

Lore Hühn / Jörg Jantzen (Hrsg.)

Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)

Unter Mitarbeit von Philipp Schwab
und Sebastian Schwenzfeuer

Schellingiana

22

frommann-holzboog

ny bini ke. if naa: ne l.
ny bi ke if lō- ne l.
if naa ke if lō- if bini
if naa lō- ke if bini

Schellingiana

Quellen und Abhandlungen zur
Philosophie F.W.J. Schellings

Herausgegeben von Walter E. Ehrhardt
und Jochem Hennigfeld im Auftrag
der Internationalen Schelling-Gesellschaft

Band 22

Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)

Die Protokolle von Martin Heideggers
Seminar zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28)
und die Akten des
Internationalen Schelling-Tags 2006

Lektüren F. W. J. Schellings I

Herausgegeben von
Lore Hühn und Jörg Jantzen

Unter Mitarbeit von Philipp Schwab
und Sebastian Schwenzfeuer

frommann-holzboog

Das handschriftliche Original des Vierzeilers auf Seite 1

Ich bin der ich war.
Ich bin der ich sein werde.
Ich war der ich sein werde.
Ich werde sein der ich bin

aus dem Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der
Wissenschaften, Archiv-Sign.: NL Schelling, 86, S. 20

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
(<http://dnb.d-nb.de>) abrufbar.

ISBN 978-3-7728-2464-7

© frommann-holzboog Verlag e.K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 2010
www.frommann-holzboog.de
Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster
Druck: Offizin Scheufele, Stuttgart
Einband: Litges & Dopf, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Inhalt

<i>Lore Hühn (Freiburg) / Jörg Jantzen (München)</i>	
Vorwort	1

BEITRÄGE

<i>Lore Hühn (Freiburg)</i>	
Heidegger – Schelling im philosophischen Zwiegespräch – Der Versuch einer Einleitung	3
<i>Günter Figal (Freiburg)</i>	
Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings <i>Freiheitsschrift</i>	45
<i>Jens Halfwassen (Heidelberg)</i>	
Freiheit als Transzendenz – Schellings Bestimmung der absoluten Freiheit in den <i>Weltaltern</i> und in der <i>Philosophie der Offenbarung</i>	59
<i>Markus Gabriel (Bonn)</i>	
Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger	81
<i>Dennis J. Schmidt (Pennsylvania State University)</i>	
On the Tragic: One more Time	113
<i>Arturo Leyte Coello (Vigo)</i>	
Zeit-Denken – Zu einem nicht-begrifflichen Zugang zur Zeit bei Schelling und Heidegger	139
<i>Dietmar Köhler (Bochum)</i>	
Kontinuität und Wandel – Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941	163

<i>Sebastian Kaufmann (Freiburg)</i>	
Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings <i>Freiheitsschrift</i>	193
<i>Sebastian Schwenzfeuer (Freiburg)</i>	
Natur und Sein – Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger	227

EDITIONSTEIL

Protokolle einer Übung von Martin Heidegger zu „Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit“ aus dem Wintersemester 1927/28 in Marburg – Textkritisch ediert, mit erklärenden Anmerkungen und editorischem Bericht versehen von Philipp Schwab (Freiburg) / Sebastian Schwenzfeuer (Freiburg)	263
Editorischer Bericht	267
I. Zur Edition der Texte	267
II. Zum historischen Kontext von Heideggers Schelling-Übung 1927/28	289
III. Zum Inhalt von Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling 1927/28	308
Danksagung	317
Texte	319
Martin Heidegger: Notizen zu Schellings <i>Freiheitsschrift</i>	321
Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit (Protokollheft aus dem WS 1927/28)	331

Hans Jonas: Das Freiheitsproblem bei Augustin (Referat vom 21.01.1928)	373
Gerhard Krüger: Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen (Referat vom 15.02.1928)	403
Walter Bröcker: Das Problem von Freiheit und Grund bei Leibniz und seinen Nachfolgern (Referat vom 25.02.1928)	417
Erklärende Anmerkungen	435
Siglenverzeichnis	459
 ANHANG	
Bibliographie zu Schelling und Heidegger	465
Personenregister	479

Vorwort

Das Verhältnis zwischen M. Heidegger und F.W.J. Schelling einer eingehenden und umfassenden Untersuchung zu unterziehen, ist eine seit langem ausstehende Aufgabe. Dabei steht eine philosophiegeschichtliche Konstellation in Frage, die in ihren verschiedenen rezeptions- und motivgeschichtlichen Bezügen bis heute bei weitem noch nicht vollständig ausgelotet und erforscht ist. Es darf erwartet werden, dass in einer näheren Entfaltung dieses Zusammenhangs vielfältige Einsichten in die Kontinuität wie die Diskontinuität unserer philosophischen Tradition zu gewinnen sein werden, steht doch nicht zuletzt das Denken Heideggers unter dem Vorzeichen einer gleichermaßen sich zu- wie abkehrenden Beschäftigung mit der philosophischen Überlieferung des Abendlandes.

Ein erster und sondierender, dieses große Feld betretender Schritt wurde hierfür im Rahmen des 2006 von der Internationalen Schelling-Gesellschaft e.V. in Zusammenarbeit mit der Martin-Heidegger-Gesellschaft e.V. und dem Philosophischen Seminar an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. veranstalteten Schelling-Tags getan. Alle dort gehaltenen und hier wiedergegebenen Vorträge gehen auf je verschiedene Weise dem Verhältnis beider Denker in unterschiedlichen Akzentuierungen nach.

Beigegeben sind dem Band bislang unedierte Textmaterialien. Die im Heidegger-Nachlass des Marbacher Literaturarchivs lagernden Protokolle zu Heideggers erstem, in Marburg gehaltenem Seminar zu Schelling aus dem Wintersemester 1927/28, das die *Freiheitsschrift* zum Gegenstand hat, werden hier erstmals herausgegeben. Sie enthalten neben den Protokollmitschriften und Referaten bekannter Schüler Heideggers

die erste, skizzenhafte Auseinandersetzung Heideggers mit Schelling in Form seiner Seminarnotizen.

Eine abschließende Beurteilung, in welcher Weise die hier wiedergegebenen Materialien durch den in der Abteilung IV der Heidegger-Gesamtausgabe erscheinenden Band 86 *Seminare: Hegel – Schelling* ergänzt werden, steht noch aus. Erst zusammen mit den dort edierten Texten wird ein vollständigeres und klareres Bild davon zu gewinnen sein, wie das Denken Schellings seine Nachwirkungen in Heideggers Philosophie entfaltet.

Allen an der Entstehung des Bandes Beteiligten sei ganz herzlich gedankt: allen voran Herrn Dr. Hermann Heidegger, dem Verlag frommann-holzboog für sein großes Entgegenkommen und die gute Zusammenarbeit, dem Deutschen Literaturarchiv Marbach für seine Unterstützung bei der Edition der Textmaterialien, den Beitragenden des Bandes und Herrn Dr. Sebastian Schwenzfeuer für die redaktionelle Bearbeitung der Beiträge. Nicht zuletzt verdient vor allem Herr Dr. Philipp Schwab für seine tatkräftige Unterstützung bei der Organisation des Schelling-Tages 2006 und seine Hinweise bei der Konzeption des Bandes Dank. Herrn Schwab und Herrn Schwenzfeuer sei überdies für die Erstellung der Edition zu Heideggers Schelling-Seminar 1927/28 herzlich gedankt.

Freiburg und München,
August 2010

Lore Hühn / Jörg Jantzen

Heidegger – Schelling im philosophischen Zwiegespräch

Der Versuch einer Einleitung

Lore Hühn*

Mit der wegweisenden Arbeit des Heidegger-Schülers Walter Schulz (1955)¹ hat sich ein Forschungsfeld eröffnet, innerhalb dessen die idealistische Philosophie – und insbesondere die Schellings – in unterschiedlichster Weise von Heidegger herkommend beleuchtet worden ist. Zeigt Schulz selber die Vorformen heideggerscher Vollendungsfiguren in der Spätphilosophie Schellings auf, so misst Wolfgang Wieland in seiner Dissertation (1956)² Schellings Zeitanalysen der Weltalter-Philosophie an dem Maßstab der in *Sein und Zeit* entwickelten Existenzialien; ähnlich argumentiert Barbara Loer, die die Einheit des schellingschen Denkens von der von Heidegger inspirierten Frage nach dem Verhältnis von erstem Anfang, seiner Verfehlung und dem darin antizipierten anderen Anfang des

* An dieser Stelle möchte ich mich bei meinen beiden wissenschaftlichen Mitarbeitern Dr. Philipp Schwab und Dr. Sebastian Schwenzfeuer für die konstruktiven Gespräche bedanken, die wir im Laufe des letzten Jahres im Rahmen der gemeinsamen Erarbeitung des Forschungsfeldes „Schelling – Heidegger“ geführt haben.

1 W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart 1955 (²1975).

2 W. Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956.

Denkens in den Blick nimmt.³ Schon Jürgen Habermas entwickelt in seiner Dissertation (1954)⁴ den Begriff des Absoluten vor diesem Hintergrund und weist Schellings *Weltalter* als anthropologischen Entwurf einer Geschichte aus, die „die Not der geschichtlichen Existenz: Schmerz, Zerrissenheit, Zweifel, Anstrengung, Überwindung und Streit“⁵ als zentrale Themen der Philosophie der nachidealistischen Moderne entscheidend vorwegnehme.

Heideggers Schelling-Rezeption, die sich insbesondere in einer Auslegung der *Freiheitsschrift* als einer „Metaphysik des Bösen“ zentriert,⁶ ist ambivalenter, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Zwar bleibt Schelling in der Perspektive Heideggers der neuzeitlichen Subjektzentriertheit und ihren Willensimperativen verhaftet. Zugleich aber attestiert Heidegger der Freiheitsabhandlung, dass durch sie ein „Stoß [...] in die Grundfrage der Philosophie nach dem Seyn“ gekommen sei⁷ – und dies in der von Heidegger als „Seynsfuge“⁸ getauf-

3 Vgl. B. Loer: *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass.* Berlin 1974.

4 J. Habermas: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken.* Bonn 1954.

5 Ebd., 9.

6 M. Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809).* Hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944.* Bd. 42) (= GA 42); M. Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809).* Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt am Main 1991 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944.* Bd. 49) (= GA 49).

7 GA 42, 169.

8 GA 42, 185.

ten Unterscheidung von Grund und Existenz.⁹ Es kennzeichnet die heideggerische Rezeption im Besonderen, dass sie bei aller eingestandenen Affinität zu der von Schelling gemachten Grundunterscheidung zwischen „dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“,¹⁰ dem Idealisten abspricht, den damit philosophiegeschichtlich erstmals in den Blick gebrachten letzten Schritt über die Grundstellung der Willensmetaphysik hinaus wirklich eingelöst und vollzogen zu haben.

Was seit Walter Schulz und seiner Grundthese einer Vollen- dung der Philosophie des deutschen Idealismus durch Schelling – zumindest in der Schelling-Forschung – auf breite Akzeptanz stößt, ist der Sache nach durch Martin Heidegger wohl vorbereitet: Seine erste Vorlesung zu Schelling vom Sommersemester 1936 initiierte eine regelrechte Schelling-Renaissance und führte diesen aus dem bis dahin wirkmächtigeren Schatten seines idealistischen Kollegen Hegel heraus. In Heideggers Schelling-Lektüre erscheint dieser zudem als Vordenker Nietzsches:¹¹ Dieser sei der letzte Ausläufer der Metaphysik, insofern sich in seinem Konzept des „Willens zur Macht“ der verborgene Kern der abendländischen Philosophie ausspreche. Schelling steht nach Heidegger hierzu in direkter Vorläuferschaft, seine den Idealismus zusammenfassende Formel vom „Wollen ist Urseyn“¹² bildet die Vorlage für die wil-

9 Vgl. hierzu in diesem Band den Beitrag von S. Schwenzfeuer.

10 Schellings Werke werden unter der Sigle SW nach folgender Ausgabe angegeben: F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861. Hier: SW VII, 357.

11 Vgl. M. Heidegger: *Nietzsche I/II*. Hrsg. von B. Schillbach. Frankfurt am Main 1996 f. (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 6.1/6.2) (= GA 6.1/6.2).

12 SW VII, 350.

lenstheoretische Interpretation der gesamten abendländischen Philosophie, die in Nietzsche ihre Übersteigerung und Radikalisierung erfahre.¹³

Schelling im Schatten des Nihilismus

Heidegger ist derjenige, der in Schellings Formel vom „Wollen ist Urseyn“¹⁴ die erste Gestalt einer „Metaphysik des Bösen“¹⁵ grundgelegt sieht. Nicht zufällig rückt er in seiner wirkmächtigen Auslegung der *Freiheitsschrift* vom Sommersemester 1936 die gesamte Abhandlung in die Perspektive

13 Vgl. W. Müller-Lauter: *Heidegger und Nietzsche*. Berlin 2000; vgl. ferner J.A. Bracken: „La critique de Schelling par Heidegger. Une reinterprétation“. In: *Annales de Philosophie* 4 (1983), 15–33; T. Buchheim: „Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der *Freiheitsschrift*. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 183–191; J.-F. Courtine: „Anthropologie et anthropomorphisme. Heidegger lecteur de Schelling“. In: *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*. Hrsg. von U. Guzzoni. Hildesheim 1980, 9–35; P. David: „Heideggers Deutung von Schellings *Freiheitsschrift* als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus“. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Hrsg. von H. Seubert. Köln 2003, 125–140; W.E. Ehrhardt: „... also muß auf Schelling zurückgegangen werden“. In: *Philosophische Rundschau* 42 (1995), 225–233; D. Köhler: „Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretation von 1936 und 1941“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 201–213; O. Pöggeler: „Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger“. In: *Hegel-Studien* 28 (1993), 327–372; W. Schmied-Kowarz: „Rosenzweig als Vorläufer von Heidegger und ihrer beider Nachfolge Schellings“. In: *Philosophische Rundschau* 52 (2005), 222–234.

14 SW VII, 350.

15 Vgl. GA 42, 181.

einer solchen Metaphysik.¹⁶ In der Formel einer „Metaphysik des Bösen“ entfaltet Heidegger den in Schellings Schrift sichtbar werdenden voluntativen Grundzug abendländischer Metaphysik überhaupt, alles Verstehen des Seienden stets auf dessen Vor- und Hergestelltheit zu verpflichten und über der Orientierung an der Seiendheit der Dinge deren Ursprung, die Frage nach dem Sein selbst zu vergessen, d.i. die Frage zwar zu stellen, doch darin gerade sie zu verfehlen: „sie [die Metaphysik] nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende“.¹⁷

Die hermeneutisch weit verbreitete Annahme, dass vieles, was Martin Heidegger gegen Schelling ins Feld führt, im Grunde immer schon auf dasjenige gemünzt ist, was er fortan selbst zum eigenen Hauptthema erklären wird, findet einmal mehr eine Bestätigung. In seiner Theorie des Bösen bringt Schelling ungeschützt zur Sprache, was nach Heidegger die Tradition des abendländischen Denkens im Ganzen durchwaltet und insgeheim organisiert: eine fundamentale Ursprungsvergessenheit, die die ganze Tragik einer in ihren Begründungsansprüchen sich heillos überfordern- den und darin verfangenden Willenskonzeption neuzeitlicher Subjektivität ausmacht. Für Heidegger steht ein Subjekt, das sich dazu ermächtigt, sich als „Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht“,¹⁸ zu verstehen und deshalb in *nichts* gründet, unter dem Vorzeichen des Nihilismus. Der vergessene Ursprung kehrt nicht zufällig wieder im Selbstwiderspruch aller kantisch-idealistischen Willenskonzeptio-

16 Vgl. den Aufsatz von S. Kaufmann in diesem Band.

17 M. Heidegger: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main² 1996, 270 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 5).

18 SW VII, 386.

nen, die in ihren Imperativen voraussetzungslosen Aus-und-durch-sich-selbst-Seins unentwegt gerade dasjenige ausschließen, was ihre Eigenständigkeit definiert.

Die zumeist an Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche festgemachte Diagnose des Nihilismus steht bereits schon – auf ebenso hintergründige wie bestimmende Weise – in Heideggers Lektüre der *Freiheitsschrift* im Mittelpunkt. Kein Zweifel, dass diese Lektüre den Blick vor allem für den Kontext schärft, zu dem die *Freiheitsschrift* philosophiegeschichtlich ganz wesentlich gehört, nämlich zur unmittelbaren Vorgeschichte des zwei Jahre später wiederauflebenden Disputs zwischen Jacobi und Schelling um Glauben und Wissen, um Theismus und Atheismus, resp. Nihilismus, und zwar vor allem im „Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung“. ¹⁹ Diese ‚Streitsachen‘ ²⁰ spielen heute nicht ohne Grund eine Schlüsselrolle in der Debatte um die Anfänge des Nihilismus in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, ²¹ wo doch gerade Schelling verschärft die nihilistischen Grundvoraussetzungen eines ausschließlich am Wollen orientierten Selbst- und Weltverhältnisses bewusst macht; und zwar in Form jenes

19 Vgl. F.H. Jacobi: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [1811]. Hrsg. von K. Hammacher/W. Jaeschke. Hamburg 2000 (*Werke. Gesamtausgabe*. Bd. 3), 33–136; vgl. auch F.W.J. Schelling: *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* [1812], SW VIII, 19–136.

20 Vgl. I. Kauttli: „Von ‚Antinomien der Überzeugung‘ und Aporien des modernen Theismus“. In: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg 1994, Bd. 1, 1–34.

21 Vgl. W. Schröder: *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

Selbstwiderspruches,²² den die *Freiheitsschrift* im Ausgriff auf das Ganze des über mehr als zwei Jahrzehnte sich hinziehenden Streits gleichermaßen exponiert wie als Ursprungsvergessenheit des nachkantisch-idealistischen Freiheitsdiskurses brandmarkt.

Dieser Selbstwiderspruch ist der Kern jener „Metaphysik des Bösen“, die Heidegger bei Schelling in einer textnahen

22 Der Selbstwiderspruch des Nihilismus steht im Zentrum von Schellings Auseinandersetzung mit Jacobi. Ihm kommt als Vorlage der heideggerschen Nihilismusdiagnose eine solche Bedeutung zu, die es rechtfertigt, ihn in der gebotenen Kürze einmal mehr am Text selbst aufzurufen: „So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch [...] aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen“ (SW VII, 390). Die prometheische Selbstermächtigung des Menschen, „selbst schaffender Grund zu werden“, führt Schelling als Programmformel an, hinter der sich gewissermaßen die Urszene des neuzeitlichen Sündenfalls verbirgt. Jene Selbstermächtigung ist die von ihm in der *Freiheitsschrift* nur phänomenologisch ausbuchstabierte eine Seite, deren andere – unter der Oberfläche von dieser verdeckt – in der Metapher des „umgekehrten Gottes“ zutage tritt. Diese Metapher dient als Stichwort, das vor allem eines leistet: Es gibt die Perspektive frei, innerhalb derer Schelling den Vollzug menschlicher Freiheit auf die verdrängte Möglichkeitsbedingung seiner selbst als eines Grundes hintergeht – eines Grundes, der gerade, indem er ständig ausgegrenzt wird, durch den Vollzug dieser Ausgrenzung hindurch unter den Bedingungen extremer Entfremdung an Präsenz gewinnt. Die Präsenz dieses Grundes im innerweltlichen Verhalten des Menschen bezeugt sich nämlich nicht im Modus des Entzugs, vielmehr im Modus der Verkehrung, wobei die von Schelling als Definiens praktischer Subjektivität angeführte Zuschreibung, „selbst schaffender Grund zu werden“, die freiheitstheoretisch bloß fassbare Gestalt dieser in Gott hinterlegten Verkehrung darstellt. Weiteres hierzu: L. Hühn: „Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“. In: *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*. Hrsg. von C. Iber/R. Pocai. Cuxhaven/Dartford 1998, 55–94, hier 63–67.

Lektüre freilegt und in eigener Sache, nämlich im Blick auf die eigene Nihilismusdiagnose des 19. und 20. Jahrhunderts vereinnahmt – eine Diagnose, der zufolge die Willensmetaphysik als Konsequenz und Höhepunkt der abendländischen Philosophie im Ganzen begriffen werden müsse. Es steht in der Fluchtlinie der heideggerischen Rede vom „Ende der Metaphysik“,²³ dass er in Schelling vor allem den Geistesverwandten Nietzsches herausstreicht und die „Metaphysik des Bösen“ zur Vorläuferfigur des „Willens zur Macht“ stempelt.²⁴

Eine genaue Untersuchung dieser Auslegung Heideggers kann freilich erweisen, dass sie zwar auf einen wesentlichen strukturellen Zusammenhang überhaupt erst aufmerksam macht, in ihrer konkreten Ausführung aber doch von Überformungen und Verzerrungen der beiden Philosophen Schelling und Nietzsche nicht ganz frei ist. Man kann sich mühelos davon überzeugen, dass die Problematik eines ausschließlich am Willen orientierten Welt- und Selbstverhältnisses sowohl von Schelling als auch von Nietzsche derart in den Blick genommen wird, dass zugleich die kritische Grenze des willenstheoretischen Fundamentalgedankens zur Geltung kommt. Fokussiert nämlich Schelling auf die tragische und selbstwidersprüchliche Verstrickung eines alles verwirklichen- und wissenwollenden Willens und setzt diesem kontrastierend einen gelassenen Willen entgegen, bricht Nietzsche von vornherein mit der Semantik affirmativer Totalitätsaussagen, wie sie etwa sein Lehrer Schopenhauer noch in seiner monistischen Version des *einen* Willensgeschehens an den Tag legte.

23 Vgl. z.B. GA 49, 110.

24 GA 42, 5.

Die Verkürzung, die mit Heideggers Schellinglektüre einhergeht, lässt sich beispielhaft an seiner auf Schellings *Freiheitsschrift* im Ganzen gemünzten Rede einer „Metaphysik des Bösen“ aufzeigen. Nichts liegt deutlicher auf der Hand, als dass Heidegger die schellingsche „Metaphysik des Bösen“ auf das gerade Gegenteil der kritischen Intentionen verpflichtet, die der Leonberger selbst vor Augen hatte, als er gegen Fichte den Selbstwiderspruch des bereits von Heinrich Friedrich Jacobi beim Namen genannten Nihilismus²⁵ mobilisierte. Es ist bekanntlich Jacobi, der in dem von ihm ausgelösten und vorangetriebenen Streit um Glauben und Wissen, zumal im Kontext des sogenannten Atheismusstreits der Jahrhundertwende,²⁶ den gegen Fichtes transzendente Subjektivität erhobenen Vorwurf breit diskutierte, diese entwerte und vernichte sich selbst, da sie als Vernichtung alles Nicht-subjektiven sich selber aushöhle, ja halt- und bodenlos würde. Die auf die eigene Subjektivität zurückschlagende Dialektik einer Nichtigsetzung alles Nicht-Subjektiven gehört, wie sich zusammenfassend sagen lässt, in Radikalisierung einer jacobi-schen Grundfigur zum Kernbestand der schellingschen Metaphysik des Bösen; sie ist in keinem Fall, wie Heidegger es nachweislich tut, gegen diese etwa auszuspielen.

Wie eine Philosophie, der ihre eigene Tradition fragwürdig wird, neue Begriffe und Denkformen ausprägt, um das fatale Selbstbegründungs- und Ermächtigungsgeschehen einer willenstheoretisch fundierten neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie zu unterlaufen oder – mit dem Ausdruck Heideggers –

25 Vgl. J.G. Fichte: *Briefwechsel 1796–1799*. Hrsg. von R. Lauth/H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. III/3), 245.

26 Vgl. K.-M. Kodalle/M. Ohst (Hrsg.): *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*. In Zusammenarbeit mit C. Danz. Würzburg 1999.

zu ‚verwinden‘,²⁷ ist schon bei Schelling exemplarisch zu studieren, und dieses Studium gestaltet sich weitaus vielschichtiger als Heidegger glauben machen möchte, wenn er Schellings „Metaphysik des Bösen“ einfach der Vorgeschichte von Nietzsches „Willen zur Macht“ zuschlägt. Die Überformungen idealistischen Denkens, die Heidegger in eigener Sache betreibt, sind eine eigene Untersuchung wert – eine Untersuchung, die die Probe darauf zu machen hat, ob und inwieweit Heideggers Kritik der abendländischen Metaphysik, entgegen der eigenen Einschätzung, als Ausformung, wenn nicht sogar als Nachfolgefiguren ursprünglich idealistisch geprägter Motive zu werten ist. Diese Überformungen sind beredt, nicht weil es Sinn machte, Heideggers Auslegung Schellings nur als einen Beitrag zur philologischen Erforschung der Werke Schellings zu nehmen. Sie sind beredt vielmehr darin, dass sich an ihnen im Ausgriff auf das Ganze der inneren Denkentwicklung Heideggers, wie es sich seit den späten zwanziger Jahren bis in die fünfziger Jahre hinein gestaltet, sein gewandeltes Verständnis von Philosophie musterhaft zeigt.

Nicht ohne Grund ist es schließlich die schellingsche Formel „Wollen ist Urseyn“,²⁸ die nach Heidegger ein „Geschick des Abendlandes“²⁹ bezeichnet, das in seinen Auswirkungen und seiner Reichweite erstmals in Schellings „Metaphysik des

27 Vgl. M. Heidegger: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1976 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 9), 410 (= GA 9).

28 SW VII, 350.

29 M. Heidegger: *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Hrsg. von M.S. Frings. Frankfurt am Main 1979 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 55), 180 (= GA 55).

Bösen“³⁰ zur Sprache gebracht wird. Es ist im Horizont von Schellings Theorie des Bösen und der darin sichtbar gemachten Verkehrung und Entfremdung unseres modernen Selbst- und Weltverhältnisses gedacht, wenn Heidegger in eigener Sache die Wende der „Seynsfuge“ in das „Ungefüge“,³¹ wie er sich ausdrückt, beschreibt und dies solcherart, dass er aus dieser Beschreibung zugleich wesentliche Anregungen für die Entwicklung des seinsgeschichtlichen Denkens im Ganzen bezieht.

Für die innere Verwandtschaft Schellings und Heideggers sprechen zudem eine ganze Reihe paralleler Grundfiguren: die kritischen Analysen der Gegenwart und der Technik als Herrschaft der chronischen Zeit; der Umschlag von Rationalität in Mythologie nach Maßgabe einer Dialektik der Aufklärung; die Negativität des ersten und die Notwendigkeit eines zweiten Anfangs; Ekstase und Kehre als Figuren des Umbruchs und Neuanfangs; die Theorie der Gelassenheit als Gegenentwurf zur Willensfixiertheit der Moderne. Zum gemeinsamen Kernbestand gehört insbesondere die von Schelling in seiner *Freiheitsschrift* vorgetragene Fundamentalthese vom ‚Wollen als Urseyn‘, mithin der Befund, dass die Entscheidung, die Auslegung alles Seienden durch das Interpretament des Willens zu leisten, die abendländische Metaphysik im Ganzen kennzeichnet: Entsprechendes gilt für die im Gegenzug hierzu entwickelte Ontologie, die das Sein als das Gelassene versteht. Diese Ontologie gipfelt in Schellings These von der Unvordenklichkeit des Seins,³² die insofern in direkter Vorläuferschaft zu Heideggers Projekt steht, als sie gegenüber der „Seinsverges-

30 GA 42, 181.

31 GA 42, 248; vgl. auch GA 49, 96.

32 Vgl. SW XIII, 268.

senheit“³³ aller bisherigen Philosophie nach diesem Sein selbst zu fragen versucht.³⁴ Die Seinsvergessenheit versteht Heidegger nämlich als den Grundzug des Seins selbst, das daher auch konsequent als Entzug, Verbergung und Differenz (zum Seienden) bestimmt werden muss und das damit als ein Ursprung und Anfang gedacht wird, der nie einfach präsent sein kann, sondern der wiederholenden Bemühung eines zweiten Anfanges abgerungen werden muss.³⁵

Es ist das erkenntnisleitende Interesse meines Beitrags, darauf aufmerksam zu machen, dass entscheidende Impulse für die zentralen Gedanken von Heideggers Spätphilosophie, besonders der Kehre und Gelassenheit, von der Auseinandersetzung mit Schelling ausgegangen sind. Und dies nicht erst etwa mit Heideggers Ausarbeitung des seinsgeschichtlichen Denkens, sondern weitaus früher, noch in der Phase der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit*, wie dies die in diesem Band veröffentlichten Protokolle eindringlich belegen.

33 GA 9, 345.

34 Vgl. zur Kontroverse in der Forschung G. Figal: *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main 1988 (²1991, ³2000).

35 Vgl. E. Angehrn: „Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik“. In: *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von E. Angehrn. Berlin/New York 2007, 247–274.

Die Datierung von Heideggers Lektüre Schellings

Heideggers erste gründliche Lektüre Schellings datiert auf das Wintersemester 1927/28.³⁶ Mit der Herausgabe der erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemachten Protokolle aus dem Wintersemester 1927/28 in diesem Band wird das Bild von Heideggers Rezeption der schellingschen Philosophie wesentlich vervollständigt. Entscheidend ist, dass hiermit die zeitliche Spanne dieser Rezeption erstmals deutlich wird. So liegt die erste Lehrveranstaltung, die Heidegger überhaupt zu Schelling, und zwar noch in Marburg angeboten hat, bereits gut neun Jahre vor der bekannten Schelling-Vorlesung im Sommersemester 1936. Sie fällt somit noch in die Zeit kurz nach Erscheinen von *Sein und Zeit* (1927). Für die Auseinandersetzung zentral sind des Weiteren die Bände 86 und 88³⁷ der

36 Vgl. hierzu die Edition von Heideggers Protokollheft aus dem WS 1927/28. Heideggers konkretes Interesse an der *Freiheitsschrift* ist wohl vermittelt über Karl Jaspers, von dem er im Frühjahr 1926 eine Ausgabe der *Freiheitsschrift* erhalten hat. Um welche Ausgabe es sich dabei handelt, lässt sich nicht eindeutig belegen. In Heideggers Brief an Jaspers vom 24.04.1926 bedankt sich dieser mit folgenden Worten (M. Heidegger/K. Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963*. Hrsg. von W. Biemel/H. Saner, Frankfurt am Main 1990, 62): „Für das Schellingbändchen muß ich Ihnen heute noch einmal ausdrücklich danken. Schelling wagt sich philosophisch viel weiter vor als Hegel, wenn er auch begrifflich unordentlicher ist. Die Abhandlung über die Freiheit habe ich nur angelesen. Sie ist mir zu wertvoll, als daß ich sie in einem rohen Lesen erstmals kennenlernen möchte.“

37 M. Heidegger: *Seminare. Hegel – Schelling*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 86) (im Druck); M. Heidegger: *Seminare. 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*. Hrsg. von A. Denker. Frankfurt am Main 2008 (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 88).

Abteilung IV der Gesamtausgabe, welche die Seminaraufzeichnungen Heideggers zu Schelling und Hegel und eine Darstellung der Spätphilosophie Schellings enthalten.

Die zeitliche Datierung verlohnt einer genaueren Betrachtung, findet doch die von Schelling in seiner Freiheitsabhandlung gegebene kritische Gegenwartsdiagnose seine historische Fortsetzung in der heideggerschen Modernitäts- und Technikkritik³⁸ als einem Einspruch gegen eine tradierte, an einseitigen Rationalitätsstandards sich ausrichtende Philosophie, gegen die Heidegger zunächst die Fundamentalontologie, später das andersanfängliche Denken setzt. Diese Konstellation ist sowohl entwicklungsgeschichtlich wie systematisch in drei Hinsichten bedeutsam:

1) Schon vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* (1927) entwickelt Heidegger das Konzept einer am ‚Leben‘ orientierten Philosophie,³⁹ die von vornherein kritische Züge gegen eine am husserlschen Begriff der Intentionalität orientierte, wissenschaftliche Philosophie trägt.

2) Dies wird in *Sein und Zeit* in radikalisierte Form im Zusammenhang der Struktur des Verfallens und dem philosophiehistorisch gewendeten Begriff der Destruktion auffällig.⁴⁰ Der nicht unproblematischen Semantik archäologischen Abtragens folgend, zielt Heidegger auf ein Freilegen einer Ur-

38 Vgl. W. Schirmacher: *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*. Freiburg 1983.

39 Vgl. M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 63); vgl. hierzu Figal (1988).

40 Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1977 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 2), 26 ff., 56 ff., 232 ff. (= GA 2).

sprungsschicht im Verstehen des Daseins, wobei diese, in der Uneigentlichkeit verschüttet, ihrerseits von Überlagerungen und Entstellungen erst zu befreien ist.

3) Diese Fundierungsoption wird mit der Konzeption der Seinsgeschichte ihrem ganzen Entstellungszusammenhang nach noch einmal verschärft: als Vorherrschaft des Willens, als Anspruch vollständiger Machbarkeit in der modernen Technik, der nur der Ausläufer einer langen, längst vergessenen geschichtlichen Entwicklung des Abendlandes sei. Heidegger tritt vor allem darin das Erbe des „mittleren“ Schelling an, insofern er die klassische Willensmetaphysik und die moderne Technik auf strukturell einer Ebene ansiedelt und im Fokus dieser Engführung das Wesen der Moderne überhaupt bestimmt. Für Heideggers Auseinandersetzung mit der modernen Technik ist Schelling mit seiner dezidiert willens-theoretischen Auslegung der Natur, zumal die in der *Freiheitsschrift*, der Gewährsmann, wird doch dort nach Maßgabe der Dialektik von Universal- und Partikularwille die Sonderstellung des Menschen im Ganzen des Seienden willens-theoretisch fundiert.⁴¹

Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* hat ihre ganze Pointe darin, diese als eine „Metaphysik des Bösen“ vorstellig zu machen. Der Leonberger wird so von vornherein in seiner Rolle als Vorläufer Nietzsches in einen philosophiegeschichtlichen Zusammenhang gestellt, und zwar derart, dass er als Vollendungsfigur abendländischer Metaphysik in den Blick kommt. Die Verkürzungen, die eine solche philosophiegeschichtliche Kontextualisierung mit sich bringt, wo doch Heidegger gerade Schelling auf das Willensparadigma verpflichtet,

41 Vgl. SW VII, 362f.

dessen Grenzen ausgerechnet dieser in aller Ungeschminktheit gegen Fichte mobilisiert, machen hellhörig und bedürfen der Auslegung.

Schließlich liegt doch Schelling und Heidegger gemeinsam daran, die Auslegung alles Seienden im Lichte der Semantik *eines* Willens als Kennzeichnung der bis in ihre jeweilige Gegenwart reichenden Geschichte zu profilieren. Nicht zufällig vollendet sich die schellingsche als auch die heideggersche Gegenwartsdiagnose in einer Analyse der Willenszentriertheit dessen, was sich nach beiden in strukturell vergleichbarer Weise sowohl in der abendländischen Metaphysik selbst als auch in der technischen Beherrschung der Natur durch die Dynamik eines stets aufs Neue über sich hinausgehenden Wollens vollzieht. Heideggers meistens an seine Auseinandersetzung mit Nietzsche zurückgebundene Kritik der „Machenschaft“ und des „Ge-stells“⁴² als Grundzug moderner Technik ist jedenfalls früheren Datums, insofern er vor dem so genannten, in der „Kehre“ fokussierten Ereignis-Denken der dreißiger Jahren ganz wesentliche Anregungen aus der Lektüre der *Freiheitsschrift* aufnimmt und seinem Denken anverwandelt. Er nutzt die Potenziale der dort sachlich angebotenen Operationsfiguren, um das von der Dynamik ständig sich überbietenden Wollens gestiftete und fortan unterhaltene moderne Selbst- und Weltverhältnis als einen fundamentalen Entfremdungszusammenhang zu entlarven.

42 Vgl. M. Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main 1994 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 79), 24ff.

Willenszentriertheit und Gelassenheit

Spätestens seit der *Freiheitsschrift* (1809) unternimmt es Schelling, jenen sich paradigmatisch in der fichteschen Frühphilosophie aussprechenden Primat des Willens als das Symptom eines sich selbst entfremdenden Weltverhältnisses des modernen Menschen zu deuten.⁴³ Die auf die Beständigkeit und Unbedingtheit voluntativer Akte verpflichtete Selbstausslegung des Menschen zeitige nämlich ein Weltverhältnis, das sich in stetig vertiefender Entfremdung nur noch in Phänomenen der „Sucht“⁴⁴ und „Angst“⁴⁵ selbst begegnen kann.⁴⁶ „Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt“.⁴⁷

Der Reflex auf diese selbstwidersprüchlich verfasste Zeitdiagnose ist die willens-theoretisch nicht minder paradoxe Form einer Gelassenheit, eines, wie Schelling dies ausdrückt,

43 Vgl. Hühn (1988).

44 Vgl. SW VII, 390.

45 „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden“ (SW VII, 381).

46 Vgl. J. Jantzen: „Sucht und Verlangen. Über den Grund der Person“. In: *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“*. Schellings Philosophie der Personalität. Hrsg. von T. Buchheim/F. Hermann. Berlin 2004, 215–226.

47 SW VII, 390f.

„Wille[ns], der nichts will“,⁴⁸ der als beständiges Korrektiv zumindest regulativ die Aussicht auf ein gelingendes Selbst- und Weltverhältnis offen zu halten verspricht.⁴⁹

Der von Heidegger selbst aufgewiesene Befund einer „Metaphysik des Bösen“ bezeichnet – wenn auch entgegen seiner Einschätzung – ein Gesamtgeschehen, dass mit und in dem am Willen orientierten Paradigma neuzeitlicher Subjektivität eine Selbst- und, mit Heidegger gesprochen, Seinsvergessenheit zum Tragen kommt, die nicht kontingenter, vielmehr notwendigerweise die abendländische Tradition durchherrscht. Die Identifizierung von Sein und Wille – und damit alle implizierten Imperative der Aneignung, Herrschaft und Machbarkeit – zeitigt Folgen, insofern sie insgeheim die Tiefenstruktur der abendländischen Philosophie als einer nach Wissen und Wissenschaft strebenden organisiert. Die Identifizierung von Sein und Wille ist Heidegger aus seiner Schlüssellektüre der *Freiheitsschrift* wohl vertraut, ebenso kann er die Alternativen und Gegenentwürfe, die Schelling als Wege aus der Überwindung des Willensparadigmas aufzeigt, aus seiner Quellenkenntnis beziehen.⁵⁰

Doch zunächst ist festzuhalten, dass Schelling seine Kritik der Willenszentriertheit in dreifacher Weise durchführt: erstens als Kritik an der frühidealistischen Subjektivitätstheorie, deren Protagonist vor allem Fichte ist (1), zweitens als die

48 SW VIII, 235.

49 Vgl. L. Hühn: „Der Wille, der Nichts will. Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer“. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Kontext des Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von L. Hühn. Würzburg 2006, 149–160.

50 Heidegger waren in der Ausgabe von Schellings Sohn die folgenden beiden Texte zugänglich: *Die Weltalter. Bruchstücke* [1815]. SW VIII, 195–344; *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* [1821]. SW IX, 209–246.

landläufigen Rationalitätsdiskurse verlassende Hinwendung zu den Formen des Mythos und der Erzählung, die Schelling in seinem Konzept einer „neuen Mythologie“⁵¹ schon früh entwickelt und dann methodisch und inhaltlich in seiner Weltalter-Philosophie (1811–1815) ausbaut (2) und vor allem drittens als Philosophie der Gelassenheit, die gegenwärtig zur Willensmetaphysik ein völlig gewandeltes Verständnis von Philosophie einfordert (3).

1) Zunächst ist die Gegenstellung zur fichteschen Philosophie hervorzuheben. Sie entwickelt sich ab 1800 und findet in der *Freiheitsschrift* von 1809 ihre ausgestaltete Form: Das vom Subjektivitätstheoretischen Paradigma geleitete theoretische und praktische Weltverhältnis des Menschen, das Schelling in seiner Frühphase selber favorisiert, wird als eine Entfremdungs- und Verkehrungsstruktur sichtbar, die es erlaubt, den Grundzug einer auf Aneignung, Herrschaft und Machbarkeit verpflichteten gesamtgesellschaftlichen Gegenwart zu entlarven, stellt doch der bei Kant erstmals herausgestellte, von Fichte radikalisierte Primat der Praxis den letztlich sich selbst vernichtenden Anspruch dar, alles dem Menschen Fremde und Andere anzueignen und das eigene Gepräge zu geben. Schelling hat den Selbstwiderspruch einer beständig auf die willentliche Aneignung alles Seienden zwangsverpflichtete und darin sich selbst vernichtende Subjektivität als Grundwiderspruch beim frühen Fichte aufgedeckt und vor diesem philosophiegeschichtlichen Hintergrund in eins die unter dem Titel des Bösen geleisteten Analysen von Selbstverkehrungen und Selbstübersteigerungen, von Ursprungsvergessenheit und

51 Vgl. L. Hühn: „Die Idee der neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung“. In: *Evolution des Geistes. Jena um 1800*. Hrsg. von F. Strack. Stuttgart 1994, 393–411.

prometheischer Selbstermächtigung als den Grundzug moderner Subjektivität als solchen ins Bewusstsein gehoben. Dies zu betonen ist aber nur die eine Seite, deren andere darin liegt, dass Heideggers Blick auf die *Freiheitsschrift* als eine „Metaphysik des Bösen“ gerade erst die Schärfe und negativistischen Härten der ganzen Konstruktion bewusst macht.

2) Sodann ist daran zu erinnern, wie Schelling seine gegenwartskritische Diagnose in der Weltalter-Philosophie weiterführt: Die mit der Herrschaftsstruktur des Subjektes verbundene Form der Rationalität wird ihrerseits auf ihre verdrängten Anfänge im Mythos verwiesen und als Wille oder Herrschaft zum Wissen aufgezeigt. Die in der Geschichte des Chronos niedergelegte Einsicht erfährt in Schellings Denken eine neue, gegenwartskritische Funktion, indem sie die Herrschaftsimperative der Gegenwart in einer gegenüber der modernen Rationalität anderen Form (der des Mythos) offenlegt und seiner Zeit den Spiegel vorhält, um ihr desaströses Geschehen zu entdecken, das in der Unmöglichkeit und Selbstzersetzung des verabsolutierten Willensparadigmas besteht.⁵² Dies bringt Schelling in die Formel: „Hier also der Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht“. ⁵³

3) Die die neuzeitliche Philosophie kennzeichnende Entscheidung, die Auslegung alles Seienden im Lichte der Semantik *eines* Willens zu leisten, wird von Schelling vom Fluchtpunkt einer Theorie der Gelassenheit aus sowohl kritisiert wie auf einen ursprünglicheren, unvordenklichen Anfang unseres modernen Selbst- und Weltverhältnisses hintergangen.

52 Vgl. L. Hühn: *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart 1994a, 195–226.

53 SW IX, 235.

Heideggers Gelassenheitsdenken tritt bei all den Unterschieden, die sich hier auftun, das Erbe eines hoch spekulativen Geschichtsdenkens an, in dessen Mittelpunkt die Frage nach dem Anfang des abendländischen Selbstverständnisses unseres Denkens von ganz entscheidender Bedeutung ist.

Schellings Begriff der Gelassenheit spannt sich auf zwischen der 1809 geäußerten Fundamentalthese vom „Wollen ist Urseyn“, ⁵⁴ die ihm zufolge die Grundstellung des bisherigen Idealismus und sein höchstes Resultat bezeichnen soll, und seiner im Gegenzug hierzu in der Weltalter-Philosophie und den Erlanger Vorlesungen (1821) entwickelten geschichtlichen Ontologie, die das Sein als das Gelassene versteht. ⁵⁵

Der Ansatzpunkt liegt wiederum in Schellings Auseinandersetzung mit Fichte, welche wie ein roter Faden von den Schriften im Tübinger Stift an über das Jenenser *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 bis zur Erlanger Philosophie die innere Denkentwicklung des Idealisten begleitet. Die Grundfigur einer ‚Selbstverstrickung der Freiheit‘ ⁵⁶ ist der hermeneutische Schlüssel, mit dem Schelling die Wesensstruktur des fichteschen Ich vorstellig macht – eine Grundfigur, die in den Erlanger Vorlesungen vor dem Hintergrund des ontologischen Primates der ewigen Freiheit als Folie für die Interpretation der Negativität menschlicher Wissensaneignung im Ganzen aufgespannt wird. Die spezifische Unverfügbarkeit und Unvordenklichkeit dieser ewigen Freiheit sind die zentralen Stichworte, die sich durch Schellings Werk in verschiedener Form hindurch ziehen. In diesem Zusammenhang

⁵⁴ SW VII, 350.

⁵⁵ F.W.J. Schelling: *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*. Hrsg. von H. Fuhrmans. Bonn 1969, 71 (= *Initia*).

⁵⁶ Vgl. *Initia*, 42 sowie Hühn (1994a), 195–197.

ist insbesondere auf die „Ekstase“ des Ich⁵⁷ hinzuweisen, die Schelling in der Erlanger Phase als Nachfolgebegriff des im Frühidealismus virulenten Konzeptes der „intellektuellen Anschauung“⁵⁸ profiliert und in seiner Spätphilosophie zu einer Ekstase der Vernunft⁵⁹ fortbestimmt. Der Gedanke eines „Loslassens“ von sich, der Neuschaffung der Vergangenheit durch die „Scheidung von sich selbst“⁶⁰ und die Konzeption eines nichtwissenden Wissens ist Schellings Antwort auf seine negativistische Gegenwartsdiagnose. Es ist zu verfolgen, dass die Denkentwicklung Schellings schließlich in seiner Spätphilosophie in der These von der Unvordenklichkeit des Seins⁶¹ gipfelt, demgegenüber das Denken nur gelassen, nämlich hinnehmend sich verhalten kann, insofern es immer schon von ihm unvordenklich ausgeht und ausgehen muss.

Die Rekonstruktion von Schellings Theorie der Gelassenheit lässt sich sodann vor dem Hintergrund von Heideggers Gelassenheitsdenken schärfer in den Blick nehmen; sie gewinnt Kontur namentlich in Bezug auf Heideggers Projekt, gegenüber der Seinsvergessenheit aller bisherigen Philosophie nach diesem Sein selbst zu fragen. Aus dem Grundzug des Seins als Verbergung, Entzug und Differenz wird erst die Seinsvergessenheit der Moderne in ihrer Notwendigkeit verständlich und die Gegenwartskritik erhält hierin ihr sachliches Fundament und ihre geschichtliche Begründung. Zu

57 Vgl. SW IX, 229.

58 Vgl. zum Kontext etwa J. Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94–1801/02*. Stuttgart 1986.

59 Vgl. SW XIII, 162f. Vgl. hierzu Schulz (²1975).

60 F.W.J. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*. Hrsg. von M. Schröter. München 1946, 11 (= WA).

61 SW XIII, 268.

diesem Kontext gehört, dass schon das in *Sein und Zeit*⁶² vorgelegte Verständnis der Wahrheit als Unverborgenheit die in ihm selbst angelegte Tendenz zur Verbergung sichtbar macht. Diese Tendenz wird dann ab Anfang der 30er Jahre als geschichtlich sich ereignender Entzug gefasst;⁶³ und diese Entzugstendenz wird ihrerseits nur sichtbar aus einer gegenüber dem Wissenwollen und der wissenden Aneignung des Seienden anderen Haltung des Denkens, die Heidegger paradigmatisch als Besinnung und „Gelassenheit zu den Dingen“⁶⁴ bestimmt.

Der erste und der andere Anfang des abendländischen Denkens

Der Zusammenhang von Entzug und Gelassenheit bei Heidegger erscheint nochmals in anderer Perspektive, wenn man sie mit Schellings Theorie des Anfangs vergleichend diskutiert. Bei dem Idealisten bezeichnet die Grundfigur des ersten und zweiten Anfangs exemplarisch die Haltung der Gelassenheit in theoretischer Hinsicht: Der erste und als Ursprung bestimmte Anfang kann nie anders als in seiner Negativität (in Form der Deformation, als Phänomen des Bösen) präsent werden, die

62 GA 2, 44.

63 GA 9, 188; M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1989 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 65), 110ff. (= GA 65).

64 M. Heidegger: „Gelassenheit“. In: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910–1976*. Hrsg. von H. Heidegger. Frankfurt am Main 2000 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 16), 529.

Möglichkeit eines anderen, zweiten Anfangs erweist gerade den ersten als verkehrten.⁶⁵

An diese geschichtsphilosophische These knüpft Heidegger direkt an, arbeitet Schelling sich doch im Kontext der schellingschen *Freiheitsschrift* und den Entwürfen zur Weltalter-Philosophie (1811–1815) an einer Anfangsfigur ab, die bis in die Phase seiner Erlanger Vorlesungen (1821) richtungweisend geblieben ist: Es ist die Figur einer anamnetischen Historie des Anfangs⁶⁶ der Welt in einer von diesem Anfang bereits entfremdeten Zeit. Schelling unterbreitet dort die Diagnose einer sich selbst entfremdeten und in sich zerfallenen Moderne, und zwar so, dass er diesen Zerfall in seiner ganzen Negativität nicht nur nachträglich vermerkt, sondern ihn bereits im Anfang der Welt, in einer ‚vorweltlichen‘ Vergangenheit grundgelegt sieht.⁶⁷

Die Anfangsfiguren der Freiheitsphilosophie und die der *Weltalter* zeichnen schließlich bewusst Urszenen menschlicher Erfahrung nach, wobei es diese Szenen in ihrer ganzen Ursprünglichkeit definiert, dass alle ihnen folgenden und sich aus diesen ergebenden Konstellationen von ihnen durchdrungen sind, während dies umgekehrt keineswegs gilt. Diese Szenen variieren im Grunde nur ein einziges Thema, wobei es

65 Vgl. E. Angehrn: „Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik“. In: *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von E. Angehrn. Berlin/New York 2007, 247–274; ders.: *Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*. München 2007; M. Cacciari: *Dell'inizio*. Nuova ed. riveduta e ampliata. Mailand 2001.

66 Vgl. L. Hühn: „Die anamnetische Historie des Anfangs. Ein Versuch zu Schelling und Kierkegaard“. In: *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von E. Angehrn. Berlin/New York 2007, 203–213.

67 *Initia*, 136.

letztlich gleichgültig ist, welches Beispiel Schelling jeweils aufruft und heranzieht: ob er – die Dialektik des Bösen ausbuchstabierend – den „Uebermuth, alles zu seyn“, als Hybris grenzenloser Selbstverfehlung des Menschen anprangert⁶⁸ und als Sündenfall der Moderne profiliert oder ob er das „Seyn“⁶⁹, ja das Leben im Ganzen als Verhängniszusammenhang⁷⁰ deutet oder ob er schließlich die Spiegelbildmetapher des Narcissus im ovidischen Mythos⁷¹ einmal mehr als Ort eines misslingenden Selbstbezuges zur Sprache bringt.⁷² Die Beispiele sind einschlägig und beredt genug, gerade weil sie das Grundthema, nämlich die Selbstverfehlung der menschlichen Freiheit bereits in ihrem ersten Selbstvollzug, gewissermaßen *in statu nascendi*, in den Blick bringen. Es liest sich nachgerade wie ein Kommentar auf die zahlreichen, stets jedoch mit einem negativen Vorzeichen versehenen Anfangsfiguren seiner Freiheits- und Weltalterphilosophie, wenn Schelling in den Erlanger Vorlesungen (1820/21) resümiert: Es „erhellet, daß über das, was Anfang ist, notwendig ein Verhängniß, *necessitas fatalis*,

68 Vgl. SW VII, 391f.

69 „Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Seyn schon ein tieferer Zustand des Wesens, und daß sein urerster unbedingter Zustand über allem Seyn ist. Einem jeden von uns wohnt das Gefühl bey, das Die Nothwendigkeit dem Seyn als sein Verhängnis folgt“ (WA, 14).

70 „Dieß ist das Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich faßlich zu werden; hernach, nachdem es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darin es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein eigen selbstgegeben Leben aufheben müßte“ (WA, 34).

71 Vgl. Publius Ovidius Naso: *Metamorphosen*. In dt. Hexameter übertragen u. mit dem Text hrsg. von E. Rösch. München 1964, 104–113.

72 Vgl. WA, 17.

waltet; daß überhaupt kein Anfang ohne Selbstbetrug, Überlistung möglich ist“.⁷³

Allen verflachenden Vorstellungen ursprungslogischer Anfänglichkeit im Sinne der *arché* zum Trotz, zielt Schelling dergestalt auf einen Anfang, der *zum einen* die Potenziale eines zweiten Anfangs in sich birgt und darin in einem emphatischen Sinne sich von einem bloß innerweltlichen Beginnen unterscheidet. *Zum anderen* trägt dieser erste Anfang – paradox genug – aber bereits in seinem ersten Selbstvollzug die Spannung aus, diesen Selbstvollzug auf eine ihm vorgelagerte Ebene seiner Ermöglichung zu hintergehen, ja insgeheim auf den Möglichkeitshorizont eines radikalen Auch-anders-sein-Könnens auszugreifen, bringt doch ein solcher Ausgriff überhaupt erst zu Bewusstsein, dass der erste Anfang verfehlt ist, ja der erste Gebrauch der Freiheit in ihrem Missbrauch liegt. Ohne diesen Ausgriff in einer aufgestockten Transzendenz zu konservieren, setzt Schelling ihn offenbar als einen Maßstab an, welcher in seiner normativen Kraft auf die Wirklichkeit zurückwirkt, der er entnommen und abgelesen ist. Das So-und-nicht-anders-Sein dieser Wirklichkeit wird natürlich in ihrer vermeintlichen Monopolstellung dergestalt gebrochen und zunächst einmal hinterfragt; und zwar aus der Warte eines maßstäblichen *Seinsollenden* daraufhin, ob wir wollen, dass das, was ist, auch sein soll, und ob dasjenige, was ist, überhaupt fortwähren sollte. Diese Frage ist nicht gradueller, vielmehr struktureller und ganz grundlegender Natur.

