Aspekt von Sinn, demgemäß er das Verstehen orientiert und bestimmt, erfüllt.

Auf zwei Punkte möchte ich in diesem Zusammenhang hinweisen, da sie auch noch im weiteren Verlauf der Arbeit von Bedeutung sein werden.

(1) Obwohl Heidegger die Gleichursprünglichkeit der Ekstasen betont, etabliert er dennoch einen Rang unter ihnen. Wenn er in der Aufzählung der Ekstasen die Zukunft immer zuerst nennt, so ist dies keineswegs willkürlich, sondern

„soll anzeigen, daß die Zukunft in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat [...] Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt.“ (SuZ 329)

Dass Heidegger eine Rangfolge innerhalb der Ekstasen einrichtet — obgleich sie sich nicht „nacheinander“, sondern „zugleich“ zeitigen — mag zunächst verwundern, ist aber konsequent, wenn man bedenkt, dass die primäre Seinsweise des Daseins Möglichsein ist. Dasein ist Seinkönnen.

„Der Vorrang der Zukunft und deren bestimmendes Sicherstrecken auf das Ganze des Gewesenseins stellen die zeitliche Begründung der Möglichkeit eines Seienden in der Seinsart des Existierens dar. Wenn nämlich das Auszeichnende dieses Seienden darin besteht, daß alle Bestimmungen seines Seins Möglichkeiten seiner selbst sind, dann muß alles, was das Dasein schon war, ganz in das Möglichsein einbezogen sein und kann nicht schon im vorhinein in seiner sachhaltigen Bestimmtheit festliegen.“⁶⁹

D. h. die Verwirklichung (Gewesenheit) und das Bevorstehen von Seinsmöglichkeiten (Zukunft) gründen in der Zeitlichkeit. Hier wird nun auch die Temporalisierung der existenzialen Freiheit sichtbar. Für beide Aspekte der existenzialen Freiheit spielt die Ekstase der Zukunft die entscheidende Rolle: In ihr gründet das Möglichsein des Daseins, d. h. die existenziale Selbstbestimmung (1. Aspekt). „Als Entwurf auf das Seinkönnen ist das Verstehen von Grund aus zeitbestimmt, d. h. es gründet

⁶⁸Heideggers Konzept des temporalen Schematismus lässt sich nach Dietmar Köhler vor allem auf Heideggers Auseinandersetzung mit Kants Schematismuslehre zurückführen (vgl. Dietmar Köhler, *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinsinnes als Thematik des dritten Abschnitts von „Sein und Zeit“*. Bonn: Bouvier, 1993, Kapitel 3–5). Daneben gibt es aber auch deutliche Parallelen zu Schellers Begriff des Schemas im Hinblick auf Weltorientierung und menschliche Entscheidungsfindung (vgl. a.a.O., Kapitel 1).

⁶⁹Heinz, „Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins“, S. 191. Inga Römer hebt bzgl. des Primats der Zukunft die Endlichkeit der Zeitlichkeit hervor. „Da das heideggersche Dasein kein reines Bewusstsein ist, sondern ein endlich existierendes Seiendes, das immer schon ‚draußen‘ in der Welt ist und hermeneutisch zirkuläres Seinsverständnis und darin vom Sein zum Tode geprägtes Selbstverständnis hat, ist auch seine Zeitlichkeit, die als der Sinn der Sorge sein Sein ist und all seinen Seinsweisen zugrunde liegt, wesentlich *endlich*.“ (Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 152) Endlichkeit bezeichnet hier den existenzialen Aspekt, dass das Dasein immer *zu seinem Ende existiert*. Insofern es dies tut, ist es gerade diese Endlichkeit, durch die „die zeitliche Existenzweise des Daseins ihre innere Dynamik und ihre primär an der Zukunft orientierte Ausprägung“ (a.a.O., S. 153) erhält.

primär in der Zukunft.“⁷⁰ Zugleich ist auch die Selbstbezüglichkeit zum eigenen Sein in der Zukunft fundiert, d. h. in ihr gründet das Freisein für das eigenste Seinkönnen (2. Aspekt). „Grundsätzlich zeitigt sich der eigentliche Existenzvollzug aus der Zukunft, der uneigentliche aus der Gegenwart.“⁷¹ Trotzdem unterscheidet Heidegger eine eigentliche Zukunft, aus der das eigentliche Existieren als Vorlaufen zum Tode entspringt, von einer uneigentlichen Zukunft, der das Gewärtigen von Zwecken und innerweltlich Besorgbarem entspricht.⁷² Der Unterschied zwischen eigentlichem und uneigentlichem Existieren, der als das „Wie“ der existenzialen Selbstbestimmung gekennzeichnet wurde, wird in die Zeit verlegt. Es stellt sich nun die Frage, warum die Zeitlichkeit sich einmal eigentlich, ein anderes Mal uneigentlich zeitigt. Hier wird das Problem deutlich, dass Heidegger ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit nicht sauber unterscheidet. Heinz kommt hinsichtlich dieses Problems zu dem Schluss: „Die eigentliche Zeitlichkeit ist die ursprüngliche Zeitlichkeit, auch insofern sie als Grund der uneigentlichen Zeitigungsweise in Anspruch genommen ist.“ Gerade weil die eigentliche Zeitlichkeit die ursprüngliche ist, wird die Fluchtbewegung des Daseins in der Angst verständlich. Das Verfallen wurde im Kontext der Angst als eine Ausweichbewegung charakterisiert. Diese Bewegung ist aber erst möglich, wenn bereits das erschlossen ist, wovor das Dasein flieht, nämlich es selbst als Möglichsein. Dieses wurde aber gerade als in der Ekstase der Zukunft verwurzelt ausgewiesen, so dass sich die eigentliche Zukunft als die ursprüngliche herausstellt.

Dennoch wird der Unterschied zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit nicht aus der Zeit heraus verständlich. Letztendlich liegt der Grund für diese Unterscheidung in der Faktizität der Zeitlichkeit. „Weil die Zeitlichkeit selbst faktisch ist, indem sie das Sein des Seienden als Dasein konstituiert, ist sie als die je und je zirkuläre ‚Bewegtheit‘ eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit.“⁷³ Trotz der mangelnden Distinktion zwischen der ursprünglichen und der eigentlichen Zeitlichkeit ist existenzialontologisch hervorzuheben, dass sich die Zeit je in der Weise der Uneigentlichkeit oder Eigentlichkeit vollzieht. Denn würde man, so Heinz, die ursprüngliche Zeitlichkeit als ein hinsichtlich der beiden Modi indifferentes Prinzip oder Fundament der Modifikation verstehen, so geriete Heideggers Ansatz in zu große Nähe transzendentalphilosophischer Ansätze. Die Herausarbeitung des zeitlichen Sinns des Daseins bedeutet also nicht nur, „das Apriori des faktischen

⁷⁰ Köhler, *Die Schematisierung des Seinssinnes*, S. 105.

⁷¹ Ebd.

⁷² Auf die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit der Zeitigung geht Heidegger nochmals gesondert in SuZ § 68 ein, wenn die Erschlossenheit des Daseins explizit auf die Zeitlichkeit zurückgeführt wird. Auch die beiden anderen Ekstasen treten hier in eigentlichen und uneigentlichen Zeitmodi auf. Eine Aufstellung dieser Modi und kritische Erläuterungen hierzu finden sich in Rentsch, „Zeitlichkeit und Alltäglichkeit“, Abschnitt 10.1, S. 200–214.

⁷³ Heinz, „Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins“, S. 193.

Subjekts zu bestimmen [...] , sondern auch, die Faktizität des apriorischen Prinzips selbst zu denken.“⁷⁴

(2) Der zweite Punkt betrifft den Begriff der Transzendenz. Heidegger erwähnt diesen Begriff bereits zu Beginn von SuZ, wenn es um die Charakterisierung des Seinsbegriffs geht. „Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*“ (SuZ 38) Der Transzendenzbegriff spielt in SuZ erst dann wieder eine Rolle, wenn es darum geht, das In-der-Welt-sein in der Zeitlichkeit zu fundieren.

„Welt“ wird in SuZ als Existenzial des Daseins bestimmt (vgl. SuZ 64). Welt ist die Einheit der Bedeutsamkeit (SuZ 365), die der Bewandnisanzheit zugrunde liegt. Die „Bewandnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon freigegeben ist“ (SuZ 84). Damit gemeint ist, dass es mit dem jeweiligen Seienden sein Bewenden hat. „Das Wobei es die Bewandnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit.“ (ebd.) Diese Bewandnis hat das Seiende nur aufgrund der Bewandnisanzheit, in der es auftaucht. Die Bewandnisanzheit selbst geht zurück auf ein primäres Wozu, bei dem es nicht länger eine Bewandnis hat. Dieses primäre Wozu ist das Umwillen. Es ist das ontologische Telos des Daseins, weil es um das Sein des Daseins geht. „*Worin das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das Woraufhin des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.*“ (SuZ 86) Das vorgängige Sichverweisen meint nichts anderes als die Entwurfsstruktur des Daseins. Dieses Sichverweisen nennt Heidegger auch „be-deuten“ (vgl. SuZ 87). Das Bezugsganze des Bedeutens bezeichnet er als „Bedeutsamkeit“. „Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht.“ (ebd.) Die Bewandnisanzheit ist dann die Konkretisierung der Bedeutsamkeit.

Nachdem die Zeitlichkeit als letzte Fundierung des Seins des Daseins ausgewiesen wurde, stellt sich für Heidegger nun die Frage: „Wie ist so etwas wie Welt in seiner Einheit mit dem Dasein ontologisch möglich? In welcher Weise muß Welt *sein*, damit das Dasein als In-der-Welt-sein existieren kann?“ (SuZ 364) Die Antwort auf diese Frage liegt in den horizontalen Schemata der Ekstasen. Diese lauten: „Umwillen seiner“, „Wovor/Woran“ und „Um zu“. ⁷⁵ In SuZ „werden die horizontalen Schemata präpositional, das heißt sinnhaft ausgedrückt, nach dem Muster des Sinnes als des vor-strukturierten Woraufhin.“⁷⁶ Bei genauerer

⁷⁴Ebd.

⁷⁵Vgl. Rentsch, „Zeitlichkeit und Alltäglichkeit“, S. 221. Obwohl die horizontalen Schemata systematische Bedeutung für die Argumentation Heideggers haben, kann kritisch „gefragt werden, welcher Status den Schemata über den zeitlichen Orientierungskontext aller Lebensvollzüge hinaus zukommt“ (ebd.). Für Rentsch hat es den Anschein, als ob die Rückführung der Welt auf die Zeitlichkeit zu einer „Verdoppelung der daseins-ermöglichenden ekstatischen Zeitigung der Zeitlichkeit“ (a.a.O., S. 222) führt.

⁷⁶Kisiel, „Das Versagen von *Sein und Zeit*“, S. 261

Betrachtung fällt daher auf, dass die horizontalen Schemata gerade die teleologisch-praktischen Strukturmomente der Welt beschreiben. Indem Heidegger die Struktur der Weltlichkeit an die Ekstasen koppelt, kann er die Welt in der Zeitlichkeit fundieren.

„Die horizontale Einheit der Schemata der Ekstasen ermöglicht den ursprünglichen Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen. Darin liegt: auf dem Grunde der horizontalen Verfassung der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gehört zum Seienden, das je sein Da ist, so etwas wie erschlossene Welt. [...] Die Welt ist weder vorhanden noch zuhänden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie ‚ist mit dem Außer-sich der Ekstasen ‚da‘.“ (SuZ 365)

Doch worin besteht nun die Verbindung zur Transzendenz? Die Transzendenz ist für Heidegger nicht dasjenige, was jenseits ist, sondern der Vorgang des Transzendierens, der „Akt“ des Überschreitens. In SuZ wird Transzendenz als ein Überstieg über das Seiende verstanden. Das Sein gilt als das transcendens schlechthin. Als dessen Sinn bestimmte Heidegger die Zeitlichkeit. Das bedeutet, im ekstatischen Charakter der Zeitlichkeit liegt das Überschreiten des Seienden begründet. „In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent. Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann.“ (SuZ 366) Die Welt ist in einem gewissen Sinne „weiter draußen“ als das in ihr begegnende Seiende und sie muss es sein, weil nur so Seiendes *als innerweltliches* erschlossen werden kann.

Der Grundgedanke, der hinter der Vielfalt der Zeitigungsweisen steckt, ist der einer ursprünglichen eigenen Beweglichkeit der menschlichen Existenz. Die Transzendenz ist so etwas wie die „Bewegung der Existenz“. Eine „Bewegung“, die in den Ekstasen, in der zeitlichen Entrückung besteht. Es handelt sich um eine „reine Bewegung“ in der Zeit, genauer gesagt um eine Bewegung „der“ Zeit — das, was wir vorontologisch (alltätlich) als „Zeitfluss“ beschreiben würden. Die Zeit stellt sich für Heidegger als diese ekstatische Bewegung dar. Erst durch die Ekstasen haben wir ein Zeit- und Seinsverständnis und erst in dieser Bewegung entspringt Welt.

Obschon der Transzendenzbegriff demnach von nicht geringer Bedeutung ist, spielt er in SuZ noch eine untergeordnete Rolle. Dies zeigt sich auch in einer mangelnden Differenzierung des Begriffs. Heidegger spricht sowohl von der Transzendenz des Daseins (vgl. SuZ 364) als auch von der Transzendenz der Welt (vgl. SuZ 366). Dies ist in gewisser Hinsicht zwar gerechtfertigt, weil „Welt“ ein Existenzial des Daseins ist, trotzdem liegt hier eine Ungenauigkeit. Diese lässt sich aber ausräumen, wenn man „Transzendenz des Daseins“ als *Genitivus subjectivus* und „Transzendenz der Welt“ als *Genitivus objectivus* versteht. Dann ist Dasein

transzendent, weil es dasjenige Seiende ist, welches anderes Seiendes *übersteigt*, und Welt ist transzendent, weil sie als Seinsweise des Daseins immer schon über das Seiende *hinaus ist*.⁷⁷

2.2 Die Revisionsbedürftigkeit der Fundamentalontologie und die Idee der Metontologie

2.2.1 Die Zeitlichkeit des Daseins und die Temporalität des Seins

In der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, die Heidegger selbst als die Ausarbeitung des dritten Abschnittes des ersten Teils von SuZ versteht⁷⁸, greift er vieles der Zeitlichkeitsanalysen aus SuZ wieder auf. Insbesondere wird dort deutlich, wieso Heidegger überhaupt auf die Idee kam, die Zeit als den Sinn von Sein zu begreifen.

Seit der Antike, so Heidegger, wird Sein bzw. das Seiende in Bezug zur Zeit verstanden (vgl. GdPh 430). Die Seinsweisen des Seienden werden durch die Zeitlichkeit von einander geschieden. Die erste Unterteilung des Seienden ist die in wandelbares und unwandelbares Seiendes. Dabei gilt das wandelbare als das „zeitliche“, d. h. in der Zeit verlaufende Seiende. Das unwandelbare Seiende oder Immerseiende ist entweder zeitlos oder überzeitlich, d. h. zu allen Zeiten existierend.⁷⁹

Dem gemäß besteht die Grundidee im Denken Heideggers darin, dass das Sein nicht länger in der aristotelischen Tradition mittels des Logos, d. h. aufgrund der

⁷⁷In GdPh bestätigt Heidegger selbst diese Interpretation: „Wenn die Welt das Transzendente ist, ist das *eigentlich Transzendente* das *Dasein*. [...] Transcendere besagt überschreiten, das transcendens, das Transzendente ist das *Überschreitende als solches* und nicht das, wohin ich überschreite. Die Welt ist das Transzendente, weil sie zur Struktur des In-der-Welt-seins gehörig das Hinüberschreiten zu ... als solches ausmacht. Das Dasein selbst ist in seinem Sein überschreitend und somit gerade *nicht das Immanente*.“ (GdPh 425)

⁷⁸Vgl. GdPh 1, Fußnote.

⁷⁹Diese Erläuterungen Heideggers sind noch nachvollziehbar. Was sich hingegen als problematisch darstellt, ist sein Versuch, dieses temporale Verständnis des Seienden philologisch anzuzeigen. Bereits zu Beginn von SuZ auf S. 25 behauptet Heidegger *παρουσία* bzw. *οὐσία* bedeute „Anwesenheit“ i. S. von „Gegenwart“. Diese Übersetzung kritisiert Ernst Tugendhat scharf. *Παρουσία* beutet zwar „Anwesenheit“, „Gegenwart“ und *οὐσία* kann auch als „Anwesen“ i. S. von „Besitz“ (z. B. in Form von „Haus und Hof“) übersetzt werden, aber der Schritt vom häuslichen Anwesen zur Anwesenheit muss als assoziativer Sprung angesehen werden. Es ist vor allem die implizite Identifizierung von *παρουσία* und *οὐσία*, die Tugendhat kritisiert. „Der Trick wird vollständig durch die an der Stelle in SuZ, S. 25 gemachte Behauptung: ‚*parousía* bzw. *ousía*‘, *pareinai* bedeutet in der Tat ‚Sein bei‘ und könnte in diesem Sinne als Anwesen übersetzt werden, aber die Gleichung von *ousía* mit *parousía* ist schlicht falsch.“ (Tugendhat, „Heideggers Seinsfrage“, S. 129)

Aussage verstanden werden sollte, sondern mittels der Zeit. Die Ontologie muss also temporal orientiert sein.⁸⁰ Der erste Schritt, um dies zu erreichen bestand in der Daseinsanalytik. Dabei kam Heidegger zu dem Ergebnis, dass, ganz gleich in welchen existenziellen Ausprägungen das Sein des Daseins sich zeigt, es stets „in seiner ursprünglichsten Verfassung durch die ekstatisch-horizontale ursprüngliche Zeitlichkeit verständlich zu machen sei, welche einen verstärkt strukturellen Bezug zur eigentlichen Zeitigung in der vorlaufenden Entschlossenheit aufwies.“⁸¹

Obgleich die Zeitlichkeitsanalysen aus SuZ z. T. in GdPh wiederholt werden, gibt es doch drei Punkte, in denen sich die Analysen in GdPh deutlich von denen aus SuZ unterscheiden.

(1) Um zu einem Verständnis von Sein zu gelangen, müssen wir „über das Sein hinaus“. Das Dasein zeichnet sich wesenhaft durch Seinsverständnis aus. Als Sinn bestimmt Heidegger dasjenige, worin sich die Verständlichkeit von etwas hält. Der Sinn von Sein ist somit etwas, das dem Sein „vorausgeht“.

„Wir stehen vor der Aufgabe, nicht nur vom Seienden aus zu dessen Sein fort- und zurück-zugehen, sondern, wenn wir nach der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses als solchem fragen, *noch über das Sein hinaus nach dem zu fragen, woraufhin es selbst als Sein entworfen ist.*“ (GdPh 399)

Heidegger greift hier auf Platons Ausdruck ἐπέκεινα τῆς οὐσίας aus der *Politeia* zurück (vgl. GdPh 402). Wie bei Platon die Idee des Guten, so ist auch bei Heidegger die Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses „über das Sein hinausragend“. „Das Verstehen von Sein bewegt sich schon in einem überhaupt *Helle gebenden, erhellten Horizont.*“ (GdPh 402)

(2) Mit diesem Horizont hängt der zweite Punkt zusammen, in dem GdPh über SuZ hinausgeht. Horizont besagt seiner griechischen Herkunft nach zunächst „Gesichtskreis“. Der Horizontbegriff ist somit für gewöhnlich an den Raum gebunden. Heidegger hingegen fasst Horizont hier, wie auch schon in den Zeitlichkeitsanalysen in SuZ, als rein zeitlich auf. Gegenüber dem zweiten Abschnitt von SuZ aber soll im zweiten Teil von GdPh „über das Sein des Daseins hinaus das *Sein überhaupt* aus der Zeit bestimmt werden.“⁸² Um diesen Unterschied zu markieren, unterscheidet Heidegger in GdPh die Zeitlichkeit des Daseins von der Zeitlichkeit des Seins selbst, welche er *Temporalität* nennt. Temporalität „meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie als solcher“ (GdPh 324). Hier deutet sich bereits an, dass die Temporalität des Seins noch „vor“ der Zeitlichkeit des Daseins liegen soll. In GdPh steht nicht mehr die Zeitlichkeit als Bedienung der Möglichkeit des spezifischen Seinsverständnisses des Daseins im Vordergrund, sondern eine Zeitlichkeit, die Seinsverständnis überhaupt ermöglicht. „Wir nennen die Zeitlichkeit, sofern sie als Bedingung der Möglichkeit des vorontologischen wie des ontologischen Seinsver-

⁸⁰Vgl. GdPh 460. Heidegger bezeichnet hier die Ontologie als eine „temporale Wissenschaft“.

⁸¹Römer, *Das Zeidenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 206.

⁸²Ebd.

ständnisses fungiert, die *Temporalität*.“ (GdPh 388) Ontologie versteht Heidegger hier (gemäß seiner phänomenologischen Ausrichtung) als das Sichtbarmachen der Zeitlichkeit eines jeden Seinsverständnisses. Er charakterisiert die Ontologie als eine „Vergegenständlichung des Seins als solches“ (GdPh 458), welches aber nicht bedeutet Sein als Gegenstand, d.h. als Seiendes zu betrachten — dies widerspräche gerade Heideggers Begriff der ontologischen Differenz —, sondern das Sein selbst zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Wie geschieht nun diese „Vergegenständlichung“? Der Ansatz erfolgt beim seinsverstehenden Dasein, das bedeutet, die in SuZ erfolgte Ausarbeitung der Zeitlichkeit des Daseins behält auch für die Analyse der Temporalität eine methodisch ausgezeichnete Rolle:

„Nur über eine Vertiefung des Seinsverständnisses des zeitlich existierenden Daseins kann die ontologische Temporalität des Seins verständlich gemacht und kann gezeigt werden, inwiefern jegliches Seinsverständnis, nicht nur das der Seinsweise Existenz, sondern auch das von Vorhandenheit beispielsweise, aus der Zeit zu verstehen ist.“⁸³

Die Zeitlichkeit des Daseins und die Temporalität des Seins bleiben stets auf einander bezogen. „Temporalität ist die ursprünglichste Zeitigung der Zeitlichkeit als solcher.“ (GdPh 429)

Dieser Zusammenhang wird deutlich an Heideggers exemplarischer Analyse des Zuhandenen und dessen temporal-horizontalen Schemas der *Präsenz*. Ordnete Heidegger in der Zeitlichkeitsanalyse von SuZ der Ekstase der Gegenwart das ekstatisch-horizontale Schema des „Um-zu“ zu, so ist es in der Analyse der Temporalität des Seins nun das temporale Schema der *Präsenz*, welches der Gegenwart korrespondiert. Ebenso sollen auch der Zukunft und der Gewesenheit temporale Schemata korrespondieren (*Futurum* und *Präteritum*), welches Heidegger aber nicht weiter ausführt (vgl. GdPh 435). Auf die *Präsenz* stößt Heidegger durch die Analyse der Modifikationen der Zuhandenheit in Form der Abhandenheit, dem nicht zuhandenen Zeug.⁸⁴

Wenn nun mit dem Sinn von Sein jenes gesucht ist, was über das Sein *hinausragt*, so deutet sich hier erneut eine (rein zeitliche) Entrückungsbewegung an, als dessen Wohin die *Präsenz* als Entwurfshorizont bestimmt wird.

„Was über die Ekstasen als solche aufgrund ihres Entrückungscharakters und von ihm bestimmt über sie hinaus liegt, genauer, was das *Wohin des ‚über sich hinaus‘* als solches überhaupt bestimmt, ist die *Präsenz Horizont*. Gegenwart entwirft sich in sich selbst ekstatisch auf *Präsenz*. *Präsenz* ist nicht identisch mit Gegenwart, sondern als *Grundbestimmung des horizontalen Schemas dieser Ekstase* macht sie die volle Zeitstruktur der Gegenwart mit aus.“ (GdPh 435)

⁸³ A.a.O., S. 207.

⁸⁴ Vgl. GdPh 433: „Schon aus dem Hinweis auf die mögliche Modifikation des Seins des Zuhandenen zum Abhandenen können wir entnehmen, daß *Zuhandenheit* und *Abhandenheit* bestimmte *Abwandlungen eines Grundphänomens* sind, das wir formal mit *Anwesenheit* und *Abwesenheit* und allgemein als *Präsenz* kennzeichnen.“ Vgl. hierzu Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 209 f.

Was hierdurch sichtbar werden soll, ist, dass Sein stets auf etwas hin entworfen ist, von wo aus es erst verständlich wird, jedoch ungegenständlich. Insofern Sein immer schon vorbegrifflich, d. h. ohne Logos verstanden ist, bezeichnet Heidegger es als „vorontologisches Seinsverständnis“ — „ontologisch“ wird das Seinsverständnis, wenn es das Sein als solches mittels des Logos, d. h. in der Aussage thematisiert. Die Präsenz, so Römer, stellt so etwas wie den Einheitsgesichtspunkt, den „Gesichtskreis“ dar, durch den Anwesenheit und Abwesenheit, d. h. Zuhandenheit und Abhandenheit erst erfahrbar werden können.⁸⁵

(3) Der dritte Punkt, in dem sich eine wesentliche Änderung gegenüber SuZ abzeichnet, betrifft den Begriff der Transzendenz. Zunächst wiederholt Heidegger die wesentlichen Ergebnisse der Zeitlichkeitsanalysen von SuZ⁸⁶, d. h. auch in GdPh besteht die Funktion des Transzendenzbegriffs in der Vermittlung zwischen dem In-der-Welt-sein und der Zeitlichkeit. Die Transzendenz bezeichnet sowohl in SuZ als auch in GdPh die Zeitlichkeit in ihrer weltstiftenden Funktion, um genau zu sein, könnte man die Transzendenz als das „kosmogonische Element“ der Ekstase der Zukunft bezeichnen. Und wie auch in SuZ versteht Heidegger „Welt“ zunächst als Einheit der Bedeutsamkeit. Die Bedeutsamkeit „ist die Struktur dessen, was wir als *Welt im streng ontologischen Sinne* bezeichnen“ (GdPh 419). „Welt“ begreift Heidegger immer noch als ein Existenzial des Daseins (vgl. GdPh 420). Die Transzendenz ermöglicht die dem Dasein eigentümliche Offenheit für ... , genauer gesagt: „die Zeitlichkeit als Transzendenz [ist] die Offenheit“ (GdPh 360). Bei dieser Offenheit handelt es sich um den Spielraum möglichen Verhaltens. „Die Transzendenz, das Über-hinaus des Daseins, ermöglicht es, daß es sich zu Seiendem, sei es zu Vorhandenem, zu Anderen und zu sich selbst, als Seiendem verhält.“ (GdPh 426)

Gleichwohl zeichnet sich in GdPh bereits eine Veränderung im Verständnis der Welt und der Transzendenz ab. Die Änderung hängt mit den beiden vorherigen Punkten, dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας und der Temporalität, zusammen. Wenn Heidegger die Temporalität als „die ursprünglichste Zeitigung der Zeitlichkeit als solcher“ (GdPh 429) bestimmt, so bedeutet dies, dass sich die temporale Entrückung zur Präsenz sachlich als Radikalisierung und methodisch als Formalisierung der Transzendenz darstellt.⁸⁷ Die Transzendenz ist in der Zeitlichkeit und somit in der Temporalität verwurzelt (vgl. GdPh 460). Heidegger selbst bringt sie sowohl mit

⁸⁵ Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 210. Der Begriff der Präsenz ist aber keineswegs unproblematisch. Im Gegenteil, er zeichnet sich durch einen so hohen Grad von Formalisierung aus, dass erhebliche Schwierigkeiten mit diesem Konzept verbunden sind. Auf die Reihe der Probleme kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 211–213. Zum Problem der Temporalität generell vgl. a.a.O., S. 234.

⁸⁶ So wiederholt GdPh § 19 γ im Wesentlichen SuZ § 65, GdPh § 20 c SuZ § 68, GdPh § 20 d den Anfang von SuZ § 69 und GdPh § 20 e SuZ § 69 c.

⁸⁷ Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 210: „Die Präsenz erweist sich hier als Heideggers äußerste Formalisierung seines Begriffs der Transzendenz, welche das welthafte und selbstbezügliche Dasein immer schon ausmacht.“

der Präsenz⁸⁸ als auch mit dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁸⁹ in Verbindung. „Jenseits des Seins“ liegt das Wohin des temporalen Entwurfes und dies ist ein „Sinnraum“, der Heideggers neuen Weltbegriff umreißt, ein Weltbegriff, der gerade nicht mehr als ein Existenzial des Daseins verstanden wird, denn durch die Formalisierung zur Temporalität wird Zeitlichkeit nicht mehr allein auf das Dasein bezogen, geht es doch in GdPh um die Möglichkeit von Seinsverständnis *überhaupt*.

2.2.2 Das Versagen von Sein und Zeit

Heideggers Zeitanalysen — insbesondere jene im Rahmen der Daseinsanalytik (vgl. Abschn. 2.1.3) — stellen große Verdienste für die Philosophie der Zeit dar. Heidegger ist aber bei seinem Versuch, sämtliche Zeitigungsweisen in einer ursprünglichen Zeit zu begründen, gescheitert. Das Buch *Sein und Zeit* ist Fragment geblieben, und auch der Versuch, den dritten Abschnitt des ersten Teils von SuZ auszuarbeiten, blieb unvollständig.⁹⁰

Der Hauptgrund hierfür dürfte in dem hohen Grad der Formalisierung liegen, durch den Heideggers Zeitanalysen geprägt sind, vor allem innerhalb seiner Temporalitätsanalysen. Der Versuch, die Sinnhorizonte allesamt auf letztlich einen Horizont und einen ihn auszeichnenden temporalen Charakter zurückzuführen, „der für sämtliches Verstehen als Instanz der Begründung und Vereinheitlichung fungiert, scheint Heideggers Verdienst, eine Mannigfaltigkeit von Seins- und Zeitverständnisweisen herausgearbeitet zu haben, eher entgegenzustehen.“⁹¹ Das Bestreben Heideggers nach Vereinheitlichung, das sein Projekt kennzeichnet, führt letztlich zu dessen Scheitern.

„[N]ach dem einen Horizont zu suchen, der allen zugrunde liegt und alle vereinheitlicht, scheint ein Ziel zu sein, welches zu einem Seins- und Zeitbegriff führt, der entweder keine Aussagekraft mehr hat oder zumindest nicht in der Lage ist, ein plausibles Fundament für die Vielfalt unseres Seins- und Zeitverständnisses zu geben.“⁹²

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Rentsch, der bereits den Zeitanalysen in SuZ eine formalistische Engführung bescheinigt. Für ihn stellt sich die Zeitlichkeit als eine Art „Quasi-Subjekt“ dar.

⁸⁸Vgl. GdPh 435: „Die Ekstase der Gegenwart ist als solche die Bedingung der Möglichkeit eines bestimmten ‚über sich hinaus‘, der Transzendenz, der Entwurf auf Präsenz.“

⁸⁹Vgl. GdPh 436: „Die Zeitlichkeit ist in ihrer ekstatisch-horizontalen Einheit die Grundbedingung der Möglichkeit des ἐπέκεινα, d. h. der das Dasein selbst konstituierenden Transzendenz.“

⁹⁰Einen Abriss der Geschichte des Abbruchs von SuZ, wie sie von Heidegger erzählt wurde, findet sich in: Kisiel, „Das Versagen von *Sein und Zeit*“, S. 253–256.

⁹¹Römer, *Das Zeidenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 230.

⁹²A.a.O., S. 231.

„In den uns vorliegenden, genuin zeitanalytischen Passagen [von SuZ; S.W.S.] scheint es aber oft so, als kehre die destruierte Substanzontologie in der Gestalt einer Substantialisierung der Zeitlichkeit durch die Hintertür wieder. Denn wird nicht über die Zeitigung der Zeitlichkeit wie über ein handelndes Quasi-Subjekt gesprochen?“⁹³

Dazu ist zu sagen, dass Heidegger um eine impersonale Sprechweise bemüht ist⁹⁴, die seine Bemühungen, eine „phänomenologische Logik“, eine neue Art der Grammatik (vgl. SuZ 39) zu finden, bezeugt. Gerade durch die neugeprägten Impersonalsätze möchte Heidegger einer subjektivistischen Interpretation vorbeugen. Was jedoch bleibt, ist das Problem des monoprinzipiellen Ansatzes Heideggers. „[D]ie Fundierung in der endlichen Zeitlichkeit [stellt] eine formalistische Engführung der existenzialen Analytik dar. Das ontologische Interesse an einer vorgängigen ‚Einheit‘ saugt in Form der Zeitanalyse die inhaltlicheren Bestimmungen einer menschlichen Praxis in sich auf.“⁹⁵

Römer und Rentsch kommen im Wesentlichen darin überein, dass sich die Horizonte, „die unser Verstehen und Entwerfen vorgängig unthematisch bestimmen“⁹⁶, durch eine Pluralität auszeichnen. Römer führt hier den Gedanken eines „konstitutiven Wechselspiels“ an, „welches, angewendet auf verschiedene Horizonte, die Art und Weise bezeichnen könnte, wie sich eine Vielzahl von spezifischen Verweisungszusammenhängen wechselseitig fördert und zur Ausdifferenzierung bringt.“⁹⁷ Die Aufgabe bestünde dann darin, diese spezifischen Horizonte zu reflektieren, wenngleich es auch nicht möglich sein wird, sie ganz in die Reflexion einzuholen. „Die These von der monoprinzipiellen transzendentalen Vorgängigkeit des zeitlichen Konstitutionsgrundes im Sinne eines ontologischen Ursprungs wäre dann im Sinne einer polyprinzipiellen Konstitutionsanalyse zu modifizieren.“⁹⁸

Ein weiterer Grund für das Scheitern von SuZ dürfte darin bestehen, dass Zeitlichkeit und Sein in SuZ kurzgeschlossen, d. h. unmittelbar verbunden, werden. In GdPh versucht Heidegger diesen Kurzschluss mittels eines dritten Terminus zu beheben. Bei diesem handelt es sich um den oben beschriebenen neuen Weltbegriff, der sich in GdPh andeutet. „Welt“ ist kein bloßes Existenzial mehr, sondern der temporale Horizont zu dem hin Dasein transzendiert. Dieser neue Weltbegriff stellt so etwas wie eine Vermittlung zwischen Zeitlichkeit und Sein dar. Weil es Heidegger aber nicht gelingt, den neuen Weltbegriff richtig zu fassen bzw. zu präzisieren, misslingt die Vermittlung noch.

⁹³ Rentsch, „Zeitlichkeit und Alltäglichkeit“, S. 209.

⁹⁴ Vgl. SuZ 328: „Die Zeitlichkeit ‚ist‘ überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich.“

⁹⁵ Rentsch, „Zeitlichkeit und Alltäglichkeit“, S. 217.

⁹⁶ Römer, *Das Zeidenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 230.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Rentsch, „Zeitlichkeit und Alltäglichkeit“, S. 215.

2.2.3 Die Metaphysik des Daseins

Wenngleich das Projekt *Sein und Zeit* gescheitert ist, stellt es sich doch als ein fruchtbares Scheitern heraus, welches zugleich den Beginn eines neuen Projektes markiert: Die Metaphysik des Daseins.⁹⁹

Im Dezember des Jahres 1927 kommt Heidegger zusammen mit Max Scheler zu dem Entschluss, dass „der Überschnitt in die eigentliche Metaphysik wieder zu wagen“¹⁰⁰ ist. Das Gespräch mit Scheler markiert also den Beginn der Bemühungen Heideggers eine eigene Metaphysik zu konzipieren, die ihren Ausgang gerade nicht von der Erkenntnistheorie nimmt, d. h. nicht an der Beziehung des Subjekts zum Objekts orientiert ist.

Für dieses neue, positive Konzept einer Metaphysik des Daseins orientiert sich Heidegger am Doppelcharakter der Metaphysik¹⁰¹ des Aristoteles (vgl. MAL 202). In der *Metaphysik* entwirft Aristoteles eine Wissenschaft, die er *πρώτη φιλοσοφία* oder *σοφία* nennt. Diese Wissenschaft wird zweigestaltig entworfen, zum einen als Ontologie (vgl. Met Γ1–3) und zum anderen als Theologie (vgl. Met E1).

Paul Natorp hebt in seinem Aufsatz *Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik*¹⁰² den Widerspruch zwischen der Metaphysik als Ontologie und der Metaphysik als Theologie hervor. Warum soll das höchste Seiende eine Vorlage bilden, um alles Seiende zu verstehen? Dies führt seiner Meinung nach zur Grundaporie der

⁹⁹Vgl. hierzu Jean Greisch, „Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928–32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins“. In: *Heidegger-Handbuch*. Hrsg. von Dieter Thomä. Stuttgart: Metzler, 2003, S. 115–127 und William McNeill, „Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925–1935“. In: *Heidegger-Studies* 8 (1992), S. 63–79.

¹⁰⁰Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 165. Im Folgenden MAL.

¹⁰¹Der Doppelcharakter der Metaphysik bzw. Philosophie wird von Heidegger in den Jahren 1926–1930 immer wieder thematisiert. Vgl. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22), S. 149–150 und S. 286–288, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23), S. 9, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), S. 11–17, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25), S. 11–17, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28), S. 21–47 und *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), S. 48–69. Aufgrund der Dominanz des Metaphysikbegriffs in dieser Zeit kann der Zeitraum von 1928–1930 auch als Heideggers „metaphysische Periode“ bezeichnet werden. Steven Crowell geht soweit und bezeichnet den ganzen Zeitraum von 1927–1937 als Heideggers „metaphysische Dekade“ (vgl. Steven G. Crowell, „Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time“. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 60.2 (2000), S. 307–331, S. 311, insbes. Fußnote 7). Angesichts der expliziten Versuche Heideggers nach 1931 die Metaphysik als Ganzes zu überwinden, scheint der Begriff der „metaphysischen Dekade“ unangebracht, weil er zu weit gefasst ist.

¹⁰²Paul Natorp, „Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik“. In: *Philosophische Monatshefte* 24 (1888). Berlin: Reimer, S. 37–65; 540–574.

aristotelischen Metaphysik. Ontologie und Theologie liegen nebeneinander und es fragt sich, ob und, wenn ja, wie beide miteinander verknüpft werden können.¹⁰³

Heidegger hingegen sieht hierin keinen Widerspruch, sondern die zweifache Ausgestaltung liegt für ihn im Doppelcharakter der Metaphysik bzw. Philosophie selbst (vgl. MAL 13 und 17). Die Entwicklung der Metaphysik als philosophische Disziplin betrachtet Heidegger als eine Verfallsgeschichte, als eine Verdeckung der ursprünglichen Gedanken durch die Philosophietradition. Die Überlegungen Aristoteles' zur ersten Philosophie stellen für ihn den Höhepunkt metaphysischer Betrachtungen dar. Die traditionelle Metaphysik entstand, seiner Meinung nach, durch ein Missverständnis der aristotelischen Metaphysik.¹⁰⁴ Deswegen führt Heidegger eine Destruktion der Tradition durch, innerhalb derer er wieder auf Aristoteles zurückgeht, ohne jedoch deswegen gleichzeitig zu einem orthodoxen Aristoteliker zu werden.

Heidegger greift für sein neues Projekt jenen Doppelcharakter der Metaphysik auf, indem er die zweigestaltige Grundstruktur beibehält, sie jedoch inhaltlich anders füllt als Aristoteles. Der Gegenstand der Metaphysik als Ontologie ist das ὄν ᾧ ὄν, das Seiende als Seiendes. Das, was das Seiende zum Seienden macht, ist, so Heidegger, das Sein. Philosophie ist Wissenschaft vom Sein (vgl. MAL 12). Dieser entspricht im Denken Heideggers die Fundamentalontologie.

Gegenstand der Metaphysik als Theologie ist das θεῖον, das, wie Heidegger es nennt, Übermächtige. Aufschlussreich ist nun, wie Heidegger das θεῖον interpretiert, denn von dieser Interpretation ist die Ausgestaltung des zweiten Teils der Metaphysik des Daseins abhängig. „Τὸ θεῖον meint: das Seiende schlechthin — der Himmel: das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige.

¹⁰³Diese Aporie sah Aristoteles selbst und hat auch einen Lösungsvorschlag dafür gegeben (vgl. Met E1, 1026 a 23–32). Vgl. hierzu auch den Kommentar von Horst Seidl in seiner Einleitung zur *Metaphysik* in: Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*. Hrsg. von Horst Seidl. (griech./deut.) 3., verbess. Aufl. (in zwei Halbbänden). Hamburg: Meiner, 1989 und 1991, erster Halbband, S. XL–XLIV.

¹⁰⁴Zwei Punkte kritisiert Heidegger im Besonderen. Zunächst die generelle Beobachtung, dass jede Philosophie — insbesondere aber die Platons und Aristoteles' — zur Schulphilosophie, zu einem bloßen „Nachsprechen“ wird (vgl. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 29/30). Frankfurt am Main: Klostermann, 2010, S. 53. Im Folgenden GdM.). Der andere Punkt betrifft die Missinterpretation des Buchtitels τὰ μετὰ τὰ φύσικα. „Meta“ wurde im Laufe der Philosophiegeschichte als „trans“ (über) übersetzt und als solches inhaltlich gedeutet (vgl. GdM 58–60). Die Metaphysik wurde so zur Schuldiziplin, als deren Gegenstand sich das Übersinnliche herausgebildet hat. Heidegger wendet sich vor allem gegen jene Metaphysiken, die versuchen eine „metaphysische Hinterwelt“ zu entwerfen (vgl. GdM 66).

Heidegger geht allerdings bei seiner Kritik noch von dem buchtechnischen Ursprung des Titels „Metaphysik“ aus. „Metaphysik“ wurde aber schon vor Andronikus von Rhodos in der peripatetischen Schule verwendet, und zwar auch schon in seiner inhaltlichen Bedeutung. Vgl. hierzu Theo Kobusch, „Metaphysik. II. Aristoteles“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter u. a. Bd. 5. Sp. 1188–1196. Basel: Schwabe, 1980, insbes. Sp. 1188.

Das $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ ist ein Betrachten des $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ [...].¹⁰⁵ Heideggers Verständnis der Theologie ist also *kosmologisch*. Diese Wissenschaft vom Übermächtigen oder auch „kosmologische Theologie“, die der Fundamentalontologie als eine neue ihr komplementäre „Disziplin“ zugeordnet wird, nennt Heidegger *Metontologie*. Die Fundamentalontologie und die Metontologie bilden in ihrer Einheit Heideggers neuen Begriff der Metaphysik des Daseins. Um das Verhältnis zwischen den beiden besser zu verstehen, müssen wir erneut bei der Fundamentalontologie ansetzen.

Das Projekt von *Sein und Zeit* galt zwar auf der einen Seite als gescheitert, auf der anderen Seite aber wird es in Form einer neuen revidierten Fundamentalontologie wieder aufgegriffen. Dieses neu verstandene Projekt von *Sein und Zeit* fasst Heidegger anhand von zwölf Leitsätzen zusammen (vgl. MAL 171–177). Im Zentrum dieser Leitsätze steht das neue Begriffspaar *Neutralität* und *Streuung*.

„Neutralität“ bezeichnet Heidegger zufolge nicht irgendeine Art von Indifferenz das Dasein betreffend, nicht die Folge einer Abstraktion, sondern „das neutrale Dasein ist [...] der Urquell der inneren Möglichkeit, der in jedem Existieren quillt und die Existenz innerlich ermöglicht“ (MAL 172). Die Neutralität stellt also in gewisser Hinsicht Heideggers Nachfolgebegriff des Möglichseins des Daseins¹⁰⁶ dar. Heidegger spricht deshalb von Neutralität, weil das Dasein die Ausgestaltung zu jeder Konkrektion der Möglichkeit nach in sich trägt. Das neutrale Dasein ist das unbestimmte Dasein, das noch nicht konkrete, d. h. noch nicht verwirklichte Dasein. Deswegen verwendet Heidegger auch den Ausdruck „Dasein“ anstatt „Mensch“, denn „Mensch“ verweist auf das bereits konkrete also gerade nicht mehr neutrale Dasein (vgl. ebd.).

So wie die Eigentlichkeit in Form der Entschlossenheit in SuZ an das Möglichsein gekoppelt wurde¹⁰⁷, so ist auch die Selbstheit des Daseins an dessen Neutralität gebunden; dabei unterscheidet Heidegger zwischen einer ontischen und einer metaphysischen Isolierung.

„Dieses neutrale Dasein ist [...] nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontische isolierte Individuum. [...] Doch ist der Wesensbestand des Daseins, in seiner Existenz zu sich selbst zu gehören, mit in den Ansatz aufzunehmen. Der Ansatz in der Neutralität bedeutet zwar eine eigentümliche Isolierung des Menschen, aber nicht in faktisch existenziellem Sinne, als wäre der Philosophierende das Zentrum der Welt, sondern sie ist die *metaphysische Isolierung* des Menschen.“ (ebd.)

¹⁰⁵MAL 13. Heidegger zitiert an dieser Stelle eine pseudoaristotelische Schrift *de mundo*, 391b 4, auf der vermutlich seine kosmologische Interpretation des Göttlichen beruht. Die von ihm zitierte Stelle jedenfalls stellt ein Indiz dafür da. Noch deutlicher wird der Zusammenhang zwischen Kosmos, Himmel und dem Göttlichen in Kapitel 2 von *de mundo*.

Die Urheberschaft dieser Schrift ist nach wie vor umstritten, sie ist aber im aristotelischen Korpus erhalten geblieben. Vgl. das Nachwort von Otto Schönberger in: Aristoteles, *Über die Welt*. Übersetzt und kommentiert von Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam, 2009. Heidegger hingegen ist wohl noch davon ausgegangen, dass sie von Aristoteles stammt bzw. er selbst äußert sich nicht zur Urheberschaft.

¹⁰⁶Vgl. Abschn. 2.1.1.

¹⁰⁷Vgl. hierzu die Darstellung der zwei Aspekte des existenzialen Freiheitsbegriffes in Abschn. 2.1.1.