Zweifelsohne schließt die soeben angegebene Frage die wohl radikalste Artikulation des Vorbehalts ein, dass die aus jenem ersten Anfang resultierende Erfahrungswelt in ihrem So-und-nicht-anders-Sein womöglich nicht allein nur

⁷³ *Initia*, 136.

im Argen liegt, sondern bereits von ihrer ursprünglichen Verfassung her selber – wenn ein solches Wortspiel erlaubt ist – das Arge ist. Wird diese Frage auf diese prinzipielle Weise der gegebenen Erfahrungswelt zugrunde gelegt oder – besser ausgedrückt – ihr gleichursprünglich an die Seite gestellt, so macht sie die Wirklichkeit von Anfang an zum Gegenstand einer freien Entscheidung und damit in einem fundamentalen Sinne prekär. Schelling gehört mit der Virtualisierung des Gegebenen im Lichte eines zunächst freiheitstheoretisch geschärfen und sodann aber auch theologisch überzeichneten *Seinsollenden* in der Sache ganz entschieden auf die Seite derer, die – wie Schopenhauer und Kierkegaard,⁷⁴ aber auch wie etwa Paul Tillich⁷⁵ nach ihm, um nur die Prominentesten mit Namen zu nennen – eine Neubestimmung des Wirklichkeitsbegriffes auf der Grundlage eines Freiheitsanspruches einklagen, der seiner noch so verfehlten Einlösung stets zuvorkommt und unzugänglich bleibt. Die Geschichte unserer Erfahrungswelt wird so zu einem gewissermaßen nie aufzulösenden Streit zwischen dem Anfang und dem, was aus ihm hervorgegangen ist, wobei dieser Anfang jeder wiederholenden Aneignung ebenso unverfügbar bleibt, wie er als solcher gerade im Modus des Entzugs und Verbergens seine Wirkmächtigkeit entfaltet. „Nur so ist ein Anfang möglich, ein Anfang der nicht wieder aufhört Anfang zu seyn, ein wahrhaft ewiger Anfang. Denn auch hier gilt es: der Anfang als Anfang darf sich selbst nicht kennen. [...] Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtsein gebracht, nicht zurückgerufen werden, wel-

74 Vgl. L. Hühn: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*. Tübingen 2009.

75 P. Tillich: *Systematische Theologie*. Bd. II. Stuttgart 1958, 35–67.

ches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet. Wer beym Entschluß sich vorbehält ihn wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang“.⁷⁶

Es kennzeichnet die schellingsche Grundfigur des Anfangs, dass dieser seiner ganzen Unvordenklichkeit nach nie anders als in seiner Verfehlung, mithin in Deformation und im Phänomen des Bösen präsent werden kann und die gleichursprünglich mit ihm gestiftete Möglichkeit eines anderen, zweiten Anfangs den ersten als einen verkehrten überhaupt erst zu Bewusstsein bringt. Wie gesagt, Heidegger knüpft an diese Grundfigur eines gerade in seiner Verbergung wirksam werdenden Ursprungsgeschehens mit dem von ihm in der Gegenwendigkeit von Entzug und Offenbarwerden liegenden Dialektik an, liegt doch gerade in dieser Gegenwendigkeit ein Moment grundsätzlicher Verborgenheit, das weit davon entfernt ein bloß einzelnes, dem Wissen widerständiges Element zu sein, in diesem Wissen nie ganz aufgeht, gerade weil es dieses strukturiert und trägt. Schellings Nachfolgekonzepktion eines Ur- oder Ungrundes von 1809⁷⁷ wird zum Titel eines nicht mehr vom Wollen her verstandenen Zulassens, das sich jeder willentlich vollzogenen Aneignung und Beherrschung entzieht. Der heideggersche Impetus, die im Wissensvollzug liegende Unverfügbarkeit zu wahren, hat jedenfalls mehr mit Schellings Spätphilosophie zu tun als sich auf den ersten Blick womöglich vermuten ließe. Schließlich rollt der spätere Schelling in seiner Zweiteilung von einer negativen und positiven Philosophie die zentralen Figuren von Entzug und Verbergung bewusst auf, und zwar dergestalt, dass im Gedanken eines unvordenklichen und unverfügbaren Seins jedes im

⁷⁶ WA, 184.

⁷⁷ SW VII, 406.

Möglichkeitsmodus des bloß Denkbaren angesiedelte Wissen mit der eigenen Grenze, nämlich der ihm zuvorkommenden Wirklichkeit konfrontiert wird.⁷⁸

Die Frage nach dem Sein ist für Heidegger und Schelling, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, zugleich die Frage nach dem Ursprung: in Schellings *Freiheitsschrift* als Konstellation von „Grund“, „Existierendem“ und „Ungrund“ (s.o.), bei Heidegger als die ontologische Differenz von Sein und Seiendem – eine Differenz, die gerade die Spannung ihrer irreduziblen Momente wahrt, ohne diese Momente ihrerseits noch einmal in einem übergreifenden Ganzen unterzubringen oder eines der Momente zu einem solchen Ganzen zu hypostasieren. Um bei Schelling zu bleiben:

Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.⁷⁹

Weit davon entfernt auf ein dergestalt „Letztes“ oder „Erstes“ zurückzugehen, es als gründendes Fundament freilegen und identifizieren zu können, unterhält das von Schelling angesprochene Stiftungsgeschehen eine nie aufzulösende Spannung zwischen dem Gott, sofern er in actu existiert, und dem seiner Existenz stets aufs Neue zuvorkommenden Grund. Dieses Spannungsverhältnis wird im unmittelbaren Anschluss an die Freiheitsabhandlung, zumal in der Weltalter-Philosophie, von Schelling zu einem nie endenden Streit zwischen dem Anfang und seiner Geschichte fortbestimmt, und zwar derge-

78 Vgl. hierzu W. Högrefe: *Echo des Nichtwissens*. Berlin 2006.

79 SW VII, 358.

stalt, dass die Geschichte zum Austragungsort eines unauflösbaren Widerspruchs zwischen dem wird, was ursprünglich gewollt und in diesem Wollen zugleich verfehlt und verstellt wird. Wie bereits zuvor zitiert: „Hier also der Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht“. ⁸⁰

Es ist die Dialektik dieses im Binnenhaushalt des Wollens tief verankerten Selbstwiderspruchs, über welchen Schelling bereits in seinen Spekulationen über das Alter der Welt die Folie aufspannt, um unsere innerweltliche Zeit als Zeit des Übergangs zu beschreiben – eines Übergangs, innerhalb dessen die vorweltliche Vergangenheit inmitten der Gegenwart ihre ganze Präsenz gerade im Modus des Entzugs und Verbergens wirkmächtig bezeugt. Und es ist zumindest die Anfrage wert, ob es nicht in der Fluchtlinie dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion gedacht ist, wenn gut hundert Jahre später Heidegger in seiner Diagnose der eigenen Zeit die Geschichte des Seins im Ganzen als eine Geschichte des Übergangs kennzeichnet: von einem ersten zu einem anderen Anfang, der in der Gegenwart nur vorläufig und vorbereitend gedacht wird.

Aus diesem Grund kennzeichnet Heidegger das ‚seynsgeschichtliche‘ Denken als das „anfängliche“, ⁸¹ „übergängli-

⁸⁰ SW IX, 235.

⁸¹ M. Heidegger: *Über den Anfang*. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main 2005 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 70), 55 (= GA 70).

che“⁸² und „untergängliche“⁸³, wobei der „andere Anfang“ des abendländischen Denkens seine Bestimmtheit als der „andere“ aus dem Bezug zum ersten, griechischen Anfang empfängt. In den *Beiträgen* schreibt Heidegger: „Der andere Anfang des Denkens ist so genannt, nicht weil er nur andersförmig ist als beliebige andere bisherige Philosophien, sondern weil er der einzig andere aus dem Bezug zu dem einzig einen und ersten Anfang sein muß“.⁸⁴

Heidegger tritt vor allem darin das Erbe des deutschen Idealismus schellingscher Prägung an, dass er mit seiner Fixierung des Seins auf sich selbst dessen Ursprungsmächtigkeit ebenso festschreibt, wie er die veranschlagte Wahrung von Verborgenen- und Entzogenheit des „einzig einen und ersten Anfang“ substantiiert. Und dies ist es dann auch, was seine Kontinuität mit der schellingschen Philosophie ganz wesentlich ausmacht: Er bestimmt die Spannung oder Fügung des Denkens ab Mitte der 30er Jahre in der Figur eines ersten und eines zweiten, andersanfänglichen Anfanges – wenn auch nur noch geschichtlich und nicht wie Schelling als Ausprägung oder Darstellung des Absoluten selbst. Doch er beutet die Semantik des Archäologischen und Ursprünglichen metaphorisch derart ungeschützt aus, dass die kritische Anfrage schon erlaubt sein muss, ob Heidegger nicht – schellingscher als Schelling selbst – einer Restitution planen Ursprungsdenkens Tür und Tor öffnet.

82 M. Heidegger: *Das Ereignis*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 2009 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 71), 259 (= GA 71).

83 GA 70, 142; vgl. dazu D. Barbarić: *Der untergehende Anfang*. Unveröffentlichtes Manuskript.

84 GA 65, 4.

Das Missverständnis: Die Ortlosigkeit des Anfangs bei Hegel

Zudem liegt Heideggers Nähe zu der schellingschen Philosophie bezeichnender Weise dort offen zutage, wo Schelling selbst sich am weitesten von Hegel entfernt hat. Unter den idealistischen Philosophen ist es gerade Schelling, der ein Leben lang an der Konnotation von Absolutheit und Anfangsdenken festhielt, vor allem in polemischer Gegenstellung zum hegelschen Systemgedanken. Was Hegel destruiert, wird von Schelling beinahe zeitgleich erneuert: die Figur eines wie weit auch immer verdeckten, als Ursprung zu denkenden Anfangs.⁸⁵ Diese Erneuerung führt bei Schelling dazu, den Charakter absoluten Wissens im System dahingehend aufzugeben, dass die von Hegel gedachte Aufhebung ins Wissen nicht mehr absolut umfassend sein kann. Es entsteht ein weitaus differenzierteres Bild idealistischen Systemdenkens, als welches Heidegger vor allem in seiner Rede von der „Vollendung“ der abendländischen Metaphysik bei Schelling⁸⁶ und in dessen Nachfolge bei Nietzsche zeichnet, wenn man die Potenziale der hegelschen Ursprungs- und Anfangskritik herausstreicht und gegen ihre durch Schelling und Heidegger gleichermaßen verflachenden Interpretationen mobilisiert.⁸⁷ Schließlich kann man an Hegels Kritik frühidealistischen Systemdenkens exemplarisch studieren, dass er mit allen etwa für Fichte noch gültigen Optionen eines absoluten Anfangs

85 Vgl. Hühn (2009), 159–168.

86 GA 49, 96.

87 Vgl. L. Hühn: „Zeitlos vergangen. Zur inneren Temporalität des Dialektischen bei Hegel“. In: *Der Sinn der Zeit (FS Michael Theunissen)*. Hrsg. von E. Angehrn/C. Iber. Weilerswist 2002, 65–84.

genkönnens radikal bricht und die allenthalben beschworene Voraussetzungslosigkeit einer philosophischen Wissenschaft zu den größten Voraussetzungen überhaupt zählt.⁸⁸ So ist das von Hegel konstruierte Vernunftsystem, in dem alles Seiende in sein Gewusstsein aufgehoben sein soll, seinem absoluten Anspruch nach umfassend und vollendet, dies aber gerade um den Preis der für traditionelle Substanzmetaphysik zentralen Bestimmung des Anfangs. Der Anfang selber wird in Hegels Denken ortlos, zum Austrag der paradoxen Grundkonstellation eines durch Vermittlung erst gestifteten und darüber hergestellten Ursprungs.

Zusammenfassung und Ausblick

Dass die Philosophie Schellings mehr als die jedes anderen idealistischen Denkers zur unmittelbaren Vorgeschichte des heideggerschen Denkens gehört, ist – wie eingangs ausgeführt – seit der einschlägigen Habilitationsschrift des Heidegger-Schülers Walter Schulz ein offenes Geheimnis. Umso mehr nimmt es wunder, dass bis in unsere Tage die Forschung beinahe durchgehend noch mit der Klärung der expliziten Rezeption vor allem der schellingschen *Freiheitsschrift* durch Heidegger beschäftigt ist und eine wirklich umfassende systematische Untersuchung des idealistischen Erbes im Denken Martin Heideggers aussteht. Ähnliches gilt für die durch Heideggers Schüler eröffneten Debatten im 20. Jahrhundert. Die Traditionslinie moderner Naturethik und Technikkritik,

88 A. Arndt: „Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik“. In: *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Hrsg. von A. Arndt/C. Iber. Berlin 2000, 126–139.

die, von Schelling herkommend, über Heidegger und vermittelt durch diesen bis zu dessen Schülern Hans Jonas, Hannah Arendt und Günther Anders reicht und heute ihre beispielhafte Aktualisierung in der modernen Naturethik findet, ist bisher kaum zur Kenntnis genommen.

Es ist auffällig, dass sich wesentliche Momente insbesondere der jonasschen Verantwortungsethik⁸⁹ mit ihrer Kritik der Leib- und Naturvergessenheit der klassischen Metaphysik nicht ohne den schellingschen Hintergrund verstehen lassen: so die spekulative Figur einer Selbstzurücknahme Gottes,⁹⁰ so die Theorie der Verantwortung für das Ganze des Seienden – eine Theorie, deren antikantische Pointe bekanntlich darin liegt, dass sie Zwecke nicht allein an die menschliche Rationalität bindet, sondern sie jedem Lebewesen zuspricht, das leben will. Die durch Hannah Arendt gegebenen Analysen des Willens⁹¹ im Spannungsfeld von *vita activa* und *vita contemplativa* sind in diesem Zusammenhang ebenso zu nennen, wie die modernitätskritischen Überlegungen von Günther Anders⁹² zum Pandynatos-Prinzip technologischer Rationalität⁹³ – Überlegungen, die in schwerlich zu überbie-

89 H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main 1979.

90 H. Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main 1987; vgl. C. Schulte: „Zimzum bei Schelling“. In: *Kabbala und Romantik*. Hrsg. von E. Goodman-Thau/C. Mattenklott/C. Schulte. Tübingen 1994 (*Conditio Jadaica* 7), 97–118.

91 H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd. 2: *Das Wollen*. München 1979.

92 Vgl. G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1. München 1956, 23f.

93 „Nun gilt aber nicht nur, daß alles Machbare gesollt ist, sondern auch, daß jede dem Gemachten zuge dachte Verwendung auch wirklich durchgeführt werden soll. [...] Nicht nur ist das Gekommte das Gesollte, sondern auch das Gesollte das Unvermeidliche“ (G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2. München 1980, 17).

tender Weise die von Schelling in seiner Theorie des Bösen auf den Weg gebrachte Kritik eines ausschließlich am Wollen orientierten Selbst- und Weltverhältnisses mit der Dynamik moderner Technisierungsprozesse eng führen und darüber das Wesen der Moderne insgesamt bestimmen.

Kein Zweifel, dass das rezeptions- und motivgeschichtliche Weiterwirken Schellings im Werk Martin Heideggers Folgen zeitigt, die vor allem über das „philosophische Dreigestirn“ Anders, Arendt, Jonas bis in die modernitätskritischen Debatten unserer Tage aktuell geblieben sind.⁹⁴ Kein Zweifel aber auch, dass diese Aktualität ganz wesentlich damit zu tun hat, dass sich sowohl die schellingsche als auch die heideggersche Gegenwartsdiagnose in einer Analyse der Willenszentriertheit dessen, was abkürzend unter Moderne verstanden wird, vollenden. Heidegger ist der Erste, der in Schellings Fundamentalthese vom „Wollen ist Urseyn“⁹⁵ diese Vollendungs-gestalt eingezeichnet hat und auf dieser Folie dem Idealisten die Rolle eines Wegbereiters des Nihilismus zuerkannt hat. Heidegger ist es auch, der bei aller Kritik, die er an Schelling übt, in dieser Vollendungsgestalt abendländischen Denkens zugleich den Kern einer „Metaphysik des Bösen“ wahrnimmt – eine Metaphysik, deren kritische Potenziale der Meßkirchner in spannungsreicher Weise aufnimmt und dem eigenen zeitdiagnostischen Befund anverwandelt. Seine These von der sich steigernden Seinsvergessenheit, die als Geschichte zunehmender Selbst- und Weltentfremdung in der modernen Technik ihre extremste Ausgestaltung und Zuspitzung erfährt, ist die Kehrseite seiner Diagnose eines haltlosen, letztlich selbst

94 Vgl. R. Wolin: *Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton 2001.

95 SW VII, 350.

zerstörerisch gewordenen Nihilismus – eines Nihilismus, der sich bei Schelling erstmals philosophisch ankündigt und vor allem in der Konzeption des „Willens zur Macht“ bei Nietzsche gipfelt und dort seinen ultimativen Höhepunkt erreicht.

Man mag sich zwar wundern, dass Heidegger selbst die modernitätskritischen Potenziale der schellingschen Willensmetaphysik nicht wahrhaben will und vieles, was er gegen die schellingsche Freiheitsabhandlung mobilisiert, gerade dort zur Entfaltung kommt, doch dies spricht nicht gegen die sachliche Affinität und innere Verwandtschaft der beiden. Es spricht womöglich für die Produktivität des heideggerschen Missverständnisses, dass es dazu anhält, die ganze philosophiegeschichtliche Konstellation von Grund auf noch einmal neu zu überdenken.

Zu den vielleicht am tiefsten reichenden Gemeinsamkeiten gehört schließlich, dass beide Philosophen in ihrer kritischen Diagnose der Moderne sich dazu herausgefordert fühlen, sich der vergessenen Ursprünge abendländischer Metaphysik zu versichern und über ein vertieftes Ursprungsdenken alternative Grundhaltungen des Philosophierens gegenüber dem Primat der neuzeitlichen Wissensaneignung (zurück) zu gewinnen: die Haltung der Offenheit, der Gelassenheit der Welt und ihren Gegenständen gegenüber, der ekstatischen Hingabe, der „Kehre“ und nicht zuletzt das antike Pathos des Staunens⁹⁶ gehören ebenso zum gemeinsamen Kernbestand wie die hoch spekulative Form einer Ursprungsvergewisserung, die der Idealist in seiner Weltalter-Philosophie in nahezu endlosen Anläufen unter dem traditionsmächtigen Titel der Erinnerung philosophisch zur Sprache bringt und an die gut hundert Jahre später Martin Heidegger – über alle noch so

⁹⁶ Vgl. W. Janke: *Plato. Antike Theologien des Staunens*. Würzburg 2007.

auffälligen Differenzen hinweg – anschließen kann, wenn er unter den Bedingungen der „Seinsverlassenheit“ in der Phase der Vollendung der Metaphysik den Lesern seines Buches zu Nietzsche anempfiehlt: „Zu Zeiten kann [...] die Erinnerung in die Geschichte der einzig gangbare Gang in das Anfängliche sein“. ⁹⁷

Zu den einzelnen Publikationen dieses Bandes

Das Bild von Heideggers Rezeption der schellingschen Philosophie wird sich erst auf der Basis einer vollständigen Textgrundlage angemessen in den Blick bringen lassen. Hierzu möchte der vorliegende Band sein Scherflein beitragen: Die im Heidegger-Nachlass im Marbacher Literaturarchiv lagernden Protokolle zu Heideggers erstem Seminar zu Schelling aus dem Wintersemester 1927/28, das die *Freiheitsschrift* zum Gegenstand hat, werden hier erstmalig herausgegeben. Die diesem Band beigegebene Edition enthält neben Protokollmitschriften und Referaten bekannter Schüler Heideggers (u. a. Hans Jonas, Walter Bröcker, Käte Oltmanns) auch die erste nachweisbare, von Heideggers eigener Hand stammende skizzenhafte Auseinandersetzung mit Schelling in Form seiner Seminarnotizen. Erst auf der Grundlage dieser Materialien wird ersichtlich, dass Heidegger sich schon weit vor der bekannten Schelling-Vorlesung von 1936 mit der *Freiheitsschrift* auseinandergesetzt hat. Diese frühe Lektüre ist von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit für die Denkentwicklung Heideggers selbst, begleitet ihn doch die Lektüre Schellings in

⁹⁷ GA 6.2, 440.

genau den Jahren, in denen sein Denken eine gegenüber der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* völlig gewandelte Form gewinnt. Gegenüber der im Sommersemester 1936 gehaltenen Vorlesung zur *Freiheitsschrift* zeigt sich in den hier abgedruckten Protokollen bzw. Referaten ein textnahes Ringen mit den Gedanken Schellings und ihrer Einbindung in den Kontext der abendländischen Philosophie. Nicht zufällig finden sich zahlreiche Ausführungen zu Augustinus, Eckhart, Erasmus, Luther, Leibniz und Kant (vgl. zum Einzelnen den „Historischen Bericht“ in diesem Band).

Die vorliegende Publikation möchte insofern einen Beitrag zur weiteren Erschließung dieses Forschungsfeldes leisten, als in den hier vorgelegten Beiträgen das Verhältnis „Schelling – Heidegger“ aus recht unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet wird. Abschließend ein kursorischer Blick auf die Beiträge im Einzelnen:

Günter Figal untersucht Heideggers Verfahren, das immer auch die eigene Problematik in die Texte der Tradition hineinliest. Heidegger widmet sich Schelling am intensivsten in der Phase kurz vor und zu Beginn der Ausarbeitung der *Beiträge zur Philosophie*. Er versucht mit Schelling gegen Nietzsches Willen zur Macht, dem Vorläufer desjenigen, was Heidegger selber dann Ende der 40er Jahre das „Ge-stell“ nennen wird, anzudenken und zugleich im Kontext seiner Hölderlin-Auslegung die Möglichkeiten des Denkens gegenüber dem Dichten des kommenden Gottes auszuloten. Die wesentliche Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch wird bei Schelling thematisiert als die Notwendigkeit des Menschen für die Offenbarung Gottes. Indem Heidegger aber im Durchgang durch die *Beiträge zur Philosophie* den Begriff des Ereignisses konzipiert, verliert Schelling für ihn seine herausragende

Bedeutung und wird nun als gebunden an die Grundstellung des Idealismus und der Metaphysik gesehen.

Jens Halfwassen zeigt den henologischen Gedanken des Un- oder Urgrundes in Schellings *Freiheitsschrift*, die den Ansatz einer Theorie absoluter Freiheit bildet, die wesentlich in Anlehnung an Figuren des Platonismus entwickelt ist. Diese Theorie arbeitet Schelling erst in den *Weltalter*-Fragmenten aus, in dem Gedanken der Über-Gottheit (neuplatonisch: das überseiende Eine). Absolute Freiheit ist dort Freiheit vom Wollen, von Intentionalität.

Markus Gabriel konfrontiert Heidegger und Schelling, thematisch bezogen auf die Entwicklung eines „geschichtlichen Seinsbegriffes“ gegenüber einem „logischen Seinsbegriff“, der Sein als Bestimmtheit versteht. Schellings Begriff eines unvordenklichen Seins steht vor und außerhalb eines durch Bestimmtheiten (ontologisch) und Prädikationen (urteilstheoretisch) eröffneten logischen Raumes. Seine Unvordenklichkeit ist zugleich seine Kontingenz und Geschichtlichkeit, da Abgründigkeit, d.h. Grundlosigkeit. Die positive Philosophie wird als Transformation von Sein in ein Selbst und damit als Konstitution von Selbstverhältnissen interpretiert, deren zentraler Begriff der der Persönlichkeit ist. Dies wird parallel zu Heideggers Begriff der Seynsgeschichte gelesen. „Seyn“ gibt sich je geschichtlich verschieden, es selbst wurde nie gedacht, im Rückblick aber zeigt es sich als geschichtliches. Diese Geschichte wird als Selbstwerdung verstanden.

Dennis J. Schmidt untersucht das Verhältnis der Philosophie zur Tragödie. In einem weitgespannten Überblick werden die Abgrenzung der antiken Philosophie gegen die Tragödie, Schellings Transformation der Poetik des Tragischen in eine Philosophie des Tragischen und die daraus resultierenden,

erst mit Heidegger wirklich zutage getretenen Möglichkeiten für das Denken zusammengesehen. Hölderlin bildet dabei die Schnittfläche, insofern er eine „moderne“ Tragödie schreibt, die vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung um Freiheit und Natur sowohl den antiken als auch idealistischen Kontext mit Heidegger vermittelt.

Arturo Leyte Coello macht ausgehend von einer Gegenüberstellung der heideggerschen und schellingschen Zeitkonzeption Kant als entscheidenden Ausgangspunkt vorstellig. Schelling betont in Überbietung der kantischen Theorie in verschiedenen Versionen die Identität der Zeit als Kontinuität, demgegenüber setzt Heidegger auf eine in der Zeit hinterlegte ursprüngliche Differenz. Es wird versucht, in Anlehnung an Heideggers Aristoteles-Interpretation Schelling selber einer ähnlichen Destruktion seiner Zeitkonzeption(en) zu unterziehen, deren Fluchtpunkt eine Charakteristik der Unterscheidung „idealistischen“ und „hermeneutischen“ Philosophierens ist.

Dietmar Köhler macht einen Vergleich der beiden Vorlesungen über Schelling von 1936 und 1941 zum Gegenstand seines Aufsatzes. Vor dem Hintergrund der heideggerschen Entwicklung der Seinsfrage, als Stationen werden genannt: Sinn von Sein, Sein im Ganzen und Geschichte des Seins, erklären sich die Verschiebungen in der heideggerschen Schelling-Interpretation als allmähliche, kritische Distanznahme zu Schelling und dem deutschen Idealismus. Die 1936 noch weitgehend neutrale Parallelsetzung der onto-theologischen Entwürfe Schellings, Hegels und Nietzsches wird 1941 als eine Entwicklungs- bzw. Verfallsgeschichte mit ruinösen Folgen dargestellt. Damit tritt der Modellcharakter der schellingschen Philosophie für das heideggersche Denken weitgehend zurück.

In *Sebastian Kaufmanns* Aufsatz wird Heideggers Interesse an der Auslegung der *Freiheitsschrift* als einer „Metaphysik des Bösen“ untersucht. Der Begriff des Bösen wird für Heidegger interessant, insofern er, ontologisch gewendet, als die grundsätzliche Unhintergebarkeit der Bezugsstruktur des Menschen zum Sein bestimmt wird. Die notwendige Zugehörigkeit des Bösen zum Wesen des Seins macht eine „Transmutation“ vom Bösen zum Guten für Heidegger schlechthin unmöglich; darin liegt auch der Grund seiner Kritik an Schelling. Heidegger geht es im Begriff des Bösen nicht um etwas, das zu überwinden wäre – auch nicht durch eine ‚Kehre im Seinsgeschick‘, durch welche das Sein aus seiner Vergessenheit sich in seine Wahrheit kehrt und sich als nichthaftes, in sich strittiges Sein lichtet, zu dem das Böse unauslöschlich gehört. Für Heidegger sind mithin nur zwei verschiedene Erfahrungs- bzw. Anwesenheitsweisen des Bösen möglich: das zerstörerische – weil nicht als solches erfahrene – Böse bzw. „Dämonische“ in der Gegenwart des Nihilismus und das gleichursprünglich mit dem Heilen erscheinende ‚Böse‘ in der Zukunft des letzten Gottes.

Sebastian Schwenzfeuer untersucht trotz Heideggers Konzentration auf Schellings *Freiheitsschrift* und den daraus sich ergebenden offenkundigen Zusammenhängen weitere thematische Affinitäten zwischen Heidegger und Schelling. Dies wird in zwei Hinsichten gezeigt: So findet die um und nach 1800 bei Schelling sich vollziehende ontologische Grundlegung der Subjektivität, die Überwindung transzendentalphilosophischen Denkens, ihre thematische Parallele in Heideggers Projekt einer Fundamentalontologie des Daseins in *Sein und Zeit*. Eine ganz andere Parallele findet sich in der während Heideggers intensivster Auseinandersetzung mit Schelling verfassten Kunstwerkabhandlung. Das dort für die

Auslegung der Kunst leitende Begriffspaar von Erde und Welt unterhält auffällige inhaltliche Entsprechungen zu Schellings Unterscheidung von Grund und Existierendem in der *Freiheitsschrift* (1809).

Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche

Heidegger liest Schellings Freiheitsschrift

Günter Figal

Für A.M.E.S., immer neu

Der hermeneutische Grundzug von Heideggers Denken erweist sich nicht zuletzt daran, dass Heidegger seine Grundgedanken immer wieder in Interpretationen entwickelt. Dabei denkt Heidegger nicht, in den interpretierten Texten sei das Wichtigste schon gesagt, und nun gelte es, dieses erneut zur Geltung zu bringen. Heideggers Verfahren ist vielmehr das einer Tiefenhermeneutik, in der das eigene Denken und die interpretierten Texte einander zu einem Neuen ergänzen. Dadurch, dass Heidegger die überlieferten Texte ins Licht seiner Fragen stellt, erscheinen sie anders als in ihrer normalen Wirkungsgeschichte; bisweilen ist es, als hätte man sie zuvor nicht wirklich gelesen. Und indem Heidegger seine Fragen in der Interpretation von Texten artikuliert, sind diese Fragen durch die Texte wie eingefärbt. Auch wenn sie über die Jahre gleich oder ähnlich bleiben, wandelt sich, bedingt durch den Zusammenhang ihrer Artikulation, ihre Bedeutung. Heideggers Denkwege sind immer auch Interpretationswege im Feld der überlieferten Philosophie.

Deshalb ist das Verfahren dieser Tiefenhermeneutik mit dem von Heidegger selbst in den zwanziger Jahren verwendeten Begriff der „Destruction“ nur unzureichend erfasst. Destruction bezeichnet den Versuch, die überlieferten Texte nicht als Bestand zu nehmen, sondern, mit einem Blick gleich-

sam durch sie hindurch, die Erfahrungen freizulegen, aus denen sie entsprungen sind. Es geht, wie Heidegger selbst sagt, darum, „im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen“.¹ Durch die Destruktion sollen die „ursprünglichen Motivquellen“ für das eigene Denken gewonnen und in diesem „wiederholt“,² das heißt: aus der Vergangenheit zurückgeholt und aufs Neue ergriffen werden.

Ginge es bei der Interpretation überlieferter Texte nur darum, so wären diese wie Durchgangsstationen; man würde sie hinter sich lassen, sobald die „ursprünglichen Motivquellen“ erreicht wären. Aber in einem solchen Durchgang geht keine Interpretation auf. Sie erschließt die „ursprünglichen Motivquellen“ immer nur nach Maßgabe des auf die Motivquellen hin interpretierten Textes. Der interpretierte Text gibt eine Möglichkeit, die Motivquellen in bestimmter, anders nicht zugänglicher Weise zu verstehen. Das Ursprüngliche ist immer nur in seinen Vermittlungen da.

Heidegger selbst hat sich zu einem solchen Geltenlassen der Vermittlung nie wirklich durchringen können. Noch in den spätesten Schriften bleibt die Überzeugung leitend, das in aller bisherigen Philosophie die „ursprünglichen Motivquellen“ verborgen geblieben seien, aber nun ein Rückblick auf die Philosophie im Ganzen möglich geworden sei und die Frage

1 M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922), Anhang zu: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Hrsg. von G. Neumann. Frankfurt am Main 2005 (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 62), 341–419, hier 368 (= GA 62).

2 GA 62, 350.

nach dem sie Bewegenden gestellt werden könne. Heidegger versteht sich als Denker am „Ende der Philosophie“, der eine wesentliche, im Zusammenhang der Philosophie unsichtbar bleibende „Aufgabe“ des Denkens entdeckt und so zukünftige Denkmöglichkeiten aufschließt.³

Doch Heideggers hermeneutische Praxis ist anders. Viele seiner Interpretationen sind nicht nur „destruierend“, sondern mimetisch. Heidegger deutet sich in die Texte, die er liest, hinein, ohne deshalb in ihnen aufzugehen. Er reflektiert sich in ihnen, und er findet in ihnen auch die Ursprünglichkeit oder Anfänglichkeit, die das Grundmotiv seines Denkens ist und ihn in Anspruch nimmt. Heideggers Interpretationen sind für ihn, mit einem Wort Goethes gesagt, „wiederholte Spiegelungen“.⁴ Nicht in Heideggers Selbstverständnis, aber in der Praxis seiner Interpretation kommen die interpretierten Texte zum Leuchten, weil sie nicht nur auf die „ursprünglichen Motivquellen“ hin abgebaut werden, sondern weil sie sich in der Reflexion „zu einem höheren Leben emporg steigern“.⁵

Das gilt nicht für alle Interpretationen Heideggers, aber gewiss für die bedeutendsten – für die mit Schlüsselcharakter für Heideggers eigene Philosophie. Zu diesen gehören die in den frühen zwanziger Jahren entwickelten Aristoteles-Interpretationen, ohne die Heidegger niemals nach dem „Sein“

3 M. Heidegger: „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“. In: *Zur Sache des Denkens*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 2007 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 14), 67–90, besonders 73–74.

4 J.W. Goethe: „Wiederholte Spiegelungen“. In: *Autobiographische Schriften der frühen Zwanzigerjahre*. Hrsg. von R. Wild. München 1986 (*Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*. Bd. 14), 568–569 (= MA 14).

5 MA 14, 569.

gefragt und das in *Sein und Zeit* (1927) durchgeführte Programm einer Ontologie des menschlichen Daseins entwickelt hätte.⁶ Vergleichbar wichtig sind die in den späten zwanziger Jahren ausgearbeiteten Auseinandersetzungen mit Kant. Das Kant-Buch aus dem Jahr 1929, *Kant und das Problem der Metaphysik*,⁷ ist eine veröffentlichte Selbstreflexion, mit der Heidegger sein zwei Jahre zuvor erschienenenes Hauptwerk gegen den Verdacht schützen wollte, ein Beitrag zur Existenzphilosophie zu sein. In den dreißiger Jahren tritt die Gestalt Hölderlins für Heidegger ins Zentrum seines Denkens. In den Gedichten Hölderlins findet er sein Bild der Moderne als einer „dürftigen Zeit“, die „im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden“ steht.⁸

Über Hölderlin liest Heidegger zum ersten Mal im Wintersemester 1934/35. Doch schon ein gutes Jahr später findet er eine weitere Reflexionsfigur: Schelling. Heideggers Interesse an Schelling ist intensiv, aber es erschöpft sich auch recht schnell. Während Hölderlin für Heidegger bis in seine späten Jahre von zentraler Bedeutung bleibt, hat Heidegger sich nach dem Abschluss der *Beiträge zur Philosophie* (1936–1938) kaum noch mit Schelling beschäftigt. Zwar setzt er sich mit ihm erneut im Jahr 1941 auseinander. Doch die Vorlesung, in der das geschieht, ist vor allem eine Erörterung des Begriffs der

6 Vgl. dazu: G. Figal: *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main 2009.

7 M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1991 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 3).

8 M. Heidegger: „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“. In: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1981 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 4), 33–48, hier 47.

Existenz, mit dem Ziel, den Ansatz von *Sein und Zeit* zu erläutern. Zu Schelling fällt Heidegger, wie es scheint, bei seiner neuen Lektüre nichts Neues mehr ein.

Ebenso plötzlich wie das intensive Interesse an Schelling erloschen ist, war es auch erwacht. Dem plötzlichen Interesse geht eine Phase der Indifferenz, ja der Ablehnung voraus. Zwar hatte sich Heidegger schon in den späten zwanziger Jahren mit Schelling beschäftigt; im Wintersemester 1927/28 bietet er ein Seminar – „Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene“ – zu Schellings Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* an. Doch wenn in den Vorlesungen und Seminaren der folgenden Jahre der deutsche Idealismus zum Thema wird, ist von Schelling nicht die Rede. Hegel steht im Zentrum von Heideggers Aufmerksamkeit; die Vorlesung des Wintersemesters 1930/31 ist der *Phänomenologie des Geistes* gewidmet.⁹ Ein Jahr zuvor, im Sommersemester 1929 hatte Heidegger über den deutschen Idealismus gelesen.¹⁰ Dabei hatte er sich auf Fichte und Hegel konzentriert und Schelling nur in Zwischenbetrachtung berücksichtigt. Wem von den Vertretern des deutschen Idealismus Heideggers Sympathie gilt, ist auch hier schon eindeutig; Hegel sei es, der „mit dem Absoluten und dem absoluten Erkennen“ wirklich Ernst mache.¹¹ Während Schelling seine Systementwürfe vorlege, sei Hegel schon „im Hintergrunde“: „Mit unbeirrbarer Sicherheit

9 M. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt am Main 1980 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 32).

10 M. Heidegger: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Hrsg. von C. Strube. Frankfurt am Main 1997 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 28) (= GA 28).

11 GA 28, 198.

heranwachsend gegenüber dem aufgeregten und sprunghaften Schreiben und Treiben Schellings“. ¹²

Erst Mitte der dreißiger Jahre hat sich Heideggers Einstellung geändert. Im Sommer 1936 liest er über Schellings *Freiheitsschrift*; die Vorlesung ist ihm auch später noch so wichtig, dass er sie – als eine von wenigen Vorlesungen aus den dreißiger Jahren – veröffentlichen lässt. ¹³ Schelling, so heißt es hier gleich am Anfang, sei „der eigentlich schöpferische und am weitesten ausgreifende Denker“ seiner Zeit. Er sei das „so sehr, dass er den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung“ hinaustreibe. ¹⁴ Und während Heidegger im Sommersemester 1930 noch eine Vorlesung über das Wesen der menschlichen Freiheit halten konnte, ohne Schelling auch nur zu erwähnen, ¹⁵ versteht er Schellings Abhandlung jetzt als Einlösung des in der früheren Vorlesung skizzierten Programms. „Mit der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit“, so hatte es in der früheren Vorlesung geheißt, werde „von vorn herein ständig das Ganze des Seienden zum Thema, Welt und Gott“; die Frage sei „keine Sonderfrage“, sondern gehe „ins Ganze“. ¹⁶ Eben das, so betont Heidegger sechs Jahre später, sei der zentrale Gedanke von Schellings Abhandlung. In dieser sei die Freiheit „eine alles menschliche

12 GA 28, 194.

13 M. Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 42) (= GA 42).

14 GA 42, 6.

15 M. Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von H. Tietjen. Frankfurt am Main 1982 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 31) (= GA 31).

16 GA 31, 14.

Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt“.¹⁷

Aufschlussreich für Heideggers Verhältnis zu Schelling ist nicht nur sein sachliches Urteil; bemerkenswert sind auch die Überlegungen zu Schellings Biographie, mit denen Heidegger seine Vorlesung eröffnet. Von Schellings langem öffentlichen Schweigen nach der Veröffentlichung der *Freiheitsschrift* ist die Rede und davon, dass Schellings Denken nach 1809 nur aus den Vorlesungen zugänglich sei. Zwischen diesen und dem gestalteten, in sich stehenden Werk aber bestehe „nicht nur ein gradweiser, sondern ein wesentlicher Unterschied“ – die Vorlesungen können das Werk nicht ersetzen. Schelling habe „am Werk scheitern“ müssen, „weil die Fragestellung bei dem damaligen Standpunkt der Philosophie keinen inneren Mittelpunkt“ zugelassen habe. Das Scheitern sei jedoch „kein Versagen und nichts Negatives“, sondern vielmehr „das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“.¹⁸

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass Heidegger hier von sich spricht. Alles, was Heidegger im Hinblick auf Schelling hervorhebt, betrifft ihn auch selbst: die lange Pause nach dem Hauptwerk – immerhin lag das Erscheinen von *Sein und Zeit* schon neun Jahre zurück –, die Mitteilung einer Philosophie allein in Vorlesungen und besonders die Gewissheit, im „Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ zu stehen. Die *Beiträge zur Philosophie*, an denen Heidegger zur Zeit seiner Schelling-Vorlesung schon arbeitet, sind kein Werk im engeren Sinne, sondern bieten eher eine Folge von Überlegungen, programmatischen Sentenzen, Umkreisungen; manches und dabei nicht

¹⁷ GA 42, 15.

¹⁸ GA 42, 5.

selten das Wesentliche bleibt angedeutet, skizzenhaft, unausgeführt. Die *Beiträge* sind nicht gestaltet; sie stehen nicht, wie Heidegger es von einem Werk erwartet, in sich, sondern sind als Ausdruck einer Denkbewegung konzipiert. Heideggers Aufzeichnungen sollen „als Vollzug und Bereitung“ vor allem „Übergang und als solcher Unter-gang“ sein.¹⁹

Die Formulierung ist eine Anspielung, fast ein Zitat. „Was gross ist am Menschen“, so liest man in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, „das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist“. ²⁰ Auch in seinen einleitenden Überlegungen zu Schelling war Heidegger auf Nietzsche zu sprechen gekommen. Er sei „der einzige wesentliche Denker nach Schelling“, und auch er sei „an seinem eigentlichen Werk, dem ‚Willen zur Macht‘, zerbrochen“. ²¹

Mit Nietzsche hat sich Heidegger sehr viel ausführlicher auseinandergesetzt als mit Schelling; nicht weniger als sechs Vorlesungen hat er ihm in den dreißiger und vierziger Jahren gewidmet – die letzte im Winter 1941/42, die erste im Wintersemester 1936/37, also unmittelbar auf die Schelling-Vorlesung folgend. Dennoch ist Schelling ihm näher. Es scheint fast, als habe Heidegger ihn als Verbündeten für die Auseinandersetzung mit Nietzsche gesucht. In der Reflexionsfigur Schellings als dem Autor der Freiheits-Abhandlung findet Heidegger eine Möglichkeit, Nietzsche und den Konsequenzen seines Denkens zu entgehen. Mit Schelling denkt Heideg-

19 M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1989 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 65), 66 (= GA 65).

20 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari. Berlin/New York 1988 (*Kritische Studienausgabe*. Bd. 4), 16–17.

21 GA 42, 5.

ger gegen die eigene Zeit, als deren maßgeblichen Vordeuter er Nietzsche versteht. Nietzsches Hauptgedanke des Willens zur Macht ist ihm Schlüssel für die technisch-wissenschaftliche Expansion der Moderne, für das Maßlose und „Riesenhafte“ von „Berechnung“, „Schnelligkeit“ und Massenhaftigkeit der „Machenschaft“,²² also jenes Wesens der Moderne, die Heidegger später „das Ge-Stell“ nennen wird.²³ Den Grundzug des Willens zur Macht, wie Heidegger ihn versteht, nämlich Selbstbehauptung und Steigerung,²⁴ findet er vorgedacht in Schellings Konzeption des „Eigenwillens“, der sich gegenüber dem „Universalwillen“ Gottes verschließt, um „ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen“.²⁵

Als die eigentliche Gegenfigur zu Nietzsche hat Heidegger freilich nicht Schelling, sondern Hölderlin gesehen. Dem Werk Hölderlins gelte es standzuhalten, während es das Werk Nietzsches zu überstehen gelte – so formuliert Heidegger die Konstellation seines Denkens und seiner Zeit in der Vorle-

22 Zu diesen Begriffen und ihrer Erläuterung vgl. den zweiten Teil von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* (GA 65, 107–166).

23 M. Heidegger: „Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949“. In: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main 1994 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 79), 3–77, hier 24–45.

24 M. Heidegger: „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘ (1943)“. In: *Holzwege*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1977 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 5), 209–267, besonders 227–243.

25 Vgl. Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* in SW VII, 331–416, hier 363 und 366. Zitiert nach: F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW).

sung des Wintersemesters 1937/38.²⁶ Nietzsches Denken ist für Heidegger gleichbedeutend mit dem „Ende der abendländischen Philosophie“,²⁷ das heißt: mit einer metaphysischen Konzeption, die alle Metaphysik unterhöhlt. Demgegenüber steht Hölderlin für einen neuen und anderen Anfang der Geschichte, der als Mitte zwischen dem Verlust der bisherigen Götter und der bevorstehenden Möglichkeit eines kommenden Gottes verstanden wird. Hölderlin, wie Heidegger ihn versteht, repräsentiert diesen Anfang nicht nur; er bringt nicht zur Sprache, was ohnehin geschieht oder bevorsteht, sondern er dichtet den Anfang und lässt ihn allein dadurch sein. Hölderlins Dichtung sei deshalb „einzigartig“; sie stehe „aus jeder Vergleichbarkeit“ heraus.²⁸ Wer – wie Heidegger – diesen neuen Anfang zu denken versucht, steht deshalb immer schon im Bannkreis von Hölderlins Dichtung; sie ist jedem Denken zuvorgekommen und bietet deshalb dem Denken auch keine Orientierung über seine eigenen Möglichkeiten, sondern allein eine Herausforderung, der es standzuhalten gilt.

Mehr noch als von Nietzsche her ist Heideggers Schelling-Lektüre von Hölderlin her zu verstehen. Heidegger lässt sich auf Schelling und dessen Freiheitsschrift ein, um die Möglichkeit eines Standhaltens gegenüber Hölderlins Dichtung und dem in ihr Gedichteten zu erkunden. Unter der Voraussetzung, dass das menschliche Dasein vom Kommen eines Gottes her zu denken ist, findet Heidegger hier eine Vorzeichnung seiner denkerischen Aufgabe. Um Hölderlin zu entsprechen, gilt es, den Menschen von Gott her zu denken.

26 M. Heidegger: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1984 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 45), 136 (= GA 45).

27 GA 45, 133.

28 GA 45, 135.

Heidegger spricht das besonders klar in seinen die Schelling-Vorlesung abschließenden Überlegungen aus. Wenn Schelling in seiner Abhandlung die *menschliche* Freiheit bedenkt und diese in ein Verhältnis zu Gott stellt – im Guten der Offenheit wie auch im Bösen der Verschließung und Selbstbehauptung gegenüber Gott –, so sei damit „Gott nicht auf die Ebene des Menschen herabgezogen“, sondern es verhalte sich umgekehrt:

Der Mensch wird in dem erfahren, was ihn über sich hinaustreibt; aus jenen Notwendigkeiten, durch die er als jener Andere festgestellt wird, was zu sein der ‚Normalmensch‘ aller Zeitalter nie wahr haben will, weil es ihm die Störung des Daseins schlechthin bedeutet. Der Mensch – jener Andere, als welcher er der sein muß, kraft dessen der Gott allein sich überhaupt offenbaren kann, wenn er sich offenbart.²⁹

Heideggers Schelling-Vorlesung entwickelt diesen Gedanken am Text der Freiheitsschrift in einer Genauigkeit und Sorgfalt, die in jeder Hinsicht vorbildlich ist. Dadurch hat Heideggers Interpretation das Verständnis von Schellings Freiheitsschrift neu, vielleicht sogar zum ersten Mal wirklich eröffnet. Sie steht in einer Reihe mit Heideggers Aristoteles-Interpretationen, die Aristoteles im 20. Jahrhundert neu entdeckt haben, und ebenso mit seinen Nietzsche-Interpretationen, durch die Nietzsche vom fragwürdigen Ruhm des Dichterphilosophen befreit und zum ersten Mal als Denker im Zusammenhang mit der abendländischen Tradition gewürdigt wurde. Die Vorlesung ist so erhellend, weil sie dem Text gegenüber offen ist. Sie zwingt Schellings Philosophie in kein heideggersches Schema, selbst wenn die philosophische Frage, die Heidegger an Schelling hat, ganz aus dem Zusammenhang seines eigenen Denkens

29 GA 42, 284.

stammt und nicht zuletzt von seiner – keineswegs unproblematischen – Hölderlin-Deutung abhängig ist. Aus der Intensität seines eigenen Fragens hat sich Heidegger dem Text mehr öffnen können, als es jede allein durch Forschungsgesichtspunkte bestimmte Auslegung vermag. Heidegger wollte von Schelling etwas lernen, und das lässt ihn bei aller Meisterschaft der Interpretation dem Text Schellings gegenüber demütig, unbefangen und aufmerksam sein.

Die Intensität der Lektüre verliert sich jedoch, sobald Heidegger eigene Möglichkeiten zur Artikulation des Gedankens, der ihn zu Schelling führte, gefunden hat. Es sind die Möglichkeiten, die sich am Text der *Beiträge zur Philosophie* kennenlernen und überprüfen lassen. Was Heidegger über die Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Gott bei Schelling gesagt hatte, findet sich hier als Erläuterung des zentralen Gedankens der *Beiträge* gesagt: Es ist „das Ereignis“, das Mensch und Gott einander derart zueignet, dass der Mensch die Bedingung für die Offenbarung Gottes ist und zugleich in das ihn übergreifende Geschehen des Göttlichen einrückt. In Heideggers Formulierung: „Das Ereignis übereignet den Gott an den Menschen, indem es diesen dem Gott zueignet“. Diese „übereignende Zueignung“ ist das Ereignis; es ist, wie Heidegger es auch nennt, die „Wahrheit des Seyns“, durch welche „die Geschichte aus dem Seyn ihren Anfang nimmt“.³⁰

Die zitierten Sätze geben die Intention Heideggers hinreichend klar zu erkennen: Es geht ihm darum, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch allein als geschehend oder eben: sich ereignend zu fassen. Mensch und Gott bestimmen sich *allein* aus dem Ereignis; außerhalb seiner gibt es sie wesentlich nicht. Es gibt sie demnach nicht in einer – wie auch immer zu

30 GA 65, 26.

denkenden – Wirklichkeit oder Erfüllung, sondern allein in einer Nähe, die ungreifbar, niemals festgelegt ist und deshalb immer Ferne bleibt. „Das Ereignis“, so schreibt Heidegger, „ist das Zwischen bezüglich des Vorbeigangs des Gottes und der Geschichte des Menschen“.³¹ Der Gott, den Heidegger zu denken versucht, nimmt den Menschen in kein ihn übersteigendes Leben hinein. Er bestimmt und stimmt dieses Leben nur, indem er diesem begegnet und sich bei der Begegnung, im „Vorbeigang“, entzieht.

Nachdem Heidegger den Gedanken des Ereignisses ausgearbeitet hat, stellt Schellings Erörterung des Verhältnisses von Gott und Mensch sich für ihn anders dar. Während er Schelling in der Vorlesung von 1936 eine Tendenz über die „Grundstellung“ des deutschen Idealismus hinaus zugebilligt hatte, liest er ihn fünf Jahre später nur noch von dieser Grundstellung her. Als Ziel der Vorlesung von 1941 nennt Heidegger „das Wissen von der Metaphysik des deutschen Idealismus durch eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsabhandlung“.³² Schelling, so der Tenor der Vorlesung, denkt Gott nicht aus dem Ereignis, sondern als das „Seiendste“,³³ dem der Mensch analog sei.³⁴ Damit bleibt Schelling für Heidegger in den Bahnen, die durch die aristotelische Ontologie gezogen und durch die christliche Theologie befestigt wurden.

31 GA 65, 27.

32 M. Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.* Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt am Main 1991 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944.* Bd. 49), 169 (= GA 49).

33 GA 49, 139.

34 GA 49, 186 u. 191.

Doch in Heideggers onto-theologischer³⁵ Schellinglektüre bleibt ein Gedanke Schellings zwar nicht unerwähnt, aber unberücksichtigt. Heidegger sieht deutlich, dass Schelling das Verhältnis Gottes zum Menschen wesentlich als Liebe bestimmt, aber er deutet diese Bestimmung derart, dass die Liebe als wesensgleich mit der Macht im Sinne Nietzsches erscheint.³⁶ Schellings Philosophie ist damit endgültig zu einer metaphysischen Position geworden, zur vorletzten wesentlichen Gestalt der modernen Ausprägung der Metaphysik. Dabei kommt die Liebe im Sinne Schellings jener schwebenden Verbundenheit nahe, die Heidegger mit dem Namen des Ereignisses fassen will. Es sei das „Geheimniß der Liebe“, so schreibt Schelling in der Abhandlung über die menschliche Freiheit, „daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere“.³⁷ Von hier aus wäre Heideggers Gedanke des Ereignisses neu zu lesen – jenseits der tiefenhermeneutischen Festlegungen, in denen sich Heideggers Denken entwickelt.

35 Vgl. M. Heidegger: „Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“. In: *Identität und Differenz*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 2006 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 11), 51–79.

36 GA 49, 88.

37 SW VII, 408.

Freiheit als Transzendenz

*Schellings Bestimmung der absoluten Freiheit in den
Weltaltern und in der Philosophie der Offenbarung*

Jens Halfwassen

1.

Die Frage, ob wir als denkende und handelnde Wesen frei sind und was eigentlich das Wesen der Freiheit ist, gehört zu den ewigen Fragen der Philosophie, die zu allen Zeiten und in allen Epochen aktuell sind. Die Philosophie verdankt diese Frage und wesentliche Antworten auf sie dem Denken der griechischen Antike. Grundgelegt wird das europäische Freiheitsdenken von Platon und Aristoteles. Sie lehren, dass wir selbst die letzte Ursache unserer Handlungen und Entscheidungen sind, und fragen, was in uns diese letzte Ursache ist und wie eine solche Selbstbestimmung aus eigener Ursache sich mit dem gesetzmäßigen Zusammenhang der Natur zusammendenken lässt. Freiheit, so stellt sich heraus, hängt daran, dass wir selbst das Prinzip unserer eigenen Handlungen sind und dass wir zwischen alternativen Handlungsmöglichkeiten frei, d.h. selbstbestimmt wählen können; nur solche freien Handlungen sind dann auch moralisch zurechenbar. Da Menschen aber auch Naturwesen sind, die häufig irrationalen Antrieben folgen, welche nicht von ihnen selbst, sondern von äußeren Faktoren bestimmt werden, ist frei und selbstbestimmt eigentlich der Geist sowie diejenigen unserer Handlungen, die von ihm ausgehen. Die höchste Freiheit besteht darum in jener Tätigkeit des Geistes, in welcher dieser unabhängig von

allen äußeren Einflüssen vollständig selbstbestimmt tätig ist: in der denkenden Betrachtung des Wahren, der *theôria*. Diesen von Platon entdeckten und von Aristoteles ausgearbeiteten Zusammenhang von Freiheit und Selbstbestimmung mit der Tätigkeit des Geistes greift dann in der Spätantike Plotin auf und begründet ihn in jener Beziehung, in welcher der Geist zum Absoluten, dem überseienden Einen, selbst steht. Um die Freiheit des Geistes in seinem Transzendenzbezug zum Absoluten zu fundieren, entwickelt Plotin als Erster in der Geschichte des Denkens einen Begriff von *absoluter Freiheit*: und zwar denkt er die absolute Freiheit, die Freiheit des Absoluten, als *absolute Transzendenz* im Sinne einer Transzendenz über das Sein.¹

Die neuzeitliche Philosophie nimmt den antiken Freiheitsgedanken wieder auf und entwickelt ihn produktiv weiter, am intensivsten im deutschen Idealismus, dessen Zentrum die Freiheitsthematik bildet. Denn der deutsche Idealismus ist seit Kant wesentlich ein Idealismus der Freiheit.² Kants praktische Philosophie war für das neuzeitliche Freiheitsverständnis darum so grundlegend, weil sie die vielfältigen und schon in der Antike behandelten Aspekte des Freiheitsbegriffs wie Willensfreiheit, Handlungsfreiheit und Wahlfreiheit³ umfassend

1 Vgl. dazu J. Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus*. München 2004, 135–141; zur Begründung des Geistes in seinem Transzendenzbezug zum Einen ebd., 84–97, bes. 93ff.

2 Vgl. dazu K. Düsing: *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002. Zur mittelalterlichen Vorgeschichte des idealistischen Freiheitsdenkens ist instruktiv T. Kobusch: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt² 1997.

3 Vgl. zu diesem antiken Hintergrund H. Krämer: „Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike“. In: *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*. Hrsg. von J. Simon. Freiburg/München 1977, 239–270.

dem Grundgedanken der *Autonomie* ein- und unterordnet, Freiheit also grundlegend als Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung begreift. Freiheit ist so eigentlich die reine Spontaneität der Vernunft selber: „denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist“⁴ – so formuliert Schelling in seiner berühmten *Freiheitsschrift* diesen den Idealisten seit Kant gemeinsamen Grundgedanken der *Freiheit als Selbstbestimmung*.⁵ Dass diese metaphysische Dimension der Freiheit, ihr *intelligibler Charakter*, wie Kant sie nennt, das Fundament auch der praktischen Freiheit ist, hat Kant ausgesprochen. Philosophisch eingehend analysiert wird diese metaphysische Freiheit in den idealistischen Freiheitslehren von Fichte, Hegel und Schelling. Fichte und Hegel begründen sie subjektivitätstheoretisch: nämlich in der Tathandlung des sich selbst setzenden Ich bzw. in dem reinen Beisichselbstsein des sich selbst denkenden absoluten Begriffs.⁶

Auch Schelling begreift Freiheit zunächst subjektivitätstheoretisch, aber seit der *Freiheitsschrift* unterscheidet er die in der Struktur der Subjektivität verankerte *endliche* Freiheit des Menschen nicht bloß graduell, sondern prinzipiell von der Freiheit des Absoluten. In diesem Zusammenhang entwickelt er einen Begriff von *absoluter* Freiheit, der nicht mehr in der Struktur der Subjektivität, sondern in der Transzendenz des

4 SW VII, 384. Zitiert nach: F.W.J. Schelling: *Sämtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW).

5 Vgl. zu Kants Freiheitsbegriff z.B. K. Düsing: „Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie“. In: ders. (2002), 211–235.

6 Vgl. z.B. für Hegel K. Düsing: „La determinazione della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel“. In: *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*. Hrsg. von G. Duso/G. Rametta. Mailand 2000, 133–146.

absoluten Einen, des Grundes der Subjektivität, fundiert ist. Absolute Freiheit bedeutet für Schelling Transzendenz, und zwar genauer *Transzendenz über das Sein*. Wie ich anderen Ortes gezeigt habe,⁷ berührt sich der späte Schelling darin mit Plotin, den er seit etwa 1805 kannte.⁸

Schellings Begriff von absoluter Freiheit muss also von seinem Verständnis der menschlichen Freiheit abgehoben werden, wie sie die Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 entfaltet, deren Freiheitsbegriff ich zunächst als Folie für Schellings Gedanken einer absoluten Freiheit skizzieren werde. In einem zweiten Schritt entfalte ich von da aus Schellings Grundlegung des Gedankens einer absoluten Freiheit im ersten Druck seiner *Weltalter* von 1811. Abschließend wende ich mich der Endgestalt dieses Gedankens in der späten *Philosophie der Offenbarung* zu.

7 Vgl. J. Halfwassen: „Freiheit und Transzendenz bei Schelling und Plotin“. In: *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*. Hrsg. von B. Mojsisch/O.F. Summerell. München/Leipzig 2003, 175–193. Die Schelling betreffenden Passagen dieser Abhandlung liegen den folgenden Ausführungen zugrunde.

8 Vgl. den Nachweis von W. Beierwaltes: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main 1972, 100–110 mit 202–214. Vgl. zu Schellings Verhältnis zum Neuplatonismus ebd., 67–82, 100–144 sowie die Auswahl der von Windischmann wohl 1805 für Schelling auf dessen Bitte übersetzten „Stellen aus Plotinos“ ebd., 210–214; ebenso W. Beierwaltes: „Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings *Bruno*“. In: ders.: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main 1980, 204–240; ders.: „Plotins Gedanken in Schelling“. In: ders.: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main 2001, 182–227; ferner T. Leinkauf: *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Aristoteles, Plotin und Kant*. Münster 1998, 31–43. – In der mangelhaft nachgewiesenen Behauptung konkreter historischer Beeinflussung problematisch, aber dennoch anregend ist H. Holz: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn 1970.

2.

Das spezifische Wesen der *menschlichen Freiheit* besteht Schelling zufolge darin, dass sie das *Vermögen zum Guten und zum Bösen* ist.⁹ Genau darin unterscheidet sich menschliche Freiheit von der Freiheit Gottes, die als reine Güte die Möglichkeit einer Selbstbestimmung zum Bösen ausschließt. Für Schelling folgt daraus, dass die menschliche Freiheit einen von Gott unabhängigen Grund haben muss. Dieser Grund kann jedoch nicht im Sinne eines manichäischen Dualismus ein Gott entgegengesetztes Prinzip des Bösen sein, da Schelling an der Allbegründung Gottes unbedingt festhält. Für ihn ist die Welt in Natur und Geschichte gar nichts anderes als die Selbstoffenbarung Gottes. Doch schließt die reine und uneingeschränkte Güte Gottes es auch aus, dass Gott selber der Ursprung des Bösen ist. Dies ist das klassische Theodizee-Problem, dessen klassische Lösungen von Plotin über Augustinus bis Leibniz Schelling indes nicht befriedigen.¹⁰

Schelling löst das Problem dadurch, dass er als Grund der Möglichkeit des Bösen und damit zugleich der menschlichen Freiheit ein Moment *in* Gott ansetzt, das zwar ein konstitutives Moment Gottes, das aber gleichwohl nicht Gott selbst ist.

9 Vgl. SW VII, 352. Vgl. dazu eingehender J. Halfwassen: „Die Bestimmung des Bösen in Schellings *Freiheitsschrift* und in der Moderne“. In: *Gewalt. Strukturen – Formen – Repräsentationen*. Hrsg. von M. Dabag/A. Kapust/B. Waldenfels. München 2000, 81–96, bes. 84–92 (dort auch weitere Literatur). Vgl. zum Freiheitsbegriff Schellings in der *Freiheitsschrift* auch S. Peetz: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt am Main 1995.

10 Vgl. zur klassischen Lösung dieses Problems durch die Privationstheorie des Bösen die ertragreiche Studie von C. Schäfer: *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*. Würzburg 2002.

Dieses Moment in Gott, „was in Gott selbst nicht *Er selbst ist*“, ¹¹ nennt Schelling den „Grund“ in Gott, den er von Gott als existierendem unterscheidet, der aber zugleich als Grund der Existenz Gottes von Gott unabtrennbar ist; für diese Unterscheidung von Grund und Existenz in Gott beruft sich Schelling auf die traditionelle Bestimmung Gottes als *causa sui*, die als Selbstbegründung zugleich eine Selbstunterscheidung in Gott selbst impliziert. ¹² Den Grund denkt Schelling als das erste Moment innerhalb der trinitarischen Selbstkonstitution Gottes und zugleich – da die Welt die Selbstexplikation Gottes ist – als das erste Prinzip der Weltbegründung, die „erste Potenz“ des weltbegründenden Absoluten. Schelling unterscheidet seit seiner Frühzeit drei derartige Potenzen, die er gleichermaßen als Wesens-Momente Gottes wie als Prinzipien der Weltbegründung denkt. ¹³

In der *Freiheitsschrift* entwickelt er die trinitarische Selbstvermittlung des Absoluten *in drei Stufen*, in denen jeweils dem

¹¹ SW VII, 359.

¹² Vgl. SW VII, 357–360. Vgl. zur Herkunft des Gedankens W. Beierwaltes: „Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit“. In: ders. (2001), 123–159; ferner T. Kobusch: „Bedingte Selbstverursachung. Zu einem Grundmotiv der neuplatonischen Tradition“. In: *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*. Hrsg. von T. Kobusch/B. Mojsisch/O. Summerell. Amsterdam/Philadelphia 2002, 155–184.

¹³ Schelling gewinnt seine drei Potenzen bereits in seinem Kommentar zu Platons *Timaios* von 1794 durch eine spekulative Deutung der drei Prinzipien des *Apeiron*, des *Peras* und des *Nous* (als der Einheit von *Apeiron* und *Peras*) aus Platons *Philebos* (15aff., 23c–27c), vgl. F.W.J. Schelling: *Timaeus* (1794). Hrsg. von H. Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (*Schellingiana* 4), 27–29, 35–37, 61–63 u. ö. Vgl. dazu R. Bubner: „Die Entdeckung Platons durch Schelling“. In: *Neue Hefte für Philosophie* 35 (1994), 32–55; ders.: *Innovationen des Idealismus*. Göttingen 1995, 9–31.

Geist als dem Moment der *Einheit* in dieser Selbstvermittlung die Schlüsselrolle zufällt. Die *erste* und grundlegende Stufe ist die Selbstvermittlung des vor- und überweltlichen Gottes in sich, womit Schelling die christliche Trinitätsspekulation aufnimmt, die er durch die Prinzipientriade aus Platons *Philebos* auslegt. Das erste Moment der göttlichen Selbstvermittlung ist für Schelling der *Grund*, der als reine Spontaneität und d.h. als reines Aus-sich-Hervorbringen Realität überhaupt setzt, dabei aber als solcher noch völlig unbestimmt bleibt; er entspricht damit Platons Prinzip des *Apeiron*. Das zweite Moment ist die *Existenz* in Gott, die Platons begrenzendem Prinzip entspricht: Dies ist die *Idee* als der Inbegriff reiner Bestimmtheit, die sich als das eigentlich oder wahrhaft Seiende zum Kosmos der Ideen differenziert und damit im Sinne des christlichen Platonismus der die Welt bestimmende *Logos* ist; der *Logos* setzt aber die ursprüngliche Seinssetzung durch den spontan aus sich hervorbringenden Grund immer schon voraus und ist so erst das *Zweite*. Gott ist „Er Selbst“ aber erst als die *Einheit* der spontan hervorbringenden Kraft des Grundes und der reinen Seinsbestimmtheit der Idee; diese Einheit ist der *Nous*, der *Geist*, als das dritte Moment der Trinität, in dem produktive Spontaneität und ideenhafte Bestimmtheit vereint sind. Als Geist kehrt Gott aus seiner Selbstunterscheidung in Grund und Existenz in die Einheit zurück und ist als erfüllte Selbstvermittlung und Selbstbeziehung allererst wahrhaft *Gott*.

Die *zweite* Stufe der göttlichen Selbstoffenbarung ist sodann die *Kosmogonie*, die Schelling als das *Auseinandertreten* der Momente Gottes zu eigenständiger Wirksamkeit denkt. Dieses Auseinandertreten der Momente des Grundes, der Idee oder des *Logos* und des Geistes zu eigenständigen weltbestimmenden Prinzipien und Mächten ergibt sich aber gerade aus

ihrer vorweltlichen Einheit in Gott als Geist, da zum Geist gehört, dass er sich in einem von ihm verschiedenen *Anderen* manifestiert. Dieses Andere des Geistes ist die Welt, die nur als von Gott verschiedene der Schauplatz seiner Offenbarung und Selbstoffenbarung sein kann. Die Verschiedenheit der Welt von Gott entspringt dem, was in Gott nicht Gott selbst ist, also dem *Grund*, der als das ursprünglich weltsetzende Prinzip den Charakter des platonischen Materialprinzips aus dem *Timaios* annimmt.¹⁴ Dieses Materialprinzip ist als das Worin des Werdens kein bloß passiv aufnehmender Stoff, sondern das wirkende Prinzip der Veränderung und der Individuation aller Weltwesen. Schelling deutet es mit Plutarch als ursprunghafte Lebendigkeit, die spontan hervorbringt, das Hervorgebrachte aber sogleich wieder in sich verschließt und damit Züge einer irrational dämonischen Macht annimmt.¹⁵ Zur Entstehung einer gestalteten und geordneten Welt kommt es darum erst dadurch, dass der göttliche Logos die ihm inwohnenden Ideen in die unbestimmt fluktuierende Lebendig-

14 Vgl. SW VII, 360: „So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvernünftig etwas Dauerndes für sich zu bilden“. Schelling bezieht sich hier auf Platon, *Tim.* 52d–53b. Vgl. zum Strebecharakter des platonischen Materialprinzips H.J. Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.* Amsterdam ²1967, 326–329; H. Happ: *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff.* Berlin/New York 1972, 203–208.

15 Vgl. zu Plutarchs Deutung der platonischen Materie als einer irrationalen Urseele, die für Plutarch die Grundlage der Welterschöpfung ist, W. Deuse: *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre.* Mainz/Stuttgart 1983, bes. 12–27.

keit jener Urmaterie hineinbildet und dadurch ans Licht und zur Entfaltung bringt, was in ihr verborgen ist. Dieses Zusammenwirken der spontan produzierenden Kraft des Grundes und der gestaltgebenden und entfaltend aufschließenden Kraft der Idee ist nur möglich aufgrund der Einheit dieser beiden Prinzipien im Geist; es ist darum der Geist, der die Welt als frei schaffender, allmächtiger *Wille* erschafft, um sich in ihr als frei über sich hinausgehende, sich mitteilende Güte oder *Liebe* zu offenbaren. Der Geist kann in seiner Einheit aber nur in einem Wesen offenbar werden, das selber Geist ist und das somit als die Identität der Spontaneität des Grundes mit der Bestimmungskraft der Idee wie Gott selber geisthafter *Wille* ist, der sich frei zu sich selbst bestimmt: Dies ist der *Mensch*. Die *dritte* Stufe der göttlichen Selbstoffenbarung ist darum die *Geschichte*, in der sich die Selbstbestimmung des menschlichen Geistes als *Wille* vollzieht und die darum anders als die von Notwendigkeit bestimmte Natur eine Geschichte der Freiheit ist.

Für Schelling ist im Menschen anders als in allen Naturwesen der Grund mit der Idee nicht bloß in einer bestimmten Konfiguration verbunden, sondern beide Prinzipien sind in der Einheit des Geistes zu vollkommener Identität verschmolzen.¹⁶ Wie jedes Naturwesen ist auch der Mensch kraft des Grundes ein in sich zentriertes, selbständiges Individuum, das kraft der Idee ein sich entfaltendes, über seinen jeweiligen Zustand hinausgehendes Leben hat. Der Mensch realisiert in dieser Entfaltung aber nicht bloß einen Ausschnitt aus der

16 Vgl. SW VII, 363f. Vgl. dazu auch J. Halfwassen: „Die Bestimmung des Menschen in Schellings *Freiheitsschrift*“. In: *Aktive Gelassenheit. Festschrift für Heinrich Beck*. Hrsg. von E.S. Kim/E. Schadel/U. Voigt. Frankfurt am Main/Bern 1999, 503–515.

Wesensfülle der Ideen, sondern den Logos selbst als die ganze Fülle der Ideen. Darum ist das zum Logos aufgeschlossene menschliche Selbst anders als das aller Naturwesen auch nicht bloß individuell, sondern selber logoshaft und geistig, d.h. fähig zum freien Hinausgehen über seine individuelle Besonderheit und Begrenztheit im vernünftigen Ausgriff auf das Ganze der Wirklichkeit.

Auf dieser Geistigkeit beruht die *Freiheit* des Menschen. Sie ist aber noch nicht die *spezifisch* menschliche Freiheit. Das Spezifische der menschlichen Freiheit besteht vielmehr darin, dass im Menschen das Verhältnis von Logos und Selbst selber ein frei bestimmtes ist: „das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies“, ¹⁷ so Schelling. An sich ist in der Einheit des Geistes der Logos als Inbegriff der Ideen das Bestimmende und das dem Grund entsprungene Selbst das Bestimmte. Schelling nennt dieses Verhältnis der Prinzipien den *Universalwillen*, der sich von der Allgemeinheit des Logos bestimmen lässt. Der Mensch ist aber frei, dieses Verhältnis der Prinzipien in sich umzukehren, also sein individuelles, begrenztes Selbst in sich bestimmend werden zu lassen und ihm den Logos als eine bloß noch instrumentelle Vernunft unterzuordnen. Eine solche *Verkehrung der Prinzipien* nennt Schelling den *Partikularwillen* und bestimmt sie als das Wesen des Bösen. ¹⁸ In einer solchen Prinzipienverkehrung, in der Selbst und Logos die Rollen vertauschen, wendet sich der Geist gleichsam gegen sich selbst und verfehlt sein eigentliches Wesen, das gerade auf der Allgemeinheit des Logos beruht. Die Möglichkeit zu solcher Verkehrung und Selbstverfehlung liegt aber unaufhebbar in der Freiheit des

¹⁷ SW VII, 374.

¹⁸ Vgl. SW VII, bes. 365.

Menschen. Der Mensch bleibt auch als Partikularwille Geist; er bleibt bestimmt durch das Hinausgehen der Vernunft über jede naturhafte Begrenzung im Ausgriff auf das Ganze. Aber gerade diesen vernünftigen Ausgriff auf das Ganze stellt der Partikularwille in den Dienst der Eigensucht seines begrenzten Ego. Die spezifisch menschliche Freiheit liegt also für Schelling darin, dass der Mensch sich frei dazu bestimmen muss, entweder die Allgemeinheit der Vernunft oder den Eigenwillen seines individuellen Selbst zur Maxime seiner Handlungen und zum bestimmenden Prinzip seines Lebens zu machen; darin besteht seine Freiheit zum Guten oder zum Bösen.

3.

Den Gedanken einer *absoluten Freiheit* in Absetzung von dieser spezifisch menschlichen Freiheit entwickelt Schelling in der *Freiheitsschrift* noch nicht, sondern erst in den *Weltalter*-Fragmenten. Doch den entscheidenden Ansatz dazu enthält schon die *Freiheitsschrift*: nämlich die Transzendenz des Absoluten. Schelling deckt sie als die Voraussetzung des Potenzenverhältnisses auf, und er argumentiert dabei genuin *henologisch*. Als Selbstbestimmung beruht Freiheit auf dem Verhältnis der Prinzipien des spontan produzierenden Grundes und der bestimmenden Idee, und zwar genauer auf der Identität dieser Prinzipien im Geist. Gerade diese Identität der an sich ja entgegengesetzten Prinzipien bedarf aber selber eines Grundes. Der Einheitsgrund, der das Verhältnis der Potenzen ursprünglich ermöglicht, kann aber nicht der Geist sein; denn die Identität von Grund und Idee setzt deren Unterschied ja schon voraus. Jede Unterscheidung aber setzt ihrerseits einen allem Unterschied *ursprünglich vorgängigen* Einheit voraus: die *reine* Einheit, in der kein Unterschied mehr ist und die darum

den Potenzen und ihren Verhältnissen *transzendent* bleibt. So schreibt Schelling:

es muß *vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgendeine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden [...]. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicate in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nicht-seyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre.¹⁹

Diese absolute Priorität der reinen Einheit der Indifferenz ist das *henologische* Fundament der Freiheit. Der Terminus „Ungrund“ stammt aus der Theosophie Jacob Böhmcs; Schelling setzt ihn ein, um auszudrücken, dass die reine Einheit der Indifferenz ursprünglicher ist selbst als der Grund, die erste Potenz. Das Absolute ist somit nicht selber Moment innerhalb der Relationalität der Potenzen, auch nicht deren Ganzheit, sondern deren *transzendenter* Ursprung, dem die Potenzen ihre relationale Einheit im Geist verdanken. Mit dieser Begründung der Selbstvermittlung des Geistes in einem transzendenten Prinzip unterschiedslos einfacher Einheit nimmt Schelling unbeschadet seiner Kritik am Emanationsgedanken die Grundkonstellation der Metaphysik Plotins auf.²⁰

¹⁹ SW VII, 406.

²⁰ Vgl. zu Plotin W. Beierwaltes: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*. Frankfurt am Main 1991. – Zum Verhältnis von Neuplatonismus und

Schellings Anknüpfung an Plotin wird noch deutlicher, sobald er die Transzendenz des Absoluten genauer expliziert. Bereits im ersten *Weltalter*-Druck von 1811 spricht Schelling nämlich mit Berufung auf die Tradition – und zwar unverkennbar die des Platonismus – die *Seinstranszendenz* des Absoluten aus: „Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Seyn schon ein tieferer Zustand des Wesens, und daß sein urerster unbedingter Zustand über allem Seyn ist“. ²¹ Schelling erläutert dies ganz im Sinne von Platons Gleichsetzung des Guten mit dem Einen: „Wir haben sonst das Höchste ausgesprochen als die wahre, die absolute Einheit von Subjekt und Objekt, da keins von beyden und doch die Kraft zu beyden ist [...]. Ihr Wesen ist nichts als Huld, Liebe und Einfalt“ ²² – Einfalt im Sinne von reiner, unterschiedsloser Einfachheit, Huld und Liebe aber, weil die reine Einfachheit sich allem Seienden neidlos mitteilt: „Sie ist im Menschen die

Idealismus speziell hinsichtlich des Verhältnisses von Geist und absolutem Einen vgl. J. Halfwassen: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Hamburg ²2005.

- 21 F.W.J. Schelling: *Weltalter*. Hrsg. von M. Schröter. München ⁴1993 (= WA), 14. – Vgl. zum Übersein des Absoluten bei Schelling Beierwaltes (1972), 80ff., 111ff.; ders.: „Plotins Gedanken in Schelling“. In: ders. (2001), spez. 205f. (mit zahlreichen weiteren Belegstellen). – Zur neuplatonischen Konzeption der absoluten Transzendenz des Einen und zu ihrer Herkunft von Platon und Speusipp vgl. J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. München/Leipzig ²2006. – Ausgesprochen hat die Seinstranszendenz des Absoluten als erster Platon, *Resp.* 509b; *Parm.* 141e; *Test. Plat.* 50 (Speusipp), letzeres angegeben nach K. Gaiser (Hrsg.): *Supplementum Platonicum*. Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988. Vgl. zu Platons Gleichsetzung des Guten mit dem Einen Aristoteles: *Metaph.* XIV 4, 1091b 13–15; *Eth. Eud.* I 8, 1218a 15–30.

- 22 WA, 15f.

wahre Menschheit, in Gott die Gottheit“.²³ Denn jedes Seiende ist das, *was* es ist, nur kraft der Einheit, die es dem Übersein verdankt, das Schelling genau wie Plotin sogar „Nichts“ nennt.²⁴ Die Selbstmitteilung des Einen entspringt gerade seiner überseienden Nichtigkeit, die zugleich absolute Fülle ist, wie Schelling durch eine Methodenreflexion deutlich macht: „Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein eine sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Innere oder Aeußere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß Eins seyn mit der höchsten Bejahung im ersten“.²⁵ Gerade aufgrund seiner inneren Überfülle also kann das Eine keine Eigenschaften, keine ihm zukommenden Bestimmungen und Prädikate haben. Die Negation aller Prädikate meint so die *reine Transzendenz* dessen, dem sie abgesprochen werden; was Schelling intendiert, ist also eine *transzendierende* Negation im Sinne von Plotin und Proklos.²⁶ Ebenso wie für Plotin, Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita ist das überseiende Eine

23 WA, 16.

24 WA, 14f.: „Den meisten, weil sie jene höchste Freyheit nie empfanden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn; daher fragen sie: was denn über dem Seyn gedacht werden könne? und antworten sich selbst: Das Nichts oder dem Aehnliches. Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die laute Freyheit ein Nichts ist“. Vgl. Plotin: *Enn.* III 8, 10, 28. In: Plotin: *Plotini Opera*. Hrsg. von P. Henry/H.-R. Schwyzer. Paris 1951–1973. (Creuzer hatte diese Schrift Plotins 1805 ins Deutsche übersetzt, Schelling hat sich Exzerpte aus ihr gemacht, vgl. Beierwaltes (1972), 103f.).

25 WA, 15.

26 Vgl. zur Negation als Ausdruck der Transzendenz W. Beierwaltes: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main 21979, 339–366, bes. 348–357. – Vgl. zu Hegels Versuch einer spekulativen Aufhebung der negativen Theologie J. Halfwassen: „Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie“. In: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „subjektiven Logik“*. Hrsg. von A.F. Koch/A. Oberauer/K. Utz. Paderborn 2002, 31–47.

auch für Schelling *nicht* Gott, sofern Gott trinitarisch sich zu sich selbst vermittelnder Geist ist: „Daher wir gewagt, jene Einfalt des Wesens über Gott zu setzen, wie schon einige der Älteren von einer Ueber-Gottheit geredet“. ²⁷

Inwiefern ist aber die Transzendenz des Einen die letzte Begründung der Freiheit? Und wieso kann sie selber als *absolute* Freiheit begriffen werden? Die Antwort auf beide Fragen ergibt sich aus Schellings eigenwilliger Argumentation für das Übersein, die nicht leicht zu durchschauen ist und nur von der Potenzenlehre der *Freiheitsschrift* her einleuchtet. Schelling sagt nämlich: „Einem jeden von uns wohnt das Gefühl bey, daß Die Notwendigkeit dem Seyn als sein Verhängniß folgt“. ²⁸ Gemeint ist wohl folgendes: Das ursprünglich einsetzende Prinzip ist der Grund, der als blind produzierende Kraft für sich das Gegenteil vernünftiger Freiheit, nämlich wie Platons Materie blinde, bewusstlose Notwendigkeit, *Anankê* ist; kraft seiner Herkunft aus dem Grund folgt dem Sein darum die Notwendigkeit als ein Verhängtes, also ein der freien Wahl Entzogenes. Dass ich *existiere*, ist kein Akt meiner Freiheit, sondern ich muss mein Sein als ein unvorgreiflich vorgegebenes Faktum oder *Fatum* hinnehmen. Für den späten Schelling wird genau dies ein entscheidender Einwand gegen Hegel, der eine autonome Selbstbegründung der Vernunft, wie sie

27 WA, 16. Schelling bezieht sich damit wohl auf Ps.-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* IV 1; XI 6 (diese Stelle ist zitiert bei dem von Schelling oft benutzten J. Gerhard: *Locorum Theologicorum Tomus Tertius*. Tübingen 1764, 72); XIII 3; *De myst. theol.* I 1 (Dionysius Areopagita: *Corpus Dionysiacum*. 2 Bde. Berlin 1990f.). Dass das überseiende Absolute *mehr als Gott* ist, formuliert schon Plotin, *Enn.* VI 9, 6, 12–16 (Auszüge aus VI 9 fand Schelling in Win-dischmanns „Stellen aus Plotinos“); ebenso Proklos, *In Parm.* 1108, 29–1109, 7 u. ö. (Proklos: *Opera*. Hrsg. von V. Cousin. Paris 1820–1827).

28 WA, 14.

Hegels *Logik* intendiert, in Schellings Augen zum Scheitern verurteilt.²⁹

Aus dem Notwendigkeitscharakter des Seins folgt zugleich, dass allem Seienden immer nur eine eingeschränkte, aber keine absolute Freiheit möglich ist. Auch die *sua sponte* vollzogene Selbstentfaltung, durch die sich die Wesensfülle des Logos im Seienden realisiert, ist kein *reines* Freiheitsgeschehen. Denn durch diese vom Logos bestimmte Entfaltung kommt Schelling zufolge nur ans Licht und zur Aktualität, was in der Unbestimmtheit des Grundes *implicite* und im Modus der Möglichkeit schon enthalten war. Der Grund ist keine leere Projektionsfläche der Ideen, sondern er enthält die Totalität aller Ideen schon in sich, nur unaufgeschlossen und verborgen.³⁰ Die Entfaltung des Seienden zur Aktualität seines vollen Wesens erfolgt darum zwar spontan, aber kraft einer ontologischen Intentionalität, die aller Selbstbestimmung vorausgeht und ihr gerade als ihre Ermöglichung ewig entzogen bleibt, sodass Schelling sagen kann: „Wollen ist Urseyn“. ³¹ Eben diese Intentionalität des Seins ist für Schelling nun aber Ausdruck eines Mangels: Die unaufgeschlossene Latenz des Grundes

29 Vgl. dazu grundlegend W. Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus*. Pfullingen ²1975, passim; ferner z.B. M. Frank: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt am Main 1975, bes. 135–154; M. Theunissen: „Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), 1–29; ders.: „Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie“. In: *Ist systematische Philosophie möglich?* Hrsg. von D. Henrich. Bonn 1977, 173–191.

30 Vgl. SW VII, 361: „Weil nämlich dieses Wesen [...] nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes [d.h. die Einheit aller Ideen] gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten“.

31 SW VII, 350.

hält es bei sich nicht aus, sie muss über sich hinaus. Das Seiende ist aufgrund des Grundes nicht frei, sich zu entfalten oder nicht zu entfalten: „alles Seyende hat den Stachel des Fortschreitens, des sich Ausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte“,³² so Schelling. Dies ist das Wesensgesetz *alles* Seienden. Auch die bewusste Selbstbestimmung des Geistes vollzieht sich immer schon eingelassen in ein Entfaltungsgeschehen, über das der Geist nicht Herr ist, weil es allem bewussten Beisichsein zuvor immer schon in Gang gesetzt ist. Reflexives Zusichkommen setzt somit ein Seinsgeschehen *voraus*, das nicht die Reflexion, sondern die blinde, unbewusste Intentionalität des Grundes in Gang setzt und in Gang hält. Für Schelling folgt daraus: „Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit. Freyheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist“.³³

„Ewigkeit“ heißt das überseiende Eine vor dem Hintergrund des ontologischen Zeitkonzepts der *Weltalter*, das Zeit nicht als Verlaufsform von Naturprozessen oder Bewusstseinsströmen versteht, sondern als das Ganze jenes Entfaltungsgeschehens, durch das sich das Seiende aus der Verschlossenheit des Grundes zu sich und zu seiner Erfüllung im Geist vermittelt. Als Einheitsgrund der dieses Entfaltungsgeschehen konstituierenden Potenzen ist das Eine darum in keiner Zeit, sondern Ewigkeit über aller Zeit. Der positive Begriff dieses allein Überzeitlichen und Überseienden ist Schelling zufolge Freiheit, aber freilich nicht Freiheit im Sinne des sich

32 WA, 14. – Ähnlich Plotin: *Enn.* IV 8, 6, 6–16.

33 WA, 14. – Vgl. zum Zeitkonzept der Weltalterphilosophie W. Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956.

reflexiv selbst bestimmenden Willens, des Geistes. *Freiheit ist das Absolute vielmehr gerade aufgrund seiner Überseiendheit*, durch die es dem Ganzen des Geschehens der Seinsentfaltung entnommen ist, das durch den blinden Grund initiiert und in Gang gehalten wird. Weil alles Sein sich zuletzt der blinden Notwendigkeit des Grundes verdankt, darum ist absolut frei allein das, was über allem Sein ist. *Absolute Freiheit* meint also keine Erfüllung einer Intention, mithin kein Wollen, sondern gerade umgekehrt das Freisein von aller Intentionalität. Schelling erläutert das an der Paradoxie eines nicht-wollenden Willens: Die lautere Freiheit ist ein Nichts,

wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und ist Alles. Er ist Nichts, in wie fern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freyheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.³⁴

Absolute Freiheit ist hier also nicht mehr als Selbstbestimmung gedacht, sondern als Freiheit *von* aller Bestimmtheit und ebendarum auch *zu* aller Bestimmtheit. Diese Freiheit von aller Bestimmtheit ist aber keine Leere, sondern vielmehr die absolute Erfüllung, die gerade als absolute *ohne* reflexives Beisichsein und darum auch ohne Wissen von sich ist, wie Schelling deutlich macht: „Es ist die reine Frohheit in sich selber, die sich selbst nicht kennt, die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, die stille Innigkeit, die sich freut ihres nicht Seyns“. ³⁵

34 WA, 15. Vgl. zum Einen als Nichts und Allem in diesem Sinne Plotin: *Enn.* V 2, 1, 1–7; III 9, 4.

35 WA, 16.

Die zuletzt zitierte Formulierung macht zugleich deutlich, dass die absolute Freiheit in sich selbst *Tätigkeit* ist, aber eine *reine* oder absolute Tätigkeit, die gerade als absolute ohne ein Tätiges, ohne ein Subjekt ist, das sich in dieser Tätigkeit bestimmt. Diese absolute Tätigkeit hat darum, wie Walter Schulz zu Recht betont hat, auch nicht mehr den Charakter der Subjektivität, sondern sie ist das, was die Subjektivität zu ihrer tätigen Selbstvermittlung allererst ermächtigt.³⁶ Die von ihr ermächtigte Selbstvermittlung aber ist gerade aufgrund ihrer reflexiven Struktur keine reine, sondern nur noch eine derivierte Freiheit.

4.

Ich komme damit zu der Abschlussgestalt, die Schellings Gedanke der absoluten Freiheit in seiner späten *Philosophie der Offenbarung* annimmt.³⁷ Die im *Weltalter*-Fragment von 1811 vollzogene Grundlegung der absoluten Freiheit im Übersein und damit das Verständnis von absoluter Freiheit als Transzendenz bleibt dabei systematisch maßgebend.

Subjektivität, Sich-Wissen, Selbstbewusstsein, das durch seine Tätigkeit zu sich kommt, bestimmt darin sich selbst und ist so zwar frei, es kommt zu sich selber aber nur durch jenes ontologische Entfaltungsgeschehen, über das das Selbstbewusstsein nicht Herr ist. Es ist darum *nicht* frei, sich selbst

³⁶ Vgl. Schulz (²1975), 52–72 und *passim*.

³⁷ Zu Schellings Spätphilosophie bleibt grundlegend Schulz (²1975). Vgl. jetzt auch die auf Schulz aufbauende, aber den Vorrang der positiven Philosophie bedenkende Neudeutung von M. Gabriel: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin/New York 2006.

zu setzen oder nicht zu setzen, sondern es muss sich in und vor aller Selbstbestimmung immer schon als ein bereits existierendes hinnehmen; es hat, anders gesagt, nur sein *Wassein* als ein selbstbestimmtes, sein *Dass-Sein*, das Faktum seiner Existenz, aber als ein unvordenklich vorgegebenes. Dagegen ist das absolute Eine gerade zufolge seiner Transzendenz über das Sein frei, das Sein zu setzen oder nicht zu setzen. Und in dieser Freiheit, das Sein zu setzen oder nicht zu setzen, ist es „Herr des Seyns“,³⁸ d.h. Herr über den theogonischen und kosmogonischen Prozess der Seinsentfaltung. Als die reflexionslos in sich wesende, seinslose reine Tätigkeit, die alle Selbstvermittlung allererst zu ihr selbst ermächtigt, ist das Eine auch über diese Ermächtigung selber noch mächtig, es ist frei, die Selbstvermittlung der Subjektivität zu ermächtigen oder nicht. *Absolute Freiheit* meint so ein Doppeltes:

1. das Herausgenommensein aus dem Entfaltungszusammenhang des Seins im Ganzen;
2. die freie Macht, diesen Entfaltungszusammenhang in seiner Totalität zu setzen oder nicht zu setzen.

Diese freie, weil durch nichts, auch nicht durch sich selbst bestimmte Mächtigkeit zur Setzung des Seinszusammenhangs ist selber kein Setzen, sondern reiner Überschwang, „absolute Transscendenz“, wie Schelling immer wieder sagt.³⁹ Erst dies ist die absolute Freiheit.

38 Vgl. z. B. SW X, 260–263; XI, 564, 571; XII, 33; XIII, 160; XIV, 350 u. ö. Analog dazu ist Platons Benennung des Einen als „König von Allem“ (*Ep. II* 312e 1–2) und der mit dem Einen identischen Idee des Guten als „Herrin, die Wahrheit und Geist gewährt“ (*Resp.* 517c 4).

39 Vgl. SW XIII, 128, 132, 165, 215, 240, 256.

Diese absolute Freiheit der Transzendenz ist zugleich der absolute Ursprung der Freiheit der Selbstbestimmung. Denn das Übersein ermächtigt in einem Akt unvordenklicher und unvorgreiflicher Freiheit die Potenzen zu ihrer relationalen Einheit und damit zur prozessualen Entfaltung des Seins. Der letzte Grund der menschlichen Freiheit ist somit nicht der Grund, sondern jener Urgrund oder „Ungrund“, dessen erste, unbestimmteste und in jedem Sinne des Wortes vorläufigste Manifestation der Grund selber ist. Als Freiheit aber manifestiert sich der überseiende Urgrund nicht im Grund und auch nicht im Logos, sondern erst in der freien Selbstbestimmung des Geistes. Der *Freiheitsschrift* zufolge ist der Geist frei, weil in ihm das dem Grund entsprungene Selbst selber zum Logos aufgeschlossen und dadurch von der blinden Notwendigkeit des Grundes befreit ist; genau dies macht den Geist zur *Person*.⁴⁰ Als das ermächtigende Prinzip dieser geistigen Freiheit der Person kann Schelling das überseiende Absolute darum auch den „absolut freien Geist“ und die „absolute Persönlichkeit“ nennen.⁴¹ „Absoluter Geist“ und „absolute Persönlichkeit“ sind analoge oder metaphorische Benennungen des Absoluten, welche die Negativität und Unbestimmbarkeit seiner Transzendenz nicht aufheben.

40 Vgl. SW VII, 364: „Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbsttheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip *Geist* wird. Die Selbsttheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht“.

41 Vgl. F.W.J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main ²1993, 174–175 (= Paulus-Nachschrift); ders.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von W.E. Ehrhardt. Hamburg 1992 (Teilband 1), 78–79.

Denn die Freiheit dieses absoluten Geistes besteht für Schelling gerade in seiner Transzendenz über sein eigenes Geist-Sein:

Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Seyn wieder freie Geist; *ihm* ist auch das *als*-Geist-Seyn nur wieder eine Art des Seyns; – dieß – auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transscendente, überschwengliche Freiheit, [...] deren Gedanke erst alle Gefässe unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir *sind* nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. – Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge.⁴²

Gerade weil es nicht auf sich selbst bezogen ist, ist das Absolute frei, alles andere zu begründen, und zwar so zu begründen, dass es dies andere zu seiner eigenen Freiheit und Selbstbestimmung ermächtigt. In seiner absoluten Freiheit ist das transscendente Absolute der Befreier des anderen. Darin liegt seine Bedeutung für *unsere* Freiheit. Kraft des Überseins sind wir frei, und darum auch frei, nicht nur auf uns selbst bezogen, sondern auch für andere zu sein, indem wir frei über uns selbst hinausgehen.

42 SW XIII, 256. Vgl. die Formulierung in der Paulus-Nachschrift, 174: „*Gott ist der absolut freie Geist, der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt, auch an sich als Geist nicht gebunden ist oder sich als Geist nur als eine Potenz von sich behandelt: das ist erst das Überschwengliche*“ (bei Paulus kursiv).

Unvordenkliches Sein und Ereignis

*Der Seinsbegriff beim späten Schelling
und beim späten Heidegger*

Markus Gabriel

Es ist offensichtlich, dass es viele Berührungspunkte zwischen den Spätphilosophien Schellings und Heideggers gibt, die Heidegger bis zu einem gewissen Grade selbst bewusst waren. Dabei schwankt sein Urteil allerdings zwischen einer Einschätzung Schellings als erstem Überwinder der Ontotheologie einerseits und als notwendiger Station auf dem Weg von Hegels Idealismus zu Nietzsches „Willen zur Macht“ andererseits, was er in Schellings berühmter Formel „Wollen ist Urseyn“¹ angelegt sieht. Mit anderen Worten scheint es Heidegger schwerzufallen, Schelling eindeutig der Tradition der ontotheologischen Metaphysik zuzuordnen, obwohl er offenkundig dennoch eine ihrer zentralen Stationen bildet.²

Im Folgenden werde ich versuchen, Schelling und Heidegger im Hinblick auf ihre Revisionen des traditionellen Seins-

1 SW VII, 350; vgl. SW XI, 388. Zitiert nach F.W.J. Schelling: *Sämtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW); F.W.J. Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Begründet von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs/J. Jantzen/H. Krings/F. Moiso/H. Zeltner. Hrsg. von W.G. Jacobs/J. Jantzen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA).

2 Einen Überblick über Heideggers explizite Auseinandersetzung mit Schellings *Freiheitsschrift* gibt P. Warnek: „Reading Schelling after Heidegger. The Freedom of Cryptic Dialogue“. In: *Schelling Now. Contemporary Readings*. Hrsg. von J.M. Wirth. Bloomington 2005, 163–183.

begriffs ins Gespräch zu bringen. Diese sehe ich darin, dass Schelling und Heidegger den antiken Seinsbegriff in Frage stellen, dem zufolge ‚Sein‘ (ὄν) immer ‚Bestimmtheit‘ (τὶ) meint. Bestimmtheit kann einem zentralen Bestimmungstheorem zufolge, das mindestens bis zu Platon zurückreicht, nur in einem Ganzen des Seienden stattfinden, in dem sich alles von allem anderen prädikativ nachvollziehbar unterscheiden lässt. Sein und Logos gehören für Platon daher untrennbar zusammen, was er insbesondere im *Sophistes* deutlich macht. In Anlehnung an das von Platon zum ersten Mal eindeutig formulierte Bestimmungstheorem, das in der Neuzeit durch Spinozas Vermittlung in der berühmten Formel *omnis determinatio est negatio* wiederkehrt, werde ich den entsprechenden Seinsbegriff daher im Folgenden als ‚logischen Seinsbegriff‘ kennzeichnen.

Schelling und Heidegger setzen nun dem logischen Seinsbegriff einen ‚geschichtlichen Seinsbegriff‘ entgegen, was beide mit einer revisionären Analyse des Urteils (Schelling) bzw. des ‚apophantischen Als‘ (Heidegger) begründen. Der ‚geschichtliche Seinsbegriff‘ wird dabei als eine Voraussetzung des logischen ausgewiesen, womit diesem Grenzen gezogen werden, die nicht mehr in seiner eigenen Reichweite liegen. Denn die Grenzen des logischen Seinsbegriffs können selbst keine logischen Grenzen mehr sein dergestalt, dass letztlich alles Begründen an einen ‚Abgrund‘ (Heidegger) bzw. ‚Ungrund‘ (Schelling) grenzt, den Schelling in seiner Spätphilosophie als Kontingenz des Seins selbst denkt.

Im Folgenden (1.) werde ich zunächst unter Rückgriff auf Schellings *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* skizzieren, auf welche Weise Schelling eine Überwindung des reinrationalen, logischen Seinsbegriffs anstrebt, den er der negativen Philosophie zuordnet. Dabei wird sein

zentraler Begriff des unvordenklichen Seins im Fokus stehen. Sodann (2.) wird Heideggers später Begriff von ‚Seyn‘ als ‚Ereignis‘ hinzugezogen. Insofern beide eine bemerkenswerte Verquickung von Sein und Selbst begründen, die einen Ausblick auf einen personalen Sinn von Sein ermöglicht, werden sie abschließend (3.) kurz in ein vergleichendes Gespräch gebracht.

1. Das unvordenkliche Sein

Einer langen Tradition zufolge, die deutlich von Platon ihren Ausgang nimmt, lässt sich die Welt als das Ganze des Seienden auffassen. Platon hatte dabei gegen Parmenides’ ontologischen Monismus eingewandt, dass alles Seiende dadurch bestimmt ist, dass es sich von anderem Seienden unterscheidet. Alles ist nämlich immer auch alles dasjenige, was es nicht ist, da es durch die Totalität aller Inklusions- und Exklusionsrelationen definiert ist, die es zu allem anderen unterhält.³ „Sein“ (ὄν), „Bestimmtheit“ (τι) und „Totalität“ (ὅλον) sind nach Platon daher letztlich äquivalent, sodass alles durch einen durchgängigen Unterschied konstituiert wird, den Platon schlicht und ergreifend als „das Andere“ (θάτερον) bezeichnet.⁴ Die Totalität ist daher in jedem einzelnen Seienden anwesend, das seinerseits auch immer vermittelt seiner Differenzen am Ganzen des Seienden teilhat. Dieses ist aber nur im Modus der Negativität präsent, sodass letztlich das „Nichts“ (μὴ ὄν)

3 Das Bestimmungstheorem wird von Platons ontologischem Holismus impliziert, wird von ihm selbst aber auch *expressis verbis* formuliert. Vgl. etwa Platon: *Parm.* 148a 5f. (In: Platon: *Opera*. Hrsg. von J. Burnet. Oxford 1900–1907).

4 Vgl. Platon: *Soph.* 237c 10ff., 244d 14f.

im Sinne des Anders-Seins alles als dasjenige bestimmt, was es jeweils ist.

Platons ontologischer Holismus denkt ‚Sein‘ folglich immer als ‚Bestimmtheit‘, sodass Sein sich letztlich auch als ‚Denken‘ im Sinne des νοεῖν in unserem Denken des Seins zu erkennen gibt. In unserem Denken des Seins, der philosophischen ἐπιστήμη, kommt das Sein daher zu sich, da Denken immer nur Bestimmtes zu denken vermag, womit Platon Parmenides’ ursprüngliche Einsicht modifizierend aufgreift, der zufolge alles genuine Denken sich als Aufschluss des Seins selbst und nicht als selbst potentiell nichtiges Ausdenken verstehen muss. Durch Vermittlung einer langen platonischen Tradition denkt schließlich auch Hegel ‚Sein‘ immer noch als ‚Bestimmtheit‘, da der Versuch, Sein als „unbestimmte [...] Unmittelbarkeit“⁵ zu erfassen, die Differenz von Sein und Nichts notwendig nivelliert: Das Sein kann sich nicht gegen das Nichts bestimmen, ohne durch diese Opposition *ex hypothesi* selbst bestimmt zu sein. In diesem Sinne beerbt Hegel Platons Seinsbegriff, der bereits bei Platon dazu geführt hat, das Ganze des Seienden von seinem logischen Charakter her als „Verknüpfung reiner Bestimmungen (τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν)“⁶ aufzufassen und auszudrücken. Das Ganze kann sich damit dem Denken prinzipiell nicht widersetzen, da alles Bestimmte gewusst werden kann, was freilich nicht impliziert, dass alles Bestimmte aktuell gewusst wird. Der platonisch verstandene Ausgriff auf das Ganze kann *ipso facto* aber unmöglich damit rechnen, dass sich das Ganze dem Denken

5 G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik I*. Hrsg. von E. Moldenhauer/K.M. Michel. Frankfurt am Main 1969 (*Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden*. Bd. 5), 82.

6 Platon: *Soph.* 259e 5f.

entzieht bzw. dass am Sein selbst etwas ist, was sich dem Denken als solchem widersetzt.⁷

Der späte Schelling hat bekanntlich eine viel diskutierte und umstrittene Distinktion zwischen ‚negativer‘ und ‚positiver Philosophie‘ eingeführt. Was ich soeben als Platons Seinsbegriff skizziert habe, wird dabei von Schelling im Rahmen seiner negativen Philosophie traktiert, die er selbst auch als ‚reinrationale Philosophie‘ bezeichnet. Der Inhalt seiner negativen Philosophie ist seiner eigenen Auskunft entsprechend dasjenige, was er die „Idee des Seyenden“, die „Figur [...] des Seyenden“ bzw. „das Seyende [...] im Entwurf“⁸ nennt, womit er offenkundig auf Platons „Idee des Seins (τοῦ ὄντος [...] ἰδέα)“⁹ anspielt, von der an einer Stelle im *Sophistes* die Rede ist. Die ‚Idee‘ gilt Schelling dabei als die Bestimmungstotalität, auf die alles Erkennen abhebt, das bestrebt ist, bestimmtes Seiendes zu erfassen und vollständig von anderem zu unterscheiden. Daher geht er auch soweit, die Idee des Seienden mit dem kantischen ‚transzendentalen Ideal der reinen Vernunft‘ zu identifizieren, das seines Erachtens das Grundthema des nachkantischen Idealismus bildet.¹⁰

Die negative Philosophie operiert demnach mit einem bestimmten Seinsbegriff, den man als den ‚logischen Seinsbegriff‘

7 Ich blende hier bewusst Platons Begriff der *χώρα* aus, da diese sich zwar dem Denken widersetzt, Platons Intention zufolge vermutlich aber kaum für das Sein selbst notwendig ist. An anderer Stelle habe ich freilich versucht zu zeigen, dass Platon ohne die *χώρα* nicht auskommen kann. Vgl. M. Gabriel: „*Chôra* als *différance*. Derridas dekonstruktive Lektüre von Platons *Timaios*“. In: *Platon im Diskurs*. Hrsg. von G. Fitzi. Heidelberg 2006, 51–66.

8 SW XI, 291, 313.

9 Platon: *Soph.* 254a 8f.

10 Vgl. dazu ausführlich M. Gabriel: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“*. Berlin/New York 2006a, 104–115.

kennzeichnen kann und den ich mit Schelling und schließlich mit Heidegger von einem ‚geschichtlichen Seinsbegriff‘ unterscheiden werde. Die wichtigsten Vertreter des ‚logischen Seinsbegriffs‘ sind Schelling zufolge insbesondere Parmenides, Spinoza, Hegel und schließlich auch seine eigene Identitätsphilosophie. Bei Platon und Aristoteles hingegen sieht er einen alternativen Seinsbegriff zumindest angelegt, was er v. a. an Platons *Timaios* festmacht.¹¹ In seiner für den Seinsbegriff zentralen *Anderen Deduktion der Principien der positiven Philosophie* begründet Schelling seinen geschichtlichen Seinsbegriff, ohne den sein Projekt einer positiven – und d. h. eben wesentlich „geschichtliche[n] Philosophie“¹² – nicht eingeleitet werden könnte. Dazu bedarf es zunächst eines Umweges über eine Theorie des Urteils.

Der logische Seinsbegriff rechnet aufgrund einer bestimmten Auffassung des Urteils damit, dass alles Seiende notwendig und durchgängig dadurch bestimmt ist, dass es eine bestimmte funktionale Stelle im Gesamtzusammenhang innehat dergestalt, dass es durch seine differentiellen Relationen erkennbar ist. Zwar mag unserem endlichen Denken nicht alles jederzeit verfügbar sein, sodass wir vermutlich für kein einziges Ding imstande sind, die Totalität seiner Bestimmungen durchgängig prädikativ zu explizieren. Dennoch kann eine vollständige Erkenntnis im logischen Sinne nicht ausgeschlossen werden. Die negative Philosophie strebt daher einen Überblick über das Ganze an, wodurch sie von allem Einzelnen absieht, um es im Horizont eines Ganzen zu thematisieren. Aus diesem Grunde lässt sie sich mit Thomas Buchheim auch als ein

¹¹ Vgl. etwa SW XIII, 100.

¹² SW XI, 571.

süchtiges Denken charakterisieren.¹³ Die Suchbewegung der negativen Philosophie besteht nämlich in einem Ausgriff auf das Ganze und damit Allgemeine oder – wie Schelling wiederum mit Platon sagt – auf die „obersten Gattungen“, d.h. die μέγιστα γένη,¹⁴ die Schelling als „die höchsten und allgemeinsten Arten (die summa genera) des Seyns“¹⁵ bezeichnet. Das Einzelne hingegen wird *eo ipso* nur mehr als Moment des Ganzen begriffen, was insbesondere Hegel in seiner *Begriffslogik* dadurch zum Ausdruck gebracht hat, dass das Einzelne eine Selbstbestimmung des Begriffs ist, der sich selbst als Allgemeines, Einzelnes und Besonderes bestimmt und in seiner Direktion als solcher weiß.

Zwar wird auf diese Weise dem logischen Seinsbegriff entprochen. Das impliziert aber zugleich, dass der philosophierende Einzelne sich selbst ausschließlich als ἄτομον εἶδος, d.h. als Moment der Selbstexplikation der Idee auffassen kann. Damit wird aber seiner eigentlichen, existentiellen Stellung nicht mehr Rechnung getragen, was Schelling mit folgeschwerer Wirkung gegen den logischen Seinsbegriff geltend macht, womit er zum entscheidenden Wegbereiter des Existenzialismus geworden ist.¹⁶ Um uns als diejenigen begreifen zu können, die wir tatsächlich jeweils selbst sind, das aber heißt, um von uns nicht abzurücken, indem wir uns als reines Denken erfassen, das von seiner kontingenten Stellung im

13 T. Buchheim: „Zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling“. In: *Berliner Schelling Studien* 2. Hrsg. von E. Hahn. Berlin 2001, 125–145, hier: 131–135.

14 Platon: *Soph.* 254d4.

15 SW XI, 336.

16 Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2006a), 283–367. Vgl. dazu neuerdings auch M. Kosch: *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Oxford 2006.

Gesamtzusammenhang absieht, müssen wir Schelling zufolge damit rechnen, dass das Sein selbst mit unserer kontingenten Stellung im Ganzen des Seienden kompatibel ist. Mit anderen Worten muss unserer Personalität ontologisch Rechnung getragen werden können, wenn es denn gelingen soll, uns selbst noch von jenem unpersönlichen Vollzug des reinen Denkens zu unterscheiden, in dem die aristotelische Ontotheologie Gottes Wesen selbst erblickte. Dazu muss Schelling aber den waghalsigen Gedanken denken, dass das Sein selbst kontingent sein könnte, was natürlich erhebliche Modifikationen auf dem Gebiet der Ontotheologie zur Folge hat.

„Kontingent“ ist nach der maßgeblichen Definition des Aristoteles „dasjenige, was anders sein könnte (ὁ ἐνδέχεται ἄλλως εἶναι)“.¹⁷ Kontingenz heißt demnach Anders-Sein-Können. Entsprechend beginnt Schellings *Andere Deduction* mit der Frage, ob es möglich ist, das Sein selbst als zufällig zu denken. Wäre das Sein selbst zufällig, so müsste es *ex hypothesi* möglich sein, sein Anders-Sein-Können zu denken. „Es fragt sich also, ob jenes unvordenkliche Seyn schlechterdings keinen Gegensatz zulasse, von dem es alterirt werden, gegen den es sich daher als ein zufälliges erweisen könnte“.¹⁸ Das „unvordenkliche Seyn“, von dem hier die Rede ist, bezeichnet dabei lediglich dasjenige, dessen Dasein denknotwendig ist, d. h. dasjenige, das unmöglich nicht gedacht werden kann. Axel Hutter hat darin zu Recht eine entscheidende Parallele zum platonischen Begriff des „Unbedingten“, dem ἀνυπόθετον, gesehen.¹⁹ Das unvordenkliche Sein ist daher lediglich „das, so früh wir

17 Vgl. etwa Aristoteles: *EN*, 1139a 8ff. (in: Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Hrsg. von J. Bywater. Oxford 1962).

18 SW XIV, 337.

19 A. Hutter: „Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard“. In: *Kierkegaard und Schelling*.

kommen, schon da ist“.²⁰ Es ist also immer schon. Wenn demnach überhaupt irgendetwas ist, so ist das unvordenkliche Sein auch immer schon, ohne dass damit eine Einsicht in das *Wesen* des unvordenklichen Seins erreicht wäre. Die Unvordenklichkeit des Seins besagt lediglich, dass alles Denken sich immer schon im Sein vorfindet, das es selbst nicht vorgängig gesetzt hat.

Nähert man sich dem Gedanken des Unbedingten auf diese traditionelle Weise, ist es aber *prima facie* unmöglich, sein Anders-Sein-Können zu denken, da wir vielmehr mit der reinen Notwendigkeit oder, wie Schelling sich terminologisch ausdrückt: mit dem „necessario Existens“²¹ konfrontiert sind. Wie und in welchem Sinne sollte dieses ‚kontingent‘ sein?

Schellings Antwort ist so einfach wie verblüffend: Die Notwendigkeit des *necessario existens* ist zufällig, weil sie von der Existenz des Zufälligen abhängt, der gegenüber das Notwendige allererst *als* solches bestimmt sein kann. Denn das *necessario existens* ist erst dadurch notwendig, dass die ontologischen Modalitäten unterschieden sind. Das bedeutet aber, dass das unvordenkliche Sein die „*Möglichkeit* eines anderen Seyns“²² und damit die Möglichkeit eines zufälligen Seins nicht ausschließen, aber auch nicht antizipieren kann, ohne dass das andere und damit zufällige Sein dadurch notwendig würde, dass es sich als eine logisch-ontologische Implikation des notwendigen Seins erwiese. Die Notwendigkeit des absoluten Ursprungs alles Seienden kann demnach nicht ausschließen, dass etwas entspringt, ohne auf dieses Etwas bereits

Freiheit, Angst und Wirklichkeit. Hrsg. von J. Hennigfeld/J. Stewart. Berlin/ New York 2003, 103–132, hier: 118.

20 SW XIV, 341.

21 SW XI, 317; XIV, 346.

22 SW X, 282; XIII, 263–278; XIV, 342f.

bezogen zu sein. Das entsprungene Etwas kann auf diese Weise zufällig sein, weil nicht ausgeschlossen werden kann, dass es entspringt. Dadurch eröffnet sich aber die Möglichkeit, dass sich auch das unvordenkliche Sein als zufällig entpuppt, da seine eigene Notwendigkeit kontingent ist, da sie als bestimmte Notwendigkeit allein durch ihren Unterschied zum zufälligen anderen Sein konstituiert wird.