Zur Neutralität des Daseins gehört zugleich aber auch dessen komplementäres Gegenstück, die „Streuung“. „Die metaphysische Neutralität des innerlichst isolierten Menschen als Dasein ist nicht das leere Abstraktum aus dem Ontischen, ein Weder-noch, sondern das eigentlich Konkrete des Ursprungs, des Noch-nicht der faktischen Zerstreuung.“ (MAL 173) Seinem Wesen nach ist das Dasein auch in MAL Möglichsein, Ursprung, Urquell. Faktisch jedoch ist es immer schon „zersplittert“. Streuung oder Zersplitterung bezeichnet die Ausgestaltung des Daseins in viele verschiedenen Hinsichten (Organisationsfaktoren der Vermannigfaltigung). Bei der Zersplitterung handelt es sich „um die Kennzeichnung der Mannigfaltigung (nicht ‚Mannigfaltigkeit‘), die je in jedem vereinzelt faktischen Dasein als solchem liegt“ (ebd.). Als Beispiele für Formen der Vermannigfaltigung führt Heidegger zunächst die Leiblichkeit und ineins damit die Geschlechtlichkeit und ebenso die räumliche¹⁰⁸ Zerstreuung des Daseins an. Diese Arten der Streuung bezeichnet Heidegger auch als „transzendente Zerstreuung“, die in der Geworfenheit als einem ursprünglichen Charakter des Daseins begründet liegt (vgl. MAL 174). Zu dieser Geworfenheit gehört die faktische Getragenheit des Daseins vom Seienden. Dies mag zunächst an das aus SuZ bekannte Verfallen, den Umgang mit dem Seienden erinnern, doch kommen in MAL gegenüber SuZ neue Aspekte hinzu, denn zu dieser Getragenheit gehören nun auch die Naturgetragenheit des Daseins¹⁰⁹, sowie „das Aufgehen des primitiven, des mythischen Daseins in der Natur.“¹¹⁰ Weiterhin gehört zur Zerstreuung auch das Mitsein des Daseins.

Sein Verständnis der revidierten Fundamentalontologie fasst Heidegger wie folgt zusammen:

„Wir verstehen unter Fundamentalontologie die Grundlegung der Ontologie überhaupt. Dazu gehört: 1. die aufweisende Begründung der inneren Möglichkeit der Seinsfrage als des Grundproblems der Metaphysik — die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit; 2. die Auseinanderlegung der in der Seinsfrage beschlossenen Grundprobleme — die temporale Exposition des Seinsproblems; 3. die Entwicklung des Selbstverständnisses dieser Problematik, ihre Aufgabe und Grenze — der Umschlag.“ (MAL 196)

Die zentralen Gegenstände der Fundamentalontologie sind das Seinsverständnis des Daseins und dessen Verwurzelung in der Zeitlichkeit des Daseins. In der zitierten Passage fallen jedoch zwei Dinge gegenüber dem Verständnis der Fundamentalontologie in SuZ auf: zum einen, dass die Seinsfrage als das Grundproblem der *Metaphysik* gefasst wird, und zum anderen der Begriff *Umschlag*. Heideggers Konzept

¹⁰⁸ Vgl. MAL 174. Heidegger verwendet in Bezug auf die Räumlichkeit bereits den Ausdruck „Metontologie“. Wir werden im Folgenden noch sehen, warum gerade das Phänomen des Raumes ein Gegenstand der Metontologie ist.

¹⁰⁹ Gemeint ist hier insbes. das Verständnis des Menschen als eines „biologischen Wesens“. Die Naturgetragenheit vor allem mit Rücksicht auf die Biologie ist Gegenstand der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30).

¹¹⁰ MAL 174. Dies greift Heidegger in seiner Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* wieder auf. Vgl. unten Abschn. 2.3.2.

der Metaphysik schließt einen Umschlag der Fundamentalontologie mit ein. In ihr liegt „latent die Tendenz zu einer metaphysischen Verwandlung“ (MAL 199).

Dieser Umschlag liegt für Heidegger in der menschlichen Existenz selbst, denn das Seinsverständnis des Daseins ist der Vollzug des Unterschieds von Sein und Seiendem, d. h. im *Seinsverständnis* selbst liegt immer schon eine Angewiesenheit auf das *Seiende*.

„[D]ie Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist.“¹¹¹

Weil die Fragestellung der Ontologie selbst von der Seinsfrage in die Frage nach der „Totalität von Seienden“ umschlägt — griechisch μεταβολή — nennt Heidegger den Teil der Metaphysik, der sich mit dem Seienden im Ganzen beschäftigt, *Metontologie*.¹¹² Hierbei unterscheidet sich die Metontologie von den positiven Wissenschaften, die auch das Seiende zu ihrem Gegenstand haben, dadurch, dass sie eben gerade nicht einen regionalen Bereich des Seienden untersucht, sondern dessen Totalität, d. h. die Welt. Die Aufgaben der von ihm konzipierten Metaphysik des Daseins zusammenfassend schreibt Heidegger:

„Dieses Ganze der Grundlegung und Ausarbeitung der Ontologie ist die Fundamentalontologie; sie ist 1. Analytik des Daseins und 2. Analytik der Temporalität des Seins. Diese temporale Analytik ist aber zugleich die Kehre, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft.“ (MAL 201)

Zu dieser metaphysischen Ontik gehört auch gerade die Betrachtung der Zersplitterung der Totalität in regionale Bereiche. Wie kommt es zu dieser Mannigfaltigkeit der Seinsregionen?¹¹³ Wie kommen wir zu unseren wissenschaftlichen „Weltbildern“? Dies sind Fragen, mit denen sich die Metontologie auseinandersetzt.

¹¹¹MAL 199. Dabei handelt es sich um keinen vollkommen neuen Gedanken. Heidegger hatte dies bereits in SuZ angedeutet, wenn er selbst die Frage aufwirft: „[L]äßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?“ (SuZ 436)

¹¹²Vgl. hierzu MAL 201: „Es gilt, durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren, und es kommt zum Umschlag in die Metontologie.“ Sowohl Otto Pöggeler als auch Dietmar Köhler machen darauf aufmerksam, dass die Bezeichnung „Metontologie“ wohl auf den Einfluss Schelers — insbesondere seiner „Metaszienzen“ — zurückzuführen ist. Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 1992, S. 276 f. und Dietmar Köhler, „Metaphysische Anfangsgründe der Ethik im Ausgang von Heidegger“. In: *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*. Hrsg. von Andreas Großmann und Christoph Jamme. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000, S. 176–187, hier: S. 179 f.

¹¹³Vgl. hierzu MAL 193 f.: „Der allgemeine Titel ‚Sein‘ umschließt diese vier Grundprobleme: 1. die ontologische Differenz, 2. die Grundartikulation des Seins 3. den veritativen Charakter des Seins, 4. die Regionalität des Seins und die Einheit der Idee des Seins.“ Diese Grundprobleme deuten bereits auf die Aufgaben der Metontologie hin.

Weil dies die Fundamentalontologie allein nicht leisten kann, erschöpft sie auch nicht den Begriff der Metaphysik. Am Begriff des Umschlags, den Heidegger ebenfalls als „Kehre“ bezeichnet¹¹⁴, wird deutlich, wie die beiden Metaphysikkonzeptionen als Ontologie und Theologie immer schon zusammengehören und eben nicht getrennt nebeneinander liegen.

Aufgrund dessen, dass Heidegger selbst nichts weiter *über* die Metontologie geschrieben hat, sondern sich stattdessen direkt metontologischen Fragestellungen zugewendet hat, scheint es sinnvoll, im weiteren Verlauf der Arbeit die Metontologie durch eine eher performative denn deskriptive Darstellung Kontur gewinnen zu lassen, d. h. ich werde in einem gewissen Sinn vorführen, was sie ist, indem ich mich direkt ihren beiden Grundbegriffen zuwende: Freiheit und Welt.

2.3 „Transzendente“ Freiheit — Freiheit und Welt

Ohne Übertreibung kann gesagt werden, dass der Freiheitsbegriff der zentrale Gegenstand der Metaphysik des Daseins, insbesondere der Metontologie ist. Gerade im Freiheitsproblem verbinden sich die beide Bereiche der Metontologie und der revidierten Fundamentalontologie.

Die Zersplitterung in das Mitsein wirft Heidegger zufolge das Problem der Freiheit auf. Dem zehnten der zwölf Leitsätze, in dem die Freiheit thematisiert wird, kommt die besondere Rolle zu, den Übergang von der existenzialen Freiheit zu Heideggers neuem Freiheitsverständnis zu markieren. Zunächst knüpft Heidegger an die existenziale Freiheit an.

„Das Mitsein als eigentliches Existenzverhältnis ist nur so möglich, daß jeder Mitexistierende je eigentlich er selbst sein kann und ist. Diese Freiheit des Miteinander aber setzt die Möglichkeit der Selbstbestimmung eines Seienden vom Charakter des Daseins überhaupt voraus, und es ist ein Problem, wie das Dasein als wesentlich freies in der Freiheit des faktisch gebundenen Miteinanderseins existieren kann.“ (MAL 175)

Hier werden zunächst wieder die beiden Aspekte der „existenzialen Selbstbestimmung“ angesprochen, nämlich die Bestimmung der Existenz aus Möglichkeiten heraus (Möglichsein des Daseins) und das Selbstsein oder Nichtselbstsein in diesem Sichbestimmen (Entschlossenheit).¹¹⁵ Vor dem Hintergrund der Metaphysik des Daseins aber verschiebt sich nun Heideggers Auffassung von Freiheit:

„Sofern das Mitsein eine metaphysische Grundbestimmung der Zerstreuung ist, zeigt sich hier an, daß diese selbst letztlich in der Freiheit des Daseins überhaupt gründet: Das metaphysische Grundwesen des metaphysisch isolierten Daseins zentriert in der *Freiheit*. Aber wie ist der Freiheitsbegriff *metaphysisch* zu fassen?“¹¹⁶

¹¹⁴Zum Verhältnis der metontologischen Kehre zur sogenannten Kehre im Denken Heideggers vgl. unten Abschn. 2.4.3.

¹¹⁵Vgl. oben S. 43.

¹¹⁶MAL 175. Letzte Hervorhebung von mir.

Den Freiheitsbegriff *metaphysisch* zu fassen ist ein zentrales Anliegen Heideggers in seiner „metaphysischen Periode“. Wesentliche Bedeutung hierfür erhält der Transzendenzbegriff. Dabei grenzt Heidegger von vornherein sein Transzendenzverständnis von zwei Formen ab, die sich in der Geschichte der Philosophie herauskristallisiert haben (vgl. MAL 204–208). Transzendenz versteht Heidegger weder als eine *erkenntnistheoretische* Transzendenz, welche den „Überstieg“ von einem Erkenntnissubjekt zu einem erkannten Objekt, d. h. das Hinüberschreiten von einem „Innen“ zu einem „Außen“, beschreibt¹¹⁷ (das Immanente im Gegensatz zum Transzendenten), noch versteht er darunter eine *theologische* Transzendenz, mit der der Aufstieg vom Endlichen und Kontingenten zum Unbedingten, Absoluten gemeint ist (das Kontingente im Gegensatz zum Transzendenten).

Heidegger selbst schätzt seine Interpretation der Transzendenz in MAL als radikaler ein als in seinen bisherigen Untersuchungen, d. h. insbesondere als in SuZ (vgl. MAL 215). Wie wir noch sehen werden, finden sich allerdings nach wie vor Spuren der existenzialen Freiheit in der *transzendentalen Freiheit*. Dieser Begriff beschreibt in diesem Zusammenhang Heideggers Gleichsetzung von Freiheit und Transzendenz des Daseins¹¹⁸ und ist von Kants transzendentelem Freiheitsbegriff im Sinne der Spontaneität zu unterscheiden.¹¹⁹

So wie nun der existenziale Freiheitsbegriff auch als fundamentalontologischer Freiheitsbegriff aufgefasst werden kann, so kann man die transzendente Freiheit auch als metontologischen Freiheitsbegriff betrachten. Der Grund hierfür liegt in der Verknüpfung von Freiheit und Welt. Diese Verknüpfung beschreibt Heidegger anhand der drei Begriffe *Weltentwurf*, *Weltanschauung* und *Weltbildung*, auf die ich nun im Folgenden näher eingehen möchte.

2.3.1 Entfaltung des Freiheitsbegriffs — Freiheit und Weltentwurf

Transzendenz — Umwillen — Freiheit

Dasein als In-der-Welt-sein transzendiert zur Welt. „Transzendenz ist In-der-Welt-sein.“ (MAL 218) Die Welt als das Wohin der Transzendenz wird daher zu einem wichtigen Begriff in MAL. Der geschichtliche Ursprung des Weltbegriffs liegt im Begriff des κόσμος. Κόσμος, erläutert Heidegger, ist weder das vorhandene

¹¹⁷Diese Abgrenzung findet sich auch schon in SuZ. Vgl. SuZ 60 f.

¹¹⁸Vgl. MAL 238. Vgl. zu Heideggers Gebrauch des Begriffs des „Transzendentalen“ WdG 139: „Mit diesem Terminus [„transzendental“] wird alles benannt, was wesentlich zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt.“ Darüber hinaus gebraucht Heidegger selbst den Terminus „transzendente Freiheit“ (vgl. MAL 276).

¹¹⁹Eine Kontrastierung des Freiheitsbegriffs Heideggers mit dem Kants findet sich in Abschn. 2.3.5, in welchem ich ausführlicher auf die Unterschiede der beiden Freiheitsbegriffe eingehen werde.

Seiende als solches noch die Allheit des Seienden, sondern bezeichnet einen Zustand, eine Weise zu sein (vgl. MAL 219). Κόσμος wird auch im Sinne von Ordnung im Gegensatz zum χάος gebraucht.

Zurückgreifend auf die ontologische Differenz unterscheidet Heidegger zwischen dem Seienden selbst und dessen Gesamtzustand, der Welt. Als solcher ist die Welt eine Ganzheit von Seiendem, beinhaltet zugleich die Einigung und mögliche Zerstreuung desselben. Sie zeichnet sich durch Wandel und Bewegtheit aus und steht damit im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit. Im Versuch, die Weise, in der Welt ist, begrifflich zu fassen, gebraucht Heidegger den Ausdruck „welten“.¹²⁰ Weiterhin betont Heidegger, dass Welt wesenhaft auf das menschliche Dasein bezogen ist.

Diese Charakterisierung des Weltbegriffs ist soweit noch konform mit dem fundamentalontologischen Weltbegriff aus SuZ. Die Veränderung zum metontologischen Verständnis der Welt setzt ein, wenn Heidegger das Seiende in den Weltbegriff integriert. Er erläutert dies am Beispiel des Flusses. „Fluss“ meint sowohl dasjenige, was fließt, als auch das Fließen selbst. „Entsprechend bedeutet ‚Welt‘ primär und eigentlich das Wie von Seiendem — und zugleich dieses Seiende selbst. Beide Bedeutungen können unabgehoben zusammengehen; Welt: das Seiende in einem bestimmten Wie.“ (MAL 221 f.) Das Seiende „kann so oder so welten“ (MAL 221). Welt, κόσμος, erläutert Heidegger weiter mit Blick auf Paulus' erstem Korintherbrief, bezeichnet die Gemeinschaft der Menschen mit dem Seienden, eben das Seiende *im Ganzen*. Das Wie der Welt ist die Ganzheit. Heidegger distanziert sich hier in eindeutiger Weise von der Vorstellung der Welt als der „Summe des wirklich Vorhandenen“ (MAL 224).

Um in einem nächsten Schritt den Zusammenhang zwischen Dasein, Transzendenz und Welt genauer zu fassen, geht Heidegger zurück auf die, seiner Meinung nach, philosophiegeschichtlichen Wurzeln des Transzendenzbegriffs. Den Charakter der Transzendenz als Überstieg sieht er bereits sowohl im platonischen Ausdruck ἐπέκεινα τῆς οὐσίας mit dem Platon die Idee des Guten als „noch über das Sein hinausragend“ beschreibt, als auch in Aristoteles' Ausdruck οὐ ἔνεκα, die Heidegger beide als „Umwillen“ übersetzt. So wie das Umwille (in Form der Idee des Guten) die Gesamtheit der Ideen transzendiert und sie so zugleich in ihrer Ganzheit und Zusammengehörigkeit organisiert, so liegt das Umwille auch der organisierten Totalität der Welt zugrunde. „Der Grundcharakter von Welt, wodurch die Ganzheit ihre spezifisch transzendente Organisationsform erhält, ist das Umwille. Welt als das, woraufhin Dasein transzendiert, ist primär bestimmt durch das Umwille.“ (MAL 238) Dieses nimmt eine Schlüsselrolle in

¹²⁰Vgl. MAL 219. Diesen Ausdruck verwendet Heidegger bereits in seiner ersten Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* gehalten im Kriegsnotsemester 1919. Vgl. Martin Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“. In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. 2., durchges. und ergänz. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 56/57). Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, S. 1–117, hier: S. 73.

der Identifizierung der Transzendenz mit der Freiheit ein, denn die Bedingung der Möglichkeit für das Umwillen sieht Heidegger in der Freiheit.

„Sofern nun die Transzendenz, das In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß das In-der-Welt-sein auch mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der *Freiheit*. Nur wo Freiheit, da ein Umwillen, und nur da Welt. Kurz gesagt: Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch!“¹²¹

Bereits in SuZ standen das Umwillen und die Freiheit in Bezug zueinander. Nicht zufällig redet Heidegger gehäuft vom Worumwillen des Daseins kurz bevor er das Möglichsein des Daseins als dessen „ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit“ (SuZ 143 f.) ausweist. Zum Möglichsein des Daseins gehört, dass es ihm in seiner Existenz um diese Existenz selbst geht, d. h. die Frage nach dem Endzweck des Daseins lässt sich nicht schon im Vorhinein beantworten. Der *formale Endzweck* des Dasein ist seine Existenz. In MAL gebraucht Heidegger den Ausdruck „Zu-sich-selbst-sein“ (vgl. MAL 242). Dabei handelt es sich aber gerade nicht um eine Form des Egoismus, denn dies würde bedeuten, die Umwillen-Struktur ontisch zu füllen. Heidegger betont, dass es sich bei dem Umwillen um einen ontologischen Charakter des Daseins handelt, der zunächst beide Möglichkeiten des Egoismus oder des Altruismus offen lässt. Er greift in diesem Zusammenhang wieder den Begriff der metaphysischen Neutralität auf, und hier wird nun auch deutlicher, dass aufgrund der wesenhaften Selbstbezüglichkeit des Umwillens zur metaphysischen Neutralität auch eine metaphysische Egoität des Daseins gehört, die Selbstheit, d. h. Individuation, und vor diesem Hintergrund die Ich-Du-Beziehung, erst ermöglicht. Das faktische Ich ist fundiert in der Egoität oder Selbstheit und ist daher von diesem zu unterscheiden (vgl. MAL 242 f.).

Heidegger spricht im Zuge seiner Erläuterungen zur Selbstheit des Daseins auch von „Sich-selbst-eigens-wählen“ (vgl. MAL 244) und greift damit erneut den existenzialen Freiheitsbegriff auf. Allerdings bleibt er dabei nicht stehen. In der Metaphysik des Daseins wird der existenziale Freiheitsbegriff (Möglichsein des Daseins) von dem transzendentalen aufgefangen: „Hier liegt aber der Ursprung von ‚Möglichkeit‘ überhaupt: Nur aus Freiheit, nur ein freies Wesen kann als transzendierendes Sein verstehen — und muß es, um als solches zu existieren, d. h. ‚unter‘ und ‚mit‘ Seiendem zu sein.“ (ebd.) Dasein ist existenzial frei, weil es transzendiert.

Wir erinnern uns, Heidegger hatte den Begriff des Umwillen als die Übersetzung des griechischen Ausdrucks ἐπέκεινα τῆς οὐσίας eingeführt. Mittels dieses Begriffs legt er nun den Transzendenzcharakter der Freiheit offen. Freiheit ist der Ursprung des Umwillens insofern, dass ineins mit der Freiheit auch Umwillen ist. Freiheit versteht Heidegger aber gerade nicht als Spontaneität, sondern als das Grundwesen der Transzendenz. Heidegger geht sogar soweit und sagt, dass „Freiheit selbst transzendiert, in ihr vollzieht sich und hat sich immer schon vollzogen der Überschritt über das Seiende [...]“ (MAL 253).

¹²¹ MAL 238. Vgl. außerdem MAL 246.

Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Freiheitsbegriffen wird deutlich in der der transzendentalen Freiheit inhärenten Verbindlichkeit. Als transzendierende ist Freiheit „Urentwurf“ oder auch „Urverstehen“. Die Welt, primär gekennzeichnet durch das Umwillen, ist jene Ganzheit, die sich das Dasein als freies vorhält.

„Im Entwurf des Worumwillen als solchem gibt sich das Dasein die ursprüngliche *Bindung*. Die Freiheit macht das Dasein im Grunde seines Wesens ihm selbst verbindlich, genauer: gibt ihm selbst die Möglichkeit der Bindung. Das Ganze der im Umwillen liegenden Bindung ist die Welt.“ (MAL 247)

Diese Bindung bezieht sich durch die Seinsweisen des Daseins, genauer gesagt durch dessen metaphysische Streuung sowohl auf uns selbst — wir erfahren nun unser faktisches Selbst — als auch auf die Anderen wie auch auf Vorhandenes (bzw. Zuhandenes), d. h. diese ursprüngliche Bindung ist die Bedingung der Möglichkeit für Verantwortlichkeit und zwar für Andere wie auch für uns selbst. Diese Bindung hat aber auch gleichzeitig den Charakter des Halts. Dasein ist eben kein freischwebendes Seinkönnen, sondern seine Freiheit ist stets gebunden. „Diese Bindung hält sich die Freiheit selbst entgegen. Die Welt ist in der Freiheit wider diese selbst gehalten. Die Welt ist *freier Widerhalt* des Worumwillen des Daseins.“ (MAL 248) Die Bedeutsamkeit, die die Struktur der Welt ausmacht, wird nicht mehr vorrangig durch das Verstehen, durch die Entwurfsstruktur des Daseins bestimmt. Es tritt nun ein Moment der Resistenz hinzu, dass es so in SuZ noch nicht gab. Welt wird verstanden als Widerhalt der Freiheit. Dabei wird nun deutlich, dass die Wirklichkeit als Bewandnisanzheit unterbestimmt ist.

Im Begriff des Worumwillen wird zwar zunächst die Nähe zum existenzialen Freiheitsbegriff sichtbar, da das Worumwillen auf den Entwurfscharakter des Daseins verweist. „Das Dasein ist in sich *überschüssig*, d. h. durch eine primäre Ungenügsamkeit an allem Seienden bestimmt [...]“. (MAL 248) Diese Ungenügsamkeit rührt von der Transzendenz (als dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) her, die ein „Überschwingen in Möglichkeiten“ (vgl. MAL 278 f.) ist, aus denen heraus sich das Dasein als freies versteht. Welt als das, woraufhin Dasein transzendiert, wird so „übertrifft“, weil sie alles *wirklich* Seiende übertrifft (vgl. MAL 248 f.).

Trotzdem besteht der Hauptunterschied zwischen dem existenzialen und dem transzendentalen Freiheitsbegriff in einer „Emanzipation“ des Seienden, welches nicht länger von der teleologischen Struktur des Daseins dominiert wird. Aus der Welt heraus erfährt das Dasein die Widerständigkeit der Dinge, der gegenüber es ohnmächtig ist.¹²²

¹²²Dazu gehört, dass diese Widerständigkeit als eine Eigenständigkeit des Seienden verstanden wird und nicht bloß als eine Störung, als ein defizienter Modus des Besorgens. Das Moment der Resistenz ist mehr als Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit, die stets auf Zuhandenheit bzw. eine Bewandnisanzheit bezogen bleiben (vgl. SuZ 73 f.). Dass sich etwas unserem Zugriff entzieht, so erläutert Waldenfels in seinen Analysen der Erfahrung des Fremden, „bedeutet nicht nur, daß das, was sich als dieses oder jenes, als Stuhl oder Lokomotive, als Mond oder Kirschblüte, als Junge oder Mädchen zeigt, stets mehr und anderes ist als das, als was es sich zeigt. Vielmehr ist es gerade das *Sich* des Sichzeigens, das nicht aufgeht in dem, *was* sich zeigt.“ (Bernhard

Diese Widerständigkeit markiert aber auch gleichzeitig, was Heidegger den „Welteingang des Seienden“ nennt (vgl. MAL 249 ff.). Die Widerständigkeit bezeugt das Begegnen des Seienden. Die Dinge, jeglichem, dem wir begegnen, leistet dem teleologisch verfassten Umwillen, es leistet unseren Erwartungen Widerstand, wodurch wir wissen, dass es *da ist*. Welteingang ist ein Geschehen, das mit der Transzendenz geschieht. Es ist Bedingung der Möglichkeit dafür, dass wir uns überhaupt mit Seiendem auseinandersetzen können.

Transzendenz als Weltentwurf

Das Dasein, insofern es transzendental frei ist, d. h. transzendiert, ist *Weltentwurf* (vgl. MAL 247). Den Begriff des Weltentwurfes greift Heidegger in seinem Vortrag *Vom Wesen des Grundes* wieder auf, der in gewisser Hinsicht als eine Zusammenfassung von MAL betrachtet werden kann, obgleich er neue Aspekte gegenüber der Vorlesung einführt. So begreift Heidegger in WdG die transzendente Freiheit als ein Geschehen, das dreifach in sich gegliedert ist. Diese Gliederung macht die der Freiheit innewohnende Spannung offenbar, die vor allem durch den Antagonismus zwischen den beiden ersten Momenten hervorgerufen wird.

Zunächst gibt es das Moment des *Entwurfes*. Freiheit findet sich nur dort, wo eine teleologische Perspektive eröffnet wird, wo ein Umwillen leitend ist, d. h. wo ein Begegnungsspielraum in Form der übertrifftigen Welt eröffnet wird. So erst wird überhaupt der Welteingang des Seienden ermöglicht.

Sodann aber zeigt sich das Moment des *Entzugs*, denn hat erst das Seiende Eingang gefunden, so begegnet es uns in seiner Eigentümlichkeit. In seiner Widerständigkeit entzieht es sich dem Umwillen. Das Dasein findet sich eingenommen und ohnmächtig gegenüber dem Seiendem vor. Heidegger bezeichnet dieses Moment auch als die *metaphysische Ohnmacht* des Daseins (vgl. MAL 279).

Zwischen diesen beiden Momenten vermittelt der Begriff des Grundes. Welt ist nicht bloß Allheit des Seienden, sondern impliziert immer schon ein Verhältnis zwischen den Seienden. Die Welt hat immer auch ordnungsstiftende Funktion. Die Suche nach Gründen ist der Versuch des Daseins, das widerständige Seiende wieder in den Gesamtzusammenhang zu integrieren.¹²³ Damit erweist sich die Freiheit als „der *Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.*“ (WdG 165) Denn in ihr liegt sowohl das entwerfende (Freiheit transzendiert) als auch das entziehende (Freiheit hält sich selbst Verbindlichkeit entgegen) Moment. Diese

Waldenfels, „Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie“. In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Hrsg. von Bernhard Waldenfels und Iris Därmann. München: Fink, 1998, S. 35–49, hier S. 39 f.)

¹²³Dazu gehört auch das Verstehenwollen von Situationen. Die Fassungslosigkeit, mit der wir auf manche Situationen reagieren, entspringt häufig unserem Unvermögen des Verstehens der Situation. Wir wollen verstehen, einsehen, können es aber nicht. Diese Unzulänglichkeit zeigt sich in verschiedenen Weisen des Entzugs. Diese sind, wie hier nun deutlich wird, ein aus der transzendentalen Freiheit abgeleitetes Phänomen.

ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennt Heidegger *Gründen*, welches er — entsprechend der drei Momente Entwurf, Entzug und Vermittlung¹²⁴ — in drei Weisen unterscheidet: Stiften, Bodennehmen und Begründen (vgl. ebd.). Stiften meint eine „Welt stiften“, also den übertrifftigen *Überstieg* über das Seiende zu einer Welt hin, Bodennehmen die *Eingenommenheit* des Daseins vom Seienden im Ganzen und Begründen bezeichnet die *Artikulation* der ordnungsstiftenden Zusammenhänge, durch die sich Welt als κόσμος auszeichnet. Dabei zeigt sich die Transzendenz als Überstieg auch darin, dass die Stiftung einer Ordnung ein Ereignis ist, das nicht Teil der Ordnung ist, die sie ermöglicht.

Die ordnungsstiftenden Zusammenhänge zeigen sich als eine Mannigfaltigkeit von Gründungszusammenhängen.

„Das Wesen des Grundes differenziert sich in verschiedene Arten von ‚Gründen‘ (z. B. die vier Ursachen) nicht deshalb, weil es verschiedenes Seiendes gibt, sondern weil das metaphysische Wesen des Daseins als transzendierenden die Möglichkeit hat, gerade erst verschiedenem Seienden den Welteingang zu verschaffen.“ (MAL 277)

Wenn ich sage, dass „Grund“ zwischen *Entwurf* und *Entzug* vermittelt, so beinhaltet dies nicht nur die Angabe einzelner Gründe, sondern immer auch Gründungszusammenhänge, innerhalb derer diese Gründe angeführt werden. Das Angeben von Gründen, welcher Art auch immer, sei es ein Motivationsgrund, ein Ziel oder eine Ursache, vermag immer nur durch und in einem schon zuvor mehr oder weniger bestimmten Gründungszusammenhang zwischen dem entwerfenden und entziehenden Moment zu vermitteln.

„Das faktische Dasein als Seiendes hat verschiedene Möglichkeiten des ontischen Verstehens und Erkennens (geschichtliche, biologische, psychologische, kosmologische). Wohl aber muß die Mannigfaltigkeit der möglichen Begründung bzw. die Verschiedenartigkeit des möglichen Verstehens des Daseins in sich selbst noch als Mannigfaltigkeit, und zwar als zusammengehörige Mannigfaltigkeit interpretiert werden.“ (ebd.)

Hier wird nun die methodische Bedeutung des ersten Kapitels (insbesondere Abschn. 1.1) deutlich, in dem ich die vielfältigen Weisen des Begründens skizziert habe, denn sie sind die *Erscheinung des ontologischen Phänomens der transzendentalen Freiheit*. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit aller möglichen Begründungen. Da Kausalität aber nur eine Weise von mehreren des Begründens ist, folgt daraus, dass die transzendente Freiheit keine Form der Kausalität ist. Die Freiheit selbst *geschieht*, sie hat den Charakter eines Ereignisses, weil sie sich nicht wieder durch etwas anderes begründen lässt. Deswegen ist die Freiheit als der *Grund des Grundes* zugleich der „*Ab-grund* des Daseins“. ¹²⁵

¹²⁴Im Folgenden werde ich auf diese drei Momente als die „drei Momente der transzendentalen Freiheit“ verweisen.

¹²⁵WdG 174. Hier wird ein zweiter Aspekt der metaphysischen Ohnmacht deutlich, auf den Heidegger in seiner Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* näher eingeht (Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik?“ In: *Wegmarken*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 9). Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 103–122. Im Folgenden WiM). Wie in SuZ findet sich auch in WiM eine Analyse der Angst. Allerdings betont Ingtraud Görland, dass

„[D]as metaphysisch Wesentliche der mehr oder minder klar abgehobenen Bedeutung von κόσμος, mundus, Welt [liegt] darin, daß sie auf die Auslegung des menschlichen Daseins *in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen* abzielt.“ (WdG 155 f.) Dieser Bezug wird durch die metontologische Freiheit hergestellt. „*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet.*“ (WdG 164) Die Freiheit versetzt den Menschen in ein Verhältnis zum Seienden im Ganzen. Sie ist der Wandel des „Wie des Seienden im Ganzen“. Sie ist das „entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt“ (WdG 164).

Dieses Geschehen beschreibt Heidegger in MAL und WdG anhand des Begriffs des Weltentwurfes. Weltentwurf umfasst die beiden antagonistischen Momente, aus denen sich die Warumfrage speist. Der Weltentwurf ist der „transzendente Ursprung des Warum“ (WdG 168), denn für die Warumfrage sind beide Elemente wichtig. Zunächst benötige ich den Begriff der Möglichkeit (Überstieg), um überhaupt fragen zu können, warum *so* und nicht *anders*. „So“ und „anders“ verweisen auf zwei verschiedene Möglichkeiten, selbst wenn diese nur denkbar, aber nicht realisierbar sind. Das zweite Element (Widerständigkeit des Seienden), welches unsere durch den Überstieg hervorgerufenen Erwartungen durchstreicht, ist die Motivation, von der Möglichkeit der Warumfrage Gebrauch zu machen. Hier liegt der Ursprung des menschlichen Antriebes, verstehen zu wollen, dem „desire to understand“ wie Jonathan Lear es nennt.¹²⁶ Es ist daher auch kein Zufall, dass Aristoteles genau mit diesem Antrieb seine Metaphysik einleitet, denn Metaphysik beginnt erst mit diesem Staunen. Gleichzeitig tritt hier die Suche nach i. d. R. letzten Gründen offen zu Tage.

Im Begriff des Weltentwurfes liegt aber noch mehr, das mit einer gewissen Zweideutigkeit dieses Begriffs zusammenhängt. Zum einen meint Weltentwurf das erste Moment der transzendentalen Freiheit, den Überstieg durch das Umwillen, zum anderen meint er aber auch den Entwurf des Seienden im Ganzen, eine „metontologische Skizze“ der Welt, damit aber auch Entwurf eines Unendlichen. „Weltentwurf“ bezeichnet also sowohl das Entwerfen als auch das Entworfenene. Das Entwerfen auf Welt hin ist immer schon geschehen und so finden wir uns stets bereits in einem Weltentwurf vor. Auf das Geschehen der Transzendenz haben wir

der Angst jeweils eine unterschiedliche Aufgabe zufällt. In SuZ erschließt sie als eine Stimmung dem Dasein seine Faktizität, es wird dem Man entrissen und auf sich selbst zurückgeworfen. Insofern spielt die Angst als ein Aspekt der Eigentlichkeit eine wichtige Rolle für die Selbstheit des Daseins. In WiM hingegen stößt die Angst das Dasein nicht auf dessen Faktizität, sondern auf das Transzendenzgeschehen, in das das Dasein immer schon involviert ist. Da die Selbstheit des Daseins im Umkreis der Metontologie nicht mehr durch die Eigentlichkeit erschlossen wird, sondern nun in der Transzendenz liegt, verliert die Angst diese methodische Bedeutung. Der Beitrag von WiM zur Metontologie besteht demnach in der Betonung der Endlichkeit der Transzendenz, d. h. der Abgründigkeit der Freiheit (vgl. Ingtraud Görland, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981, S. 30–33).

¹²⁶Vgl. Lear, *Aristotle: the desire to understand*, insbesondere Kapitel 1. Vgl. hierzu meine Ausführungen in Kap. 1, Abschn. 1.4, in dem ich auf die Verbindung von Grund und Welt eingegangen bin.

keinerlei Einfluss, es entzieht sich uns in einem fundamentalen Sinne. Daneben gibt es noch zwei weitere Formen des Entzugs den Weltentwurf betreffend.

Die Mannigfaltigkeit der Gründungszusammenhänge, wie ich sie in Kap. 1 dargestellt habe, zeigt, dass es mehr als eine Möglichkeit gibt, um auf eine Warumfrage zu antworten. Daraus ergeben sich verschiedene Möglichkeiten von agonalen Weltentwürfen, die jeweils um die Deutungshoheit konkurrieren. Gleichzeitig zeichnet sich aber ab, dass ein Weltentwurf niemals die Rolle des *einen* Deutungsrahmens erlangen kann, weil jeder Weltentwurf *endlich* ist. Die Welt nimmt für uns zunächst und zumeist die Form von Gründungszusammenhängen an. Dabei gilt — mathematisch gesprochen —, dass der Gründungszusammenhang lokal homogen aber global inhomogen, brüchig, unzusammenhängend ist und dadurch immer wieder Lücken aufweist. Durch eben diese Lücken erweisen sich unsere Weltentwürfe als endlich, weil sie gerade kein transzendentes Ideal sind, also keine vollständige Bestimmung der Allheit des Seienden. Dies gäbe es nur für einen *intuitus originarius*, für ein hervorbringendes Anschauen.¹²⁷ Jeder endliche Entwurf eines Unendlichen bleibt notwendig unvollständig. Das Resultat ist statt eines Transzendentalen Ideals eine Vielfalt der Weltentwürfe, eine Ausdifferenzierung der Weltbetrachtung.¹²⁸

Diese Lücken verweisen aber auch auf eine zweite Form des Entzugs. Diesen hatten wir bisher nur als die metaphysische Ohnmacht des Daseins gegenüber der Widerständigkeit des Seienden kennengelernt. Es gibt aber auch noch einen anderen Aspekt von Entzug.

In SuZ bezog sich „Entzug“ unter anderem auf das Nichtgewählthaben von Möglichkeiten, welches immer zusammengeht mit dem Wählen bestimmter Möglichkeiten (vgl. SuZ 285). Im Umkreis von MAL bezieht sich der Entzug von Möglichkeiten nicht länger bloß auf den Lebensentwurf des Daseins, sondern auf den Weltentwurf, d. h. in jedem Weltentwurf erscheinen bestimmte Möglichkeiten nicht mehr in der Welt — sie werden *kosmologisch* ausgeschlossen. Ein Weltentwurf schließt nur bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten ein, zeichnet sie sozusagen vor.

„Aber gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene *Entzug* gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die ‚wirklich‘ ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt *entgegen*. Der Entzug verschafft gerade der Verbindlichkeit des verbleibenden entworfenen Vorwurfs die Gewalt ihres Waltens im Existenzbereich des Daseins.“ (WdG 167)

¹²⁷ Vgl. WdG 161. In seinem Kantbuch, das ebenfalls im Jahre 1929 erschien, betont Heidegger wie fundamental für die Problematik der Grundlegung der Metaphysik der Unterschied zwischen endlicher und unendlicher Erkenntnis ist, und bestimmt das unendliche Erkennen als ein solches, das „das Seiende selbst entstehen läßt. Das absolute Erkennen offenbart sich das Seiende im Entstehenlassen“ (Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 6. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 3). Frankfurt am Main: Klostermann, 1998, S. 31. Im Folgenden KPM), eben als *intuitus originarius*. Das endliche Erkennen hingegen kann sich nur zum Seienden verhalten, wenn dieses von sich aus begegnen kann, und dies wiederum wird durch die Weltentwürfe erst ermöglicht.

¹²⁸ Man denke hier etwa an Lyotards Essays zum postmodernen Wissen, der diesen Sachverhalt aus einer anderen Richtung her beleuchtet. Vgl. Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen-Verlag, 1994.

Das bedeutet, durch den Entzug werden mir die ergreifbaren Möglichkeiten erst erschlossen.¹²⁹ Jeder Weltentwurf stützt sich auf bestimmte (bzw. bestimmende) Einsichten, zu ihm gehören Kerneinsichten und ein „Hof“, ein „Horizont“ dieser Kerneinsichten. Ein Weltentwurf ist stets im Fluss, Einstellungen können sich ändern. Er enthält immer auch „Leerstellen“ für mögliche neue Einsichten und Einstellungsänderungen. Dadurch erweisen sich unsere endlichen Weltentwürfe als *geschichtlich*. Ihre Geschichtlichkeit liegt in ihrer „Modifizierungsgeschichte“.

Phänomenologisch betrachtet ist die Welt *unendlich*, für sie gilt das Gleiche, wie für den Gegenstand, zu dem immer auch ein Abschattungskontinuum gehört. Die inadäquate Erfassung des Weltganzen ist der Grund dafür, dass es „Geschichte“ gibt. Die Geschichte stellt so etwas wie das Abschattungskontinuum des Seienden in seiner Totalität dar. Die Geschichtlichkeit der Weltentwürfe zeigt zudem erneut, dass eine Verbindung der Welt zur Zeitlichkeit besteht. Auf diese Verbindung möchte ich im nun folgenden Abschnitt näher eingehen.

Die Zeitlichkeit der Transzendenz — die Welt als *nihil originarium*

In seinem erneuten Anlauf einer Zeitanalyse in MAL wiederholt Heidegger vieles von dem, was wir bereits durch die Zeitanalysen aus SuZ und GdPh kennengelernt haben. So etwa die ekstatische Verfassung der Zeit, den dazugehörigen Horizontcharakter, ebenso, dass Zeit nicht vergeht, sondern sich zeitigt. Um Wiederholungen zu vermeiden, werde ich mich daher weitgehend auf das gegenüber den vorherigen Zeitanalysen Neue der metontologischen Betrachtungen der Zeit konzentrieren. Als metontologisch können diese Zeitanalysen bezeichnet werden, weil sie deutlicher den Zusammenhang von Welt und Zeitlichkeit hervorheben, als dies zuvor geschehen ist. Dazu kombiniert Heidegger in einem gewissen Sinne Ergebnisse seiner Zeitlichkeitsanalysen aus SuZ und GdPh miteinander. Das Ziel des § 12 von MAL besteht darin zu zeigen, woher der übertrifftige Überstieg der Transzendenz rührt.

Ausgehend von den drei Dimensionen (d. h. Erstreckungen) der Zeit: Gewärtigen, Behalten und Gegenwärtigen, gelangt Heidegger zu den drei Ekstasen der Zeit: Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart.¹³⁰ Die Einheit dieser drei Ekstasen ist selbst wieder ekstatisch, d. h. „[s]ie bedürfen keines Trägers und keiner Pfeiler wie

¹²⁹ Hier zeigt sich eine interessante Verbindung zum Satz vom Grunde, auf die ich kurz hinweisen möchte. Einer der Punkte, die Heidegger an Schopenhauer kritisiert, ist, dass er das „eher als“ (*potius quam*), welches in Leibniz' Formulierung des Satzes liegt, außer Acht gelassen hat (vgl. MAL 141). Dieses *Potius*, so kann man nun vor dem Hintergrund des Begriffs des Weltentwurfes sagen, liegt in den kosmologischen Möglichkeiten begründet. Das, warum *eher* etwas ist, als nicht ist, läge damit vorgezeichnet im Weltentwurf.

¹³⁰ Zu diesen Zusammenhängen siehe meine Ausführungen in Abschn. 2.1.3.

der Bogen einer Brücke, sondern, wenn wir überhaupt von ‚Sein‘ der Ekstasen sprechen dürften, müßte gesagt werden: ihr Sein liegt gerade im *freien ekstatischen Schwung*“.¹³¹

Gleichzeitig gehört zu den Ekstasen ein Wohin der Entrückung, eine Art Grenze, ein *Horizont*. In der Art des Horizontes allerdings liegt der wesentliche Unterschied zwischen der fundamentalontologischen Zeitanalyse in SuZ und der metontologischen Zeitanalyse in MAL. In SuZ beschrieb Heidegger diesen Horizont der Zeitlichkeit mittels der horizontalen Schemata. Diese verweisen aber gerade auf die teleologisch-praktischen Strukturmomente der Welt als Einheit der Bedeutsamkeit. In der Logik-Vorlesung aber wird Welt nicht mehr als primär auf die Verwirklichung der Seinsmöglichkeiten des Daseins hin betrachtet, sondern erhält eine zunehmend eigenständige Bedeutung. Welt wird nun als das „Seiende im Ganzen“ aufgefasst. Zu diesem „im Ganzen“ kommt es gerade durch die Transzendenz. Die innere Möglichkeit der Transzendenz wiederum liegt in der ursprünglichen Zeitlichkeit.

„Das [...] Überschreiten von Seiendem in der Transzendenz gründet in der ekstatischen Verfassung der Zeitlichkeit. Das Überschreiten zur Welt besagt nichts anderes als: Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit hat als Entrückungseinheit einen, und zwar primär aus der Zukunft, dem Umwillen, gezeitigten Horizont: die Welt.“ (MAL 275)

Wie Ingtraud Görland betont, besteht die zeitliche Ekstasis in MAL in dem „freien ekstatischen Schwung“ über das Seiende hinaus.¹³² „Die Ekstase überspringt jedes Seiende [...]“ (MAL 269) Anders in SuZ, dort bezeichnete „das Ekstatische die Erstrecktheit des Subjekts *in sich* und *zu Seiendem*, nicht das Überspringen des Seienden“.¹³³ Zwar ist die Erstrecktheit des Daseins auch ein Über-sich-hinaus, d. h. über das einzelne Subjekt hinaus, und verweist damit auf das In-der-Welt-sein des Daseins, „aber die Zeitlichkeit ist nur dessen Sinn und nicht seine Ermöglichung als das freie Transzendieren des Seienden“.¹³⁴ Heidegger hatte dies in § 69 von SuZ zwar schon angedeutet, wenn er schreibt: „In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent.“ (SuZ 366) Aber erst nachdem er diesen Gedanken mit der Radikalität der Temporalitätsanalyse aus GdPh kombiniert¹³⁵, gelangt er zu dem Transzendenzbegriff in MAL, einer Transzendenz, die als Zeitigung der Zeitlichkeit geschieht. Die Welt ist dabei die „ekstematische Einheit des Horizontes der Zeitlichkeit“ (MAL 269). Wegen des eigentümlichen Status der Welt — sie ist *kein* Seiendes, aber doch etwas

¹³¹MAL 268. Hervorhebung von mir.

¹³²Vgl. Görland, *Transzendenz und Selbst*, S. 37.

¹³³Ebd.

¹³⁴Ebd.

¹³⁵Dass Heidegger die radikalisierte Vorstellung der Transzendenz aus GdPh in der Logik-Vorlesung wieder aufgreift, zeigt folgende Stelle: „Das Umwillen aber (die Transzendenz) ist nicht das Sein selbst, sondern was es überschreitet, und zwar indem es das Seiende an Würde und Macht überschwingt.“ (MAL 284) Vgl. hierzu oben Abschn. 2.2.1.

(vgl. MAL 252) — bezeichnet Heidegger sie als *nihil originarium*, als ein „Nichts, das sich ursprünglich zeitigt“ (MAL 272). Die Welt ist kein Seiendes, aber etwas, das mit der Zeitigung entspringt.

Wenn Heidegger schreibt: „*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet*“ (WdG 164), so stellt sich nun heraus, dass die transzendente Freiheit gerade im *freien ekstatischen Schwung* liegt.

„Dieses Schwingen der sich zeitigenden Ekstasen ist als solches der Überschwung, gesehen auf alles mögliche Seiende, was da faktisch in eine Welt eingehen kann. Das Ekstematische zeitigt sich schwingend als ein Welten; nur sofern dergleichen wie ekstatische Schwingung als je eine Zeitlichkeit sich zeitigte, geschieht *Welteingang*.“ (MAL 270)

Hierbei sollte jedoch nicht vergessen werden, dass die Zeitlichkeit zwar den Welteingang des Seienden ermöglicht, nicht aber die Widerständigkeit des Seienden, die weiterhin von Bedeutung ist, wie auch Görland betont. „Das *Was* der Welt- und Selbstganzheit stammt nicht allein aus dem Entwurf, dem zeitlichem Überschnitt, sondern auch aus dem *Überschrittenen*, nur die Ganzheitlichkeit selbst wird durch den Überschnitt allein gebildet.“¹³⁶

Ein weiterer Unterschied zwischen dem fundamentalontologischen und metontologischen Verständnis der Zeit — neben der unterschiedlichen Auffassung des ekstatischen Horizontes — liegt in dem, was Heidegger die „innere Produktivität der Zeitlichkeit“ nennt (MAL 272). Mit dem Begriff selbst knüpft Heidegger an sein Kantbuch an, in dem er sich intensiv mit Kants Begriff der „transzendentalen produktiven Einbildungskraft“ beschäftigt. Hinter der „inneren Produktivität der Zeitlichkeit“ steht aber vor allem die Anknüpfung an zwei andere Philosophen: Leibniz und Bergson.