Das Immer-schon des unvordenklichen Seins ist nämlich nicht immer schon auf das Noch-nicht eines anderen Seins bezogen. Der Ursprung ist daher auch nach einer alten platonischen Überlieferung stets „noch nicht von der Art desjenigen, dessen Ursprung er ist“.²³ Die Notwendigkeit des absoluten Ursprungs muss folglich mit der Zufälligkeit des Entsprungenen kompatibel sein. Dadurch wird die Notwendigkeit des Ursprungs aber ihrerseits zufällig, weil sie von der Existenz eines zufälligen Seins abhängt, die nicht *a priori* ausgeschlossen werden kann. Was auch immer aus dem Ursprung entspringt, muss aber mit dem Ursprung kompatibel sein, sodass Notwendigkeit und Zufälligkeit des Ursprungs beide möglich sein müssen. Schelling drückt dies auf folgende Weise aus:

Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte sie im *Actus* dieses unvordenklichen Existirens auch nicht *überwunden* seyn. Dadurch aber ist gerade in diesem unvordenklichen Existiren eine nicht auszuschließende Zufälligkeit gesetzt.²⁴

In Anlehnung an einen berühmten Passus aus dem zwölften Buch der aristotelischen *Metaphysik*, auf den Schelling hier sicher anspielt, kann man seine Überlegung auch folgender-

23 Vgl. Speusipp fr. 72. In: Speusippo: *Frammenti*. Hrsg. von M. Isnardi Parente. Neapel 1980, 94f. (griech.) und 160ff. (ital.).

24 SW XIV, 338.

maßen rekonstruieren: Die „Wirklichkeit“ (ἐνέργεια) muss der „Möglichkeit“ (δύναμις) notwendig vorhergehen, da es ansonsten nichts Wirkliches gäbe. Ginge nämlich die Möglichkeit der Wirklichkeit vorher, so müsste es ein Startgeschehen geben, das die Möglichkeit in Wirklichkeit überführt. Dieses Startgeschehen wäre aber Wirklichkeit, sodass man wiederum die Wirklichkeit der Möglichkeit vorangeschickt hätte, damit diese zur Wirklichkeit bestimmt werden kann.²⁵ Die Wirklichkeit oder der ‚Actus‘, wie Schelling schreibt, kann die Möglichkeit aber auch nicht ausschließen, da sie an sich noch keinerlei Beziehung zu ihr unterhalten kann, ohne *eo ipso* etwas Bestimmtes und damit Mögliches zu sein, d. h. etwas, was auch anders sein könnte. Da wir aber einen alternativen Seinsbegriff suchen, wären wir schlecht beraten, das unvordenkliche Sein gegen die Möglichkeit immer schon zu bestimmen, womit wir auf den logischen Seinsbegriff zurückgeworfen würden. Die ‚Möglichkeit eines anderen Seyns‘ kann also aus dem unvordenklichen Seyn unmöglich begreiflich gemacht werden. Auf diese Weise wird die Frage sinnvoll, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts?²⁶

Diese Frage, die Schelling im Laufe seiner Entwicklung aus verschiedenen Gründen wiederholt vorgetragen hat, muss man dabei als die Frage nach dem Urgrund der Bestimmtheit und damit als die Frage auffassen, warum überhaupt Etwas, d. h. etwas Bestimmtes ist. Was etwas Bestimmtes ist, kann Schellings Prädikationstheorie zufolge dabei immer auch etwas anderes sein. An einer berühmten Stelle der *Philosophie der Mythologie* interpretiert Schelling das Urteil in diesem

25 Aristoteles: *Met.* 1071b 22–29. (in: Aristoteles: *Metaphysica*. Hrsg. von W. Jaeger. Oxford 1985).

26 Vgl. SW XIII, 7, 163 ff., 242; VI, 155; VII, 174 u. ö.

Sinne als die Behauptung der Möglichkeit eines Anders-Sein-Könnens.²⁷

Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas *seyn* ist eben dieser. Wenn nämlich das Seyn cum emphasi gesagt wird, so ist der Ausdruck: etwas *seyn* = dem, diesem Etwas *Subjekt* seyn. Das *ist*, die Copula in jedem Satze, z.B. in dem Satze: A ist B, wenn sie nämlich überhaupt bedeutend, emphatisch, d.h. die Copula eines wirklichen Urtheils ist, so bedeutet „A ist B“ so viel als: A ist dem B Subjekt, d. h. es ist nicht selbst und seiner Natur nach B (in diesem Fall wäre der Satz eine leere Tautologie), sondern: A ist das auch nicht B seyn Könnende.²⁸

Die Frage, warum überhaupt Etwas ist und nicht vielmehr nichts, kann daher als die Frage nach dem Ursprung des Urteils aufgefasst werden. Nun kann der Ursprung des Urteils Schelling zufolge nicht allein in der Subjektivität gesucht werden, da Subjekt und Objekt, Denken und Sein nicht immer schon getrennt sein können. Schelling hintergreift also zunächst den Ausgang von einer Theorie der Subjektivität, um Sein und Selbst nicht *a priori* trennen zu müssen. Das Sein darf nämlich nicht ursprünglich als das Andere des Selbst erscheinen, da diese Trennung nicht vorausgesetzt werden kann, wenn wir den Ursprung des Urteils suchen, durch welches alle Trennung allererst ermöglicht wird. Daher befinden wir uns mit der Frage nach dem Ursprung des Urteils in dem Gebiet, „wo die Gesetze des Denkens Gesetze des Seyns sind“,²⁹ was nach Schelling das Gebiet der Logik im aristotelischen Sinne ist. Denken und Sein unterstehen nämlich beide ele-

27 Zum Folgenden vgl. W. Hogebe: „Sein und Emphase“. In: *Die Wirklichkeit des Denkens. Vorträge der Gadamer-Professur 2006*. Hrsg. von J. Halfwassen/M. Gabriel. Heidelberg 2007 (*Heidelberger Forschungen* 34).

28 SW XII, 53.

29 SW XI, 303.

mentaren Bedingungen der Bestimmtheit, die in der Struktur des Urteils durchsichtig werden, indem das Urteil etwas *als* etwas bestimmt. Die Frage, warum überhaupt Etwas ist, ist daher auch keine ontologische Frage allein (und schon gar keine ontische nach dem faktischen Ursprung des Universums), sondern die logisch-ontologische Grundfrage nach der Wirklichkeit des Urteils.

Schelling antwortet auf diese Frage mit seiner Potenzenlehre, die sich *grosso modo* und in aller gebotenen Kürze folgendermaßen rekonstruieren lässt: Bestimmtheit und damit Etwas setzt voraus, dass etwas bestimmt wird, was Schelling als erste Potenz bezeichnet. Diese fasst er in verschiedener Weise, u.a. als „Ursubjekt“³⁰ bzw. als „reines Seyn *ohne alles Können*“.³¹ Denn die erste Position des Urteils ist selbst noch nichts Bestimmtes, so wenig wie ein singulärer Terminus in einem Urteil, dessen Prädikate wir überhaupt noch nicht kennen. Was etwas ist, erfahren wir nämlich allererst dadurch, dass wir darüber informiert werden, welche Prädikate ihm zukommen. Die zweite Position des Urteils, d.h. die zweite Potenz, kennzeichnet Schelling entsprechend als „Urprädikat“³² bzw. als „*reines Können ohne alles Seyn*“.³³ Prädikate sind nämlich in dem Sinne allgemein, dass sie vielem zukommen können.

30 SW XI, 352, Anm. 3.

31 SW XI, 292. Das ‚Ursubjekt‘ ist hier freilich nicht als Subjektivität, sondern als ὑποκείμενον aufzufassen. Vgl. dazu auch T. Buchheim: „Von der passiven Bewegtheit des Subjekts beim späten Schelling“. In: *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989*. Hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (*Schellingiana* 3.1, 3.2), 292–290. Vgl. a. Gabriel (2006a), 120–127.

32 SW XI, 352, Anm. 3.

33 SW XI, 292.

Was es jeweils ist, dem sie zukommen, lässt sich daher nicht durch eine Kenntnis des Prädikats allein ausmachen. Wer etwa imstande ist, das Prädikat ‚ist-glau‘ anzuwenden, nachdem er informiert worden ist, dass alles ‚glau‘ ist, was vor dem 6.4.1980 grün und anschließend blau war, hat dadurch noch keinerlei Information darüber an der Hand, ob es irgendetwas gibt, worauf das Prädikat zutrifft. Die Prädikatsstelle eröffnet daher den logischen Raum für mögliche Instanzen, ohne *eo ipso* eine bestimmte Instanz auszusortieren. Daher ist sie reines Können, ohne alles Sein, d.h. ohne dass *a priori* entschieden werden kann, ob sie überhaupt auf irgend etwas zutrifft. Subjekt und Prädikat müssen daher einander zugeordnet werden können, was die dritte Position des Urteils, d.h. die dritte Potenz, charakterisiert, die Schelling aus diesem Grunde als „die Ursynthese von Subjekt und Prädikat“³⁴ bezeichnet.

Wolfram Hogebe hat die drei Potenzen folglich völlig zutreffend als „prädikative Elementarteilchen“ beschrieben, die sich als ‚pronominales‘, ‚prädikatives‘ und schließlich ‚propositionales Sein‘ zueinander verhalten.³⁵ Denn in jedem Urteil wird irgendetwas, auf das wir zunächst nur pronominal Bezug nehmen können, mithilfe eines Prädikats *als* irgendetwas Bestimmtes von anderem unterschieden, wodurch sich ein logischer Raum konstituiert, der einiges von anderem unterscheidet.³⁶ Sobald diese minimale Bestimmtheit gegeben ist, gilt in der Tat die Gleichung von Sein und Bestimmtheit und

34 SW XI, 352, Anm. 3.

35 W. Hogebe: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*. Frankfurt am Main 1989, 13.

36 Wenn im folgenden vom ‚logischen Raum‘ die Rede ist, dann ist ‚Logik‘ stets im platonisch-aristotelischen Sinne vom Logos her als Bestimmungstheorie gemeint. Da Bestimmungen nicht allein auf der Seite der Urteilsakte, sondern auch auf der Seite dessen stehen, was mithilfe eines Urteils beschrieben

damit der logische Seinsbegriff. Dieser ist aber auf das Urteil beschränkt und kann folglich noch nicht gelten, wenn das Ursubjekt noch nicht bestimmt ist. Ist das Ursubjekt aber noch nicht bestimmt, ist es auch keine Potenz, da es ‚reines Seyn ohne alles Können‘ oder, wie wir nun auch sagen können: das unvordenkliche Sein ist. Dieses ist nicht immer schon als Potenz und damit als Position des Urteils bestimmt, da es *als* die Urposition des Urteils allererst bestimmt werden muss. Dass es aber bestimmt und damit in eine „Distinktionsdimension“ hineingestellt ist, kann nicht mehr aus der Struktur des Urteils einsichtig gemacht werden, da es als dessen Voraussetzung noch nicht selbst Urteil ist.³⁷

Ich habe gegen dieses Seyn, das, so früh wir kommen, schon da ist, oft einwenden hören: eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit sey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt sind. Das Denken setzt sich eben dieses Seyn zu seinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meisten Wissenswerthe,³⁸ also auch als das im Wissen am meisten Begehrenswerthe erscheint, um zu diesem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken ist es erst im Weggehen von diesem Punkt – aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem selbst die Bewegung eigentlich noch nicht ist, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, so wird

werden soll, ist der logische Raum immer als ein logisch-ontologischer Raum gemeint, der gegenüber Subjekt und Objekt neutral ist.

37 Zum Begriff einer Distinktionsdimension des logischen Raums und seiner prädikationstheoretischen Anwendung auf den Seinsbegriff beim späten Schelling vgl. neuerdings W. Högrefe: „Theogonie als Anthropogonie“. In: ders.: *Echo des Nichtwissens*. Berlin 2006, 317–330.

38 Schelling spielt damit auf Aristoteles' Definition der *prima philosophia* als „τῆ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη“ (*Met.* 982a 31 f.) an. Das am meisten Wissenswerte ist bei Aristoteles Gegenstand der Theologik, die im Gottesbegriff als reine ἐνέργεια kulminiert.

jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm selbst, mit zu einem Moment des Denkens [sc. nämlich zur ersten Potenz!].³⁹

Jenes Sein, das „so früh wir kommen, schon da ist“, ist das unvordenkliche Sein, das wir denkend nicht hintergreifen können, sodass ihm kein Gedanke zuvorkommen kann. Das unvordenkliche Sein ist daher unvor-denk-lich im Wortsinne desjenigen, dem man keinen Gedanken voraussetzen kann. Das bedeutet, dass das Sein aus keinem Gedanken hervorgeht, da alle Gedanken bereits auf prädikativ vermittelten Sinn im Sinne des logischen Seinsbegriffs bezogen sind. *Dass* es aber einen logischen Raum gibt, der durch die fundamentale Struktur des Urteils und damit durch die Potenzen eröffnet wird, lässt sich nicht seinerseits durch Rekurs auf das Urteil verständlich machen. Das Dasein des logischen Raums ist daher kontingent, weil es keinen Grund dafür geben kann, dass er existiert. Das unvordenkliche Sein kann folglich auch nicht als der Grund des logischen Raums verstanden werden, weil der Begriff des Grundes bereits die gelungene Konstitution des logischen Raums voraussetzt. Das unvordenkliche Sein ist daher ganz im Sinne Heideggers der „Grund des Grundes“ bzw. der „Abgrund“. ⁴⁰ Schelling selbst hat dafür in der

39 SW XIV, 341. Vgl. F.W.J. Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von W.E. Ehrhardt. Hamburg 1992, 74f. (= UPO).

40 Vgl. M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main ⁸1995, 53. Während Heidegger in *Vom Wesen des Grundes* sowie in *Sein und Zeit* – M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1977 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 2), 284f. – die endliche Freiheit als den „Grund des Grundes“ namhaft macht, verschiebt sich mit der sogenannten Kehre auch sein Denken des Grundes. Das lässt sich besonders deutlich daran ablesen, dass Heidegger in *Der Satz vom Grund* nicht mehr die Freiheit, sondern das Sein selbst als

Freiheitsschrift den Ausdruck „Ungrund“⁴¹ geprägt, den er in seiner Spätphilosophie allerdings durch das unvordenkliche Sein substituiert, obwohl die systematische Funktionsstelle identisch ist.⁴²

Das unvordenkliche Sein geht also als Wirklichkeit aller Möglichkeit, d. h. aller Bestimmbarkeit, vorher und kann somit *als* solches gar nicht bestimmt werden. Das unvordenkliche Sein ist daher vor allem „Als“.⁴³ Es kann folglich die Möglichkeit eines anderen Seins und damit die Möglichkeit der Potenzen auch nicht ausschließen, da es weder in einer Inklusions- noch in einer Exklusionsrelation stehen kann, indem es dem logischen Sein und damit aller Relationalität vorhergeht. Die somit immer nur nachträglich zu diagnostizierende Unmittelbarkeit des Anfangs ist demnach anfänglich gar nicht auf die Vermittlung bezogen.⁴⁴ Darin ist die untilgbare Kontingenz alles Existierenden begründet. Denn alles Existierende ist etwas und damit bestimmt. Dass es aber überhaupt etwas gibt, kann seinerseits nicht unter Rekurs auf Bestimm-

Ab-grund und damit als „Grund des Grundes“ denkt, vgl. M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957, 28.

41 SW VII, 406 ff.

42 Zur Rolle des Ungrunds und zur ontologischen Differenz in der *Freiheitsschrift* vgl. ausführlicher M. Gabriel: *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*. Bonn 2006.

43 „Ewig ist, dem *keine* Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit ist kein ‚als‘; als etwas, z. B. als A, kann nichts gesetzt seyn ohne Ausschließung von einem nicht A. Hier aber ist das Subjekt nur noch reines, d. h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als solches gesetztes Seyn. Denn jedes *als* solches Gesetztwerden setzt eine Reflexion – ein Reflektirtwerden –, also schon ein Contrarium voraus“ (SW XIV, 106).

44 Zur diagnostizierenden Denkweise beim späten Schelling vgl. T. Buchheim: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg 1992, 17–19, 106 f., u. ö.

tes begründet und folglich überhaupt nicht begründet werden. Also gibt es auch keine *ratio determinans* für die Existenz eines logischen Raums: Dass es ein prädikatives Milieu gibt, indem wir uns erkennend bewegen, kann vom unvordenklichen Sein aus weder begründet noch ausgeschlossen werden. Der logische Raum hätte daher auch nicht sein können, sodass er *sensu stricto* kontingent ist, weil sein Anders-Sein, d.h. das ewig Unbestimmte, nicht *a priori* ausgeschlossen werden kann.

Während die negative Philosophie ausschließlich die Konstitution des logischen Raums untersucht und damit den logischen Seinsbegriff immer schon in Anspruch nimmt, geht die positive Philosophie von der Kontingenz des logischen Raums aus. Auf diese Weise eröffnet sich ihr die Möglichkeit, den Übergang von Wirklichkeit in Möglichkeit, den Schelling als „Potentialisierung“⁴⁵ bezeichnet, als Freiheitsgeschehen, d.h. als Aktivität ohne zureichenden Grund bzw. als absolute Spontaneität, aufzufassen, die im Unterschied zur kantischen Autonomie-Auffassung unter keiner Regel stehen kann. Grundlose Freiheit ist nach Schelling aber das Spezifikum der Persönlichkeit. Wer wir nämlich jeweils selbst sind, hängt allein von unserer Freiheit ab, indem wir nur das sind, wozu wir uns machen. Damit antizipiert Schelling den existenzialistischen Grundgedanken und insbesondere den Freiheitsbegriff Sartres mit dem einen gewichtigen Unterschied, dass er einen Seinsbegriff einführt, der *a limine* auch logisch-ontologisch mit unserer grundlosen Freiheit kompatibel ist. Während Sartre uns eine Antwort auf die Frage schuldig bleibt, wie *en-soi* und *pour-soi* miteinander ontologisch kompatibel sind, versucht Schelling nämlich, die Freiheit als Zu-sich-Kommen des unvordenklichen Seins aufzufassen. Damit Sein und Frei-

45 SW XIII, 264f., 267, 279.

heit, d. h. Persönlichkeit, miteinander verträglich sein können, muss aber ein alternativer Seinsbegriff eingeführt werden.

Das Projekt der positiven Philosophie, das Schelling auf die Formel „Person sucht Person“⁴⁶ gebracht hat, besteht entsprechend in der Etablierung eines geschichtlichen Seinsbegriffs.⁴⁷ Das Sein selbst soll geschichtlich gedacht werden, und zwar so, dass es als ein Prozess der Konstitution von Selbstverhältnissen durchsichtig wird. Dazu muss sich das positive Denken aber der Geschichte zuwenden, um sich diese als eine Transformation von Sein in Selbst verständlich zu machen, was Aufgabe der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* ist. Die ausgeführte positive Philosophie enthält daher eine Geschichte des Selbst, das zu sich kommt, womit sie an Schellings altes Projekt einer „Geschichte des Selbstbewußtseyns“⁴⁸ anknüpft.

Zu diesem Zweck muss der Sinn von Sein als Person gedacht werden können. Im Einzelnen bedeutet dies, dass Schelling bemüht ist, eine Seinsgeschichte nachzuvollziehen, die vom unvordenklichen Sein bis zur Etablierung eines Selbst reicht, das noch aussteht und welches Schelling als „absoluten Geist“⁴⁹ bezeichnet. Dieser ist ein „reines Selbst“,⁵⁰ das im Unterschied zu unserer eigenen faktischen Kontingenz notwendig ist. Die Möglichkeit oder Wirklichkeit eines absolu-

46 SW XI, 566.

47 Dass Schellings gesamte philosophische Entwicklung auf eine Theorie der Personalität hin angelegt ist, belegen die neueren Arbeiten in: „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*“. *Schellings Philosophie der Personalität*. Hrsg. von T. Buchheim/F. Hermann. Berlin 2004. Dem habe ich mich angeschlossen in Gabriel (2006a), 333–367.

48 SW III, 331/AA I, 9.1, 25.

49 SW XIII, 248–258.

50 SW XIII, 257.

ten Geistes ist allerdings noch nicht erwiesen, da die Seinsgeschichte noch nicht an ihr Ende gekommen ist. Wäre sie an ihr Ende gekommen, wären wir durchaus im platonischen Sinne bereits „jenseits des Seins“. ⁵¹ Doch „jenseits des Seins“ kann die Philosophie nur antreffen, was sein wird“, ⁵² womit Schelling auf den Gottesnamen (Ex 3,14) anspielt, den er im Unterschied zur ontotheologischen Tradition durchgängig futurisch übersetzt. „Der Ausgangspunkt der Philosophie ist also das, was sein wird, das absolut Zukünftige: es ist also unsere Aufgabe, in die Wesenheit des absolut Zukünftigen einzudringen“. ⁵³ Die Diagnose der Seinsgeschichte dient dabei dem menschlichen Interesse, die Geschichte als Transformation von Sein in Selbst zu verstehen, was Raum für die Hoffnung auf ein reines Selbst schafft, das unserer zutiefst humanen Suche nach Sinn endgültig entspricht. Denn

[d]er todte Körper hat genug an sich, und will nur *sich*. Das Thier, schon die lebendige Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuschreibt, will etwas außer *sich*, der Mensch will etwas *über* sich. Das Thier ist durch sein Wollen außer sich gezogen, der Mensch im wahrhaft menschlichen Wollen über sich gehoben. ⁵⁴

Ob es ein reines Selbst geben wird, kann allerdings noch nicht als ausgemacht gelten. Aus diesem Grunde konzipiert Schelling seine positive Philosophie auch als „mit jedem Schritt sich verstärkende[n] Erweis des wirklich existirenden Gottes“. ⁵⁵ Der geschichtliche Seinsbegriff gibt dabei das diagnostische Instrument an die Hand, um die Geschichte als Offenbarungs-

⁵¹ Platon: *Rep.* 509b 9.

⁵² UPO, 24.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ SW XIII, 206.

⁵⁵ SW XIII, 131.

geschehen aufzufassen. Doch solange die Geschichte währt, ist „das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeschlossenes, sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes“, sodass „auch der Beweis *nie* [!] abgeschlossen [ist], und darum auch diese Wissenschaft nur Philo-sophie“⁵⁶ bleibt.

Der geschichtliche Seinsbegriff ist demnach die *conditio sine qua non* einer „Philosophie der Hoffnung“,⁵⁷ die im Unterschied zur klassischen Ontotheologie mit einer Zukunft rechnet, die im Sein selbst liegt, das Schelling daher nicht als Ewigkeit, sondern als Geschichte denkt. Auf der Basis des logischen Seinsbegriffs hingegen kann die Geschichte allenfalls als ein Zerrbild des „ewigen Seins“, des $\alpha\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$,⁵⁸ aufgefasst werden, was die Tradition des Platonismus deutlich gemacht hat. Schelling denkt Sein hingegen als Zeit, womit er sich in einer nicht unbemerkt gebliebenen Nähe zu Heideggers Denken bewegt.

2. Das Ereignis

Heideggers Nähe zur Spätphilosophie Schellings hat wohl am nachdrücklichsten Walter Schulz unterstrichen.⁵⁹ Bekanntlich hat Heidegger selbst zwar die *Freiheitsschrift* ausführlich rezipiert und in Schelling einen kongenialen Denker gese-

⁵⁶ SW XIII, 131.

⁵⁷ W. Kasper: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz 1965, 21.

⁵⁸ Platon: *Tim.* 27d 6f.

⁵⁹ Vgl. W. Schulz: „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“. In: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Hrsg. von O. Pöggeler. Weinheim ³1994, 95–139, hier: 100ff.; ders.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart/Köln 1955, 279f.

hen. Dabei blieb allerdings unterbelichtet, dass ihm der späte Schelling trotz seines (scheinbar) ontotheologischen Vokabulars sehr viel näher steht, als er es selbst vermutet haben dürfte. Denn wie bereits gesehen, beschränkt Schelling die Ontotheologie im klassischen Sinne auf den logischen Seinsbegriff und damit auf die negative Philosophie, die er selbst in Aristoteles' Gottesbegriff kulminieren lässt.⁶⁰ Die positive Philosophie denkt Sein hingegen als geschichtliche Transformation von Sein in Selbst, die kein Denken strukturell antizipieren kann. Das Denken wird somit an seine eigene Geschichtlichkeit verwiesen, die es nicht dadurch überwinden kann, dass es seine Geschichtlichkeit einsieht. Denn selbst die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Denkens ist geschichtlich bedingt.

Die Voraussetzung der klassischen Ontotheologie liegt in der Tat in ihrem Seinsbegriff. Die Identifikation von Gott und Sein gründet nämlich im Ewigkeitscharakter des ὄν. Gott wird als das Prinzip von allem mit dem ewigen Ursprung alles Seienden identifiziert, den man bald als das Eine, bald als das Sein selbst identifiziert hat.⁶¹ Die klassische Metaphysik ist freilich zunächst Ontologie, indem sie die Frage nach dem wesentlichen Sein, der οὐσία, stellt, d. h. die Frage danach, was als wesentliches Sein allem Wechsel der Erscheinungen und damit dem Seienden zugrunde liegt und es allererst *als* Seiendes sein lässt. Die klassische Metaphysik steigt dabei zunächst über alles Seiende hinaus, um es als Gesamtzusammenhang zu begreifen, der in einem wahrhaften Seienden (οὐσία, ὄντως ὄν) gegründet ist. Die Metaphysik rechnet also grundsätzlich

⁶⁰ SW XI, 557–563.

⁶¹ Zur Differenz von henologischer und ontologischer Metaphysik, die beide ohne Transzendenz in einem freilich jeweils anders bestimmten Sinne nicht auskommen, vgl. J. Halfwassen: „Metaphysik und Transzendenz“. In: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 13–27.

damit, „das Sein lasse sich am Seienden finden, und dies so, daß das Denken über das Seiende hinaus geht“. ⁶² Der metaphysische Transzensus bestimmt demnach allererst, was das Seiende als Seiendes ist, indem er seine Seiendheit (οὐσίᾳ) erkennt und von dieser aus das Seiende als Seiendes bestimmt. Gott wird in diesem Zusammenhang als ein Name für den Urgrund alles Seienden aufgefasst. Daher hat sich die Metaphysik seit Platon und Aristoteles *expressis verbis* als θεολογία ⁶³ bzw. θεολογική ⁶⁴ verstanden, womit nichts anderes als die Theorie des höchsten Prinzips oder Urgrunds aller Realität gemeint ist.

Die traditionelle, auf die griechische Philosophie zurückgehende metaphysische Rede von Gott ist somit fundamental ontotheologisch verfasst, indem sie Gott und Sein identifiziert und von diesem Gott-Sein her das Seiende denkt. ⁶⁵ Die Metaphysik übersteigt das Seiende, die Welt der Phänomene, somit immer schon auf sein Sein hin. Dieses ist im Unterschied zum Seienden in keinem Sinne wandelbar und damit geschichtlich. Es wird vielmehr *a priori* als das Ewige begriffen, das allem Wandelbaren Bestand und Form (εἶδος) verleiht. In diesem Sinne spricht Aristoteles auch davon, dass das wesentliche Sein (das εἶδος) „Seinsursache (αἰτίον [...] τοῦ εἶναι)“ ⁶⁶ sei. Das wesentliche Sein bestimmt nämlich alles *als* das, was es ist, indem es dem Wandelbaren eine erkennbare Gestalt und folg-

62 M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1989 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 65), 170 (= GA 65).

63 Platon: *Rep.* 379a 5 ff.

64 Vgl. etwa Aristoteles: *Met.* 1026a 19.

65 Vgl. dazu bes. M. Heidegger: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“. In: ders.: *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957, 35–73.

66 Aristoteles: *Met.* 1041b 26.

lich Struktur verleiht, die selbst dem Werden enthoben ist.⁶⁷ Die klassische Metaphysik opponiert daher das „ewig Seiende (ἀεὶ ὄν)“ und das „ewig werdende (ἀεὶ γιγνόμενον)“.⁶⁸

Heidegger hingegen erkennt genau darin den blinden Fleck der Metaphysik. Indem sie das mannigfaltige Seiende auf seinen einheitlichen Ursprung hin übersteigt und so Sein und Seiendes immer schon opponiert, verliert sie diese ontologische Differenz aus dem Blick, die sie bereits in Anspruch nimmt, ohne auf dieses Faktum seinerseits zu reflektieren bzw. ohne aus einer Reflexion auf dieses Faktum hervorgegangen zu sein. Das Sein, das sie selbst vom Seienden unterscheidet, erscheint ihr daher als zeitlos Gegebenes und in diesem Sinne selbst als Seiendes. Erst am Ende der langen Geschichte der Metaphysik kann Heidegger im Rückblick feststellen, dass das Sein des Seienden geschichtlich jeweils anders bestimmt worden ist, idealistisch als geistgewirkter Gesamtzusammenhang, materialistisch als raum-zeitlich ausgedehntes System von Teilchen, sodann als Klassenkampf oder als Wille zur Macht usw. Daraus schließt er, dass sich die Geschichte der Metaphysik als Seinsgeschichte begreifen lässt. Diese erscheint dabei als die Geschichte der jeweils herrschenden Seinsbegriffe, die sich am deutlichsten an den Texten der metaphysischen Tradition ablesen lassen, wo das Sein selbst jeweils auf den Begriff gebracht wird, weshalb sich Heideggers späte Archäologie der Seinsgeschichte als Auseinandersetzung mit der Tradition vollzieht. Damit leiht Heidegger nicht etwa irgendeinem Klassizismus oder einer Nostalgie des Vergangenen seine Stimme, sondern rekonstruiert die Genealogie eines jeglichen Seinsbegriffs, der sich ahistorisch als eine Repräsentation des Fakti-

67 Vgl. Aristoteles: *Met.* Z 8–9.

68 Vgl. Platon: *Tim.* 27d 6f.

schen gebärdet, womit er ein kritisches Instrument gegen den Seinsbegriff der Technik gewinnt.

Das Sein ist demnach genau deshalb geschichtlich, weil es sich in der Abfolge der Seinsbegriffe als dasjenige zu erkennen gibt, was nicht auf den Begriff gebracht werden kann. Die neue Grundfrage des seinsgeschichtlichen Denkens bestimmt Heidegger daher als die Frage, wie „Seyn“ jeweils „west“. ⁶⁹ Mit dem „Seyn“ in der neuen Schreibweise (die natürlich zugleich die alte ist) richtet sich Heidegger auf die ontologische Differenz als solche, um durch eine Lektüre der Tradition zu zeigen, dass sich die ontologische Differenz verschiebt und sich damit als Geschichte artikuliert. Insofern diese Geschichte eine Geschichte der Seinsbegriffe ist und insofern Seinsbegriffe zu unserem eigenen Seinsverständnis gehören, kann die Seinsgeschichte nun zugleich als eine Geschichte unseres Selbstverständnisses in den Blick genommen werden. Denn außerhalb des Seinsverständnisses und damit unabhängig von unserer Transzendenz gibt es das „Seyn“ nicht, da es gerade nicht der ewige Urgrund alles Seienden ist. Wer das „Seyn“ im Sinne der Ewigkeit des Seins des Seienden auffasst, verpflichtet sich nämlich *ipso facto* wiederum auf einen *bestimmten* Seinsbegriff und verfehlt damit die Geschichtlichkeit des „Seyns“, die man auf diese Weise gar nicht zu fassen bekommt.

Das „Seyn“ ist Heidegger zufolge also durch seine „Endlichkeit und Einzigkeit“ ⁷⁰ charakterisierbar, da es auf unser Seinsverständnis und damit auf Dasein im terminologischen Sinne angewiesen ist. Dieses ist seinerseits auf das „Seyn“ angewiesen, indem es in jeder seiner geschichtlichen Stellungen das Sein des Seienden jeweils anders versteht. Das Dasein ist

69 „Die Grundfrage: *wie west das Seyn?*“ (GA 65, 78).

70 GA 65, 118, 206, 252, 399, 463, 471 u. passim.

daher als solches in eine geschichtliche Auslegung des Seins des Seienden hineingestellt bzw., drastischer ausgedrückt: geworfen. Diese „Geworfenheit“ bedeutet dabei nichts anderes, als dass das Dasein einem Sinnanspruch unterstellt ist. Da dieser nicht unabhängig davon besteht, dass das Dasein ihn versteht, hängen „Seyn“ und Dasein untrennbar miteinander zusammen. Das Selbst ist auf diese Weise von der Welt in Anspruch genommen, obwohl es die Welt und damit das Ganze ohne seinen Transzensus nicht gäbe.⁷¹ Der Weltvorgriff des Daseins, den Heidegger als ‚Transzendenz‘ kennzeichnet, bestimmt dem Dasein die Welt als solche und damit dasjenige, was innerhalb der Welt vorkommen kann. Das Selbst stellt sich demnach paradoxerweise selbst unter einen Sinnanspruch, der ihm auferlegt, wie ihm das Sein des Seienden jeweils geschichtlich erscheint. Das hat zur Folge, dass ihm das Sein des Seienden zumeist und zunächst im Lichte eines *bestimmten* Seinsbegriffs erscheint, sodass ihm das Sein als gegeben bzw. als Welt erscheint, in die es grundlos hineinversetzt worden ist.

Indem nun das Sein des Seienden geschichtlich jeweils anders ausgelegt worden ist, was Heidegger mit seinen zahlreichen Skizzen zu einer Archäologie der Seinsgeschichte zu zeigen beabsichtigt, kann das „Seyn“ selbst nichts Bestimmtes sein, das sich von diesem Prozess der Verschiebung des Sinns von Sein unterscheidet. Das „Seyn“ ist vielmehr das Differenzgeschehen von Sein und Seiendem. Da dieses ohne Dasein nicht möglich wäre, das *qua* seinsverstehendes allererst Sein und Seiendes durch seine Transzendenz auseinanderhält, gehören Sein und Selbst im Ereignis des „Seyns“ zueinander.

71 Vgl. zur Angewiesenheit des Selbst auf eine „ontologische Geschichte“, die ohne das Selbst wiederum nicht sein könnte, M. Müller: „Phänomenologie, Ontologie und Scholastik“. In: Pöggeler (1994), 78–94, hier: 82f.

„Ereignis“ hat folglich mindestens zwei Bedeutungen bzw. zwei Momente. *Erstens* meint es einen Prozess, ein Differenzgeschehen in Anlehnung an die gewöhnliche Bedeutung des Ausdrucks „Ereignis“. *Zweitens* meint es aber auch eine Verselbstung, ein Er-Eignis, in dem Sein und Selbst zusammengehören. Heidegger wird nicht müde, diesen zweiten Aspekt einzuschärfen. Das Dasein sei nämlich „der Wendungspunkt in der Kehre des Ereignisses, die sich öffnende Mitte des Widerspiels von Zuruf und Zugehörigkeit, das *Eigentum*, verstanden wie Fürsten-tum, die herrschaftliche Mitte der Ereignung als Zueignung des Zu-gehörigen zum Ereignis, zugleich zu *ihm*: Selbstwerdung“. ⁷² Dasein und „Seyn“ gehören demnach im Prozess der Selbstwerdung zusammen. Die Transzendenz des Daseins, die Heidegger als grundlose Freiheit auffasst, weil sie so etwas wie Gründe allererst ermöglicht, gehört demnach in das Ereignis selbst. Dieses findet nicht etwa so statt, dass es möglicherweise auch unbemerkt bleiben könnte, und unterscheidet sich daher von einem gewöhnlichen Ereignis in der objektiven Welt. Das Ereignis *qua* Singularentantum kommt daher nicht einfach vor, sondern ereignet sich in der Sprache des Daseins, die nach Heideggers vielzitiertem Diktum zufolge „das Haus des Seins“ ⁷³ ist.

Neben den genannten beiden Aspekten von Ereignis, dem ‚geschichtlichen‘ und dem ‚reflexiven‘, wie man sagen könnte, zieht Heidegger noch eine ursprüngliche Bedeutung von Ereignis im Sinne seiner Etymologie in Betracht. ⁷⁴ Ereignis bedeutet demnach ursprünglich „Eräugnis“, was er in seinem

⁷² GA 65, 311.

⁷³ M. Heidegger: *Wegmarken*. Frankfurt am Main ²1996 (*Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 9), 333.

⁷⁴ Zu vergleichen ist F. Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin/New York 1989, 185.

Vortrag *Die Kehre* als den „Einblick in das was ist“ auffasst.⁷⁵ Dieser Einblick soll wiederum aktivisch als „Einblitz“ verstanden werden, d.h. als die „Lichtung“, an der wir jeweils stehen, weil wir sie selbst sind. Das Dasein ist nämlich Heidegger zufolge eine „*offene Stelle*“⁷⁶, indem es als Differenzgeschehen von Sein und Seiendem ein Seinsverständnis und damit einen Maßstab dafür mitbringt, was das Seiende als solches ist. Dadurch ist es aber zugleich wahrheitsfähig, weil es konstitutiv in einer Distanz zum Seienden steht, sodass sich ihm eine epistemisch zugängliche Welt eröffnet. Was für das Dasein ist, erscheint ihm daher immer nur im Horizont seiner Welt, d.h. vor dem Hintergrund einer bestimmten Auslegung des Seins, die festlegt, was als Seiendes in seiner Welt gelten soll. Das Dasein unterstellt sich so jeweils einer bestimmten Norm der Wahrheit, an der es sein Denken und Handeln orientiert.

Diese Norm der Wahrheit ist dabei ebenso geschichtlich wie der Sinn von Sein. Daher kehrt Heidegger auch nicht unkritisch zu Parmenides zurück, wie ihm bisweilen zu Unrecht unterstellt wird, da dieser Wahrheit zwar durchaus als ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit und damit im Sinne einer selbst ungegenständlichen Selbsttransparenz aufgefasst hat, das Sein aber *ipso facto* als Ewigkeit im Sinne der Präsenzmetaphysik, d.h. als reines ἔστιν, ausgelegt hat, ohne sich eigens Rechenschaft über den zeitlichen Sinn der Gegenwart abzulegen.⁷⁷

75 Vgl. M. Heidegger: *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart ⁹1996, 44.

76 Vgl. etwa GA 65, 510; M. Heidegger: *Holzwege*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1977 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 5), 40, 59, 113 (= GA 5).

77 Vgl. dazu Theunissens kritische Auseinandersetzung mit Parmenides in: M. Theunissen: „Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5–6a“. In: ders.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main 1991, 89–130.

Heidegger hingegen besteht auf der Geschichtlichkeit und in diesem Sinne auf der Endlichkeit des „Seyns“ selbst, da dieses sich nur im Differenzgeschehen der ontologischen Differenz zeigt bzw. sich als Differenzgeschehen in unserem Seinsverständnis ereignet.

Auf diese Weise verschiebt sich aber die Frage der Metaphysik, wie Heidegger selbst hervorhebt. V.a. in den *Beiträgen*, aber auch in anderen Texten aus derselben Schaffensperiode unterscheidet Heidegger sein eigenes Fragen, das er als „Grundfrage“ bezeichnet, von der „Leitfrage“ der Metaphysik. Während die Leitfrage nach dem Verhältnis von „Sein und Denken“ frage, gehöre die Grundfrage in den Fragebereich von „Sein und Zeit“. ⁷⁸

Die gesamte abendländische Seinsauffassung und Überlieferung und demgemäß das heute noch herrschende Grundverhältnis zum Sein ist in den Titel *Sein und Denken* zusammengezogen. *Sein und Zeit* aber ist ein Titel, der sich in keiner Weise den besprochenen Scheidungen gleichordnen läßt. Er weist in einen ganz anderen Bereich des Fragens. ⁷⁹

Zwar hat bereits Parmenides deutlich einen selbst ungegenständlichen Sinn von Sein als ἀλήθεια entdeckt. Dabei ordnet er aber bekanntlich Sein und Denken im Sinne des νοεῖν einander zu, indem die reine Transparenz des Denkens zum Sein selbst gehört. Sein und Denken sind demnach gleichermaßen ewig, unwandelbar usw. Heidegger hingegen denkt das Sein von der Zeit her, indem er nach der Geschichte der Metaphysik als einer Geschichte der Seinsbegriffe fragt. Diese Frage bricht folglich mit der klassischen Auffassung der Ontotheologie, der zufolge das Sein selbst wie Gott dem Bereich des

⁷⁸ GA 65, 196, 215f.

⁷⁹ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen ⁶1998, 156f.

Werdens enthoben ist und daher die reine Sichselbstgleichheit darstellt, die die Ontotheologie dem Gottesnamen entnommen hat, den sie mit „ego sum qui sum“ übersetzte.⁸⁰ Bei Heidegger hingegen werden weder das Sein noch das Denken als ewige Vollzüge aufgefasst, sondern im Dasein verortet, was ein zentrales Moment der Destruktion der Fundamente der klassischen Ontologie ist, an der er insbesondere seit *Sein und Zeit* gearbeitet hat.

3.

Schelling und Heidegger entwickeln demnach beide einen ‚geschichtlichen Seinsbegriff‘, der sich vom ‚logischen Seinsbegriff‘ unterscheidet. ‚Sein‘ denken sie also nicht mehr als Bestimmtheit vom Urteil aus. Bei Schelling wird der ‚logische Seinsbegriff‘ auf die negative Philosophie restringiert. Bei Heidegger führt die Analyse des ‚apophantischen‘ Als in die Hermeneutik der Faktizität, deren ‚hermeneutisches Als‘ aus dem ‚logischen Seinsbegriff‘ ausbricht, mit dem sich Heidegger insbesondere in seiner Aristoteles-Lektüre auseinandergesetzt hat. Ganz ähnlich wie Schelling legt Heidegger den ‚geschichtlichen Seinsbegriff‘ letztlich als eine Voraussetzung des ‚logischen‘ aus, sodass Verstehen einen Vorrang vor Erkennen eingeräumt bekommt. Unser interpersonales Verstehen ist eben immer schon über ein gesichertes Erkennen hinaus, sodass uns Personen jederzeit näher stehen als Dinge, eine Asymmetrie, die erst durch die Prämissen des Problems

80 Vgl. dazu den Überblick über die Geschichte der Ontotheologie in W. Beierwaltes: „Deus est Esse – Esse est Deus“. In: ders.: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main 1972, 5–82.

des Fremdpsychischen umgekehrt wird.⁸¹ Um zu zeigen, dass aus dem ursprünglichen Primat der Person die Möglichkeit eines personalen Sinns von Sein folgt, muss zunächst der ‚logische Seinsbegriff‘ in seine Grenzen gewiesen werden. In dieser Absicht wenden sich Schelling und Heidegger beide dem Begriff des ‚Grundes‘ zu, dem ein ‚Abgrund‘ zugewiesen wird. Dieser Abgrund heißt bei Schelling ‚unvordenkliches Sein‘ und bei Heidegger ‚Seyn‘ im Sinne von ‚Ereignis‘.

Darüber hinaus sind sich Schelling und Heidegger darin einig, dass unsere Transzendenz, d.h. unser Ausgriff auf das Ganze, zum Sein selbst gehört. Schelling fasst dies so auf, dass das Sein selbst im Seinsverständnis der positiven Philosophie zu sich kommt, um die Hoffnung auf eine endgültige Transformation von Sein in Selbst zu eröffnen. Heidegger wiederum denkt das „Seyn“ als „Selbstwerdung“, ⁸² d.h. als Ereignis und damit ebenfalls als die Einheit von Sein und Selbst, die sich nur im Seins- und Selbstverständnis des Daseins zu verstehen gibt.

Sein und Selbst gehören demnach Schelling und Heidegger zufolge konstitutiv zueinander, womit sich beide gegen die Entfremdung der erkenntnistheoretischen Reflexion richten, die Geist und Welt ontologisch dergestalt unterscheidet, dass sich ein Graben auftut, der unmöglich zu überbrücken ist. Denn sobald die Welt einmal als das Gegebene und notwendig geistlose Ganze eines nach Naturgesetzen organisierten Partikelganzen aufgefasst wird, in dem der Mensch ein Fremdling ist, droht der ‚geschichtliche‘ und immer auch ‚personale‘ Sinn von Sein mitsamt der Hermeneutik zu verschwinden,

81 Vgl. dazu neuerdings im Anschluss an Stanley Cavell W. Hogebe: „Das dunkle Du“. In: Hogebe (2007), 11–36.

82 GA 65, 311.

für die Sein und Sprache untrennbar miteinander verwoben sind. Der heute fraglos weitverbreitete Sinn von Sein im Sinne des Materialismus reduziert unser Verstehen auf Erkenntnis des Gegebenen und verabschiedet damit tendenziell die Einsicht in seine eigene geschichtliche Stellung und Gewordenheit. Will man diese aber kritisch nachvollziehen, muss man sich in den Stand versetzen, die Geschichte nicht im Zuge eines radikalen Naturalismus ontologisch heimatlos werden zu lassen. Dazu bedarf es aber jederzeit einer wiederholten Reflexion auf die letztlich metaphysischen Prädispositionen einer jeden Zeit, was Heidegger in *Die Zeit des Weltbildes* als ‚Besinnung‘ bezeichnet und folgendermaßen auf den Begriff bringt: „Besinnung ist der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und den Raum der eigenen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen“.⁸³

83 GA 5, 75.

On the Tragic: One more Time

Dennis J. Schmidt

“Imitation is the most dangerous of activities for world order, because it tends to break down boundaries” (Roberto Calasso: *The Marriage of Cadmus and Harmony*).

1.

When philosophy was born in the form that it still possesses – that is, when the idea of the idea first came into being – tragedy was among its chief preoccupations. For different reasons, but with equal seriousness of purpose, Plato and Aristotle took Homer and Sophocles as themes for their own reflections. This was so clearly the case that it is fair to say that philosophizing legitimized itself as a way of thinking and speaking about the riddles of life *against* what was at the time the more established form of tragic theater. The resistance of tragedy to the idea, a resistance to which Plato was especially sensitive, helped define the original philosophical conception of tragedy. It even helped to define the character of philosophy itself.

Philosophy was born of this encounter, but it also needs to be said that tragedy died at the same time. More precisely, it died – both as a literary genre and as a philosophical theme – sometime around 323 B.C. According to Nietzsche, it committed suicide, but that might well be a point to dispute since there are good reasons to believe that it was murdered by its eventual domestication in philosophy: Aristotle will pay great

respect to the achievement of tragedy, but will, nonetheless, bring it into the orbit of the idea.¹

However it died, tragedy would, in some sense at least, be resurrected. Not as a theatrical form, but as a philosophical idea. When resurrected, tragedy, which had its first life in ancient Greek theatre, would reappear 2118 years later, in 1795, in Germany, as a philosophical idea. In short, it will have been translated into a new form of speech. As with all translation, this means that with its reappearance as a philosophical idea, tragedy will have been reinvented and transfigured. It makes its reappearance with great fanfare since it is introduced as the *sole idea* remaining for thinking in a letter that Schelling writes to an imaginary friend and publishes as the tenth and last letter in the collection he entitles *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. The letter begins:

Sie haben recht, noch Eines bleibt übrig – zu wissen, daß es eine objective Macht gibt, die unserer Freiheit Vernichtung droht, und mit dieser festen und gewissen Überzeugung im Herzen – gegen sie zu kämpfen, seiner ganzen Freiheit aufzubieten, und so unterzugehen.²

But Schelling is aware that Plato is basically right: tragedy cannot be grasped by the philosophical idea as it has hitherto been defined. It resists such appropriation. So, Schelling continues:

1 Nietzsche's remark about tragedy's suicide can be found in F. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari. Berlin/New York 1988 (*Kritische Studienausgabe*. Bd. 1), 75–81.

2 SW I, 336/AA I, 3, 106. Zitiert nach F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW); F.W.J. Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Begründet von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs/J. Jantzen/H. Krings/F. Moiso/H. Zeltner. Hrsg. von W.G. Jacobs/J. Jantzen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA).

Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil diese Möglichkeit, auch dann noch, wenn sie vor dem Lichte der Vernunft verschwunden ist, doch für die Kunst – für das Höchste in der Kunst – aufbewahrt werden muß.³

The philosophical appropriation of the insights of tragedy, its reinvention as a philosophical idea, necessitates a transformation in the character of the idea itself.

Two points should be emphasized here regarding the revolutionary dimensions of what is being said in the opening sentences of this letter; both points concern the *new form* of philosophizing set out here. First, the fact that this claim about the limits of reason and the achievement of tragedy takes place in a *letter* should not be neglected. This choice of a genre other than the traditional genre of philosophical texts self-consciously signals a departure from traditional philosophical styles and marks a move of the language of philosophy beyond the limits of philosophy as it was defined at that time. The law of the genre defining philosophical texts is quietly broken by the form of the letter.⁴ Second, the transformation in the

3 SW I, 336/AA I, 3, 106.

4 The choice of composing “letters” to a “friend” – either real or invented – is a common one in this period and yet curiously disappears almost as quickly as it appears. It is a deliberate and important choice that needs to be taken seriously in the way that the dialogue form needs to be taken seriously in reading Plato. For Schelling, the question of style and format is of utmost importance; most especially, one needs to understand this as related to the impulse to dialogue in his work. One sees this, of course, in the dialogue form of *Bruno*, but one also sees this in Schelling’s insistence that the true form of *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* is that of a dialogue. Vgl. SW VII, 409: “Den Gang, den er [der Verfasser] in gegenwärtiger, Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt doch alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten”.

character of the philosophical idea that is able to appreciate the tragic phenomenon exhibited by tragedy should not be neglected either since this entails the shift out of the empire of the rational idea. Here Kant offers a helpful suggestion for understanding this shift. In *Kritik der Urteilkraft* he also remarks about the limits of the rational idea and about the consequent need to recognize another form which the idea can take, namely the *aesthetic idea*:

unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.⁵

While Schelling's claim in the 10th *Letter* has revolutionary import and will inaugurate a long German love affair with Greek tragedy, there is a prior stage of this revolution without which Schelling's claim would not be possible and about which a few remarks are necessary. Again, Kant is the key, above the way in which Kant recovers the question of aesthetic experience from its ghettoization in the history of metaphysics.

In his *Poetics*, Aristotle asks the simple, but hitherto unasked, question "why do human beings make art?" His answer to that new question is that it provides one more confirmation of what we learn from other sources about *praxis*, about ethical life. He is clear that the significance of the pleasure we take in works of art is to be understood as an ethical significance. He is also clear that nothing different, nothing original, is learned about ethical life from the pleasure we take in such works. They confirm for us what reason tells us even more clearly.

5 I. Kant: *Kritik der Urteilkraft*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von d. Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V. Berlin 1908, 314.

Art validates reason. What distinguishes the work of art is simply the pleasure we take in it. Twenty-one centuries later, Kant will renew this question of about the pleasure we take in fine art and he too will argue that the meaning, the import, of this pleasure is an ethical one. But Kant will make two claims that set his treatment of the work of art apart from Aristotle's and that prepare the way for Schelling. First, Kant will suggest that the domain of thinking – judgment – which is opened up by the experience that is signaled by the pleasure we take in beauty, is an *original* domain that is not replicated by any other. In short, what one learns from this experience cannot be learned in any other way. Second, Kant will argue that the deepest roots of this experience of the beautiful are not to be found in any human making or doing, but in the domain of nature. Were Kant to answer Aristotle's question about why human beings make art, I believe that he would have to say this: that art is a request – we make art because of our wish to summon what it is that nature offers us without our art – it is our request that nature repeat itself (which is what Kant means when he says that art should be “like nature”). Furthermore, since, for Kant, the most decisive determination of art is that it is that which emerges out of human freedom, one might say that we make art as the homage of freedom to nature and as the effort to call forth the experience which nature offers, but which is to be found in no other form except the pleasure we take in its beauty. To put this point in somewhat different words, one might say that art, which is the real work of human freedom, summons the earth without asking it to conform to our purposes, but only as an effort to let us take pleasure in its appearance. Even more: works of art, as the deepest work of freedom, objectify freedom in the world; they place freedom in the realm of nature and it is precisely in doing this,

precisely as this harmony of freedom and nature, that they give us pleasure. Such, in extremely compressed form, is the argument of Kant's third critique.

Kant never mentions tragedy and he never speaks of "the tragic", but Schelling's invocation of those words can only be understood against the background of Kant's argument about the work of art. Confronted with the problem of the antinomy of reason – above all as it expresses itself in the antinomy of freedom and nature – Schelling finds in tragedy, which was the highest achievement of art in the ancient world, the hint of an idea in which we can still preserve that which vanishes from the light of reason – strictly speaking one should say that it does not "vanish" from the light of reason: it has never been accessible to reason. Furthermore, Schelling notes that: "Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst *Regel*".⁶ Schelling's great contribution in his 10th Letter is not only to gather the possibilities opened, but not fully developed by Kant in his 3rd Critique, but also to recognize how it is a move to a new future for thinking is to be found in Greek tragedy, that is, in that which philosophy most of all resisted in its own beginnings. This is the moment that sets in motion a German fascination with Greek tragedy that will prove decisive for Hegel, Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger.⁷

Szondi's characterization of the transformation announced in Schelling's letter as the movement from a poetics of tragedy to a philosophy of the tragic is quite right.⁸ But the transformation in philosophy called for by this letter is greater still.

6 SW I, 337/AA I, 3, 107.

7 On this, see D.J. Schmidt: *On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life*. Bloomington 2001.

8 P. Szondi: *Schriften I*. Hrsg. von J. Bollack. Frankfurt am Main 1978, 157ff.

Three further points should be noted: first, the disclosure of what is at stake in Greek tragedy is not possible from the perspective of philosophizing opened by Greek philosophy, that is, the perspective of metaphysics; second, the recovery and reinvention of tragedy as a philosophical question is contemporaneous with the arrival of the end of metaphysics as a possibility for philosophy; third, the announcement of the idea of the tragic is simultaneously the demand that philosophy becomes different and that it rethinks its own foundations. In short, with the introduction of the idea of the tragic Schelling recognizes that the situation of thinking needs to be understood from a new perspective. It stands at a moment of impasse.

Schelling's claim is that this idea of the tragic is alone in offering a way through the impasse, the *aporia*, into which thinking had fallen. In saying this, Schelling seems to be concerned with one impasse in particular; namely, the inability of philosophy to reconcile the realms of freedom and nature – that is, the realm of our doing, making, and thinking, and the realm of that into which we are born, but did not make and do not define. By linking the notion of the tragic to the problematic of the antinomy of freedom and nature, Schelling will place the idea of the tragic in a new horizon of concerns that will set it apart from its earlier, ancient Greek incarnation where the realm of nature is, though present, not the central issue. While there is a clear kinship between the idea of the tragic and the ancient determination of what is at stake in tragedy, this new sense of the horizon of the tragic announced by Schelling will open a new range of questions. Curiously, these new questions attached to the idea of the tragic are, I would argue, not fully appreciated by Schelling himself. I will not defend this claim here except to say that Schelling will, like Hegel,

ultimately not fully appreciate the character and the extent of the question of nature when it is posed in the context of the idea of the tragic. Adorno makes a similar point when he writes: “seit Schelling, dessen Ästhetik Philosophie der Kunst heißt, hat das ästhetische Interesse sich auf die Kunstwerke zentriert. Der Theorie ist das Naturschöne, an das noch die durchdringendsten Bestimmungen der Kritik der Urteilkraft sich hefteten, kaum mehr thematisch”.⁹ He also gives a reason for this failure to grasp the question of nature in its new context:

Das Naturschöne verschwand aus der Ästhetik durch die sich ausbreitende Herrschaft des von Kant inaugurierten [...] Begriffs von Freiheit und Menschenwürde, demzufolge nichts in der Welt zu achten sei, als was das autonome Subjekt sich selbst verdankt.¹⁰

The precedence given to freedom for thinking the idea of the tragic will obscure the full force of nature in this idea. Indeed, I would argue that the new possibilities of this idea are not fully appreciated until Heidegger sees something in Hölderlin that had hitherto been overlooked. In what follows, my intention is to develop these possibilities by taking up Hölderlin’s own tragedy, *Der Tod des Empedokles*, in light of Heidegger’s new opening for grasping the role of nature in the idea of the tragic. After doing that, I want to conclude by speaking about what I take to be the significance of this idea of the tragic for thinking today. In other words, I want to give some indications of how the legacy of Schelling’s introduction of the idea of the tragic can be carried forward today.