Heidegger zwischen Bergson und Leibniz

Das Konzept der Leibniz'schen Monade aufgreifend schreibt Heidegger, dass der freie ekstatische Schwung nicht nur eine „temporale Bewegung“ ist — die Zeitigung der Zeitlichkeit bezeichnet Heidegger auch als das „Urphänomen der ‚Bewegung‘“ (MAL 256) —, sondern auch als Drang, d. h. bewegende Kraft, verstanden werden kann. Die transzendente Freiheit ist schöpferisch, weil sie die Welt aus sich heraus schöpft. Dabei scheint es ratsam, weniger an eine Schöpfung im Sinne der *creatio ex nihilo* zu denken, als vielmehr an das Schöpfen im Sinne des Ausdrucks „Wasser aus einem Brunnen schöpfen“.

Anders als Leibniz geht Heidegger gerade nicht von einer Innensphäre der Monaden aus. Für Leibniz haben die Monaden keine Fenster, weil sie als „mundus concentratus“ die Welt in sich widerspiegeln. Für Heidegger hingegen haben die Monaden keine Fenster,

¹³⁶ Görland, *Transzendenz und Selbst*, S. 23. Hervorhebung von mir.

„nicht weil sie alles drinnen haben, sondern weil es weder ein Innen noch ein Außen gibt — weil die Zeitigung (der Drang) in sich das ekstatische Geschehen des Welteinganges besagt, sofern die Transzendenz schon in sich selbst der mögliche Übersprung ist über das mögliche Seiende, das in eine Welt eingehen kann.“ (MAL 271)

Die Transzendenz Heideggers ist eine Transzendenz in der Immanenz. Deswegen gibt es für ihn auch weder „außen“ noch „innen“. „So ist die Zeit kein mundus concentratus, sondern umgekehrt: sie ist wesentlich ein Sich-öffnen und Entspannen in eine Welt hinein.“ (ebd.)

Heidegger unterstreicht seine Aufhebung von „innen“ und „außen“ noch, wenn er Bergsons Begriff des *élan vital* aufgreift, in dem er einen Vorläufer seines Begriffs des „freien ekstatischen Schwunges“ sieht (vgl. MAL 268). Und tatsächlich gibt es einige bemerkenswerte Parallelen zwischen diesen beiden Begriffen, die helfen, den temporalen Charakter der transzendentalen Freiheit besser zu verstehen.

Die Zeitigung der Zeitlichkeit betrachtet Heidegger als *principium individuationis*, d. h. in ihr liegt sowohl Einigung als auch Vereinzelung (vgl. MAL 270). Und obwohl Heidegger selbst sagt, dass dies am Begriff der Sorge erläutert werden kann¹³⁷, lässt sich auch mit Hilfe des Begriffs des *élan vital* zeigen, wie die Zeitlichkeit sich individuiert.

Der *élan vital* sowie die von Heidegger beschriebene Zeitlichkeit, sind ein *Differenzierungsprozess*. Gilles Deleuze erläutert dies in seiner Einführung in den Bergsonismus. „Beim *Élan vital* handelt es sich immer um eine in der Aktualisierung begriffene Virtualität, um eine in der Differenzierung begriffenes Einfaches, um eine in der Aufspaltung begriffenen Totalität.“¹³⁸ Und Deleuze erklärt weiter: „Warum ist die Differenzierung eine Aktualisierung? Weil sie eine Einheit und vorgängige, virtuelle Totalität voraussetzt, die sich entlang von Differenzierungslinien aufspaltet, in denen sich aber Einheit und fortbestehende Totalität noch durchweg bekunden.“¹³⁹ Nun entwickelt Bergson seine Theorie des *élan vital* als Differenzierung anhand der Biologie, insbesondere anhand der Entwicklung von Arten.¹⁴⁰ Wenn wir dies aber vorerst beiseite lassen und uns nur auf den von Deleuze beschriebenen philosophischen Gehalt konzentrieren, so finden wir denselben Sachverhalt auch bei Heidegger.

Der ekstatische Schwung der Zeitlichkeit einigt die zeitlichen Ekstasen zu einer Einheit. Dadurch ergibt sich eine Totalität — nämlich die ekstatische Einheit des Horizontes der Zeitlichkeit — die sich in verschiedenen Weltentwürfen äußert.

¹³⁷ Der Begriff der Sorge verweist ohne Zweifel auch auf SuZ, so dass Heideggers Verweis hier als der Vorschlag gedeutet werden kann, SuZ „rückwärts“ zu lesen. Dazu würde man dann nicht von der Alltäglichkeit ausgehen, sondern von der Zeitlichkeit und dann über den Begriff der Sorge die Zerstreuung der Zeitlichkeit in die alltäglichen Seinsweisen des Daseins hinein betrachten.

¹³⁸ Gilles Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*. 3. Aufl. Hrsg. und übers. von Martin Weinmann. Hamburg: Junius, 2001, S. 119.

¹³⁹ Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, S. 120.

¹⁴⁰ Vgl. Henri Bergson, *Schöpferische Entwicklung*. Jena: Diederichs, 1921. S. 93–103.

Wie auch bei Bergson ist die von Heidegger bezeichnete Totalität selbst eine Mannigfaltigkeit, eine Vielheit, wie Bergson schreibt. Die Bergson'schen Differenzierungslinien finden sich bei Heidegger wieder als die Weltentwürfe und bei beiden findet sich eine interessante Parallele, wie es überhaupt zur Ausdifferenzierung kommt:

„Die Dauer [Bergsons Begriff für die ursprüngliche Zeit; S.W.S.] differenziert sich entsprechend den Hindernissen, auf die sie in der Materie stößt, entsprechend der Materialität, die sie durchfließt, und der Art der Ausdehnung, die sie kontrahiert. Doch hat diese Differenzierung nicht allein einen äußeren Grund. Zur Binnendifferenzierung der Dauer kommt es aufgrund eines inneren Aufberstens: Stets ist die Form, in der sie sich am Leben hält, sich verlängert und weiterdrängt, diejenige von vielästigen und sich verzweigenden Reihen.“¹⁴¹

Die Totalität (das Seienden *im Ganzen*) differenziert sich zum einen aufgrund der Widerständigkeit des Seienden und zum andern, weil die sich zeitigende Totalität ein inneres Aufbersten ist. Die Zeitlichkeit ist ein Drang. Ein Drang zum Überstieg und ein Drang zur Konkretisierung, zur Individuierung. So ließe sich auch die der Freiheit inhärenten Verbindlichkeit erklären, nämlich als „Hemmung der Zeitigung“, als, wenn man so will, Nötigung zur Auseinandersetzung. Der Drang zum Überstieg, zum Aufbersten liegt bereits in der Zeitlichkeit, aber die Konkretisierung geschieht erst durch den Widerstand des Seienden. Man könnte auch so weit gehen und sagen, dass die metaphysische Neutralität aus dem Drang der Zeitlichkeit stammt, während die metaphysische Streuung in der Hemmung der Zeitlichkeit begründet liegt.

Heideggers metontologisches Verständnis der ursprünglichen Zeit verdankt wesentliche Impulse der Positionen Leibniz' und Bergsons, die sich im Begriff der *vis activa* verbinden. Das Wort „Virtualität“ führt über den französischen Begriff „virtuel“ (fähig zu wirken, möglich) zurück auf das lateinische Wort *virtus* (Tüchtigkeit, Kraft) bzw. *vis* (Kraft, Einfluss, Wirksamkeit) und hier begegnen sich die beiden Ansätze. Die *vis activa*, so erläutert Heidegger, „ist ein gewisses Wirken, aber nicht die Wirkung im eigentlichen Vollzug, sie ist eine Fähigkeit, aber nicht eine ruhende Fähigkeit“.¹⁴² Sie ist ein „Tendieren nach . . .“, ein Drängen.

Das Charakteristische des Dranges, erläutert Heidegger,

„ist, daß er sich von sich aus ins Wirken überleitet, und zwar nicht gelegentlich, sondern wesentlich. Dieses Sichüberleiten zu . . . bedarf nicht erst eines von anderswoher kommenden Antriebes. Der Drang ist selbst der Trieb, der seinem Wesen nach von ihm selbst angetrieben wird. [. . .] Zwar kann der Drang in seinem Drängen gehemmt sein, aber auch als gehemmt ist er nicht das gleiche wie eine ruhende Wirkfähigkeit. Freilich kann die Beseitigung der Hemmung allererst das Drängen frei werden lassen.“¹⁴³

¹⁴¹Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, S. 119 f.

¹⁴²Martin Heidegger, „Aus der letzten Marburger Vorlesung“. In: *Wegmarken*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 9). Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 79–101, hier: S. 81.

¹⁴³Heidegger, „Aus der letzten Marburger Vorlesung“, S. 81 f.

Der Drang kann gehemmt werden, ist also einschränkbar, und damit endlich, wie Heidegger feststellt. Einschränkbar ist der Drang aber nur, weil er sich primär, d. h. hier metaphysisch durch einen Überschwung auszeichnet. Der metaphysische Grundzug des Dranges

„ist Einigung, und zwar vor-stellende, vorweg überholende. In diesem vorstellenden Einigen liegt ein *Vorweghaben von Einheit*, auf die der Drang als vorstellender und zu Übergang tendierender hinblickt. Im Drang als vorstellendem appetitus liegt gleichsam ein ‚Punkt‘, darauf im Vorhinein das Augenmerk gerichtet ist: die Einheit selbst, von der aus er einigt. Dieser Augenpunkt oder point de vue, Gesichtspunkt, ist konstitutiv für den Drang. Dieser Augenpunkt, d. h. das in ihm vorweg Vorgestellte ist auch das, was vorweg alles Drängen selbst regelt.“ (MAL 117)

Dieser Augenpunkt ist der Horizont, d. h. die Welt. Das Drängen wird durch die Weltentwürfe geregelt. Aber eben nur durch dieses Drängen *stößt* die Zeitlichkeit auf Widerständiges. Der Widerstand wird erst durch das Andrängen sichtbar, offenbar.

„Zwar ist der Drang aktiv, aber in allem endlichen Drang, der sich je in einer Perspektive vollzieht, liegt immer und notwendig Widerständiges, was dem Drang als solchem entgegensteht. Denn sofern er je aus einem Augenpunkt auf das ganze Universum drängend ist, ist er so und so vieles nicht. Er ist durch den Augenpunkt modifiziert. Zu beachten bleibt, daß der Drang als Drängen gerade deshalb widerstandsbezogen ist, weil er der Möglichkeit nach das ganze Universum sein kann, aber nicht ist. Zur Endlichkeit des Dranges gehört diese Passivität im Sinne dessen, was der Drang nicht erdrängt.“¹⁴⁴

Dass der Drang der Möglichkeit nach das ganze Universum sein kann, verweist zunächst auf den Charakter der Monaden, jeweils das ganze Universum widerzuspiegeln. Dies interpretiert Heidegger aber nicht als ein Abbildungsverhältnis, sondern als ein Vorweghaben des Seienden im Ganzen in einem Augenpunkt oder auch Horizont, „von woher erst Mannigfaltiges sichtbar wird.“¹⁴⁵ Der Begriff des Mannigfaltigen bringt uns wieder zurück zu Bergson.

Die von Deleuze beschriebene Aktualisierung der Virtualität erläutert Bergson nicht nur anhand der Ausbildung von Arten, sondern auch anhand von Erinnerung.¹⁴⁶ Die Virtualität stellt sich dabei als reine Erinnerung, als Gedächtnis dar. Wenn wir uns dann aktiv erinnern, so ist dies ein *Sprung* in die Vergangenheit, der umgekehrt eine Aktualisierung des Virtuellen bedeutet. Daher bezeichnet Deleuze die Aktualisierung der Virtualität als „*Sprung in die Ontologie*“.¹⁴⁷ Hier zeigt sich, dass das „Virtuelle“ Bergsons, wie der „freie ekstatische Schwung“ Heideggers, „jenseits des Seins“ ist, insofern es der Aktualisierung vorausgeht. Deswegen stellt die Virtualität aber noch keine Hinterwelt dar. Es gibt nur eine ontologische Ebene,

¹⁴⁴ A.a.O., S. 100 f.

¹⁴⁵ A.a.O., S. 100.

¹⁴⁶ Vgl. Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Jena: Diederichs, 1914, S. 127 f. Vgl. hierzu Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, S. 75 f.

¹⁴⁷ Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, S. 76.

auf der sich alles abspielt. Das Virtuelle hat Realität, aber nur insofern, als es am Werk ist. Die Virtualität ist stets aktualisierende Virtualität, so wie die Wirklichkeit immer aktualisierte Virtualität ist. Das „jenseits des Seins“ drückt sich im Falle der Virtualität im *Sprung* in die Ontologie aus. Auch die Weltentwürfe sind jenseits des Seins, ob sie deswegen auch als ein „Sprung in die Ontologie“ aufgefasst werden können, lässt sich jedoch nicht ohne weiteres sagen.

Das Seiende im Ganzen, die Welt, kann ebenfalls als eine virtuelle Totalität verstanden werden, die sich in den Weltentwürfen aktualisiert. Wir sahen bereits, jeder Weltentwurf schließt, kosmologisch betrachtet, nicht nur Erfahrungsmöglichkeiten ein, sondern auch aus, sie erscheinen nicht mehr in der Welt. Da die Welt entsprechend ihres virtuellen Charakters jenseits des Seins ist, bedeutet ein kosmologischer Ausschluss zugleich auch einen ontologischen Ausschluss. Insofern wir also in gewisser Hinsicht durch jeden Weltentwurf „in das Sein eintauchen“¹⁴⁸, könnten wir hier von einem „Sprung ins Sein“ bzw. von einem „Sprung in die Ontologie“ reden.

Gleichzeitig wird aber auch schon der erste Unterschied zwischen Bergson und Heidegger deutlich. Beide beschreiben zwar die ursprüngliche Zeit als eine Bewegung, jedoch in einem entgegengesetzten Sinne. Für Bergson ist die Zeit eine Kontraktion (tension) in die Materie, die sich entspannt (de-tension)¹⁴⁹, bei Heidegger ist jedoch gerade die Zeit ent-spannend, sich öffnend und so in der Lage, dem Seienden Welteingang zu ermöglichen.

Noch deutlicher wird die Unstimmigkeit zwischen den beiden, wenn man Bergsons Unterscheidung von Möglichkeit und Virtualität heranzieht. Der Grund, warum Bergson den Begriff des Virtuellen anstatt den der Möglichkeit verwendet, liegt in seiner Kritik des Möglichkeitsbegriffs. Möglichkeit ist für Bergson nur mehr ein Abziehbild der Wirklichkeit. Er wendet sich gegen das Bild, dass es erst Möglichkeiten gibt, die bloß realisiert werden müssen, zu denen Realität hinzutreten muss.

„Das Mögliche hat keine Realität (obwohl es Aktualität haben kann); umgekehrt ist das Virtuelle nicht aktuell, *besitzt aber als solches Realität*. Die beste Formel, mit der virtuelle Zustände definiert werden, wäre einmal mehr diejenige von Proust: ‚Wirklich, ohne aktuell zu sein, und ideell, ohne abstrakt zu sein.‘“¹⁵⁰

Dies trifft aber meiner Ansicht nach auch für die sich zeitigende Welt als Totalität zu. Wenn Heidegger die Welt als *nihil originarium* bezeichnet, so kann man dies im Sinne der Bergson'schen Virtualität deuten. Die Welt als ekstematistischer Horizont ist kein Seiendes, aber doch irgendwie wirklich, und keine bloße Abstraktion, wie bereits Husserls Begriff der Einstimmigkeit der Erfahrung zeigt. Wir müssen die Welt stets voraussetzen, da sie wesentlicher Bestandteil der Erfahrung ist, besser gesagt Bedingung der Möglichkeit für Erfahrung.

¹⁴⁸Vgl. a.a.O., S. 100.

¹⁴⁹Vgl. a.a.O., S. 96.

¹⁵⁰A.a.O., S. 122.

Nun spricht Heidegger stets nur von Möglichkeiten, aber nie von Virtualität. Die Welt zeichnet sich nach ihm gerade durch einen Überschuss an Möglichkeiten aus (vgl. MAL 248). Dies verdankt sie der Zeitlichkeit. „Die Ekstase produziert nicht aus sich ein bestimmtes Mögliches, wohl aber den *Horizont von Möglichkeit* überhaupt, innerhalb dessen ein bestimmtes Mögliches etwa erwartet werden kann.“¹⁵¹ Für Heidegger ist die Möglichkeit ontologisch höherrangig als die Wirklichkeit, „weil mit dem Dasein selbst dieses Höhersein existent wird. Dieses Höhersein des Möglichen gegenüber dem Wirklichen ist nur existent, wenn Zeitlichkeit sich zeitigt.“ (MAL 280)

Gerade gegen diese Vorstellung der höherrangigen Möglichkeit wehrt sich Bergson, da sie den Anschein erweckt, alles sei bereits in einem möglichen Bild fertig und warte nur noch auf seine Verwirklichung.¹⁵²

Ganz so einfach steht es in Heideggers Fall allerdings nicht. „Möglichkeit“ meint bei ihm zunächst die Indeterminiertheit des Daseins. Dies schließt verschiedene mögliche Weisen des Umgangs mit Seiendem (gemeint ist damit das jeweilige Dasein selbst, die Anderen und nichtdaseinsmäßiges Seiendes), und somit auch verschiedene Erfahrungsmöglichkeiten, mit ein.

Meines Erachtens finden sich bei Heidegger beide Aspekte. Er spricht sowohl von Möglichkeiten als auch von dem, was Bergson eben mit Virtualität und dessen Aktualisierung bezeichnet, die nicht durch Limitation geschieht, sondern durch „Unterschied oder Divergenz sowie schöpferisches Hervorbringen“.¹⁵³ Diese *schöpferische Produktion* versucht Heidegger mit seinem Begriff des *ekstatischen freien Schwunges* zu beschreiben. Die Parallele wird deutlicher, wenn man bedenkt, dass „*élan vital*“ im Deutschen mit „Lebensschwungkraft“ übersetzt wurde.

Die Weltentwürfe sind die Aktualisierung des Virtuellen (Seiendes im Ganzen als Totalität), in denen sich, um es mit Deleuze zu beschreiben, Einheit und fortbestehende Totalität noch durchweg bekunden.¹⁵⁴ Jeder einzelne Weltentwurf aber schließt zugleich unendliche viele mögliche Weisen des Umgangs mit dem Seienden ein (als auch aus). Erfahrungsmöglichkeiten werden zwar „kosmologisch“ vorgezeichnet, aber nicht determiniert.

2.3.2 Fortführung des Freiheitsbegriffs — Freiheit und Weltanschauung

Die Ergebnisse des vorherigen Abschn. 2.3.1 bilden das Herzstück und Fundament des metontologischen Freiheitsbegriffes in den Jahren 1928–1931. Darüber hinaus

¹⁵¹MAL 269. Hervorhebung von mir.

¹⁵²Vgl. Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, S. 124.

¹⁵³A.a.O., S. 122.

¹⁵⁴Vgl. a.a.O., S. 120.

reichert Heidegger in den Vorlesungen nach MAL die Metontologie mit neuen Aspekten an, die auch für den transzendentalen Freiheitsbegriff von Bedeutung sind.

Transzendenz als Spiel

Die metaphysische Fundierung der Fundamentalontologie wird in der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* fortgesetzt, in welcher Heidegger die gegenüber von SuZ weiterreichende Bedeutung des metontologischen Weltbegriffs hervorhebt.

Mit dem Seinsverständnis ist das Wesen der Transzendenz nicht erschöpft. Das Seinsverständnis deckt sich nicht mit dem In-der-Welt-sein, sondern ist lediglich ein Wesensmoment desselben.¹⁵⁵ Der Weltbegriff reicht hier weiter als der Seinsbegriff. Dies deshalb, weil Heidegger Welt selbst als eine Mannigfaltigkeit, genauer gesagt als deren Ganzheit versteht.

„Welt ist das Ganze der Seinsverfassung, nicht nur der Natur und des geschichtlichen Miteinander und des eigenen Selbstseins und der Gebrauchsdinge, sondern die spezifische Ganzheit der Seinsmannigfaltigkeit, die im Mitsein mit Anderen, Sein bei ... und Selbstsein einheitlich verstanden ist.“ (EiPh 309)

Die Welt ist das Ganze, welches sich im jeweilig faktischen Sein aktualisiert.

Die entscheidende Aufgabe besteht darin, diese Ganzheit als solche zu begreifen. Ziel ist es, „die innere Organisation dieser Seinsganzheit“ zu fassen, und zwar gerade nicht „als eine Aufschichtung und ein Nebeneinander von Regionen“ (ebd.). Für die Lösung dieser Aufgabe greift Heidegger auf einen Begriff zurück, auf den er im Zuge seiner Analysen zu Kants Weltbegriff stößt: den des Spiels. Es finden sich, so erläutert Heidegger, beim kritischen Kant grob gesprochen zwei Weltbegriffe, einmal die Welt als *universum creaturarum*, d. h. als Allheit der existierenden endlichen Dinge, zugleich aber auch der durch das Neue Testament geprägte Begriff der Welt als „Welt der Menschen“, d. h. „die Menschen untereinander in ihrem Verhältnis zueinander“ (EiPh 298). Diese zweite Bedeutung nennt Heidegger den existenziellen Weltbegriff. Weltkenntnis bedeutet dann „Kenntnis des Menschen hinsichtlich dessen, wie er in der Welt steht und sich verhält. Weltkenntnis nennt Kant daher direkt Anthropologie, und zwar pragmatische“.¹⁵⁶ Die Welt versteht

¹⁵⁵Vgl. Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. (Gesamtausgabe Bd. 27). Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, S. 307. Im Folgenden EiPh.

¹⁵⁶EiPh 298. Heidegger verweist hier auf eine Stelle in Kants Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Immanuel Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Akademie-Ausgabe, Bd. VII. Berlin: Reimer, 1917, S. 117–334, S. 119. Vgl. hierzu insbesondere auch Immanuel Kant, *Anthropologie*. (Akademie-Ausgabe Bd. 15). Berlin: Reimer, 1923, S. 799 f.: „Alle Menschen bekommen eine zwiefache Bildung: 1. durch die Schule, 2. durch die Welt (worunter Menschen verstanden werden) (auch durch die Schule für die Welt). In der ersteren sind sie bloß passiv als Lehrlinge. In der Zweyten selbst Mitspielend (als Gesellschafter) im großen Spiel des Lebens. [...] Menschenkenntnis also kan selbst entweder als Schulkenntnis oder Weltkenntnis verstanden werden. Die letztere ist die pragmatische Anthropologie.“

Heidegger im Anschluss an Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als das „große Spiel des Lebens“, d. h. als Lebenserfahrung, eben als das menschliche Dasein als solches (vgl. EiPh 300).

Der Ausdruck „Spiel des Lebens“, so vermutet Heidegger, ist aus dem geschichtlichen Miteinandersein der Menschen entstanden, das sich als bunte Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit, Zufälligkeit darstellt (vgl. EiPh 310). Damit Dasein aber in solcher Weise erscheinen kann, muss in seinem Wesen bereits ein Spielcharakter liegen. Es geht Heidegger also um das Aufdecken der „spezifische[n] Ganzheit dieser metaphysischen apriorischen Spielregeln, die je ein faktisches Spiel des Lebens möglich machen“ (EiPh 309). Die Welt selbst hat den Charakter des Spiels. Dies ist aber nicht nur eine bloße Redewendung.

Heidegger unterscheidet zwei Aspekte des Spielbegriffs. Zum einen meint Spiel das Spielen als Vollziehen des Spiels (der Spielverlauf), zum anderen bezeichnet Spiel das Ganze einer Regelung, dem gemäß ein Spiel sich vollzieht (vgl. EiPh 311). Spielen ist mehr als das Befolgen der Spielregeln, in ihm liegt immer auch ein Freiheitsmoment. Heideggers Spielbegriff aber bezeichnet noch etwas Ursprünglicheres als jedes einzelne Spiel.¹⁵⁷ Dabei gilt entsprechend seiner eigenen phänomenologischen Methode, dass jedes einzelne faktische Spiel Ausdruck, Erscheinung des ursprünglichen Spiels ist, welches Heidegger in vier Punkten charakterisiert (EiPh 316):

1. Spielen ist ein freies Bilden, das je seine eigene Einstimmigkeit hat, sofern es sich im Spielen bildet.
2. Spielen ist damit, obzwar freies Bilden, gerade die Bindung, aber nicht ein abgelöstes Gebilde, sondern das bildende Sichbinden an und in das spielende Bilden selbst.
3. Spielen ist daher nie ein Verhalten zu einem Gegenstand, überhaupt kein bloßes Verhalten zu..., sondern das Spielen des Spiels und Spiel des Spielens zumal ein ursprünglich in sich unzertrennliches Geschehen.
4. Spielen in diesem Sinne nennen wir das In-der-Welt-sein, die Transzendenz, die wir zunächst immer kennzeichneten als Überstieg über das Seiende. Das In-der-Welt-sein

¹⁵⁷ Martina Roesner verfolgt in ihrer Arbeit *Metaphysica ludens* den Spielbegriff durch das gesamte Werk Heideggers. Dabei spürt sie die Anfänge des Begriffs in der Fundamentalontologie auf und geht dann durch die metaphysische Periode hindurch bis hinein in das späte Denken Heideggers. Im Grunde dient ihr der Begriff des Spiels als ein heuristisches Prinzip (ähnlich wie bei Figal der Begriff der Freiheit) um das Gesamtwerk Heideggers aufzuschlüsseln, obgleich sie es dabei nicht bewenden lassen will und als Quintessenz ihrer Vorgehensweise eine inhaltliche Bestimmung des Spielbegriffs in Heideggers Denken gewinnt.

Das Spiel nimmt zunächst auf zwei verschiedene Weisen eine zentrale Stellung in Heideggers Denken ein, „nämlich zum einen in bezug auf das Problem des geschichtlichen Ursprungs des rational-begründenden, abendländischen Denkens, zum anderen im Zusammenhang mit der Frage nach dem Entfaltungsraum für die wesentlich welthafte Phänomenalität des Dinges.“ (Martina Roesner, *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*. Dordrecht: Springer, 2003, S. 19) Damit hebt Roesner die beiden Aspekte Grund bzw. Begründung und Welt für das Verständnis des Spielbegriffs hervor, welche auch für den transzendentalen Freiheitsbegriff i.S. Heideggers von Bedeutung sind.

Zur Verbindung zwischen Transzendenz und Spiel vgl. den Abschnitt „Die Transzendenzproblematik als Indikator der Freiheit bei Kant und Heidegger“ (a.a.O., S. 46–50; zudem S. 99 f.) und den Abschnitt „Das Erbauen von Sein im Spiel der Transzendenz“ (a.a.O., S. 116–121).

hat immer schon zuvor das Seiende überspielt und umspielt; in diesem Spielen bildet es allererst den Raum, sogar im wirklichen Sinne, innerhalb dessen wir Seiendes antreffen.

Heideggers weiter verstandener Spielbegriff ist eine Charakterisierung der Transzendenz. „In-der-Welt-sein als Transzendenz, als transzendentes Spiel ist immer Weltbildung.“ (EiPh 314) Dieser eine Satz fasst im Grunde alle vier Aspekte zusammen. Das transzendente Spiel ist ein freies Bilden von Welt, die sich durch Einstimmigkeit auszeichnet. Man denke hier an Husserls Begriff der Einstimmigkeit der Erfahrung, die ein Postulat eines notwendig als kohärent anzunehmenden Horizontes ist, den Heidegger Welt nennt. Die metontologische Freiheit, hier beschrieben als transzendentes Spiel, ist Bildung jenes Raumes, innerhalb dessen wir Seiendes antreffen, es ist ein bildendes Sichbinden. Das transzendente Spiel der Freiheit ist eine kosmogonische Bewegtheit im Sinne des Weltentwurfes. Dabei ändert sich die Weise, in der wir uns an das Seiende binden, durch den jeweiligen Weltentwurf. „Die Bindung ist eine freie in einem ganz besonderen Sinne.“ (EiPh 312) Und zwar, weil die Regeln keine von außen bezogenen Normen sind, sondern sich erst im Spielen bilden. Die Spielregeln sind wandelbar, bestehende Weltentwürfe können sich umbilden und parallele, alternative Weltentwürfe können sich neu bilden. „„Welt“ ist der Titel für das Spiel, das die Transzendenz spielt.“ (ebd.) Dies aber hat Konsequenzen. „Der Mensch ist auf das Spiel des Daseins gesetzt [...] auf das Spiel des Seinsverständnisses.“ (EiPh 323) Damit gemeint ist nichts anderes, als dass das Dasein, insofern es seinsverstehend ist, umwillen seiner existiert, d. h. sich selbst überantwortet ist.

„Im Seinsverständnis [liegt] gerade die volle Schärfe des Gestellseins des Daseins vor sich selbst, so zwar, daß dieses Vor-sich-selbst-gestellte als solches zu anderem Seienden, das es nicht ist, sich verhält.“ (EiPh 325) Dies unterstreicht erneut, dass die Selbstheit nicht mehr wie noch in SuZ durch die Eigentlichkeit vermittelt wird, sondern durch die Transzendenz. Das Seinsverständnis gehört zwar zur Transzendenz, diese geht aber über jenes hinaus, d. h. Transzendenz ermöglicht erst Seinsverständnis. Insofern „das Dasein wesenhaft aus sich herausgetreten ist, ist es dem Seienden und dessen Übermacht preisgegeben, und zwar nicht nur der Übermacht etwa der Naturgewalten, sondern auch den Mächten und Gewalten, die das Dasein als Seiendes in sich selbst birgt“ (EiPh 326). Das Seiende zu transzendieren (d. h. In-der-Welt-sein) bedeutet zugleich, an das Seiende preisgegeben zu sein. Es ist die Welt selbst, so Heidegger, die das Dasein dem Seienden aussetzt und es zur Auseinandersetzung mit dem Seienden nötigt, das es nicht ist und mit ihm selbst (vgl. EiPh 328).

Diese Preisgegebenheit bedeutet aber nicht, dass sich das Dasein dem Seienden lediglich gegenübergestellt vorfindet (etwa im Sinne bloßer Betrachtung), sondern *inmitten* des Seienden — es ist von ihm *durchwaltet*. Wir sind selbst Natur inmitten der Natur. Allerdings ist hier ein weiterer und ursprünglicherer Naturbegriff gemeint.¹⁵⁸ In der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik*, bezeichnet Heidegger

¹⁵⁸Mit Heideggers Naturbegriff werden wir uns noch genauer in Abschn. 2.3.3 auseinandersetzen.

diesen metontologischen Naturbegriff mit dem griechischen Begriff φύσις. Das Dasein findet sich immer schon in der Durchwaltung von Seiendem vor, ist dieser nicht mächtig, d. h. das Dasein ist *in* das Seiende *geworfen*.

Hier gilt es nun verschiedene Aspekte der Geworfenheit zu unterscheiden. Zunächst knüpft Heidegger an den Begriff der Geworfenheit aus SuZ an, der die „Faktizität der Überantwortung“, „Daß es ist und zu sein hat“ (SuZ 135) bezeichnet, das bedeutet, dass das Dasein umwillen seiner existiert, d. h. sich selbst überantwortet ist. Zur Faktizität des Daseins gehört auch, dass es nicht aufgrund eigenen Beschlusses existiert, also dass ihm der Grund seines Seins versagt bleibt, und damit zusammen hängt die Kontingenz seiner Existenz (vgl. EiPh 331). Index der Geworfenheit ist nach wie vor die Stimmung.

Im Kontext der Metontologie allerdings verschiebt sich die primäre Bedeutung von Geworfenheit. Das Dasein ist zunächst dem Transzendenzgeschehen ausgeliefert, welches es dann dem Seienden preisgibt. Diese beiden neuen Aspekte lassen sich in dem Satz zusammenfassen: *Das Dasein ist in das Seiende im Ganzen geworfen*. Denn es ist gerade dieses „im Ganzen“, genauer gesagt dessen Ganzheit ermöglichende Bewegtheit, welches das Dasein dem einzelnen Seienden ausliefert. „Dieses Spiel ist das Wesentliche dessen, was wir Welt nennen, die als Welt nur weltet im und als In-der-Welt-sein.“ (EiPh 336)

Dabei gehören das dem Seienden Ausgesetztsein und das Sichverstehen wesentlich zusammen. Zerstreung und Vereinzelung — ohne Zweifel eine Bezugnahme Heideggers auf die metaphysische Streuung und Neutralität aus MAL — sind die beiden Momente der Geworfenheit. Das Dasein ist vom Seienden durchwaltet, insofern es in die Mannigfaltigkeit der Bezüge zu ihm zerstreut ist. „Diese Zerstreung aber ist keineswegs eine Auflösung des Daseins in auseinanderfallende Teile, sondern gerade umgekehrt: In dieser Zerstreung hat es und gewinnt es seine ihm eigene ursprüngliche ganze Einheit.“ (EiPh 333) Wir verstehen uns selbst immer aus Bezügen heraus. In der Auseinandersetzung mit Seiendem, das wir nicht sind, gewinnen wir erst ein Verständnis von dem, was und wer wir sind.

Dies macht aber auch unsere Abhängigkeit von eben jenem Ausgesetztsein offenbar. Unser Selbstverständnis hängt wesentlich damit zusammen, wie wir dem Seienden preisgegeben sind, wie wir diese Preisgabe erfahren. „Sofern das Dasein wesensmäßig einheitlich im Ganzen dieser Streuung sich hält, muß es sich je so oder so entscheiden, d. h. es kann sich nie nur für einen Bezug entscheiden, es sei denn durch Kompromiß, durch einen Ausgleich.“ (EiPh 333) Es ist also Aufgabe des Daseins, die Einheit seiner selbst (Vereinzelung), die sich durch die verschiedenen Bezüge zieht, herzustellen. Dies zeigt, dass die eigene Identität — wie auch die Weltentwürfe — nicht statisch ist.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Wie diese Art von Identitätsprägung aussehen kann, zeigt der Begriff der „praktischen Identität“ (practical identity). Hierbei handelt es sich um eine Identität, die sich in der Praxis, in der Handlung herausbildet. Genauer „praktische Identität“ ist ein von Christine Korsgaard geprägter Begriff, den Steven Crowell zur Umschreibung des heideggerschen Terminus Worumwillen — also jenem Um-zu bei dem es selbst kein Bewenden mehr hat (vgl. SuZ 86 f.; vgl. außerdem MAL 239) —

Die so beschriebene Geworfenheit impliziert zugleich, was Heidegger die Haltlosigkeit des Daseins nennt. „Das In-der-Welt-sein des Daseins, seine Transzendenz, bekundet sich uns als Haltlosigkeit. Es muß je sein Sein durch ein Wählen im wesentlichen Sinne hindurchführen und so oder so Halt geben.“ (EiPh 337) In der Transzendenz selbst liegt eine Angewiesenheit auf Halt. Insofern nun ein Weltentwurf dem Dasein Halt in dessen Preisgegebenheit an das Seiende gibt, nennt Heidegger diesen auch *Weltanschauung*. „Das Sichhalten im In-der-Welt-sein ist das, was wir mit Weltanschauung meinen.“ (EiPh 337)

gebraucht (vgl. Steven G. Crowell, *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013, S. 174 u. 217). Das Worumwillen ist autoteleologisch.

Korsgaard definiert den Begriff „praktische Identität“ als „a description under which you value yourself, a description under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking“ (Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, S. 101, bzw. Christine Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009, S. 20). Crowell erläutert hierzu: „To ‚value‘ yourself in a practical sense is not merely to take satisfaction in contemplating yourself under some description but to be motivated to act in a certain way. To value myself under some description is to act in light of the norms it involves, to want to live up to them and to try to do so. Thus practical identities give us reasons — in the sense of internal or motivating reasons — to do things [...]“ (Crowell, *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*, S. 290 f.) Bei dieser Beschreibung handelt es sich um eine Konzeption meiner selbst. Solche Konzepte sind so zahlreich wie die Rollen, die die Menschen einnehmen, wie etwa Lehrer, Vater, Liebhaber, Zimmermann, Bürger, Hundebesitzer u. dgl. Wie Crowell erläutert sind solche Identitäten *praktisch*, weil sie nicht Gegenstand theoretischer Betrachtung, noch bloße soziale Rollen sind, die uns durch Dritte zugeschrieben werden, sondern sich durch das ausdrücken, was wir tun. Gleichzeitig handelt es sich bei dieser Konzeption um eine prä-reflexive Weise unserer selbst bewusst zu werden (vgl. Crowell, *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*, S. 247 f.).

Da Crowells Ansatz im Wesentlichen auf SuZ basiert, müssten wir im Zuge unserer Untersuchung hinzufügen, dass in der metaphysischen Periode Heideggers auch die Widerstände und die Erfahrungen des Entzugs mit in die praktische Identität hinein spielen. Das von Crowell im Anschluss an Korsgaard weiterentwickelte Konzept der praktischen Identität würde auf diese Weise ergänzt. So kann ich z. B. erst als Lehrer in Austausch aber auch Konflikt mit meinen Schülern geraten. Aber nur dort wo auch Konflikt, Widerstände möglich sind, ist auch echte Auseinandersetzung, echter Austausch möglich. Widerstände und Entzugsformen markieren den Verlust des „Gegenstandsbezugs“, das bedeutet umgekehrt, sie sind die Maßvorgabe für unseren Kontakt zum Wirklichen.

Die praktische Identität zeichnet einen je spezifischen Rahmen vor, innerhalb dessen dann ihm spezifische Widerstände und Entzugsformen möglich sind. Eine Entfremdung zwischen Vater und Sohn ist nur innerhalb der praktischen Identität des Vaters und des Sohnes bzw. innerhalb des Zusammenspiels beider möglich. Eine solche Form der Entfremdung etwa zwischen Vorgesetzten und Mitarbeiter würde keinen Sinn machen. Dies zeigt zudem auch, wie verschiedene praktische Identitäten innerhalb eines Verweisungszusammenhanges bzw. Bewandnisganzheit auf einander bezogen sind, worauf auch Crowell hinweist. „What it means to be a father or teacher is not mine alone to decide, but only together with those others with whom I am. Thus to have any practical identity (to be able to be anything in particular) is to act as the one-self (man-selbst); the normal is the normative to this extent.“ (Crowell, *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*, 218)

Transzendenz und Weltanschauung

Der Begriff der Weltanschauung ist der zentrale Begriff des zweiten Abschnitts der Vorlesung. Heideggers Anliegen in diesem Abschnitt ist es, das Verhältnis zwischen Philosophie und Weltanschauung zu bestimmen. Der Begriff selbst stammt aus dem 18. Jahrhundert und bezeichnet heutzutage die Gesamtheit von Anschauungen, Überzeugungen, die die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt betreffen. Weltanschauung ist also Welt- und Menschenbild.

Die Debatte um den Weltanschauungsbegriff zu Zeiten Heideggers war bereits im vollem Gange, sie erhielt aber nach dem ersten Weltkrieg durch Peter Wusts Buch *Auferstehung der Metaphysik*¹⁶⁰, das 1920 erschien, einen neuen Anstoß. Mehr noch hat Wust das Problem der Metaphysik neu aufgeworfen. In seinem Buch bringt er den Begriff der Weltanschauung mit dem Begriff der Metaphysik in Verbindung und vertritt die These, dass alle große Philosophie Weltanschauungsphilosophie sei. Dagegen jedoch wehrt sich Heidegger. Nach ihm hat Philosophie nicht die Aufgabe, eine Weltanschauung auszubilden.¹⁶¹

Weltanschauung ist ein Begriff, der neben Jaspers und Scheler vor allem mit Dilthey in Verbindung gebracht wird.¹⁶² Dilthey unterscheidet drei Typen von Weltanschauung: die religiöse, die dichterische und die philosophische.¹⁶³ „In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann.“¹⁶⁴ Weltanschauung zeichnet sich nach Dilthey demnach durch drei Elemente aus: 1. Weltbild, 2. Lebenserfahrung (gemeinsames Leben) und 3. ein praktisches Element, Handlungsprinzip (Lebensideal). Obwohl Dilthey mit Weltanschauung ein „geistiges Gebilde“ bezeichnet, das Regelgebung und oberste Zweckbestimmung mit einschließt, ist der Name *Weltanschauung* für ihn dadurch gerechtfertigt, „daß nie in ihr die Intention zu bestimmten Handlungen gesetzt ist, sie sonach nie bestimmtes praktisches Verhalten einschließt“. ¹⁶⁵ Die Auffassung der Weltanschauung als einer theoretischen Haltung lehnt Heidegger als zu künstlich und als eine Verkennung der Bedeutung von „Welt“ ab (vgl. EiPh 236). Warum aber verwendet er dann überhaupt den Begriff „Weltanschauung“?

¹⁶⁰ Vgl. Peter Wust, *Auferstehung der Metaphysik*. Leipzig: Meiner, 1920.

¹⁶¹ Vgl. EiPh 355. Vgl. hierzu auch Heideggers scharfe Spitze gegen Wusts Buch in: Martin Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. Hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns. (Gesamtausgabe Bd. 63). Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, S. 5.

¹⁶² Vgl. Wilhelm Dilthey, „Das Wesen der Philosophie“. In: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Hrsg. von Georg Misch. 5., unveränderte Aufl. (Gesammelte Schriften Bd. 5). Stuttgart: Teubner, 1957, S. 339–416 und Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Hrsg. von B. Groethuysen. 4., unveränderte Aufl. (Gesammelte Schriften Bd. 8). Stuttgart: Teubner, 1960.

¹⁶³ Vgl. Dilthey, „Das Wesen der Philosophie“, S. 380.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd.

Weltanschauung bedeutet für Heidegger Auseinandersetzung mit dem Seienden. Vom Seienden durchwaltet zu sein, heißt, sich mit ihm auseinanderzusetzen, denn darin liegt das Offenbarmachen des Seienden. „Gerade die Auseinandersetzung macht ja das Seiende an ihm selbst zugänglich und nicht die bloße Betrachtung.“ (EiPh 344) Obwohl demnach in EiPh wie auch in SuZ ein „Primat des Praktischen“ vorliegt, d. h. ein Vorzug der Praxis gegenüber bloßer Theorie, ist es doch wichtig hervorzuheben, dass in der metaphysischen Phase Heideggers¹⁶⁶ Auseinandersetzung mit dem Seienden etwas anderes meint als Umgang mit Seiendem als Zuhandenem. Zur Auseinandersetzung mit dem Seienden kommt es, weil es sich uns in seiner Widerständigkeit zeigt.

Mit Blick auf die Philosophiegeschichte erläutert Heidegger, dass „Anschauung von etwas“ das unmittelbare „Haben von etwas im Ganzen“ ausdrückt. Dieses „im Ganzen“ aber hatte Heidegger gerade als Welt bezeichnet. „Weltanschauung heißt im Grunde Welt-haben, sie besitzen, d. i. sich halten im In-der-Welt-sein, was die Haltlosigkeit entbehrt, worauf sie aber gerade Anweisung gibt, dies in Besitz zu bringen.“ (EiPh 344)

Heideggers Begriff der Weltanschauung bezeichnet unser Verhältnis zum Seienden im Ganzen. Dieses Verhältnis ist eine habitualisierte Einstellung. Sie ermöglicht uns, über jede konkrete Situation hinaus zu gehen. Insofern der zentrale Gegenstand der Metontologie das Seiende im Ganzen, d. h. die Welt, ist, können wir daher, auch um etwaige Missverständnisse zu vermeiden, „Weltanschauung“ im Weiteren als „metontologische Grundeinstellung“ bezeichnen.

Abhängig davon, wie wir die Haltlosigkeit erfahren, wie sie uns offenbar ist, ergeben sich verschiedene Möglichkeiten des Haltnehmens. Heidegger unterscheidet zwei Grundmöglichkeiten der Weltanschauung: Bergung und Haltung. Diese stehen aber nicht nebeneinander und es ist auch nicht so, als ob wir zwischen den beiden einfach wählen könnten. Heidegger betrachtet sie vielmehr als geschichtliche Stufen, „die sich aus der Geschichtlichkeit des Daseins bestimmen“ (EiPh 357).

Das Seiende im Ganzen zeichnet sich durch seine Übermächtigkeit aus. Je weniger Lehre, Technik und Organisation von Seiten des Daseins ausgeprägt sind, umso ursprünglicher erfährt es das Ausgeliefertsein an das Seiende, das Durchwaltetsein vom Seienden. Dies betrifft das Ganze der Streuung des Daseins, also jedes Verhältnis, das das Dasein zu anderem daseinsmäßigem Seienden, zum nicht daseinsmäßigem Seienden und je zu sich selbst hat.

„Das Seiende offenbart sich zunächst ausschließlich in seiner Übermacht, und zwar durchgängig. Das Dasein geht darin auf, *benommen vom Ganzen, nicht nur von den Dingen*.

¹⁶⁶Dass Heidegger in EiPh an sein positives Konzept einer Metaphysik des Daseins anknüpft, zeigt folgende Stelle: „Sofern diese [die Transzendenz; S.W.S.] aber die Grundverfassung des Daseins ist, gilt, was von ihr gesagt wird, von allen Daseinsstrukturen, d. h. von allem, was in einer Metaphysik des Daseins von diesem ausgesagt wird.“ (EiPh 338)

Auch die eigene Seele, das eigene Selbst ist gewissermaßen eine fremde Macht, ein Dämon, der sich des einzelnen annimmt oder ihn bedroht.“¹⁶⁷

In-der-Welt-sein ist Ausgeliefertsein an die Übermacht des Seienden im Ganzen. Seiendes ist, was es ist, durch das Sein. Und in dieser ursprünglichen Erfahrung versteht Dasein Sein als Übermächtigkeit.

Dieses Seinsverständnis, so Heidegger, ist charakteristisch für den Mythos. „In allen Mythologien bedeutet Sein nichts anderes als Übermacht, Mächtigkeit.“ (EiPh 358) Dasein, das das Sein in dieser Hinsicht versteht, nennt Heidegger das „mythische Dasein“ (ebd.). Es wurde gesagt, dass Weltanschauung je eine Antwort auf die Erfahrung der Haltlosigkeit des Daseins ist. Es stellt sich daher die Frage, wie dem mythischen Dasein diese Haltlosigkeit offenbar wird. Die Antwort hierauf lautet: in der Weise der Ungeborgenheit. Das mythische Dasein erfährt sich als an die Übermacht ausgeliefert, als *ausgesetzt*. „Ausgesetztsein ist wesentlich für das Existenzverständnis.“ (EiPh 359) Das Dasein setzt sich hier noch nicht (ausdrücklich) vom Seienden ab, „das eigene Selbst ist noch nicht als solches verstanden, sondern einer Macht überantwortet, die dieselbe ist, die das Ganze des Seienden durchherrscht“ (ebd.). Das Dasein hat die Tendenz, im Seienden selbst aufzugehen, weil es als Seiendes wie jedes andere Seiende auch von eben jener Übermacht durchwaltet ist. „Das Sein ist unartikuliert, aber in dieser Unbestimmtheit ist das Seiende um so mächtiger und einheitlich durchdringender.“ (ebd.) Gerade in dieser Unbestimmtheit ist das Seiende im Ganzen bedrohend. Das bedeutet, die Haltlosigkeit wird als Schutzlosigkeit im Ausgeliefertsein interpretiert — als Ungeborgenheit. Das Sichhalten im In-der-Welt-sein nimmt dementsprechend die Form des Sichbergens, des Sich-Schutz-verschaffens an.

„Die Haltlosigkeit des In-der-Welt-seins ist offenbar als Ungeborgenheit des Daseins. Der Charakter des Haltes, der sich demgemäß für das Sichhalten in dieser Haltlosigkeit ausbildet, ist die Geborgenheit, die Bergung im Seienden im Ganzen, von dem das Dasein durchwaltet ist und wozu es sich verhält.“ (ebd.)

Das Interessante ist nun, dass dasselbe übermächtige Seienden im Ganzen, das als Bedrohung empfunden wird, zur selben Zeit als Halt und Geborgenheit herangezogen wird. Der Schrecken vor diesem Seienden geht dabei zusammen mit der Besänftigung und der Verehrung. Beide Aspekte finden sich vereint im Begriff der Ehrfurcht. In der Verehrung, dem Dienst und dem Verhältnis zum übermächtigen Seienden im Ganzen — etwa in Form des Opfers — zeigt sich, so Heidegger, „die Tendenz, seiner doch irgendwie Herr zu werden durch Zauber, Gebet und dergleichen“ (EiPh 360). So entspringt aus der Bergung das Ritual, der Ritus und Kultus, die den Umgang mit dem Seienden im Ganzen regeln. Die Bergung bestimmt nun sämtliches Verhalten des Daseins zum Seienden, es kommt in die „Botmäßigkeit der Bergung“. „Das Halt-gewinnen besagt demnach das

¹⁶⁷ EiPh 357 f. Hervorhebung von mir. Dies zeigt, dass das Aufgehen an das Seiende hier etwas anderes meint, mehr umfasst als die bloß praktische Zuwendung des Daseins zum Seienden, d. h. mehr als Zuhandenheit.

Sich einfügen in diese Ordnungen und Satzungen, Mittun in diesen magischen Handlungen, Gebrauchmachen und Durchherrschtsein von ihren Wirkungen.“ (ebd.)

Durch die Bergung gewinnt das Dasein auch die Idee des Göttlichen. Das transzendierende Dasein wird angesichts des Ganzen des Seienden offenbar. Dies allerdings gemäß dem beschriebenen Charakters des Unbestimmten. „Das Dasein ist dieser eigentümliche Ort für die Ganzheit des Seienden, die wir auch auch das Unbedingte nennen können. Mit anderen Worten: Das Dasein hat in sich selbst in seiner Existenz immer eine bestimmte Idee des Göttlichen, und sei es auch nur des Götzen.“ (ebd.) Das Göttliche in Form des Unbedingten stellt also der Versuch dar, das Walten des Seienden im Ganzen sich begreiflich zu machen, es zu be- und ergreifen. Daher betont Heidegger, dass das Dasein der Ort, nicht aber das Unbedingte selbst ist (vgl. EiPh 361). Somit liegt letztlich in der Bergung der Ursprung der Mythen faktischer Religionen.

In der Bergung selbst liegt aber zugleich auch schon die Entwicklung der zweiten Grundmöglichkeiten der Weltanschauung: die Haltung. Die der Bergung inhärierende „objektive Verfestigung und Herrschaft, das öffentliche Angebot und die überlieferte Zugänglichkeit der Mittel“ (EiPh 363), die notwendig sind, um den Halt zu garantieren, tragen selbst „den Keim der Entartung“ in sich, der zu einer neuen Form der Haltlosigkeit führt. Neben dem Machtmissbrauch derer, die entscheidende Positionen in der „Heilsorganisation“ innehaben, sind es vor allem die Mittel und Wege selbst, die zur Entartung der Bergung beitragen. Der „Gottesdienst“, die Rituale und der Kultus tragen in sich die Tendenz zur Verselbstständigung und werden zum Selbstzweck.

„Wesentlich wird jetzt nicht mehr, ob der Zauber wirkt und seine Wirkung erfahren und geglaubt wird, sondern daß er der Vorschrift gemäß durchgeführt wird und sein Gebrauch in Anspruch genommen wird. Die Bergung verliert ihre eigentliche Funktion des Haltens und Haltgebens; sie wird Betrieb.“ (EiPh 364)

Dadurch verändert sich die Weltanschauung entscheidend. Ursprünglich war die Bergung die Antwort auf die Ungeborgenheit des Daseins im Seienden im Ganzen. Im Betrieb verschiebt sich der Schwerpunkt auf das Formale der Ausübung, auf die bloße Organisation und die Geborgenheit wird wirkungslos.

Interessanterweise verschwindet damit auch die Ungeborgenheit, dies nun allerdings nicht aufgrund der Bergung, „sondern mit der Entartung dieser, d. h. beide sind verändert, sind scheinbar weder Haltlosigkeit noch Haltbedürftigkeit, weil weder Ungeborgenheit noch Bergung“ (ebd.). Es entsteht eine Indifferenz, die die ursprüngliche Haltlosigkeit aufhebt. Diese Indifferenz — Heidegger nennt sie auch die Leere des Daseins — ist eine unheimliche Situation. Mit der Herrschaft des Betriebs schwindet zwar die Ungeborgenheit des Daseins, doch gleichzeitig verliert das Dasein sich selbst, es versinkt in der Indifferenz (denn der Mythos weist dem Menschen seine Position im Seienden im Ganzen zu, er impliziert ein Selbstverständnis des Daseins, welches allerdings freilich noch untrennbar mit dem Walten des Seienden im Ganzen verwoben ist) und eine neue und ganz andere Haltlosigkeit zeigt sich.

Anstatt dem Seienden im Ganzen ist das Dasein nun dem Betrieb ausgeliefert. Die Geschäftigkeit des Betriebs versucht zunächst, die Leere des Daseins zu beseitigen. Doch durch die neue Form der Haltlosigkeit werden Zweifel an der Bergung wach.

„Es dämmert die Erkenntnis, daß schon in jenem Ausgeliefertsein an die Übermacht des Seienden und in jenem sogenannten Haltgewinnen, d. h. in der Ungeborgenheit als Bergung zeitigend, ein ursprüngliches Sein des Daseins umwillen seiner selbst lag, das ihm freilich gleichsam, und zwar in einer echten Weise, abgenommen war durch die ursprünglich gezeitigte Bergung.“ (EiPh 365)

Das „ursprüngliche Sein des Daseins umwillen seiner selbst“ bezeichnet die Möglichkeit des in sich selbst Haltens — es bezeichnet die Haltung als zweite Grundmöglichkeit der Weltanschauung. „Halt als Bergung hat den Halt primär in dem, woran sie sich hält, im Seienden, darin sie geborgen ist; Halt als Haltung hat den Halt primär im Sichhalten selbst.“ (EiPh 366) Nachdem durch die Geschäftigkeit des Betriebs die Geborgenheit ihre Wirkung verloren hat, wird die Möglichkeit der „Selbstständigkeit des Daseins“ deutlich.

Beide Weisen der Weltanschauung betreffen das Verhältnis des Daseins zum Seienden im Ganzen, doch zeigt sich gerade hier der wesentliche Unterschied beider. Es vollzieht sich eine „Verlagerung des Gewichts der Transzendenz“ (EiPh 367). Diese Verlagerung liegt im Spielcharakter der Transzendenz selbst begründet.

In der Bergung liegt der Schwerpunkt auf dem Durchwaltetsein vom Seienden im Ganzen, auf dem Ausgeliefertsein an es. „Das Dasein ist gewissermaßen in das Ganze des Seienden hineingenommen, aber gleichwohl nicht verloren, sondern von ihm getragen.“ (EiPh 367)

In der Haltung als Weltanschauung hingegen liegt der Schwerpunkt deutlicher auf dem Dasein selbst, auf seinem Verhalten als Sichverhalten und auf dem selbst Handeln. „Das Umwillen-seiner, das auch im mythischen Dasein nicht etwa fehlt — sonst wäre Bergung ohne Sein —, bringt das Dasein zu ihm selbst.“ (ebd.)

Der Übergang der Weltanschauungen geschieht analog zur ontologischen Differenz. War es zuvor das *Seiende*, welches das Dasein trug, so ist es nun das *Sein* des Daseins, welches dem Dasein Halt bietet.

„Der Halt wird nicht in und an einem Seienden und sei es das Dasein genommen, sondern die Haltung ist dadurch ausgezeichnet, daß hier das den Halt Verleihende einen anderen Charakter hat: Der Halt geschieht im Sein des Daseins. Das Geschehen des Sichhaltens im In-der-Welt-sein ist nicht ein Haltnehmen für das Dasein in einem anderen.“ (EiPh 381)

Doch wie verändert sich dadurch nun das Verhältnis des Daseins zum Seienden?

Auch in der Haltung büßt das Seiende im Ganzen seine Übermächtigkeit nicht ein, jedoch gewinnt das eigene Verhalten des Daseins einen Vorrang, wodurch die spezifische mythische Modifizierung der Mächtigkeit als Heiligkeit schwindet.

„Ausdrückliches Verhalten zu Übermächten wird [...] Auseinandersetzung des Daseins innerhalb seiner mit ihnen in allen wesentlichen Bezügen. Das Dasein in dieser Grundweise der Haltung wird Auseinandersetzung mit dem Seienden, und zwar nach allen wesentlichen Bezugsrichtungen der Streuung des Daseins.“ (EiPh 368)

Anstatt dem Seienden im Ganzen ehrfürchtig zu begegnen, beginnt der Mensch sich ausdrücklich mit ihm auseinanderzusetzen. Das (offenbare) Seiende zeigt sich, so Heidegger, nun als etwas, das bewältigt, beherrscht und gelenkt werden soll. Damit dies möglich ist, ist es notwendig, sich mit dem Seienden auszukennen (der Gedanke an Geborgenheit spielt hier keine Rolle mehr). „Lenkbarkeit setzt [...] voraus, daß wir im vorhinein verstehen und voraussehen, wie das Seiende gleichsam sich benimmt, d. h. wir müssen im vorhinein einen Einblick haben in die Ordnung der Abfolge der Vorgänge.“ (EiPh 368 f.) In der Auseinandersetzung mit dem Seienden erwächst somit die Idee der Gesetzlichkeit und damit auch das Streben nach Erkenntnis der Gesetze. Das Walten des Seienden im Ganzen ist nun etwas, das es zu verstehen gilt. Aus dem Umwillen-seiner des Daseins entspringt ein „Umwille der Wahrheit“. „Nur in einem solchen Dasein, das von Grund aus bestimmt ist durch die eigens gewählte Haltung seiner selbst, in dem Auseinandersetzung mit dem Seienden wesentlich ist, kann es so etwas geben wie Forschung und Wissenschaft.“¹⁶⁸

Dasein ist als In-der-Welt-sein auch immer In-der-Wahrheit-sein, weil Seiendes stets für das Dasein offenbar ist und Heidegger Wahrheit primär als Offenbarkeit versteht. Auch im Mythos spielt die Wahrheit eine bedeutende Rolle. Sie tritt dort allerdings in Form des Heiligen, Sakralen im Unterschied zum Profanen auf (vgl. EiPh 362). In der Haltung hingegen wird die Wahrheit selbst ausdrücklich und gewinnt zunehmend als solche Bedeutung. Mit dem neu erweckten Streben nach Erkenntnis beginnt auch die Suche nach Gründen. In gewisser Hinsicht ist die Haltung als Weltanschauung damit der Ursprung des Satzes vom zureichenden Grunde, denn erst in der Haltung artikuliert sich die Annahme, dass alles, was ist, einen *Grund* hat, warum es ist, und dass es möglich ist, diesen Grund aufzuspüren. Gleichzeitig artikuliert sich auch das Seinsproblem. Haltung ist immer auch Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen. „Das Seiende im Ganzen an ihm selbst wird zur Frage in dem, was es sei. Mit dieser Frage nach dem Seienden als Seienden bricht ausdrücklich das Seinsproblem auf.“ (EiPh 382)

Mit der Suche nach Gründen tritt auch der Unterschied zwischen dem mythischen und dem sich-selbst-haltenden Dasein noch deutlicher hervor. Wurden im Mythos noch übernatürliche Kräfte als Ursachen herangezogen, so wird dies in der Haltung nicht mehr als befriedigende Erklärung akzeptiert. Damit einher geht ein Infragestellen der bisherigen Autoritäten, die diese übernatürlichen Erklärungen bis dahin überliefert haben, oft in einem esoterischen Habitus. Meist fungieren weise, heilige oder göttliche Personen als Ursprung der Überlieferung, der sich dadurch als solcher entzieht, denn zur Annahme der Überlieferung gehört es, diese nicht anzuzweifeln oder zu verändern, wird dadurch doch Stabilität gefördert, Innovation jedoch geschwächt und abgelehnt. Auf der anderen Seite integriert

¹⁶⁸ EiPh 369. Diese Form der Protowissenschaft finden wir in der abendländischen Geschichte mit dem Erscheinen der Vorsokratiker, die die mythologischen Erklärungen durch naturphilosophische zu ersetzen begannen.

die Überlieferung in Form des Mythos viele verschiedene Sphären menschlichen Lebens und sorgt so für einen integrativen Zusammenhalt.

In der Haltung hingegen spielt die Geborgenheit keine Rolle mehr (oder zumindest nur eine untergeordnete) und die Frage nach Gründen und Ursachen, die nicht länger übernatürlicher Natur sind, steht im Vordergrund. Die Frage wirkt zersetzend und der Logos wird als eine neue Autorität etabliert und löst bisherige Autoritäten — vor allem jene der Priester — ab (vgl. EiPh 387). Auch ist der Erklärungsanspruch nicht länger wie im Mythos regional, d. h. auf einen Stamm, eine Region oder ein Volk, beschränkt, sondern strebt nun universale Gültigkeit an, z. B. in Formulierungen von Naturgesetzen.

Dieser Wandel der Wahrheit ist nicht nur entscheidend für die Entstehung von Forschung und Wissenschaft, sondern betrifft alle Bereiche menschlicher Kultur. Die Kunst etwa verliert ihre spezifisch mythische oder religiöse Funktion, sie ist nicht länger Instrument, sondern gewinnt eine selbständige Bedeutung. Ebenso ist die Religion selbst betroffen. Aus *Theogonie* wird *Theologie*, aus dem Mythos entspringt die Philosophie. Im mythischen Dasein kann Theogonie verstanden werden als „ein objektiver Prozeß der Gottwerdung selbst, innerhalb deren der Priester steht. Dieser ist nicht nur Funktionär einer Heilsanstalt“ (EiPh 371). Es reicht aber nicht mehr aus, Geschichten über die Geburt der Götter und die Entstehung der Welt zu hören und darin seinen Platz zu finden. Die Vernunft verlangt ihr Recht und will diesen Prozess *verstehen*. Während der Mythos die Geschichte der Herkunft (von Menschen und Göttern) erzählt, bedeutet das Fragen nach dem „Ur-anfang“ (ἀρχή) ein Verlassen der Mythologie (vgl. EiPh 383 f.). Weiterhin entsteht durch den Wandel der Wahrheit erst jetzt „eine Technik im eigentlichen Sinne, und eine neue Gliederung und Ordnung der Gesellschaft.“ (EiPh 371)

Die Suche nach Gründen, welche nach Heidegger durch den Wunsch nach Lenk- und Leitbarkeit motiviert ist, betrifft jedes Seiende, somit auch das Dasein selbst. Das Dasein setzt sich in der Auseinandersetzung (mit dem Seienden) vom Seienden im Ganzen ab, es wird ausdrücklich. Das Sein des Daseins gewinnt an Schärfe. „[Z]um Wesen dieser Weltanschauung als Haltung [gehört] ein Wesentlichwerden des Selbst.“¹⁶⁹

Auf der einen Seite entspringt hieraus ein gewisses Gefühl von Isolierung, eine Exzentrizität.¹⁷⁰ Auf der anderen Seite wird das Dasein selbst etwas Lenkbares, „und zwar, wie sich zeigt, in einem ausgezeichneten Sinne; es wird offenbar, daß das Dasein dieses Seiende selbst ist. Hiermit sind die Möglichkeiten der

¹⁶⁹EiPh 375. Diese Betonung des Selbst birgt in sich aber nach Heidegger drei wesentliche Formen der Entartung der Haltung: Betulichkeit (Psychologismus, Anthropologismus), Gebärde (ästhetischer Humanismus) und Innerlichkeit (Existenzialismus). Alle drei sind verschiedene Abwandlungen des Subjektivismus (vgl. EiPh 372–374).

¹⁷⁰Die von H. Plessner beschriebene „exzentrische Positionalität“ des Menschen entspringt also aus der Sicht Heideggers dem Wandel der metontologischen Grundeinstellung. Alle Lebewesen sind in eine Umwelt hineingesetzt, positioniert. Der Mensch aber geht — anders als das Tier — nicht in seiner Umwelt auf. Er kann in ein Verhältnis zu sich selbst treten. Streng genommen geschieht dies auch schon in der Bergung, nur eben nicht ausdrücklich.

Wahl seiner selbst im Entschluß zu sich selbst und dem entsprechenden Handeln gegeben.“ (EiPh 371) Das bedeutet, erst vor dem Hintergrund der Haltung als diese metontologische Grundeinstellung werden Autonomie und Autarkie möglich. In Verbindung mit dem Streben nach Gründen wird auch nach den Gründen des Handelns gefragt, nach Motivationsgründen, und es entspringt die Idee der Rechtfertigung und der Verantwortlichkeit.

Haltung als Weltanschauung ist ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem Seienden und dies wird insbesondere in der Philosophie deutlich, die Heidegger als Haltung in einem ausgezeichneten Sinne versteht (vgl. EiPh 379). Zunächst bedeutet dies, dass, eben weil Philosophie Weltanschauung *ist*, es nicht ihre Aufgabe und Ziel sein kann, eine Weltanschauung auszubilden (vgl. ebd.). Freilich verwendet Heidegger den Begriff Weltanschauung hier in doppelter Bedeutung. Zuerst im Sinne der metontologischen Grundeinstellung, dann im Sinne von Überzeugungen die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt betreffend. Doch wie rechtfertigt Heidegger die Sonderstellung der Philosophie?

Der Grund hierfür liegt in dem, was man das „zu sich selbst Kommen der Transzendenz“ nennen könnte. Philosophieren, schreibt Heidegger, ist ausdrückliches Transzendieren.¹⁷¹ Transzendieren ist gerade der Überstieg, der die Ganzheit des Seienden im Ganzen erst ermöglicht. Mit der Weltanschauung als Haltung geschieht „notwendig Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen, Philosophieren“ (EiPh 387). D. h. das Seiende im Ganzen wird thematisch. Dies sehen wir auch an den Wissenschaften, die eben auch mit „Ganzheiten“ operieren, und zwar nicht nur in den Naturwissenschaften wie der Physik und der Biologie, sondern auch in den Geschichtswissenschaften, wenn wir über zusammenhängende Epochen oder auch nur über die Zusammenhänge weniger Jahre reden.

Heidegger identifiziert zwar Philosophie nicht mit der Metaphysik des Daseins, doch es besteht ein Zusammenhang zwischen ihnen, genauer gesagt zwischen dem Philosophieren und Heideggers Konzept der Metaphysik. Wir stellten bereits mit Heidegger fest, dass aus der Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen das Seinsproblem entspringt. „Wenn wir dem Sein selbst nachfragen, fragen wir nach dem Grund. Dem Sein nachfragen heißt ‚gründen‘.“ (EiPh 392) Heidegger knüpft hier an WdG an, insbesondere wenn er als den Ursprung der Warumfrage die transzendente Freiheit anführt. Das Phänomen des Grundes verweist auf den Einbruch der Transzendenz, durch den Seiendes erst an ihm selbst offenbar werden und in einer Ganzheit auftreten kann (vgl. EiPh 393). Den Problemkomplex, der sich mit diesem Einbruch der Transzendenz in das Seiende, dem daraus resultierend Seienden im Ganzen und den das Ganze durchwaltenden Mächten beschäftigt, nennt Heidegger das Weltproblem (vgl. EiPh 394). Indem also die Seinsfrage die Frage nach dem Grund wird, entrollt sich aus dem Seinsproblem das Weltproblem.

Heideggers Überlegungen stellen sich dann wie folgt dar. Das Geschehen der Transzendenz versetzt uns in das Seiende im Ganzen. Dieses wird vorrangig in seiner Übermacht offenbar und wir finden Halt in ihm zunächst in Form der Bergung,

¹⁷¹ Vgl. EiPh 330, 354 und 395.

dem mythischen Dasein. In einer Entartungsgeschichte entwickelt sich, besser gesagt wird freigelegt, aus der Bergung die zweite Form des Haltnehmens, die Haltung. In der Haltung wird dem Seiendem im Ganzen *nachgefragt* und es entspringt das Seinsproblem. Dieses führt über den Begriff des Grundes auf das Weltproblem. Seinsproblem und Weltproblem sind die beiden Fragestellungen der Metaphysik des Daseins, zugleich sind sie die „begriffliche Ausarbeitung der Transzendenz“. Deshalb kann Heidegger sagen, dass Philosophieren ausdrückliches Transzendieren ist. „Die begriffliche Ausarbeitung der Transzendenz ist ein verstehendes Ausbilden des Transzendierens selbst, ist in sich Vollzug des Transzendierens, und zwar ein solcher ureigener Art.“ (EiPh 395) Die Transzendenz liegt der Metaphysik des Daseins zugrunde, die somit deren begriffliche Artikulation ist. „Das Philosophieren als ausdrückliches Transzendieren ist ein Geschehenlassen der Transzendenz des Daseins aus ihrem Grunde, d. h. im Philosophieren geschieht die ursprünglichste mögliche Haltung.“ (EiPh 396) Daher resultiert die Sonderstellung der Philosophie als „Grund-Haltung“ (vgl. EiPh 397), sie ist wenn man so will „reine“ Haltung, in der zugleich auch ethisches Potential liegt.¹⁷²

Exkurs 1: Metontologie und Wissenschaft

Bevor wir uns mit der transzendentalen Freiheit in Form der Weltbildung beschäftigen, möchte ich einige Überlegungen zum Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft, d. h. zu den metontologischen Grundlagen der Wissenschaften, einschieben, da dies dem Verständnis der Metontologie selbst und ihrem Verhältnis zur transzendentalen Freiheit dient.

Im Zusammenhang der Analyse der Weltanschauung wurde klar, dass Wissenschaft eine Form der Haltung als metontologische Grundeinstellung ist. Die einzelnen Wissenschaften sind formal betrachtet bestimmt durch „Grund-begriffe“, deren Gebrauch wiederum durch „Grund-sätze“ geregelt wird.¹⁷³ Auf diesen Grundbegriffen und Grundsätzen basieren die zur jeweiligen Wissenschaft gehörigen Aussagen, Sätze und Begriffe, bilden also somit die Grundlage einer Wissenschaft. Inhaltlich, so könnte man sagen, zeichnen sich die Wissenschaften durch die Tätigkeit des Forschens als einer besonderen Art des Erkennenwollens aus. „Das Forschen ist [...] untersuchendes Erkennen, das methodisch und systematisch im Umkreis einer Ordnung von bestimmt umgrenzten Fragen vorgeht und vor allem auf eine Erkenntnis abzielt, die möglichst exakt bewiesen und allgemeingültig ausgearbeitet werden soll.“ (EiPh 42) Heidegger zitiert in diesem Zusammenhang einen Satz Kants, nach dem sich jede besondere Naturlehre nur in sofern als

¹⁷²Mit der sich daraus ergebenden Möglichkeit einer metontologischen Ethik werde ich mich in Kap. 4 beschäftigen.

¹⁷³Vgl. EiPh 36. Als Beispiele seien hier die Begriffe „Massepunkt“ und „Festkörper“ aus der Physik genannt.

wissenschaftlich erweist, als sich Mathematik in ihr findet.¹⁷⁴ Heidegger spricht deshalb vom *mathematischen Charakter* der Wissenschaften. Dies meint aber nicht, dass nur dort von einer (Natur-)Wissenschaft gesprochen werden kann, wo gerechnet wird. „Mathematisch“ bezeichnet den Grundzug, durch den sich das Forschen selbst auszeichnet.

Bei der Wissenschaft geht es um eine Exaktheit der Erkenntnis in Bezug zum zu erkennenden Gegenstand. Jedoch, betont Heidegger, geht es nicht unbedingt um Exaktheit als vielmehr um Strenge, durch die sich Wissenschaft auszeichnen soll. Deshalb bezieht Heidegger den mathematischen Charakter der Wissenschaft keineswegs nur auf Naturwissenschaften, sondern auf alle Wissenschaften, also auch auf die Geisteswissenschaften (vgl. EiPh 44). Dass auch die Geisteswissenschaften die Strenge ihrer Erkenntnisse gewährleisten wollen, zeigen die anhaltenden fachspezifischen Methodenreflexionen, ebenso die verschiedenen Propädeutiken, die in den „richtigen“ (d. h. strenge Erkenntnisse gewährleistenden) Gebrauch der Wissenschaft einführen sollen. Exaktheit bzw. Strenge ist aber nur um den Preis der Abstraktion, der Absonderung möglich.

Der Charakter des Mathematischen meint nicht die Dominanz der Mathematik in den Wissenschaften (obgleich sie mitschwingt, wie noch deutlich werden wird), sondern meint allgemein die Konstitution eines Gegenstandsbereiches einer Wissenschaft. Diese zeichnet sich durch drei Grundzüge aus:

1. Die beobachteten Tatsachen sind keineswegs von der wissenschaftlichen Theorie unabhängig, sie sind vielmehr bereits theoriebeladen. Dies hängt zusammen mit den beiden anderen Aspekten.
2. Die wissenschaftliche Erfahrung sondert sich ab von der lebensweltlichen Erfahrung — Heidegger spricht auch vom „vorwissenschaftlichen Dasein“ (vgl. EiPh 192). Es liegt ein Einstellungswechsel vor, der zu einem Bruch zwischen den beiden Weisen der Erfahrung führt. Heidegger bezeichnet diese Veränderung als „Wandel des Seinsverständnisses“ (vgl. EiPh 193). „Der vorgängige ungegenständliche feldabsteckende Entwurf der Seinsverfassung ist daher ein Grund gebender, begründender. Grundbegriffe sind diejenigen Vorstellungen, die in ihrem verfassungsmäßigen Zusammenhang aller Erkenntnis des Seienden den Grund geben.“ (EiPh 196)
3. Dies macht zugleich deutlich, dass dem Wandel des Seinsverständnisses ein Wechsel in der metontologischen Grundeinstellung korrespondiert, d. h. es kommt zu einer künstlichen Absonderung des Seienden im Ganzen, wodurch sich die Wissenschaften auf einen Sonderbereich der Realität beziehen, eben auf einen Bereich, der nur für diese Wissenschaft existiert. Hierfür spielen die erwähnten Grundbegriffe und Grundsätze die entscheidende Rolle, denn sie definieren den Gegenstandsbereich. „Definieren“, dies besagt bereits die

¹⁷⁴ „Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.“ Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: Akademie-Ausgabe, Bd. IV. Berlin: Reimer, 1911, S. 465–565, hier: S. 470.

lateinische Herkunft des Wortes, bedeutet „abgrenzen“. Zugleich wird durch das Abgrenzen ein Zusammenhang innerhalb des abgesonderten Bereichs gestiftet. Wissenschaften sind Beispiele für lokale Homogenisierungen des Seienden im Ganzen.¹⁷⁵ Der *locus*, der Ort für die Wissenschaft wird so erst geschaffen. Heidegger führt als Beispiel die durch Galilei veränderte Auffassung der Natur an. Durch die Grundbestimmung der Natur als Zusammenhang bewegter Körper „wird die Mannigfaltigkeit des Seienden unmittelbar homogen gemacht, d. h. gleichartig in dem Sinn, daß die Natur sowohl hinsichtlich ihres Raum- als auch Zeit-Charakters einheitlich quantitativ-mathematisch bestimmt ist“ (EiPh 187). Das bedeutet, erst durch Abstraktion und Homogenisierung entsteht der Gegenstandsbereich einer Wissenschaft.

Wegen dieses mathematischen Charakters nun kann die Philosophie, so Heidegger, keine Wissenschaft sein. Noch in GdPh hatte Heidegger selbst die Philosophie als eine transzendente Wissenschaft des Seins bezeichnet (vgl. GdPh § 3) und auch in MAL geht er zunächst noch von dem Verständnis der Philosophie als Wissenschaft vom Sein aus, obgleich im Laufe von MAL die Abgrenzung der Philosophie zur Wissenschaft deutlicher wird.¹⁷⁶ In EiPh aber grenzt er beide eindeutig voneinander ab, und dies in doppelter Hinsicht: „Erstens ist die Wissenschaft Erkenntnis des Seienden und nicht des Seins, zweitens ist die Erkenntnis von Seiendem immer und notwendig als ein abgestecktes Gebiet und nicht das Seiende im Ganzen.“ (EiPh 224)

Heidegger spricht an dieser Stelle sowohl vom Sein als auch vom Seienden im Ganzen. Dies legt die Vermutung nahe, dass Heidegger mit „Philosophie“ immer noch die Metaphysik des Daseins meint, die sich ja in Fundamentalontologie und Metontologie aufspaltet. Erstere hat das Sein, zweite das Seiende im Ganzen zu ihrem Gegenstand. Selbst die Metaphysik des Daseins aber kann keine Wissenschaft sein, weil das Seinsproblem auf das Weltproblem zurückführt, d. h. das Augenmerk liegt auf der Metontologie. Da außerdem Heidegger in seinen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Wissenschaft und Philosophie immer wieder den mathematischen Charakter der Wissenschaften hervorhebt, scheint der ausschlaggebende Unterschied der beiden gerade in der Abgrenzung des Seinsbereichs zu liegen, so dass wir auch davon ausgehen können, dass Heidegger mit Philosophie Metontologie meint.

Dass die Metontologie keine Wissenschaft ist, hat zunächst einen formalen Grund. Anders als die (Einzel-)Wissenschaften hat die Metontologie nicht einen Regionalbereich, sondern das Seiende im Ganzen, die Welt zu ihrem Gegenstand.

Daneben gibt es aber noch einen inhaltlichen Grund, der mit dem jeweiligen Gegenstand selber zusammenhängt. Das Seiende im Ganzen, so hatte sich gezeigt, zeichnet sich durch eine Widerständigkeit aus, die sich als Unverfügbarkeit zeigt.

¹⁷⁵ Vgl. hierzu meine Ausführungen oben S. 89.

¹⁷⁶ Vgl. MAL 231: „Aber ebenso widersinnig ist im Grunde der Ausdruck ‚wissenschaftliche Philosophie‘, weil Philosophie vor aller Wissenschaft liegt, das aber nur kann, weil sie das schon im eminenten Sinne ist, was die Wissenschaft nur in einem abgeleiteten Sinne sein kann.“

In den Wissenschaften hingegen geht es immer auch um „Berechenbarkeit“ des Gegenstandes. Der wissenschaftliche Gegenstandsbereich zeichnet sich durch eine gewisse Vorhersehbarkeit aus, die in manchen Fällen sogar in Beherrschbarkeit mündet. Die Welt aber ist gerade nicht vorhersehbar, sondern kontingent. Eine Homogenisierung des Seienden im Ganzen würde dessen globaler Brüchigkeit nicht gerecht. Homogenisierungen sind nur lokal möglich. Die Mannigfaltigkeit des Seienden im Ganzen entzieht sich unserer endlichen Erkenntnis und macht es uns unmöglich, es als solches zu begreifen und zu präzisieren.

Hinzu kommt, dass die Philosophie immer auch einen ethischen Impuls hat, so auch die Metontologie. Wissen wird nicht nur um des reinen Wissenwollens erlangt, sondern auch immer mit Blick auf die Orientierung im Seienden im Ganzen, d. h. mit Blick auf unser Leben. Ein anderer kritischer Impuls der Philosophie liegt im Reflektieren der Grenzen der Wissenschaften, wodurch deren Zug der Berechenbarkeit und der unterschwellige Zug der Beherrschbarkeit hinterfragt werden kann.

Wenn nach dem Gesagten Philosophie aber keine Wissenschaft ist, was ist sie dann? Heideggers Antwort lautet: Philosophie ist eine Tätigkeit. Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren (vgl. EiPh 214 f. und 223). Dies meint, das Transzendenzgeschehen ausdrücklich, d. h. begrifflich zu fassen. Die Aufgabe der Metontologie besteht also im ausdrücklich werden lassen der transzendentalen Freiheit, d. h. sie auf den Begriff bringen. Und genau dies tut Heidegger mittels der Begriffe Weltentwurf, Weltanschauung und Weltbildung. Diese sind aber keine Begriffe im Sinne von Vorstellung, sondern metaphysisches Denken, schreibt Heidegger in GdM, ist *inbegriffliches Denken*. Die Grundbegriffe der Metontologie bzw. der Metaphysik des Daseins, die Heidegger zur Charakterisierung des Transzendenzgeschehens und der Welt verwendet, sind „In-begriffe“ (GdM 13). „Inbegriff“ bezeichnet zum einen eine Totalität, eine Gesamtheit von etwas, manchmal wird er auch im Sinne von Prototyp, Inbegriff von etwas sein verwendet; zum anderen meint Inbegriff etwas „einbegreifen“, involvieren. „Metaphysik ist ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden.“ (GdM 13) Zwar spielte das Dasein die ganze Zeit über auch eine bedeutende Rolle in der Analyse der Welt, schließlich ist Transzendenz immer die Transzendenz des Daseins, in GdM allerdings wird der Mensch ausdrücklich als ein metontologischer Gegenstand betrachtet.

Dieses Ineinandergreifen von Mensch und Seiendem im Ganzen hebt Heidegger aber nicht erst in GdM hervor, sondern schon in seiner ersten Vorlesung zum Deutschen Idealismus, auf die ich im Folgenden kurz eingehen möchte.

Exkurs 2: Die Metaphysik des Daseins und der Deutsche Idealismus

Die Vorlesung *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, gehalten im Sommersemester 1929, ist Heideggers erste intensive Auseinandersetzung mit Denkern des Deutschen

Idealismus.¹⁷⁷ Diese Auseinandersetzung findet vor dem Hintergrund der Metaphysik des Daseins statt, an die Heidegger anknüpft.¹⁷⁸

Dem Zwiegespräch mit den Denkern dieser Zeit geht eine Vorbereitung voraus, in der Heidegger auf zwei philosophische Grundtendenzen seiner Gegenwart eingeht. Die Tendenz zur Anthropologie und die Tendenz zur Metaphysik. Beide Tendenzen sind aufeinander bezogen und bilden eine Einheit.

Hinter der Tendenz zur Anthropologie steht die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen. In diesem Zusammenhang greift Heidegger erneut den Begriff der Weltanschauung wieder auf.

„[A]lle Kunde vom Menschen mußte sehen, daß er in seinem Dasein durch das bestimmt ist, was wir Heutigen ‚Weltanschauung‘ nennen. Und so vollendet sich die Psychologie erst in der Psychologie der Weltanschauung, d. h. der Ausarbeitung der letzten Grundstellungen des Menschen zu sich selbst, zu Anderen und zur Welt im Ganzen.“ (DI 13)

Heidegger verwendet den Begriff der Weltanschauung hier ungenauer, vermischt die Weltanschauung i. S. der metontologischen Grundeinstellung mit dem, was ich Weltanschauung i.e.S. bezeichnet habe. Dennoch wird deutlich, dass es ihm nicht um unsere Überzeugungen in Bezug auf unser Welt- und Menschenbild geht, sondern um das Problem der metontologischen Grundeinstellung.

„Wenn man aber so, mehr oder minder bewußt, nach sich selbst sucht und fragt, dann wieder nicht nach sich als diesem isolierten Menschen in seinen Eigenschaften, sondern die Frage geht gerade darauf, was der Mensch in seinem Verhältnis zum Übrigen sei, in seiner Stellung zum Ganzen des Seienden, was der Mensch in der Welt sei und soll.“ (DI 14)

Diese Grundtendenz hat zur Ausbildung einer Vielfalt von anthropologischen Disziplinen geführt. So zum einen zur empirischen Anthropologie, in der Gestalt einer somatischen, biologischen und psychologischen Anthropologie (vgl. DI 11); zum anderen zur philosophischen Anthropologie. All diese Disziplinen vereint aber das Problem, dass ihnen bereits ein Bild, ein Verständnis des Menschen zugrunde liegt und die Frage, was der Mensch sei, im Grunde, so Heidegger, gar nicht mehr gestellt wird. Die philosophische Grundtendenz zur Anthropologie hingegen sieht Heidegger im Bemühen „das Ganze des menschlichen Daseins in eins mit dem Ganzen des Seienden maßgebend zu bestimmen“ (DI 16). Dies war gerade der zentrale Gedanke der Analysen Heideggers zur Weltanschauung als metontologische Grundeinstellung. Die Ratlosigkeit des Menschen in Bezug auf die Frage, „wie es um einen selbst steht“ (DI 14), führt zurück auf die Haltlosigkeit des Daseins. Es zeigt sich letztlich, so Heidegger, dass durch die Frage nach dem Menschen die metaphysische Frage nach dem Seienden im Ganzen gestellt wird.

¹⁷⁷ Vgl. hierzu das Nachwort von Claudius Strube in: Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Hrsg. von Claudius Strube. (Gesamtausgabe Bd. 28). Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, S. 366. Im Folgenden DI.

¹⁷⁸ Vgl. DI 32, 40 f. und 210. Ebenso findet sich die Doppelgestalt der Metaphysik des Daseins wieder, jedoch wie auch schon in EiPh ohne Verwendung des Terminus Metontologie (vgl. DI 25 f., 34 und 42 f.).

Um die Einheit der beiden Grundtendenzen zu verdeutlichen, geht Heidegger auf Kant zurück, der eine Schlüsselrolle in DI spielt. Zum einen nimmt der Deutsche Idealismus seinen Ausgang bei Kant, so dass es sinnvoll erscheint, diesen Ausgangspunkt näher zu betrachten. Zum anderen hatte sich Heidegger kurz zuvor intensiv mit Kant in seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* beschäftigt. Die Kant-Passagen in DI stellen also in gewisser Hinsicht eine Zusammenfassung von KPM dar.

Zwei Motive, so Heidegger, haben zur Gestalt der Metaphysik geführt, wie sie Kant vorlag. Das erste Motiv betrifft den Inhalt, den Gegenstand der Metaphysik. Die Bestimmung des Menschen in seinem Verhältnis zum Ganzen (des Seienden) führt vor dem Hintergrund der „Weltdeutung des christlichen Daseins“ (DI 30) zur Ausdifferenzierung der Metaphysik in die Disziplinen der *metaphysica specialis* und *metaphysica generalis*.

Fast noch entscheidender aber ist das Motiv die Methode der Metaphysik betreffend. Dieses Motiv ist deswegen so bedeutsam, weil sich hier Heideggers Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus entzündet. Die Methode der Metaphysik orientierte sich an der Mathematik, weil sie „reine erfahrungsfreie Erkenntnis aus bloßen Begriffen, ratio, Vernunft“ (ebd.) sein will. Da es um das „Allgemeinste und Höchste“ geht, wird ein Abstraktionsgrad erreicht, der mit dem der Mathematik vergleichbar ist. Metaphysik gestaltet sich zur „[r]eine[n] Vernunftwissenschaft vom Seienden als solchen und im Ganzen“ (ebd.).

Kants Grundlegung der Metaphysik — oder, wie er selbst auch an Marcus Herz schreibt, „Metaphysik von der Metaphysik“¹⁷⁹ — vollzieht sich als „eine Kritik der reinen Vernunft, d. h. Wesensbestimmung dessen, was unsere endliche Vernunft in sich ist, und was sie als solche endliche vermag“ (DI 36). Heidegger erläutert dies anhand der berühmten vier kantischen Fragen¹⁸⁰:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Die ersten drei Fragen sind die Artikulation „[a]lles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische)“ (KrV A 804/B 832). Sie fragen nach der Natur (als der Grenze unseres Wissens), der Freiheit und Unsterblichkeit (als Vereinigung mit Gott) und entsprechen somit den drei Disziplinen der *metaphysica specialis*. Hieran sieht man Kants kritische Anknüpfung an die philosophische Tradition, in der er steht. Die drei Fragen betreffen das Können, Sollen und Dürfen der reinen Vernunft und sind als solche Indizes der Endlichkeit der Vernunft (vgl. DI 37 und 234). Zugleich werden die drei Fragen auf eine vierte Frage, nämlich die

¹⁷⁹Immanuel Kant, *Briefwechsel Bd. 1*. (Akademie-Ausgabe Bd. 10). Berlin: Reimer, 1900, S. 269.

¹⁸⁰Immanuel Kant, „Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen“. In: *Logik. Physische Geographie. Pädagogik*. (Akademie-Ausgabe Bd. 9). Berlin: Reimer, 1923, S. 1–150, S. 25. Vgl. außerdem KrV A 805/B 833.

nach dem Menschen, bezogen. Damit wird die Metaphysik auf die Anthropologie bezogen. Heidegger fasst dies wie folgt zusammen:

„Eine Vernunft, zu deren Wesen es gehört, so bezüglich ihrer zu fragen, ist in sich *endliche*, die ihrer eigenen *Endlichkeit sicher werden will*. Nach der Endlichkeit der Vernunft ist die Frage, was sie sei, nach dem Wesen der Endlichkeit des Menschen, auf deren Grunde er erst Mensch sein kann.“ (DI 38)

Hier wird deutlich, dass die Metaphysik der Endlichkeit des menschlichen Subjekts entspringt.¹⁸¹ Zu beachten ist hier aber, so Heidegger, dass das nicht bedeutet, dass die Anthropologie die Metaphysik ersetzen soll, noch dass die Anthropologie selbst als Grundlegung der Metaphysik fungiert, sondern dass Metaphysik wesentlich mit der Frage nach dem Menschen verwoben ist (vgl. DI 39).

Die Endlichkeit bezeichnet die Preisgegebenheit des Menschen an das Seiende durch die transzendente Freiheit.¹⁸² Von hier aus also, aus der Transzendenz, entspringt die (metaphysische) Frage nach dem Seienden im Ganzen und zugleich die (anthropologische) Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen. „Die vierte Frage meint nicht Anthropologie, sondern Grundlegung der Metaphysik: selbst Metaphysik, und zwar Metaphysik des Daseins.“ (DI 41)

Inwiefern aber handelt es sich bei all diesen Erläuterungen nun um Vorbereitungen für eine Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus? Die Antwort hierauf liegt im Begriff der Endlichkeit. Die „Endlichkeit des Daseins“ versteht Heidegger „als Grundgeschehen der Metaphysik“ (DI 47). Demgegenüber sieht er die zentrale Absicht der Systemkonzeptionen des Deutschen Idealismus darin, der „Endlichkeit Herr [zu] werden, sie zum Verschwinden [zu] bringen, statt umgekehrt sie auszuarbeiten“ (ebd.). Damit bringt er seine Metaphysik des Daseins in Opposition zu den Systemmetaphysiken des Deutschen Idealismus. Das Zwiegespräch, das Heidegger mit Fichte, Schelling und Hegel führen möchte, läuft auf den Konflikt zwischen der Endlichkeit (des Daseins) und der Unendlichkeit (des Systems) hinaus.

Dieser Konflikt tritt im Laufe der eigentlichen Interpretationen Heideggers immer nur vereinzelt zu Tage und hält sich oft im Hintergrund. Von den drei prominentesten Autoren des Deutschen Idealismus konzentriert sich Heidegger in DI hauptsächlich auf Fichte. „Wie ein roter Faden“, schreibt Claudius Strube im Nachwort von DI,

„zieht sich durch seine [d.h. Heideggers; S.W.S.] Interpretation der ‚Wissenschaftslehre‘ der Hinweis darauf, daß Fichte bei der Behandlung der metaphysischen Problematik an der

¹⁸¹ Vgl. hierzu KPM 21: „Der Quellgrund für die Grundlegung der Metaphysik ist die menschliche reine Vernunft, so zwar, daß für den Kern dieser Grundlegungsproblematik gerade die Menschlichkeit der Vernunft, d. h. ihre Endlichkeit wesentlich wird.“

¹⁸² Vgl. DI 39: „Transzendenz: Seiendes ist schon vorhanden, wir selbst sind inmitten desselben, sind ausgeliefert an ... Wie dieses Seiende, das wir nicht selbst sind, offenbarmachen? Hinüber zu! Sich übersteigen. Philosophieren über Transzendenz. Endlichkeit des menschlichen Subjektes.“ Vgl. hierzu auch KPM 242.

Idee des Systems und der Gewißheit orientiert sei, d. h. an dem Ideal einstimmiger und geschlossener Begründung“.¹⁸³

Fichtes System steht hier gewissermaßen stellvertretend für die Systemphilosophie des Deutschen Idealismus, insofern sich die Metaphysikentwürfe aller drei Denker durch dieses gemeinsame Ideal auszeichnen.

Wir sahen in Abschn. 2.3.1, dass die Mannigfaltigkeit möglicher Begründungszusammenhänge auf den verschiedenen Weltentwürfen beruht. Gleichzeitig hatte sich aber auch gezeigt, dass sich diese Begründungszusammenhänge durch eine gewisse Brüchigkeit auszeichnen, da sie, aufgrund der Endlichkeit eines jeden Weltentwurfes, notwendig unvollständig bleiben. Unsere Weltentwürfe sind gerade kein transzendentes Ideal, d. h. keine vollständige Bestimmung der Allheit des Seienden. Das Interesse Heideggers an den Bemühungen des Deutschen Idealismus, genau diese vollständige Bestimmung zu erreichen, drückt sich für Strube in Folgendem aus:

„Zu ‚lesen‘ vermag der phänomenologische Ontologe diese philosophische Darstellungsart [nämlich das philosophische System; S.W.S.] aber nur, indem er sich nicht so sehr für die Herstellung des Begründungszusammenhangs interessiert, sondern gerade für dessen Bruchstellen, wobei er diese wiederum nicht als behebbare oder unaufhebbare Lücken aufzuzeigen bemüht ist, sondern allein als Einbruch und Anerkennung der Faktizität.“ (DI 366)

Bei diesem „Einbruch der Faktizität“ handelt es sich um das Entzugsmoment der transzendentalen Freiheit.