⁹ T.W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt am Main 2003, 97.

¹⁰ Ibid., 98.

2.

In order to understand how Heidegger opens up the question posed by nature as it is framed by the idea of the tragic, one needs to see something of the difference between tragedy in the ancient world and the idea of the tragic as Schelling introduces it. Addressing the difference between ancient and modern forms of tragedy is not new to Heidegger, but I do want to argue that Heidegger refigures this difference. The characterization of this difference that one finds in Schelling is similar in many ways to what one finds in Hegel and in Kierkegaard, who will give perhaps the crispest account of this difference as it is typically conceived when he says:

Das der antiken Tragödie Eigentümliche ist nämlich dies, daß die Handlung nicht allein aus dem Charakter hervorgeht, daß die Handlung nicht genügend subjektiv reflektiert ist, sondern daß die Handlung selbst einen relativen Zusatz von Leiden hat. Die antike Tragödie hat daher auch den Dialog nicht zu einer derart erschöpfenden Reflexion entwickelt, daß alles darin aufgeht; sie besitzt im Monolog und im Chor eigentlich die diskreten Momente zum Dialog. [...] Dies liegt nun natürlich daran, daß die alte Welt die Subjektivität nicht in sich reflektiert hatte.¹¹

In other words, the difference comes down to the modern conception of the subjectivity of the human being in play in the tragedy. Such subjectivity is lacking in the ancient world.¹²

11 S. Kierkegaard: "Der Reflex des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen". In: *Entweder/Oder*. Hrsg. von H. Diem/W. Rest. München 2005, 169f.

12 It is this difference that accounts for the difference between characters in a Shakespeare tragedy and one by Sophocles. The self-consciousness of the Shakespearean figure, typically one of the most prominent features of a character, is lacking in ancient tragedy figures. That is why Harold Bloom

In the ancient world, tragedy was the literary form in which human relations to other human beings, as well as to the gods, were exposed. It was one of the chief forms in which the enigmas and incommensurabilities of ethical life were explored. At the centre of these enigmas we always find, as Heidegger demonstrates in his reading of *Antigone*, not subjectivity, the strangeness, the *deinon character*, of the human being: “Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt”.¹³ This essential strangeness of the human being outlines a very different conception of human being than one finds in modern conceptions of tragedy. In his reading of Sophocles, Heidegger will rightly find that “das δεινότατον des δεινόν, das Unheimlichste des Unheimlichen, liegt im gegenwärtigen Bezug von δίκη und τέχνη”.¹⁴ Such matters, ultimately ethical matters, lie at the heart of the Greek tragedy and the image of the human being who lies at its center.

But, I want to argue that Heidegger finds in the idea of the tragic a relation being unfolded that is different both from the Greek conception of that relation and from the modern form that one finds, for instance, in Schelling, Hegel, or Kierkegaard. As Heidegger conceives that relation, it retains a rather Greek sense of the uncanniness of the human being's place in that relation and so it sets itself apart from the subjectivity that is at the heart of Schelling's sense of the tragic relation. But it also sets itself apart from both the Greek and modern senses of that relation insofar as he finds the other

can argue that in Shakespeare we find “the invention of the human” as we know it today. See H. Bloom: *Shakespeare. The Invention of the Human*. New York 1998.

¹³ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen ⁶1998, 112.

¹⁴ Ibid., 124.

of that relation to be *nature*. To be sure, Schelling defines the other of freedom as nature, but nature as he conceives it remains the realm of necessity.¹⁵ As Heidegger, following Hölderlin, will conceive it, nature would be better defined as the realm of the non-human, of what I want to call “the unbidden”. Such a conception of nature does not define it first off according to necessity, but according to its apartness, its independence from the human. This is the central point I want to make and that I find in Hölderlin thanks to Heidegger: the idea of the tragic, this reinvention of ancient Greek literary form, places a new question before us about the relation of the human to the non-human, that is, to the realm of nature, of animal life, of the gods, of the monstrous. One might say of this idea that it asks us to think our relation to that which we do not define, determine, or control. It is a question all the more difficult to pose in the age of technology, the reign of that which Heidegger called “*Machenschaft*” in which control and definition are the essential characteristics of the human being under the rule of “*Machenschaft*”. That, I believe, is one reason that Heidegger turns to Hölderlin to address this possibility.¹⁶

In the following section, I want to argue that Hölderlin’s attempts to write a specifically modern tragedy – namely, a tragedy that is animated by the idea of the tragic as Schelling announces it – constitute, in light of Heidegger’s further open-

15 Thus, one reads: “Das Wesentliche der *Tragödie* ist also ein wirklicher Streit der Freiheit im Subjekt und der Nothwendigkeit als objektiver, welcher Streit sich nicht damit endet, daß der eine oder der andere unterliegt, sondern dass beide siegend und besiegt zugleich in der vollkommenen Indifferenz erscheinen” (SW V, 693).

16 Szondi too notes that the starting point for Hölderlin’s approach to the tragic is found in the concept of nature: “[Die Texte] über das Tragische [haben] zum Ausgangspunkt den Begriff der Natur” (Szondi 1978, 162).

ing of the issues, the most important advance on Schelling's claim. Hölderlin's *Der Tod des Empedokles* and the texts that he composes to accompany the various versions of that tragedy present the drama of the conflict of freedom and nature in a way that presses toward a new understanding of that conflict as well as of the notions of freedom and of nature themselves.

3.

I begin by noting that it is precisely the claim that art is the highest expression of freedom *as well as* the only manner in which freedom can be grasped that is decisive for Hölderlin in his own efforts to write a specifically modern tragedy, that is, a tragedy which is in conformity with the idea of the tragic. Such a tragedy must be one in which the possibility of freedom is preserved in a manner proper to our times, not to the time of Greek tragedy. This means that it will be a tragedy in which the relation of the human and the non-human is in play. In order to understand what is specifically modern about *Der Tod des Empedokles* it is necessary to understand two points: *first, why it is that one of the protagonists of a modern tragedy must be nature itself; and second, why, in the face of this protagonist, the human hero must die a singular form of death, namely, suicide.*

The drama of the death of Empedocles has as its theme the same general theme which defined Hölderlin's novel, *Hyperion*, in which the hero, a modern German soldier living on a Greek island, struggles to overcome the feeling of separation from nature and from others which causes him so much anguish. One sees in *Hyperion* the emergence of the question of nature in the form that it will take in *Der Tod des Empe-*

dokles. *Hyperion* is the story of the longing for union, told from the point of the suffering which separation from union produces. In the course of telling of his sufferings, Hyperion indicates that he believes that the reason for this feeling of separation is rooted in the forms of modern life which have distanced us from the natural world. Our relation to nature is like the relation of the sick to health: we long for its return and, in the end, need no special reason to account for this longing. Separated from nature, we can only know separation as the rule of life since nature is the name of the original site of belonging for us. Nature is the name of what is most encompassing, and so to feel separated from it is to feel separated even from oneself. To be separated from nature, understood in this way, is a form of death. That, in part, is what he means when Hyperion says that “Fern und todt sind meine Geliebten”.¹⁷ To be separated from the sources of life is the condition of modern life and we suffer from this separation.

Hyperion's struggle is to bring his suffering into words and in so doing, in giving a name and form to his suffering, to find a way not to overcome it, but to endure it. At the end of his reflections upon the character of his sufferings Hyperion concludes that his best hope for enduring this agony is to be found in art. The reason is simple: art is not only an expression of what is most human, that is freedom, but it is the way in which we are able to summon beauty in the world and, in this, find a glimmer of unity with the world. That is a viewpoint to which Hölderlin subscribes because he holds as true the claim that Kant made when he said that “Die Schöne[n] Dinge zeigen

17 F. Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 1. Hrsg. von M. Knaupp. München 1992, 614.

an, daß der Mensch in die Welt passe".¹⁸ In other words, the pleasure we take in beauty is an indicator that we belong to that which is larger than what we can define, control, or know. To summon this pleasure, to remind us that we belong to the world, is the task of art. *Hyperion* also concludes that such an art form would have to be one which does not extinguish or sublate difference and the suffering which it breeds, since to do that would be to extinguish his own singular being. To sublate suffering does not resolve it; it merely eradicates the one who suffers. So what is necessary is an art which shows the peculiar beauty of suffering. Of course, the form of art in which suffering is freely transfigured into beauty is tragedy. *Hyperion* suggests that it is no accident that the Athenians excelled at tragedy, since they were the last people – in the West at least – for whom such a unity with nature was possible. They understood what it means to say that nature is ἐν διαφέρειν ἑαυτῷ.

While *Hyperion* ends on this note which refers us to art, and specifically to tragedy, as the form in which human freedom can address itself to the question of how we are able to find a home in the world, it does not take up its own suggestions in this regard. The path by which *Hyperion* comes to this decision is not so very different from the path that will lead Schelling to his claim that the idea of the tragic is the "sole" idea remaining for thinking. But *Hyperion* does not adhere strictly to the form that it deems requisite for the task it announces. It does not enact its own insight. This, however, is precisely the effort of *Der Tod des Empedokles*. Here the story of the

18 I. Kant: *Reflexionen*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von d. Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVI. Berlin 1914, 127 (Nr. 1820a).

modern human relation to nature is told as a tragedy played out between Empedocles and nature itself – all of the other human figures in the play are merely bystanders. Here the real tragedy begins with sense of separation from nature. This separation is felt as the most acute separation possible since the meaning of that separation for us is felt as a kind of death, and death, which is a separation in time, cannot be overcome. I might be able to overcome a separation in space, but a separation in time, which is how Empedocles experiences his separation from nature, is something we can only suffer. Eventually we come to understand that Empedocles' need to die, rather than to simply suffer the death of separation from nature, his need to commit suicide, must be thought from out of his failure to understand how his freedom, which shows itself both in his singularity and in his capacity for art, can find a home in nature. The death of Empedocles signals the failure of his art to find its place in nature.

The play is difficult to understand not simply because it remains incomplete; there is no "action" in the play to speak of, nothing "happens," even Empedocles' death is spoken of only obliquely. All of the characters other than Empedocles focus all their speech on him: the priests of the old order fear him and plot a way of bringing about his "downfall" from the high esteem in which he is held by "the people"; Empedocles' close friends all confess that they do not understand him. Though he is at the center of everyone else's attention, Empedocles seems oblivious to every relation but one; namely, the relation in which he stands with nature. It is out of this relation that the possibility of every other relation will emerge. This becomes clear in Empedocles' long soliloquy, a beautiful speech which is really the effort of a poet to dialogue with nature itself. The speech, which Empedocles delivers standing

alone, but longing for an answer to his words, is a lament and moves rapidly through a range of strong emotions: it begins with an expression of Empedocles' deep affection for nature (which he addresses as the unnamed "you" of the speech) – "In meine Stille kamst du leise wandelnd, / Fandst drinnen in der Halle Dunkel mich aus / Du Freundlicher! Du kamst nicht unverhoft / Und fernher, wirkend über der Erde vernahm / Ich wohl dein Wiederkehren, schöner Tag"¹⁹ – and it quickly moves to the expression of a deep sorrow – "O innige Natur! Ich habe dich / vor Augen, kennst du den Freund noch / Den Hochgeliebten, kennest du mich nimmer? / Den Priester, der lebendigen Gesang, / Wie frohvergoßnes Opferblut, dir brachte?"²⁰ As he speaks, Empedocles' sense of abandon deepens: "Wo seid ihr, meine Götter? / Weh! Laßt ihr nun / Wie einen Bettler mich / Und diese Brust / Die liebend euch geahndet, / Was stoßt ihr sie hinab / Und schließt sie mir in schmäligenge Bande / Die Freigeborene, die aus sich / Und keines andern ist?"²¹

What we find here is Empedocles expressing a consciousness of his separation from nature, which he presents as a sort of unassimilable other. It is all-encompassing and sovereign, and as such resists Empedocles' efforts to draw it out. Simply put: nature shelters itself, or in Heraclitus' words φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. It is larger than that which the realm of the human can either contain or define, and yet it is that without which I cannot understand myself. It is also a speech in which the real reason we must stand in a specifically *tragic* relation with self-concealing nature is made clear. We first get a hint

19 Hölderlin (1992), 850.

20 Ibid.

21 Ibid., 851.

of this when Empedocles refers to himself as “den Priester, der lebendigen Gesang, / Wie frohvergoßnes Opferblut, dir brachte”.²² The point is that the human relation to nature must be thought in terms of how *language* belongs to this relation because it is in language that the real “fact of freedom” finds its most concrete expression, and it is in understanding the character of the sacrifice that is “demanded” by this situation that we first come to understand something of the original place we can find in our world. The question is, why is it that the effort to sing of nature, to speak the words which celebrate nature and draw it into that which we can embrace, why is this like shedding blood sacrificially? Why is the activity of the poet experienced as a form of sacrifice? And why is this emblematic of the human relation to nature?

This is a difficult point, but it is the central point. That we speak, that there is language, is the greatest demonstration of our freedom – this is something we palpably feel in the *astonishing spontaneity of language*. And language is also the clearest reminder that freedom is always able to exceed reason since language has the capacity to unfold in the presence of nothing, to be *alogon*. Furthermore, Empedocles suggests that nature, which is “mute”, needs language since in the word that the unity of nature is first attained. In language the speculative meaning of nature appears – language is the one power which can embrace and give unity to all-embracing nature. Put in other words, nature itself is a poetic process and its unity is mirrored in the word. That is why Hölderlin refers to language as “die Blume des Mundes”, because, like the flower which unites heaven and earth, the word draws together that which differentiates itself infinitely. The word is the self-reflection

22 Ibid., 850.

of nature, and it is the task of the poet (and Empedocles, says Hölderlin, was “zum Dichter geboren”²³) to bring this unity into being. That, in part, is what Empedocles means when he says

O bei den heil’gen Brunnen, / Wo Wasser aus Adern der Erde /
Sich sammeln, und / Am heißen Tag / Die Dürstenden erquicken!
in mir / In mir, ihr Quellen des Lebens, strömet / Aus Tiefen der
Welt ihr einst / Zusammen und es kamen / Die Dürstenden zu mir,
– wie ists denn nun Vertrauert?²⁴

Earlier in the play Mekades repeats a speech by Empedocles in which he put the point more directly: “denn ich / Geselle das Fremde, / Das Unbekannte nennet mein Wort, / Und die Liebe der Lebenden trag’ / Ich auf und nieder [...] und binde / Beseelend [...] die zögernde Welt”.²⁵ He unites all things in love and in language. But, and this is the reason the human relation to nature demands a sacrifice and so can only be described as a tragedy, there is a double truth at work here since for this word of nature to be spoken the poet must separate himself from nature: art is born out of a consciousness of this separation and this residue of separation belongs to the effort of the artist to find a home in nature. That is why at the moment, of the birth of the work of art, this moment of what is described as the highest antagonism, the highest reconciliation appears. So, now Empedocles suffers from his love, that is, from his speculative longing for unity. That is why Hölderlin suggests that Empedocles needs to be seen as a child of the monstrous opposition of nature and art, and as

23 Ibid., 871.

24 Ibid., 850.

25 Ibid., 845.

someone in whom those oppositions are united so intimately that they become one within him.²⁶

But why must Empedocles die? After all, it is his death that the tragedy most wants us to understand. Why must he commit suicide (which seems to be a form of sacrifice quite different than that we find exhibited by Antigone, for example, who dies in the name of solidarity)? It is a peculiar death he chooses: he leaps into a volcano. In this death, it seems that all particularity is extinguished, no corpse remains, nothing remains of the body which is reabsorbed into nature, rather the body is dispersed throughout the whole of nature. But this does not mean that it was the body that was the source of his separation from nature. Quite the contrary, the body is the way in which we most exhibit our belonging to nature. What his death means is simply that he *falls silent*. He dies to silence language. Empedocles abolishes the finitude proper to the human realm, but in doing this he abolishes as well the true form of his relation to nature.

But there is obviously a deep paradox at the heart of such a way of thinking. On the one hand, the word is thought here as the manner in which nature is able to appear as a living totality. And yet, on the other hand, it is precisely in the word that we find both the emblem of our finitude, of our separation from nature. Hölderlin put this point compactly in an early version of *Hyperion* where he wrote as follows:

Laß mich menschlich sprechen. Als unser ursprünglich unendliches Wesen zum erstenmale leidend ward und die freie volle Kraft die ersten Schranken empfand [...] da ward die Liebe. Fragst du, wann das war? Plato sagt: Am Tage da Aphrodite geboren wurde. Also, da, als die schöne Welt für uns anfieng, da wir zum

26 Ibid., 870.

Bewußtsein kamen, da wurden wir endlich. Nun fühlen wir tief die Beschränkung unseres Wesens, und die gehemmte Kraft sträubt sich ungeduldig gegen ihre Fesseln, und doch ist etwas in uns das diese Fesseln gerne behält – denn würde das Göttliche in uns von keinem Widerstande beschränkt, so wüßten wir von nichts außer uns, und so auch von uns selbst nichts, und von sich nichts zu wissen, sich nicht zu fühlen, und vernichtet seyn, ist für uns Eines.²⁷

In other words, the experience of limits, of being at the threshold, is the properly human experience. Language is perhaps the most intimate manner in which we confront ourselves at just such a threshold, and this word “nature” is the impoverished name of the threshold at which we dwell most ambiguously and in need of language.

4.

Let me leave these rather detailed remarks about this instance of a specifically modern tragedy now and move to the third and final part of my remarks. My question now is twofold: first, in what sense does *Der Tod des Empedokles* carry out the promise announced by this new idea of the idea of the tragic? And second, what paths does reflection upon this tragedy open for thinking today?

In the figure of Empedocles, Hölderlin presents us with someone who genuinely struggles to engage a realm of being which he has no hand in producing; in other words, the longing which defines him is the longing to find a home in a world not within his control, or even his knowledge. It is the longing to let the other present itself as fully other. He seeks a relation

²⁷ Ibid., 513.

with that which he cannot subdue; better: he seeks that which embraces him and yet holds itself in reserve. And here, since the other which is at issue falls outside of the realm of the human, any return to a simple humanism in order to maintain this relation must fail. It will do no good for him to turn to human “values” in order to find what he seeks. So, like Oedipus, who faces two riddles, the riddle of the Sphinx and of his own identity, Empedocles too confronts a riddle: he must reach beyond himself – that is the truth for one who possesses language, that is for one who is finite and nonetheless exceeds the limitations of sheer finitude – and yet the riddle is how he is to do this without destroying himself in his own particularity. He tries to answer this riddle *as a poet*, namely, as one committed to language *as* language, and as one who dwells at the threshold of what is most human. This means as well that he takes up this riddle that he is for himself as one for whom the relation of language and freedom is central. Living at the threshold where language and nature intersect, Empedocles finds his life to be a continual death, he finds himself living in a condition of chronic sacrifice, and when he no longer finds comfort in the beauty of his words, a different kind of death, one that lets him fall silent, is necessary. In the second version of *Der Tod des Empedokles* Empedocles never comes to reconcile his condition, he never finds a way of affirming the mystery of his relation to that which he seeks, but cannot subdue. The tragedy here is the failure to find a place in nature.

Hölderlin rewrites *Der Tod des Empedokles* once more. In the third and final version Empedocles’ death is given a new significance. He no longer longs to die, largely because he has come to accept, to affirm, the conditions of life at the threshold. What this means – in part at least – is that he accepts

the truth that we cannot will union with what we love, and we cannot hold on to what we love forever. The experience of nature comes to be understood as a permanence which endures for us only fleetingly, like a fragrance. He still understands his condition as an impossible one, but now his capacity to *affirm* that condition has changed. It has changed insofar as the “saving power” of art has become clearer to him. This simply means that he has come to see more clearly just how the “real work” of art is found in the way it is one (perhaps “the”) way in which we communicate with this riddle of nature that exceeds us. But, in the third version of the tragedy, Empedocles comes to believe that we do not live in poetic times, in times when the force of language and the work art can find a place, and because of this, he sadly says that he must die.

I do not intend to speak of the third version of *Der Tod des Empedokles*. I simply want to point out that what is different about Empedocles in this version is that now the saving power of art has come more into focus. Now, at the center of this tragedy which depicts the relation of the human and the non-human, art appears as the form in which that relation is given its due. This is what we find as the outcome of this specifically modern idea of the tragic which born out of the antinomy of freedom and nature as that antinomy plays out in the work of art.

5.

What I would like to do by way of a conclusion is to try to generalize even further what it is that we can take away from Hölderlin’s performance of this modern idea of the tragic in *Der Tod des Empedokles*. So, in the spirit of simply provo-

cation, let me conclude with four theses, all of which have emerged for me out of the effort to follow Hölderlin's failed attempts to write a tragedy for these times. Though I will not make an effort to detail this claim, I do want to suggest that each of these theses can be found developed productively by Heidegger. I also believe that these theses represent one of the possible legacies of the revolution that Schelling begins in his 10th *Letter on Dogmatism and Criticism*.

The first thesis is that at the limits of that which is produced or defined by the realm of the human, at the point where our rules and our conceptualizing powers break off, the ethical moment begins. This is the experience at which we are put before the abyssal question of freedom, and this happens in such a way that we learn that this experience of freedom is both unrepresentable and always shadowed by the risk of unfreedom. But this experience, in which we acknowledge that we cannot help but seek that which exceeds us, and which is very much at the heart of what we see played out in *Der Tod des Empedokles*, is an experience in which we open ourselves to those origins that breathe life into philosophizing.

Second thesis: in *Der Tod des Empedokles* we see clearly just how difficult the experience of nature is and how this difficulty is amplified by the forms of modern life in which the humanly produced world is pervasive. We learn as well that for us, today, the question of nature begins with the recognition of the poverty of our experience in this matter. When Heidegger speaks of the planetary rule of "Machenschaft", he is reminding us of this poverty of our experience of the realm of the unbidden. When Hölderlin refers to the Greek world as the last period in which such an experience was not marked by this impoverishment, he reminding us of an important difference between our experience and the sort of experience that

was fundamental in the eventual evolution of Western concepts of nature. It is this difference above all that renders our experience of the Greek world so foreign. Roberto Calasso named this difference well when wrote that

Much was implicit in the Greek experience that has been lost to us today. When we look at the night sky, our first impression is one of amazement before a random profusion scattered across a dark background. Plato could still recognize “the friezes in the sky.” And he maintained that those friezes were the “most beautiful and exact” images in the visible order. But when we [...] see the Milky Way [...] we are incapable of perceiving any order, let alone a movement within that order. No, we immediately start to think of distances, of the inconceivable light-years. We have lost the capacity, the optical capacity even, to place myths in the sky.²⁸

Recovering a new sense of the being of nature will require that we open ourselves to a different understanding of our place in the being of nature. It will require most of all overcoming the view which understands human freedom as in a basic conflict with nature. Heidegger’s remarks about “Wohnen und Bauen” need to be seen as directed toward this understanding.

Third thesis: I believe that we need to recognize the achievements of art in disclosing the being of nature. Adorno put the point well when he said that: “Was Natur vergebens möchte, vollbringen die Kunstwerke: sie schlagen die Augen auf”.²⁹ But here too a sense of the limits of the human reach is important. To respect the difference between art and nature means both that we cease trying to understand nature as an analogue of art and that we accept the limitations of art as a form of reflection upon nature. Speaking of the ambiguity that defines

28 R. Calasso: *The Marriage of Cadmus and Harmony*. New York 1993, 279f.

29 Adorno (2003), 104.

the relation of art and nature is not an easy matter, and the reason for its difficulty is worthy of reflection. But rather than try to do that, let me simply cite a passage from Salman Rushdie that puts this point beautifully:

Faced with the magnificence of nature, the artist is both humbled and provoked. There are photographs now of events on an unimaginable scale: the death of stars, the birth of galaxies. [...] When we look at these images, there is, yes, legitimate wonderment at our own lengthening reach and grasp. But it would be vain indeed to praise our puny handiwork. [...] when the universe is putting on so utterly unanswerable a show. Before the majesty of being, what is there to do but hang our heads?

[...] There is that within us which believes us worthy of the stars [...] In our hearts we believe – we know – that our images are capable of being the equals of their subjects, that our creations can go the distance with Creation.³⁰

But Hegel reminds us of the antidote to this hybris when he writes “daß bei bloßer Nachahmung die Kunst im Wettstreit mit der Natur nicht wird bestehen können und das Ansehen eines Wurms erhält, der es unternimmt, einem Elefanten nachzukriechen”.³¹ Despite these limits, Heidegger’s point remains true: that art summons the earth, lets the earth appear, in a privileged manner which is not able to be matched by any other form of human making or doing.

Finally, my forth thesis: I believe that if we are to learn how to pose this question of nature then we need to take seriously Kant’s deep insight that the experience of nature is, first off and ultimately, an ethical matter, and not originally a

30 S. Rushdie: *The Ground Beneath Her Feet*. New York 1999, 465f.

31 G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Hrsg. von E. Moldenhauer/K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970 (*Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden*. Bd. 13), 66.

question of cognition. This is the most difficult step at all and requires again that we cease to define the question of ethics as a human question, and that we begin to understand how it is that the question of freedom is the original question we face in thinking, one that even precedes the question of truth and that opens us to the being of nature as a realm that appears to us unbidden. This, I believe, is something of that which Heidegger asks about when he speaks of the possibility of an original ethics.³² In the end, this is what I take to be the real legacy and significance of Schelling's idea of the tragic, of his claim that it is the "sole" idea for thinking today: it opens the question of ethical life in a new and productive manner. Pursued properly, it opens up the paths that lead to what Heidegger only alluded to as the need of our time; namely, that we ask – as those who "dichterisch wohnen", as those who are born for art – how it is we can find a home in a world not of our making, a world that comes to us simply unbidden and that will forever exceed every effort that I might make to define, control, or even to embrace it. The idea of the tragic defined out of the relation of freedom to nature may not be the *sole* path to this new ethical sensibility, but it clearly is among the ways that we can arrive at such a new possibility for thinking the task of ethical life.

32 M. Heidegger: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1976 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 9), 353 f.

Zeit-Denken

*Zu einem nicht-begrifflichen Zugang zur Zeit
bei Schelling und Heidegger*

Arturo Leyte Coello

1.

Anlässlich des Schelling-Tages, mit dem der Name Heideggers, in dessen Universität wir diese Zusammenkunft begehen, verbunden ist, läge die Versuchung nahe, zwischen beiden Philosophen eine Verbindung bezüglich des Einflusses und der Rezeption herstellen zu wollen. Im Folgenden soll hier jedoch versucht werden, diese Perspektive zu übergehen, um stattdessen auf der Grundlage von Schelling und Heidegger nachzuweisen, dass die Frage nach der Zeit nicht irgendein Thema der Philosophie ist, sondern ihr entscheidendes. Doch diese Betrachtungsweise darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es zwischen Schelling und Heidegger keine gleichbleibende, neutrale Beziehung gibt; vielmehr erreicht diese Beziehung ihren Höhepunkt 1936 in Heideggers Interpretation von Schellings *Freiheitsschrift*.¹

Indes könnte für unser Augenmerk – fernab der interpretatorischen Falsifikation – die gewissermaßen prophetische Anregung Heideggers bedeutsam sein, die dieser in einem dem Satz „Gott ist tot“ gewidmeten Aufsatz der *Holzwege* gibt, wenn er darin verkündet, dass nur ein zukünftiges Den-

1 M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von H. Feick. Tübingen 1971.

ken es vermögen werde, auf zusammengehörende Weise *Also Sprach Zarathustra*, die *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, die *Phänomenologie des Geistes* und die *Monadologie* zu lesen.² Tatsächlich lassen sich aus dieser einheitlichen Lektüre auf jeden Fall zwei für unseren Sachverhalt relevante Schlussfolgerungen ableiten: nämlich a) dass in den vier genannten Werken „das Sein“ im Ausgang von einer Dualität verstanden wird, die zum „Selbst“, d.h. zur Konklusion und zur Schließung tendiert. Genauso begreift Heidegger Leibnizens Monade, die zwischen „perceptio“ und „appetitus“ liegt; dies gilt auch für die hegelsche Scheidung des Bewusstseins in ein „natürliches Bewusstsein“ – das fortzubestehen trachtet – und ein „philosophisches Bewusstsein“, das nach Aufhebung und Bewegung strebt; ferner für die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz, die bei Schelling das Wesen definiert; und schließlich auch für die von Nietzsche aufgeworfene Beziehung zwischen dem „Willen zur Macht“ und der „Ewigen Wiederkunft“. Doch die „Schließung“ dieser dualen Struktur entspringt nicht aus einem dritten Glied, dem es zukäme, beide Seiten zu verbinden und zu versöhnen, sondern aus ihrer Identität selbst. Insofern ist das, was man in einem modernen Sinn unter „Sein“ versteht, nicht bloß eine Seite im Gegensatz zu einer anderen, etwa zum Denken, sondern die Synthese selbst; beispielsweise, wenn man sagt „A ist B“ und das „ist“ nicht als eine Seite, sondern als Originalbestandteil des Dualismus verstanden wird. Die sogenannte „Schließung“, die allen vier genannten Philosophen gemein ist, wäre also die Aufhebung oder Auflösung des Seins selbst,

2 M. Heidegger: *Holzwege*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1977 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 5), 253.

das lediglich zu dieser Linie des Prozesses wird, die alle möglichen Urteile von „A ist B“ bis hin zu „A ist X“ durchläuft, um in „A ist A“ zu kulminieren. Obwohl sich in Wirklichkeit diese Linie oder dieser Prozess, mythisch genommen, als eine ursprüngliche und verlorene Identität erkennen lässt,³ gilt das Hauptanliegen des Idealismus, bar etwaiger Mythen, der Ersetzung des Seins durch die Identität.

Doch was bedeutet dies, und präziser: Warum ist das wichtig für unsere Frage nach dem nicht-begrifflichen Zugang zur Zeit? Um dies klären zu können, sollte die zweite Fragestellung berücksichtigt werden, die aus unserem einleitenden Lemma der vier Werke herrührt und die sich auf eine Abwesenheit bezieht, nämlich b) dass Heidegger, wider die reine historisch-chronologische Reihenfolge der Leibniz-Schelling-Hegel-Nietzsche-Linie, Kant ausspart, der eine für das „Aufkommen des Idealismus“ entscheidende Persönlichkeit war. Durch diese Aussparung Kants bewirkt Heidegger eine erste Distanzierung zu Schelling, die sich wie folgt fassen lässt: Auch wenn Schelling eine Dualität (*Grund-Existenz*) voraussetzt, kann er sich keinesfalls über eine undenkbbare Einheit hinwegsetzen, die *auf ihre Art* den Standpunkt der Identität wiederholt, während für Heidegger das absolut Originale – das, was man unter allen Umständen „Ursprung“ und nicht „Beginn“ nennen kann – diese Dualität ist; und sogar noch mehr: Sie ist die reine *Zwei* als Zeichen einer nicht überwindbaren, nicht ausfüllbaren und aus jedweder Blickrichtung strukturell unab-

3 SW II, 12/AA I, 5, 70. Zitiert nach F.W.J. Schelling: *Sämtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW); F.W.J. Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Begründet von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs/J. Jantzen/H. Krings/F. Moiso/H. Zeltner. Hrsg. von W.G. Jacobs/J. Jantzen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA).

geschlossenen Distanz. Sicher stellt diese Wiederholung der Identität *auf ihre Art* bereits bei Schelling und sogar für dessen Interpreten Heidegger eine Schlüsselfrage dar, die jene metaphysische Differenz erschwert, welche in einer metaphysischen Identität überwunden und ein für allemal hinter sich gelassen werden muss, weil sie in die Ebene des Seins selbst, d.h. des wahren Seins oder des Wesens, eine Distanz einführt, die fortwährend durchlaufen werden muss; und dieses in solchem Maße, dass die Dualität (*Grund-Existenz*) vorausgesetzt wird, aber weniger, um den unüberwindbaren Unterschied anzuzeigen – das „Zwischen“, auf das sich Heidegger so oft bezieht –, als um sie unendlich zu durchlaufen.

Entsinnt man sich des entscheidenden Einwands des Idealismus und insbesondere Schellings Kant gegenüber, der das System nicht abgeschlossen habe, weil er nicht von einem Grundsatz ausgegangen sei (und somit bloß Resultate vorgeschlagen habe),⁴ wird man verstehen, weshalb durch Kant jene Distanz zwischen Schelling und Heidegger markiert ist: Dieses „nicht von einem Grundsatz ausgehen“ kann, wenngleich aus unterschiedlichen Gründen, für Kant und Heidegger, nicht jedoch für Schelling geltend gemacht werden. Wenn man dagegen „von einem Grundsatz ausgehen“ als eine Art Genesis versteht, dann nur, weil diese rein idealistisch ist (ganz abgesehen davon, dass dieses Ausweichen auf eine Genesis im kantischen Werk strukturell bewirkt und auf jeden Fall dort nie systematisiert wird).⁵ Und diese Genesis ist gewiss eine Lösung für die Frage nach der Zeit, aber in dem primären und

4 G.W.F. Hegel: *Briefe*. Bd. I (1785–1812). Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952, 14.

5 F. Martínez Marzoa: *De Kant a Hölderlin*. Madrid 1992, 25–33.

nicht-reflexiven Sinn, dass die Genesis und die Zeit zusammenfallen.

In diesem Zusammenhang erscheint es notwendig, einen ersten Vorschlag zu machen, der auch den Titel dieser Arbeit betrifft: „Nicht-begrifflich“ bedeutet bei Heidegger und Schelling nicht dasselbe, so wie auch unter „Zugang“ diametral entgegengesetzte Sachverhalte verstanden werden. Im Falle Schellings, von dem hier die Rede war, meint „nicht-begrifflich“ die Genesis selbst, die ihrerseits den einzigen Zugang zur Zeit einrichtet, allein weil die Zeit als reiner Zugang zu allem verstanden wird und mithin in einer Erkenntnis weder aufgenommen noch zusammengefasst werden kann, da sie immer nur begrenzt und endlich ist. Für Heidegger haben „Zugang“ und „nicht-begrifflich“ keine gemeinsame Bedeutung. Diese heideggersche Position rührt von einer Kant-Lektüre her, für die der Ursprung stets faktischen Charakter hat und deshalb nie Genesis, sondern nur Anfangspunkt der Untersuchung sein kann. Dementsprechend haben die Aussagen über die Beziehung zwischen „Sein“ und „Denken“ oder „Denken“ und „Zeit“ im Falle Schellings einen deduktiven Wert, während sie bei Heidegger, der sich selbst nur zu gerne im Ausgang von dem Kant der faktischen Endlichkeit verstehen möchte, nur einen hermeneutischen Charakter haben. Doch ist dieses „nur“ nicht als Mangel zu verstehen, sondern als das einzige und authentische Prinzip, als der Ursprung schlechthin.

Wenn hier eine kurzgefasste Unterscheidung zwischen „idealistisch“ und „hermeneutisch“ vorgenommen wurde, welche die Bedeutung von „nicht-begrifflicher Zugang“ betrifft, dann wurde dies nicht um einer einfachen und schnellen Unterscheidung zweier Philosophien willen getan. Das Anliegen bleibt, auf der Grundlage von Schelling und Hei-

degger herauszulesen, was sich über die Beziehung zwischen Zeit und Denken, auf die der Titel anspielt, sagen lässt, und herauszufinden, was der Bindestrich dazwischen ausdrückt, von dessen Interpretation das Ergebnis abhängt.

Wenn Aristoteles von einer „Wissenschaft“ spricht, die „das Seiende als Seiendes untersucht“, ⁶ dann ist schon dieses „als“ eine Art von Hinweis auf diese *zurückgehaltene Erscheinung* der Zeit in den Dingen (und nicht der Dinge in der Zeit). Wenn in dieser „zurückgehaltenen Erscheinung“ „die Erscheinung“ überwiegt, dann spart man gerade das aus, was die Dinge zusammenhält, damit sie erscheinen können, und man erkennt, dass etwas nicht untersuchbar ist, gerade weil es zurückgehalten wird; folglich muss die Untersuchung mit dem weitermachen und sich in dem erschöpfen, was erscheint und dessen Prinzipien sich letztlich mit dem Sein identifizieren. „Das, was zurückgehalten wird“, kann gewiss kein Prinzip für irgendetwas sein. Wenn man aber in der Erscheinung *das Zurückgehaltene* bedächte und es sich als solches manifestieren ließe, hätten wir vielleicht das, was Heidegger zu Beginn von *Sein und Zeit* das wahre „Phänomen“ nennt und das nicht das ist, was erscheint, sondern gerade das, was verborgen bleibt.⁷

Doch wenn man dieses Zurückgehaltene, um das es hier geht und dem auf jeden Fall kein „dieses“, sondern das Zurückgehaltene selbst – das Zurückgehaltene als solches – entspricht, nicht bedenkt, folgt daraus nicht, dass man die Zeit

6 Aristoteles: *Metaphysik*, 1003a 20. Zitiert nach: Aristoteles: *Philosophische Schriften*. Bd. 5. Nach der Übersetzung von H. Bonitz, bearbeitet von H. Seidl. Hamburg 1995, 61.

7 M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1977 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 2), 47 (= GA 2).

nicht bedenkt, vielmehr nimmt man diese als einen abgeleiteten Modus an wie jenes Erhellte, in welchem ganz selbstverständlich die Dinge erscheinen. Die Frage lautet: Woher kommt dieses Selbstverständnis? Entspringt es vielleicht einer natürlichen Neigung, der gemäß das Bewusstsein oder die Seele sich im Unterschied zum Fließen dessen, „was vorbeigeht“, konstituiert – zu dem, was man eben „die Zeit“ nennt? Oder entspringt es nur einer bestimmten philosophischen Interpretation, nämlich einer, die von dem Moment der Selbstkonstitution der Philosophie herrührt, einem Moment, das die Dinge bereits auf eine bestimmte Weise interpretiert, die ihr Sein von der Aussparung der Zeit abhängig macht?

Das Ergebnis ist in beiden Fällen dasselbe: die fast unvermeidbare vulgäre Bedeutung, die Schelling und Heidegger, jeweils auf ihre Art, durchkreuzen, die man bei Ersterem als „idealistisch“, bei Heidegger als „hermeneutisch“ bezeichnet hat und die man nunmehr, nachdem der Ausdruck „zurückgehaltene Erscheinung“ gängig geworden ist, hinsichtlich Heidegger auch „phänomenologisch“ nennen könnte. Jedenfalls wird beide Male dieser im Titel indizierte Unterschied zwischen „Zeit“ und „Denken“ beibehalten. Und „Denken“ bezeichnet in beiden Fällen nicht mehr die Position eines Subjektes, das sich in seiner Identität gegenüber der Zeit selbst konstituiert und sich somit erhalten bleibt, sondern es fungiert vielmehr als Indikator, um eine allgemeine Konstitution bekannt zu machen, wenngleich sie letztendlich als solche nicht-exponierbar und nicht-vorstellbar ist: Denn wenn man zu denken trachtet, dann kommt es dazu, dass das, was erscheint, nicht die zurückgehaltene Zeit ist, sondern ihre positive Abstraktion.

Und so entspringt die Zeit für die Philosophie aus einer Abstraktion, die man paradoxerweise als „natürlich“ annimmt.

Bei Schelling und insbesondere bei Heidegger wird versucht, diese Art, *die* Zeit zu denken, zu vermeiden, nämlich, indem man ein „Zeit-Denken“ versucht, ohne dass zugleich die doppelte Position auftaucht, d.h. das Denken als das Subjekt, von dem aus die Zeit als thematisches Objekt gedacht erscheint – auch ohne dass die Formel „Zeit-Denken“ eine Identität voraussetzte, in der alles ununterscheidbar würde. Im Gegenteil: „Zeit-Denken“ muss als das Zeichen einer Unterscheidung erscheinen, deren Einheit bestimmt ist, weil das, was unterschieden wird, weder absolut getrennt noch geteilt werden kann. Diese Einheit ist nicht die In-Differenz, auf die sich Schelling einst hinsichtlich des Absoluten bezog, sondern die „In-Di-vision“, die wiederum der signifikante Hinweis auf das ist, was wir mit dem Wort „Sein“ bezeichnen, wenn seine Bedeutung schon nicht mehr in einem klassischen Sinn metaphysisch ist, d.h.: im Sinne eines Themas, der *res*, der *Substanz*, die zum Beispiel in *res cogitans* und *res extensa* teilbar ist.

2.

Mit Sicherheit scheiden sich die Wege Schellings und Heideggers im Hinblick auf diese „In-Di-vision“ entschieden, obzwar sie beiden begrifflich unzugänglich bleibt. Allein, was bedeutet „Zugang zur Zeit“ im Lichte von Schellings Werk? Ein Gemeinplatz der Forschung ist die Schwierigkeit, Schellings Philosophie auf einheitliche Weise vorzustellen. Man spricht deshalb von einer „Philosophie im Werden“.⁸ Gelingt es jedoch nicht herauszufinden, ob „Werden“ sich auf die bloße Nacherzählung von Etappen beschränkt oder ob es

8 X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*. Paris 1969.

tatsächlich einen Weg strukturiert, ist dessen Bedeutung wenig ergiebig. Denn nur im zweiten Fall setzt „Werden“ ein „Woher“ und ein „Wohin“ voraus, die sich gegenseitig nicht ganz fremd sein sollten und vielmehr eine Kontinuität voraussetzen.

Die Weisen, um dieses „Woher“ und „Wohin“ in der Philosophie Schellings zu definieren, sind unterschiedlicher Art. Ich meine damit, dass man dieses Werden diachronisch auslegen kann, wenn man etwa von der Transition einer „negativen Philosophie“ zu einer „positiven Philosophie“, oder anders ausgedrückt: von der „Natur“ zum „Geist“ spricht; aber auch synchronisch, wenn vom Übergang des „Grundes“ zur „Existenz“, und desgleichen, wenn vom ständigen Übergang der Natur zum Geist oder des Realen zum Idealen die Rede ist – ein Übergang, der zugleich synchronisch und diachronisch betrachtet werden kann. Das Entscheidende jedenfalls ist, dass man stets von der „Transition“, von dem „Übergang von ... zu ...“, d.h. vom Werden spricht, das bei Schelling von der Freiheit her beschrieben wird.

Doch ist dies alles wenig erhellend. Um dieses implizite Werden beschreiben zu können, wäre es ungleich bedeutungsvoller, das zu berücksichtigen, was kein Thema seiner Philosophie zu sein scheint. Tatsächlich lässt sich bei Schelling von einer „Philosophie der Natur“, einer „transzendentalen Philosophie“, einer Philosophie „der Identität“, „der Kunst“ und sogar „der Freiheit“, der „Mythologie“ und der „Offenbarung“ sprechen, aber was es nicht gibt, ist eine „Philosophie der Zeit“. Vielleicht auch, weil in diesem Falle der Formel etwas Problematisches anhaftet ab dem Moment, da die Zeit kein weiteres Ding ist, etwa kein Seiendes unter anderen – nicht einmal in der Art eines der Pole, welche die Elemente des Überganges bestimmen: Natur oder Geist, Grund oder

Existenz, Reales oder Ideales und sogar (–) gegenüber (+). Doch vielleicht rührt dies daher, dass „Zeit“ nicht eine solche Seite ist, sondern der *Sinn* des Übergangs selbst, der jedoch selbst nicht thematisiert werden kann. Dies bedeutet, dass die Zeit aufgrund ihrer Beschaffenheit nicht zum Thema werden kann, und keineswegs, weil Schelling es zu einem solchen machen oder nicht machen möchte. „Zeit“ ist die wohl größte Selbstverständlichkeit, die seine Philosophie bestimmt, und vielleicht auch das Mittel, um diese in einem neuen Licht zu betrachten. Ich werde auf kein konkretes Beispiel hinsichtlich der Zeit in Schellings Schriften zurückgreifen. Aufschlussreicher erscheint vielmehr ein Blick auf den Sinn dieses Übergangs von einer als transzendental anerkannten Position zu der ersten ausdrücklichen Hinwendung zur Thematik der Zeit im ersten Manuskript der *Weltalter*.⁹ Meines Erachtens führt die Betrachtung des Übergangs als „Problem“ zu einer besseren Erklärung des Zeit-Problems, und d. h. des Zugangs-Problems, bei Schelling.

Schelling, und so beginnt der Idealismus, wirft Kant das Fehlen eines Grundsatzes vor, aus dem sich wahrhaftig alles – und insbesondere Raum und Zeit – deduzieren ließe.¹⁰ Tatsächlich hatte Kant die Zeit als reine Form der Sinnlichkeit angenommen. Doch als nicht abgeleitete reine Form, die *nur* transzendental als Möglichkeit der Erfahrung fungiert, verliert sie jedwede absolute Gültigkeit. Mithin kann das Transzendente, da es nur Annahme oder Bedingung ist, nicht als der Bereich der Wahrheit fungieren, sondern nur als Form dessen, was „erscheint“. Aber wo findet sich die Wahrheit? Dem Idealismus zufolge entstammt sie der Anerkennung der

⁹ F.W.J. Schelling: *Die Weltalter*. Hrsg. von M. Schröter. München 1946 (= WA).
¹⁰ SW I, 194/AA I, 3, 120.

Tatsache, dass das Transzendente gegenüber dem Empirischen tatsächlich einen *Bereich* der apriorischen Erkenntnis bestimmt – einen Bereich, der sich mittels der bewährten „synthetischen Urteile *a priori*“ oder der Grundsätze der Erfahrung konstituiert, als wären diese wahre Aussagen über die Realität, Grundsätze, aus denen man gewissermaßen die Realität in ihrer Gesamtheit ableiten könnte. Je nachdem, wie man das „Transzendente“ begreift, ob als bloße Annahme der Wahrheit oder schon als ihr Bereich, lässt sich letztlich von zwei Kants sprechen.

Schelling wählt Letzteren, indem er ebendiesen Bereich der Wahrheit mit einer Figur identifiziert, die er das „absolute Ich“ nennt und die als deduktiver Grundsatz fungiert. Dieses absolute Ich, das auf den ersten Blick über keine reinen Wesensmerkmale und Eigenschaften verfügt,¹¹ wird in Bezug auf die Zeit mit dem Ewigen selbst identifiziert,¹² aus dem sich jedenfalls das Empirische ableitet, d.h. die Zeit, wie sie uns gemeinhin bekannt ist. Doch wie leitet sie sich ab? Das Empirische und das Zeitliche können *nur genetisch* vom Selben abstammen, auch wenn sich dieses Selbe in der Form des Absoluten verbirgt und man es als die Streichung der Zeit denken muss, als Nicht-Zeit oder Zeit-an-sich.¹³ Jedenfalls „ist die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch *Synthesis* beider möglich“. ¹⁴ Doch ist diese Synthesis schon nicht mehr Grundsatz oder Produkt, sondern die Zeit selbst als gemeinsamer Nenner, mit anderen Worten: jenes *Prinzip*, das die Synthesis aus „der Abwesenheit von Zeit“ (der Zeit

11 SW I, 182/AA I, 3, 107.

12 SW I, 200/AA I, 3, 128.

13 SW I, 228/AA I, 3, 158.

14 SW I, 190/AA I, 3, 115.

an sich) und der „realen Zeit“ ist. Wie Schelling im *System des transcendentalen Idealismus* betont,¹⁵ ist auf jeden Fall die Zeit die reine Grenze zwischen der absoluten, unbewussten Intelligenz (die reine Absenz von Zeit) und der bewussten Intelligenz, weil es für die reine Vernunft keine Zeit gibt, wohingegen für die empirische Vernunft alles ausschließlich Zeit ist.

Entscheidend wäre es zu erörtern, ob die Zeit wirklich nur der Unterscheidungsgrund zwischen dem absoluten Ich und dem empirischen Ich ist, wie es auch der *System*-Text nahelegt, oder ob eher, in höherem Maße, jener Unterschied zwischen zwei Ichs nichts mehr ist als die Unterscheidung zwischen zwei Manifestationen von Zeit, auch wenn man, um genau zu sein, von ihrer Manifestation und ihrer Absenz sprechen müsste. Dieser Fragestellung liegt eine andere zugrunde, nämlich, ob das Ich außerhalb der Zeit *ist* oder ob es nicht gerade diese Indifferenz ist, die man „absolutes Ich“ nennen kann. Doch was kann „empirisches Ich“ letzten Endes bedeuten, wenn es nicht vom abstrakt genannten „absoluten Ich“ in bruchloser Kontinuität abstammt? Wenn man diese Kontinuität unterbräche, was einer Infragestellung der Bedeutung von „absolut“ gleich käme, wären wir bei jenem Kant gelandet, dem Schelling vorwirft, nur eine mechanische Konzeption der Zeit zu haben (gegenüber seiner eigenen, die organischer Natur ist),¹⁶ vor allem aber, nicht von der Wahrheit ausgegangen zu sein, d. h. nicht vom absoluten Ich oder vom Transzendentalen.

15 SW III, 485/AA I, 9.1, 182.

16 W. Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956, 14 u. 54.

Dieser letzte Vorwurf trifft natürlich nur, wenn das Transzendente bereits als Sphäre der Gültigkeit verstanden wird und nicht nur als eine Sphäre, von der aus die Gültigkeit des Empirischen erprobt wird. Der Einwand gegenüber Kant betrifft letztendlich das Fehlen einer Genesis, weshalb man weder die Synthesis thematisieren noch diesen unerklärlichen Übergang des Ichs zum Nicht-Ich erklären kann. Dass der Grund oder der Grundsatz nicht erscheinen kann, würde für Kant selbst eigentlich kein Problem bedeuten, wird jedoch dann zu einem solchen, wenn dieses Nicht-Erscheinen seine eigentliche Konstitution ist und wenn daher jenes, von dem alles abstammt und aus dem es hervorgeht (die Wurzel der Sinnlichkeit und des Verstandes), selbst unbekannt ist,¹⁷ gerade weil es nicht erscheint und aus diesem Grunde sein Sein im Nicht-Erscheinen besteht.

Jedoch erlaubt bei Schelling die Möglichkeit, dass zwischen Ewigkeit und Zeit in Wirklichkeit nur eine „temporale“ Differenz existiert, eine Schließung des Seins, genauer gesagt: des Systems, so dass man am Ende von einem „System der Zeiten“¹⁸ sprechen kann, oder mit anderen Worten: davon, dass alles, das Sein, Geschichte ist. Vielleicht heißt all dies, zu schnell voranzuschreiten, aber damit wird auch gerechtfertigt, warum der Übergang zwischen dem transzendentalen Idealismus und den Weltaltern nicht allzu fremd anmutet, mit Ausnahme eines tiefgreifenden methodischen Unterschieds, der es um 1811 schließlich erlaubt, von „Erzählung“ anstelle von „Erklärung oder Deduktion“ zu sprechen. Von diesem Über-

17 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 15/B 29. Angegeben nach: *Akademie-Textausgabe* (Reprod. der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften von 1902). Berlin 1968, Bd. III/IV.

18 WA, 14.

gang hängt ganz bestimmt diese neue Bedeutung von „Wissen“ ab, die sich abseits und fernab von Begriffen entwickelt, d.h.: die am Leben ausgerichtet ist, weil sie aus ihm entstammt – ein Leben, das sicher nichts als ein anderer Name ist, um von der Zeit sprechen zu können, wenn keine analytische Unterscheidung mehr zwischen dem Absoluten und dem Empirischen besteht, sondern nur ein Unterschied, der sich zwischen „die Zeit in Gott“ oder „Gott in der Zeit“ entscheiden muss.¹⁹

Eine Textstelle, in der mit größter Klarheit ein Programm der Transformation des Transzendentalen entworfen wird, findet sich in Schellings Vorwort zum *System* von 1800. Indem sich Schelling darin auf die Ausweitung des transzendentalen Idealismus auf alles partikuläre Wissen bezieht, sodass dieses – genauso wie das Wissen der Sphäre der reinen absoluten Gültigkeit der Grundsätze – auf gleiche Weise gültig wird, setzt er analog die Philosophie mit der Erfahrung gleich, einer Erfahrung, die bloße Erinnerung und Dokument sei.²⁰ Doch diese Analogie, die bestrebt ist, „alle Theile der Philosophie in Einer Continuität“ vorzustellen,²¹ setzt voraus, dass diese Kontinuität schon jene der Erfahrung oder der Realität ist. „Kontinuität“ ist jedoch der beste Name, um diesen Signifikanten der Zeit zu beschreiben, in den sich die Dinge einzuschreiben scheinen. Und außerdem begründet diese *Kontinuität* auch den Vorgang, um die Differenz transzendental/empirisch zu tilgen, die sich gerade ausgehend von dieser Kontinuität auflöst, die vom Bereich der Natur zur Sphäre der Menschheitsgeschichte in einer Art Transformation verläuft, welche gleichzeitig diachronisch und synchronisch ist.

19 Wieland (1956), 78.

20 SW III, 331/AA I, 9.1, 25.

21 SW III, 331/AA I, 9.1, 24f.

Nun findet gerade dieses „Gleichzeitig“ – das Schelling zunächst in der Gestalt der Kunst als möglich erkannt haben dürfte, um dies daraufhin in der Gestalt Gottes zu tun – gerade in der Zeit die Natur seiner Vereinigung: Jenes, das Natur und Geschichte untrennbar vereint, ist nicht „die Zeit“, sondern schlicht *Zeit*, das, was man denken muss, aber was begrifflich nicht zugänglich ist, sondern nur darstellbar, und zwar nicht *in* einem Mythos, sondern *gemäß* dem Mythos, womit dieses „gemäß“ bereits der Mythos, das heißt die Erzählung selbst ist.²² Es handelt sich demnach nicht um jene „Philosophie der Mythologie“, die Schelling später so vornehm beginnt, sondern um die Gegen-Form der begrifflichen Analyse, ihres Restes: Es geht nicht einzig darum, dass die Bedeutung der Zeit im Mythos anschaulich wird, sodass dieser einzig eine Ausdrucksform wäre, sondern vielmehr, dass im Mythos selbst, als Erzählung, offenbar wird, dass die Zeit über keine Bedeutung, sondern nur über einen *Signifikanten* verfügt, in den schon nicht mehr eine Differenz zwischen „absolut“ und „empirisch“, d.h. zwischen „Ewigkeit“ und „Zeit“, hineinpasst, da indessen – sozusagen als Konsequenz einer Art „System des transzendentalen Idealismus“ – sich diese Differenz in ein „System der Zeiten“ auflöst. In diesem Ausdruck ereignet sich unbemerkt eine nicht-begriffliche Koinzidenz zwischen der Ewigkeit und der Zeit, die als die Kontinuität selbst gilt.

3.

Es ließe sich ein reduzierendes Verhandeln der Zeitkonzeption bei Schelling konstatieren, insofern als zwischen der Bedeutung des „absoluten Ich“, der „Identität“ und der „Zeit“ eine

22 Wieland (1956), 75.

Kontinuitätslinie hervorgerufen wird. Jedoch will mein Beitrag keineswegs das Verhältnis Schellings und Heideggers erschöpfend betrachten, sondern vielmehr einen Unterschied zwischen beiden beleuchten, der es vermag, uns etwas über die Bestimmung dieses „nicht-begrifflichen Zuganges“ zu sagen. Immerhin wird damit auch ersichtlich werden, dass die Stellung der Identität und ihres notwendigen Sich-Differenzierens („A ist dasselbe *mit sich* selbst“) – ein Sichdifferenzieren, das eine Art von Ausdehnung mit sich bringt, wenn nicht sogar eine Explosion der Identität – uns zu ihrer Bestimmung als Prozess zu führen scheint, oder mit anderen Worten: zu dem, was ich weiter oben „Genesis“ genannt habe. Denn diese Genesis ist kein Begriff, sondern die Konzeption der Identität als Weg, der „von ... zu ...“ führt, nämlich von der Natur zum Geist.