Vor diesem Hintergrund ändert sich nun auch Heideggers Konzeption des Seinsverständnisses. Beruhte das Seinsverständnis des Daseins in SuZ noch schwerpunktmäßig auf dem Existenzial des Entwurfs¹⁸⁴, tritt hier eine Verschiebung ein. Der Entwurf ist in der Metontologie nicht mehr als Entwurf des Daseins, sondern als Weltentwurf gefasst. Dadurch verschiebt sich der Schwerpunkt in Richtung der Geworfenheit i. S. des Durchwaltetseins vom Seienden im Ganzen. Das Seinsverständnis beruht nun auf dieser Eingenommenheit, d. h. der Endlichkeit des Menschen.¹⁸⁵

Diese Verschiebung ist deswegen wichtig für Heideggers Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus, weil erst aus dem so verstandenen Seinsverständnis

¹⁸³DI 366. Vgl. hierzu DI 139: „Denn die Bestimmung der Ichheit des Ich erwächst gerade nicht unter der Führung der Frage nach dem Sein, sondern aus der Bemühung um die Grundlegung eines absolut gewissen Wissens.“ Vgl. auch DI 130.

¹⁸⁴Vgl. SuZ 437: „So etwas wie ‚Sein‘ ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört.“ Und „Verstehen“ verweist auf das Existenzial des Entwurfs.

¹⁸⁵Vgl. DI 45: „[Seinsverständnis]: aber nicht nur allgemeine und jederzeit vorhandene Eigenschaft, sondern die ursprüngliche Ermöglichung des Da-seins: inmitten von Seiendem ist dieses selbst offenbar; 1. aber die Angewiesenheit-auf; 2. seiner selbst nicht mächtig; 3. es bedarf des Verstehens von Sein, um überhaupt da-sein zu können; 4. so entspringt es (Seinsverständnis) dem innersten Wesen der Endlichkeit des Daseins; aber 5. diese Endlichkeit so endlich, daß sie in der tiefsten Vergessenheit liegt, obzwar ständig ‚da‘.“ (Die eckigen Klammern befinden sich bereits im Originaltext.)

„Vernunft und dergleichen verständlich und bestimmbar“ (DI 45) werden. Der Deutsche Idealismus aber orientiert sich an dem methodischen Motiv einer reinen Vernunftwissenschaft vom Seienden im Ganzen. Fichte, Schelling und Hegel verstehen „Metaphysik als absolute Erkenntnis des Seienden im Ganzen“ (DI 47). Indem sie aber dies tun, verkennen sie die Endlichkeit. Metaphysik bedeutet für sie: „Das Ganze des Seienden soll konstruiert werden.“ (DI 141) Das Endliche wird dann vom Unendlichen (Absoluten) her gedacht, und zwar so, dass das Wirkliche (und d. h. das Endliche) im Ganzen aufgeht — ja, *aufgehoben* werden muss.¹⁸⁶ Hegel hat hier wahrscheinlich den höchsten Grad der Ausarbeitung erreicht. Aber, gibt Heidegger zu bedenken, die „Einstimmigkeit“ des geschlossenen Ganzen des Systems ist bloß „formal“ und „damit nur ein Irrlich!“ (DI 183)

Während Heidegger sich dem Problem der Metaphysik über seinen Begriff der endlichen Weltentwürfe nähert, bedienen sich die Denker des Deutschen Idealismus der Begriffe einer absolut-schöpferischen Einbildungskraft¹⁸⁷ und des reinen Vernunftvermögens als absolute Produktion, welches schließlich in Hegels Begriff des absoluten Geistes kulminiert. Letztlich stellen die Systeme des Deutschen Idealismus aber damit, aus Heideggers Sicht, nur die bisher elaborierteste Antwort auf die Haltlosigkeit des Daseins dar. Denn für ihn ist klar, dass Einstimmigkeit nur lokal, aber niemals global möglich ist.

2.3.3 *Welt als φύσις — Freiheit und Weltbildung*

Insofern Metaphysik inbegriffliches Denken ist, d. h. die Frage nach der Welt und die Frage nach dem Menschen in sich begreift, ergibt sich für Heidegger ein neuer Weg der Bestimmung des Welthaften der Welt. Während er in WdG seiner eigenen Aussage nach einen historischen Weg gewählt hat (in Form einer Darstellung der Geschichte des Weltbegriffs) und in SuZ das Welthafte mittels des alltäglichen Weltverständnisses zu begreifen versuchte (vgl. GdM 261 ff.), verfolgt Heidegger in GdM einen dritten Weg, den der vergleichenden Betrachtung. Dazu geht er von drei Thesen aus (vgl. GdM 263):

1. Der Stein (das Materielle) ist *weltlos*.
2. Das Tier ist *weltarm*.
3. Der Mensch ist *weltbildend*.

¹⁸⁶In Bezug auf Fichte schreibt Heidegger: „In diesem ‚Muß‘, das da als notwendig auftritt, in dieser Forderung der Aufhebung der Endlichkeit in der Unendlichkeit, der Zurücknahme der Nicht-Handlung in die absolute Tätigkeit des Ich, in dieser Forderung müssen wir den absoluten Machtanspruch der Vernunft heraushören: dasjenige, was die Ichheit als solche fordert.“ (DI 161)

¹⁸⁷Zur Bedeutung der Einbildungskraft, zumindest in Bezug auf Fichte, vgl. DI 165–169.

Der zweite Teil von GdM stellt neben dem vierten Abschnitt des Kantbuches¹⁸⁸ Heideggers wichtigsten positiven Beitrag zur philosophischen Anthropologie dar. Dies mag zunächst verwundern, da Heidegger sich gegenüber der philosophischen Anthropologie immer kritisch geäußert hat. Das Verhältnis Heideggers zur philosophischen Anthropologie in GdM ist allerdings ambivalent. Wir können zunächst mit Joachim Fischer zwischen philosophischer Anthropologie mit kleinem „p“ und mit großem „P“ unterscheiden.¹⁸⁹ Bei Ersterer handelt es sich um eine philosophische Disziplin, die von anderen Disziplinen wie etwa der Erkenntnistheorie oder Ethik abgegrenzt werden kann. Bei der Philosophischen Anthropologie mit großem „P“ handelt es sich hingegen um einen spezifischen Denkansatz des 20. Jahrhunderts, der von anderen Ansätzen wie dem Logischen Empirismus oder der Existenzphilosophie unterschieden werden kann. Die Philosophische Anthropologie basiert auf dem Textkorpus einer bestimmten Denkergruppe, zu der Fischer Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, aber auch Erich Rothacker und Adolf Portmann zählt.

Heidegger hat zwar die Disziplin im Allgemeinen und den Denkansatz im Speziellen abgelehnt, es wäre allerdings voreilig, so Matthias Wunsch, deswegen schon eine bloße Anthropologieförderung Heideggers zu konstatieren.¹⁹⁰ Wenn man von einem Anthropologieverständnis i. w. S. ausgeht, wie es bereits durch die kantische Frage *Was ist der Mensch?* impliziert wird, dann kann man auch sagen, dass Heidegger sich mit philosophisch-anthropologischen Themen beschäftigt hat.

Dass in KPM und GdM die anthropologische Frage *Was ist der Mensch?* in den Fokus rückt, zeigt bereits Heideggers Sprachgebrauch. Obgleich Heidegger auch immer wieder vom „menschlichen Dasein“ oder dem „Dasein des Menschen“ redet, finden sich Stellen, an denen Heidegger das Dasein vom Menschen absetzt, indem er die Wendung „das Dasein im Menschen“ gebraucht.¹⁹¹ Das Problem der Metaphysik selbst veranlasst Heidegger dazu, die Frage nach dem Menschen zu stellen, selbst wenn diese auch nicht im Mittelpunkt steht. Die Philosophie bzw. Metaphysik versteht er als ein „menschliches Tun“, das sich bei näherer Betrachtung entzieht.¹⁹² Heidegger stellt die Frage nach dem Menschen also mit Blick auf die

¹⁸⁸ Vgl. KPM 204–246.

¹⁸⁹ Vgl. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg: Alber, 2008, S. 483 ff.

¹⁹⁰ Vgl. Matthias Wunsch, „Heidegger – ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie? Über seine Vorlesung ‚Die Grundbegriffe der Metaphysik‘“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58.4 (2010), S. 543–560, S. 546.

¹⁹¹ Vgl. KPM § 41, insbes. S. 229, 230, 234, 236, 243 und GdM 31, 248, insbes. 255, 268, (410), 414, 429. Aber auch in DI 183.

¹⁹² Vgl. GdM 6: „[W]ie und wohin soll sich die Metaphysik als Philosophieren, als unser eigenes, als menschliches Tun uns entziehen, wenn wir selbst doch die Menschen sind? Aber wissen wir denn, was wir selbst sind? Was ist der Mensch? Die Krone der Schöpfung oder ein Irrweg, ein großes Mißverständnis und ein Abgrund?“ Wenige Seiten später wird Heidegger noch deutlicher: „Die Metaphysik zog sich und zieht sich in das Dunkel des menschlichen Wesens zurück. Unsere Frage: Was ist Metaphysik?, hat sich gewandelt zur Frage: Was ist der Mensch?“ (GdM 10).

Metaphysik des Daseins. Dieser gilt sein Hauptinteresse. „Doch auch wenn der Frage keine primär anthropologische Erkenntnisabsicht zu Grunde liegt, bewegt sich Heidegger mit ihr auf philosophisch-anthropologischem Terrain.“¹⁹³

Es geht mir hier allerdings nicht um eine Darstellung einer „philosophischen Anthropologie“ Heideggers¹⁹⁴, sondern um den Begriff der Weltbildung, der sowohl die Welt als auch den Menschen gleichermaßen betrifft.¹⁹⁵ Der Mensch steht in einem besonderen Verhältnis zur Welt. Er ist nicht nur ein Teil der Welt (verstanden als Allheit des Seienden), sondern er steht ihr gegenüber. „Dieses Gegenüberstehen ist ein *Haben* der Welt als das, worin sich der Mensch bewegt, womit er sich auseinandersetzt, was er beherrscht und was er zugleich bedient und dem er ausgeliefert ist.“ (GdM 262) Diesen Zusammenhang kennen wir bereits aus den Vorlesungen MAL und EiPh. Das Interessante aber in GdM ist, dass Heidegger zur Bestimmung des Welthaften der Welt durch eine Analyse des Lebendigen gelangt.¹⁹⁶ Seine „metontologische Anthropologie“, worunter ich Heideggers Überlegungen das Verhältnis von Mensch und Welt betreffend verstehe, nimmt den Umweg über philosophische Betrachtungen zur Biologie, sie versucht „Natur“ zu thematisieren ohne naturalistisch zu sein.

Metontologische Biologie — das Tier ist weltarm

Die These „Das Tier ist weltarm“ stammt nicht aus der Zoologie, allerdings kann sie, so Heidegger, auch nicht unabhängig von der Zoologie erörtert werden (vgl. GdM 275). Physik und Chemie können das Leben grundsätzlich nicht fassen und die

¹⁹³Wunsch, „Heidegger – ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie?“, S. 546. Ein anderer Punkt, auf den Wunsch hinweist, ist, dass umgekehrt der Weltbegriff auch in der Philosophischen Anthropologie von zentraler Bedeutung ist. Er nimmt diese Hinweise zum Anlass die inhaltlichen Bezüge in GdM zu diesem Denkansatz zu untersuchen. Dazu operiert er mit dem „Identitätskern“ der Philosophischen Anthropologie, den Fischer in seinem Buch herausarbeitet und der von Wunsch vor seiner eigenen Argumentation einer kritischen Prüfung unterzogen wird. Dabei kommt er zu dem überraschenden Ergebnis, dass sich Heidegger in GdM durchaus in großer Nähe zur Philosophischen Anthropologie bewegt, d. h. es gibt durchaus Parallelen, jedoch kann von Heidegger nicht (eindeutig) gesagt werden, dass er als ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie verstanden werden kann (vgl. Wunsch, „Heidegger – ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie?“, S. 559).

¹⁹⁴Hierfür sei auf die Studie verwiesen: Enrique V. Muñoz Pérez, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*. Würzburg: Ergon, 2008. Das ambivalente Verhältnis Heideggers zu anthropologischen Themen wird hier bereits durch den Titel auf den Punkt gebracht.

¹⁹⁵Den Begriff „Weltbildung“ bzw. „weltbildend“ findet sich auch in WdG, wo er explizit mit der transzendentalen Freiheit in Verbindung gebracht wird. „Das Dasein transzendiert“ heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend*, und zwar ‚bildend‘ in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt [...].“ (WdG 158)

¹⁹⁶Zu dieser Thematik siehe auch Thomas Kessel, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*. Freiburg: Alber, 2011.

Biologie entwickelt zur Zeit Heideggers eine neue, eigene Identität. Dabei bewegt sie sich zwischen zwei Extremen: zum einen der mechanistischen Auffassung des Organismus als einer komplexen Maschine, zum anderen dem Vitalismus, der von einer inneren Wirkung oder Kraft, d. h. von einer Entelechie, ausgeht.

Für seine metontologischen Überlegungen zum Tier geht Heidegger von der vorläufigen Arbeitshypothese aus, dass „Welt“ die Zugänglichkeit von Seiendem meint (vgl. GdM 292). Beide, Tier und Mensch, haben einen Zugang zu Seiendem, allerdings liegt auch genau hier der wesentliche Unterschied zwischen beiden, wie im Laufe der Analyse der Zugangsart des Tieres noch deutlich werden wird. Der Stein hingegen hat überhaupt keinen Zugang zu Seiendem und wird deshalb als weltlos betrachtet.

Heideggers Ausführungen zur Seinsweise des Tieres bzw. des Organismus i. Allg. stützen sich auf zwei wesentliche Schritte, die sich in der (Geschichte der) Biologie vollzogen haben (vgl. GdM 379 ff.). Der erste Schritt besteht in der Erkenntnis des Ganzheitscharakters des Organismus. Ganzheit meint, dass der Organismus nicht zusammengesetzt ist aus Elementen und Teilen, sondern „das Werden und der Aufbau des Organismus [ist] in jedem seiner Stadien [...] von seiner Ganzheit selbst geleitet“ (GdM 380). Diese Erkenntnis erwuchs Heidegger zufolge aus den Arbeiten von Hans Driesch.¹⁹⁷ Seine Forschungen zeigen auf, dass die Idee des Ganzen sich als wirksam in der Entwicklung des Organismus erweist. Die einzelnen Zellen werden nicht einfach zusammengesetzt, sondern entwickeln sich hin zu einem Organismus als Ganzes, in welchem ihnen ihre jeweilige Aufgabe zufällt. Da es nun so scheint, als ob der Organismus sich auf ein „Ziel“ hin entwickelt, „schien die alte Auffassung des Lebens bestätigt, daß der Organismus sich zweckmäßig benimmt“ (GdM 381). Dies führte allerdings zur biologischen Theorie des Neovitalismus, der von einem Rückgang auf eine verdeckt wirksame Kraft, von einer Entelechie ausgeht. Sowohl Vitalismus als auch Mechanismus aber sind abzulehnen, denn „[w]ährend dieser eine Frage nach der Zielstrebigkeit nicht aufkommen läßt, unterbindet der Vitalismus dieses Problem zu früh“ (ebd.). Heidegger aber kommt es gerade darauf an, das Streben oder, wie er es nennt, die „Strebigkeit“ des Tieres angemessen zu fassen.

Damit zusammen hängt der zweite entscheidende Schritt, der sich in der Biologie vollzogen hat. Dieser besteht in der Einsicht in die Verbundenheit des Tieres mit seiner Umgebung. Das Tier hat eine „Umwelt“. Diesen Schritt sieht Heidegger vor allem in den Arbeiten Jakob Johann von Uexkülls verwirklicht.¹⁹⁸ Freilich kannte zwar auch die Biologie zu Zeiten Heideggers die Disziplin der Ökologie, die sich ja gerade mit den Lebensweisen des Tieres in seiner entsprechenden Umgebung beschäftigt. Was Heidegger allerdings kritisiert, ist die Auffassung — wie sie vor allem im Darwinismus bestärkt wird —, „daß das Tier vorhanden sei und daß es

¹⁹⁷In diesem Zusammenhang erwähnt Heidegger Drieschs Arbeiten an Seeigelkeimen. Vgl. Hans Driesch, *Die Lokalisation Morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens*. Leipzig: Engelmann, 1899.

¹⁹⁸Vgl. insbes. Jakob Johann von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer, 1909.

sich dann an eine vorhandene Welt anpasse und sich danach entsprechend verhalte und daß von ihm das Beste [d. h. hier das Bestangepasste; S.W.S.] ausgelesen werde“ (GdM 382). Es kann nicht bloß darum gehen, die Lebensbedingungen festzustellen, sondern darum, eine Einsicht in das *Beziehungsgefüge des Tieres zu seiner Umgebung* zu gewinnen (vgl. ebd.).

Beide Schritte führen zu einer radikaleren Interpretation des Organismus. „Desen Ganzheit nicht durch die Leibeszanzheit des Tieres erschöpft ist, sondern die Leibeszanzheit erst selbst auf dem Grunde *der* ursprünglichen Ganzheit verstanden wird“ (GdM 383). Diese ursprüngliche Ganzheit ist im Falle des Menschen die Welt, aber um was für eine Ganzheit handelt es sich im Falle des Tieres?

Diese Frage will Heidegger mit seiner metontologisch-biologischen Untersuchung beantworten. Dazu beginnt er zunächst mit einer Kritik an der Vorstellung des Organismus als eines Komplexes von Werkzeugen, wie sie von Wilhelm Roux vertreten wurde, der eine mechanistische Auffassung des Organismus verteidigt.¹⁹⁹ Zwar ist es wesentlich für einen Organismus, Organe zu haben, diese aber als Werkzeuge zu interpretieren, ist irreführend, denn es gibt wesentliche Unterschiede zwischen einem Werkzeug und einem Organ.

Werkzeug, oder allgemeiner Zeug, ist bei seiner Erzeugung bestimmt durch das, wozu es dienen soll, durch seine Aufgabe. Gleichzeitig bedeutet das Herstellen eines Zeugs *Verfertigung*. Das Zeug ist nach seiner Herstellung *fertig für* seine Aufgabe, zugleich fertig im Sinne von *vollendet*. „Das Zeug *hat* in der Verfertigung eine bestimmte *Fertigkeit für* . . . *gewonnen* und *besitzt* sie. Das *Organ ist* umgekehrt ein *Besitz einer Fähigkeit*. Das Besitzende ist dabei die Fähigkeit, nicht das Organ.“ (GdM 324) Entscheidend ist hier, dass nicht das Organ, sondern der Organismus die Fähigkeit besitzt. Heidegger spricht davon, dass das Fähigsein des Organismus sich Organe verschafft.²⁰⁰ Dies könnte allerdings immer noch im Sinne einer Entelechie interpretiert werden, insofern die Ausbildung eines Organs mit dem Ziel der Fähigkeit sich vollzieht. Es scheint mir daher angemessener, davon zu sprechen, dass die Fähigkeit ihren Ausdruck im Organ findet. Das Organ ist mit der Fähigkeit da. Die Rede davon, dass ein Organismus über eine Fähigkeit verfügt (z. B. das Sehenkönnen) ohne das entsprechende Organ (z. B. Augen, es sind aber auch andere Sehorgane möglich), erscheint mir nicht nachvollziehbar.²⁰¹ Unabhängig davon

¹⁹⁹ Vgl. Wilhelm Roux, *Gesammelte Abhandlungen über Entwicklungsmechanik der Organismen*. (2 Bände). Leipzig: Engelmann, 1895 und Wilhelm Roux, *Vorträge und Aufsätze über Entwicklungsmechanik der Organismen*. Leipzig: Engelmann, 1905.

²⁰⁰ Vgl. GdM 324. In seiner Betrachtung der Protoplastatierchen schreibt Heidegger sogar: „Die *Fähigkeiten* zum Fressen, zum Verdauen sind *früher als die jeweiligen Organe*.“ (GdM 327)

²⁰¹ Es stellt sich die Frage, inwiefern es Sinn macht, von einer Fähigkeit ohne das dazugehörige Organ zu sprechen. Wie soll ich die Fähigkeit haben, mich zu orientieren, wenn ich kein Organ habe, wodurch diese Fähigkeit zur Anwendung gebracht werden kann? Können wir von einer Fähigkeit sprechen, wenn die Möglichkeit der Aktualisierung fehlt? Vielleicht liegt hier aber auch ein methodisches Problem vor, denn wir können erst durch den Besitz eines Organs auf die Fähigkeit eines Organismus schließen.

bleibt entscheidend, dass *Fähigsein* und *Fertigsein für ... eine grundverschiedene Seinsart* bekunden (vgl. GdM 324).

Im Vergleich mit der Maschine kommt sogar noch ein weiterer wichtiger Unterschied hinzu. „Die Maschine bedarf nicht nur des Erbauers, um überhaupt Maschine zu sein, sondern auch der Betriebsanleitung. Sie kann sich nicht selbst auf einen Betrieb einstellen und umstellen, während der Organismus seine eigene Bewegtheit leitet, einleitet und umleitet.“ (GdM 325) Hinzu kommt, dass, wenn die Maschine beschädigt wird, sie jemanden braucht, der sie repariert, anders als der Organismus, der sich selbst auszubessern und wiederherzustellen vermag. Der Organismus zeichnet sich also gegenüber der Maschine durch *Selbsterstellung*, *Selbstleitung* und *Selbsterneuerung* aus. Diese Art der Selbstregulation steht im Zusammenhang mit der Fähigkeit des Organismus. Beide, Zeug und Organ, dienen zu etwas, aber nicht in gleicher Weise.

Das fertige Zeug untersteht in Bezug auf seinen möglichen Gebrauch einer ausgesprochenen oder unausgesprochenen Vorschrift. „Das *Fähige* dagegen untersteht nicht einer Vorschrift, sondern es ist selbst *regelmäßigbringend* und *regelnd*. Es *treibt sich selbst* in bestimmter Weise *in sein Fähigsein zu ... vor*. Dieses Sichvortreiben und Vorgetrieben sein in sein Wozu ist im Fähigen nur möglich, wenn das Fähigsein überhaupt *triebhaft* ist. Fähigkeit ist immer nur da, wo Trieb ist.“ (GdM 333 f.)

Im Triebcharakter der Fähigkeit liegen zwei Aspekte. Zunächst ist ein Trieb als solcher stets auf etwas gerichtet, unterwegs zu ... (vgl. GdM 335). Zugleich liegt im Hintreiben zu ... eine „reflexive“ Bewegung. „Das Fähigsein zu ... ist ein in gewisser Weise durchmessendes, triebhaftes *Sichvorlegen* und vorlegend *Sichvorlegen* in das eigene Wozu, in sich selbst. Fähigsein — darin liegt dieses ‚sich in sich selbst‘.“ (GdM 339) Die Selbstheit des Organismus zeichnet sich bereits in Begriffen wie Selbsterzeugung, Selbsterhaltung etc. ab. Die Fähigkeit bleibt stets „sich zu eigen“ in der triebhaften Bezogenheit (vgl. GdM 340). Dabei findet der Rückbezug auf sich selbst ohne Selbstbewusstsein oder Reflexion im engeren Sinne statt.

Da Heidegger den Begriff der Selbstheit für den Menschen reservieren möchte, spricht er stattdessen von der Eigentümlichkeit des Tieres. Der Selbstheit des Menschen entspricht dann das „Eigentum“ des Tieres (vgl. ebd.). Da aber diese sprachliche Formulierung ihrerseits verwirrend sein kann, spreche ich im Folgenden dennoch von der Selbstheit des Tieres, welche ich von der Selbstheit des Menschen, dem Selbst, absetze. Wichtig bleibt hier festzuhalten, dass das Tier in seiner Triebhaftigkeit zum einen auf Anderes als sich selbst bezogen ist und dabei zugleich auf sich selbst, weil seine triebhaften Fähigkeiten zur *Selbstregulation* dienen. Die Fähigkeiten eines Organismus zeichnen ihn als solchen aus.

„Der Organismus hat nicht Fähigkeiten, d.h. er ist nicht Organismus und dazu noch versehen mit Organen, sondern ‚das Tier ist organisiert‘ meint: das Tier ist *be-fähigt*. Organisiertsein heißt *Befähigtsein*. [...] *Dieses in Organe schaffende Fähigkeiten sich gliedernde Befähigtsein* kennzeichnet den *Organismus* als solchen.“ (GdM 342)

Gerade im triebhaft verfassten Fähigsein sieht Heidegger das Wesen des Lebens (vgl. GdM 343). Dieses „eigentümliche“ rückbezügliche Verhältnis kennzeichnet die

Bewegtheit des Lebens. Fähigsein dient im weitesten Sinne zur Selbstregelung des Organismus. Heidegger versucht dies nun zu präzisieren, indem er fragt, „*wozu* die Fähigkeit jeweils Fähigkeit ist, und wie wir dieses Wozu selbst wieder bestimmen“ (GdM 344). Dieses Wozu deutet für Heidegger auf das Benehmen, genauer auf das Sichbenehmen des Tieres. Er beschreibt dies am Beispiel eines Maulwurfes, der einen Regenwurm jagt (vgl. GdM 345). Diese „ureigene Art der Bewegung“ lässt sich mit quantifizierenden Methoden nicht erfassen, weil es gerade kein chemischer oder physikalischer Vorgang ist. Das Spezifische dieser Bewegung garantiert daher umgekehrt die Berechtigung und Identität der Biologie als eigenständige Disziplin, die sich gerade mit dem Spezifikum des Lebens beschäftigt, wenngleich auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht.

Dieses „Tun“ des Tieres, sein Sichbenehmen, bezeichnet Heidegger als Treiben und unterscheidet es vom menschlichen Handeln als einem Sichverhalten. Auf die Frage, wozu die Fähigkeit jeweils Fähigkeit ist, antwortet Heidegger: „Fähigsein als Seinkönnen des Tieres ist *Fähigsein zum Benehmen*.“ (GdM 346) Der Stein fällt hier völlig heraus, weil er sich weder benehmen, geschweige denn verhalten kann. Das Benehmen ist die Gesamtheit des Seins des Tieres, also sein Treiben in Form des Greifens, Jagens, Hörens, Fressens usw. Die Möglichkeit für all dies gründet, so Heidegger, in der Benommenheit. Sie ist, so könnte man in einem gewissen Sinne sagen, das tierische Pendant zum menschlichen Seinsverständnis. „Die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das Tier seinem Wesen nach *in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*.“ (GdM 347 f.)

Mit dem Begriff der Benommenheit versucht Heidegger, die enge Verstrickung des Tieres mit seiner Umwelt zu fassen und die Tierheit als solche zu charakterisieren. Das Tier ist insofern mit seiner Umwelt verwoben, als dass sein Benehmen stets durch ein Bezogensein auf... gekennzeichnet ist. Das Treiben des Tieres ist immer eine „intentionale“ Bewegung, „die Bewegung ist in sich selbst eine Bewegung nach..., ein Greifen nach... Das Sehen ist das Sehen des *Gesichteten*, das Hören ist das Hören des *Gehörten*“ (GdM 350). Der grundlegende Unterschied zum Menschen besteht darin, dass das Tier dem Gegenstand seines Benehmens überlassen ist, ohne dergleichen als solches zu erfassen (vgl. GdM 359). Gerade aufgrund seiner Getriebenheit ist das Tier benommen von dem, woran es überlassen ist, ihm ist ein Vernehmen von etwas als etwas wesenhaft genommen. „*Das Tier steht als solches nicht in einer Offenbarkeit von Seiendem. Weder seine sogenannte Umgebung noch es selbst sind als Seiendes offenbar.*“ (GdM 361) Gleichzeitig ist die Benommenheit des Tieres charakterisiert durch eine „Hingenommenheit durch...“. Das Tier ist innerhalb einer Triebmannigfaltigkeit umgetrieben, wodurch eine für das Tier eigentümliche Offenheit entsteht. Diese Offenheit beschreibt Heidegger mittels des Begriffs des *Enthemmungsringes*.

Wir sahen, dass zum Fähigsein des Organismus seine Triebhaftigkeit gehört. „[J]eder Trieb ist in sich bestimmt durch eine *Zugetriebenheit* zu den anderen. Die Getriebenheit als Zu-getriebenheit von Trieb zu Trieb hält und treibt das Tier in einem *Ring*, über den es nicht hinauspringt, innerhalb dessen etwas für das Tier offen ist.“ (GdM 363) Dieser Ring stellt also zunächst so etwas wie einen „Triebkreis“ dar. Aber wie kann es für das Tier dadurch etwas Offenes geben?

Wie kann es sich auf Anderes beziehen? Die Offenheit des Tieres, so Heideggers Antwort, liegt in der *Enthemmung*. „Das Fähigsein zu ... und somit das Benehmen ist offen für Veranlassungen, für Anlässe, für solches, was das Fähigsein zu ... je so und so anläßt, d. h. enthemmt.“ (GdM 369) Die Triebstruktur spielt sich nicht einfach ab, sondern sie ist als solche auf Anderes angewiesen, das den Triebkreis schließt. Wesentlich für diese Konzeption ist, dass der Trieb als eine gespannte Verhaltensdisposition aufgefasst wird. Der Trieb hat eine „innere Gespanntheit und Geladenheit [...], eine Gestautheit und Gehemmtheit, die wesensmäßig der Entthemmung bedarf, um ein Treiben zu werden“ (GdM 370). Die Offenheit des Tieres besteht im Enthemmungsring, innerhalb dessen das Tier offen für Entthemmendes ist. In seiner Hingenommenheit ist es offen für die Enthemmungsmannigfaltigkeit. Insofern nun das Entthemmende das Fähigsein des Tieres „an-läßt“ (vgl. GdM 369), entzieht es sich dem Tier. „[D]ieses Entthemmende muß sich dabei ständig seinem Wesen nach zurückziehen, es ist *kein Bleibendes*, das dem Tier *als ein möglicher Gegenstand gegenübersteht* [...]“ (GdM 372)

Die Enthemmungsmannigfaltigkeit stellt die „Welt“ des Tieres dar. In seiner Umwelt begegnet es nur demjenigen, was zu enthemmen vermag. So wird der (weltlose) Stein von der Kuh schlicht nicht beachtet, weil er nicht Teil ihres Enthemmungsringes ist, während die Eidechse ihn vielleicht aufsucht, um sich auf ihm aufzuwärmen. Dies zeigt, dass jedes Tier seinen je eigenen Enthemmungsring mit sich bringt.

„[D]as Tier ist nicht ein Organismus und dann als dieser noch etwas, was eine Verbindung mit seiner Umgebung eingeht, sondern die Verbundenheit mit der Umgebung, das den Enthemmungen geöffnete Sich-umringen, gehört zum inneren Wesen des Benehmens, d. h. zu dem, wozu das Fähigsein Fähigsein ist.“ (GdM 375)

Im Sich-umringen liegt ein zweifaches. Zum einen wird hier wieder die „eigentümliche“ Selbstheit des Tieres angesprochen. Die Abfolge der Triebkette geschieht „umwillen“ des Tieres, zur dessen *Selbstregelung*. Zum anderen sieht Heidegger im Sich-umringen die Grundbewegtheit des Lebens selbst. „Das Leben *ist* nichts anderes als das Ringen des Tieres mit seinem Umring, durch den es eingenommen ist, ohne je im eigentümlichen Sinn bei sich selbst zu sein.“ (GdM 374)

Zusammenfassend können wir also vorerst festhalten: Der Organismus zeichnet sich durch Fähigkeiten aus und diese Fähigkeiten sind stets „intentional“ verfasst. Bestimmte Fähigkeiten bedürfen eines bestimmten Seienden um enthemmt, freigesetzt zu werden. So ist also der Organismus streng genommen nicht mit seiner Umwelt verstrickt, sondern die Umwelt ist Teil des Organismus in seiner Ganzheit. Das Tier hat „Welt“ insofern es Zugang zu Seiendem hat in seiner Hingenommenheit. Es hat aber zugleich auch keine Welt, weil sein Zugang ein anderer ist als Offenbarkeit.

Die Erörterungen über die Seinsweisen des Tieres bzw. des Lebens überhaupt verwendet Heidegger nun, um die These „Das Tier ist weltarm“ zu explizieren: Wenn wir zunächst davon ausgehen, dass Welt „das Seiende in seiner jeweiligen Zugänglichkeit“ (GdM 389) meint, dann hat das Tier Welt. Wenn aber die These

von der Weltarmut des Tieres gelten soll, dann entbehrt das Tier der Welt, hat sie eben nicht.²⁰²

Dieser Widerspruch veranlasst Heidegger, die Voraussetzung der Welt als Zugänglichkeit zu Seiendem zu revidieren und zu präzisieren:

„Welt bedeutet nicht Zugänglichkeit von Seiendem, sondern Welt besagt *unter anderem* Zugänglichkeit von Seiendem *als solchem*. Wenn aber zum Wesen der Welt gehört: Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, dann kann das Tier bei seiner Benommenheit im Sinne der Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem wesensmäßig keine Welt haben, obwohl das, worauf es sich bezieht, in *unserer* Erfahrung ständig als Seiendes erfahrbar ist. Obwohl das Tier keine Welt haben kann, hat es einen Zugang zu ... im Sinne des triebhaften Benehmens.“ (GdM 390 f.)

Das Tier hat so etwas wie eine „rudimentäre Welt“, es hat nur insofern Zugang zu Seiendem, als dieses als Enthemmendes im Enthemmungsring auftreten kann. Ein „Einstellungswechsel“ zum Seienden ist von vornherein ausgeschlossen. Das Zitat macht deutlich, dass die Weltarmut des Tieres ineins entspringt mit der Benommenheit des Tieres. Das Tier ist wesenhaft weltarm, weil seine „Umwelt“ als umgrenzender Enthemmungsring zur Ganzheit des Organismus gehört. Hier spiegeln sich die beiden wesentlichen Schritte wider, die sich in der Biologie vollzogen haben und die die Basis für Heideggers Analysen bilden.

Heidegger selbst stellt sich die Frage, wie wir von der Weltarmut des Tieres reden können, wenn das Tier aufgrund seiner Verfasstheit nie Welt haben kann. Denn Armut heißt hier, der Welt entbehren, darin liegt aber, es könnte Welt haben. Was ich aber wesenhaft nie haben kann, kann ich auch nicht entbehren.

Der Grund, warum Heidegger den Begriff Weltarmut dennoch verwendet, liegt darin, dass er im Vergleich des Tieres zum Menschen gebraucht wird. Die Weltarmut ist keine genuine Charakterisierung der Tierheit,

„nicht aus der Tierheit selbst geschöpft und nicht in den Grenzen der Tierheit bleibend, sondern die Weltarmut ist ein Charakter im Vergleich zum Menschen. Nur vom Menschen her gesehen ist das Tier arm um die Welt, aber nicht ist das Tiersein in sich ein Weltentbehren“ (GdM 393).

Aufgrund seiner Benommenheit können wir sagen, dass das Tier im Vergleich zum Menschen der Welt entbehrt. Diese Zuweisung macht gleichzeitig den Unterschied deutlich zwischen der Biologie, die von der Benommenheit und der „Umwelt“ des

²⁰² Gerade die Tatsache, dass sich Heidegger dem Lebendigen *direkt* zuwenden will (vgl. GdM 283), also eben nicht mittels einer privaten Bestimmung des Daseins, führt, so Matthias Wunsch, zu erheblichen methodischen Schwierigkeiten in der Bestimmung der Weltarmut der Tiere. Heideggers Ansatz zeichnet sich durch eine innere Unverträglichkeit aus. „Einerseits wird der Inhalt von ‚Weltarmut‘ durch eine strikte Privationsbestimmung angezeigt, andererseits wird aber in der Aufklärung ihres Wesens auf die privative Methode verzichtet.“ (Matthias Wunsch, „Das Lebendige bei Heidegger. Probleme seiner privaten Bestimmung“. In: *Das Leben II. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*. Hrsg. von Stephan Schaepe, Gerald Hartung und Tom Kleffmann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, S. 387–405, hier: S. 397) Diese innere Spannung in seiner Methode führt dann auch dazu, dass Heidegger selbst Zweifel an seinem Vorgehen und dem Begriff der Weltarmut des Tieres äußert (vgl. GdM 394). Für eine Präzisierung der Problematik s. Wunsch, „Das Lebendige bei Heidegger“, S. 398–404.

Tieres redet und der Metaphysik, die sich mit der Welt und Weltbildung beschäftigt. Damit kommen wir nun auch zur Weltbildung selbst und der Rolle, die der Mensch dabei spielt.

Metontologische Anthropologie — der Mensch ist weltbildend

Die Weltbildung ist ein Grundgeschehen, sie ist das Walten des Seienden im Ganzen. In GdM nähert sich Heidegger auf zwei verschiedenen Wegen diesem Grundgeschehen. Der erste besteht in der dezidierten Analyse der Langeweile als einer Grundstimmung neben der Angst. Heidegger unterscheidet drei Stadien der Langeweile, wobei wir im letzten Stadium eine „*Gleichgültigkeit der Dinge und unserer selbst mit ihnen*“ (GdM 207) erfahren, die uns auf eben jenes „im Ganzen“ stößt. „Das Seiende im Ganzen verschwindet aber nicht, sondern *zeigt sich gerade als solches* in seiner Gleichgültigkeit. Die *Leere* besteht hier demgemäß in der *Gleichgültigkeit*, die *im Ganzen* das Seiende umfängt.“ (GdM 208) Für die Explikation der These „Der Mensch ist weltbildend“ schlägt Heidegger aber einen anderen Weg ein, den der Analyse der Aussagestruktur, des λόγος ἀποφαντικός. Für uns ist der zweite Weg von Interesse, weil er gerade dazu dient, die Charakteristika der Weltbildung aufzuzeigen und damit die Frage zu beantworten, was Welt ist.

Der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt, so hatte sich gezeigt, in der Welthabe des Menschen. Die Tiere hingegen sind beschränkt auf ihren jeweiligen Umring. Diese Umringe liegen aber nicht einfach nebeneinander, sondern greifen ineinander über (vgl. GdM 401). Gerade dieses Ineinandergreifen der Umringe zeichnet die lebendige Natur aus. Ja mehr noch: „*Es offenbart sich uns in diesem Ringen der Umringe ein innerer Herrschaftscharakter des Lebendigen innerhalb des Seienden überhaupt*, eine innere, im Leben selbst gelebte Erhabenheit der Natur über sich selbst.“ (GdM 403) Der Mensch zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er an dieser Erhabenheit teilhat, denn wir sind in der Lage, das Ineinandergreifen der Umringe zu bemerken. Dies gelingt uns aber nur, weil wir in einer eigentümlichen Weise in den „Umringzusammenhang des Lebendigen“ versetzt sind.

Heidegger richtet sich ausdrücklich gegen die Schichtenmodelle der philosophischen Anthropologie, die sich zu seiner Zeit zu entwickeln beginnen. Die Natur — weder die leblose der Physik, noch die lebendige der Biologie —, so erläutert Heidegger, ist „keineswegs das Brett und die unterste Schicht, auf der das Menschenwesen aufgeschichtet wäre, um darauf sein Unwesen zu treiben“.²⁰³ Der Mensch ist vom Seienden durchwaltet, er existiert inmitten des Seienden.

²⁰³ GdM 403. Dies ist eine Spitze insbesondere gegen Schelers Modell. Dennoch wird hier erneut Heideggers ambivalentes Verhältnis zur philosophischen Anthropologie deutlich (vgl. oben S. 120). Denn trotz der Kritik an Scheler präsentiert Heidegger eigene metontologisch Überlegungen den Menschen betreffend.

Nun kommt dem Lebendigen aber ein gewisser Herrschaftscharakter innerhalb des Seienden überhaupt zu, dem auch wir uns als Lebende nicht entziehen können.

„Die lebendige Natur hält uns selbst als Menschen in einer ganz spezifischen Weise gefangen, nicht aufgrund eines besonderen Einflusses und Eindrucks, den die lebendige Natur auf uns macht, sondern aus unserem Wesen, ob wir dasselbe in einem ursprünglichen Verhältnis erfahren oder nicht.“ (GdM 404)

Auch wir sind Teil der lebendigen Natur, aber so, dass wir als dieser Teil doch auch durch eine Offenbarkeit ausgezeichnet sind, die uns von der Enge eines Enthemmungsrings *befreit*. Wir sind über die Umringe erhaben, wir haben eine Welt.

Wie Heidegger „Welt“ in GdM versteht, erläutert er anhand einer Präzisierung des Begriffs in fünf Stufen. Dazu geht er zunächst von dem naiven Weltbegriff, der Allheit des Seienden, aus. Nun hatte sich aber in der Betrachtung des Tieres gezeigt, dass zur Welt auch Zugänglichkeit zu Seiendem gehört. Im Vergleich mit dem Menschen wurde weiterhin deutlich, dass das Tier keine Welt hat, sondern nur seinen je spezifischen Umring, Seiendes tritt für das Tier nur als Enthemmendes auf. Welt hingegen bedeutet Zugänglichkeit zu Seiendem als solchem. Damit Seiendes aber zugänglich sein kann, muss es in irgendeiner Weise offenbar sein. Diese Offenbarkeit ist keine Eigenschaft des Seienden selbst, sondern eine, die mit dem Seienden geschieht (vgl. GdM 406). Hierin steckt ein zweifaches, auf das Heidegger selbst nicht eingeht. Dass die Offenbarkeit mit dem Seienden geschieht, kann zum einen bedeuten, dass die Offenbarkeit zugleich mit der Existenz des Seienden geschieht, zum anderen kann es aber auch bedeuten, dass das Seiende das Objekt dieses Geschehens ist, dasjenige, dem dies zustößt. Dieses Geschehen betrifft nie nur einzelnes Seiendes, sondern das Seiende im Ganzen. Heidegger gelangt so zu seiner Bestimmung der Welt als „*Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*“ (GdM 412).

Das „im Ganzen“ bezeichnet freilich nicht den Inbegriff des Binnenweltlichen, sondern „die Form des für uns offenbaren Seienden als solchen“ (GdM 413). Dem Tier ist gerade dieses ganz elementare ‚als‘ versagt. Aber was genau drückt sich mit dem ‚als‘ aus? Grob gesprochen verbirgt sich hinter ihm zunächst eine Beziehung. Etwas wird als etwas anderes aufgefasst, genauer gesagt, etwas wird in einer bestimmten Hinsicht betrachtet. Diese Beziehung allerdings ist nicht freischwebend, nicht voraussetzungslos. „Das ‚als‘ kann [...] nur in Funktion treten, wenn Seiendes schon vorgegeben ist, und es dient dann dazu, dieses Seiende als so und so beschaffenes *ausdrücklich* zu machen.“ (GdM 417) Das Ausdrücklichmachen, das Thematisieren von Seiendem in bestimmten Hinsichten geschieht in der Aussage. Und gerade weil das ‚als‘ zur Struktur des Aussagesatzes gehört, ist dieser wahrheitsfähig. „Die ‚als‘-Struktur, das vorgängige einheitbildende Vernehmen von etwas als etwas, ist die *Bedingung der Möglichkeit* für Wahrheit und Falschheit des λόγος.“ (GdM 456)

Die sich daran anschließende Analyse des Aussagesatzes im Sinne Aristoteles' hat phänomenologisch-methodische Bedeutung, es geht um den „Rückgang in die Ursprungsdimension des ‚als‘“ (GdM 435), denn im Laufe der Analyse zeigt sich,

dass es nicht der λόγος ἀποφαντικός ist, der die Beziehung zum Seienden herstellt, sondern, dass dieser vielmehr des vorprädikativen Bezuges bedarf, um sich über das, was hier in einer Beziehung steht, aussprechen zu können, wie Thomas Kessel erläutert. „Der λόγος kann allein solches aufweisen, was ihm im Bezug offenbar ist und die jeweilige Angemessenheit des Aufgewiesenen am Seienden, welches allein ihm Prüfstein seiner Angemessenheit sein kann, messen. Das Mögliche findet im Wirklichen seine Beschränkung.“²⁰⁴ Das Mögliche zielt hier auf die Wahrheitsfähigkeit des Satzes.²⁰⁵ Wenn ein Satz mit Wahrheitsanspruch auftritt, so muss er sich am Wirklichen ausweisen können, der Satz muss dem Seienden angemessen sein. „Der λόγος ἀποφαντικός legt nur aussagend auseinander, was schon offenbar ist, aber er bildet nicht überhaupt erst Offenbarkeit von Seiendem.“ (GdM 493 f.) Die Aussagenwahrheit dient Heidegger also als Index für eine ursprüngliche Offenbarkeit — Heidegger bezeichnet sie als „vorprädikative Offenbarkeit“ oder „vorlogische Wahrheit“ (vgl. GdM 494) —, der sich auch unsere Offenheit und damit unsere Möglichkeit des Thematisierens verdankt. Damit stoßen wir vor in das „Grundgeschehen im Dasein des Menschen“, das Heidegger nach drei Hinsichten charakterisiert: 1. das Entgegenhalten der Verbindlichkeit, 2. die Ergänzung und 3. die Enthüllung des Seins des Seienden (vgl. GdM 506).

Die vorprädikative Offenbarkeit ist selbst ein solches Geschehen, „darin ein bestimmtes *Sich-bindenlassen* geschieht“ (GdM 496). Dieses *Sich-entgegenhalten von Verbindlichkeit* haben wir bereits in MAL als einen Aspekt kennengelernt, der in der transzendentalen Freiheit selbst liegt. Die Freiheit hält sich ihre Bindung selbst entgegen, die Welt ist der Widerhalt der Freiheit. Und gerade an der Stelle in GdM, an der Heidegger von der Verbindlichkeit redet, greift er wieder auf den Freiheitsbegriff zurück. „Ein solches Zugeben und sich Unterstellen unter ein Verbindliches ist wieder nur da möglich, wo *Freiheit* ist.“²⁰⁶ In diesem Zusammenhang unterscheidet Heidegger zwischen unserem Freisein, welches unsere Offenheit gegenüber dem Seienden als solchen bezeichnet, und der (transzendentalen) Freiheit selbst, die unser Freisein erst ermöglicht (vgl. GdM 492). Eben dieses Freisein ist die Weltoffenheit des Menschen (vgl. GdM 497 f.). Dabei meint Offensein für . . . nicht nur Ermöglichung von Referentialität, sondern Konstitution von Gegenständlichkeit. „[A]lles Bezogensein auf . . . , alles Verhalten zu Seiendem ist durchwaltet von Verbindlichkeit. Wir können uns Verbindlichkeit nicht aus Gegenständlichkeit erklären, sondern umgekehrt.“ (GdM 525)

Zum Moment der Verbindlichkeit gehört zugleich immer auch *Ergänzung*. „Unter dieser *Ergänzung* verstehen wir nicht das nachträgliche Hinzufügen eines bislang Fehlenden, sondern das *vorgängige Bilden des schon waltenden ,im Ganzen‘*.“

²⁰⁴Kessel, *Phänomenologie des Lebendigen*, S. 211.

²⁰⁵Dass Heidegger hier von Entbergen oder Verbergen spricht, deutet an, dass er hier durchaus ein Verständnis eines engeren Wahrheitsverständnisses vertritt, nämlich der Aussagenwahrheit. Heideggers Formulierung für die Aussagenwahrheit lautet: „Der ‚Aussagesatz‘ ist eine solche Rede, die in sich, ihrer Redeabsicht nach, entweder *entbergend* oder *verbergend* ist.“ (GdM 453)

²⁰⁶GdM 497. Vgl. insbes. auch GdM 492.

(GdM 505). „Ergänzen“ meint hier also vielmehr zu einem Ganzen fügen. Jede Aussage ist eine Bezugnahme auf Seiendes. Wenn wir uns aber auf ein Seiendes beziehen, berühren wir immer auch dessen Relation zu anderem Seienden, seine Relationalität überhaupt. Heidegger erläutert dies am Beispiel des Satzes „Die Tafel steht ungünstig“ (vgl. GdM 498–503). Das ungünstig Stehen der Tafel bezieht sich in Heideggers Beispiel auf den Raum, in dem sie steht, in diesem Fall auf den Hörsaal. Der Punkt hier ist, dass die Aussage die Relation nicht herstellt, sondern aufdeckt. „Wir sprechen also bei diesem scheinbar isolierten Urteilen über dieses bestimmte Ding schon aus einer Offenbarkeit heraus, die, wie wir vorläufig sagen können, nicht nur ein Vielerlei ist, sondern etwas im Ganzen.“ (GdM 501) Jede Aussage ist Aufweisung *in* und *aus* einem Ganzen heraus. Dies war zwar auch schon in SuZ der Fall — Seiendes tauchte dort immer nur in einer Bewandnisganzheit auf, die dem Verstehen des Daseins entsprang, so dass das apophantische Als sich als im hermeneutischen Als fundiert erwies — aber hier in GdM spricht Heidegger von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, welche weiter reicht als Bewandnisganzheit. Im Grunde redet er über die Ermöglichung von *Erfahrung überhaupt*.

Zu unserem Offensein für Seiendes gehört, dass wir in verschiedenen Hinsichten Bezug auf es nehmen können. Dies schließt mit ein, dass wir Aussagen darüber treffen können, was ein Seiendes ist, wie es ist, dass es ist usf. Diese Bestimmungen aber betreffen gerade das *Sein* des Seienden. So ermöglichen also die beiden angezeigten Momente das *Eröffnen der ontologischen Differenz*, sie versetzen uns in die Lage, das Sein des Seienden anzusprechen und so zwischen dem Sein und dem Seienden zu unterscheiden.

In diesem dreifach gekennzeichneten Grundgeschehen vollzieht sich Weltbildung. Der Mensch hat Welt, weil das *Da-sein* in ihm weltbildend ist. „Das Dasein im Menschen bildet die Welt: 1. es stellt sie her 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfangende.“²⁰⁷

Das Bilden von Welt aber darf, trotz Heideggers Kennzeichnung als Herstellen, nicht verstanden werden als eine *creatio mundi ex nihilo*. Weltbildung ist kein transzendenter Prozess, sondern meint das inhärierende Walten der Welt. Den Menschen betrachtet Heidegger als den „Ort“ der Weltbildung und nicht als konstituierendes Subjekt. Deswegen verwendet Heidegger die „räumliche“ Metapher „Dasein *im* Menschen“. Insofern das Dasein im Menschen weltbildend ist, ist der Mensch immer schon dem Seienden im Ganzen ausgesetzt, durchwaltet (vgl. GdM 513). Gleichwohl betrachtet Muñoz Pérez den Menschen als „Bildner der Welt“²⁰⁸, der auf Basis des Daseins seine Umgebung aktiv gestaltet.

²⁰⁷GdM 414. In genau diesem Sinne verwendet Heidegger den Ausdruck „weltbildend“ bereits in WdG. Vgl. WdG 158.

²⁰⁸Muñoz Pérez, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch*, S. 132. Muñoz Pérez macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass der Begriff der Weltbildung sich sehr wahrscheinlich aus Heideggers Auslegung von Kants „transzendentaler Einbildungskraft“ entwickelt hat (vgl. a.a.O., S. 129–132).

Weltbildung ist ein „vorgängige[s] Bilden des schon waltenden ‚im Ganzen‘“ (GdM 505), das zwar wesentlich auf den Menschen bezogen ist, ihm allerdings zugleich — trotz eines Gestaltungsspielraumes — unverfügbar ist. Diese Unverfügbarkeit beleuchtet Heidegger in GdM gerade vom Blickwinkel des Lebendigen aus, wenn er für das Seiende im Ganzen den Begriff φύσις gebraucht.

Φύσις, so erläutert Heidegger, bedeutet zunächst „das Wachsende, das Wachstum, das in solchem Wachstum Gewachsene selbst“ (GdM 38). Wachstum versteht Heidegger aber nicht nur im biologischen, sondern in einem elementaren Sinne. „Wir übersetzen jetzt deutlicher und dem ursprünglich gemeinten Sinn näherkommend φύσις nicht so sehr mit Wachstum als mit dem ‚sich selbst bildenden Walten des Seienden im Ganzen‘.“ (GdM 38 f.) Im Unterschied zur τέχνη ist die φύσις dasjenige, was das Prinzip seiner Veränderung in sich trägt und sich so gerade der Verfügbarkeit des Menschen entzieht.

Heideggers Rekurs auf den Physisbegriff dient zwei Zielen. Zum einen koppelt Heidegger in seiner Auslegung des Begriffs der φύσις den Weltbegriff mit dem des Lebendigen.²⁰⁹ Denn alles Lebendige ist durch Wachstum charakterisiert und für Kessel wird in Heideggers Interpretation des aristotelischen Physisbegriffs das Phänomen der Lebensbewegung angezeigt.²¹⁰ Der Vergleich der Thesen „Das Tier ist weltarm“ und „Der Mensch ist weltbildend“ kann gerade als eine Phänomenologie des Lebendigen verstanden werden. Hierbei wurde deutlich, dass Lebendigkeit als solche sich durch eine Form von Offenheit auszeichnet, wenngleich die menschliche Lebendigkeit um die Dimension des ‚Offenseins für Seiendes als solches‘ reicher ist als die des Tieres. Das inhärierende Walten der Welt meint dann nichts anderes als die Entfaltung, das Sich-auseinander-setzen des menschlichen Lebens.

Zum anderen dient Heidegger der Physisbegriff als Fundament seiner zweigestaltigen Metaphysik. „Φύσις, das Waltende, besagt nicht nur das *Waltende* selbst, sondern das Waltende in seinem Walten oder das *Walten* des Waltenden.“ (GdM 46) Darin liegen für Heidegger zwei Bedeutungen. Φύσις kann sowohl das Waltende i. S. des Seienden im Ganzen, als auch das Walten i. S. des Wesens einer Sache bedeuten. Diese beiden Bedeutungen, die Heidegger im Anschluss an Aristoteles herausstellt, liegen der doppelten Fragerichtung der πρώτη φιλοσοφία als dem Fragen nach dem Seienden im Ganzen und als dem Fragen nach der Wesenheit (dem Sein) des Seienden zugrunde (vgl. GdM 48–52).

Zum Abschluss der Vorlesung geht Heidegger daran, das dreifach charakterisierte Grundgeschehen einheitlich zu fassen. Als Urstruktur dieses Geschehens bestimmt er den *Entwurf*.

„Der Entwurf als Urstruktur des genannten Geschehens ist die Grundstruktur der Weltbildung. Demgemäß sagen wir jetzt nicht nur te[r]minologisch strenger, sondern auch in klarer

²⁰⁹ Vgl. hierzu GdM 49: „Die ἐπιστήμη, die sich in irgendeinem Sinne auf die φύσις bezieht, ist die ἐπιστήμη φυσική — Physik, aber noch nicht in der engen Bedeutung der heutigen modernen Physik, sondern Physik, die auch das Ganze der biologischen Disziplinen umgreift.“

²¹⁰ Vgl. Kessel, *Phänomenologie des Lebendigen*, S. 207.

und radikaler Problematik: *Entwurf ist Weltentwurf. Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.*“ (GdM 526 f.)

Die von Heidegger aufgezählten Bedeutungen von „Welt bilden“ entspringen alle dem Entwurf. Er spannt die Welt auf, umfasst das Seiende zu *einem Ganzen* und „skizziert“ es gleichzeitig, d. h. entwirft ein unvollständiges „Weltbild“.²¹¹

Wie aber führt Heidegger die drei Charakteristika des Grundgeschehens — Entgegenhalten von Verbindlichkeit, Ergänzung und Enthüllung des Seins des Seienden — auf die Struktur des Entwurfs zurück?

Der Entwurf ist zunächst ein Entheben in das Mögliche. Damit beschreibt Heidegger hier, was wir bereits als das entwerfende Moment der transzendentalen Freiheit kennengelernt haben, das Aufspannen einer teleologischen Perspektive. „[D]er Entwurf *bindet* — nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die *Ermöglichung*, d. h. an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert.“ (GdM 528) Der Entwurf lässt Verbindlichkeit zu, weil er überhaupt erst eine „freie Bindung“ ermöglicht, weil er überhaupt eine Situation schafft, in der wir zu verwirklichen wünschen und damit eine teleologische Einstellung generiert.

Zugleich aber tritt auch wieder das Moment des Entzugs auf. „Jede Möglichkeit bringt in sich ihre *Schranke* mit sich. Aber die Schranke des Möglichen ist hier das je gerade Wirkliche, die erfüllbare *Ausbreitsamkeit*, d. h. jenes ‚im Ganzen‘, aus dem heraus je unser Verhalten sich verhält.“ (ebd.) Indem der Entwurf bindend in das Mögliche enthebt, ist er „ausbreitsam in ein Ganzes“ (ebd.). Damit liegt im Entwurf zugleich ein sich fügen zu einem Ganzen (Ergänzung) und das Sich-entgegenhalten von Verbindlichkeit. Im Entwurf geschieht ein „enthebend-bindendes Ausbreiten“ (GdM 529). Das Möglichsein des Dasein (die existenziale Freiheit) hat sich hier grundlegend gewandelt zum „Sichöffnen für die Ermöglichung“. In diesem sieht Heidegger den Ursprung der ontologischen Differenz. „Das *Entwerfen* als dieses *Entbergen der Ermöglichung* ist das eigentliche *Geschehen jenes Unterschiedes von Sein und Seiendem*.“ (GdM 529) Derselbe Antagonismus, der uns zur Suche nach Gründen antreibt, enthüllt auch das Sein des Seienden. Dies ist nur konsequent, denn das Seinsverständnis verdankt sich nicht länger einem teleologischen Korsett, sondern der Auseinandersetzung mit dem Seienden und damit letzten Endes dem Walten der Welt.

Damit ist die Einheit der drei Charakteristika des Grundgeschehens in der Urstruktur des Entwurfs ausgewiesen.

„Im Geschehen des Entwurfs bildet sich Welt, d. h. im Entwerfen bricht etwas aus und bricht auf zu Möglichkeiten und bricht so ein in Wirkliches als solches, um sich selbst als Eingebrochenen zu erfahren als wirklich Seiendes inmitten von solchem, was jetzt als Seiendes offenbar sein kann.“ (GdM 531)

Mit dem Begriff des Weltentwurfs knüpft Heidegger eindeutig an die Vorlesung MAL und den Vortrag WdG an. Somit liegt nicht nur eine inhaltliche, sondern

²¹¹ In Abschn. 2.3.1 habe ich dies eine „metontologische Skizze“ der Welt genannt. Vgl. oben S. 88.

auch terminologische Verknüpfung vor. Heidegger greift sogar, wenn auch nur an einer Stelle, den Begriff der Transzendenz auf im Rahmen seiner Analyse des aristotelischen Logosbegriffs. Die Verbindlichkeit des λόγος, erläutert Heidegger, verstanden als die Möglichkeit des Übereinkommens „mit solchem, was im Vorhinein meinbar und als solches faßbar ist“ (GdM 446), gründet im σύμβολον. Dieses „ist nichts anderes, als was wir heute die *Transzendenz* nennen. Es gibt Sprache nur bei einem Seienden, das seinem Wesen nach transzendiert“ (GdM 447). Diesen Zusammenhang vermag Heidegger herzustellen, weil er σύμβολον primär nicht als „Zeichen“ versteht, sondern als ein „Zusammenhalten“, als ein *Zwischen*.²¹² In der Transzendenz geschieht demnach ein „Ineinanderfügen“ des Seienden zu einem Ganzen. Weltbildung ist Weltentwurf und dieser ist transzendente Freiheit *in actu*.

Trotz dieser Parallelen zu MAL und EiPh zeichnet sich GdM doch gegenüber den genannten Vorlesungen aus. Und zwar zum einen durch eine Phänomenologie des Lebendigen, wie sie vor allem in Heideggers Analyse des Organismus deutlich wird, und zum anderen in der Revision seines ontologischen Wahrheitsbegriffs. Noch in EiPh ist der Wahrheitsbegriff deutlich am Wahrheitsverständnis in SuZ orientiert. Auch dort unterschied Heidegger zwischen einem engeren (Aussagenwahrheit) und einem weiteren Wahrheitsbegriff (Erschlossenheit des Daseins).²¹³ Das Dasein bringt in seinem Sein bei ... (gemeint ist der praktische Umgang des Daseins mit Seiendem) einen Umkreis der Offenbarkeit des Seienden mit sich. Dieses Sein bei ... ist aber in der Erschlossenheit des Daseins fundiert.²¹⁴ Anders in GdM, hier verdankt sich die Unverborgenheit des Seienden (d. h. das Sich-zeigen der Dinge) der vorprädikativen Wahrheit als *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*.²¹⁵ Heideggers Revision des Wahrheitsbegriff geht einher mit seiner Neukonzeption von Welt. Die Welt als φύσις umfasst sowohl das Moment des Lebendigen als auch das Wahrheitsmoment.²¹⁶

²¹² Vgl. GdM 445: „σύμβολον bedeutet Zusammenwurf des einen mit dem anderen, Zusammenhalten von etwas mit einem anderen, d. h. Aneinanderhalten, An- und Ineinanderfügen. Daher bedeutet σύμβολον soviel wie die Fuge, die Naht, das Gelenk, wo das eine mit dem anderen nicht einfach nur zusammengebracht, sondern aneinandergehalten ist, so daß es aneinander paßt.“

²¹³ Vgl. hierzu insbes. SuZ § 44.

²¹⁴ Vgl. EiPh 135: „Es ist, was es ist, nämlich Sein bei ..., als sich erschließendes; zum Wesen dieses Seins gehört Sich-erschließen. Das Sein bei ... ist erschließend erschlossenes, und sofern das Sein bei Vorhandenem wesenhaft zum Dasein gehört, heißt das: Das Dasein ist als solches erschlossenes.“

²¹⁵ In WdG drückt Heidegger diesen Zusammenhang deutlicher aus: „Der *Weltentwurf* ermöglicht zwar [...] vorgängiges Verständnis des Seins von Seiendem, ist aber selbst kein Daseinsbezug zu Seiendem. Die *Eingenommenheit* wiederum, die das Dasein inmitten von Seiendem (und zwar nie ohne Weltenthüllung), von ihm durchstimmt, sich befinden läßt, ist kein *Verhalten* zu Seiendem.“ (WdG 168)

²¹⁶ Vgl. hierzu auch Heideggers Aufsatz *Vom Wesen und Begriff der Physis* von 1939. Heidegger, Martin, „Vom Wesen und Begriff der Φύσις – Aristoteles, Physik B,1“. In: *Wegmarken*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. (Gesamtausgabe Bd.9). Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 239–301. Hier betont Heidegger die der Physis inhärierende Bewegtheit einer *lebendigen Welt*.

2.3.4 Wahrheit und Freiheit

Genau diese revidierte Vorstellung der Wahrheit greift Heidegger in seinem Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit*²¹⁷ wieder auf. Wie schon in GdM nimmt die Untersuchung der Wahrheit ihren Ausgang bei der prädikativen Wahrheit. Bereits im zweiten Abschnitt des Vortrags wird deutlich, dass sich eine Aussage überhaupt nur nach dem Gegenstand richten kann, über den sie etwas aussagt, aufgrund der Widerständigkeit des Seienden. Dies verbirgt sich hinter der Formulierung „Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand“. „Das Entgegenstehende muß als das so Gestellte ein offenes Entgegen durchmessen und dabei doch in sich als das Ding stehenbleiben und als ein Ständiges sich zeigen.“ (WdW 184) Das Ding ist als Gegenstand, das Entgegen-, d. h. Widerständige. Das „offene Entgegen“ ist die Welt als freier Widerhalt. Wir sahen in den vorherigen Vorlesungen, insbesondere in MAL, dass die Freiheit sich die Bindung selbst entgegen hält. Der Entwurfscharakter der Freiheit drückt sich in WdW wie folgt aus: „Dieses Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird.“ (ebd.) Dabei bezeichnet „Vorstellen“ das „Entgegenstehenlassen“. Ein Weltentwurf zeichnet sich durch Offenheit aus, die als ein Bezugsbereich übernommen wird. Das in einem solchen Weltentwurf Offenbare kann dann als Maß, als Bindung für Aussagen fungieren.

Der Mensch ist in WdW insofern weltbildend, als sein Verhalten offenständig ist zum Seienden. Der Mensch sitzt nicht in einem Enthemmungsring fest, sondern verhält sich zur Welt. Die Offenständigkeit des Verhaltens ist die Möglichkeit des Menschen zur „Auseinandersetzung“ mit dem Seienden. Und eine solche wird erst durch die transzendente Freiheit ermöglicht.

„Das Sich-freigeben für eine bindende Richte ist nur möglich als *Freisein* zum Offenbaren eines Offenen. Solches Freisein zeigt auf das bisher unbegriffene Wesen der Freiheit. Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit.*“ (WdW 185 f.)

Dass die Freiheit der Grund für die prädikative Wahrheit sein kann, sieht Heidegger darin begründet, dass „sie ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglicheren Wesen der einzig wesentlichen Wahrheit empfängt“ (WdW 187). Wie im Laufe des Vortrags deutlich wird, handelt es sich bei dieser „wesentlichen Wahrheit“ um den neuen amalgamierten Wahrheitsbegriff aus GdM, der Identifikation von Welt mit der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. „Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen läßt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem.“ (WdW 188) Seinlassen meint zum einen sich einlassen auf Seiendes und zum anderen bedeutet es „sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene

²¹⁷Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“. In: *Wegmarken*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 9). Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 177–202. Im Folgenden WdW.

gleichsam mit sich bringt“.²¹⁸ Dieses Offene ist die ἀλήθεια, die Unverborgenheit, der für Heidegger ursprünglichere Sinn von Wahrheit. In der Unverborgenheit liegt die Entborgenheit des Seienden.

Im Folgenden greift Heidegger etliche metontologische Motive aus den vorherigen Vorlesungen (implizit) wieder auf. So etwa, wenn er die Freiheit als „in sich aussetzend, ek-sistent“ (WdW 189) versteht. Die Freiheit begreift Heidegger in WdW als den Vollzug eines Wahrheitsgeschehens, das den Menschen in die Entborgenheit des Seienden aussetzt. Diesen aussetzenden Charakter der (transzendentalen) Freiheit haben wir insbesondere in EiPh kennengelernt. Dort setzte die Freiheit den Menschen dem Seienden im Ganzen aus, wodurch der Mensch sich als „haltlos“ erfährt. Auch in EiPh kommt es zu einer Identifizierung der Welt mit Wahrheit. „Das In-der-Welt-sein ist immer In-der-Wahrheit-sein. Darin kommt zum Ausdruck, daß Wahrheit wesentlich zum Begriff der Welt gehört. Haltlosigkeit, die in der Transzendenz liegt, ist demnach immer Anweisung auf Möglichkeiten des Sichhaltens in der Wahrheit.“ (EiPh 342) Jedoch gilt es zu bedenken, dass Heideggers Verständnis von Wahrheit in EiPh noch deutlich am Wahrheitsbegriff in SuZ orientiert ist (vgl. EiPh § 12), also noch im Sinne der Erschlossenheit des Daseins und nicht als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen aufgefasst wird.

Diese Offenbarkeit, diese Unverborgenheit zeichnet sich nach Heidegger das erste Mal für den Menschen in der Frage ab, was das Seiende sei. Dieses erste Verständnis der Unverborgenheit drückt sich für ihn im Begriff der Physis aus. „Das Seiende im Ganzen enthüllt sich als φύσις, die ‚Natur‘, die hier noch nicht ein besonderes Gebiet des Seienden meint, sondern das Seiende als solches im Ganzen, und zwar in der Bedeutung des aufgehenden Anwesens.“ (WdW 189 f.)

²¹⁸WdW 188. Zum „Seinlassen des Seienden“ vgl. EiPh § 13, Abschnitt f. Hier stellt Heidegger eine Verbindung zwischen dem Seinlassen und der Freiheit her. „Das Seiende sein lassen ist nicht etwa nichts; wir tun freilich nichts dazu, daß etwa die Natur ist, was und wie sie ist, wir können nichts dazu tun, und doch ist dieses Seinlassen ein ‚Tun‘ der höchsten und ursprünglichen Art und nur möglich auf dem Grunde unseres innersten Wesens der Existenz, der Freiheit.“ (EiPh 102 f.) Heidegger bezeichnet das Seinlassen des Seienden auch als „Urhandlung des Daseins“ (vgl. EiPh 199).

Daneben wird nochmals das Motiv der Welt als Widerhalt der Freiheit betont. Erst durch die Eröffnung des Offenen (Weltentwurf) gibt es die Möglichkeit der Maßgabe und des Maßnehmens. Die transzendente Freiheit, d. h. hier in WdW „das ek-sistente Da-sein als das Seinlassen von Seiendem“ (WdW 190) „befreit“ den Menschen zu seiner „Freiheit“ im gewöhnlichen Sinne (Willens- bzw. Handlungsfreiheit), weil „sie ihm überhaupt erst Möglichkeit (Seiendes) zur Wahl stellt und Notwendiges (Seiendes) ihm aufträgt“ (ebd.). Indem das Seiende nun als ein Maß, als eine bindende Richte auftritt, kann sich die Aussage nach dem Gegenstand richten oder nicht. Folglich kann sie verifiziert oder falsifiziert werden, d. h. sie wird wahrheitsfähig. Heidegger ist aber nicht an der Wahrheit oder Falschheit von Aussagen interessiert, sondern daran, was Unwahrheit in einem ursprünglichen Sinne meint. Als diese entpuppt sich das in den Hintergrund Treten der transzendentalen Freiheit.

„Als Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden im Ganzen als einem solchen hat die Freiheit alles Verhalten schon auf das Seiende im Ganzen abgestimmt.“ (WdW 192) D. h. in der Gestimmtheit (Stimmung) *erfährt* der Mensch das Seiende *im Ganzen*. Eine dieser Stimmungen ist die Angst, wie sie in Heideggers Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* analysiert wird. Anders als in SuZ entrißt die Angst das Dasein nicht dem Man, um es auf sich selbst, auf seine Faktizität (dass es zu sein hat) zurückzuwerfen, sondern stößt es auf das Transzendenzgeschehen, in welches Dasein immer schon involviert ist.²¹⁹ „Die Angst offenbart das Nichts.“ (WiM 112) In MAL hatte Heidegger aber die Welt gerade als das „nihil originarium“ charakterisiert.²²⁰ Das, was Heidegger das „Nichten des Nichts“ bezeichnet (vgl. WiM 115), ist nichts anderes als das Welten von Welt, d. h. die transzendente Freiheit. „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts. Sich hineinhalten in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz.“²²¹ Eine andere Stimmung, die den Menschen das „im Ganzen“ erleben lässt, ist die in GdM analysierte Langeweile.

Heidegger betont im 5. Abschnitt von WdW gerade das „im Ganzen“. Erneut hebt er hervor, dass die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen gerade nicht mit der Summe des bekannten Seienden zusammenfällt (vgl. WdW 192).

„Das stimmende Seinlassen von Seiendem greift durch alles in ihm schwingende offenständige Verhalten hindurch und greift ihm vor. Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. Dieses ‚im Ganzen‘ erscheint aber im Gesichtsfeld des alltäglichen Rechnens und Beschaffens als das Unberechenbare und Ungreifbare.“ (WdW 193)

²¹⁹ Vgl. Görland, *Transzendenz und Selbst*, S. 30–33 und 98

²²⁰ Vgl. oben S. 90 ff.

²²¹ WiM 115. Vgl. hierzu EiPh 393: „Was muß aber sein, daß Seiendes offenbar werden kann? Es muß das Nichts geben. Was muß sein, daß es das Nichts gibt? Die Welt oder die Transzendenz.“

In einem Verhalten, das sein Maß am Seienden selbst nimmt, taucht das Seiende *im Ganzen* nicht auf. Und hier sieht Heidegger die Un-Wahrheit im ursprünglichen Sinne, die Verborgenheit. „Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der ek-sistenten Freiheit des Da-seins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, *ist* die Verborgenheit.“ (ebd.)

Heidegger versteht die der Welt inhärierende Bewegtheit (mittels der Identifikation der Welt mit der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen) als das Zusammenspiel von Entborgenheit (des Seienden) und Verborgenheit (des Seienden im Ganzen). Wobei er die Verbergung noch vor der Entbergung des Seienden ansetzt. „Im entbergenden und zugleich verbergenden Seinlassen des Seienden im Ganzen geschieht es, daß die Verbergung als das erstlich Verborgene erscheint. Das Da-sein verwahrt, sofern es ek-sistiert, die erste und weiteste Un-entborgenheit, die eigentliche Un-wahrheit.“ (WdW 194)

Dieses „Verwahren“ bezeichnet Heidegger als „Geheimnis“, hierbei handelt es sich um eine doppelte Verbergung. Das Geheimnis ist „[n]ichts Geringeres als die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines solchen“ (ebd.). Diese doppelte Verbergung liegt nach Heidegger in der Freiheit selbst. Sie versetzt uns in das Seiende im Ganzen, so dass wir in Auseinandersetzung, in ein Verhältnis zu dem Seienden treten können. Damit tritt nicht nur die Welt als solche in den Hintergrund, sondern zudem verbirgt sich auch dieses in den Hintergrund treten selbst.

2.3.5 *Kausalität und Freiheit*

Die letzte Vorlesung Heideggers, die einen positiven Beitrag zu seinem Freiheitsbegriff liefert, ist *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*.²²² Diese Vorlesung ist von dem Grundgedanken getragen, dass Philosophie „inbegriffliches Denken“ ist. In GdM bestimmte er dieses wie folgt:

„Metaphysik ist ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden. [...] Kein Begriff des Ganzen ohne Inbegriff der philosophierenden Existenz. Metaphysisches Denken ist inbegriffliches Denken in diesem doppelten Sinne: auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifend.“ (GdM 13)

In der vorliegenden Vorlesung WmF greift Heidegger diesen Gedanken auf und bestimmt Philosophie erneut als ein Hineinfragen in das Ganze. „Die Charakteristik des Philosophierens als des Hineinfragens ins Ganze bleibt grundsätzlich unzureichend, solange wir das ‚aufs-Ganze-Gehen‘ nicht begreifen als ein ‚an-die-Wurzeln-Gehen‘.“ (WmF 18) Dabei meint „an-die-Wurzeln-Gehen“, *uns* an die

²²²Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von Hartmut Tietjen. 2., durchges. Aufl. (Gesamtausgabe Bd.31). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. Im Folgenden WmF.

Wurzel zu gehen, d. h. die Involvierung der menschlichen Existenz. Der Fragende muss mit in die Frage hineingenommen werden, mit berücksichtigt werden. „Das Aufs-Ganze-Gehen ist in sich ein uns, jedem Einzelnen An-die-Wurzel-Gehen.“ (WmF 130)

Diesen Grundgedanken zu verdeutlichen, ist das Ziel des ersten Teils der Vorlesung, der §§ 1–13. Beginnend bei der Frage nach dem, was Freiheit auszeichnet, stößt Heidegger sukzessive auf die Frage nach dem Seienden (als die Leitfrage der Philosophie), nach der Bewegung, der Wahrheit und zuletzt auf den Zusammenhang von Sein und Zeit. Diese Sukzession kulminiert schließlich im Seinsverständnis des Menschen. Gerade auf der Basis dieses Grundgedankens wird deutlich, warum eine Vorlesung, die sich mit einem philosophischen Sonderproblem beschäftigt, zugleich eine Einleitung in die Philosophie sein kann.²²³ Dass und wie Metaphysik bzw. Philosophie inbegriffliches Denken ist, haben wir aber bereits in den vorherigen Abschn. 2.3.1, 2.3.2 und 2.3.3 gesehen, so dass ich darauf nicht weiter eingehen werde. Interessanter ist für uns hier, dass nach dem Durchlauf des Feldes von Fragen Heidegger das Seinsverständnis in einem diesem gegenüber fundamentalen Freiheitsbegriff verwurzelt sieht.

Wenn Heidegger am Anfang der Vorlesung beginnt, die menschliche Freiheit zu umreißen, so orientiert er sich zunächst am Begriff der Kausalität. Zuerst betrachtet er Freiheit als negative Freiheit, als Unabhängigkeit, als eine „Freiheit von...Zwang, ein Los-von, Weg-von diesem“ (WmF 20). Daneben lässt sich Freiheit auch als positive Freiheit bestimmen, als ein Freisein für... Dieses ist ein „sich offenhalten *für*..., also *sich* offenhalten für..., *sich* selbst bestimmen lassen durch..., sich selbst bestimmen zu... Darin liegt: rein von *sich* aus, d. h. selbst, das eigene Handeln bestimmen, selbst dem Handeln das Gesetz geben.“ (WmF 20 f.) Mit Blick auf Kant bestimmt Heidegger positive Freiheit somit als Autonomie. Beide Freiheitsbegriffe stehen im Zusammenhang mit dem Handeln und somit mit der Kausalität.

Es stellt sich aber die Frage, ob „Freiheit primär im Zusammenhang mit der Kausalität begriffen werden muß“ (WmF 132). Sollte dem nicht so sein, so Heidegger weiter, dann muss zur Bestimmung des Wesens der menschlichen Freiheit die „Blickrichtung“ der Untersuchung geändert werden. „Bei *aller Erkenntnis des Wesens* ist es jedoch *entscheidend*, daß gerade *vor* jeder konkreten Erhellung und Bestimmung im vorhinein *der entscheidende Wesensblick* gelingt, der *fortan* und *für* alles weitere das Wesen im Blick behält.“ (WmF 133) Dieser Perspektivwechsel in der Herangehensweise der Untersuchung hat zunächst thetischen, setzenden Charakter. „Diese entscheidende Leitung des Wesensblickes kann zunächst nur und muß zunächst immer den Charakter eines gewaltsamen Hinzwingens in eine Blickrichtung haben.“ (ebd.) Die Rechtfertigung für den Perspektivwechsel soll letztlich im Gang der Analyse ausgewiesen werden. Im Grunde wird hier nur deutlich, dass die Erörterungen aus den §§ 1–13 von Beginn an bloß vorbereitenden Charakter hatten.

²²³Vgl. Heideggers Ausführungen in WmF § 1.

Die neue Arbeitshypothese lautet nun: „*Das Wesen der Freiheit kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen, als dasjenige, was noch vor Sein und Zeit liegt.*“ (WmF 134) Daraus folgt, dass Freiheit nicht eines von mehreren metaphysischen Problemen ist, sondern dass vielmehr die metaphysischen Probleme insbesondere die Leitfrage der Metaphysik „Was ist das Seiende?“ im Wesen der Freiheit verwurzelt sind. Mehr noch, wenn Freiheit der Grund der Möglichkeit für das Dasein ist, „dann ist sie selbst in ihrem Wesen ursprünglicher als der Mensch. Der Mensch ist nur ein Verwalter von Freiheit“ (WmF 134). Freiheit wird dann nicht länger als Eigenschaft des Menschen aufgefasst, „sondern umgekehrt: *der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit.* Menschliche Freiheit ist die Freiheit, sofern sie im Menschen durchbricht und ihn auf sich nimmt, ihn dadurch ermöglicht“ (WmF 135).

Im vorherigen Abschnitt hatten wir die metontologische Freiheit als die der Physis (also dem „wachsenden“ Seienden im Ganzen) inhärierende Bewegung gekennzeichnet. Das Seiende im Ganzen ist von einer Bewegung durchzogen, die nicht von uns ausgeht, die sich aber auch nicht ohne weiteres auf physikalische oder biochemische Abläufe reduzieren lässt. Denn es ist gerade diese Bewegtheit, die *Lebendigkeit* auszeichnet. Der Mensch nun ist dadurch ausgezeichnet, dass sich diese Bewegtheit in ihm und durch ihn auf sich selbst stößt, und so das Seiende im Ganzen offenbar wird. Der Mensch ist „*gründend* in seiner Existenz auf und in dieser Freiheit, diejenige Stätte und Gelegenheit, an der und mit der das Seiende im Ganzen offenbar wird, und dasjenige Seiende, durch das sich das Seiende im Ganzen als solches *hindurchspricht* und so *ausspricht*“ (WmF 135).

Das Seinsverständnis stellt für Heidegger ein Grundfaktum dar. Was er aber insbesondere im Kontext der Metontologie aufzuzeigen versucht, ist die *faktische Grundlage des Seinsverständnisses*. „*Das Seinsverständnis geschieht*“ (ebd.), weil es getragen ist von der metontologischen Freiheit, d.h. weil sie den Menschen als Endliches dem Seienden ausliefert, es zur Auseinandersetzung mit ihm nötigt. Gerade darin liegt „*die Gelegenheit und Möglichkeit des Auseinanderbrechens und Aufbrechens des Seienden in seiner Viel- und Andersartigkeit*“ (ebd.). Damit fasst Heidegger die Quintessenz der drei Vorlesungen MAL, EiPh und GdM zusammen.

Heidegger könnte sich nun direkt der so verstandenen Freiheit zuwenden, wie er es auch in den genannten Vorlesungen getan hat. Er könnte die Transzendenz ausdrücklich machen, d.h. diese besondere, aus seiner Sicht ursprünglichere, Bewegung sichtbarmachen. In WmF verfolgt er stattdessen eine andere Strategie, er wählt einen anderen Weg. Dieser Weg führt über eine ausführliche Auseinandersetzung mit Kants Freiheitsbegriff. Warum aber gerade der Freiheitsbegriff Kants? Heideggers Argumentationsstrategie stellt sich wie folgt dar: Indem er sich mit Kant beschäftigt, bringt er zunächst das Freiheitsproblem zurück in den Problemkreis der Kausalität, des Ursacheseins (vgl. WmF 137). Aus der Zusammenstellung von Kausalität und Freiheit ergibt sich für Heidegger die Frage: „*Ist [A] Freiheit ein Problem der Kausalität, oder ist [B] Kausalität ein Problem der Freiheit?*“²²⁴

²²⁴WmF 137. Einfügungen von mir.

Hinter dieser Frage steht die nach dem Ursprünglichkeitscharakter von Freiheit und Kausalität. Welcher der beiden Begriffe ist der ursprünglichere und gibt damit den Rahmen vor, innerhalb dessen der andere Begriff zu denken ist? Und hier kommt nun Kant ins Spiel. Kant hat, so Heidegger, „sowohl das Problem der Kausalität als solcher wie auch das Problem der Freiheit als einer eigenen Art von Kausalität am radikalsten behandelt“ (WmF 299). Daher ist eine Auseinandersetzung mit ihm unumgänglich, sogar geboten. Zugleich aber wird Kant so auch zum Anwalt von These A, während Heidegger These B vertritt. Wir haben also die Ausgangslage: Entweder These A oder These B.

Nun schreibt Heidegger, gerade im Zusammenhang seiner Kant-Analysen: „Alle *philosophische Interpretation ist in sich Destruktion*, Auseinandersetzung und Radikalisierung, die nicht gleich Skepsis ist.“ (WmF 168) Die Interpretation dient der Destruktion, dank derer Heidegger aufzeigen will, dass Kant den Freiheitsbegriff nicht radikal genug fasst. Dies soll dann zur Entkräftung von These A und zur Bestätigung von These B führen.

Kants Theorie der Freiheit

Damit kommen wir nun zu Heideggers Analyse des Kantischen Freiheitsbegriffs, die ich hier nicht im Einzelnen nachvollziehen werde, sondern nur umreißen und auf die wesentlichsten Punkte aufmerksam machen möchte.

Kant diskutiert das Freiheitsproblem in zwei Hinsichten. Zum einen betrachtet er Freiheit als ein kosmologisches, zum anderen als ein praktisches Problem.

Die kosmologische Freiheit bezeichnet „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee“ (KrV A 533/B 561). Die transzendente Freiheit ist demnach Spontaneität.

Die praktische Freiheit auf der anderen Seite versteht Kant zunächst als „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (KrV A 534/B 562). Dabei handelt es sich aber nur um die negative Bestimmung der praktischen Freiheit. Kant kennt daneben auch eine positive Bestimmung derselben. „Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlungen nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.“ (ebd.) Dieses Vermögen ist der Wille. Die Bestimmung unserer Handlungen rein aus dem Willen ist „*Autonomie des Willens, Selbstgesetzgebung*“ (WmF 24). Dieser sich selbst Gesetz gebende Wille ist aber, wie Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ausführt, nichts anderes als die Vernunft im praktischen Gebrauch. Wille ist „Kausalität durch Vernunft“ (AA IV, 461).

Heidegger charakterisiert die beiden Herangehensweisen Kants, die zwei Wege des Freiheitsdiskurses so:

„Der erste Weg fragt nach der Möglichkeit einer Einheit der Freiheit mit der Natur, der zweite fragt nach der *Art der Wirklichkeit* einer so möglichen Freiheit, d. h. aber zugleich für Kant, nach der Art und Weise, in der die Idee der Freiheit hinsichtlich ihrer Realität als wirkliche ausgewiesen werden kann.“ (WmF 272)

Beide Freiheitsbegriffe sind aufeinander bezogen, genauer gesagt, Spontaneität ermöglicht überhaupt erst Autonomie. „Gebe es überhaupt keine absolute Spontaneität, dann auch keine Autonomie. Autonomie gründet der Möglichkeit nach in der absoluten Spontaneität, die praktische Freiheit in der transzendentalen.“ (WmF 25) Dieser Zusammenhang wird auch von Kant so gesehen.²²⁵ Das bedeutet, Kants Verständnis von Freiheit steht und fällt mit dem kosmologischen Freiheitsbegriff. Dieser wiederum führt zurück auf die Analogien der Erfahrung, weil die transzendente Freiheit eine besondere Form der Naturkausalität ist.

Naturkausalität ist gerade jene Kausalität, die eine Einheit der Natur ermöglicht. „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach.“ (KrV A 216/B 263) Die Konstitution dieses Zusammenhangs ist gerade die Funktion der Analogien der Erfahrung.²²⁶ Der wesentliche Aspekt der Analogien besteht darin, dass sie jene Verbindung herstellen, ohne die die Erscheinungen Fragmente blieben. Denn für Kant ist klar, dass diese Verbindung nicht aus der Wahrnehmung selbst hergenommen werden kann. Die Analogien sind Regeln, mittels derer wir „die Erfahrung antizipieren“ (KrV A 217/B 264), d. h. vorwegnehmen können. Nicht aber, wie auch Heidegger betont, den faktischen Ablauf dessen, was da geschieht.

„Diese Regeln der transzendentalen Zeitbestimmung [d. h. die Analogien der Erfahrung; S.W.S.], die keine solchen des bloßen Denkens sind, stecken gleichsam die weitest umgreifende Einheit des Naturzusammenhangs ab und zeichnen so die Form vor, der gemäß sich alle konkrete Verknüpfung des Wahrgenommenen zu vollziehen hat.“ (WmF 157 f.)

Zwei Folgerungen hieraus sind wichtig für den weiteren Verlauf unserer Untersuchung:

1. Aufgrund ihrer Funktion stellen die Analogien das transzendental-philosophische Fundament der Welt dar, die Gegenstand des Antinomiekapitels der KrV ist.
2. Da der Grundsatz der Kausalität zu den Analogien gehört, wird Kausalität notwendig für Erfahrung überhaupt.

²²⁵Vgl. KrV A533/B561 und Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Akademie- Ausgabe, Bd. IV. Berlin: Reimer, 1911, S. 385–463, hier: S. 446 f.

²²⁶Mit diesen hatten wir uns bereits im Abschn. 1.3 des ersten Kapitels beschäftigt. Ich bin dort auf die drei Analogien im Einzelnen eingegangen, und die entsprechenden Ausführungen Heideggers in WmF §§ 17–19 fügen der Darstellung in Kap. 1 nichts wesentlich neues hinzu, so dass ich auf diesen Teil der Vorlesung nur sehr vereinzelt eingehen werde.

Nun stellt Kant dieser konstitutiven Naturkausalität eine „Kausalität aus Freiheit“²²⁷ entgegen. Dabei versteht Kant Freiheit als „eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen“.²²⁸ Die Frage, die sich nun stellt, ist: Um was für eine Form der Kausalität handelt es sich dabei? Es muss, so Heidegger, einen Unterschied zwischen den beiden Kausalitätsbegriffen geben, da sie ja gegenübergestellt werden. Dieses Problem nötigt zu einer Präzisierung des Kantischen Verständnisses von Kausalität.

Die Pointe des Grundsatzes der Kausalität (2. Analogie der Erfahrung) ist, dass ein Ereignis kein bloßes isoliertes Vorkommnis ist, „sondern in der Begebenheit liegt eine und zwar gerichtete, geregelte Rückbeziehung auf Vorangehendes, Ursache. Umgekehrt: Das Ursachesein ist in sich ein gerichtetes Verhältnis, das folgen und erfolgen läßt.“ (WmF 196) Darauf aufbauend kommt Kant zu einem Handlungsbegriff in einem weiter gefassten Sinne. „Handlung“ stammt vom griechischen *πράξις* und wir verknüpfen es gewöhnlich mit einem „praktischen Menschen“, der über bestimmte Fähigkeiten verfügt, oder mit menschlichem Verhalten, dass unter moralisch-sittlichen Gesichtspunkten bewertet werden kann. Handlung ist für uns von vornherein auf Freiheit bezogen. Dies, stellt Heidegger fest, ist bei Kant nicht so. Zwar verbindet er Freiheit mit Praxis, aber er unterscheidet Handlung von dieser. „‚Handlung‘ ist für Kant vielmehr der *Titel für Wirken* überhaupt. Handlung ist [...] auf das Geschehen der lebendigen und vor allem unlebendigen Natur [bezogen].“ (WmF 196 f.) So gebraucht Kant den Begriff „Naturhandlung“²²⁹, spricht von der „unaufhörlichen Handlung“ der Materie²³⁰ oder davon, dass jede Ursache angefangen haben muss zu handeln²³¹. „In jeder Begebenheit also liegt ein Handeln, sofern eben Begebenheit bedingtes und somit gewirktes Geschehen in sich schließt.“ (WmF 198)

Die Orientierung der Freiheit an der Naturkausalität erfolgt dadurch, dass Kant eine „freie Tat“ (Handlung im engeren, sittlichen Sinne) als „ursprüngliche Handlung“ betrachtet. Damit rückt Freiheit

„in den Horizont des allgemeinen Begriffes von Wirken und Ursachesein, die primär durch Naturkausalität bestimmt sind. Handeln der Materie ist nicht ursprüngliches Wirken. Handeln der sittlichen Person ist ursprüngliches Wirken, d.h. das nicht erst aus einem Ursprung herkommt, sondern selbst ein ‚Ursprung‘ ist.“ (WmF 198)

Beide Kausalitätsbegriffe kommen darin überein, dass sie ein Wirken sind. Der Unterschied zwischen den beiden liegt darin, dass Kausalität aus Freiheit ein „ursprüngliches“ Wirken ist.

²²⁷Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Akademie-Ausgabe, Bd. V. Berlin: Reimer, 1913, S. 1–163, hier: S. 15. Im Folgenden KpV, zitiert nach der Akademie-Ausgabe.

²²⁸Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: Akademie-Ausgabe, Bd. IV. Berlin: Reimer, 1911, S. 253–383, hier: S. 344.

²²⁹KrV A 547/B 575.

²³⁰Vgl. Kant, *Prolegomena*, § 53, S. 344, Anm.

²³¹Vgl. a.a.O., S. 343.

Heidegger macht aber noch auf eine weitere Folge aufmerksam. Die erste Analogie der Erfahrung dient der Bestimmung der Beharrlichkeit, die zweite der Veränderung. Veränderung aber wird gerade durch Kausalität bestimmt. „Die Möglichkeit der Veränderung gründet in der Kontinuität der Kausalität der Handlung. Das neue Moment, das auftaucht, ist die Kontinuität — Stetigkeit.“ (WmF 199) Das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung selbst wieder gründet im Wesen der Zeit, denn diese ist unteilbar, sie besteht nicht aus Teilen. Es gibt keine Sprünge von Augenblick zu Augenblick. Jede Veränderung zwischen zwei Augenblicken

„geschieht immer noch in einer Zeit zwischen den Augenblicken und gehört demnach mit zur *ganzen Zeit* der Veränderung, weshalb jede Ursache einer Veränderung während der ganzen Zeit dieses ihr Ursachesein bekundet. Anders gewendet: Die Handlung der Materie ist unaufhörlich. Es gibt kein plötzliches Geschehen als Aufbrechen aus einem vormaligen schlechthinigen Nichts“ (ebd.).

Damit, so konstatiert Heidegger, ist das Wesen der Kausalität i. S. Kants erfasst. „Sie ist *eine der ontologischen Bestimmungen des Zusammenhangs des Vorhandenseins des Vorhandenen in seinem Geschehen*.“ (WmF 200) Dieses Geschehen der Natur zeigt sich als Veränderung, deren Möglichkeit gerade in der Kausalität gründet.