Indes besteht diese Identität oder dieser Prozess, dieses „von ... zu ...“, das zum Sichdifferenzieren führt und es gleichzeitig bedingt, in der kontinuierlichen Linie, die Schelling von der Zeit ausgehend annimmt. Auch wenn es stimmt, dass diese „Linie“ etwa im *System* von 1800 nicht aufhört, ein Begriff zu sein – und das ist das Charakteristische dieser „negativen Philosophie“ –, ändert sich der Sachverhalt nicht, wenn später, beispielsweise in den *Weltaltern*, keine Rede mehr vom Begriff, sondern vom Leben ist²³ und parallel dazu die Frage der Zeit nicht mehr in dieser oder jener Konzeption der Zeit ausgespielt wird, sondern in ihrer *Erfahrung*. „Vom Begriff der Zeit zur zeitlichen Erfahrung“ könnte ein zusammenfassender Titel für eine Zeit-Interpretation bei Schelling lauten. In einem gewissen Sinne ist es gerade diejenige, die Wolfgang

23 Wieland (1956), 25.

Wieland in seinem schönen und wertvollen Buch über Schelling entwickelt.

Doch die grundlegende Frage liegt nicht in diesem Austausch des Begriffes durch das Leben, noch der mechanischen Konzeption – die Schelling Kant zuschreibt und auch ankreidet – durch eine organische Konzeption, sondern sie ist in einem tiefergelagerten und elementarerem Sachverhalt begründet: Nämlich, ob in diesem Schritt der *Sinn* dessen, auf das man mit dem Wort Zeit zielt, sich tatsächlich ändert. Und es handelt sich auch nicht um eine bloße Angelegenheit von Worten, wonach man nunmehr anstelle von „Zeit“ von „Zeitlichkeit“ sprechen müsse,²⁴ so, als zeigte man den Übergang einer begrifflichen Bestimmung zu einer existenziellen bzw. auf Erfahrung beruhenden an, denn möglicherweise spricht man in dem einen oder anderen Fall von demselben, d.h. von der Zeit als Folge. Es ist diese „Folge“, die, von der Kontinuität ihrer Teile ausgehend, in jenem Verständnis des *Systems*, und was noch entscheidender ist: dem Einwand gegenüber Kant, vorausgesetzt wird. Und Kant war derjenige, der – unabhängig davon, ob die Zeit nur Form und kein Grundsatz in einem idealistischen Sinn ist – eine Kluft zwischen dem *Transzendentalen* und dem *Empirischen* veranschlagt hat, so dass Ersteres niemals mit Letzterem zusammenfallen kann. Hieraus lässt sich schließen, dass letztlich bei Kant weder Identität noch Prozess denkbar sind; oder, wenn sie möglich sind, dann nur relativ zum Inhalt, zum Empirischen in seinem trivialsten Sinn. Diese kantische Kluft, die zwischen dem unterscheidet, über das man sprechen kann – nämlich Sinnlichkeit und Verstand, Zeit und Kategorien –, und dem Nicht-Gedachten, über das kein Diskurs möglich ist – nämlich die Synthesis vor ihrer

24 A. Leyte: *Heidegger*. Madrid 2005, 86–154.

abstrakten Analyse und, wenn man möchte: die Verbindung zwischen der Zeit und dem Ich –, ²⁵ all das findet sich bei Schelling gerade nicht, was ihn zu einer diffusen Identifikation des Ichs mit der Zeit verleitet und sogar zu einem Übergang des Begriffes von Ersterem zu Zweitem.

Schelling setzt eine nicht-begriffliche Synthesis voraus, nicht jedoch eine nicht-gedachte. Aber eine Identifikation im angezeigten Sinn, unter der Voraussetzung der Geschichte, d. h. der Folge und nicht der Zeitlichkeit. Der gescheiterte Versuch Schellings, der dadurch nicht minder brilliant und dramatisch wird, die Zeit gerade in der Identität zu denken, d. h. in dem Sich-Differenzieren (zum Beispiel dem Sich-Differenzieren der Existenz von ihrem Grund oder des Geistes von seiner Natur), kollidiert gewiss mit dem unvermeidbaren, vorherigen Sinn der *Folge*. Doch dies ist der Sinn, gegen den Heidegger philosophisch zu arbeiten beginnt. Diese Arbeit führt den Titel *Sein und Zeit*, und ihr Anfangs- und Endpunkt hat, weit entfernt von ihrer Rezeption im Sinne einer reinen „existentiellen Analyse des Daseins“, ²⁶ mit diesem „Zeit-Denken“ zu tun, das bezweckt, eine mit der Ewigkeit und der unendlichen Folge identifizierbare Bedeutung von Sein zu unterbrechen (nicht bloß zu tilgen). Die anfängliche und geheimnisvolle Vorstellung von *Dasein* findet sich ausschließlich im Dienst des „Zeit-Denkens“, d. h. der Destruktion der Bedeutung von Sein als einer unendlichen Substanz, und das kommt dieser Entdeckung gleich: dass *Sein* keine Bedeutung hat, d. h. dass „Zeit“ bedeutungslos ist, und dass dieses über „keine Bedeu-

25 „Die Grundfrage geht für uns nach dem Zusammenhang von Zeit und Ich denke und nach seiner Möglichkeit“, M. Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt am Main 1976 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 21), 258.

26 GA 2, 52f.

tung verfügen“, fernab, ein Fehlen anzuzeigen, ihre Endlichkeit bloß legt, da sie unerreichbar ist.

Von neuem handelt es sich bei Heidegger wie bei Kant, im Gegensatz zu Schelling, nicht darum, von einer Bedeutung der Endlichkeit auszugehen oder diese Bedeutung durch die vorherrschende der Unendlichkeit auszutauschen, sondern darum, zu revidieren, dass die Bedeutung von „unendliche Zeit“ (das, was Heidegger und auch Schelling die vulgäre Bedeutung von Zeit nennen) von einer Nicht-Bedeutung abstammt, d.h. von dem, was Heidegger „die Zeitlichkeit“ oder den „Sinn“ nennt.²⁷ Hier kann es nicht darum gehen, eine vertiefende Erklärung dieses Gedankens Heideggers zu versuchen noch zu erläutern, wie sein späteres Werk eine grundsätzliche Abhängigkeit hinsichtlich dieser anfänglichen Besorgnis wahrt. Indes, wir entfernen uns eigentlich nicht von dieser Vertiefung – im Gegenteil: Wir heben sie hervor –, wenn wir uns einer Stelle in seinem Werk widmen, die unser Problem des „nicht-begrifflichen Zuganges“ und die Verbindung und Distanz zwischen Schelling und Heidegger angeht. Im Grunde muss jede Reflexion über die Zeit bei beiden sowie über den Sinn des Ausdruckes „nicht-begrifflicher Zugang“ auf Aristoteles zurückgreifen. Mehr als in *Sein und Zeit*, in welchem sich die Interpretation von Aristoteles bereits ausgeführt findet, muss man für unseren Zweck den expliziten Versuch Heideggers würdigen, die aristotelische Interpretation der Zeit als Problem und nicht als Selbstverständlichkeit zu verstehen, ausgehend von einer gewissenhaften Interpretation der *Physik*-Stelle,²⁸ an der Aristoteles bekanntlich seine Theorie der Zeit ausarbeitet. Die Interpretation, die Heidegger von

27 Leyte (2005), 56–62.

28 Aristoteles: *Physik*, 220a 24–26.

dieser Aristoteles-Stelle gibt, erfordert die Suspension dieses begrifflichen Zugangs zur Zeit, der, genau genommen, den Sinn der Zeit mit dem ihres Zugangs verwechselt. Vielleicht erlaubt sie es auch, Schelling auf ähnliche Weise zu lesen.

Heidegger entwickelt seine minutiöse Interpretation unmittelbar im Anschluss an *Sein und Zeit* in dem entscheidenden, erst viele Jahre später publizierten Werk *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.²⁹ Eines dieser so verstandenen Probleme ist es, hermeneutisch (denn keine logische Evidenz ist möglich) zu erschließen, was die implizite Relation in Aristoteles' Worten zwischen einem *proteron* und einem *hysteron* bedeutet. Diese Begriffe zu übersetzen, wäre bereits das erste Anzeichen für ihr Unverständnis. So könnte man einfach davon sprechen, dass die Zeit Zahlmoment an der Bewegung hinsichtlich des ‚*proteron*‘ und ‚*hysteron*‘ ist. Wenn die gängige Interpretation beide Termini der Beziehung definiert und nebenbei eine Interpretation der Beziehung ein für alle Male in Begriffen des „Früher“ und „Später“, zwischen denen sich gerade das *Nun* befindet, besiegelt, so kann man in Bezug auf das „Früher“ wie auf das „Später“ nur davon sprechen, dass sie unterschiedlich sind, gemäß der Position in der Bewegung, die sie einnehmen. Doch ist es ein Unterschiedensein, das sie als solche gleichermaßen ununterscheidbar und somit gleich macht.³⁰ So sind „Früher“ und „Später“ einfach nur unterschiedliche „Nuns“, die gleich werden, in dem Maße, wie sie einzig ein unterschiedliches Nun-Sein unterscheidet, jedoch nichts weiter.

29 M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1975 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 24) (= GA 24).

30 F. Martínez Marzoa: „El sentido y lo no-pensado“. In: *De Grecia y la filosofía*, Murcia 1990.

Die so verstandene Zeit drückt sich wie diese „Nun-Folge“ aus, die als solche unbestimmt ist. Die Zeit wird solchermassen als abstrakter (nicht phänomenologischer) Prozess erkennbar, *in* welchem die Dinge geschehen, so als wäre die Zeit die Bewegung selbst. Dass sie nicht die Bewegung ist, sagt bereits Aristoteles; doch das hier Entscheidende rührt von einer anderen Fragestellung her: Warum dieses *proteron* und *hysteron* als „Früher“ und „Später“ interpretieren (übersetzen) und nicht treffender als „Vorher“ und „Nachher“?³¹ Was ändert sich hiermit außer einer Nuance? Heidegger meint, dass sich alles ändert, denn während wir bei der ersten Lesart schlechtweg einen Prozess und Ablauf von Momenten (Nuns) haben, erscheint in Letzterer etwas impliziert, das nicht abstrahierbar ist. Und obwohl es stimmt, dass ein Moment konstitutiv indifferent zu einem anderen sein kann, gilt das nicht für einen Ort. Denn im „Vorher“ und „Nachher“, deren Beziehung wiederum den Sinn aller Bewegung beschreibt, der durch ein „von dort ... bis hier“ bestimmt wird, erscheinen das *Dort* und das *Hier* weder austauschbar noch abstrahierbar, weil sie sozusagen durch eine singuläre und endliche Distanz unterschiedliche und unterscheidbare Orte sind. Anstelle von Prozess also *Metabole*,³² was der Name ist, den die Griechen für diesen Umschlag bereithielten, der einfach existiert, weil jedes Ding – jeder Ort – konstitutiv ontologisch dual ist und sich überdies diese Dualität nie in der Identität auflösen kann.

Dementsprechend zeigte die Unterscheidung in der *Physik* zwischen *hyle* und *morphe* respektive zwischen *dynamis* und *energeia* auch nicht bloß je unterschiedliche Momente in der Anordnung an, und noch weniger in der Zusammensetzung

31 GA 24, 347–350.

32 Ebd., 342f.

eines Dinges, und auch nicht Orte im physikalischen Sinn von etwas Lokalisierbarem, sondern Prinzipien, die strukturell weniger beschreiben, was geschieht, noch wie es geschieht, als vielmehr wie etwas *ist*.³³ Mithin sollte dieses „Sein“ eher als eine Distanz denn als Anordnung zweier unterscheidbarer Pole verstanden werden. Dies bringt ferner mit sich, dass diese Prinzipien, vom *proteron* und *hysteron* (oder von den vorgenannten Oppositionen: *hyle/morphe* und *dynamis/energeia*) aus verstanden, nicht erscheinen können, da sie eben keine Dinge sind, sondern Prinzipien von den Dingen, in dem Sinne, wie es zuvor in Bezug auf Kant hieß, dass das Transzendente kein Phänomen, sondern Bedingung desselben ist. Deshalb erklärt sich auch, weshalb man von keinem Terminus der Opposition etwas ableiten kann, denn keines der Prinzipien ist gesondert gültig, was dem entspricht, dass sich jedes einzelne mittels der *Distanz* zum anderen bestimmt – wenn man so will: über sein „Nicht-das-andere-Sein“, über seine *ekstasis*. Für Aristoteles, so Heidegger, haben *proteron* und *hysteron*, von dieser *Vorher/Nachher*-Beziehung aus verstanden, einen nicht-temporalen Sinn, der eine Distanz bestimmt, die jene ist, welche als „Temporalität“ bezeichnet wird. Tatsächlich werden sowohl *proteron* als auch *hysteron*, auf Grund ihres Nichtzeitlich-Seins, durch ein Nichtsein gekennzeichnet, das jedoch nur „Übergang“ ist, oder anders gefasst: das kein teilbarer Prozess ist. Es gibt nichts, was zu teilen wäre, sofern man nicht von dieser Beziehung des *Übergangs* oder der *Metabole* abstrahiert und sie somit als ein *Kontinuum* versteht. *Sein und Zeit* hat den nicht-gedachten Weg in der Interpretation von Aristoteles erprobt und dafür diesen Übergang als *Dasein* – Sinn des

33 A. Leyte: „De Phúsis a Natur“. In: *En torno a Aristoteles*. Hrsg. von A. Álvarez Gómez/R. Martínez Castro. Santiago de Compostela 1998, 559–584.

Daseins – erkennt, wodurch ein Echo jener „Seele“³⁴ bewahrt wurde, die im aristotelischen Text mit der Zahl, das heißt mit dem Zählen zu tun hat, so dass es ohne sie keine Bewegung gibt, doch eine Seele, die infolgedessen auch keine Substanz mehr ist, sondern reiner Übergang (wenn dieser nicht zum ewigen Prozess geworden ist). Bei Heidegger gibt es keine Ewigkeit und folglich kann es auch kein „System der Zeit“ geben. Bei Heidegger gibt es keine Diachronie.

Und Schelling selbst möchte, als er seine transzendente Position verlässt, die Situation umkehren und darauf hinweisen, dass es nicht die Dinge sind, die in der Zeit geschehen, sondern dass die Zeit von den Dingen ausgeht, auch wenn dies letztendlich als ein Versuch gedeutet werden kann, in einem einzigen Sein die Dinge und die Zeit, die Zeit und die Ewigkeit zu verschmelzen, um so gleichsam etwas wie eine „Genealogie der Zeit“³⁵ beziehungsweise eine reine und totale Geschichte zu ermöglichen. Doch diese *Geschichte*, die gewiss nicht phänomenologisch zugänglich ist, lässt sich vielleicht auch gegen-diachronisch im neuen aristotelischen Licht interpretieren. Denn die Vergangenheit ist, genau genommen, kein Vergangenes, das zurückgeblieben ist, sondern das, was nicht aufhört wiederzukehren, das, was man nie beenden kann, sodass diese Wiederkehr als Erfahrung der – offenkundig nicht-begrifflichen – Zeit erscheint.

Doch entkommt Schelling so dem gewöhnlichen Verständnis von Aristoteles? Oder bestätigt er dieses nur in einer höheren Tonlage? Und entkommt ihm Heidegger? Vielleicht weiß Heidegger schon zu Beginn seiner Untersuchung, dass die Frage weder darin besteht, irgend jemandem zu entkommen,

34 GA 2, 19.

35 WA, 75; Wieland (1956), 88.

noch eine Zeit (allenfalls eine Theorie) durch eine andere zu ersetzen, sondern ungleich mehr darin zu interpretieren. Zu interpretieren, dass es zum Beispiel bei Aristoteles keine Definition der Zeit, sondern eine Charakterisierung des Zugangs zur Zeit gibt. Aus der Lektüre dieses „Zugangs“ bei Aristoteles resultiert, dass es keinen *Begriff*, sondern endliche *Distanz* gibt. Doch lässt sich diese Distanz nicht abschreiten, weil sie stets zurückbleibt und sich nur interpretieren lässt.

Kontinuität und Wandel

*Heideggers Schelling-Interpretationen
von 1936 und 1941*

Dietmar Köhler

Was die philosophische Auslegung von Schellings *Philosophische[n] Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* im 20. Jahrhundert anbetrifft, so nehmen Heideggers Vorlesungen aus den 30er- und 40er-Jahren sicherlich nicht nur innerhalb der phänomenologischen Philosophie eine gewisse Sonderstellung ein. Zwar hatte schon Max Scheler, der wiedergewonnene Freund Heideggers, in seiner Spätphilosophie mit den Grundprinzipien von „Geist“ und „Drang“ offensichtlich an den Dualismus von Grund und Existenz in der Konzeption Schellings anknüpfen können,¹ doch findet sich erst bei Heidegger eine ausführliche Interpretation der *Freiheitsschrift*. Das Bemerkenswerte an Heideggers Auslegung der *Freiheitsschrift* ist zweifellos, dass Heidegger sich nicht von einer rein philosophiehistorischen und entwicklungsgeschichtlichen Perspektive aus Schellings Abhandlung nähert, sondern von dem eigenen, ursprünglich ‚phänomenologischen‘² Ansatz ausgehend Schelling als ‚Gesprächspart-

1 Vgl. u. a. M. Scheler: *Erkenntnislehre und Metaphysik*. Hrsg. von M.S. Frings. Bern 1979 (*Gesammelte Werke 11. Schriften aus dem Nachlaß*. Bd. II).

2 Zumindest zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie des deutschen Idealismus konnte Heidegger den eigenen Ansatz im ‚Umkreis‘ von *Sein und Zeit* noch als einen phänomenologischen begreifen. Bereits die erste Vorlesung über Hegels *Phänomenologie des Geistes* vom Wintersemester 1930/31 dokumentiert jedoch eine eindeutige – und wohl auch

ner³ im Hinblick auf aktuelle Problemstellungen zu gewinnen sucht, um so den Anspruch eines wahrhaft „philosophischen“, d.h. „schöpferisch überwindende[n] Verständnis[ses] der Schellingschen Abhandlung“ einzulösen.³ So mag es nicht verwundern, dass gerade Heideggers erste Schelling-Vorlesungen von 1936 ungeachtet der von Heidegger ausdrücklich eingestandenen Gewaltsamkeiten in Bezug auf die Textvorlage zur nachhaltigen Wirkung der *Freiheitsschrift* im 20. Jahrhundert beigetragen haben.

Bekanntlich stellt Heidegger schon zu Beginn dieser Vorlesung die *Freiheitsschrift* als „Schellings größte Leistung“ und zugleich als „eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie“ heraus,⁴ sodass über die Auslegung dieser Abhandlung „ein Verständnis der Philosophie des deutschen Idealismus im Gesamten aus seinen bewegenden Kräften“ zu gewinnen sei.⁵ Die *Freiheitsschrift* ist somit nach Heidegger nicht nur geeignet, „die Philosophie Schellings im ganzen und in ihren Grundzügen“ zu erhel-
len, sondern sie zeige zugleich, wie Schelling den deutschen Idealismus „von innen her über seine eigene Grundstellung“

endgültige – Distanzierung gegenüber dem Terminus „Phänomenologie“ im Sinne Husserls, da man „nach der temperamentvolle[n] Absage Husserls an seine bisherigen Mitarbeiter“ in seiner neuesten Veröffentlichung gut daran tun werde, „nur noch *das* Phänomenologie zu nennen, was Husserl selbst geschaffen hat und bringen wird. Damit bleibt bestehen, daß wir alle von ihm gelernt haben und lernen werden“. M. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt am Main ²1988 (*Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 32), 40; Hervorhebung Heideggers.

3 M. Heidegger: *Schellings Abhandlung: Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von H. Feick. Tübingen 1971, 12 (= SA).

4 SA, 2.

5 SA, 4.

hinaustreibe.⁶ Kommt aber der *Freiheitsschrift* für die Aufarbeitung der Philosophie des deutschen Idealismus insgesamt, ja sogar für die Geschichte der abendländischen Metaphysik überhaupt, nach Heideggers Einschätzung eine durchaus paradigmatische Rolle zu, so stellt sich die Frage, inwieweit dieses auch für Heideggers erste ausführliche Interpretation der Abhandlung, die ja nach wie vor im Zentrum der Aufmerksamkeit der Interpreten steht, gelten kann. Anders gewendet: Stellen vor dem Hintergrund der *Beiträge zur Philosophie* und anderer wichtiger, nach 1936 abgefasster, jedoch erst postum veröffentlichter Entwürfe Heideggers die erneuten Auslegungen der *Freiheitsschrift* von 1941 im Wesentlichen eine bloße Wiederholung der Grundthesen der ersten Schelling-Vorlesung dar oder gewinnt Heideggers spätere Auseinandersetzung mit Schelling auch prinzipiell andersartige Akzentsetzungen, die möglicherweise sogar eine Neubewertung des schellingschen Ansatzes im Ganzen implizieren? Zur Aufklärung jener Frage ist es zunächst unerlässlich, in einem ersten Schritt die systematischen Grundlinien der wirkungsmächtigen ersten Schelling-Vorlesung nachzuzeichnen, um dieser dann die erneute Aneignung der *Freiheitsschrift* kontrastierend gegenüberzustellen. Dabei werden einerseits die kontinuierlichen Merkmale in Heideggers Auslegung herauszuheben sein; auf der anderen Seite gilt es aber auch, die nachhaltigen – obzwar nicht immer augenfälligen – Unterschiede zwischen beiden Interpretationen herauszuarbeiten. Abschließend soll zumindest der Versuch einer Bewertung des Wandels in Heideggers Schelling-Interpretationen vor dem Hintergrund seines eigenen Denkweges unternommen werden, um damit auch der Frage nach der Relevanz der heideg-

6 Ebd.

gerschen Schelling-Auslegungen möglicherweise neues Profil zu geben.

I. Schelling als Vordenker der „Seynsfuge“ – Heideggers erste Schelling-Vorlesung von 1936

Bereits in den „Einführenden Erörterungen“ seiner Vorlesung vom Sommersemester 1936 legt Heidegger in eindeutiger Weise den Standpunkt seiner Schelling-Auslegung dar: Schellings Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit richte sich nicht auf das „Scheinproblem“ menschlicher Willensfreiheit, insofern sie die Freiheit gar nicht als *Eigenschaft* des Menschen verstehe, sondern der Mensch könne allenfalls als „Eigentum der Freiheit“ gelten, da sein Wesen in der Freiheit selbst gründe. Dies sei – so Heideggers Vorgriff auf seine weitere Auslegung – eben deshalb der Fall, weil die Freiheit „eine alles menschliche Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt“ darstelle.⁷ Darin liegt, dass der Mensch, sofern er *ist*, an dieser Bestimmung des Seyns teilhaben muss, „und der Mensch *ist*, soweit er diese Teilhabe an der Freiheit vollzieht“. Indem das Wesen des Menschen also in der Freiheit gründe, diese aber als Bestimmung des eigentlichen Seyns gelte, wird die Problemstellung der schellingschen Abhandlung über das Wesen des Menschen und die Freiheit „hinausgetrieben“ in die weiteste, tiefste und wesentlichste „Frage nach dem Wesen des Seyns überhaupt“, d.h. in die Frage nach dem Seyn im Ganzen, welchem sich der Mensch niemals entziehen kann, insofern er als Mensch nur *ist*, „indem

⁷ SA, 11.

er inmitten des Seienden im Ganzen steht und diesen Stand innehält“.⁸

Bei Schelling sieht Heidegger den Zusammenhang des Freiheitsproblems mit der Frage nach dem „Seyn im Ganzen“ durch den Zusatz im Titel – „und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ – „nur ganz von außen“ angedeutet, doch gelte es, für das geforderte „schöpferisch überwindende Verständnis der Schellingschen Abhandlung“ jenes zu fassen, „was sie über sich selbst hinaus bringt“.⁹ Die Grundstellung der heideggerschen Auseinandersetzung mit Schelling ist somit vorläufig angezeigt: Ein „schöpferisch überwindendes“ Verständnis der *Freiheitsschrift* muss versuchen, deren Konzeption in die grundsätzliche Frage nach dem Seyn im Ganzen zurückzustellen.

Zufolge seines oben formulierten Interpretationszieles beginnt Heidegger die „Auslegung der ersten Erörterung in Schellings Abhandlung“ (A.) mit der von Schelling selbst aufgeworfenen Frage nach dem Zusammenhang des Freiheitsbegriffs „mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht“. Freiheit, so Heidegger, sei ebenso sehr „Grundbestimmung des Seyns“ wie zugleich Mittelpunkt des „Systems“,¹⁰ wobei sich notwendig das Problem der Verträglichkeit von Freiheit und System in dem intendierten „System der Freiheit“ ergebe. „System“ bedeutet für Heidegger in diesem Zusammenhang nicht etwa eine bloße Ordnung des vorhandenen Wissensstoffes, sondern „die innere Fügung des Wißbaren selbst, die begründende Entfaltung und Gestaltung desselben; ja noch eigentlicher: Das System ist die wissensmäßige

8 Ebd.

9 SA, 12f.

10 SA, 25.

Fügung des Gefüges und der Fuge des Seyns selbst“.¹¹ Als Fragen nach dem Seyn richte sich Philosophie immer auf die Fuge oder Fügung des Seyns, wobei allerdings noch gezeigt werden müsse, warum zum Wesen des Seyns überhaupt der „Fugencharakter“ gehöre.¹² Jede Philosophie sei insofern systematisch, ohne deshalb schon – quasi „automatisch“ – ein System auszubilden. Die eigentliche und ausdrückliche Systembildung setzt nach Heidegger im Abendland geschichtlich zu Beginn der Neuzeit mit dem Willen zum mathematischen Vernunftsystem ein.

Heidegger schließt dieser These einen Abriss der neuzeitlichen Systementwürfe von Spinoza über Kant bis hin zum deutschen Idealismus an mit dem Resultat, dass erst der deutsche Idealismus mit der Konzeption der intellektuellen Anschauung, der Vernunftanschauung des Absoluten, den ent-

¹¹ SA, 34.

¹² Letzteres versucht Heidegger insbesondere in den *Beiträge[n] zur Philosophie* aufzuweisen; vgl. M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1989 (*Gesamtausgabe*. III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 65). Das Verhältnis der „Seynsfuge“ in Heideggers Schelling-Auslegung zum Spannungsfeld seiner eigenen Konzeption zwischen dem Ansatz von *Sein und Zeit* einerseits und den *Beiträge[n] zur Philosophie* andererseits untersucht Theodore Kiesel; vgl. T. Kiesel: „Schelling’s Treatise on Freedom and Heidegger’s *Sein und Zeit*“. In: *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel*. Hrsg. von C. Asmuth/A. Denker/M. Vater. Amsterdam/Philadelphia 2000 (*Bochumer Studien zur Philosophie* 32), 287–302. Claus-Artur Scheier bemüht sich demgegenüber, die aus der ‚Seynsfuge‘ gedachte Zeit Schellings als Vorbild für den ‚vierdimensionalen‘ Zeitbegriff Heideggers aufzuweisen; vgl. C.-A. Scheier: „Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitschrift*“. In: *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft vom 14.–17. Oktober 1992*. Hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 28–39, bes. 38f.

scheidenden Schritt über Kant hinaus wage und so erst das System als *absolutes* System zu entwerfen vermöge. Insofern dieses Systemdenken das Seiende als solches (on he on) wie auch das Seiende im Ganzen (theion) in ein logisches Gefüge zu bringen suche, entfalte es sich – wie übrigens auch in Hegels *Phänomenologie des Geistes* – als „*Ontotheologie*“. ¹³ Die Möglichkeit der onto-theologischen Erkenntnis sei bei Schelling darin begründet, dass – im Anschluss an Sextus Empiricus – Gleiches durch Gleiches, nämlich „durch den Gott in uns der Gott außer uns“ erkannt werde, ¹⁴ doch müsse – über Schelling hinausgehend – bedacht werden, dass das Prinzip des Erkennens nicht wiederum im Erkennen selbst liege, sondern dass das *Verhältnis des Menschen zum Seienden* „der bestimmende Grund der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt“ sei. ¹⁵

Das scheinbare Exklusionsverhältnis von Freiheit und System bzw. Freiheit und Notwendigkeit steht im Mittelpunkt des zweiten größeren Abschnitts in Heideggers Vorlesung, der „Auslegung der Einleitung in Schellings Abhandlung“ (B.). Schellings Widerlegung des Pantheismusvorwurfs, nach welchem das einzig mögliche System der Vernunft der Pantheismus sei, dieser aber Fatalismus bedeute, wodurch Freiheit unmöglich werde, basiere wesentlich auf Schellings spezifischer Fassung des Identitätssatzes, d.h. des „ist“ im Urteil.

¹³ SA, 62.

¹⁴ SA, 67.

¹⁵ SA, 64. – Erinntet sei in diesem Zusammenhang an den in *Sein und Zeit* angezeigten Umschlag des *hermeneutischen* „Als“ im Sinne des umsichtigen Besorgens in das *apophantische* „Als“ der wissenschaftlichen Betrachtung der Welt, welcher notwendig mit einer Modifikation des Seinsverständnisses vom Zuhandensein zum Vorhandensein eines Seienden einhergeht. Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen ¹²1972, § 33, 153ff.

Identität bedeute nicht „Einerleiheit“, sondern – sofern etwa auch tautologische Sätze noch irgendeinen Sinn haben sollen – Verschiedenheit bzw. Unabhängigkeit in der Einheit, beispielsweise in einem Grund-Folge-Verhältnis. So könne am Ende auch der Satz „Gott *ist* alles“ behauptet werden, ohne dass damit die Freiheit verschwinde, denn das „ist“ werde gedacht als „Fuge zwischen dem Grund des Seienden im Ganzen und dem All des Seienden“. ¹⁶ Indem Heidegger betont, dass Schelling das Prinzip der Systembildung am Leitfaden der Pantheismusfrage zu entwickeln suche, unterstreicht er abermals den onto-theo-logischen Charakter der Philosophie Schellings: Das Wesentliche ist für ihn die innere Zusammengehörigkeit der *ontologischen* „Frage nach der *Wahrheit* und dem Grund *des Seyns*“ mit der *theologischen* „Frage nach dem Seyn der Wahrheit und des Grundes“. ¹⁷ Das Prinzip der Systembildung verweise jedoch seinerseits unmittelbar auf die Frage nach dem Seyn zurück, denn es nötige zu fragen, „inwiefern im Seyn ein Gefüge gründe und ein Gesetz der Fügung zu ihm gehöre; und das besagt: sich auf das Wesen des Seyns besinnen“. ¹⁸

Die sich hier erneut andeutende Akzentverlagerung in Heideggers Schelling-Auslegung zugunsten des seine Interpretation leitenden Seinsbegriffs findet sich auch im Folgenden bei der Darstellung der Spinozismus-Kritik Schellings. Der Grundfehler des Spinozismus besteht nach Schellings *Freiheitsschrift* darin, Natur, Mensch und Gott als bloße „Dinge“ aufzufassen. Heidegger übersetzt nun diese Kritik so, dass der Spinozismus das Sein grundsätzlich nur als Vorhanden-

¹⁶ SA, 97.

¹⁷ SA, 79; Hervorhebung Heideggers.

¹⁸ SA, 78.

sein fasse, d.h. der „Spinozismus kennt nicht das Lebendige und gar das Geistige als eigene und vielleicht ursprünglichere Weise des Seyns“. ¹⁹ Diese „Übersetzung“ der schellingschen Kritik mag plausibel erscheinen, sofern man das Ding-*sein* als „Vorhandensein“ im Sinne Heideggers begreift, doch schließt sie wiederum eine eindeutige Akzentverschiebung ein.

Nimmt man wie Heidegger den Seinsbegriff als Zentralperspektive, so mag man auch das Charakteristikum des Idealismus insgesamt in der „Auslegung des Wesens des Seyns als ‚Idee‘, als Vorgestelltheit des Seienden im allgemeinen“ ausmachen, wobei dann eine Kontinuitätslinie von Descartes über Leibniz und Kant bis hin zu Fichte reicht. ²⁰ Gerade Schelling jedoch vermöge den idealistischen Seinsbegriff auszuweiten mit der These „Wollen ist Ursein“, was in Heideggers Auslegung soviel bedeutet wie: „Das ursprüngliche Seyn ist Wollen“; ²¹ – eine nicht unproblematische Vertauschung von Subjekt und Prädikat, denn sie suggeriert, auch Schelling habe in der Freiheitsabhandlung eine Bestimmung des „ursprünglichen Seyns“ vornehmen wollen. Mit dem Begriff des Wollens sei jedoch vorläufig nur der idealistische, bloß formale Begriff der Freiheit im Sinne einer Selbstbestimmung aus dem eigenen Wesensgesetz erreicht. Das Spezifische der menschlichen Freiheit trete aber erst mit der Definition Schellings als Vermögen zum Guten *und* zum Bösen ans Licht. Dann allerdings erzwingt die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen eine Wandlung der – ontologischen – Frage nach dem Sein; Schellings Abhandlung über die Freiheit werde zu einer „Metaphysik des Bösen“, insofern die Aufar-

¹⁹ SA, 107.

²⁰ SA, 110f.

²¹ SA, 114.

beitung des Problems des Bösen nach einer neuen metaphysischen Gesamtkonzeption verlange, welche der Verwandlung der „Seynsfrage“ durch die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen Rechnung trage.²²

Diese neue metaphysische Konzeption entfaltet sich auf der Grundlage der aus Schellings Naturphilosophie entlehnten Unterscheidung zwischen dem „Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“,²³ welche von Heidegger kurz als die „Seynsfuge“ von Grund und Existenz titulierte wird und den Schlüssel zu seiner Auslegung des Hauptteils der *Freiheitsschrift* (C.) abgibt. Heideggers Erörterungen dieses Hauptteils lehnen sich scheinbar an die Chronologie und Gliederung des schellingschen Textes an;²⁴ tatsächlich aber widmet er seine Ausführungen primär der Explikation der „Seynsfuge“ von Grund und Existenz,²⁵ wobei er allerdings offen zugesteht, dass seine Auslegung einseitig bleibe, und zwar „bewußt einseitig in Richtung auf die Hauptseite der Philosophie, die Seynsfrage“. ²⁶ Letzteres bekundet sich schon in der Bestimmung der prinzipiellen Aufgabenstellung der *Freiheitsschrift* im Sinne einer „Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit“, denn die in Rede stehende „*Metaphysik des Bösen* ist die Grundlegung der *Frage nach dem Seyn* als dem Grund des Systems, das als System der Freiheit geschaffen werden soll“. ²⁷

22 Vgl. SA, 117ff.

23 SW VII, 357. Zitiert nach F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW).

24 Vgl. SA, 125f.

25 SA, 130.

26 SA, 176.

27 SA, 125; Hervorhebung Heideggers.

Entscheidend für Heideggers Auslegung der „Seynsfuge“ ist die Bestimmung des Begriffs „Existenz“, welche sich eindeutig dem Ansatz von *Sein und Zeit* entlehnt, hier aber ohne Bedenken auch für Schelling beansprucht wird: Existenz meine nicht das übliche „Existieren“ als Vorhandensein der Dinge und Gegenstände, sondern „das *aus sich Heraustretende* und im *Heraustreten sich Offenbarende*“.²⁸ So gewendet aber impliziere schon die Existenz Gottes, dass dieser sich offenbaren, d.h. von seinem Grund her zu sich selbst kommen müsse. Gott sei somit ein „werdender“, *in sich* geschichtlicher Gott;²⁹ auf der anderen Seite aber bedeute das „Seyn Gottes [...] ein Zusichselbstwerden *aus sich selbst*“,³⁰ da ja der Grund des Werdens in jedem Falle in Gott selbst liege. Indem aber das *Werden* nach diesem Entwurf das Wesen des Seins selbst ausmache, müsse auch dieses „als Fuge von Grund und Existenz verstanden werden“.³¹

Wenn zufolge der Konzeption der *Freiheitsschrift* jedes Wesen „nur in seinem Gegentheil offenbar werden“ kann,³² sind in der Lesart Heideggers „die Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung des existierenden Gottes [...] zugleich die Bedingungen der Möglichkeit des Vermögens zum Guten und zum Bösen, d.i. derjenigen Freiheit, in der und als welche der Mensch west“.³³ Gott als werdender Gott braucht also den Menschen zur Vollendung seiner Offenbarung.³⁴ Erst mit

28 SA, 129; Hervorhebung Heideggers.

29 Vgl. SA, 131 ff.

30 SA, 135; Hervorhebung d. Verf.

31 SA, 163.

32 SW VII, 373.

33 SA, 143.

34 Dieser Gedanke ist Heidegger – insbesondere aus seiner Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Max Schelers – durchaus vertraut. Vgl. u.a.

dem Menschen tritt innerhalb der Schöpfung, des „Aus-sich-Heraustreten[s] des Absoluten“, ³⁵ diejenige Gestalt auf, die allein mit Geist begabt ist und so die Möglichkeit zum Guten und zum Bösen hat. Die Möglichkeit des Bösen im Menschen wird somit zur *conditio sine qua non* für die Verwirklichung des Guten, wobei das Böse keineswegs als bloße ‚privatio‘ gedeutet werden kann, sondern im Bösen als der Erhebung des Eigenwillens über den Universalwillen liege „das Positivste der Natur selbst, das Zusichselbstwollen des Grundes“. ³⁶ So ist das Böse der Möglichkeit nach zwar mit dem Prinzip des Grundes von Gott ‚mittelbar‘ zugelassen, doch fällt die freie, gewissenhafte Entscheidung in die Verantwortung des Menschen als freie Selbstbestimmung zur Notwendigkeit des eigenen Wesens. ³⁷

Folgt Heidegger bis hin zu Schellings Lösungsversuch des Theodizeeproblems noch in etwa dem Argumentationsgang der *Freiheitsschrift*, so verweist er zum Ende seiner Interpretation ungeachtet der Verteidigung Schellings gegen den Anthropomorphismus-Vorwurf auf das grundlegende Dilemma des schellingschen Ansatzes: Die Grundmomente der

Heideggers Nachruf auf Max Scheler vom 28. Mai 1928 in: M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Hrsg. von K. Held. Frankfurt am Main ²1990 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 26), 63 (= GA 26). Zu Schelers Auffassung über das Verhältnis Gott-Mensch vgl. M. Scheler: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. In: *Max Scheler: Späte Schriften*. Hrsg. von M.S. Frings. Bern 1976 (*Gesammelte Werke*. Bd. 9), 9–71.

- 35 SA, 161. – Heideggers terminologische Nähe zu neuplatonischen Emanationslehren ist in diesem Punkt wohl eher durch seine spezifische Auffassung des Existenz-Begriffs im Sinne des „Aus-sich-Heraustretens“ als durch eine bewusste philosophiehistorische Anspielung zu erklären.

36 SA, 174.

37 SA, 186 ff.

„Seynsfuge“, Grund und Existenz, träten – insbesondere angesichts des Problems des Bösen – derart auseinander, dass beide sich nicht mehr in *ein* Verstandes-System zwingen ließen. Der Grund für dieses Scheitern der Konzeption Schellings liegt für Heidegger vor allem darin, dass dieser vor der Einsicht zurückweiche, „daß das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist und daß nur das endlich Existierende das Vorrecht und den Schmerz hat, im Seyn als solchem zu stehen und das Wahre als Seiendes zu erfahren“. ³⁸ Folglich könne, so Heidegger, das Seyn vom Absoluten im Sinne der absoluten Indifferenz in Wahrheit gar nicht gesagt werden; es könne kein ontologisches System geben, welches das Absolute in sich begriffe. Im Rahmen der *Freiheitsschrift* bahne sich diese Einsicht freilich schon an in dem Ausdruck, dass in dem göttlichen Verstande zwar ein System, Gott selbst aber kein System, sondern ein Leben sei. ³⁹ Sollte das „System“ hier – wie Heidegger unterstellt – nur dem *einen* Moment der „Seynsfuge“, der Existenz, zugewiesen werden, so bedeute dies im Umkehrschluss, dass das *andere*, „der Grund, und die Gegenwendigkeit selbst aus dem System ausgeschlossen [bleiben] als das andere des Systems, und System ist, auf das Ganze des Seienden gesehen, nicht mehr das System“. ⁴⁰ Schelling selbst versuche dagegen in der *Freiheitsschrift* der ruinösen Konsequenz, dass „eben die Ansetzung der Seynsfuge als Einheit von Grund und Existenz“ ein Seynsgefüge als System unmöglich mache, weiterhin zu entgehen, indem er schließlich dazu tendiere, die Frage des Systems und der Einheit des Seienden im Ganzen dadurch zu

³⁸ SA, 195.

³⁹ Vgl. SW VII, 399.

⁴⁰ SA, 194.

retten, dass jene in das Absolute als das „eigentlich Einigende“ verlegt werde.

Wenngleich also Heidegger einerseits an Schellings Bestimmung des Seins als Werden im Sinne der Fuge von Grund und Existenz glaubt anknüpfen zu können, so steht andererseits seine Bestimmung des Wesens des Seyns als Endlichkeit der absoluten Metaphysik Schellings als einer spezifischen Ausprägung der abendländischen Onto-theo-logie in fundamentaler Weise entgegen! Nichtsdestoweniger werde ausgehend von der Tatsache der menschlichen Freiheit in Schellings Abhandlung der Mensch erfahren „im Einblick in die Abgründe und Höhen des Seyns, im Hinblick auf das Schreckliche der Gottheit, die Lebensangst alles Geschaffenen, die Traurigkeit alles geschaffenen Schaffens, die Bosheit des Bösen und den Willen der Liebe“.⁴¹ In den ebengenannten Themen manifestiert sich nach Heidegger die im Rahmen der abendländischen Metaphysik kaum mehr erreichte „Tiefe“ der schellingschen Untersuchung, ungeachtet des von ihm mehrfach konstatierten „Scheiterns“ der Abhandlung.⁴² Letzteres zeigt sich für Heidegger nicht nur darin, dass die Momente der Seynsfuge, Grund und Existenz, sich kaum noch in eine Einheit fügen lassen, sondern „sogar soweit auseinandergetrieben werden, dass Schelling in die starr gewordene Überlieferung des abendländischen Denkens zurückfällt, ohne sie schöpferisch zu verwandeln“.⁴³ Die Ursachen für dieses notwendige Scheitern der *Freiheitsschrift* liegen für Heidegger indes keineswegs in einem bloßen „Versagen“ Schellings; vielmehr treibe die Freiheitsabhandlung lediglich Schwierigkeiten

⁴¹ SA, 197.

⁴² Vgl. SA, 4, 25, 118, 194.

⁴³ SA, 194.

hervor, die bereits im Anfang der abendländischen Philosophie „unüberwindbar gesetzt sind“, sodass zu deren Überwindung eine völlige Verwandlung dieses ersten Anfangs in einen „zweiten Anfang“ gefordert sei. Zudem gehöre es zum Begriff und Wesen einer jeden (!) Philosophie, dass sie scheitere, nämlich im Fragen stehenbleibe, so aber das Fragwürdige allererst in den Blick zwingt und insofern am Vollzug der Offenbarkeit des Seyns mitwirke.⁴⁴

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum für Heidegger eine Abhandlung, welcher er gleich mehrfach ein „Scheitern“ attestiert, nichtsdestoweniger als „Schellings größte Leistung“ und „zugleich eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie“ gelten kann.⁴⁵ Die in der *Freiheitsschrift* angelegte „Metaphysik des Bösen“ bringt als Vollendungsgestalt der abendländischen Onto-theo-logie lediglich Probleme ans Tageslicht, welche schon seit der Antike den Grundansatz der metaphysischen Tradition – obzwar meist verborgen – bestimmen; gerade darin liegt ihre „Tiefe“. Auf der anderen Seite erweist sich die von Heidegger als „Seynsfuge“ titulierte Unterscheidung von Grund und Existenz auch für seinen eigenen Ansatz noch gewissermaßen als wegweisend, insofern es auch dem heideggerschen Denken ab Mitte der 30er-Jahre darum geht, das „Ganze des Seyns“ als ein Gefüge und somit als Fuge zu verstehen.⁴⁶

44 SA, 118.

45 SA, 2.

46 Vgl. diesbezüglich insbesondere Heideggers *Beiträge zur Philosophie*, GA 65. Zur Wandlung des heideggerschen Ansatzes von *Sein und Zeit* zu den *Beiträgen*, gerade auch vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schelling, vgl. Kisiel (2000).

II. Die *Freiheitsschrift* im Kontext der abendländischen Willensmetaphysik – zur gewandelten Schelling-Auslegung von 1941

Während Heideggers erste Schelling-Vorlesung ungeachtet ihrer disproportionalen Anlage im Ganzen durchaus noch der Chronologie des schellingschen Textes folgt und sich um eine weitgehend vollständige Auslegung der *Freiheitsschrift* bemüht, offenbart schon der Titel der fünf Jahre später im 1. Trimester und Sommersemester 1941 gehaltenen Vorlesung *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) einen deutlich modifizierten Zugriff auf Schellings Abhandlung, welche nun offenbar nicht mehr im Einzelnen interpretiert werden soll, sondern in den größeren Kontext der Metaphysik des deutschen Idealismus hineingestellt wird. Anstelle einer durchgehenden chronologischen Textinterpretation greift Heidegger lediglich einige Zentralbegriffe des schellingschen Textes heraus, um diese einerseits in ihrem systematischen Gefüge näher zu untersuchen und andererseits deren Bedeutungswandel im Kontext der abendländischen philosophischen Tradition zu erörtern.

Wie 1936 ist für Heidegger auch in dieser erneuten Auslegung Schellings Unterscheidung von Grund und Existenz das „Kernstück“ der ganzen Abhandlung, demzufolge zentrieren sich auch seine Untersuchungen um diese grundlegende Unterscheidung. In der kurzen Einleitung über „Die Notwendigkeit eines geschichtlichen Denkens“ wiederholt Heidegger seine These, dass mit „Schellings Abhandlung der *Gipfel* der

Metaphysik des deutschen Idealismus“ erreicht sei.⁴⁷ Wenn dies zutrifft, so eröffnet sich für Heidegger die Möglichkeit, durch eine Verschränkung von sachlich-systematischer und geschichtlicher Erörterung dieser Abhandlung das Wesen der abendländischen Metaphysik überhaupt ans Licht zu bringen; zugleich führt die „Besinnung auf das in der Freiheitsabhandlung Abgehandelte“ zurück auf die Grundfrage nach dem Seienden überhaupt und dessen Sein.⁴⁸

Stimmt diese grundsätzliche Intention seiner Auslegung noch im Wesentlichen mit der von 1936 überein, so zeichnet sich eine erste nachhaltige Differenz beider Vorlesungen in der Bestimmung des Existenzbegriffs bei Schelling ab, denn auch der sich ganz in den Bahnen der abendländischen und zugleich neuzeitlichen Metaphysik bewegende Existenzbegriff Schellings ist nach *dieser* Auslegung Heideggers – im Gegensatz zu den Ausführungen von 1936 – nunmehr „ohne jeden Bezug zum Existenzbegriff in ‚Sein und Zeit‘ zu denken“.⁴⁹ Schellings Existenzbegriff sei zu begreifen in einer Art Zwischenstellung zwischen dem überkommenen Begriff der *existentia* und dem eingeschränkteren Existenzbegriff im Sinne Kierkegaards und der Existenzphilosophie, insofern einerseits auch Schelling unter Existenz das Selbstsein des Seienden im Sinne der Subjektivität oder der „Egoität“ verstehe. Andererseits beschränke Schelling jedoch diesen Existenzbegriff nicht allein auf den Menschen, sondern beziehe ihn – wie vormals die

47 M. Heidegger: *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt am Main 1991 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 49), 1 (= GA 49).

48 GA 49, 9.

49 GA 49, 75; Hervorhebung d. Verf.

abendländische philosophische Tradition den Begriff der *existentia* – auf alles Seiende.

Im Rahmen der „Vorbetrachtung über die Unterscheidung von Grund und Existenz“ wirft Heidegger die Frage auf, aus welchem Grunde jedes Seiende durch die genannte Unterscheidung zu charakterisieren sei. Heideggers einfache Antwort lautet: Wenn jedes Seiende, sofern es ein Seiendes *ist*, durch die Unterscheidung von Grund und Existenz bestimmt ist, so muss die Wurzel dieser Unterscheidung im Sein dieses Seienden liegen. Die geforderte Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Seins findet Heidegger bei Schelling wie 1936 in der Formel „Wollen ist Urseyn“, dem die Prädikate „Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung“ zukommen.⁵⁰

Ist mit der Bestimmung des „ursprünglichen Seyns“ als „Wollen“ einerseits noch die Kontinuität zur Auslegung von 1936 gewahrt, so manifestiert sich in der systematischen Festsetzung des Wollens im Sinne der *Wurzel* der Unterscheidung von Grund und Existenz eine eindeutige Akzentverschiebung, insofern in der Vorlesung von 1936 die Formel „Wollen ist Urseyn“ dem idealistischen Seins- und Freiheitsbegriff zugewiesen wurde, welcher in seiner abstrakten Allgemeinheit völlig unzulänglich blieb, um das Spezifische der menschlichen Freiheit zu fassen, und dem deshalb der reale und lebendige Begriff der Freiheit im Sinne des Vermögens zum Guten und zum Bösen entgegengesetzt werden musste.⁵¹ Wenn dagegen in der Auslegung von 1941 Sein für Schelling einerseits Wollen, andererseits „Unterschiedenheit, einigende Scheidung; Werden“, das aus dem Wollen selbst hervorge-

⁵⁰ Vgl. SW VII, 350.

⁵¹ SA, 115f.; vgl. 130.

trieben wird, bedeutet,⁵² so könne sich der Wille im Sinne des Sich-selbst-Wollens auf unterschiedliche Weisen entfalten: bei Hegel als Wille des Wissens, bei Schelling als „Zu-sich-selbst-kommen und so sich offenbaren und Erscheinen vor sich selbst“ im Willen der Liebe, die den Grund wirksam werden lässt. Dagegen bedeute das Sich-selbst-wollen bei Nietzsche ein „Über-sich-hinaus-gehen; Übermächtigung und Befehl; ‚Wille zur Macht‘“. ⁵³

Mit dieser sehr plakativen philosophiegeschichtlichen Einstufung der schellingschen Konzeption ist bereits der Rahmen für Heideggers weitere Erörterung der *Freiheitsschrift* im Kontext der abendländischen ‚Willensmetaphysik‘ abgesteckt: Ausgehend von Schellings Formulierung „Wollen ist Ursein“ glaubt Heidegger zeigen zu können, dass aus dieser Bestimmung des Seins die Dualität von Grund und Existenz als *gewollte* Selbstoffenbarung Gottes entspringt. Im Zentrum des Offenbarungsgeschehens steht aber schließlich die *sich behaupten wollende* Subjektivität des Menschen; mit dieser erscheinen zugleich in der Erhebung des Eigenwillens das Böse und die Negativität. Schelling versuche, so Heidegger, mit der Bestimmung des Bösen als „*reelle* Negativität“ die in Hegels *Phänomenologie des Geistes* entfaltete Negativität über den bloß „ideellen“, d.h. bewusstseinshaften Status im Sinne der Unterscheidung von Subjekt und Objekt hinauszubringen.⁵⁴ In der Verlängerung der Perspektive wird das Wol-

52 GA 49, 97.

53 GA 49, 101.

54 GA 49, 137; Hervorhebung d. Verf. – Zu Heideggers Gegenüberstellung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift* vgl. zuletzt v. Verf.: *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*. Paderborn/München 2006 (*Jena-Sophia. Abt. II – Studien*. Bd. 8), bes. 252–258.

len endlich zum Willen zur Macht bei Nietzsche, auch zum Willen zur Naturbeherrschung in den mathematischen Naturwissenschaften, in letzter Konsequenz aber zum Streben nach der Weltherrschaft im 20. Jahrhundert. Nach einem kritischen Rückblick auf die absolute Metaphysik des deutschen Idealismus fasst Heidegger die sich scheinbar so nüchtern und bescheiden gebende geistige Situation seiner Zeit wie folgt zusammen:

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

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

Hier ist die unbedingte Vollendung der abendländischen metaphysica specialis ausgesprochen. Die drei Sätze sind die echtste, berlinische Interpretation von Nietzsche, „Also sprach Zarathustra“; sie wiegen alles Geschreibe der Nietzsche-Literatur auf.⁵⁵

Schellings Philosophie wird unter dieser Perspektive zum Endpunkt einer Entwicklung der abendländischen Metaphysik, welche von Platon über Descartes und Leibniz bis hin zu Fichte, Hegel und Schelling selbst reicht und als deren einziger metaphysischer Gegenentwurf dann nur noch Nietzsche übrigbleibt.⁵⁶ Von Nietzsche und dessen mehr oder weniger zwangsläufiger Umkehrung der metaphysischen Tradi-

55 GA 49, 122; Hervorhebungen Heideggers.

56 Vgl. GA 49, 88f.

tion führt jedoch der direkte Weg zu Hitler.⁵⁷ Ausgenommen von dieser „Verfallsgeschichte“ der Metaphysik wird offenbar nur Kant, der als Kritiker jeglicher metaphysischen Spekulation, die glaubt, das Wesen des Absoluten begrifflich erfassen zu können, auftritt.⁵⁸ Offen bleibt freilich, ob diese Verfallsgeschichte der abendländischen Metaphysik nach Heidegger nicht in der Geschichte des Seyns selbst angelegt ist, sich also vermöge einer unaufhebbaren inneren Notwendigkeit entfaltet, sodass Nietzsche nur die Wahrheit „vorgezeigt“ habe, „in die die neuzeitliche Geschichte rückt, weil sie bereits aus ihr herkommt“.⁵⁹

Hatte zwar schon die Vorlesung von 1936 ein „Scheitern“ der *Freiheitsschrift* festgestellt, dieses aber als „Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ begriffen,⁶⁰ so wurde Schellings Konzeption gleichwohl nicht in die nun konstatierte verhängnisvolle Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik eingereiht, welche über Nietzsche hinaus bis in die geistige Situation der 40er-Jahre des 20. Jahrhunderts führt. Vergleicht man beide Auslegungen der *Freiheitsschrift* miteinander, so fallen allerdings zunächst eher einige konstante Grundthesen ins Auge, wie etwa die Interpretation des schellingschen Seinsbegriffs als Wollen, die Einstufung Schellings als Vollen-

57 Zur Problematik sowie zu den Hintergründen von Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche vgl. O. Pöggeler: „Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger.“ In: *Bonner philosophische Vorträge und Studien*. Heft 17. Hrsg. von W. Högrefe. Bonn 2002, 5–33, bes. 15ff. Mit Recht fragt Pöggeler, ob Heidegger im Kontext der hier diskutierten Textstelle nicht auch die Wandlung seines Verhältnisses zu Nietzsche (und auch Hölderlin) hätte offenlegen müssen.