So vorbereitet können wir nun auch verstehen, wie Freiheit bei Kant zu einem *kosmologischen* Problem werden kann. Der Grund hierfür liegt letztlich in der Endlichkeit der menschlichen Vernunft. Als das Vermögen der Prinzipien sucht die Vernunft zu jedem Bedingten das Unbedingte. „Der Vernunft als Vereinigung der Prinzipien eignen diese Vorstellungen von etwas im Ganzen, die Vernunftbegriffe, oder wie Kant sie nennt, *die Ideen*.“ (WmF 207) Die Ideen sind Inbegriffe. Zu diesen Ideen gehört neben „Seele“ und „Gott“ auch die Welt, mit der sich Kant in den „Antinomien der reinen Vernunft“ beschäftigt. Unter Welt versteht Kant den „Inbegriff aller Erscheinungen“ (KrV A 334/B 391). Nun hatten wir gesehen, dass die durch die Erfahrung zugängliche Einheit der Erscheinung in ihrem Zusammenhang durch die Naturkausalität bestimmt ist. *Die Analogien stiften zwar die Natureinheit, aber durch die Vernunft wird sie als kosmologische Idee, als Welt, vorgestellt.*

Das Freiheitsproblem und das Weltproblem sind dadurch miteinander verschränkt, dass Kant Kausalität aus Freiheit als absolut gedachte Naturkausalität begreift. Das Geschehen der Natur wird von der Vernunft als abgeschlossene Totalität vorgestellt. „Die Vernunftvorstellung einer *unbedingten Kausalität* ist das Vorstellen eines Ursacheseins, das als solches nicht mehr zurückgeht auf ein Vorangehendes, bei dem es seinerseits anfängt, sondern das selbst schlechthin die Reihe anfängt.“ (WmF 214) „Welt“ bezeichnet dann die „absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung“ (KrV A 415/ B 443) oder auch „die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung“ (KrV A 334/B 391). Und hier kommt die Idee der transzendentalen Freiheit ins Spiel. Denn erst durch diese kann ein Abschluss der Kausalreihe gedacht werden. „*Freiheit als eine Art von Kausalität* ist bezogen auf *die mögliche Ganzheit der Geschehensreihe der Erscheinungen*

überhaupt.“ (WmF 214) Damit wird deutlich: nicht der Kausalnexus selbst, sondern die Vorstellung von dessen Vollständigkeit führt zur „Freiheitsantinomie“, der dritten Antinomie der Vernunft. In dieser wird der empirische Naturbegriff mit einem „transzendentalen Naturbegriff“ konfrontiert (vgl. KrV A 420/B 448). „Die Idee der Freiheit ist die Vorstellung eines dynamischen, d. h. die Vollständigkeit des Zusammenhangs des Vorhandenseins einer Erscheinung betreffenden Unbedingten, d. i. ein *transzendentaler Naturbegriff*“. (WmF 214)

In der Freiheitsantinomie sieht sich die menschliche Vernunft zwei sich widerstreitenden Thesen gegenüber. Entweder vertritt sie die These der Vollständigkeit des Zusammenhangs der Erscheinungen, dies würde aber die Stetigkeit, die Kontinuität der Kausalität bedrohen, oder sie entscheidet sich für die Kontinuität und opfert die Vollständigkeit. Es scheint also, dass die Kontinuität der Kausalität (empirischer Naturbegriff) unvereinbar ist mit dessen Vollständigkeit (transzendentaler Naturbegriff). Die transzendente Freiheit, d. h. die Spontaneität, bedroht die Kohärenz der Erfahrung, die nahtlose Einheit der Natur. „Wenn Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs einträte, dann käme in diesen nicht eine andere Gesetzmäßigkeit, sondern Gesetzlosigkeit. Natur, zu deren Wesen Gesetzmäßigkeit gehört, wäre damit überhaupt aufgehoben.“²³²

Das Problem, welches zur Antinomie führt, liegt bereits in einer unzulässigen Grundannahme der Vernunft. Diese Grundannahme betrifft das Verhältnis des Bedingten und seiner Bedingungen. Wir wissen aus der transzendentalen Ästhetik, dass alle Verhältnisse des angetroffenen Seienden bereits im Vorhinein als Zeitverhältnisse bestimmt sind. Dies gilt auch für das uns begegnende Bedingte und die Gegebenheit seiner Bedingungen. Nun folgt daraus aber nicht, dass zu jedem Bedingten auch die *Reihe* der Bedingungen mitgegeben ist. Diese Reihe ist eben gemäß der temporalen Bestimmung alles Gegebenem immer nur sukzessiv, d. h. in der Zeit nacheinander gegeben. Die Reihe der Bedingungen ist nur dadurch gegeben, dass man sie wirklich abschreitet (vgl. KrV A 500 f./B 529). „Nur das kann gesagt werden, daß mit der Gegebenheit eines Bedingten in der Erscheinung auch der Rückgang zur Reihe der Bedingungen gegeben ist, und daß es nicht an solchen fehlen könne, aber nicht, daß sie in ihrer Totalität vorhanden seien.“ (WmF 231) Durch diese Grundannahme kommt es zu einer „natürliche[n] Täuschung“ (KrV A 500/B 528) der Vernunft. Da dieser Grundsatz sowohl dem Beweis der Thesis als auch der Antithesis zugrunde liegt, können nach Aufhellung der trügerischen Grundannahme beide Sätze eines „Fehltritts“ überführt werden (vgl. KrV A 501/B 529). Dies dient aber nur der Vorbereitung zur Auflösung der Antinomie.

Die eigentliche, positive Auflösung der Antinomie klärt, wie die Einheit der beiden Kausalitäten gedacht werden kann. Und zwar indem Kant ein und dieselbe Wirkung *sowohl* durch Naturkausalität *als auch* durch Freiheit verursacht auffasst. Die Naturkausalität ist bereits in der zweiten Analogie erwiesen worden. Das hierdurch nun entstehende Problem ist, dass Kant eine Ursache für Erscheinungen aufzeigen muss, die außerhalb der Erscheinungen liegt. Dabei muss er aber nicht die

²³² WmF 222. Vgl. KrV A 451/B 479.

Wirklichkeit der Freiheit beweisen, „sondern *Aufgabe der Auflösung der Antinomien* ist allein der *Nachweis der Möglichkeit der Vereinigung von Freiheit und Natur, und zwar in maßgebender Orientierung an der Natur*: Rettung der Freiheit in bezug auf Natur im Zusammenhang mit ihr“ (WmF 244).

Zur Lösung dieser Aufgabe führt Kant den Unterschied zwischen empirischem und intelligiblen Charakter ein. Jede Wirkung hat für Kant einen Charakter (vgl. KrV A 539/B 567). „Charakter“, erläutert Heidegger, „heißt hier Gesetz der Kausalität, notwendige Regel des Wie des Ursacheseins der Ursache“ (WmF 247). Der empirische Charakter bezieht sich also auf Ursachen, die empirisch, d. h. sinnlich zugänglich, sind, während der intelligible Charakter sich auf bloß intellektuell zugängliche Ursachen, d. h. auf die Freiheit, bezieht. Dabei spielt Kant, so Heidegger, bewusst mit einer Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „intelligibel“ und „intellektuell“.

„Die Kausalität der Freiheit beruht darin, daß diese Art von Ursachesein nicht nur etwas ist, was lediglich der Intelligenz und dem reinen Verstand ohne Sinnlichkeit zugänglich ist, nicht nur etwas Intellektuelles hinsichtlich der möglichen Erfäßbarkeit, sondern dieses Ursachesein ist selbst in sich, seiner Seinsart nach, Intelligenz, etwas Intellektuelles, etwas Verstandesmäßiges, d. h. ein Verstandeswesen.“ (WmF 249)

Zwei Dinge gilt es hier zu beachten:

1. Durch die Unterscheidung zwischen empirisch und intelligibel wird der Doppelcharakter der Erscheinung eingeführt, d. h. ein Ding kann einmal an sich selbst betrachtet werden und zum anderen als in der Erscheinung vorfindlich. Es handelt sich aber nach wie vor um denselben Gegenstand. Kant vertritt gerade keinen ontologischen Dualismus, keine metaphysische Hinterwelt, denn wären die beiden Betrachtungsebenen auch zwei verschiedene ontologische Ebenen, dann wäre unplausibel wie *ein und dieselbe Wirkung* in zweifacher Hinsicht verursacht sein kann. Damit zusammen hängt der zweite Punkt.
2. Mit der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks intelligibel bzw. intellektuell weist Kant auf eine Kausalität der Vernunft hin. Dass die Vernunft handeln kann, zeigt sich für Kant an der reinen Apperzeption, durch die der Mensch sich selbst zu erkennen vermag (vgl. KrV A 546/B 574). Am Beispiel der Apperzeption wird deutlich, dass die Vernunft regelgebend ist. Darin liegt stets ein Sollen. Das Handeln der Vernunft „ist ein Wirken, das als solches bestimmt wird durch das im vorhinein Vorge stellt sein dessen, was in der Wirkung gehandelt werden soll und in sich bezogen ist auf ein Wollen“ (WmF 258). Beide Aspekte laufen im Menschen zusammen, denn wir erfahren diesen Doppelcharakter an uns durch den Willen, also durch die praktische Vernunft als intelligibles Vermögen zu handeln, d. h. zu wirken.

Die metaphysische Möglichkeit der Einheit von Natur und Freiheit, d. h. die Vereinbarkeit der Annahme einer Kausalität durch Freiheit mit den Bedingungen der Erfahrungswelt, liegt, so Heideggers Fazit, darin, dass „*die Erscheinung als solche als sensible und intelligible bestimmbar ist*“ (WmF 259). Dieses Ergebnis aber berechtigt uns weder dazu, Aussagen über die angenommene *mundus intelligibilis*

zu machen, denn Aussagen über Gegenstände sind nur möglich, sofern sie uns in der Erscheinung gegeben sind, noch ist die Wirklichkeit der Freiheit bewiesen. Vielmehr zeigt sich, dass die Auflösung der Antinomie mit Blick auf den Menschen als Weltwesen (Phaenomenon) und als sittlich handelnde Person (Noumenon) geschieht. Der Clou dabei ist, dass der Mensch stets beides zugleich ist.

„Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft.“²³³

Die Erläuterungen des transzendentalen Freiheitsbegriffs sind damit abgeschlossen, die Möglichkeit von Freiheit als Kausalität der Vernunft in Einheit mit der Naturkausalität ist aufgewiesen.

Nun handelte der erste Weg von der Möglichkeit der Freiheit eines vorhandenen Seienden überhaupt, der zweite Weg hingegen von der Wirklichkeit der Freiheit eines bestimmten vorhandenen Seienden, nämlich, wie sich bereits angedeutet hatte, des Menschen (vgl. WmF 265). Freiheit im zweiten Sinne bezeichnet nicht länger (ausschließlich) eine mögliche Art der Kausalität in der Welt, sondern die spezifische Auszeichnung des Menschen als eines Vernunftwesens. Die praktische Freiheit verweist auf die Persönlichkeit des Menschen, d. h. sein Personsein, womit seine Zurechnungsfähigkeit einhergeht. „Das *Wesen der Person*, die *Persönlichkeit*, besteht in der *Selbstverantwortlichkeit*.“ (WmF 262) Die Bestimmung des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens, so erläutert Heidegger, ist für Kant nicht hinreichend, weil die Vernunft von solch einem Lebewesen auch in einem bloß theoretischen Sinne gebraucht werden könnte, d. h. „zwar mit Hilfe der Vernunft in seinem Tun überlegte, die Antriebe seines Handelns aber doch alle aus seiner Sinnlichkeit, seiner Tierheit, hernähme“ (WmF 262 f.).

Der Mensch aber kann sich aus sich selbst heraus bestimmen, weil die Vernunft regelgebend ist, weil sie bei ihm als ein wirkendes Vermögen hervortritt. Auf dieser Verfassung des Menschen beruht „das *spezifisch ausgezeichnete menschliche Handeln*, die *sittliche Praxis*“ (WmF 263). Und gerade darin drückt sich die Wirklichkeit der Freiheit aus. „*Die Tatsächlichkeit, die der Realität der Freiheit entspricht, ist die der Praxis.*“ (WmF 271)

Aufgrund seiner Zwitternatur kann der Mensch seine Handlungsantriebe (auch) aus der Sinnlichkeit hernehmen. Dann wird die Vernunft bloß instrumentell gebraucht, was zu hypothetischen Imperativen führt. Die wirkliche, „praktische“ Freiheit aber liegt dort, wo der Mensch rein aus Vernunft, autonom, d. h. dem kategorischen Imperativ folgend, handelt. Eine freie Handlung und eine sittliche Handlung sind für Kant dasselbe.

Dabei zeigt sich, dass bei Kant Handlungsfreiheit und Willensfreiheit miteinander verschränkt sind, denn Wille ist „Kausalität durch Vernunft“.²³⁴ Die Vernunft

²³³ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 457.

²³⁴ A.a.O., S. 461.

selbst handelt, ist ein wirkendes Vermögen. „Wo Wille ist, da ist Vernunft, und zwar als ein das Wirken bestimmendes Vorstellen, auf Praxis bezogenes Wirken. *Wille ist nichts anderes als praktische Vernunft und umgekehrt*. Praktische Vernunft ist Wille, d. h. *ein Vermögen zu wirken nach der Vorstellung von etwas als Prinzip*.“ (WmF 275) Eine freie Handlung ist eine Handlung des „reinen Willens“. „*Ein reiner Wille ist reine Vernunft*, die für sich allein sich zum willentlichen Handeln bestimmt, d. h. zur Praxis. *Reiner Wille ist reine Vernunft, die für sich allein praktisch ist*.“ (WmF 277)

Der reine Wille ist das bestimmende Vorstellen ohne jeglichen Inhalt in bloß formaler Hinsicht, d. h. er bezeichnet die Weise der Gesetzgebung. „*Das Grundgesetz des reinen Willens, der reinen praktischen Vernunft, ist nichts anderes als die Form der Gesetzgebung*. Das ist der Sinn des Satzes, das Grundgesetz der Sittlichkeit ist ein formales Gesetz.“ (WmF 279)

Freilich, so Heidegger, ist damit noch nicht erwiesen, dass ein solcher reiner Wille existiert. Wie ist der reine Wille existent, wie ist er wirklich? Die objektive Realität der Freiheit lässt sich für Kant nur durch das praktische Gesetz der reinen Vernunft dartun.²³⁵ Die Freiheit offenbart sich uns durch das moralische Gesetz (vgl. KpV 4). Die Beweisidee besteht darin, dass sich aus der Wirklichkeit des moralischen Gesetzes die Tatsächlichkeit der Freiheit ergibt und damit auch das Faktum des reinen Willens im Menschen sichtbar wird. Für Kant können wir uns des moralischen Gesetzes „unmittelbar bewußt werden, [...] so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen“ (KpV 29). Der kategorische Imperativ drängt sich uns sozusagen von selbst auf im Setzen der Maximen. „Zum Wollen als einem Wirken nach Vorstellung des Gewollten gehört mit das Wissen um den Bestimmungsgrund des Handelns. Wirkliches Wollen ist in sich immer, sich klar werden und klar geworden sein über die Bestimmungsgründe.“ (WmF 289) Dieses wirkliche Wollen enthält als solches bereits den Verweis auf die Bestimmung des Willens rein aus sich selbst heraus, d. h. auf Autonomie. „*Die Wirklichkeit des Wollens ist nur im Wollen dieser Wirklichkeit*. Darin erfahren wir das Faktum, daß reine Vernunft für sich allein praktisch ist, d. h. daß der reine Wille als Wesen des Willens als Bestimmungsgrund desselben sich meldet.“²³⁶ Dies ist auch bereits die Pointe des sehr kurzen Beweises der praktischen Freiheit.

„Der Beweis der praktischen Realität der Freiheit besteht allein darin und kann nur darin bestehen, zu verstehen, daß diese *Freiheit nur ist als wirkliches Wollen des rein Gesollten*. Denn dieses, daß das Wollen im wirklichen Wollen allein sein eigenes Wesen, den reinen Willen, für sich selbst Bestimmungsgrund, Gesetz, sein läßt, das ist nichts anderes als das Wirklichwerden und Wirklichsein der praktischen Freiheit.“ (WmF 296)

²³⁵ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. In: Akademie-Ausgabe, Bd. V. Berlin: Reimer, 1913, S. 165–485, hier: S. 468 bzw. B 457. Vgl. hierzu WmF 271.

²³⁶ WmF 291. Vgl. hierzu KpV 31: „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist [...]“.“

Der Akt der Selbstbestimmung ist das Bewusstsein unserer Freiheit. Wir erleben uns als frei, d. h. als spontan wirkend, weil wir uns selbst Gesetze geben können.²³⁷

Kausalität vs. Freiheit — Kant vs. Heidegger

Das praktische Handeln des Menschen als einer Person zeigt, dass die Naturkausalität mit der Kausalität aus Freiheit zusammengehen kann. Es zeigt aber auch, dass der praktische Freiheitsbegriff stets auf den transzendentalen bezogen bleibt. Die kosmologische Freiheit zeichnet den Rahmen für die praktische Freiheit vor. Hier liegt aber auch das Problem.

„Wenn die Bestimmung der Kausalität überhaupt zunächst und ganz allgemein orientiert ist nach der Kausalität der Natur, wobei Natur Vorhandensein von Vorhandenem überhaupt meint — sei es physisch oder psychisch oder sonst wie —, dann ist damit das *Ursachesein* hinsichtlich seiner Seinsart vorgehend für alles weitere charakterisiert als *Vorhandensein*.“ (WmF 191)

²³⁷ In seinem Vorhaben das Ringen Heideggers mit dem Willensbegriff aufzuzeigen, kommt Bret Davis in seiner Arbeit *Heidegger and the will*, meines Erachtens zu einer problematischen Interpretation. Das Problem liegt in dem von Davis herausgestellten Kreuzungspunkt von Freiheit und Wille in der Vorlesung WmF. Die entscheidenden Passagen findet sich in WmF 278–297.

Heidegger spitzt seine Interpretation von Kants praktischen Freiheitsbegriff auf die „Reinheit des Wollens“, auf einen Willen, der nur sich selbst will, zu (vgl. WmF 290). Obwohl Heidegger hier im Grunde nur die Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft hervorhebt, kann seine Darstellung ohne Zweifel als überspitzt betrachtet werden. Heidegger sah selbst, dass seine Erörterungen als gewaltsam betrachtet werden könnten. Dies geht aus seiner Bemerkung auf S. 292 von WmF hervor. Aber was Heidegger in Bezug auf Kant sagt, versteht er als eine Freilegung (Destruktion) dessen, was bereits untergründig bei Kant vorliegt. Aus seiner Sicht geht er lediglich einen Schritt weiter bzw. tiefer. Die Darstellung Espositos, der sich ebenfalls mit dieser Vorlesung beschäftigt hat, lässt daran auch keinen Zweifel aufkommen (vgl. Costantino Esposito, „Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant“. In: *Heidegger-Studies* 20 (2004), S. 101–125, insbes. S. 114–122).

Für Davis jedoch stellt sich die Interpretation Heideggers so dar, als ob Heidegger selbst einen Voluntarismus des endlichen aber reinen Willens vertrete (vgl. Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 2007, S. 70). Des Weiteren schließt Davis aus Heideggers Ausführungen, dass die Freiheit des Daseins „in terms of a pure and yet concrete will that wills nothing but its own willing“ (a.a.O., S. 71) gedacht wird. Heidegger selbst allerdings, so ist hervorzuheben, vertritt bis einschließlich 1930 (und auch danach) keinen Freiheitsbegriff im Sinne eines sich selbst wollenden Willens. Im Gegenteil, es besteht kein Zweifel daran, dass Heideggers eigenes Freiheitsverständnis in WmF, welches er gerade mit dem Kants kontrastieren will, sich immer noch im Kontext der Metontologie bewegt. Bemerkenswerterweise zitiert Davis vor seinen Schlussfolgerungen gerade die Stellen aus WmF, die die Vorlesung in den metontologischen Themenkomplex einordnen (vgl. a.a.O., S. 66).

So bedenklich der Willensbegriff ist, den Heidegger in der Rektoratsrede und anderen Texten dieser Zeit präsentiert (und Davis weist zurecht darauf hin, vgl. a.a.O., S. 71 ff.), so muss doch betont werden, dass dieser Willensbegriff noch nicht im metontologischen Freiheitsbegriff angelegt ist.

Dies ist gerade Heideggers Hauptkritikpunkt an Kant, seine völlige Orientierung an der Seinsart des Vorhandenen.²³⁸ Diese Orientierung wird bereits in Kants Betrachtung der Analogien der Erfahrung deutlich, beziehen sich diese doch als dynamische Grundsätze auf das Dasein, d. h. Vorhandensein der Gegenstände. Der Erfahrungsbegriff Kants, so Heidegger, ist immer schon auf das Vorhandensein bezogen. Die Kausalität, so hatte sich gezeigt, „ist eine der ontologischen Bestimmungen des Zusammenhangs des Vorhandenseins des Vorhandenen in seinem Geschehen“ (WmF 200). Dieser Zusammenhang ist gerade die Natur als die Einheit der Erfahrung. Erfahrung ist also Einheit des Vorhandenen.

Traditionsgemäß wird Kausalität als ein Grundcharakter des Seins des Seienden aufgefasst, genauer gesagt, so Heidegger, als „die Grundkategorie des Seins als Vorhandensein“ (WmF 300). Kant bewegt sich vollständig in dieser Tradition, so dass die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit von vornherein zur Frage nach der möglichen Vereinbarkeit von Freiheit und Naturkausalität wird. Kant fragt nicht nach den ontologischen Bestimmungen der Freiheit.

„Allein, die Wirklichkeit dieser wirklichen Freiheit wird gerade nicht Problem in der Weise, daß eigens und wirklich gefragt wird nach dem Wesen dieses spezifischen Seins, das sich im willentlichen Handeln der Person des Menschen bekundet. *Wirklichkeit* der Freiheit, ja darum geht es, aber nicht um sie im eigentlichen metaphysischen Sinne, nicht um sie *als ein Problem des Seins*.“ (WmF 301)

Damit sieht Heidegger These A als entkräftet an und wendet sich These B zu. „Kausalität ist wie die übrigen Kategorien des Vorhandenen im weiteren Sinne nach Kant ein Charakter der Gegenständlichkeit der Gegenstände.“ (WmF 302) Doch die Gegenständlichkeit erwies sich für Heidegger als durch die metontologische Freiheit ermöglicht. Das Sichbinden der transzendentalen Freiheit i. S. Heideggers macht Verbindlichkeit und damit erst Gegenständlichkeit möglich (vgl. GdM 525). Auf diesen Bindungscharakter verweist Heidegger auch hier in WmF.

„Vorgängiges Zugestehen von Verbindlichkeit aber ist ursprüngliches Sichbinden, Bindung als für sich verbindlich sein lassen, d. h. kantisch, sich ein Gesetz geben. Begegnenlassen von Seiendem, Verhalten zu Seiendem in jeder Weise der Offenbarkeit ist nur möglich, wo Freiheit ist. *Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses*.“ (WmF 302 f.)

Dies zeigt einmal mehr, dass Heidegger in seiner metaphysischen Periode Seinsverständnis überhaupt als in der metontologischen Freiheit fundiert sieht. Damit zugleich wird aber auch klar, dass, weil Kausalität und Vorhandensein nur je eine Seinsbestimmung von vielen sind, Kausalität in der Freiheit gründet.

Gerade in Hinblick auf Kant möchte ich die Umkehrung der Kantischen These A durch Heidegger etwas präzisieren. Wie wir gesehen haben, bewegt sich Kants Freiheitsuntersuchung vollständig im Umkreis der Kausalität. Dass dieser eine konstitutive Funktion für die Erfahrung zukommt, hat Kant in den Analogien der Erfahrung gezeigt. Und genau hier ist der Ort, an dem phänomenologische

²³⁸ Vgl. WmF § 17 a) und b).

Kritik ansetzen kann und durch die gleichzeitig deutlich wird, wieso Heidegger das Verhältnis von Kausalität und Freiheit umkehren kann, so dass Kausalität zu einem Problem der Freiheit wird.

„Die Analogien gründen hinsichtlich ihrer Notwendigkeit im Wesen der Erfahrung.“ (WmF 153) Sie sind insofern notwendig, als dass sie Erfahrung, d. h. die Zugänglichkeit für den Menschen zum Seienden (als Vorhandenem), ermöglichen. Die Zugangsweise zum Seienden unterliegt Bedingungen, zu denen auch die „Analogien“ gehören. Der entscheidende Punkt liegt in folgender Stelle: „*Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.*“ (KrV B 218) Wie Heidegger zu recht betont, liegt die Möglichkeit der Erfahrung nicht in der notwendigen Verknüpfung der Erfahrung selbst, sondern „allein in der *Vorstellung* einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen, d. h. im Vorstellen der Notwendigkeiten des Verknüpftseins dessen, was Wahrnehmungen geben“ (WmF 153). Die Wahrnehmungen selbst kommen immer nur zufälligerweise zusammen (vgl. KrV 219). Nun erfahren wir aber „über das bloße Zusammengeratensein der Wahrnehmungen hinaus [...] die Einheit des vorhandenen Seienden seinem Vorhandensein nach — kurz *eine Natur*“ (WmF 155). Wie kommt diese Einheit zustande? Für Kant kann sie nicht aus den Wahrnehmungen selbst stammen, da diese stets nur zufällig sind, demnach also nie eine *notwendige* Verknüpfung ermöglichen können. „[D]ie Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit [kann] nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen.“ (KrV B 219) Die Analogien sind transzendente Zeitbestimmungen. Sie sind „Regeln der synthetischen Einheit a priori, vermittels deren wir die Erfahrung antizipieren“ (KrV A 217/B 264) können. Kant grenzt sein eigenes Unternehmen der Transzendentalphilosophie sowohl von der traditionellen Metaphysik als auch von der Logik ab. Diese Abgrenzung führt zu einer apriorischen aber dennoch realen, nicht bloß logischen Notwendigkeit. Aufgabe der Transzendentalphilosophie ist es, diese apriorischen Realnotwendigkeiten aufzuweisen, zu denen auch die Analogien der Erfahrung gehören. Für Kant kann es nur apriorische, nicht aber aposteriorische bzw. „faktische Notwendigkeit“ geben — anders in der Phänomenologie.

Wie László Tengelyi in seinem Buch *Welt und Unendlichkeit*²³⁹ darlegt, entwirft Husserl eine phänomenologische Metaphysik, die nicht als eine apriorische Wissenschaft aufgefasst wird. Sie stützt sich vielmehr auf „Urtatsachen“. Anders als gewöhnliche Tatsachen, werden diese als notwendig aufgefasst. „Die ganze Idee einer phänomenologischen Metaphysik steht oder fällt mit dem Gedanken, dass es eine Notwendigkeit des Faktischen geben kann.“²⁴⁰ Dies mag zunächst paradox

²³⁹Die folgenden Ausführungen stützen sich auf: László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg i.Br./München: Alber, 2014. Im Folgenden WuU. Dieselben Argumente finden sich auch bereits in: László Tengelyi, „Necessity of a Fact in Aristotle and in Phenomenology“. In: *Philosophy Today* 55 (2011). (SPEP Supplement 2011), S. 124–132.

²⁴⁰WuU 15. Wenn ich im Folgenden den Ausdruck „faktische Notwendigkeit“ gebrauche, so ist damit die Notwendigkeit des Faktischen (in Bezug auf Urtatsachen) gemeint.

klingen, zumal die ‚Notwendigkeit eines Faktums‘ durchaus einen ‚Kern des Urzufälligen‘ mit einschließt. „Aus der Analyse der Urtatsachen erwächst daher eine Metaphysik ‚zufälliger Faktizität‘ [...]“. (WuU 15) Tengelyi stützt sich für seine Ausführungen unter anderem auf modallogische Überlegungen Saul Kripkes und dessen Unterscheidung zwischen epistemischer und alethischer Notwendigkeit.²⁴¹

Die Idee dabei ist, „dass ein Erfahrungssatz (also eine aposteriorische Aussage) unter manchen Umständen durchaus einen Anspruch auf Notwendigkeit erheben kann“ (WuU 171). „Epistemische Notwendigkeit“ bezeichnet die Unwiderlegbarkeit einer Behauptung. Ein Erfahrungssatz kann demnach niemals epistemisch notwendig sein, sehr wohl aber alethisch notwendig.

„Sicherlich ist jeder Erfahrungssatz grundsätzlich widerlegbar. Im Prinzip können ja immer neue Erfahrungen aufkommen, die ihm widersprechen. Wenn er jedoch überhaupt wahr ist, kann er nicht allein eine zufällige, sondern in manchen Fällen auch eine notwendige Wahrheit ausdrücken. Anders als die ‚epistemische‘ Notwendigkeit ist also die Notwendigkeit einer notwendigen Wahrheit oder die ‚alethische‘ Notwendigkeit nicht an die Bedingung der Apriorizität gebunden.“ (WuU 172)

Die Gleichsetzung von Apriorizität und Notwendigkeit kann somit auf ein Vermischen von epistemischer und alethischer Notwendigkeit zurückgeführt werden. Diese Unterscheidung wendet Tengelyi auf Husserls Urtatsachen an.

Zunächst gilt es sich klar zu machen, dass Husserls Urtatsachen keine ersten Ursachen sind. Gerade der Versuch einer Rückführung der Urtatsachen auf erste Ursachen kennzeichnet die traditionelle Metaphysik (vgl. WuU 187 f.). „Husserls Metaphysik der Urtatsachen unterscheidet sich gerade darin von aller traditionellen Metaphysik, dass sie die Urtatsachen in diesem Sinne als ‚letzte‘ Gegebenheiten behandelt.“ (WuU 188) Husserls Urtatsachen sind „letzte Tatsachen“ aber keine „Letztbegründungen“. Aber inwiefern ist eine Urtatsache eine nicht-apriorische Realnotwendigkeit?

Der Begriff „Notwendigkeit eines Faktums“ findet sich in *Ideen I* und bezieht sich dort auf das Cogito, d. h. auf das reine Ich.²⁴² Die faktische Notwendigkeit drückt eine unaufhebbare Kontingenz aus. Husserl gebraucht auch den Ausdruck „Urzufälliges“.²⁴³

„Die von Husserl herausgestellten und im Anschluss an ihn von Sartre gleichfalls beschriebenen Urtatsachen unterscheiden sich nun von gewöhnlichen Tatsachen gerade dadurch, dass sie eine faktische Notwendigkeit mit sich führen, die als solche ihre Urzufälligkeit keineswegs ausschließt, sondern vielmehr gerade bestätigt.“ (WuU 189)

²⁴¹ Vgl. WuU 171. Darüber hinaus findet sich der Gedanke einer nicht-apriorischen Realnotwendigkeit, so Tengelyi, auch bei Hartmann und Vuillemins. Vgl. Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin: W. de Gruyter, 1938 und Jules Vuillemin, *Nécessité et contingence*. Paris: Minuit, 2004. Englisch: *Necessity and Contingency*, Stanford: California University Press 1996.

²⁴² Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. 1. Halbband*. Hrsg. von Karl Schuhmann. (Husserliana Bd. III/1). Den Haag: Nijhoff, 1976, S. LVII, 1–476, § 46., S. 98.

²⁴³ Vgl. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Hrsg. von Iso Kern. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935. (Husserliana Bd. XV). Den Haag: Nijhoff, 1973, S. 386.

Weil die Urtatsachen als „Urnötigkeiten“ die Komponente der Kontingenz nicht ausschließen, sondern vielmehr mit einschließen, ist die faktische Notwendigkeit eine bedingte und zwar durch Tatsachen bedingte Notwendigkeit. Sie gründet sich bei Husserl auf die Urtatsache des Cogito.

„Solange ich denke oder solange ich mir meiner selbst überhaupt bewusst bin, kommt meinem Sein eine Notwendigkeit zu, die in der Phänomenologie dann zugleich auf meine Leiblichkeit und damit auf die Existenz der Welt, auf das Dasein meiner Mitsubjekte, ja sogar auf das Geschehen der Geschichte ausgedehnt wird.“ (WuU 190)

Dies zeigt, dass das Cogito keineswegs die einzige Urtatsache ist. Tengelyi unterscheidet insgesamt vier Gruppen von Urtatsachen (vgl. WuU 184 f.).

Gleichzeitig wird aber noch ein anderer Unterschied zwischen den gewöhnlichen und den Urtatsachen sichtbar: die Performativität.

„Im Gegensatz zu den gewöhnlichen Tatsachen, die nur durch Beobachtung von außen her festgestellt werden können, kommt den Urtatsachen, von denen in der Phänomenologie die Rede ist, der Charakter *aktuellen Vollzugs* zu. Deshalb können die Faktizitätsstrukturen, die Husserl im Auge hat, nur in einer phänomenologischen Innenbetrachtung erfasst werden.“ (WuU 190)

In der Notwendigkeit des Faktums zeichnet sich eine Tendenz zur Selbstperpetuierung ab. Diese Tendenz kann durch den performativen Charakter der Urtatsachen verständlich gemacht werden, weil „sie im Eigenleben des phänomenologisierenden Ich verankert“ ist (ebd.).

Tengelyi geht aber noch einen Schritt über Husserl hinaus und betrachtet das *Erscheinen selbst* als eine Urtatsache. „Erst wenn das Erscheinen als Urtatsache betrachtet wird, wird es so fassbar, wie es sich von selbst einstellt. Dieses ‚von selbst‘ drückt dem Erscheinen das Gepräge eines Ereignisses auf, das dem Bewusstsein widerfährt und es dabei nicht selten überrascht.“ (WuU 191) Ort dieses Ereignisses ist die Erfahrung, weshalb man auch, so Tengelyi, von einem *Erfahrungsgeschehen* sprechen kann.

Mit diesem begrifflichen Instrumentarium lässt sich nun genauer hervorheben, warum Heidegger das Verhältnis von Kausalität und Freiheit umkehren kann. Heideggers Freiheitsbegriff kann als eine Urtatsache aufgefasst werden. Sie hat den Charakter einer lebendigen Selbstperpetuierung und ebenso den der Performativität, d. h. den des aktuellen Vollzugs. Während aber bei Husserl der unentwegte Vollzug im Eigenleben des phänomenologisierenden Ich begründet liegt, zeichnet sich bei Heidegger die Welt selbst durch diese „Bewegung“ aus. Diese kosmologische Bewegung beschreibt Heidegger im Begriff der metontologischen Freiheit. Dadurch ergeben sich die beiden verschiedenen Herangehensweisen Husserls und Heideggers. Während Husserl die Faktizitätsstrukturen des Ich analysiert, sind es bei Heidegger die der Freiheit. Wie äußert sich das, was Heidegger Freiheit nennt, wie erfahren wir sie? Die Antwort hierauf liefern die Untersuchungen zu den Begriffen Weltentwurf, Weltanschauung und Weltbildung. Die Welt hat schon bei Husserl und erst recht bei Heidegger den Status einer Urtatsache, „der deshalb die Notwendigkeit eines Faktums zukommt, weil sie trotz der zufälligen Faktizität, die sie kennzeichnet, durch keine Erfahrung in ihrer Gegebenheit erschüttert werden kann“ (WuU 16).

Wie kann dadurch aber die Umkehrung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Kausalität plausibel gemacht werden? Dazu müssen wir noch einmal Kants Diskussion des kosmologischen Freiheitsbegriffs betrachten. Die Freiheit bedroht für Kant die Einheit der Erfahrung, weil die Einheit im stetigen, d. h. lückenlosen Kausalnexus (der Naturkausalität) besteht. Diese Einheit wird durch den Verstand in Form der Analogien der Erfahrung antizipiert. Diese wiederum beruhen auf einem allgemeinen Grundsatz, nach dem Erfahrung nur durch die Vorstellung einer *notwendigen* Verknüpfung der Wahrnehmung ermöglicht wird (vgl. KrV B 218). Und hier liegt der entscheidende Punkt. Weil Kant Notwendigkeit mit Apriorizität gleichsetzt, kann die Verknüpfung niemals auf Seiten der empirischen Anschauung²⁴⁴ liegen, die stets *a posteriori* ist, sondern muss durch *a priori* verknüpfende Begriffe geschehen. Auch in der Phänomenologie würde man nicht bestreiten, dass Erfahrung stets das Bilden von Einheit bedeutet.²⁴⁵ Aber der Gedanke der faktischen Notwendigkeit schwächt die Vorrangstellung des Denkens für das Bilden dieser Einheit, er räumt der Erfahrung selbst einen Spielraum ein, den Kant von vornherein ausschließt, ja ausschließen muss. „Dass dem Erscheinen der Charakter einer Urtatsache zukommt, schließt seine restlose Zurückführung auf eine Sinnggebung durch das intentionale Bewusstsein von vornherein aus.“ (WuU 191)

Für Heidegger ist unsere Praxis des Begründens Ausdruck der durch die transzendente Freiheit ermöglichten Auseinandersetzung mit dem Seienden. Deshalb ist die Kausalität in der Freiheit fundiert. In WdG geht Heidegger noch einen Schritt weiter, indem er die Spontaneität aus der Transzendenz abzuleiten versucht. Dazu setzt er bei der Bedeutung von Spontaneität als „Von-selbst-anfangen“ an. Das entscheidende Problem in der negativen Charakteristik der Freiheit — nämlich, dass sich weiter zurück liegend keine bestimmende Ursache mehr findet — liegt nach Heidegger in der indifferenten Bestimmung von „Anfangen“ und „Geschehen“. Für die Bestimmung der Freiheit als Spontaneität müssen seiner Ansicht nach zwei Forderungen erfüllt werden: „1. die Selbstheit muß ontologisch geklärt sein für eine mögliche angemessene Fassung des ‚von selbst‘; 2. ebendieselbe Klärung der Selbstheit muß die Vorzeichnung des Geschehenscharakters eines Selbst hergeben, um die Bewegungsweise des ‚Anfangens‘ bestimmen zu können.“ (WdG 164) Die Selbstheit aber, die der Spontaneität zugrunde liegt, liegt selbst in der Transzendenz begründet.²⁴⁶ Weil die Freiheit (als Waltenlassen von Welt) „die Transzendenz ausmacht, kann sie sich im existierenden Dasein als eine ausgezeichnete Art von Kausalität [nämlich als Spontaneität; S.W.S.] bekunden“ (ebd.). Freiheit als Transzendenz ist nicht bloß eine „Art“ von Grund, sondern der „*Ursprung von Grund überhaupt*“ (WdG 165). Und dies, so wird nun deutlich, in zweifacher Hinsicht. Zum einen in theoretischer Hinsicht, weil die mannigfachen Arten von

²⁴⁴Gleichwohl auf Seiten der reinen (apriorischen) Anschauung in der Mathematik, welche aber hier für uns keine Rolle spielt, da es um Erfahrung geht.

²⁴⁵Im speziellen Fall der Phänomenologie handelt es sich um das Bilden von Sinneseinheiten. „*Alle realen Einheiten sind ‚Einheiten des Sinnes‘.*“ (Husserl, *Ideen I*, S. 120).

²⁴⁶Vgl. hierzu den Begriff des Umwillen in Abschn. 2.3.1, insbes. S. 84 f.

Grund zur Strukturierung von Erfahrung dienen, durch sie wird Welt verstehbar. Zum anderen aber auch in praktischer Hinsicht, weil Gründe handlungswirksam sind. Transzendenz äußert sich praktisch als die Möglichkeit von Verursachung aus sich selbst heraus. Die Freiheit ist abgründig und verweist damit auf das Problem des Anfangs. Die Urzufälligkeit einer Urtatsache verweist selbst auf deren Abgründigkeit, d. h. auf die Grenze von Begründung. Argumentativ steht hinter Heideggers Analysen letztlich der Gedanke der faktischen Notwendigkeit. Der Welt kommt für Heidegger nicht apriorische, sondern faktische Notwendigkeit zu. Dadurch ergeben sich Freiräume auf Seiten der Welt, die sich für Kant aufgrund seines Konzeptes einer apriorischen Realnotwendigkeit von vornherein verschließen.

Gerade in diesen Freiräumen — man könnte auch von Spielräumen der Welt sprechen²⁴⁷ — siedelt Heidegger menschliches Handeln an. Wie wir sahen, vermag der Mensch sich zu Seiendem zu verhalten. Dies kann er aber nur, weil er an der transzendentalen Freiheit partizipiert. Der Mensch ist weltoffen aufgrund der Freiheit des Daseins in ihm. Diese Weltoffenheit ermöglicht es dem Menschen, sich mit Seiendem auseinanderzusetzen und gerade hier liegt Heideggers Verständnis von menschlichem Handeln. Auseinandersetzung ermöglicht sowohl Seiendes zu beherrschen als auch Rücksichtnahme. Kausalität betrachtet Heidegger als abgeleitet aus der Transzendenz, d. h. Transzendenz ermöglicht dem Menschen Handeln als eine besondere Form des Wirkens, nämlich als Spontaneität, gleichzeitig aber trägt Heideggers Verständnis menschlichen Handelns ebenso der Kontingenz Rechnung, der unser Handeln auch immer unterliegt. Darüber hinaus schließt es auch die Mitdaseienden mit ein, denn Auseinandersetzung bedeutet auch gemeinsames Handeln. Auseinandersetzung bedeutet, eine Erfahrung mit den Dingen zu machen. Diese Erfahrung aber hat den Charakter eines Ereignisses, denn sie beinhaltet auch stets etwas, das sich unserer Verfügung entzieht.

2.4 Freiheit und Welt nach der Metontologie

Nach Heideggers Beschäftigung mit dem Kantischen Freiheitsbegriff in WmF finden sich überwiegend nur noch Fragmente des metontologischen Freiheitsbegriffs verteilt auf die Schriften bis etwa 1936. Ich werde im Folgenden auf die Fortführung bestimmter metontologischer Motive hinweisen, allerdings werde ich es weitgehend bei deren Skizzierung belassen, da die Rekonstruktion und Darstellung der Transformation metontologischer Themen im Rahmen meiner Untersuchung zu weit führen würde.

²⁴⁷Vgl. hierzu „Transzendenz als Spiel“ in Abschn. 2.3.2.

2.4.1 Metontologische Spuren

Kleinere Fragmente und Hinweise sind durchaus zahlreich. So spricht Heidegger etwa in *Hegels Phänomenologie des Geistes* von der „Grunderfahrung des Seienden im Ganzen“²⁴⁸ oder auch von der „geschehenden Geschichte der Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, in die wir uns gesetzt finden“.²⁴⁹

Auch in *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* stellt Heidegger den Menschen als in das „Ganze des Seienden gestellt“²⁵⁰ vor. Heidegger thematisiert hier die Sprache „als dasjenige, worin die Offenbarkeit und Kundschaft der Welt überhaupt aufbricht und ist“.²⁵¹ Ein gewisser Widerspruch scheint sich jedoch zu ergeben, wenn Heidegger von der Welt als einer „geschlossenen Offenbarkeit des Seienden“ redet.²⁵² „Geschlossen“ scheint hier aber eher darauf hinzuweisen, dass Welt nicht vollkommen unbestimmt, sondern in sich präfiguriert ist und belegendes Seiendes immer schon vorgezeichnet hat. Heidegger selbst spricht von einer „innere[n] Beweglichkeit und Gesetzlichkeit, die in der Offenbarkeit der Welt liegt“.²⁵³

Noch deutlicher sind die Motive in *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, in der Heidegger den Begriff der φύσις wieder aufgreift.²⁵⁴ Heidegger spricht hier von der Insistenz, mit der er die Eingelassenheit des Menschen in das Seiende im Ganzen bezeichnet; das Seiende trägt uns.²⁵⁵ Gleichzeitig zeichnet sich unser Verhalten durch einen „Reichtum“²⁵⁶ aus, der darin besteht, dass wir stets schon über das Seiende hinaus sind. Dieses bezeichnet Heidegger als ex-sistere, das er mit *heraustreten, sich-heraus-stellen-zu* übersetzt.²⁵⁷ Dass damit die Transzendenz gemeint ist, wird von Heidegger selbst im § 15, Abschnitt b bestätigt, der überschrieben ist mit „Seinsverständnis als Transzendenz der Existenz“. „Diesen Charakter des Seinsverständnisses, daß es

²⁴⁸Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von Ingrid Gölzl. (Gesamtausgabe Bd. 32). Frankfurt am Main: Klostermann, 1980, S. 106.

²⁴⁹Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 53.

²⁵⁰Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Hrsg. von Heinrich Hüni. 2., durchges. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 33). Frankfurt am Main: Klostermann, 1990, S. 128.

²⁵¹Ebd.

²⁵²Vgl. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3*, S. 146.

²⁵³A.a.O., S. 148.

²⁵⁴Vgl. Martin Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Hrsg. von Peter Trawny. (Gesamtausgabe Bd. 35). Frankfurt am Main: Klostermann, 2012, S. 19 f.

²⁵⁵Vgl. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, S. 77 f.

²⁵⁶Vgl. a.a.O., S. 79.

²⁵⁷Vgl. a.a.O., S. 84. Das Begriffspaar in-sistere und ex-sistere bzw. ek-sistere findet sich zwei Jahre zuvor bereits in WdW. Vgl. WdW 196.

über das Seiende im Voraus hinaussteigt, nennen wir die *Transzendenz*.“²⁵⁸ Gleichzeitig zeichnen sich aber auch Unterschiede zur Transzendenz im metontologischen Sinne ab, wenn Heidegger nicht mehr die Welt, sondern das Sein als das Wohin der Transzendenz bestimmt. „[D]as *Seinsverständnis* ist in sich diese Transzendenz zum Sein. [...] Die Transzendenz geschieht als *Seinsverständnis*.“²⁵⁹

In *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* hingegen spricht Heidegger wieder von der Welt als dem Walten des Seienden im Ganzen.²⁶⁰ Die Entrücktheit in die Dinge gehört zu unserer Verfassung²⁶¹ und erst die Natur „trägt, behütet und bedroht“²⁶² uns. Wahrheit bestimmt Heidegger „als die Offenbarkeit des Seienden, kraft derer wir in das Seiende eingefügt und gebunden sind“. ²⁶³ Für seine Analyse unserer Ausgesetztheit zieht er hier vor allem den Begriff der Stimmung heran.²⁶⁴

Auch in der Vorlesung *Die Frage nach dem Ding*, die ich bereits in meiner Analyse der Analogien der Erfahrung herangezogen hatte²⁶⁵, findet sich am Ende eine Anspielung auf den Transzendenzbegriff. „Der Mensch ist als jener zu begreifen, der immer schon die Dinge überspringt, aber so, daß dieses Überspringen nur möglich ist, indem die Dinge begegnen und so gerade sie selbst bleiben — indem sie uns selbst hinter uns selbst und unsere Oberfläche zurückschicken.“ (FnD 246) Auf den metontologischen Begriff der Welt verweist Heidegger in FnD mit dem Begriff des *Zwischen*. Dieses zeichnet sich dadurch aus,

„1. daß wir uns immer im Zwischen, zwischen Mensch und Ding bewegen müssen; 2. daß dieses Zwischen nur ist, indem wir uns darin bewegen; 3. daß dieses Zwischen sich nicht wie ein Seil vom Ding zum Menschen spannt, sondern daß dieses Zwischen als Vor-griff über das Ding hinausgreift und ebenso hinter uns zurück. Vor-griff ist Rück-wurf“ (FnD 245).

Die Bewegung des Vor-griffs erinnert dabei zweifelsohne an den metontologischen Begriff des Weltentwurfes.

²⁵⁸ A.a.O., S. 90.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Vgl. Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Hrsg. von Günter Seubold. (Gesamtausgabe Bd. 38). Frankfurt am Main: Klostermann, 1998, S. 168.

²⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 154.

²⁶² A.a.O., S. 152.

²⁶³ A.a.O., S. 87 f.

²⁶⁴ Vgl. a.a.O., § 27.

²⁶⁵ Vgl. Kap. 1, Abschn. 1.3.

Die längsten Fragmente aber, in denen die Anknüpfung an den metontologischen Freiheitsbegriffs besonders hervortritt, finden sich im Kontext der Wahrheitsproblematik²⁶⁶, und wenn Heidegger Metaphysik wieder ausdrücklich thematisiert.²⁶⁷

Die Vorlesungen *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, gehalten im Wintersemester 1931/32, und *Vom Wesen der Wahrheit*, gehalten im Wintersemester 1933/34, überschneiden sich zum Teil und PLW stellt im Wesentlichen eine Zusammenfassung der in den beiden Vorlesungen vorgenommenen Interpretation des platonischen Höhlengleichnisses dar.²⁶⁸ Der Vortrag WdW hat eine Ausnahmestellung, auf die ich im Abschn. 2.3.4 eingegangen bin. Von besonderem Interesse für uns hier sind in der früheren Vorlesung (WS 31/32) die §§ 7 und 8 und in der späteren Vorlesung (WS 33/34) die §§ 19 und 20. Die §§ 7 und 19 aus der jeweiligen Vorlesung tragen nahezu dieselben Titel „Licht und Freiheit. Freiheit als Bindung an das Lichtende“ (§ 7) und „Licht und Freiheit“ (§ 19), wobei ein Unterabschnitt von § 19 den Titel „Freiheit als Sichbinden an das Lichtende“ trägt.

Im Zusammenhang seiner Interpretation des Höhlengleichnisses spricht Heidegger zunächst von der negativen Freiheit, der Freiheit von . . . , wenn die Fesseln der Höhlenbewohner gelöst werden. Die Nähe zum Freiheitsbegriff aus MAL wird an folgender Stelle deutlich, an der Heidegger den positiv verstandenen Freiheitsbegriff beschreibt, den er als ein „Freiwerden“ bezeichnet.

„Eigentliches Frei-werden ist ein entwerfendes *Sich-binden*, — kein bloßes Zulassen einer Fesselung, sondern das Sich-selbst-für-sich-selbst-eine-Bindung-geben, und zwar eine solche, die von vornherein im voraus verbindlich bleibt, so daß jedes nachkommende Verhalten im einzelnen dadurch erst ein freies werden und sein kann.“²⁶⁹

Die Metapher des Lichts steht hier für die Welt. Die „erste Befreiung“ der Gefesselten ist zunächst eine Befreiung, die eine gewisse Hilflosigkeit erzeugt und der Befreite vermisst die Sicherheit der Fesseln. „Was er sucht, ist eigentlich *Halt*, *Sicherheit* und *Beständigkeit*, das, was er bei der angeblichen ersten Befreiung vermisst.“²⁷⁰ Die „zweite Befreiung“ aber oder auch der zweite, positive

²⁶⁶Zu diesem Komplex gehören der Vortrag WdW; Martin Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“. In: *Wegmarken*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 9). Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 203–237 (Im Folgenden PLW); Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Hrsg. von Hermann Mörchlen. (Gesamtausgabe Bd. 34). Frankfurt am Main: Klostermann, 1988 und die Vorlesung Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“. In: *Sein und Wahrheit*. Hrsg. von Hartmut Tietjen. (Gesamtausgabe Bd. 36/37). Frankfurt am Main: Klostermann, 2001, S. 81–264.

²⁶⁷So vor allem in: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Hrsg. von Petra Jäger. (Gesamtausgabe Bd. 40). Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. Im Folgenden EiM.

²⁶⁸Vgl. hierzu das Nachwort von Hermann Mörchlen in: Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, S. 333 f.

²⁶⁹Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, S. 59.

²⁷⁰Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“, S. 159.

Freiheitsbegriff ist „ein *Sichbinden an das Selbstbinden und Vertrautmachen mit dem Licht*, sich unter die Verbindlichkeit dessen stellen, was die Dinge im Licht verlangen, und dies wollen“.²⁷¹

Die beiden anderen §§ 8 („Freiheit und das Seiende“) und 20 („Freiheit und Seiendes (Sein)“) erläutern dies noch weiter am Beispiel verschiedener Weltentwürfe. Anstatt Weltentwurf verwendet Heidegger den Begriff Seinsentwurf, der hier aber im Grunde dasselbe bezeichnet. Freiheit, so Heidegger, „ist das Sich-binden an das im vorgreifenden Entwurf vorgebildete Sein (die ‚Idee‘, die Wesensverfassung des Seienden)[, das] allererst ein Verhältnis zum Seienden ermöglicht“.²⁷² Auch in späteren Vorlesungen unterstreicht er diesen Gedanken.

„Dieses Sichbinden an das, was die Dinge in ihrem Wesen sind, dieser *vorgreifende Entwurf* ist es, was überhaupt erst das einzelne Seiende im Sinne der alltäglichen Wirklichkeit sichtbar macht. *Freiheit, d.h. Bindung an die Wesensgesetzlichkeit der Dinge, ist Grundbedingung des Seienden*, dafür, daß das Seiende als solches sich bekundet.“²⁷³

In beiden Vorlesungen verbindet Heidegger in einem nächsten Schritt das Lichtende, d. h. die Welt mit dem Begriff der Wahrheit, wie er es schon in GdM getan hatte.²⁷⁴

Neben der Wahrheitsproblematik greift Heidegger in der Vorlesung EiM einige der metontologischen Grundmotive auf. Heidegger scheint zunächst an seinen positiven Metaphysikbegriff anzuknüpfen, wenn er schreibt, dass der Gegenstand der Metaphysik „das Seiende im Ganzen als ein solches“ (EiM 4) ist. Allerdings greift Heidegger nicht mehr die durch Aristoteles motivierte Doppelteilung der Metaphysik auf. Stattdessen stellt er die Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Diese Warumfrage ist für Heidegger gleichbedeutend mit der Frage nach dem Seienden als solchem im Ganzen (vgl. EiM 7), welches er erneut als $\phi\acute{o}\upsilon\varsigma$ bezeichnet, als dasjenige, das von sich aus aufgeht, was sich selbst entfaltet (vgl. EiM 16).

Im Zuge seiner Antigone-Interpretation charakterisiert er das Seiende im Ganzen als unheimlich, welches wiederum auf die Haltlosigkeit des Menschen verweist.

„Das Seiende im Ganzen ist als Walten das Überwältigende, $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ in dem ersten Sinne. Der Mensch aber ist $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ einmal, sofern er in dieses Überwältigende ausgesetzt bleibt, weil er nämlich wesenhaft in das Sein gehört. Der Mensch ist aber zugleich $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$, weil er der Gewalttätige in dem gekennzeichneten Sinne ist. [Er versammelt das Waltende und läßt es in eine Offenbarkeit ein.]“²⁷⁵

Im Grunde handelt es sich hierbei um eine Weiterführung des Gedankens, dass der Mensch weltbildend ist und insofern er dies ist, ist er „gewaltig“. Dabei verbindet

²⁷¹ A.a.O., S. 160.

²⁷² Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, S. 64.

²⁷³ Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“, S. 164.

²⁷⁴ Vgl. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, § 9 und Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“, § 21.

²⁷⁵ EiM 159. Vgl. hierzu auch EiM 160 und 161. Die im Zitat gesetzten eckigen Klammern finden sich bereits im Originaltext.

sich auch hier wieder erneut die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen mit dessen Unheimlichkeit. „Im Geschehnis der Unheimlichkeit eröffnet sich somit das Seiende im Ganzen. Diese Eröffnung ist das Geschehen der Unverborgenheit. Diese ist nichts anderes als das Geschehnis der Unheimlichkeit.“ (EiM 176) Darüber hinaus charakterisiert Heidegger die φύσις wie bereits in GdM erneut als ein Walten (vgl. EiM 181). Und auch die Wendung „Welt weltet“ findet sich wieder (vgl. EiM 67).

Erwähnenswert ist auch, dass der Begriff der Auseinandersetzung, die, wie wir sahen, durch die Widerständigkeit des Seienden motiviert wird, im Anschluss an Heraklit ein größeres Gewicht erhält. Heidegger übersetzt πόλεμος mit „Auseinandersetzung“. Diese wird dann selbst Teil der Weltstiftung. „In der Auseinandersetzung wird Welt. [Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (λόγος). Πόλεμος und λόγος sind dasselbe.]“²⁷⁶

2.4.2 Heidegger und Schelling in metontologischer Hinsicht

Eine Ausnahme, die über die fragmentarische Beschäftigungen mit dem Freiheitsbegriff hinausgeht, scheint die Vorlesung *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*²⁷⁷ darzustellen, in der sich Heidegger intensiv mit Schellings Freiheitsbegriff beschäftigt. Genau darin liegt aber auch das Problem. Heidegger konzentriert sich vorrangig auf die Analyse des Schelling'schen Freiheitsbegriffs und verwendet für seine Erläuterungen (modifizierte) metontologische Begriffe und Gedanken. Die Parallelen zwischen dem transzendentalen Freiheitsbegriff und dem Schellings sind deshalb weitgehend nur formaler Natur. In der Schelling-Vorlesung ist Heidegger nicht länger daran gelegen, einen eigenen positiven Freiheitsbegriff zu vertreten.

Da der Versuch, die gesamte Vorlesung kommentieren zu wollen oder sich genauer mit den Zusammenhängen zwischen Heidegger und Schelling zu beschäftigen²⁷⁸, den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde, werde ich im Verlauf

²⁷⁶EiM 66. Die eckigen Klammern befinden sich bereits im Originaltext.

²⁷⁷Martin Heidegger, Schelling: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von Ingrid Schüßler. (Gesamtausgabe Bd. 42). Frankfurt am Main: Klostermann, 1988. Im Folgenden SWmF. Die Freiheitsabhandlung Schellings zitiere ich nach folgender Ausgabe: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. In: Sämtliche Werke, Bd. VII. Hrsg. von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1860, S. 333–416.

²⁷⁸Hierfür sei auf die folgenden Studien hingewiesen: Hans-Joachim Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009, Parvis Emad, „Heidegger on Schelling's Concept of Freedom“. In: *Man and World* 8 (1975), S. 157–174 und erneut Ringleben, „Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard“.

dieses Abschnitts nur soweit auf die Vorlesung eingehen, wie es um Bezüge zur Metontologie und um zentrale Begriffe derselben geht.

So greift Heidegger in SWmF den Doppelbegriff der Metaphysik wieder auf, allerdings in einer neuen Weise. Wie schon in MAL versteht er die Metaphysik als komplementär zusammengesetzt aus der Ontologie, deren Gegenstand das Seiende als solches ist, und der Theologie als „Fragen nach dem Seienden im Ganzen“ (SWmF 88). Im Gegensatz zu MAL aber gelangt Heidegger zu diesem Verständnis der Theologie nicht durch eine kosmologische Interpretation des Göttlichen (θεῖον) im Sinne des Übermächtigen, sondern umgekehrt durch eine „theo-logische“ Interpretation des Seienden im Ganzen. „Jede Philosophie als Metaphysik ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne, daß das Begreifen (λόγος) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde (d. h. der Ur-sache) des Seyns fragt und dieser Grund θεός, Gott, genannt wird.“ (SWmF 87) Diese duale Konzeption der Metaphysik erhält den neuen Namen *Ontotheologie*. „Das Fragen der Philosophie ist immer und in sich beides, onto-logisch und theo-logisch, im ganz weiten Sinne. Philosophie ist *Ontotheologie*. Je ursprünglicher sie beides in einem ist, um so eigentlicher ist sie Philosophie.“²⁷⁹ Die Freiheitsschrift Schellings ist aus Sicht Heideggers ontotheologisch — eine Zuschreibung, die hier positiv zu verstehen ist. „Und die Schellingsche Abhandlung ist deshalb eines der tiefsten Werke der Philosophie, weil sie in einem einzigartigen Sinne ontologisch und theologisch zugleich ist.“ (SWmF 88)

Die Auseinandersetzung Heideggers mit der Freiheitsschrift ist deshalb in metontologischer Hinsicht interessant, weil es Schelling um das Verhältnis der Freiheit zum Seienden im Ganzen geht. Wie Heidegger konstatiert, sieht Schelling in der Freiheit den Wesensgrund des Ganzen (vgl. SWmF 21). Formal betrachtet besteht hier eine Parallele zu Heideggers metaphysischer Periode, in der die Freiheit das kosmologische Entwurfsprinzip und insofern auch der Wesensgrund des Ganzen war. Inhaltlich jedoch bestehen erhebliche Unterschiede zwischen dem metontologischen Freiheitsbegriff Heideggers und dem Freiheitsbegriff Schellings, wie insbesondere an Schellings Verwendung der Begriffe „Gott“ und „Wille“ deutlich wird. Heideggers metontologischer Ansatz zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er das Göttliche (θεῖον) nicht theologisch, sondern kosmologisch und die Freiheit nicht i. S. der Willensfreiheit versteht.

Im letzten Abschnitt hatte ich die transzendente Freiheit als eine Urtatsache charakterisiert. Diese Interpretation scheint Heidegger in SWmF zu bestätigen. „Ein Begriffszusammenhang kann nicht für sich, aus dem Leeren erdacht und erfunden werden, sondern der Entwurf des Ganzen muß getragen und gebunden sein durch

²⁷⁹SWmF 88. Den Begriff der Ontotheologie gebraucht Heidegger schon in GA 32. Vgl. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes* § 10 a. „Die absolute Erkenntnis als Ontotheologie“. Hier in SWmF scheint der Begriff der Ontotheologie zunächst noch positiv konnotiert zu sein. Dies wird sich aber in den folgenden Jahren ändern und die Ontotheologie wird mehr und mehr zu einer Kontrastfolie, zu etwas, das es zu überwinden gilt. Vgl. Martin Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“. In: *Identität und Differenz*. (Gesamtausgabe Bd. 9). Frankfurt am Main: Klostermann, 2006, S. 51–79.

ursprüngliche Erfahrungen der ersten Tatsachen.“ (SWmF 35) Eine solche erste Tatsache ist die Freiheit. Diese wird bei Schelling aber auf den Menschen bezogen, spricht dieser doch schließlich von der menschlichen Freiheit. „Schelling weist darauf hin, daß das ‚Gefühl‘ dieser Tatsache jedem unmittelbar eingeprägt sei. Das Gefühl der Tatsache der Freiheit, das will heißen: die unmittelbare Erfahrung dessen, daß wir frei sind.“ (SWmF 24)

Darüber hinaus zieht Heidegger in seinen Ausführungen weitere metontologische Motive heran. So etwa den Begriff der Weltanschauung, der sich auch bei Schelling findet, jedoch nicht in der Freiheitsabhandlung selbst.²⁸⁰ „Weltanschauung ist in sich jeweils ein bestimmt gerichtetes und gefaßtes Eröffnen und Offenhalten der Welt. Weltanschauung ist in sich immer ‚perspektivisch‘, als solche in einer gerichteten Bahn durchblickend und so einen Umblick offenhaltend.“ (SWmF 30) Ein anderes Wort für Weltanschauung ist „Weltansicht“, welches den „Entwurf des Seienden im Ganzen“ bezeichnet.²⁸¹ Weltanschauung hatte in der metaphysischen Periode Heideggers die Bedeutung von Halt in der Übermächtigkeit des Seienden im Ganzen. In SWmF hingegen gebraucht Heidegger diesen Begriff in Anlehnung an Schelling.

Trotzdem bleibt die Parallele bestehen, so etwa, wenn Heidegger den Entwurf zur Charakterisierung des Systems heranzieht. „System“, so erläutert Heidegger, stammt vom griechischen συνίστημι, welches „ich stelle zusammen“ bedeutet. In der Zusammenstellung von Seiendem wird die Ordnung erst entworfen. „Dieser Entwurf ist aber, wenn er ein echter ist, nicht nur ein Überwurf über die Dinge, etwas ihnen nur Aufgestülptes, sondern der echte Entwurf wirft das Seiende so auseinander, daß es nun gerade in der Einheit seines eigensten Gefüges sichtbar wird.“ (SWmF 45) Mit Blick auf den Idealismus bestimmt Heidegger System als „die sich selbst wissende Einheit des Seynsgefüges“ (SWmF 278).

Der Begriff des Systems kommt hier ins Spiel, weil Schelling, wie auch Heidegger, das Seiende im Ganzen oder auch das Weltganze nicht als eine bloße Menge von Seienden versteht, sondern als ein geordnetes Gefüge im Ganzen, d. h. als ein System in diesem basalen Sinne. Dies führt zur Frage nach der Vereinbarkeit (Verträglichkeit) von Freiheit und System. Schelling stützt sich auf die Tatsache der Freiheit, was die Frage aufwirft, ob das System dann nicht aufgegeben werden müsse. Diese Frage entpuppt sich für Heidegger aber als eine Scheinfrage, denn die Setzung der menschlichen Freiheit des Einzelnen setzt das System schon voraus.

„Wenn die Freiheit des Einzelnen wirklich besteht, dann heißt das doch, sie besteht in irgendeiner Weise mit dem Weltganzen zusammen. Und eben dieses seinsmäßige Zusammenbestehen, σύστασις, meint der Begriff und schon das Wort System. [...] Das System ‚überhaupt und an sich‘ läßt sich gar nicht leugnen, sofern überhaupt Seiendes gesetzt ist. Wo Seiendes, da Gefüge und Fügung.“ (SWmF 86)

²⁸⁰ Vgl. hierzu SWmF 30 f.

²⁸¹ SWmF 31. Schelling selbst betrachtet die Analyse des Zusammenhangs zwischen dem Begriff der Weltansicht und dem der Freiheit als eine notwendige Aufgabe der Philosophie. Vgl. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 338.

Gleichwohl bleibt eine Spannung zwischen Freiheit und System bestehen, aus der sich die Philosophie speist. „Dieser Widerstreit von Freiheit als grundunbedürftigem Anfang und System als geschlossenem Begründungszusammenhang ist, recht verstanden, der innerste Antrieb und das Bewegungsgesetz der Philosophie selbst. Nicht nur Gegenstand, sondern Zustand der Philosophie.“ (SWmF 107) Diese Spannung basiert auf der Bedrohung des Systems als geschlossenem Begründungszusammenhang durch die Freiheit (und zwar zunächst noch i. S. der Spontaneität). Im Grunde handelt es sich hier um das Problem der dritten Antinomie der KrV, also um den Widerstreit zwischen Natur und Freiheit (vgl. SWmF 103 f.). Aber Heidegger gibt diesem Widerstreit einen metontologischen Impuls.

„Die Philosophie ist als ein höchstes Wollen des Geistes *in sich* ein Übersichhinauswollen, ein Sichstoßen an den Schranken des Seienden, die sie übersteigt, indem sie das Seiende überfragt durch die Frage nach dem Seyn selbst. [...] [D]as Denken und Dichten ist, wo es wesentlich ist, ein *Weltvorgang*, und das wiederum nicht nur in dem Sinne, daß innerhalb der Welt etwas vor sich geht, was für die Welt Bedeutung hat, sondern ein Vorgang, in dem und durch den die Welt selbst in ihren jeweiligen Ursprüngen neu entspringt und als Welt waltet.“ (SWmF 100)

Das Übersichhinauswollen und das Übersteigen des Seienden erinnert an die Transzendenz i. S. der Metontologie. Es besteht hier eine Parallele zu dem, was Heidegger in EiPh „ausdrückliches Transzendieren“ genannt hat.²⁸² Die Philosophie — und in SWmF auch die Dichtung — sind deshalb ausdrückliches Transzendieren, weil in beiden der Akt des Überstiegs (den wir andauernd vollziehen) ausdrücklich wird, d. h. einen Ausdruck findet und so sichtbar wird.

Wie nun deutlich wird, ist auch bei Schelling die Freiheit nicht bloß eine „Eigenschaft“ des Menschen. Das Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen ist das zentrale Motiv der Schelling'schen Freiheitsschrift und dieses Verhältnis wird gerade anhand des Freiheitsbegriffs analysiert. „Der Grund des Seienden im Ganzen aber ist — wie immer er bestimmt sein mag — das Unbedingte und, vom Seienden her gesehen, die höchste Notwendigkeit.“ (SWmF 105) Dieses Unbedingte, dem höchste Notwendigkeit zukommt, ist der Tradition gemäß Gott (vgl. SWmF 106). Damit wird die menschliche Freiheit in einen Gegensatz zu Gott gestellt. Gleichzeitig stellt sich aber auch die Freiheit des Menschen als etwas Unbedingtes heraus.

„Als *Freiheit* ist die Freiheit des Menschen etwas Unbedingtes; als Freiheit des *Menschen* ist sie etwas Endliches. Die Frage mithin, die in dem Begriff der menschlichen Freiheit liegt, ist die Frage nach einer endlichen Unbedingtheit, noch deutlicher: nach einer *bedingten Unbedingtheit*, nach einer abhängigen Unabhängigkeit [...]“.²⁸³

Die Freiheit des Menschen als etwas Unbedingtes und Gott als das Unbedingte schlechthin stehen sich zwar gegenüber, bleiben aber aufeinander bezogen. „Das ursprüngliche Erfühlen der menschlichen Freiheit läßt gerade erst und zugleich

²⁸² Vgl. oben, S. 110.

²⁸³ SWmF 122 f. Schelling spricht von einer „derivierten Absolutheit“ (vgl. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 347).

das ursprüngliche Gefühl haben für die Einheit alles Seienden in und aus seinem Grunde.“ (SWmF 118)

Damit kommen wir nun zur eigentlichen Analyse der Freiheit in SWmF. Heidegger unterscheidet insgesamt sieben Freiheitsbegriffe, die in der Freiheitsschrift Schellings erwähnt werden.

1. Freiheit als Selbstanfangenkönnen
2. Freiheit als Ungebundenheit, Freiheit *von* (negative Freiheit)
3. Freiheit als Sichbinden an, libertas determinationis, Freiheit *zu* (positive Freiheit)
4. Freiheit als Herrschaft über die Sinnlichkeit (uneigentliche Freiheit)
5. Freiheit als Selbstbestimmung aus dem eigenen Wesensgesetz (eigentliche Freiheit), formeller Begriff der Freiheit; er schließt alle vorherigen Bestimmungen in sich.²⁸⁴
6. Die Freiheit als das Vermögen zum Guten und zum Bösen. Dies ist der lebendige Begriff der Freiheit.²⁸⁵
7. Freiheit als *libertas indifferentiae*. Dies ist ein weiterer negativer Freiheitsbegriff.²⁸⁶

Obwohl Heidegger den fünften Freiheitsbegriff in Absetzung zum vierten Freiheitsbegriff als den eigentlichen Begriff bezeichnet, ist dieser doch nur der formelle Freiheitsbegriff und der Schwerpunkt liegt eindeutig auf dem sechsten Freiheitsbegriff.²⁸⁷ Die ersten vier Begriffe werden im formellen Begriff der Freiheit zusammengefasst, den Heidegger auch den Freiheitsbegriff „im idealistischen Sinne“ bezeichnet, da erst Kant und dem Idealismus gelang, ihn zu fassen.²⁸⁸ Insbesondere im Deutschen Idealismus wird die Freiheit mit dem Ich gekoppelt. „Das Ichsein [...] hat seit Kant sein Wesen in der Freiheit. Idealismus ist Idealismus der Freiheit.“ (SWmF 171) Diese Koppelung führt zur Entgegensetzung der Natur als Nicht-Ich gegenüber dem Ich (Freiheit). Schelling aber, so Heidegger, wehrt sich gegen diese Entgegensetzung. Im Begriff der Freiheit denkt er die Eingelassenheit des Menschen (Ich) in die Natur, wodurch die strenge Entgegensetzung aufgehoben wird.

Mit einem Verweis auf Leibniz erklärt Heidegger, dass für Schelling die Natur nicht nur in Beziehung des setzenden absoluten Ich ichhaft ist, sondern dass sie selbst noch unentfaltetes Ich ist.

„Da ist die Stelle wo Leibnizens Lehre, daß alles Seiende vorstellend sei, aufgenommen wird, aber jetzt so, daß zugleich die Kantische Einsicht in das Wesen des Ich zur wesentlichen Geltung kommt. Ichheit ist eigentlich Freiheit. Also ist das Seyn der Natur in ihren verschiedenen Bereichen und Stufen ein Zu-sich-selbst-kommen der Freiheit.“ (SWmF 161)

²⁸⁴ Die Liste der ersten fünf Begriffe ist ein Zitat aus SWmF 152 f.

²⁸⁵ Vgl. SWmF 167 und 172.

²⁸⁶ Vgl. SWmF 178.

²⁸⁷ Vgl. SWmF 167. Vgl. hierzu Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 352.

²⁸⁸ Vgl. dazu Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 383–386.

Bei der Frage nach dem realen und lebendigen Begriff der menschlichen Freiheit, d. h. dem Freiheitsbegriff, der sich aus der Realität des Menschen bestimmt, stößt der Idealismus an seine Grenzen, „weil er selbst zu seiner eigenen Möglichkeit den Begriff des Menschen als das vernünftige Ich voraussetzt — den Begriff, der eine ursprünglichere Grunderfahrung des Wesens des Menschen im Hinblick auf seine Eingelassenheit in die Natur ausschließt.“ (SWmF 166) In Bezug auf die Eingelassenheit des Menschen in die Natur wird erneut eine formale Parallele zur Metontologie deutlich, die, indem sie den Menschen als weltbildend und als solchen vom Seienden im Ganzen durchwaltet versteht, ebenfalls den Begriff der transzendentalen Freiheit bemüht, um die Eingelassenheit des Menschen zu denken. Formal ist diese Parallele deswegen, weil Schelling diese Eingelassenheit als die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen versteht.²⁸⁹

Wir sahen, dass sich die transzendente Freiheit ihre Bindung insofern entgegenhält, als wir die Widerständigkeit des Seienden durch sie erfahren, weil sie uns in Auseinandersetzung mit dem Seienden bringt. Diese versteht Hans-Joachim Friedrich so, dass der Mensch sich entscheiden *muss*. Den lebendigen Begriff der Freiheit begreift er als den Moment der Unentschiedenheit, als den Ausgangspunkt, der zur Entscheidung treibt. „Im Abgrund der Freiheit selbst hingegen ist noch alles *un-*entschieden und deshalb das Gute *und* das Böse ‚gleicherweise‘ *möglich*.“²⁹⁰ Friedrich sieht „in dieser Bewegung des Vor-die-Wahl-Stellens“²⁹¹ die weltbildende Transzendenz des Daseins begründet. Dabei versteht er die Abgründigkeit der Freiheit vornehmlich im Sinne einer ursprünglichen Indifferenz²⁹², während ich die Abgründigkeit in erster Linie als die Unbegründbarkeit der Freiheit verstehe. Dass Friedrich die Freiheit so versteht, liegt zum einen daran, dass er von Schelling her denkt und deshalb bei der Freiheit in Bezug auf Heidegger eher an das Seinkönnen des Daseins denkt, an dessen Unbestimmtheit. Anders als ich unterscheidet Friedrich nicht zwischen dem existenzialen Freiheitsbegriff (Möglichkeit, Seinkönnen, Entschlossenheit) und dem metontologischen Freiheitsbegriff (Weltentwurf, Weltanschauung, Weltbildung).

Auf einen weiteren metontologischen Aspekt der Vorlesung möchte ich noch hinweisen. Er betrifft die inhärierende Bewegtheit der φύσις (Natur). Wir finden diesen Gedanken in SWmF im Begriff der „Werdebewegtheit der Schöpfung“ (vgl. SWmG 228) wieder. „Wie immer man auch die Schöpfung auffassen mag, so bleibt dabei doch eine Grundbestimmung des Geschaffenen wesentlich, daß es nämlich ein jeweils Bestimmtes, Einzelnes, Dieses ist.“ (SWmF 228) Schellings Abhandlung kann daher als „eine der tiefsten und fruchtbarsten Darlegungen“ (SWmF 229) des *principium individuationis* verstanden werden.

²⁸⁹Vgl. hierzu SWmF § 18 und Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, S. 121 f., insbes. auch Anm. 90.

²⁹⁰Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, S. 120.

²⁹¹Ebd.

²⁹²Vgl. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 406.

Die Werdebewegtheit der Schöpfung umfasst zwei Aspekte, die miteinander zusammengehen. Zum einen verbirgt sich hinter diesem Begriff die Artikulation des Einzelnen; zum anderen, dass die Natur sich durch einen Drang auszeichnet. Es ist wichtig, betont Heidegger, die geschaffene Natur nicht nur als das zu sehen, was und wie sie jetzt ist, „sondern als werdende, schaffende Natur — ein Schaffendes, das selbst Geschaffenes ist“ (SWmF 234). Heidegger schreibt weiter: „Die Bewegtheit der schaffenden geschaffenen Natur ist so ein in sich kreisender und kreisend sich überströmender und überströmend sich vereinzelter und vereinzelt sich aufstufender Lebensdrang.“ (SWmF 237)

Zugleich stellt sich diese Bewegtheit als ein Gegeneinander von Identität und Differenz, von Zerstreuung und Einheit, also im Grunde als ein Differenzierungsprozess dar. Die Natur setzt sich auseinander — und zwar sowohl im biologischen²⁹³ als auch im begrifflichen Sinne. Die „Unbestimmtheit des maßlosen, regellosen Dranges“ (SWmF 237) wird mehr und mehr durch Bildung von Einheit in Bestimmtheit überführt. Dabei stuft sich das Werden im Laufe dieses Prozesses selbst.

Allerdings erreicht dieser Differenzierungsprozess für Schelling niemals eine vollständige Durchsichtigkeit, das „absolute Wissen“ ist für Schelling unerreichbar.

„Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrochen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne die vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil.“²⁹⁴

Hier finden wir den „Kern der Realität“, den nicht aufgehenden Rest, dem auch das Seiende seine Widerständigkeit verdankt. Freilich, in metontologischer Hinsicht wird die Widerständigkeit des Seiende erst durch den Weltentwurf erfahrbar, aber entsprechendes gilt auch für Schelling, denn der Rest, der nicht durchsichtig gemacht werden kann, der nicht in Bestimmtheit überführt werden kann, wird auch erst durch das Werden, durch den Prozess der Bestimmung, des Durchsichtigwerdens sichtbar. Schelling fasst hier, so Heidegger, „die *Bewegtheit eines Lebendigen überhaupt*, den Wesensbau der Lebensbewegtheit“ (SWmF 237). Diese Lebensbewegtheit ist ein Drang zur Artikulation.

„Der Entwurf der Werdebewegtheit der Schöpfung sollte deutlich machen, wie das Schaffende in sich nicht etwa nur Einzelnes zum Ergebnis hat, sondern in sich einbildende Vereinzelung ist. Das Wesen des Grundes ist das gesteigerte Insichzurückgehen in eins mit dem lichterem Heraustreten der gegliederten Einheiten. Dieses aber so, daß beides sich als Einiges fügt in die Einheit jeweiliger Lebensgestalten einer jeweiligen Seinsstufe der Natur.“ (SWmF 240)

²⁹³ Vgl. SWmF 232: „Da wo die Natur sich selbst am nächsten tritt, ohne sich selbst jemals zu erreichen, da ist das Tier.“

²⁹⁴ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 359 f.

Wie wir sehen, verbindet sich hier wieder das Moment des Entzugs mit dem des Entwurfs. Diese beiden Momente, so hatten wir gesehen, zeichnen den transzendentalen Freiheitsbegriff aus, der sich, gerade vor dem Hintergrund von GdM, durchaus als ein „lebendiger“ Freiheitsbegriff darstellt. Wir finden zwar auch im Kontext der Metontologie die Idee einer inneren Bewegtheit der Natur, aber diese hängt mit dem Ablösen und Neuaufkommen von antagonistischen Weltentwürfen zusammen. Schellings Weltentwurf in der Freiheitsschrift aber ist höchst spekulativ. Schelling versteht Gott als etwas Reales, das sich durch lebendige Bewegungskräfte auszeichnet.²⁹⁵ Damit wird außerdem deutlich, dass, anders als bei Heidegger, bei Schelling das Moment der Transzendenz nicht in der Immanenz bleibt.

In der Bedeutung der Freiheit für diese Bewegtheit allerdings kommen beide wieder überein.

„Die menschliche Freiheit aber ist nach der Fassung des Schellingschen Freiheitsbegriffs der Mittelpunkt der Philosophie, weil von ihr als Mitte die ganze Bewegtheit des Werdens des Geschaffenen als Werden des Schaffenden und als ewiges Werden des Absoluten einheitlich in seiner Gegenwendigkeit, in seinem Kampf sichtbar wird.“ (SWmF 280 f.)

In der Metontologie findet sich das Moment des „Kampfes“ im Entwurf-Entzug-Antagonismus der transzendentalen Freiheit und in der Konkurrenz der Weltentwürfe.

Trotz aller zumindest formaler Parallelen wird man aber doch abschließend sagen müssen, dass in SWmF, wie auch bereits in den vorherigen Vorlesungen, der metontologische Weltbegriff durch einen neu verstandenen Seinsbegriff abgelöst wird. Die Motivation Heideggers, sich mit Schelling auseinanderzusetzen, liegt für ihn gerade in einer Neubestimmung des Seinsbegriffs.²⁹⁶ Die „eigentlich metaphysische Leistung der Freiheitsabhandlung“ Schellings sieht Heidegger in der „Begründung eines ursprünglichen Seynsbegriffes“ (SWmF 147). Die inhärente Bewegtheit der Welt und die Formulierung „Seiendes im Ganzen“ werden daher zur Charakterisierung des „Seyns“ herangezogen.

„[D]ie Unbegreiflichkeit der Freiheit besteht darin, daß sie, sofern sie ist, dem Be-greifen sich widersetzt, indem das Freisein uns in den Vollzug des Seyns versetzt, nicht in das bloße Vor-stellen desselben. Der Vollzug aber ist kein blindes Abrollen eines Vorgangs, sondern ist wissendes Innestehen im Seienden im Ganzen, das es auszustehen gilt.“ (SWmF 281)

2.4.3 *Das Ende der metaphysischen Periode und die Kehre*

Die Vorlesung SWmF ist die letzte Station eines Prozesses der Zerfaserung und Zerstreuung des metontologischen Freiheitsbegriff. Ein Prozess, der nach Hans Ruin in den Begriff des Freien mündet. Dieser Wandel drückt sich darin aus, dass die Freiheitsfrage ihren besonderen Status gegenüber der Seinsfrage verliert. Diese

²⁹⁵Vgl. a.a.O., S. 356.

²⁹⁶Vgl. hierzu SWmF 169.

Entwicklung zeichnet sich bereits in den Jahren nach 1930 ab, wenn Heidegger metontologische Motive und Begrifflichkeiten für die Charakterisierung eines neuen Seinsbegriffs verwendet. Dies allerdings bedeutet nicht, so Ruin, dass Heidegger das Freiheitsproblem vollständig aufgibt. „Instead it can be said to emerge as the hidden ethos of his thought, but as something that cannot be adequately conceptualized as a theoretically expressed foundation, but which remains in a qualified sense an *appeal*, to open thinking for ‚the free‘, *das Freie*.“²⁹⁷ Das Freiheitsproblem wird zu einem im Hintergrund stehenden Ethos von Heideggers Denken, das — gerade in Hinsicht auf Heideggers Interesse am platonischen Höhlengleichnis — im Gedanken der befreienden Kraft des philosophischen Denkens besteht. Dieser Gedanke findet sich, so Ruin, bereits in dem von Heidegger geprägten Begriff der Destruktion. „Destruction means: to open our ear, to be free — *freimachen* — for that which speaks to us as the being of beings in the tradition.“²⁹⁸ Unter Hinzuziehung der *Beiträge zur Philosophie*²⁹⁹, aber auch späterer Schriften, erläutert Ruin, dass für Heidegger die Aufgabe des Denkens darin besteht, uns in das Freie zu führen.³⁰⁰ „The free is described in terms of openness, and a keenness of creating, as well as what is unprotected, an exposure which brings things to the fore.“³⁰¹

Auch Figal, in seinem Bemühen, die ganze Philosophie Heideggers als eine Phänomenologie der Freiheit darzustellen, stellt eine Verbindung, eine Überleitung von der Freiheit zum Freien her. In dem Vortrag *Platons Lehre von der Wahrheit*, so betont Figal, stehen die Begriffe „Wahrheit“ und „Unverborgenheit“ für „Freiheit“. Das Ungedachte in Platons Höhlengleichnis ist gerade die Freiheit, von der allerdings nur indirekt gesprochen wird. Die „wirkliche Freiheit“³⁰², von der Heidegger spricht, besteht „dem Höhlengleichnis zufolge noch nicht in der Abnahme der Fesseln; sie wird vielmehr erst erreicht, wenn der von seinen Fesseln Befreite ‚in das Außerhalb der Höhle, ‚ins Freie‘ versetzt‘ ist“ (PhdF 371). Hierbei bezeichnet der Begriff des Freien „nicht das Unbegrenzte einer bloßen Weite, sondern die begrenzende Bindung des Hellen, das im Licht der miterblickten Sonne erstrahlt“³⁰³ — ohne Zweifel eine Spur des metontologisch verstandenen Weltbegriffs.

Für Ruin sind gerade auch die späteren Erwähnungen des Freiheitsbegriffs Anzeichen für ein Freiheitsverständnis, „not primarily as agency or independence, i.e., not as classifiable according to a standard distinction between a positive and a negative freedom, but *as a kind of responsive openness to what is*“.³⁰⁴ Und Ruin

²⁹⁷ Ruin, „The destiny of freedom: in Heidegger“, S. 281.

²⁹⁸ A.a.O., S. 295.

²⁹⁹ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (Gesamtausgabe Bd. 65). Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.

³⁰⁰ Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, § 204.

³⁰¹ Ruin, „The destiny of freedom: in Heidegger“, S. 296.

³⁰² Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“, S. 221.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Ruin, „The destiny of freedom: in Heidegger“, S. 296. Hervorhebung von mir.

erläutert weiter. „To step into the free is to step into the exposed and uncertain possibility of an experience, in which one's previous conceptions, including those of oneself, is placed at risk.“³⁰⁵ Diese Art der Responsivität gegenüber der Offenheit dessen, was ist, bezeichnet Heidegger als *Gelassenheit*.³⁰⁶

Die metontologische Grundlegung der Metaphysik, so resümiert László Tengelyi am Ende seines Aufsatzes *Die Metaphysik des Daseins und das Grundgeschehen der Weltbildung bei Heidegger*, zeichnet sich durch eine eigentümliche Brüchigkeit aus.

„Der Grund dieser Brüchigkeit liegt ohne Zweifel in der ‚Kehre‘, aus der das metontologische Anliegen überhaupt erst erwächst, die aber über die transzendente Fundierung der Metontologie mit einer gewissen Notwendigkeit hinaustreibt. Sie treibt zu einem Ereignisdenken hin, das ohne Zweifel seine innere Berechtigung hat.“³⁰⁷

Die Kehre, von der Tengelyi hier spricht, ist die μεταβολή, der Umschlag von der Fundamentalontologie in die Metontologie (vgl. MAL 201). Der Begriff und die Idee einer Kehre werden in MAL das erste Mal erwähnt und es stellt sich die Frage, ob die in MAL erwähnte Kehre identisch ist mit der Kehre, von der Heidegger im *Brief über den Humanismus*³⁰⁸ oder in WdW³⁰⁹ spricht. Tengelyi scheint es,

„dass es sich zwar keineswegs um eine andere Kehre handelt, dass aber die Schlüsse, die Heidegger aus ihr am Ende der 1920er-Jahre zieht, nicht mit denjenigen Schlüssen zusammenfallen, die er aus ihr etwas später, von dem im Jahre 1930 zum ersten Mal gehaltenen Vortrag ‚Vom Wesen der Wahrheit‘ an, ziehen wird.“³¹⁰

³⁰⁵Ebd.

³⁰⁶Ruin verweist in diesem Zusammenhang insbes. auf den Vortrag *Gelassenheit*. Vgl. Martin Heidegger, „Gelassenheit“. In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Hrsg. von Hermann Heidegger. (Gesamtausgabe Bd. 16). Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, S. 517–529, S. 527 f. Vgl. außerdem auch Martin Heidegger, „Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken“. In: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Hrsg. von Hermann Heidegger. (Gesamtausgabe Bd. 13). Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. Vgl. hierzu Bret Davis' Arbeit *Heidegger and the Will. On the way to Gelassenheit*. Davis' Hauptanliegen ist die Rekonstruktion und Darstellung der Bemühungen Heideggers, die Willensmetaphysik im Begriff der Gelassenheit als einem Nicht-Wollen zu überwinden. Eine Vorstufe dieser Bemühungen finden wir ohne Zweifel in der metaphysischen Periode Heideggers. Ab den 1930er-Jahren aber kommt Heidegger zur Einsicht, dass der Durchbruch erst gelingen kann, wenn Metaphysik als Ganzes aufgegeben wird.

³⁰⁷László Tengelyi, „Die Metaphysik des Daseins und das Grundgeschehen der Weltbildung bei Heidegger“. In: *Kants „Streit der Fakultäten“ oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaften*. Hrsg. von Ludger Honnefelder. Berlin: Berlin University Press, 2012, S. 167–185, hier: S. 184 f.

³⁰⁸Vgl. Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“. In: *Wegmarken*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 9). Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 313–364, hier: 328.

³⁰⁹Vgl. WdW 193, Anm. a.

³¹⁰Tengelyi, „Die Metaphysik des Daseins und das Grundgeschehen der Weltbildung bei Heidegger“, S. 171.

Auch Jean Greisch sieht einen Unterschied zwischen der metontologischen Kehre und der Kehre in das Ereignisdenken. In der nur kurzen Zeit währenden metontologischen Phase Heideggers ist die transzendente Freiheit gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie eine „Freiheit zum Grunde“ ist, sie ist der „Grund des Grundes“. Nach der „zweite[n] ‚Kehre‘ von der ‚Metaphysik des Daseins‘ zum andersanfänglichen Denken des Ereignisses“³¹¹ aber verliert der Freiheitsbegriff seine hegemoniale Rolle und die metontologischen Begrifflichkeiten werden zur Charakterisierung eines neuen Seinsbegriffs verwendet. Greisch weist hier auf Daniel Panis' Aufsatz *Vers une pensée plus originelle du pourquoi* hin, der diese Erkenntnis auf den Punkt bringt. „Vor der Kehre ist die Freiheit der Grund des Grundes [...]. Aber insofern sie dieser Grund ist, ist die Freiheit der abgründige Grund des Daseins. Nach der Kehre sind Sein und Grund dasselbe. Sein ist der abgründige Grund.“³¹²

Dieser Unterschied wird von Heidegger selbst in einem gewissen Sinne wieder verwischt, wenn er SuZ aus der Sicht seiner späteren philosophischen Wegabschnitte interpretiert.³¹³ Im Zuge dessen kommt es zu einer Umdeutung³¹⁴ zentraler Begriffe aus SuZ, wie etwa des Begriffs des Daseins, des Verstehens, der Sorge und insbesondere des Entwurfs.³¹⁵ Das Dasein ist nicht länger Heideggers Terminus für den Menschen, sondern bezeichnet nun vielmehr den Bezug des Menschen zum Sein. Das Verstehen wird aus der „Unverborgenheit des Seins“³¹⁶ heraus begriffen. „Es ist der ekstatische, d. h. im Bereich des Offenen innestehende geworfene Entwurf.“³¹⁷ Zunächst lag der Schwerpunkt in SuZ noch auf dem Entwurf (bzw. der zeitlichen Ekstase der Zukunft). Mit Heideggers metaphysischer Periode verschiebt sich dieser Schwerpunkt in Richtung der Geworfenheit. Der Mensch

³¹¹Jean Greisch, „ ‚Warum denn das Warum?‘ Heidegger und Meister Eckhart: Von der Phänomenologie zum Ereignisdenken“. In: *Heidegger und die christliche Tradition*. Hrsg. von Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg: Meiner, 2007, S. 129–147, S. 140.

³¹²Daniel Panis, „Vers une pensée plus originelle du pourquoi“. In: *Heidegger-Studies* 7 (1991), S. 111–124, S. 120. Übersetzung von Jean Greisch.

³¹³So etwa im *Humanismusbrief*, in der später verfassten Einleitung zur Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* und noch später im Vortrag *Zeit und Sein* und im Protokoll zum Seminar über den Vortrag (beide zu finden in: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (Gesamtausgabe Bd. 14). Frankfurt am Main: Klostermann, 2007, S. 3–30 und 31–64).

³¹⁴Dahinter steht, so betont von Herrmann, keineswegs eine „gewaltsame Umdeutung oder gar willentliche Verstellung“ (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: Hain, 1964, S. 275). Dennoch wird man zugestehen müssen, dass Heideggers vorgenommenen Interpretationen nicht bloß erläuternden, sondern umdeutenden Charakter haben (vgl. hierzu Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, S. 264–278, insbes. S. 271 f. und 276 f.).

³¹⁵Vgl. Heidegger, „Brief über den Humanismus“, S. 327 f. und Martin Heidegger, „Einleitung zu, Was ist Metaphysik?“ In: *Wegmarken*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. (Gesamtausgabe Bd. 9). Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 365–384, hier: S. 373–378.

³¹⁶Heidegger, „Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik?‘“, S. 377.

³¹⁷Ebd.

ist dem Seienden im Ganzen preisgegeben, ist von ihm durchwaltet. In seiner späteren revisionären Interpretation von SuZ wird der Entwurf vom Standpunkt der Geworfenheit, genauer gesagt von seinem Ereignisdenken her gedeutet. Ziel dieser Umdeutung Heideggers ist nicht nur, sich von den verbliebenen Spuren eines Subjektivismus zu befreien, sondern die Einheitlichkeit des Denkweges aufzuzeigen bzw. das eigene Denken in seiner inneren Notwendigkeit zu verstehen.³¹⁸

Aber insofern eine Umdeutung stattfindet, wird doch auch gleichzeitig deutlich, dass ein Unterschied vorliegt, ein Unterschied, der gerade in seiner metaphysischen Periode aufkommt. Denn bereits hier lässt sich erkennen, warum es insbesondere zu einer Umdeutung des Entwurfs als Leistung des Daseins zum Entwurf (Ereignis) des Seins kommt, für das der Mensch sich offen halten soll. Diese Entwicklung wird vorgezeichnet vom Übergang von der Transzendenz zur inneren Bewegtheit der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, von der der Mensch durchwaltet wird.

³¹⁸Vgl. Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, S. 276.

Grund und Freiheit

Eine phänomenologische Untersuchung des
Freiheitsbegriffs Heideggers

Schmidt, S.W.

2016, XIII, 226 S., Hardcover

ISBN: 978-3-319-20573-1