58 GA 49, 120, 146.

59 GA 49, 101.

60 SA, 4.

der der abendländischen Metaphysik oder die Festlegung der Unterscheidung von Grund und Existenz als „Kernstück“ der ganzen Abhandlung, obgleich der Titel „Seynsfuge“ in den Interpretationen von 1941 offenbar wieder preisgegeben wird. Selbst hinsichtlich der Deutung der Rolle des Menschen als „Zentralwesen“ innerhalb der Schöpfung, welcher auch für die Selbstoffenbarung Gottes notwendig bleibe, lassen sich noch Kontinuitätslinien zwischen beiden Auslegungen ziehen. Dennoch ist hier die Deutung von 1941 schon merklich differenzierter, denn der Mensch als „*der Gott in der Kreatur*“ ist von dem *actu* existierenden Gott nunmehr stärker geschieden, wiewohl er für die Selbstoffenbarung Gottes immer noch notwendig ist.⁶¹

Neben den aufgewiesenen kontinuierlichen Merkmalen beider Schelling-Interpretationen zeigen sich jedoch bereits in der Einschätzung der Rolle Hegels, dessen Kritik an Schelling 1936 noch schroff zurückgewiesen wird, während er 1941 gleichrangig an die Seite Schellings tritt, stellenweise sogar die ausgefeiltere Methodik und Systematik für sich beanspruchen kann, deutliche Unterschiede.⁶² In systematischer Hinsicht entscheidender ist allerdings zunächst, dass Schellings Existenzbegriff nicht mehr wie noch 1936 mit demjenigen von *Sein und Zeit* in Verbindung gebracht wird; Schellings Bestimmung des Seins als Wollen kann grundsätzlich nicht mehr für Heideggers eigene Entfaltung der Seinsfrage in Anspruch genommen werden!⁶³ Die systematische Ansetzung des Seins als

61 Vgl. GA 49, 123–127.

62 Vgl. die „Zwischenbetrachtung über Hegel“. GA 49, 174–186, bes. 180f.

63 Diese Diskrepanz gegenüber Heideggers erster Auslegung der *Freiheitschrift* von 1936 ist in der Schelling-Forschung oftmals übersehen worden; stattdessen wurde der bleibende Einfluss Schellings auf Heidegger in den Vordergrund gestellt. Vgl. zuletzt X. Tilliette: *Schelling. Biographie*. Aus

Wollen im Sinne der *Wurzel* der Unterscheidung von Grund und Existenz hat aber weiterhin zur Folge, dass Schelling – wie zuvor schon Hegel – eingereiht wird in die von Platon bis zu Nietzsche reichende Geschichte der abendländischen Metaphysik, die zu einer Missdeutung des „ersten Anfangs“ führen musste und erst durch „das Fragen aus dem anderen Anfang“ zu überwinden sei.⁶⁴ Was hier von Heidegger nur mit einigen metaphorischen Wendungen angedeutet wird, mag durch die Akzentverschiebung in der Auffassung der *Freiheitsschrift* als „Metaphysik des Bösen“ 1936 und als „Metaphysik des Willens“ 1941 konkretere Gestalt gewinnen: War eine „Metaphysik des Bösen“ noch insofern ‚unproblematisch‘, als sie das Böse als *conditio sine qua non* des Guten ausdrücklich thematisierte und mit dem Theodizeeproblem auch die Frage nach Gewissen, Schuld, Negativität etc. diskutierte, so ist dies bei der Willensmetaphysik – zumal in ihrer nietzscheanischen Ausprägung, vor allem aber in der zeitgenössischen Berufung auf Nietzsche – kaum mehr der Fall. Zwar ist für Schelling noch der Wille der Liebe ausschlaggebend, der den Grund gewähren lässt und das Böse überwindet, und dies wird von Heidegger auch ausdrücklich so anerkannt. Die Fortsetzung der Willensmetaphysik führt jedoch nach Heidegger unweigerlich zur Bemächtigung alles Seienden, zum Willen zur Naturbeherrschung durch die modernen Naturwissenschaften und durch die Technik, aber auch zum Willen zur Macht im Sinne Nietzsches. Die unausweichliche Folge ist dann der von

dem Französischen von S. Schaper. Stuttgart 2004, 489. Betrachtet man freilich die Zäsuren in Heideggers denkerischer Entwicklung von 1936 bis 1941 im Ganzen, so bleibt auch seine Distanznahme gegenüber den Philosophen des deutschen Idealismus und damit auch gegenüber Schelling keineswegs unerklärlich.

64 GA 49, 189f.

Hitler begonnene Kampf um die Weltherrschaft, sodass einem Denken, welches sich dieser Entwicklung entziehen will, nur ein Ausgang vom „anderen Anfang“ in Gestalt etwa der Besinnung auf die Dichtung Hölderlins übrigbleibt.⁶⁵ Kommt also 1936 durch Schellings „Metaphysik des Bösen“ „in die Grundfrage der Philosophie nach dem Seyn ein neuer wesentlicher Stoß“, den es „in einer höheren Verwandlung“ erstmals fruchtbar zu machen gelte,⁶⁶ so erscheint das Denken des deutschen Idealismus 1941 eher als etwas insgesamt Zurückzulassendes, das es freilich zu wissen gelte, weil es als unwissentliches Ausweichen vor der Wahrheit des Seyns – wie schon die *Beiträge* formulieren – „die machenschaftliche Macht der Seiendheit in die äußerste, unbedingte Entfaltung bring[e] [...] und das Ende vorbereite“.⁶⁷

III. Zur Bewertung des Wandels in Heideggers Schelling-Interpretationen

Hat der oben zumindest skizzenhaft vorgeführte Vergleich der heideggerischen Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941 neben kontinuierlichen Motiven auch deutliche Akzentver-

65 Vgl. O. Pöggeler: „Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger“. In: *Phänomenologische Forschungen* Bd. 28/29: *Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium: „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“*. Universität zu Köln 1993. Hrsg. von E.W. Orth/G. Pfafferoth, 166–203. Vgl. O. Pöggeler: „Von Nietzsche zu Hitler? Heideggers politische Optionen“. In: *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von H. Schäfer. Frankfurt am Main/New York 1996, 81–101.

66 SA, 118.

67 GA 65, 203.

schiebungen aufgewiesen, so stellt sich die Frage nach deren Bedeutung im Kontext des heideggerschen Denkweges in jenen Jahren. Von dieser Frage abzuheben wäre weiterhin die nach der Angemessenheit seiner Schelling-Auslegungen vor dem Hintergrund der aktuellen Forschungslage, welche sich freilich als nur bedingt fruchtbar erweisen dürfte, insofern Heideggers Interpretationen schwerlich auf einen am Ende eher zweifelhaften – weil gar nicht intendierten – Beitrag zur Schelling-Forschung zu reduzieren sein werden. Dass Heidegger, vom Primat der Seinsfrage ausgehend, einen sehr spezifischen Zugriff auf die von ihm interpretierten Abhandlungen (nicht nur diejenigen Schellings) wählt, bedarf nach dem oben Ausgeführten kaum mehr besonderer Erwähnung. Wohl aber bliebe stellenweise zu diskutieren, inwieweit Heidegger sich auf den von ihm untersuchten Text wirklich einlässt und inwiefern er demzufolge dessen Grundansatz noch aufnimmt oder aber übergeht.

So fallen neben der durchaus unproportionalen Anlage von Heideggers Auslegung der *Freiheitsschrift* auch einige nicht unbedeutende Umdeutungen bzw. Verschleifungen ins Auge. Exemplarisch bleibt zunächst festzuhalten, dass Heideggers Auffassung von einem „werdenden Gott“ das Wesen der Grundprinzipien in Schellings Abhandlung, Grund und Existenz,kennt. Nicht aus dem Grund in Gott erwächst erst die göttliche Existenz (der *actu* existierende Gott) als Offenbarung; vielmehr sind Grund in Gott und *actu* existierender Gott bei Schelling *gleichursprünglich*. Die Offenbarung des Grundes als Schöpfungsgeschehen betrifft insofern nur die „materiale“ Seite der Offenbarung Gottes. Des Weiteren bezieht sich auch Schellings Idee der ‚transzendentalen Tat‘, nach welcher der Mensch sein eigenes Wesen als ‚gut‘ oder ‚böse‘ selbst bestimmt, nicht auf die entschlossene und somit

bewußte Handlung im Augenblick,⁶⁸ sondern vollzieht sich gewissermaßen ‚außerweltlich‘ und ‚außerzeitlich‘⁶⁹ – womit freilich die verantwortliche Zurechenbarkeit dieser ‚Entscheidung‘ problematisch wird. Vor allem aber betrifft die genannte ‚Entscheidung‘ immer eine eindeutige Disjunktion zwischen Gut *oder* Böse und nicht eine „Entschiedenheit zum Guten und zum Bösen“, ⁷⁰ wie ja generell die Selbstoffenbarung Gottes – zumindest in der von Heidegger interpretierten Textpassage – *zunächst* nur die Notwendigkeit der *Möglichkeit* des Bösen, nicht aber die der *Verwirklichung* des Bösen impliziert.⁷¹ Schließlich bleibt festzuhalten, dass Schellings interner Dualismus von Grund und Existenz gar nicht auf eine Explikation des „Seyns“ im Sinne Heideggers bzw. des Menschseins im Sinne des Heideggerschen In-der-Welt-Seins abzielt, sondern die „Fuge“ von Grund und Existenz wird bei Schelling nur im Hinblick auf das Wesen der menschlichen Freiheit sowie die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen thematisiert. Dennoch wird man Heidegger darin Recht geben,

68 SA, 186f.

69 Vgl. SW VII, 386ff.

70 SA, 188.

71 Zu dieser – möglicherweise auch durch Heideggers Textvorlage mitverursachten – Verschleifung vgl. insbesondere T. Buchheim: „Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft; Budapest, 24. bis 27. April 1997*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 183–191. Heidegger könnte sich zwar auf Schellings These berufen, dass die unleugbare Wirklichkeit des Bösen zweifellos beweise, „daß es zur Offenbarung Gottes notwendig gewesen“ (SW VII, 373), doch eben als „allgemeiner Gegensatz“. Keinesfalls spricht Schelling von der „Mitanwesenheit des Bösen im Guten und des Guten im Bösen“. Vgl. SA, 189.

dass hier zugleich ein grundsätzlich neuer ontologischer bzw. metaphysischer Ansatz ins Spiel gebracht wird.

Ebendieser neue ontologische Ansatz Schellings ermöglicht es Heidegger aber, am Beispiel seiner Auslegung der *Freiheitsschrift* als einer Vollendungsgestalt der abendländischen Onto-theo-logie das Wesen der Metaphysik des deutschen Idealismus ans Licht zu heben. Die Auseinandersetzung mit der Metaphysik des deutschen Idealismus ihrerseits erscheint bei Heidegger keineswegs als reines ‚Zufallsprodukt‘, sondern drängt sich mit der Ausweitung der Seinsfrage von der Frage nach dem Sinn und der Wahrheit des Seins im Umkreis von *Sein und Zeit* zur Frage nach dem Seienden im Ganzen geradezu auf. In dieser Frage setzt sich eine Problemstellung fort, die sich schon in der Vorlesung vom Sommersemester 1928 über „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“ ankündigte. Innerhalb jener Vorlesung hatte Heidegger im Rückgriff auf die Konzeption von *Sein und Zeit* die Notwendigkeit eines „Umschlags“ der Fundamentalontologie in eine „metaphysische Ontik“ bzw. „Metontologie“ aufgewiesen mit der Begründung, dass das Verstehen von Sein (die Fragestellung von *Sein und Zeit*) je schon die faktische Existenz des Daseins, diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur und folglich eine mögliche Totalität von Seiendem zur Voraussetzung habe.⁷² Demzufolge muss der Fokus der fundamentalontologischen Betrachtung nunmehr ausgeweitet werden von *einem* ausgezeichneten Seienden, dem Dasein, zum Seienden im Ganzen, wobei sich dann nahezu zwangsläufig die Frage nach der Endlichkeit bzw. Unendlichkeit des Seins erhebt. Für die hierin angezeigte Problemstellung kommen als ‚Gesprächspartner‘ Heideggers innerhalb

72 Vgl. GA 26, 199ff.

der abendländischen philosophischen Tradition aber kaum mehr die kantische Transzendentalphilosophie und auch nicht die Phänomenologie im Sinne Husserls, sondern insbesondere die Ansätze Hegels und Schellings in Betracht, da es gerade sie sind, die eine mögliche Totalität des Seienden in einem philosophischen System begrifflich zu fassen versuchen. Allerdings beharrt Heidegger in Bezug auf die angesprochene Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Seins gegen Hegel und auch gegen Schelling darauf, dass „das Wesen alles Seyns die Endlichkeit“ sei und somit nur das endlich Existierende im Seyn als solchem stehen und das Wahre als Seiendes erfahren könne.⁷³

Gerade unter der letztgenannten Perspektive wandelt sich die Seinsfrage bei Heidegger abermals, nämlich zum „seynsgeschichtlichen Denken“, wofür insbesondere die Entwürfe aus dem Band *Besinnung*⁷⁴ von 1938/39 beredtes Zeugnis ablegen. Vor diesem Hintergrund scheint die sich in den Vorlesungen von 1941 stärker noch als 1936 abzeichnende Distanznahme gegenüber der Metaphysik des deutschen Idealismus auch als kritische Besinnung auf den eigenen Denkweg im Hinblick auf die zu entfaltende Seinsfrage zu verstehen zu sein. So thematisiert die Einleitung der Vorlesung von 1936 ausdrücklich die „Not der Frage nach dem Seyn im Ganzen“, ⁷⁵ die eben mit der „Seynsfuge“ von Grund und Existenz zu entfalten sei, freilich unter der Voraussetzung, dass Existieren nicht im Sinne des puren Vorhandenseins aufgefasst werde, sondern „Ex-sistenz“ das „*aus sich Heraus-tretende* und im *Heraus-treten*

⁷³ SA, 195.

⁷⁴ M. Heidegger: *Besinnung*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1997 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 66).

⁷⁵ SA, 13.

sich *Offenbarende*“ bezeichne.⁷⁶ Gerade diese Anbindung an den Existenzbegriff von *Sein und Zeit* wird in der Auslegung von 1941 ausdrücklich zurückgenommen, wie überhaupt die „Seynsfuge“ nicht mehr als Modell für die eigene Entfaltung der Seinsfrage fungiert. Damit geht einher, dass die 1936 noch weitgehend neutrale Parallelsetzung der onto-theologischen Entwürfe Schellings, Hegels und Nietzsches 1941 als eine Entwicklungs- bzw. Verfallsgeschichte mit ruinösen Folgen dargestellt wird.⁷⁷ Deutlicher als noch 1936 hat Heidegger in der Vorlesung von 1941, aber auch zuvor schon in den *Beiträgen zur Philosophie*, die Einsicht gewonnen, dass von der Philosophie des deutschen Idealismus aus „keine Brücke in den anderen Anfang“ führe, sondern der Weg dorthin eher mit Hölderlin als dem am weitesten „*Voraus-dichtende[n]*“ zu gewinnen sei.⁷⁸

Mit den aufgewiesenen Akzentverschiebungen mag deutlich geworden sein, dass der voranstehende skizzenhafte Vergleich der beiden Schelling-Interpretationen Heideggers nicht allein die Erfüllung einer bloßen Chronistenpflicht darstellt, sondern die Bedeutung von Heideggers Auseinandersetzung mit der Philosophie Schellings, abgesehen von der beträchtlichen Wirkungsgeschichte, die seine Auslegungen im 20. Jahrhundert entfaltet haben, nicht zuletzt darin liegen könnte, dass im Spiegel jener Auseinandersetzung auch näherer Aufschluss über Heideggers eigenen philosophischen Werdegang zu gewinnen ist, was freilich im Einzelnen noch näher zu erörtern wäre, hier aber nur vorläufig und grundsätzlich angedeutet werden konnte.

⁷⁶ SA, 129.

⁷⁷ Vgl. SA, 79.

⁷⁸ GA 65, 203f.; vgl. GA 49, 189f.

Metaphysik des Bösen

*Zu Heideggers Auslegung von
Schellings Freiheitsschrift*

Sebastian Kaufmann

Neben zahlreichen verstreuten Einzelbemerkungen zu Schellings *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), deren eminente Bedeutung Heidegger immer wieder betont hat, liegen auch zwei sich eigens und ausführlich mit ihnen beschäftigende Schriften Heideggers vor: Der Text der Vorlesung vom Sommersemester 1936¹ sowie der einer Vorlesung vom 1. Trimester 1941 mitsamt den eher skizzenartigen, keinen kohärenten Argumentationsgang mehr erkennen lassenden Entwürfen und Notizen zu einem Seminar im darauf folgenden Sommersemester². Während die Auslegung von 1941 – wohl aufgrund ihrer offeneren Kritik an Schelling – von der Schelling-Forschung bisher noch kaum beachtet wurde, initiierte Heideggers erste Vorlesung zu Schelling, auf die auch ich mich im Folgenden konzentrieren will, gera-

1 M. Heidegger: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Hrsg. von H. Feick. Tübingen ²1995. Im Folgenden im fortlaufenden Text zitiert unter der Sigle SA. Der Vorlesungstext ist ebenfalls zugänglich als Band 42 der *Ausgabe letzter Hand*: M. Heidegger: *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 42).

2 M. Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt am Main 1991 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 49).

dezu eine Schelling-Renaissance: Nachdem der Denker lange Zeit im Schatten seines idealistischen Kollegen Hegel stand, führte die heideggersche Vorlesung zunächst vermittelt über ihre Zuhörer „in den 50er Jahren und [dann] besonders nach ihrer Publikation 1971 in den 70er Jahren zu starken Schüben der Schelling-Rezeption“. ³ Noch Otfried Höffe und Annemarie Pieper schreiben 1995 im Vorwort zu ihrem Sammelband zur *Freiheitsschrift*: „Den einzigen Kommentar [zur *Freiheitsschrift*] bietet nach wie vor Heideggers im Sommersemester 1936 gehaltene Vorlesung“. ⁴ Und in Hans Michael Baumgartners Beitrag zu diesem Band heißt es sogar, Heideggers Vorlesung sei „die bisher beste Darstellung und gründlichste Interpretation des [schellingschen] Werkes“. ⁵

Ich möchte nun zwar nicht die Heideggers Interpretation solchermaßen zugeschriebene Qualität in Frage stellen; allerdings scheint mir ihre Bewertung als „Kommentar“ problematisch – wenn auch nicht aus dem eher äußerlichen Grund „ihrer disproportionalen Anlage“, ⁶ sondern aufgrund anderer, signifikanterer Merkmale. Zwar handelt es sich bei ihr

3 T. Buchheim: „Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), 50.

4 „Vorwort“. In: F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von O. Höffe/A. Pieper. Berlin 1995 (*Klassiker Auslegen* 3), 10.

5 H.M. Baumgartner: „Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen“. In: Höffe/Pieper (1995), 50.

6 D. Köhler: *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*. München 2006 (*Studien und Editionen zum deutschen Idealismus und zur Frühromantik* 8), 236. Köhler schreibt dort weiter: „Von einem ‚Kommentar‘ müßte man doch gerade im Hinblick auf den Hauptteil des zu untersuchenden Textes eine hinreichend proportionale Anlage erwarten, doch steht diese ebensowenig in Heideggers Absicht wie eine vermeintliche oder tatsächliche sachliche Neutralität bzw. Ausgewogenheit“ (ebd.).

auf weiten Strecken tatsächlich um eine Satz für Satz an der schellingschen *Freiheitsschrift* entlang gehende Erläuterung – teilweise bis hin zur bloßen Paraphrase. Zugleich aber betont Heidegger mit Nachdruck, dass er gar nicht den Anspruch hat, eine möglichst werkgetreue Schelling-Interpretation zu liefern. Im Gegenteil sagt er selbst, seine Auslegung sei einseitig, „und zwar bewußt einseitig in Richtung auf die Hauptseite der Philosophie, die Seynsfrage“.⁷ Die damit verbundene Zielsetzung ist eine ganz andere als die eines Kommentars; es geht Heidegger, wie er es nennt, um eine „schöpferische Überwindung“⁸ Schellings. Dieser Intention möchte ich im vorliegenden Beitrag nachspüren. Meine Absicht besteht mithin darin, die „schöpferische Überwindung“, die in den Ausführungen der 1936er Schelling-Vorlesung so unhörbar wird, dass sogar ausgewiesene Schelling-Spezialisten sie für einen bloßen „Kommentar“ zur *Freiheitsschrift* halten, wieder etwas hörbarer zu machen⁹ – nicht zuletzt auch aus der Über-

⁷ SA, 176.

⁸ SA, 12.

⁹ Vgl. auch Buchheim (2000), 52: „Er [d.i. Heidegger] *bekannt* ja auch offen, eine ‚höhere Verwandlung‘ von Schellings Anstoß vornehmen zu wollen. Aber in vielen (meist sehr vorsichtigen und wohl abgewogenen) Worten, die zum größten Teil ausgezeichnete und tiefeschürfende Interpretation Schellings sind, wird die Verwandlung nahezu unhörbar.“ – Ich versuche diese Verwandlung im Folgenden wieder etwas hörbarer zu machen, indem ich mich primär auf die eher beiläufig erscheinenden, dafür aber umso gewichtigeren Zwischenbemerkungen Heideggers, welche die Verwandlung zur Sprache bringen, konzentriere. – Zum diametral entgegengesetzten Verfahren, Heideggers Vorlesung aufgrund einer ganz an der Textoberfläche verbleibenden Lektüre, die nur Übereinstimmungen mit Schelling konstatiert, einer Kritik zu unterziehen, siehe K. Urban: „Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“? Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings *Freiheitsschrift*“. In: *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philo-*

zeugung heraus, dass gerade diese Vorlesung es ermöglicht, den noch kaum untersuchten Begriff des Bösen bei Heidegger näher zu beleuchten und als einen – wenn auch relativ selten genannten – Grundbegriff seines ‚seinsgeschichtlichen Denkens‘ herauszustellen.

Gemäß der metaphysikkritischen Programmatik dieses Denkens soll die genannte „schöpferische Überwindung“ Schellings nun allerdings nicht um ihrer selbst willen vollzogen werden, sondern letztlich dem übergeordneten Ziel einer schöpferischen Überwindung der ganzen abendländischen Metaphysik dienen. Schon unmittelbar zu Beginn der Vorlesung spricht Heidegger dies unmissverständlich aus, indem er die geschichtliche Perspektive seiner Auseinandersetzung mit Schelling eröffnet. Nachdem Heidegger gleich eingangs betont, dass Schelling „am Werk“ gescheitert sei – eine der Hauptthesen seiner Schelling-Interpretation –, heißt es: Dieses Scheitern

ist kein Versagen und nichts Negatives, im Gegenteil. Das ist das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs. Wer den Grund dieses Scheiterns wahrhaft wüßte und wissend bewältigte, müßte zum Gründer des neuen Anfangs der abendländischen Philosophie werden.¹⁰

Obwohl hier nur sehr indirekt – in der dritten Person, dazu noch im Konjunktiv – gesprochen wird, ist doch klar, was gemeint ist: Heidegger selbst will den Grund des schellings-

sophie. Hrsg. von B. Sandkaulen. Würzburg 2006, 175–200. Indem Urban – gemäß dem äußeren Anschein – meint, Heidegger identifiziere sich „nahezu vollständig mit den Inhalten der *Freiheitsschrift*“, müssen ihr zwangsweise, wie sie selbst unverhohlen zugesteht, „[d]ie wenigen Stellen, an denen Heidegger explizit Kritik äußert, [...] dunkel“ (ebd., 188) bleiben.

¹⁰ SA, 4.

chen Scheiterns bewältigend ins Wissen heben und so selbst zum Gründer des neuen Anfangs der abendländischen Philosophie werden. Im zweiten Abschnitt der *Beiträge zur Philosophie* (1936–1938)¹¹ verortet Heidegger alle geschichtlichen Vorlesungen, so auch die über Schelling, systematisch im Bereich des „Zuspiels“ von erstem und anderem Anfang. An einer Stelle, an der Heidegger auch auf Schellings Freiheitsfrage zurückkommt, schreibt er, dass die geschichtlichen Vorlesungen dazu dienen,

immer nur *das Eine Einzige* ins Wissen zu spielen: daß die Wesung des Seyns der Gründung der *Wahrheit* des Seyns bedarf und daß diese Gründung sich als *Da-sein* vollziehen muß, wodurch aller Idealismus und damit die *bisherige* Metaphysik und die Metaphysik überhaupt überwunden ist als eine notwendige Entfaltung des ersten Anfangs, der so erst neu ins Dunkel rückt, um nur vom anderen Anfang her als solcher begriffen zu werden.¹²

Das genannte Scheitern Schellings, so kann jetzt schon vorausdeutend gesagt werden, besteht nach Heidegger allgemein darin, dass Schelling im ersten Anfang der Philosophie, in der Metaphysik, stecken geblieben ist. Doch dass hier überhaupt von einem Scheitern und Steckenbleiben gesprochen werden kann – nicht umsonst wird Schelling von Heidegger in eine Linie mit Nietzsche gestellt –, deutet zugleich darauf hin, dass für Heidegger durch Schellings Freiheitsfrage die traditionelle Metaphysik zumindest erschüttert worden ist, Schelling einen wie auch immer gearteten ‚Ausbruchsversuch‘ aus ihr unter-

11 Zum allgemeinen Aufbau der *Beiträge* siehe F.-W. v. Herrmann: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*. Frankfurt am Main 1994, 32–39.

12 M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main ²1994 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 65), 176 (= GA 65).

nommen hat. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „Stoß“, der mit „Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit [...] in die Grundfrage der Philosophie nach dem Seyn“ gekommen sei, dem jedoch „bisher jede Entfaltung versagt blieb“. ¹³ Was Heidegger in seiner Schelling-Auslegung anstrebt, nennt er von daher auch eine „höhere Verwandlung“ ¹⁴ der schellingschen Philosophie, um den von ihr ausgehenden Stoß zur vollen Entfaltung zu bringen.

Drei Fragen ergeben sich aus dem bisher Gesagten, die nun zunächst in gebotener Kürze beantwortet werden sollen: (1) Was versteht Heidegger näherhin unter dem ersten und dem anderen Anfang? (2) Worin besteht für Heidegger der Stoß, den Schelling der traditionellen Metaphysik versetzt habe? (3) Auf welche Weise begründet Heidegger Schellings Scheitern, sein Steckenbleiben in der Metaphysik?

(1) Für Heidegger ist die Geschichte des ersten Anfangs wesentlich mit der Geschichte der Metaphysik von Platon bis Nietzsche identisch (die Vorsokratiker spielen eine gewisse Sonderrolle, auf die ich später noch näher eingehen werde). Diese Unterscheidung zwischen erstem und anderem Anfang beruht auf einer entscheidenden Doppeldeutigkeit des Seinsbegriffs bzw. der Seinsfrage. Dadurch, dass Heidegger sich bei seiner schöpferischen Überwindung und höheren Verwandlung der schellingschen Gedanken auf weiten Strecken geradezu mimetisch an diese anschmiegt, kommt diese Doppeldeutigkeit allerdings nur vergleichsweise schwach zum Vorschein. Nur an einer einzigen Stelle der Vorlesung unterscheidet Heidegger überhaupt dezidiert zwischen dem Seinsbegriff der bisherigen Metaphysik und dem Seinsbegriff des

¹³ SA, 118.

¹⁴ Ebd.

andersanfänglichen Denkens. Weil die Passage so grundlegend für das Ganze ist, sei sie vollständig zitiert:

Die *Wahrheit* des Seyns, dasjenige, was Seyn in seinem Wesen überhaupt offen und demzufolge verstehbar macht, nennen wir den ‚Sinn‘ des Seyns. Und die Frage danach ist *die* Grundfrage der Philosophie überhaupt, solange Philosophie überhaupt *ist* als die Frage, was das Seiende sei. (Die Grundfrage auf dem *Grunde*, auf dem wir heute stehen.) Die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist wesentlich ursprünglicher als die Frage des Aristoteles und der Späteren. Aristoteles erst machte die schon immer gefragte Frage der Philosophie ausdrücklich und zwang sie in die Formel, was das Seiende als Seiendes sei. Darin liegt die Frage nach dem, was im Seienden das Seyn überhaupt ausmache. Ihm lag nur an der Frage nach dem Seyn des Seienden. Und seitdem hat man immer wieder in diesem Sinne nach dem Seyn des Seienden gefragt. Das liegt für jeden, der sehen kann, offen zutage. Aber ebenso offen liegt für den, der sehen *will*, daß eine *noch* ursprünglichere Frage notwendig, – eine Not geworden ist. Wir fragen weiter zurück nach der Wahrheit des Seyns. Nicht, damit nur um jeden Preis weiter gefragt werde, sondern aus der Einsicht und Erfahrung, daß die Frage nach dem Seyn des Seienden gar nie zur rechten Antwort kommen kann, wenn sie nicht zuvor der *Wahrheit* gewiß ist, die bezüglich des Seyns überhaupt möglich bleibt.¹⁵

Während also die Metaphysik seit Aristoteles – darin beruht für Heidegger ihre eigentümliche ‚Seinsvergessenheit‘ – nur nach dem Sein des Seienden, nach dem Seienden als solchen im Ganzen frage, richtet sich die Frage des von Heidegger angestrebten andersanfänglichen, die Metaphysik überwindenden Denkens dagegen ursprünglicher auf die Wahrheit des Seins selbst, welche in der ontologischen Leitfrage der Metaphysik zwar stets vorausgesetzt, aber nicht eigens in Frage gestellt

¹⁵ SA, 77.

worden sei. Der Stoß, den Schelling der überlieferten Metaphysik versetzt, aber nicht voll entfaltet habe, lässt sich nun näher bestimmen: Es ist ein Stoß in die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden, der die Seinsvergessenheit dieser Frage trifft und sie so in die Richtung der ursprünglicheren Frage nach dem Sein selbst, d.h. in den Übergang zum anderen Anfang stößt. Dass Schelling letztlich diesen Stoß aber selbst nicht zu entfalten vermochte, sondern, so Heidegger, „in die starr gewordene Überlieferung des abendländischen Denkens zurück[fiel], ohne sie schöpferisch zu verwandeln“¹⁶ – dies bringt Heidegger in seiner neuen Schelling-Auslegung von 1941 noch radikaler auf den Begriff, indem er Schelling auf die absolute Willensmetaphysik Nietzsches hin perspektiviert, welche ihrerseits direkt zu Hitler führe.¹⁷ Was Heidegger damit meint, wenn er betont, dass es in der Gegenwart seines Denkens „eine Not geworden ist“, die ursprünglichere Frage nach der Wahrheit des Seins selbst zu stellen, geht aus diesem Hinweis bereits andeutungsweise hervor. Zugleich wird dadurch auch schon – wenngleich vorerst nur vage – der fundamentale Zusammenhang sichtbar, der für Heidegger zwischen der Frage nach dem Sein und der Frage nach dem Bösen besteht.

¹⁶ SA, 194.

¹⁷ Vgl. dazu vor allem D. Köhler: „Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretation von 1936 und 1941“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft Budapest, 24. bis 27. April 1997*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 201–213. Im Gegensatz zu Köhler gehe ich nicht von einem prinzipiell distanzierteren Verhältnis Heideggers zu Schelling um 1941 aus, sondern fasse die konzeptionellen Verschiebungen zwischen der Auslegung von 1936 und der von 1941 lediglich als konsequente Radikalisierung, jedenfalls aber als Fortschreibung von der Sache nach bereits im Text von 1936 Angelegtem.

(2) Der zweite zu klärende Punkt betrifft den Charakter des schellingschen Stoßes in die Metaphysik. Heidegger sagt, mit Schellings *Freiheitsschrift* sei deshalb ein Stoß in die philosophische Grundfrage nach dem Sein gekommen, weil die „Abhandlung [...] im Kern eine Metaphysik des Bösen ist“. ¹⁸ Das ist denn auch Heideggers Grundthese über die *Freiheitsschrift*, in welcher sich die Wirkungsmacht seiner Auslegung vor allem manifestiert, da sie weithin selbst dort kolportiert wird, wo Heideggers Text gar nicht den expliziten Referenzpunkt bildet. ¹⁹

Der erste Schritt, den Heidegger bei Schelling auf dem Weg zu einer die bisherige Metaphysik in Frage stellenden Metaphysik des Bösen konstatiert, ist Schellings Bestimmung des Wollens als Ursein, ²⁰ die Heidegger dahingehend interpretiert, dass für Schelling „das ursprüngliche Wesen des Seyns“ ²¹ das Wollen bzw. die Freiheit des Wollens sei. Dadurch werde aber der neuzeitliche Idealismus von Descartes bis Fichte, ja im Grunde die ganze überlieferte Philosophie, sofern sie Idealismus ist – d. h. für Heidegger: „Auslegung des Wesens des Seyns als ‚Idee‘, als Vorgestelltheit des Seienden im allgemeinen“ ²² –, fragwürdig. Der Grund hierfür liegt in der Schwierigkeit, die sich hinsichtlich der Wesens- und Freiheitsbestimmung des Menschen aus der Gleichsetzung von Sein und Wollen bzw. Freiheit ergibt. Es ist die Frage nach dem „Begriff der menschlichen Freiheit, die der Idealismus nicht gestellt hat, und es ist

¹⁸ SA, 118.

¹⁹ Dazu siehe Buchheim (2000), 49f.

²⁰ SW VII, 350, angegeben nach F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW).

²¹ SA, 115.

²² SA, 110.

die Frage, die der Idealismus nicht mehr stellen kann“.²³ Und weil der Idealismus dies nicht vermag, muss er auch bei der Wesensbestimmung des Seins versagen, die nach Heidegger stets an die Wesensbestimmung des Menschen gebunden ist. Durch Schellings Definition des Seins als Wollen werde so „die ganze Ontotheologie“²⁴ radikal erschüttert. Allerdings ist mit dieser Infragestellung der Stoß, den Schellings *Freiheitsschrift* der Seinsfrage in Heideggers Sicht versetzt, noch nicht vollständig beschrieben.

Erst indem Schelling die menschliche Freiheit real als „Freiheit zum Guten *und* zum Bösen“²⁵ definiert, gewinne der Stoß in die Seinsfrage seine eigentliche Stoßkraft und erzwingen einen „neuen Ansatz der Metaphysik“: „Das Böse selbst bestimmt den neuen Ansatz der Metaphysik mit. Die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen erwirkt eine Verwandlung der Frage nach dem Seyn“.²⁶ Und zwar deshalb, weil so das System, die Einheit von „Gefüge des Seyns“ und „Wissen des Seyns“,²⁷ erst als „ein System der Freiheit möglich wird“,²⁸ in das sich das Böse einfügen lässt. Das Böse, welches allgemein innerhalb der metaphysischen Tradition des *malum* als eine bloße *privatio boni* „als das Nichtgute, als Mangel, als ein Fehlendes“,²⁹ d.h. als ein Nichtseiendes, gefasst wird, erhebt Schelling durch die Integration in das Freiheits-System des Seins in den ontologischen Status eines Positiven und Realen. Dies ist die Stelle, an der Heidegger den Stoß verortet,

23 SA, 116.

24 Ebd.

25 SA, 117.

26 Ebd.

27 SA, 77.

28 SA, 119.

29 SA, 122.

den Schelling der überlieferten Metaphysik versetzt habe, und zwar insofern, als Heidegger hier schon einen Vorklang auf die eigene, andersanfängliche Frage nach dem Wesen und der Wahrheit des Seins selbst vernehmen zu können glaubt. Um das nachzuvollziehen, ist es indes nötig, zu bemerken, dass und wie Heidegger den Begriff des Bösen fasst, genauer: wie er ihn Schelling gegenüber entscheidend umprägt. Denn für Heidegger selbst kommt das Böse nicht – wie noch für Schelling – als ein *sündhafter* Missbrauch menschlicher Freiheit in den Blick,³⁰ vielmehr als eine Chiffre für das überhaupt zum Wesen des Seins gehörige Nichts. Die darauf hinweisenden Stellen sind freilich eher Nebenbemerkungen zum fortlaufenden Textkommentar, die einigermaßen kryptisch klingen und im immanenten Horizont der Schelling-Interpretation wohl auch nicht verständlich sind. Auch wenn Heidegger sogleich wieder dem Gedankengang der *Freiheitsschrift* folgt, betont er in einer solchen Nebenbemerkung doch ausdrücklich, es gelte,

aus der jetzigen Überlegung das eine fest[zu]halten und in die folgenden Betrachtungen hinüber[zu]nehmen, daß die Frage nach dem Bösen und damit die Frage nach der Freiheit irgendwie wesentlich mit der Frage nach dem Seyn des Nichtseienden zu tun hat. Auf das Prinzip des Systems überhaupt gesehen, d.h. auf die Seynsfrage, heißt das: Die Frage nach dem Wesen des Seyns ist zugleich die Frage nach dem Wesen des Nicht und des Nichts.

30 Speziell zu diesem sündentheologisch konnotierten Begriff des Bösen in Schellings *Freiheitsschrift* siehe L. Hühn: „Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“. In: *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*. Hrsg. von C. Iber. Cuxhaven 1998, 55–94.

Warum das so ist, dafür kann der Grund wiederum nur im Wesen des Seyns selbst liegen.³¹

Wenige Zeilen später heißt es noch fulminanter: „Also ist das Nichts nichts Nichtiges, sondern etwas Ungeheures, das Ungeheuerste im Wesen des Seyns“.³² Hier spricht Heidegger offenkundig in eigenster Sache, auch wenn er sich dafür auf Schellings „Metaphysik des Bösen“ beruft und diese Wesenszusammengehörigkeit von Sein und Nichts sogar zum geheimen Gravitationszentrum von deren Auslegung macht.

(3) Worin sieht Heidegger nun das Scheitern Schellings? Die einschlägigen Passagen, in denen Heidegger darauf antwortet, finden sich in den Ausführungen zu dem (nach seiner Gliederung) VI. Abschnitt der *Freiheitsschrift*, für welchen er die Überschrift wählt: „Das Böse im Ganzen des Systems“. Zunächst resümiert Heidegger noch einmal die zentrale Argumentation für den Ursprung des Bösen aus dem von Gott als Existierendem unterschiedenen Grund Gottes. Da das Böse seine innere Möglichkeit darin hat, dass im Menschen beide Prinzipien der von Heidegger so genannten „Seynsfuge“³³, der Partikularwille des Grundes und der Universalwille des Verstandes, so gegeneinander umkehrbar sind, dass der Grund

³¹ SA, 122.

³² Ebd.

³³ Diesen Begriff stellt Scheier ins Zentrum seiner Überlegungen zu Heideggers Schelling-Interpretation. C.-A. Scheier: „Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings Freiheitsschrift“. In: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft vom 14. bis 17. Oktober 1992*. Hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (*Schellingiana* 5), 28–39. Scheier versucht in seinem Beitrag zu zeigen, dass und wie Heideggers Idee einer vierdimensionalen Zeit sich als inspiriert durch den unter dem Begriff der „Seynsfuge“ gedachten Unterschied zwischen Grund und Existierendem verstehen lässt.

sich aufspreizen kann, „als der Grund nicht eine Bedingung, sondern das einzig Bedingende zu sein“, ³⁴ kommt das Böse aus dem Grunde und gehört folglich zum Sein des Seienden, d.h. zum System. Nun stellt Heidegger an Schelling die Frage, wie sich das System als die Einheit von Wissen und Gefüge des Seins zur Seynsfuge als dem Unterschied von Grund und Existenz verhält. Diese für Heidegger zentrale Frage klinge bei Schelling selbst zwar an, werde jedoch von diesem „nicht ergriffen und vor allem noch gar nicht in ihrer inneren Schwierigkeit durchschaut“. ³⁵

Heidegger stellt diese Frage natürlich nicht etwa ins Blaue hinein, sondern schon im konkreten Vorgriff auf seine Antwort, die da lautet: Das System des Seienden im Ganzen konstituiert sich gerade erst durch die Seynsfuge von Grund und Existenz, genauer: durch das in der „Werdebewegtheit“ des Seienden gestufte „Auseinanderweichen der Prinzipien (Grund und Existenz)“, ³⁶ damit aber wesentlich eben auch durch die allgemeine Wirklichkeit des aus dem Grunde stammenden Bösen in der Welt: Zum System des Seins gehört mit Notwendigkeit, so jedenfalls Heidegger, das Böse der menschlichen Freiheit. Nun sagt Schelling aber: „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben“. ³⁷ Damit trennt er offenbar zunächst das System von Gott, insofern er Grund seiner Existenz ist, und weist „das System nur einem Moment der Seynsfuge, der Existenz, zu [...]. Zugleich wird eine höhere Einheit gesetzt und mit ‚Leben‘ bezeichnet“. ³⁸ Daran stößt sich Heidegger, weil

34 SA, 193.

35 Ebd.

36 SA, 167.

37 SW VII, 399.

38 SA, 194.

seiner Ansicht nach auf diese Weise der Grund – und mit ihm das Böse – wieder aus dem System selbst ausgeschlossen wird. Er argumentiert, dass Schelling durch sein Theorem vom lebendigen, nicht systematischen Gott „ein Seynsgefüge als System unmöglich macht“. ³⁹ Damit sei Schelling schließlich hinter sein eigenes Vorhaben einer Einfügung des Bösen in das Gefüge des Seins zurückgefallen und an der Metaphysik des Bösen gescheitert.

Aber diese ganze an der Sachlogik des Verhältnisses von Seynsfuge und System orientierte Argumentation Heideggers bleibt vordergründig und ist mithin gar nicht so ernst zu nehmen, wie dies in zahlreichen Ehrenrettungsversuchen Schellings durch neuere Interpreten geschehen ist. Heidegger hätte sich genauso gut andere Sätze aus der Schlusspartie von Schellings *Freiheitsschrift* herausgreifen können, um seine Einwände zu erhärten – vielleicht sogar Stellen, die seine eigentliche Intention klarer hätten hervortreten lassen. Ich möchte dies kurz anhand eines Einwandes illustrieren, den Thomas Buchheim gegen Heideggers Schelling-Deutung erhebt. Buchheim meint, Heideggers These vom Scheitern Schellings durch den Hinweis auf die von Schelling für das Ende aller Tage vorgesehene „Ausstoßung des Bösen vom Guten“ ⁴⁰ widerlegen zu können, die nach seinem Dafürhalten das wahre „System der Freiheit, das Schelling, wenn überhaupt eines, gemeint hat und mit Recht für das einzig mögliche System der Freiheit hält“. ⁴¹ Nach Buchheim meint Schelling also mit dem System der Freiheit ausschließlich das urbildhaft in Got-

³⁹ Ebd.

⁴⁰ SW VII, 405.

⁴¹ T. Buchheim: „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*“. In: Fehér/Jacobs (1999), 187.

tes Verstand enthaltene Weltganze, aus dem sich das Böse nach der universellen Transmutation zum Guten restlos verflüchtigt hat. Und da dem so sei, ergebe sich letztlich gar keine weitere Schwierigkeit aus Schellings Verlagerung des Systems in Gottes Verstand. Denn somit wäre es Schelling ja nirgendwo um eine Integration des Bösen in das System gegangen, sondern höchstens – und das ist auch Buchheims Ansicht – um eine Installation der bloßen *Möglichkeit* des Bösen als Durchgangsstadium zum wahren System der Freiheit. Ihm mit Heidegger vorzuwerfen, er wäre an der Metaphysik des Bösen gescheitert, hieße dann soviel, als ihm vorzuwerfen, er wäre an einer Aufgabe gescheitert, die sich ihm nie gestellt hat.

In der Tat finden sich gegen Ende der *Freiheitsschrift* gehäuft Sätze, die den Leser nach all den Anstrengungen Schellings, das Böse als eigenständige, positive Realität herauszustellen, die dem Guten logisch und ontologisch ebenbürtig ist, aufhorchen lassen. Ich zitiere nur zwei:

Aber das Gute soll aus der Finsterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden.⁴²

Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität.⁴³

Diese ganze Wendung der *Freiheitsschrift* zur absoluten Herrschaft des Guten und Ausscheidung des Bösen am Ende der Offenbarung unterschlägt Heidegger offenbar, was Buchheim und andere ihm vorhalten. Stattdessen gibt er nur vordergründig einen sachlogischen Widerspruch zu bedenken, der daraus entstehe, dass Schelling das System in ein Moment der

42 SW VII, 404.

43 SW VII, 405.

Seynsfuge, den Verstand, verlegt, nicht aber vom Ganzen der Seynsfuge umspannt sein lässt. Doch Buchheims Hinweise sind keineswegs hinreichend, um Heidegger zu widerlegen. Im Gegenteil – sie können sogar dazu dienen, dessen Einwand zu präzisieren. Denn was Heidegger unterhalb der Schwelle des Offensichtlichen eigentlich kritisch ins Visier nimmt, ist nichts anderes als eben diese schließlich erfolgende Ausstoßung des Bösen und seine ontologische Depotenzierung zur gänzlichen Unrealität. In seinen Augen verfehlt Schelling gerade damit am Ende seiner Schrift die ursprüngliche Einsicht in die Wesenszusammengehörigkeit von Sein und Nichts, die sich ihm fast eröffnet – und damit den anderen Anfang des Seinsdenkens angestoßen – hätte. Auch im Hinblick auf die absolute Indifferenz des Ungrundes, die Schelling schließlich als die höchste Einheit des Absoluten denkt, zeigt sich für Heidegger wieder dieser grundsätzliche Mangel in Schellings Gedankengang. Denn aus der Prädikatlosigkeit der absoluten Indifferenz ziehe Schelling nicht die wesentliche Konsequenz, „daß das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist und daß nur das endlich Existierende das Vorrecht und den Schmerz hat, im Seyn als solchem zu stehen und das Wahre als Seiendes zu erfahren“.⁴⁴

* * *

Ich möchte jetzt das Verfahren wechseln und mehr von Heideggers eigener Philosophie her argumentieren, um zu ermitteln, welches Interesse er speziell an Schellings „Metaphysik des Bösen“ nimmt. Die entscheidende Frage lautet: Was meint Heidegger überhaupt mit der Endlichkeit und Nichthaftigkeit des Seins? Es wurde gesagt, Heidegger präge den Begriff des Bösen Schelling gegenüber entscheidend um, mache ihn zur

⁴⁴ SA, 195.

Chiffre für das zum Sein gehörige Nichts. Heidegger unterstellt Schelling allerdings nicht etwa einfach, dieser selbst verstehe unter dem Bösen schon das zum Sein gehörige Nichts, sondern er konstatiert: „Danach setzt er [Schelling] das Böse mit der Sünde gleich“.⁴⁵ Doch schickt Heidegger gleich hinterher:

Aber nicht ist das Böse nur Sünde und nur als Sünde begreifbar. Sofern es unsere Auslegung auf die eigentliche metaphysische Grundfrage nach dem Seyn absieht, werden wir das Böse nicht in der Gestalt der Sünde zur Frage machen, sondern im Hinblick auf das Wesen und die Wahrheit des Seyns zur Erörterung bringen.⁴⁶

Der weitere ausdrückliche Hinweis darauf, dass auch „der Umkreis der Ethik nicht zureicht, um das Böse zu begreifen“,⁴⁷ da Ethik stets auf „eine Gesetzgebung hinsichtlich eines Verhaltens zum Bösen im Sinne seiner Überwindung und Zurückweisung“⁴⁸ hinauslaufe, macht zugleich deutlich, dass Heidegger den Begriff des Bösen nicht einfach nur enttheologisieren und nicht mehr ausschließlich mit dem Sündenbegriff gleichsetzen, sondern darüber hinaus überhaupt nicht mehr im moralischen Sinn verwenden will. *Der Begriff des Bösen soll stattdessen als rein ontologischer Begriff verstanden werden.*

Dies zu berücksichtigen, ist entscheidend für das rechte Verständnis von Heideggers zentraler These, Schelling entwickle in seiner *Freiheitsschrift* insofern eine „Metaphysik des Bösen“, als er zeige, dass das „Böse metaphysisch notwendig“⁴⁹ ist, d.h. notwendig zum Sein des Seienden gehört. Im

45 SA, 174.

46 SA, 175f.

47 SA, 76.

48 Ebd.

49 SA, 193.

Hinblick auf Gott als das absolute Seiende bedeutet das: „Gott kann das Böse nicht nichtsein lassen; er muß das Böse zulassen“. ⁵⁰ Diese metaphysische Notwendigkeit des Bösen manifestiert sich für Heidegger nun aber in dem, was er „die Mit-anwesenheit des Bösen im Guten und des Guten im Bösen“ ⁵¹ nennt, also darin, dass das Gute immer auch irgendwie das Böse einschließt und umgekehrt. Nach solcher Auffassung kann sich der Mensch als Wollender nie ausschließlich entweder für das Böse oder das Gute entscheiden, sondern selbst ein „entschiedenes Mögen des Guten ist in sich zugleich auch das Setzen des Bösen“. ⁵² Doch läuft das nicht, so möchte man vielleicht dagegen fragen, auf einen gefährlichen ethischen Indifferentismus hinaus, dem zufolge dann alles gleich-gültig wäre? So könnte es scheinen – aber nur, solange man nicht bedenkt, dass eben nicht nur die sündentheologische, sondern auch die ethische Bedeutung der Begriffe Gut und Böse bei Heidegger völlig ausgeblendet bleiben soll. Er hebt selbst noch einmal hervor, inwiefern die scheinbare Schwierigkeit bei der dialektischen Identifizierung von Gut und Böse lediglich aus deren moralischem Verständnis folge:

So wird gerade in der moralischen Auslegung vergessen, daß Gut und Böse ja nicht auseinanderstreben könnten, wenn sie in sich nicht die Gegenstrebigten wären, und daß sie niemals gegenstrebig sein könnten, wenn sie nicht wechselweise ineinander stießen und im Grunde zusammen wären, wie sie es sind. ⁵³

Heidegger ist sich durchaus darüber im Klaren, was für eine Anstrengung er dem Denken mit seiner rein ontologischen

⁵⁰ SA, 192.

⁵¹ SA, 189.

⁵² SA, 188.

⁵³ SA, 190.

Bestimmung des sonst – sowohl im traditionellen philosophischen als auch im alltäglichen Sprachgebrauch – durchgängig (theologisch-)moralisch konnotierten Begriffs des Bösen abverlangt. So zitiert er noch recht am Anfang der Vorlesung, während der Auslegung der Einleitung zur *Freiheitsschrift*, im Vorgriff bereits eine Passage aus deren Hauptteil: „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Principis und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra“. ⁵⁴ Heidegger zitiert zwar auch noch den darauf folgenden Satz, aber vor allem auf diese beiden Sätze bezieht es sich eigentlich, wenn er danach andeutungsreich bemerkt: „Diese Stelle verstehen, heißt die ganze Abhandlung begreifen. Aber dieses Begreifen besagt: an das Unbegreifliche stoßen“. ⁵⁵ Heidegger legt Schellings Bestimmung des Menschen als Wesen, das in sich zugleich den tiefsten Abgrund und den höchsten Himmel enthält, im Hinblick auf die Wesenszusammengehörigkeit bzw. Identität von Gut und Böse aus, sodass er die Stelle als Schlüssel zum Verständnis des Ganzen ansehen kann. Zugleich gibt er zu, dass mit dieser dahinter stehenden Identität von Gut und Böse etwas Unbegreifliches zu denken ist, das allerdings keine „wirre Dämmerung und verfließende Verwirrung“, sondern eine „klare Schranke und Verhüllung“ ⁵⁶ für den Wissenden bedeute. Um sich vor diese „klare Schranke“ zu bringen, ist es freilich nötig, die ominöse ontologische Bedeutung des Bösen noch zu präzisieren.

Hierfür erscheint der Rückgriff auf den Begriff des „Unheimlichen“ geeignet, wie ihn Heidegger anhand einer Inter-

⁵⁴ SW VII, 363.

⁵⁵ SA, 65.

⁵⁶ Ebd.

pretation des ersten Standliedes der sophokleischen *Antigone* in der Vorlesung vom Sommersemester 1935 (*Einführung in die Metaphysik*)⁵⁷ – und dann erneut in der Hölderlin-Vorlesung vom Sommersemester 1942 (*Hölderlins Hymne „Der Ister“*)⁵⁸ – entwickelt.⁵⁹ In seiner Sophokles-Interpretation bestimmt Heidegger den Menschen als „das Unheimlichste des Unheimlichen“,⁶⁰ wobei das Unheimliche synonym gebraucht wird für das „Seiende im Ganzen“.⁶¹ Inmitten der Unheimlichkeit des Seienden im Ganzen ist der Mensch aber deswegen das Unheimlichste, weil er als der Seinsverstehende das Seiende erst „in seine Offenbarkeit ein[lässt]“ und dabei zugleich „in seiner Gewalt-tätigkeit gegen das Über-wältigende Gewalt braucht“.⁶² Sofern der Mensch das „vordem verschlossene [...] Sein [...] in das Erscheinende als das Seiende“⁶³ reißen will, „vermag er doch nie das Überwältigende zu bewältigen. Daher wird er zwischen Fug und Un-fug hin und her geworfen, zwischen dem Schlimmen und dem Edlen“.⁶⁴ Als das solchermaßen Unheimlichste des Unheimlichen steht der Mensch „jederzeit im Wagnis“: „Je ragender der Gipfel des geschichtlichen Daseins, umso gähnender der

57 M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen ³1966 (= EM).

58 M. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt am Main 1984 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 53) (= GA 53).

59 Auch Buchheim verweist in seinen beiden zitierten Aufsätzen darauf, vermag jedoch nicht, die ontologische Bedeutung des Begriffs des Bösen angemessen zu berücksichtigen, sondern hält an der unweigerlich in Aporien führenden moralischen Bedeutung fest.

60 EM, 114.

61 EM, 115.

62 Ebd.

63 EM, 122.

64 EM, 123.

Abgrund für den plötzlichen Absturz in das Ungeschichtliche, das nur noch in der ausweglosen und zugleich stätelosen Wirrnis dahintreibt“.⁶⁵ – Dieser Satz bildet geradezu die Hintergrundfolie, auf der Heideggers emphatische Affirmation der schellingschen Wesensbestimmung des Menschen als Wesen, das den tiefsten Abgrund und den höchsten Himmel zugleich in sich enthalte, gelesen werden muss.

Deutlicher akzentuiert und noch schärfer zugespitzt auf das Problem des Bösen ist die zweite Auslegung des sophokleischen Chorliedes im Rahmen der Hölderlin-Vorlesung vom Sommersemester 1942. Heidegger bestimmt hier den Menschen als das Unheimlichste des Unheimlichen näherhin als „die einzige Katastrophe“ innerhalb des Seienden, wobei er unter Katastrophe versteht: „eine Umkehrung, die ihn [den Menschen] vom eigenen Wesen abkehrt“.⁶⁶ Da nach Heidegger das Wesen des Menschen in seinem Bezug zum Sein besteht, bedeutet solche Wesensverkehrung zumal einen Verlust des Seinsbezuges, die Seinsvergessenheit des Menschen. Heidegger übersetzt das Mittelstück der zweiten Strophe des Chorliedes (V. 360): „Überall hinausfahrend unterwegs erfahrungslos ohne Ausweg / kommt er zum Nichts“.⁶⁷ Das heißt nach seiner Auslegung: Der Mensch vermag zwar das Seiende zu bewältigen und zu beherrschen, doch bleibt er schließlich ausweglos an das Nichts verwiesen, „denn alle Geschicklichkeit und alle Gewalttat und alle Künste vermögen dem Tod nicht zu wehren“.⁶⁸ Obwohl seine Existenz wesenhaft ein ‚Sein zum Tode‘ ist, weicht der Mensch dem Tod und

65 Ebd.

66 GA 53, 94.

67 GA 53, 73.

68 GA 53, 92.

damit dem eigenen Wesen sowie der eigentlichen Seinserfahrung permanent aus: „Alles Seiende in allen Weisen betreibend ist er zugleich (wie) aus dem Sein vertrieben“. ⁶⁹ So ergibt sich folgende Bedeutung der ‚Definition‘ des Menschen als des Unheimlichsten: Seinem Tod ausweichend, aus dem Sein vertrieben und das Seiende betreibend, ist er immer schon unheimisch im eigenen Wesen; zum Wesen des Menschen gehört diese spezifische Selbstentfremdung. Indem der Mensch so sein eigenes Wesen immer schon verfehlt und in eins damit „des Seins vergißt“, wird „ihm das Heimische zur leeren Irre [...], die er mit seinem Umtrieb ausfüllt“. ⁷⁰

Doch so negativ diese Bestimmung des Menschen als des im Sein und damit im eigenen Wesen Unheimischen auch sein mag – sie soll gerade nicht besagen, er sei ein Sünder und „der Erlösung bedürftig“; ein solcher Schluss würde Heidegger zufolge vielmehr „das ‚Negative‘ des Unheimlichen [...] im voraus schon abgeschwächt und beseitigt“ haben. ⁷¹ Ihm geht es aber darum, dem „Wesensursprung“ der Negativität nachzuspüren. Der Anknüpfungspunkt, den er diesbezüglich bei den frühen Griechen, so auch bei Sophokles, findet, liegt nun genau darin, dass diese noch „die Gegenwendigkeit des Seins bewahrt“ ⁷² haben, während der Niedergang des Griechentums in dem Moment entschieden worden sei, „da die eine Seite im Gegenwendigen des Seins zum Minderen und Unteren herabgewertet“ ⁷³ wurde – in der Philosophie Platons: „Die im griechischen Denken selbst mit Platon beginnende Metaphysik blieb dem Wesen des ‚Negativen‘

69 GA 53, 93.

70 GA 53, 94.

71 GA 53, 95.

72 Ebd.

73 Ebd.

nicht gewachsen“.⁷⁴ In diesem Zusammenhang kommt Heidegger bezeichnenderweise ausdrücklich auf Schelling bzw. auf dessen „Scheitern“ an der „Metaphysik des Bösen“ zurück. Denn auch „in der Metaphysik des Deutschen Idealismus bei Hegel und Schelling“⁷⁵ sei es trotz – oder gerade wegen – des Versuchs, das Negative in Gestalt der Positivität des Positiven im Absoluten unterzubringen, höchstens zu einer vordergründig-scheinbaren, nicht dagegen zu einer echten Überwindung jener anfänglichen, die abendländische Metaphysik überhaupt initiiierenden Degradierung des Negativen gekommen. Heidegger selbst bezeichnet nun das aus der Gegenwärtigkeit des Seins gedachte Negative zunächst als das „Un-artige“. Von diesem heißt es: „Wir kommen dem Un-artigen schon näher, wenn wir es als das Bös-artige erkennen, dabei aber das Böse nicht im Sinne des Moralisch-schlechten fassen, sondern als einen Wesenszug des Seins selbst, in dessen Bereich der Mensch seinen Pfad wandert“.⁷⁶

Heideggers rein ontologischer Begriff des Bösen bedeutet demnach die ‚katastrophale Seinsvergessenheit‘ des Menschen. Dieses Böse ist ihm indes nicht im Sinne einer schuldhaften Verfehlung zurechenbar, sondern gehört notwendig zu seinem Wesen. Und da dieses Wesen andererseits doch in einem den Menschen gegenüber allem anderen Seienden auszeichnenden, verstehensmäßigen Bezug zum Sein beruht, bildet das so begriffene Böse zugleich einen Wesenszug des Seins selbst. Die Seinsvergessenheit des Menschen gründet darin, dass das Sein selbst den Menschen verlässt, sich ihm entzieht. Mit diesem Entzugscharakter des Seins ist dasjenige

74 Ebd.

75 Ebd.

76 GA 53, 96.

gemeint, was Heidegger die „Gegenwendigkeit“ nennt. Sie besteht ursprünglich zwischen Sein und Nichts: „Das ‚Nichts‘ [...] ist das, was, gegenwendig zum Sein, den Menschen unmittelbar vom Sein schlechthin ausschließt“.⁷⁷ Das heißt allerdings gerade nicht, das Nichts wäre das bloße Gegenteil des Seins. Vielmehr betont Heidegger damit die wesenhafte Zusammengehörigkeit bzw. dialektische Identität beider.

In den *Beiträgen zur Philosophie*, deren beginnende Ausarbeitung sich – was in der Literatur zu Heideggers Schelling-Deutung bisher überhaupt noch zu wenig reflektiert wird⁷⁸ – zeitlich mit dem Entwurf der Schelling-Vorlesung deckt, erläutert Heidegger, was er unter der ursprünglichen „Nichthaftigkeit des Seyns“ versteht, durch den Hinweis darauf, dass „das Seyn selbst das Sichentziehende“ und insofern „die Verweigerung“ sei.⁷⁹ So kann Heidegger geradezu seine metaphysikkritische Grundthese, wonach „die Frage nach der Wahrheit [des Seins selbst] ungefragt blieb und [...] dieses Nichtgeschehen im voraus das abendländische Denken zur ‚Metaphysik‘ bestimmte“, ⁸⁰ zu der These zuspitzen, es handle sich bei diesem – allerdings geschichtlich notwendigen – ‚Versäumnis‘ der Metaphysik letztlich um ein „Nichtwissen um die Zugehö-

⁷⁷ GA 53, 93.

⁷⁸ Eine Ausnahme bildet T. Kiesel: „Schelling’s Treatise on Freedom and Heidegger’s Sein und Zeit“. In: *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel*. Hrsg. von C. Asmuth/A. Denker/M. Vater. Amsterdam/Philadelphia 2000, 387–402. Kiesel konzentriert sich auf den für Heideggers Schelling-Auslegung von 1936 zentralen Begriff der „Seynsfuge“ und betrachtet diesen vor dem Hintergrund von Heideggers Neukonzeption der „Seinsfrage“ auf dem Weg von seinem ersten Hauptwerk *Sein und Zeit* zu seinem zweiten Hauptwerk *Beiträge zur Philosophie*.

⁷⁹ GA 65, 246.

⁸⁰ GA 65, 186.

rigkeit des *Nicht*, der Nichtung zum Seyn selbst“.⁸¹ Zwischen diesem Nichtwissen um die Zugehörigkeit des Nichts zum Sein und der oben genannten ontologischen Degradierung des Negativen zum Nichtseinsollenden, deren Geschichte von Platon bis Hegel, Schelling und schließlich Nietzsche reichen soll,⁸² besteht offenkundig ein innerer Zusammenhang.

Mit den bisher gegebenen Erläuterungen ist die volle, geschichtliche Bedeutung von Heideggers ontologischem Begriff des Bösen aber noch nicht erschöpft. Um das Problem des Bösen bei Heidegger noch genauer in den Blick zu bekommen, ist eine Stelle aus dem *Brief über den Humanismus* (1949)⁸³ hilfreich. Heidegger sagt dort:

Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selbst das Strittige ist. In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens.⁸⁴

Auch an dieser Stelle kommt Heidegger eigens auf Schelling zurück:

Das Sein nichtet – als das Sein. Deshalb erscheint im absoluten Idealismus bei Hegel und Schelling das Nicht als die Negativität der Negation im Wesen des Seins. Dieses aber ist dort im Sinne der absoluten Wirklichkeit als der unbedingte Wille gedacht, der sich

81 GA 65, 118.

82 Vgl. GA 53, 95.

83 M. Heidegger: „Brief über den Humanismus“. In: ders.: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main ³1996 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 9), 313–364 (= GA 9).

84 GA 9, 359.

selbst will, und zwar als der Wille des Wissens und der Liebe. In diesem Willen verbirgt sich noch das Sein als der Wille zur Macht.⁸⁵

Heidegger hält hier weiter fest, dass durch die idealistische Dialektik „das Nichten zwar zum Vorschein kommt, aber zugleich im Wesen verhüllt wird“.⁸⁶ Genauso hätte er seinen Vorwurf gegen Schelling auch schon 1936 in der Vorlesung formulieren können: Zum Vorschein kommt dasjenige, was Heidegger das Nichten nennt, bei Schelling, insofern dieser das Böse als etwas Reales, Positives denkt und in das Gefüge des Seins einfügt. Verhüllt wird es nach Heidegger von Schelling aber zugleich, indem das Böse nach dem Gedankengang der *Freiheitsschrift* dann doch wieder am Ende aller Tage als etwas Unreales, Negatives ausgestoßen werden soll aus der absoluten Positivität des Guten.

Entscheidend an der etwas befremdlichen terminologischen Fassung des Bösen als des Grimmen bzw. Grimmigen, die sich übrigens bereits in den *Beiträgen* findet,⁸⁷ ist nun, dass hierdurch das Böse als Gegenbegriff zum Heilen profiliert wird: Das Böse als das Grimme ist das Un-heil. Damit erhält der Begriff des Bösen seine seins-geschichtliche Dimension. Denn Heidegger zufolge handelt es sich bei dem Unheil, also dem Bösen, um „das Auszeichnende dieses [des gegenwärtigen] Zeitalters“.⁸⁸ Das Böse im heideggerschen Sinn, d.h. die aus der Seinsverlassenheit stammende Seinsvergessenheit des Menschen, avanciert so zur spezifischen Signatur der Gegenwart, die im Ausgang von Nietzsche als Zeitalter des Nihilismus bestimmt wird. In der Vorlesung vom Sommersemes-

85 GA 9, 360.

86 Ebd.

87 Vgl. GA 65, 33, 69, 400.

88 GA 9, 351.

ter 1935 gibt Heidegger eine knappe, doch eindringliche Diagnose dieses Nihilismus, auch wenn er den Titel dabei nicht verwendet: „Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, daß die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen, die es ermöglicht, den (in Bezug auf das Schicksal des ‚Seins‘ gemeinten) Verfall auch nur zu sehen und als solchen abzuschätzen“. ⁸⁹ Symptomatisch für diesen geistigen Seins-Verfall sei vor allem „das maßlose Und-so-weiter des Immergleichen und Gleichgültigen“, das sich so weit steigere, „bis dieses Quantitative in eine eigene Qualität“ umschlägt. ⁹⁰ Die dadurch zustande kommende und sich verfestigende

Vorherrschaft eines Durchschnitts des Gleichgültigen [sei] aber nicht mehr nur etwas Belangloses und lediglich Ödes, sondern das Andrängen von Solchem, was angreifend jeden Rang und jedes welthaft Geistige zerstört und als Lüge ausgibt. Das ist der Andrang von jenem, was wir das Dämonische (im Sinne des zerstörerisch Bösartigen) nennen. ⁹¹

Was durch diesen Andrang des Bösen geschieht, charakterisiert Heidegger als eine universelle „Weltverdüstierung“, deren Hauptkennzeichen „die Flucht der Götter“ und „die Zerstörung der Erde“ seien. ⁹²

Die Rede von der Flucht der Götter weist darauf hin, weshalb nach dem Gedankengang des *Humanismusbriefts* gerade das Heile oder, wie Heidegger auch sagt, das Heilige den Gegenbegriff zum Bösen ausmacht und nicht einfach das Gute. Das Heilige bilde nämlich den „Wesensraum der Gottheit“ wie diese ihrerseits die „Dimension für die Götter und

⁸⁹ EM, 29.

⁹⁰ Vgl. das „Riesenhafte“, GA 65, 135ff. sowie GA 53, 86.

⁹¹ EM, 35.

⁹² EM, 34.

den Gott“.⁹³ Das Heile oder Heilige komme aber „allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist“.⁹⁴ Umgekehrt ist dann entsprechend das nihilistische „Heute“⁹⁵ der völligen Seinsvergessenheit durch die Verslossenheit des Heiligen, durch das Verlöschen der Gottheit und die Flucht des Gottes und der Götter geprägt. Nicht von ungefähr zitiert Heidegger auch in der Schelling-Vorlesung das Nietzsche-Wort vom Tod Gottes,⁹⁶ das für ihn zur Charakterisierung des Nihilismus weitaus wichtiger ist als Nietzsches Diagnose, „daß die obersten Werte sich entwerten“,⁹⁷ da die dahinter stehende „Auslegung des Daseins auf Werte [nur] die innerste Verhaftung Nietzsches an das 19. Jahrhundert“⁹⁸ zeige.

Ganz so perspektivlos, wie es zunächst scheinen mag, ist Heideggers gegenwartskritische Bestimmung des Nihilismus allerdings nicht. Das verdeutlichen die Schlussworte des Vortrags *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, der ebenfalls (im April) 1936 gehalten worden ist. Hier bestimmt Heidegger die „neue Zeit“, als deren Dichter er Hölderlin in den Zeugenstand ruft, als „die Zeit der entflohenen Götter *und* des kommenden Gottes. Das ist die *dürftige* Zeit, weil sie in einem gedoppelten Mangel und Nicht steht: im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden“.⁹⁹ Heidegger denkt also vor in die mögliche Ankunft eines neuen Gottes,

93 GA 9, 338.

94 GA 9, 339.

95 Vgl. SA, 27.

96 Vgl. SA, 61.

97 SA, 27.

98 SA, 28.

99 M. Heidegger: „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“. In: ders.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main ³1963, 44.

auch wenn er damit – und das zu sehen ist wichtig – gerade keine neue Offenbarung verheißt. Dennoch gehört diese Rede vom „kommenden Gott“ mit in sein Programm einer „Überwindung des Nihilismus“, ¹⁰⁰ das seinerseits zuinnerst mit dem Programm der Überwindung bzw. Verwindung der Metaphysik verbunden ist. Der Grund für diese Zusammengehörigkeit liegt für Heidegger darin, dass die Metaphysik – und zwar gerade durch ihr Nichtwissen um das Nicht, um das Bösartige im Sein – selbst den Nihilismus heraufgeführt hat: „Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist: *Die Metaphysik selbst ist als solche der eigentliche Nihilismus*“. ¹⁰¹

Doch bedeutet eine solchermaßen die Metaphysik verwindende Überwindung des Nihilismus, vorausgesetzt, dass dessen seinsgeschichtliche Signatur eben das Bösartige, das Unheil der Erdzerstörung und Götterflucht ist, nicht zugleich auch eine Überwindung des Bösen? Und widerspricht eine solche Überwindung des Bösen nicht jener Auffassung, gemäß welcher das Böse einen unauslöschlichen Wesenszug des Seins selbst bildet? Darauf ist zu entgegnen, dass, ebenso wenig wie die Überwindung der Metaphysik deren bloße Beseitigung bedeutet, auch die Überwindung des Nihilismus keineswegs darauf abzielt, den Nihilismus lediglich abzuschaffen. In der Schelling-Vorlesung lautet es entsprechend: „Es gehört zum innersten Wesen des Nihilismus, daß er nur überwindbar wird, wenn er immer tiefer gewußt wird, also niemals dadurch, daß man sich eines Tages dazu entschließt, vor ihm die Augen zuzumachen. Darum Besinnung und immer schärfere Besin-

¹⁰⁰ SA, 28.

¹⁰¹ M. Heidegger: „Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“. In: ders.: *Nietzsche*, Bd. II. Stuttgart ⁶1998, 315f.

nung!“¹⁰² Wenn es nun bei der Überwindung des Nihilismus vor allem darum geht, diesen überhaupt erst sichtbar zu machen, dann heißt das zugleich, auch der Andrang des Bösen soll nicht zurückgedrängt, sondern allererst als solcher erfahren werden. Im *Humanismusbrief* ist ja auch nicht etwa davon die Rede, dass das Heile nur dann erscheint, wenn das Böse abgeschafft ist, sondern – ganz im Gegenteil – davon, dass es „zumal“ mit diesem in der Lichtung des Seins erscheine. Wenn das Böse als ein Wesenszug im Sein selbst erfahren wird, lichtet sich, so Heideggers Gedankengang, dieses als das Sichverbergende, Nichthafte, und das Heile kann wieder aufgehen und der Gottheit ihren Wesensraum bereiten.

Von hier aus lässt sich nun auch die bisher zurückgehaltene Frage klären, weshalb Heidegger bereits den frühen, vor-platonischen Griechen die Erfahrung des Bösertigen im Sein und der Irre des Menschen attestieren kann, wo doch erst im seinsgeschichtlichen Heute des Nihilismus die Erde im Andrang des Zerstörerisch-Bösertigen zum ‚Irrstern‘ depraviert. Denn das als Wesenszug des Seins selbst erfahrene Böse ist nicht gleichbedeutend mit dem nicht eigens erfahrenen zerstörerisch Bösertigen (dem „Dämonischen“). Nur das Letztere ist Kennzeichen des Nihilismus, das Erstere dagegen Signatur eines heilen Zeitalters der Seinsnähe.

So erweist sich aber auch der „kommende Gott“, von dem Heidegger spricht, als ein Gott, der des Bösen bedarf, weil er im Heilen seinen Wesensraum hat, das stets nur „zumal“ mit dem Bösen in der Lichtung des sich verbergenden Seins erscheint. In den *Beiträgen* denkt Heidegger diesen Gott unter dem Namen des letzten Gottes, welcher „[d]er ganz Andere

102 SA, 28.

gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen“¹⁰³ sein soll. Zwar geschehe mit der Ankunft dieses letzten Gottes „die Wiederbringung des Seienden“¹⁰⁴ in die Wahrheit des Seins, die „Umschaffung des Seienden in die Wesentlichkeit seiner Bestimmung und in die Befreiung aus dem Mißbrauch der Machenschaften, die, alles verkehrend, das Seiende in der Nutznießung erschöpfen“.¹⁰⁵ Dennoch bedeutet dies „keine Er-lösung“;¹⁰⁶ das Erscheinen des letzten Gottes spielt vielmehr selbst zwischen ‚Ankunft und Flucht‘, ist nur ein ‚Winken im Vorbeigang‘, wodurch gerade erst „das Seiende in die äußerste Seinsverlassenheit“¹⁰⁷ gestellt wird. Weit davon entfernt, als *causa sui* das Absolute oder gar das Sein selbst zu sein, ist der letzte Gott des Seins bedürftig und sogar „die höchste Gestalt der Verweigerung“,¹⁰⁸ insofern sich in seinem „Wink“ erst „die innerste Endlichkeit des Seyns“¹⁰⁹ enthüllt. Zwar „übermächtig“ dieser Gott darin den Menschen, doch „übertrifft“ der Mensch den Gott zugleich, da nur der Mensch als das Dasein die Wahrheit des Seins zu gründen und bewahren vermag, die der letzte Gott braucht, um winkend vorübergehen zu können. Wenn Heidegger nun mit Blick auf die zentrale These von der metaphysischen Notwendigkeit des Bösen in seiner Schelling-Vorlesung sagt: „Der Mensch muß sein, damit der Gott offenbar werde“, ¹¹⁰ dann soll es sich dabei folglich gar nicht um die bloße Wiedergabe bzw. ‚Erklärung‘ eines genau in

103 GA 65, 413.

104 GA 65, 411.

105 GA 65, 417.

106 GA 65, 413.

107 GA 65, 410.

108 GA 65, 416.

109 GA 65, 410.

110 SA, 143.

dieser Weise schon von Schelling gedachten Gedankens handeln, sondern die These hat einen von der „hermeneutischen Theologie“¹¹¹ der *Beiträge* her zu erschließenden Hintersinn, der erst deutlich werden lässt, wie Heidegger Schellings *Freiheitsschrift* gleichsam zur Projektionsfläche für seine eigene Philosophie macht, die er sich daraus ‚zuspielen‘ lässt.

Um abschließend noch einmal die fundamentale konzeptionelle Differenz zwischen Schellings ‚sündentheologischem‘ und Heideggers ‚ontologischem‘ Begriff des Bösen hervorzuheben, möchte ich noch kurz auf ein ebenso nahe liegendes wie gravierendes Missverständnis eingehen. Insbesondere die heideggersche Gedankenfigur von der möglich-,not-wendigen – die Überwindung des Nihilismus wie die Ankunft des neuen Gottes gleichermaßen implizierenden – „Kehre, in der die Vergessenheit des Wesens des Seins sich so wendet, daß mit dieser Kehre die Wahrheit des Wesens des Seyns in das Seiende eigens einkehrt“¹¹², scheint Heideggers Kritik an Schellings Theorem von der universellen „Transmutation“ am „Ende der Offenbarung“¹¹³ wieder zu relativieren, wenn nicht gar zu revidieren. So kommt Alfred Jäger am Ende seiner umfangreichen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Heidegger und Schelling zu dem Resultat:

111 Zum Begriff siehe G. Figal: „Philosophie als hermeneutische Theologie. Letzte Götter bei Nietzsche und Heidegger“. In: *Verwechselt mich vor allem nicht!* Heidegger und Nietzsche. Hrsg. von H.-H. Gander (*Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 3). Frankfurt am Main 1994, 89–107.

112 M. Heidegger: „Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949“. In: ders.: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. von P. Jäger. Frankfurt am Main 1994 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 79), 71.

113 SW VII, 405.

Die eschatologische Struktur der Seinsfrage steht auf neuer Ebene Schelling näher, als Heidegger dies selbst wahrnimmt. Schellings Anliegen läuft im Kern auf eine *Theo-dizee* hinaus, auf ein denkendes Bewältigen des Bösen in Gott. Heideggers Entwurf des Seinsgeschicks läßt sich sinngemäß als *Onto-dizee* bezeichnen.¹¹⁴

An Jägers Argumentation lässt sich geradezu exemplarisch aufzeigen, welchen prinzipiellen Fehler es bei der Bewertung von Heideggers Schelling-Kritik zu vermeiden gilt. Denn wirklich kann es auf den ersten Blick so scheinen, als wäre sowohl bei Schelling wie bei Heidegger der Begriff des Bösen nach demselben Modell gebildet, sodass er bei beiden eine zwar in der geschichtlichen Gegenwart habituelle, jedoch in Zukunft zu überwindende Selbstentfremdung des Menschen bedeuten würde – nur eben bei Schelling in Bezug auf Gott, bei Heidegger in Bezug auf das Sein. Damit aber erwiese sich Heideggers Kritik an Schelling letztlich in der Tat als hinfällig bzw. sogar als grandioses „Selbstmißverständnis“ Heideggers, da seinem geschichtlichen Denken so das gleiche typologische Muster wie demjenigen Schellings zugrunde läge. Entsprechend formuliert Jäger weiter:

Beide denken sich die menschliche ‚Freiheit zum Bösen‘ als die unmögliche Möglichkeit, daß der Mensch seinen eigenen Willen gegen Gott respektive das Sein aufwirft und behauptet. [...] Beide denken sich die Überwindung des Unwesens [des Bösen] in der Form eines geschichtlichen Prozesses, der auf ein eschatologisches Ziel hintendiert, wo ‚Gott Alles in Allem‘ sein wird und ‚der Pantheismus endlich wahr‘. Rückblickend muß es als Selbstmißverständnis Heideggers interpretiert werden, daß er die Thematik

114 A. Jäger: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*. Tübingen 1978, 359. (Zur Thematik Heidegger-Schelling siehe vor allem den gesamten Zweiten Teil: „Heideggers Schelling-Kommentar“, 161–395).

der Theodizee bei Schelling als theologische Belanglosigkeit übergegangen hat.¹¹⁵

Durch meine Ausführungen hoffe ich indessen einsichtig gemacht zu haben, dass gerade ein solcher Versuch wie der Jägers, die Problematik des Bösen im Spannungsfeld zwischen Schelling und Heidegger zu bewältigen, tatsächlich nur deren extreme Verkürzung bedeutet. Denn er übersieht die grundsätzliche Unhintergebarkeit der mit dem Begriff des Bösen benannten Bezugsstruktur des Menschen zum Sein, wie Heidegger sie konzipiert. Die notwendige Zugehörigkeit des Bösen zum Wesen des Seins macht eine „Transmutation“ vom Bösen zum Guten für Heidegger schlechthin unmöglich; darin liegt auch der tiefere Grund seiner Kritik an Schelling. Heidegger geht es mit seinem Begriff des Bösen nicht um etwas, das irgendwie zu überwinden und aus der Welt zu schaffen sein soll – erst recht auch nicht durch eine ‚Kehre im Seinsgeschick‘, durch welche das Sein aus seiner Vergessenheit sich in seine Wahrheit kehrt und somit ja gerade als nichthaftes, in sich strittiges Sein sich lichtet, zu dem das Böse unauslöschlich gehört. Für Heidegger sind mithin nur zwei verschiedene Erfahrungs- bzw. Anwesenheitsweisen des Bösen möglich: das zerstörerische – weil nicht als solches erfahrene – Böse bzw. „Dämonische“ in der Gegenwart des Nihilismus, das der Mensch in seiner geistlosen Irre betreibt, und das gleichursprünglich mit dem Heilen erscheinende ‚Böse‘ in der vor-metaphysischen Frühe des griechischen Denkens bzw. in der Zukunft des letzten Gottes, der durch seinen Wink dem ins Dasein verwandelten Menschen erst wieder zu verstehen gibt, wie abgrundtief sich das Sein entzieht.

115 Ebd.

Natur und Sein

Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger

Sebastian Schwenzfeuer

„Ein Vergleich setzt das Verschiedene ins Gleiche, um den Unterschied sichtbar zu machen. Gleich sind die Verschiedenen, [...] insofern sie im Selben übereinkommen“.¹ Will man Schelling und Heidegger in einen Vergleich stellen, tut man gut daran, sich auf dieses „Selbe“ hin zu versichern. Damit ist nicht von vornherein unterstellt, ihnen gehe es einfach um dasselbe, im Sinne eines einigen Themas, das beide je auf ihre eigene Weise bearbeiten. Wer Heideggers Gedanken, sein Lebensprojekt der Frage nach dem Sein gerade auch in seiner geschichtsontologischen Wendung irgend ernst nimmt, wird sich vor einer voreiligen Unterstellung eines einheitlichen thematischen Fluchtpunktes hüten müssen. Die allzu selbstverständliche Aneignung traditionellen Denkens aus dem Horizont des eigenen Philosophierens, dieses von Heidegger so oft benannte Problem des Übersetzens im Sinne des *Über*-setzens, das auch dann statt hat, wenn wie im Falle Schellings uns nicht die Sprachen trennen, ist grundsätzlich. Andererseits ist aber gerade eine heideggersche Perspektive dazu angetan, den Blick auf die Tradition, zu der Schelling gehört, allzu einseitig in den Blick zu nehmen, indem der Interpretation einseitige Vorgaben und Blickrichtungen, einem heideggerschen Duktus

1 M. Heidegger: *Holzwege*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1963 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 5), 256 (= GA 5).

scheinbar gemäß, von vornherein beigegeben werden. Beides gilt es hier zu vermeiden, sowohl die voreilige Unterstellung es gehe ganz abstrakt und zeitlos um das „Gleiche“, wie die andere Einseitigkeit, Schelling gewissermaßen nur als einen Protagonisten der metaphysischen Tradition der abendländischen Philosophie, als ein Exemplum, zu thematisieren.² Beides, die bloße Selbigkeit der Sache, wie das Metaphysische des schellingschen Philosophierens, muss fraglich sein und es hier auch bleiben.

Nur vor dem Hintergrund dieser von Heidegger selbst eingegebenen und hier zugleich gegen ihn selbst gewendeten Vorsicht soll eine Affinität beider Denker behauptet werden, und zwar zunächst im Hinblick auf die Frage nach der Seinsweise der Subjektivität. Subjektivität bezeichnet nicht nur nach Heidegger das Prinzip einer ganzen Epoche der Philosophie, insbesondere aber derjenigen, die ausgehend von Kants Projekt einer umfassenden Kritik der menschlichen Vernunft sich durch den Primat der Praxis vor der Theorie und damit zusammenhängend durch die Subjektivität als ihrem letzten Grund auszeichnet: der Transzendentalphilosophie fichtescher Prägung. Der junge Schelling führt, zunächst selber mit einer im fichteschen Stil durchgeführten Transzendentalphilosophie ansetzend, diese über sich selbst hinaus. Er sieht, dass die transzendental verstandenen Vollzüge des Subjektes ihrerseits noch einmal grundgelegt werden müssen in einer tieferen Schicht. In seiner *Freiheitsschrift* 1809 bringt er diese onto-

2 In gewissem Sinne, ohne die Ergiebigkeit der Arbeit damit im Einzelnen einschränken zu wollen, könnte dafür W. Wielands Dissertation ein Beispiel sein, die Schellings Weltalter-Philosophie von einem an *Sein und Zeit* angelehnten existenzialontologischen Programm aus anvisiert und daran misst; vgl. W. Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956.

logische Fundierung der Subjektivität eigens auf den Begriff und denkt das Subjekt, das dort ‚Mensch‘ heißt, von seiner ontologischen Grundunterscheidung zwischen „Grund“ und „Existierendem“ her.

Um eine ontologische Fundierung des Subjektes geht es auch Heidegger in der Fundamentalanalyse des Daseins. ‚Dasein‘ ist der Name für das Subjekt in fundamentalontologischer Perspektive.³ Es sei behauptet, dass es bei Schelling und Heidegger in dieser Hinsicht um etwas „Ähnliches“ geht, obgleich dies nicht Heideggers eigene Ansicht ist. Der Rückgang auf den ontologischen Grund des Subjektes resp. Daseins, gerade im Durchgang durch die Subjektivität selber, steht dabei im Blick. Die Überwindung des transzendentalen in ein identitätsphilosophisches Denken bei Schelling, das sich als Auslegung der transgenerisch gedachten Natur als dem ontologischen Grund und Hintergrund allen Selbst- und Weltverhältnisses erweist, wäre demnach in gewisser Weise affin zu der aletheiologischen Grundlegung der heideggerschen Fundamentalontologie, d.i. die Rückgründung des In-der-Welt-Sein in der ihr vorgängigen Offenheit des Seins (der ἀλήθεια).

Worum es dabei geht? Um Natur und Sein; beides ist offenkundig nicht dasselbe. Versteht man diese Ausdrücke zunächst als die Grundworte von Schelling und Heidegger, dann geht es beiden nicht um das Gleiche. Aber beide Denker gehen diesen Grundworten ihres Denkens je in einer Weise nach, die zu der anderen verwandt ist. Um der Gefahr eines einheitlichen und vereinheitlichenden Fluchtpunktes gerecht zu werden, sei dieses „Selbe“ dreigliedrig in den Blick genommen. In drei nicht aufeinander aufbauenden, aber sich erläutern-

3 Vgl. G. Figal: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen 2009, 244 ff.

den Schritten soll dieses weite Feld, notwendig bruchstückartig, abgegangen werden: Ausgehend von einer Betrachtung der schellingschen Frühphilosophie soll ein „gemeinsamer“ Problemhorizont dargelegt werden, um sodann Heideggers Konzentration auf Schellings *Freiheitsschrift* in den Blick zu nehmen. Abschließend wird Heideggers Unterscheidung von ‚Erde‘ und ‚Welt‘ in seiner Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes* an Schellings *Freiheitsschrift* rückgebunden.

I. Schellings Frühphilosophie

Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling konzentriert sich im Wesentlichen auf die Interpretation der *Freiheitsschrift* von 1809. Von Karl Jaspers auf Schelling aufmerksam gemacht,⁴ widmet sich Heidegger seit 1926 der Lektüre der schellingschen Schriften. Schon im WS 1927/28 gibt Heidegger in Marburg einen Kurs über die *Freiheitsschrift*⁵ und dies bildet den Beginn einer fortgehenden, bis in die 40er Jahre reichenden Auseinandersetzung. Deren Ergebnisse sind vornehmlich in den beiden großen Vorlesungen von 1936 und 1941 niedergelegt.⁶ Seine Ausführungen zu Schelling im Rah-

4 Vgl. den Brief vom 24.4.1926, in dem Heidegger sich über die Zusendung der schellingschen Werke bedankt. M. Heidegger/K. Jaspers: *Briefwechsel. 1920–1963*. Hrsg. von W. Biemel/H. Saner. Frankfurt am Main 1990, 62.

5 Vgl. das entsprechende Protokollheft, das dem vorliegenden Band als Material beigegeben ist.

6 Erstere zitiert nach M. Heidegger: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von H. Feick. Tübingen 1971 (= SA), letztere nach: M. Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden*

men der Vorlesung von 1929,⁷ die den deutschen Idealismus als Ganzes behandelt, gehen zwar auf Schellings Frühphilosophie und deren spezifische Konstellation von Transzendental- und Naturphilosophie ein, allerdings sind sie in ihrem Umfang eher marginal und in ihrem Ergebnis eher geringfügig; sie sind eben nur eine „Zwischenbetrachtung über den frühen Schelling“.⁸

Heidegger erkennt zwar, wie Schellings Parallelkonzeption von Natur- und Transzendentalphilosophie das transzendente Prinzip des Ich begrifflich äquivok mit dem Naturbegriff werden lässt, schätzt aber diesen Sachverhalt in seiner Bedeutsamkeit nicht recht ein. So schreibt Heidegger: „so ist doch diese Auflösung des Ich in die Natur bedenklich (Freiheit – Schicksal); etwas, was auch gegen Schellings eigene Grundauffassung verstößt, trotzdem er zunächst sich ganz dem Tausel einer totalen Naturkonstruktion überläßt“.⁹ Heidegger bemerkt nicht, dass Schelling gewissermaßen ganz absichtslos, denn intendiert war dies durchaus nicht, die Transzendentalphilosophie an eine Grenze führt, wo diese sich aufgrund der Tieferlegung ihres Prinzips selber auflöst und beendet. Noch

Gegenstände (1809). Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt am Main 1991 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 49) (= GA 49). Zum Verhältnis beider Vorlesungen vgl. D. Köhler: „Von Schelling zu Hitler. Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 201–213.

7 M. Heidegger: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Hrsg. von C. Strube. Frankfurt am Main 1997 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 28) (= GA 28).

8 GA 28, 183.

9 GA 28, 193.

ansetzend mit dem Ich als sich selbst durchsichtigem Prinzip, endet er bei dem, was diesem Ich noch zuvorkommt.

Dieses Unbekannte aber, was hier die objektive und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anderes als jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilierten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält. Wird also jenes Absolute reflektirt aus dem Produkt, so wird es der Intelligenz erscheinen als etwas, das über ihr ist, und was selbst entgegen der Freiheit zu dem, was mit Bewußtseyn und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt.¹⁰

Dass dies gerade unter dem Vorzeichen des Naturbegriffes geschieht,¹¹ ist denn auch ein nicht unbedeutender Umstand: Ist doch damit Natur, gleichsam nebenbei und wie zufällig, in einen Rang getreten, der den Dualismus von Subjekt und Objekt, der laut Heidegger ja gerade unter dem Aspekt der Vorgestelltheit alles Seienden für die Neuzeit kennzeichnend sein soll,¹² unterläuft. Und damit tritt Natur als dasjenige auf, was das Ganze, eingeschlossen der Subjektivität des Menschen

10 SW III, 615/AA I, 9.1, 315. Zitiert nach F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW); F.W.J. Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Begründet von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs/J. Jantzen/H. Krings/F. Moiso/H. Zeltner. Hrsg. von W.G. Jacobs/J. Jantzen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA).

11 Man nehme nur Schellings Bemerkung aus dem sechsten Hauptabschnitt: „Kürzer: die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt“ (SW III, 613/AA I, 9.1, 312 f.), womit eben zwischen Ich und Natur als Prinzip nicht mehr recht unterschieden werden kann. Schelling selber wird sich erst nach und nach über die Konsequenzen dieses Gedankens aufklären, weshalb hier noch eine Äquivokation zwischen Ich – Natur – absolut Identischem statthat, die mit den 1800 bereitgestellten, transzendentalphilosophischen Mitteln auch nicht in den Griff zu bekommen ist.

12 Vgl. M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart¹⁰ 2004, 69 ff. (= VA).

selber, fundiert und aus sich selbst herausgibt und benennt somit den „physischen“ Grundzug allen Seins.¹³

Für Schelling ist die Natur, im Sinne der *natura naturata*, ein misslungener Versuch, sich selbst anzuschauen.¹⁴ Natur ist damit von vornherein nicht als regionalontologischer Sachbereich in den Blick genommen, sondern als ein konstitutives Moment in der Grundlegung der transzendentalen Subjektivität selber. In der philosophischen Betrachtung der *Natur* geht es daher prinzipiell um die Ausbildung des menschlichen Weltverhältnisses und damit einhergehend des Verhältnisses zu sich selber. Das Selbstverständnis menschlicher Subjektivität zentriert sich in dem Begriff der Freiheit, der wesentlich gegenwändig zu dem Naturbegriff konzipiert ist. Dass darin der Naturbegriff als ein eben diese menschliche Subjektivität fundierendes Moment auftritt, ist wesentlich Schellings Pointe. Die naturphilosophische Fundierung subjektivitätstheoretisch verstandener Freiheitsvollzüge bringt die

13 Dies gerade im Sinne der φύσις, vgl. dazu R. Brandner: *Aristoteles. Sein und Wissen: phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses*. Würzburg 1997, 250ff.; zum vorsokratischen Verständnis vgl. H.-C. Günther: *Grundfragen des griechischen Denkens. Heraklit, Parmenides und die Anfänge der Philosophie in Griechenland*. Würzburg 2001, 131 ff.

14 „Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. – Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird“ (SW III, 341/AA I, 9.1, 31).

Transzendentalphilosophie als solche aber an eine kritische Grenze, an der das Philosophieren sich grundsätzlich wandeln muss.

Damit eröffnet das *System des transscendentalen Idealismus* den Blick auf einen Naturbegriff, der weitab von der traditionellen Entgegensetzung von Subjekt und Objekt liegt. Gerade darin besteht ja auch der Dissens mit Schellings Kollegen Fichte, dass die Natur nun nicht mehr nur als das von einem transzendentalen Ich her Ermöglichte und Entworfenere auftritt, sondern vielmehr selber als eine Art „Subjekt“ auftritt, im Sinne der *natura naturans*.¹⁵ Die quasi subjekthaft verfasste Natur ist es dann, die handelt, produziert, entwirft. Offenkundig ist, und das entgeht Heidegger keineswegs, dass hier scheinbar die Begrifflichkeiten der einen Seite, sprich des Subjektes, auf die andere Seite, also die der Objekte, einfach übertragen wurden, und die Natur als *natura naturans* als Analogon der transzendentalen Subjektivität auftritt. „Es bedarf keiner weitläufigen Erörterung, um zu zeigen, daß hier das formale Gerüst der Wissenschaftslehre in die Natur hineinge-
sehen wird“.¹⁶

15 „Insofern wir das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, sondern notwendig zugleich als produktiv setzen, erhebt es sich für uns zur Natur, und diese Identität des Produkts und der Produktivität, und nichts anderes, ist selbst im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der Natur bezeichnet. / Die Natur als bloßes Produkt (*natura naturata*) nennen wir Natur als Objekt (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (*natura naturans*) nennen wir Natur als Subjekt (auf diese allein geht alle Theorie)“ (SW III, 284/AA I, 8, 41). Vgl. zum Streit zwischen Schelling und Fichte L. Hühn: „Die Verabschiedung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas. Der Grunddissens zwischen Schelling und Fichte im Lichte ihres philosophischen Briefwechsels“. In: *Fichte-Studien* 25 (2005), 93–111.

16 GA 28, 189f.

Obwohl dieser Eindruck keineswegs falsch ist, muss betont werden, dass der Naturbegriff in der Stellung eines Prinzips, das das Ganze des Seienden fundiert, mithin an derjenigen Stelle steht, an der in der Wissenschaftslehre das absolute Ich steht, weit über das Schema von vorstellendem Subjekt und vorgestelltem Gegenstand hinausweist. Dies mag vielleicht nur deshalb nicht von vornherein klar und deutlich in die Augen fallen, weil Schelling vor 1800 noch an einem Parallelismus, einem Nebeneinander von Natur- und Subjektivitätsphilosophie arbeitet. Einer Klärung steht das nämlich deshalb im Wege, weil Schelling damit auf der Oberfläche den Gegensatz von Natur und Subjektivität gerade festschreibt. Die Durchführung der Transzendentalphilosophie im *System* von 1800 offenbart aber das Ich gerade als eines, das seiner nicht mächtig ist. Schon im letzten Hauptabschnitt dieses Buches wird daher von Schelling das Prinzip umbenannt. Das Prinzip ist fortan die absolute Identität, also derjenige Begriff, der ab 1801 Schellings Philosophieren für einige Jahre den Namen gegeben hat.

Die Unmöglichkeit einer gleichgültigen Parallelität zweier Grundwissenschaften,¹⁷ einmal vom Subjekt ausgehend, ein anderes Mal vom Objekt, wendet sich dann 1801 in ein Fundierungsverhältnis beider Wege und damit in ihre fundamentale Uminterpretation. Dass dabei so etwas wie das Subjekt

17 In seiner Spätphilosophie unternimmt Schelling dann noch einmal den Versuch, die Philosophie insgesamt zweizuteilen, unter dem Titel einer negativen und einer positiven Philosophie. Ob dies durchführbar ist und wie dieses späte Unterfangen sich eigentlich zu dem ganz frühen verhält, muss hier offenbleiben. Vgl. klassisch dazu W. Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart 1955; sowie H. Fuhrmans: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin 1940.

anders gedacht werden, also auch unter anderen Evidenzen denkerisch gefasst werden muss, sollte klar sein und nur die gleichlautende Oberfläche der Worte scheint das vielleicht zu verdecken. Insofern ein Resultat von Schellings Bemühungen um 1800 sich in diesem Satz ausdrücken könnte: „Aber das Ich, insofern es bewußtlos ist, ist nicht = Ich“, ¹⁸ insofern lässt sich auch nicht umgekehrt einfach behaupten, dass die Natur als ein Ich verstanden werden kann.

Natur steht damit weder für das Andere des Ich ein, im Sinne eines dem Ich entgegengesetzten Nicht-Ich, noch für eine Art hypostasiertes Ich. Natur in diesem umfassenden, nicht regionalontologischen Sinne bezeichnet gerade das Sein des Ich selber und damit dessen ontologische Tiefenstruktur. Sie ist somit das Prinzip einer Spontaneität und Produktivität, die noch vorbewusst und vorintentional den Grund des Seienden bildet. Ganz dem gemäß ist diese so verstandene Natur auch nicht primär mit den Begriffen des Erkennenden, Vorstellenden und Erkannten, Vorgestellten ausgelegt. Leitend ist dagegen das Verhältnis von dem Bedingten als dem jeweils Seienden (dem Objekt) und dem Unbedingten als dessen ungegenständlicher, ontologischer Grund. Daher muss dann auch konzeptionell die Naturphilosophie der Subjektphilosophie nicht beigeordnet, sondern vorgeordnet werden, da Natur den ontologischen Grund des Subjektes, also des Menschen ausmacht. So beschreibt Schelling unmissverständlich die gegenüber seiner Einschätzung vor 1800 veränderte Sachlage der Systemkonstruktion:

Mehrere haben, weil von Natur- und Transscendental-Philosophie als entgegengesetzten gleich möglichen Richtungen der Philosophie die Rede war, gefragt, welcher von beiden denn die Prio-

18 SW IV, 88/AA I, 10, 92.

rität zukomme. – Ohne Zweifel der Naturphilosophie, weil diese den Standpunkt des Idealismus selbst erst entstehen läßt und ihm dadurch eine sichere, rein theoretische Grundlage verschafft.¹⁹

Natur ist damit der ontologische Grund des Menschen als Subjekt geworden. Insofern nämlich der Mensch wesentlich, nicht bloß akzidentiell, Selbstverhältnis eines Subjektes zu sich selbst ist, dieses aber wiederum nur aus und in der Natur gedacht werden kann, weil der bewusste, intentionale Selbstbezug nur über ein unbewusstes Moment vermittelt konstituiert werden kann, dann ist die Natur dasjenige, worinnen der Mensch erst sich zu sich selbst verhalten und damit er selbst werden kann. Dass dieser schellingsche Gedanke zwar in der Sprache der Metaphysik, etwa mit Vokabeln wie ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, artikuliert ist, spricht nicht per se gegen ihn. Vielmehr hat es den Anschein, als habe Schellings Überwindung der Transzendentalphilosophie viel mehr gemeinsam mit Heideggers Ansinnen, als diesem wohl selber bewusst ist. Bedenkt man, wie Heidegger sich in *Sein und Zeit* bemüht, das menschliche Selbstverhältnis, das er ‚Dasein‘ nennt, aus dem In-der-Welt-sein heraus verständlich zu machen, gerade um die ursprüngliche, vorintentionale Offenheit des Seins,²⁰ die sich in dem Dasein selbst verortet, als allen intentionalen Verhaltungen des Besorgens vorausliegend darzutun, dann drängen sich die parallelen Konstellationen bei Schelling geradezu auf.²¹ Die

19 SW IV, 92/AA I, 10, 96.

20 Zu dem komplexen Problem der Offenheit bei Heidegger vgl. R. Brandner: *Heidegger. Sein und Wissen. Eine Einführung in sein Denken*. Wien 1993, 297 ff.; G. Figal: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim³2000, z. B. 86 ff.

21 Das hat R. Brandner in aller Klarheit gesehen; R. Brandner: *Natur und Subjektivität. Zum Verständnis des Menschseins im Anschluß an Schellings Grundlegung der Naturphilosophie*. Würzburg 2002, 78 ff.

Gegenständigkeit, die Heidegger als Grundzug neuzeitlichen Weltverhältnisses herausstellt,²² ist es gerade, die Schelling selber schon problematisiert. Denn als der ungegenständliche, ontologische Grund des Seienden bewegt sich die von Schelling gedachte *natura naturans* in demjenigen Bereich, den Heidegger als jeder Vergegenständlichung entzogen denkt. Die vergegenständlichte, d.h. mit Schelling gesagt: die objektive Natur als *natura naturata*, gründet in der *natura naturans* als ihrer Ursprungsdimension, die natur- und identitätsphilosophisch gegen die Entzugstendenzen vergegenständlichenden Denkens eigens bedacht werden muss.

Die entscheidende Ähnlichkeit der schellingschen Frühphilosophie zum heideggerschen Projekt einer Fundamentalanalyse des Daseins liegt gerade darin, dass Schelling an der Frage arbeitet, die auch Heidegger zunächst umtreibt: die nach der Seinsweise der Subjektivität. So fragt Schelling danach, wie man von dem Subjekt sagen könne, dass es sei. „Da dem Ich auch keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, so erklärt sich daraus das Paradoxon, daß man vom Ich nicht sagen kann, daß es *ist*. Man kann nämlich vom Ich nur deßwegen nicht sagen, daß es ist, weil es das *Seyn selbst* ist“. ²³ Offenkundig kann also das Subjekt nicht von den Dingen bzw. Objekten her verstanden werden, es *ist* auf eine gänzlich andere Weise. Diese Seinsweise zu bestimmen, hat Schelling sich 1800 vorgenommen. Negativ gesagt, ist das Subjekt kein Objekt, und versteht man dies transzendentalphilosophisch, heißt dies: es ist nicht als Gegenstand oder Inhalt eines Bewusstseins zu fassen, mithin auch nicht eines spe-

²² Vgl. z.B. VA, 58 oder GA 5, 80f.

²³ SW III, 375f./AA I, 9.1, 66.

zifischen Bewusstseins, das auf sich zurückkommt, also der Reflektion.

Dies scheint merkwürdig, insofern das Subjekt ja gerade von vornherein als Bewusstsein angesetzt wird, als das Wissende oder das Wissen selbst. Das Subjekt als Wissendes scheint aber gerade von dem Wissen selbst her nicht zureichend verstanden werden zu können. Dies zeigt das *System des transscendentalen Idealismus* von 1800 gerade dadurch, dass das Subjekt sein Selbstverhältnis durch fortgehende Objektivierung und Reflektion nicht herzustellen vermag. „Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen“²⁴ – welches Misslingen eben auch außerhalb der theoretischen Philosophie stattfindet. Am Ende stellt Schelling fest: „Das Kunstwerk nur reflektirt mir, was sonst durch nichts reflektirt wird“.²⁵ Zwar begrifflich als Reflektion und als Leistung des Genies vorstellig gemacht, kann dies doch keineswegs die Leistung eines Subjektes sein. Sollen doch die Akte des Subjektes gerade erst aus dem Kunstwerk verständlich werden. Die Art von Reflektion, die im Kunstwerk statthat, lässt sich nicht vom Subjekt her erläutern, sondern muss anderweitig gedacht werden können. Es ist dies die Stelle, an der die Transzendentalphilosophie sich selbst überwindet. Reflektion als subjektiver Akt muss aus einem Grund her interpretiert werden können, der weit tiefer liegt.

Damit arbeitet Schelling aber genau in diejenige Richtung vor, die Heidegger sich vornimmt zu erkunden. „Die Aufgabe, die existentielle Verfassung des Daseins ans Licht zu bringen, führt zunächst vor die in sich einheitliche Doppelaufgabe, die

24 SW III, 536/AA I, 9.1, 234.

25 SW III, 625/AA I, 9.1, 325.

*Phänomene der Intentionalität und Transzendenz radikaler zu interpretieren“.*²⁶ Radikaler heißt hier: die Intentionalität aus der Struktur des Daseins, also zunächst dem In-der-Welt-sein, zu verstehen. In dieser fundamentaleren Struktur hat so etwas wie Intentionalität ihren Grund, ist demnach aus dieser abkünftig. „Man kann nicht mit Hilfe des Selbstbewußtseins die Seinsverfassung des Daseins bestimmen, sondern muß umgekehrt aus der hinreichend geklärten Struktur der Existenz die verschiedenen Möglichkeiten des Selbstverständnisses klären“.²⁷ Das Gegründetsein des Selbstbewußtseins in der Struktur der Existenz hintergeht die (früh-)idealistische Selbstbegründung der Subjektivität, und dieses Hintergehen ist es, das Schelling auf seine Weise bereits vorbereitet, insofern er den Grund des Subjektes in die ontologisch verstandene Natur legt.²⁸

Sicherlich ist Schellings Art, dieses Problem weiter zu verfolgen, nämlich innerhalb einer Theorie des absolut Identischen, von Heideggers Ansatz denkbar weit entfernt. Gleichwohl kann man nicht übersehen, dass Schelling sich schon 1800 in einem Fragebereich aufhält, der dem heideggerschen

26 M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main ²1989 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 24), 230 (= GA 24).

27 GA 24, 247.

28 Damit ist weder die Fundamentalanalyse des Daseins transzendentalphilosophisch noch Schellings Denken um 1800 daseinsanalytisch überformt, und zwar weil die Transzendentalphilosophie gerade durch transzendentales Denken überwunden wird. Diese eigentümliche Stellung von Schellings System von 1800 gilt es festzuhalten; Heidegger setzt demgegenüber anders, d.h. zunächst: nicht transzendental reflektierend, an. Vgl. zum Verhältnis zwischen Daseinsanalytik und Transzendentalphilosophie auch C.F. Gethmann: *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn 1974.

verwandt ist. Heideggers Urteil, „daß seit Descartes und vor allem im deutschen Idealismus die Seinsverfassung der Person, des Ich, des Subjektes, vom Selbstbewußtsein her bestimmt wird“²⁹ ist wohl insgesamt zutreffend. Er übergeht dabei aber, dass Schelling die Transzendentalphilosophie als solche über sich hinaustreibt und damit immanent überwindet, was schon äußerlich daran erkennbar ist, dass Schellings Denken nach 1800 nicht mehr transzendentalphilosophisch funktioniert. Die Orientierung am Selbstbewusstsein ist damit in gewisser Weise überwunden. Schelling entwickelt eine Problemstellung, die mit Heideggers Fundamentalanalyse des Daseins mehr zu tun hat, als Heidegger selber einsieht.

Für Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling ist aber dessen Frühphilosophie weit weniger ausschlaggebend als dessen mittlere Philosophie, insbesondere steht dabei die *Freiheitsschrift* von 1809 in seinem Blick. Das Frühere, gleichwohl es der Sache nach wesentlich zu dem Standpunkt von 1809 beiträgt und zu ihm hinführt, scheint für ihn noch nicht das Eigene Schellings hervortreten zu lassen: „Das Ursprünglichste und Wesentliche in ihm war immer schon da, aber noch nicht frei“.³⁰ Noch nicht frei, weil noch zu verstrickt in eine traditionelle Terminologie. Es ist gerade die Überwindung der Transzendentalphilosophie, die Schelling auch zu einem Wechsel seiner wesentlichen philosophischen Verständnismodelle antreibt, von der Wissenschaftslehre zunächst hin zu einer neuplatonisch und spinozistisch orientierten Form von Philosophie. Ob damit dem ontologisch gewendeten Naturbegriff, wie er sich 1800 zeigt, Genüge getan ist, mag fraglich sein. Der Gedanke eines Naturbegriffes als ontologischem

29 GA 24, 247.

30 GA 28, 193.

Grund wird eher versteckt als wirklich deutlich expliziert, wenn Schelling das Verhältnis von Natur und Subjekt nun unter dem alleinigen Gesichtspunkt der absoluten Identität entwirft. Insofern die absolute Identität einsteht für das wahre Sein, von dem die Dinge der Welt, d. h. alles das, was begrenzt ist, nur die Abbilder sind, dann wird der 1800 aufgedeckte Naturbegriff damit scheinbar gar nicht gefasst, ermangelt der absoluten Identität als absoluter Gleichgültigkeit doch gerade wesentlich das, was die *natura naturans* auszeichnet: Produktivität, und scheint Schelling überdies die Natur nur als einen bloßen Bereich, mithin regionalontologisch zu fassen. Der transgenerische Sinn von Natur als dem ontologischen Fundament des Subjektes, welches in letzterem gerade noch, in der transzendentalphilosophischen Durchführung, hervortritt,³¹ scheint identitätsphilosophisch kaum einholbar.

Allerdings soll die Explikationskraft der Identitätsphilosophie in keiner Weise in Abrede gestellt werden.³² Stellt sie doch zugleich die entscheidenden Weichen für die *Freiheitsschrift* von 1809, von der Heidegger maßgeblich beeindruckt und beeinflusst ist. Diese Schrift Schellings ist es, die er immer wieder in den Katalog der seines Erachtens maßgeblichen Werke der abendländischen Philosophie einreicht, – so etwa, wenn er 1936 über Schelling und Nietzsche beschwörend sagt: „Aber dieses zweimalige Scheitern größter Denker ist kein Versagen, nichts Negatives, im Gegenteil. Das ist das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten

31 „Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtseyn gelangen kann und nur aus dem Produkt *widerstrahlt*“ (SW III, 615 f./AA I, 9, 1, 316; Hervorhebung d. Verf.).

32 Vgl. dazu insgesamt B. Rang: *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*. Frankfurt am Main 2000.

eines neuen Anfangs“.³³ Er redet dabei weniger von Schellings Werk insgesamt, sondern, eine, ähnlich wie mit Nietzsche, starke Reduktion des Autors auf ein einzelnes Werk vornehmend, von der Schrift von 1809, der er immerhin zwei ganze Vorlesungen gewidmet hat. Davon soll im Folgenden kurz die Rede sein.

II. Grund – Sein – Natur

Neben den großen Thesen zu Schellings *Freiheitsschrift*, etwa, diese als eine „Metaphysik des Bösen“ zu lesen, oder die Rede vom Scheitern Schellings mit dem Hinweis darauf, dass Gott ein Leben sei,³⁴ das nicht in einem System gedacht werden könne, fällt auf – und das ist in der zweiten großen Vorlesung zu Schelling von 1941 wohl noch deutlicher –, dass Heidegger vor allem den Blick auf Schellings Fundamentalunterscheidung von „dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“³⁵ richtet. Dieser Grundunterscheidung, die, so Schelling, „die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung [die *Freiheitsschrift*; S.S.] sich gründet“,³⁶ gibt Heidegger den Namen „Seynsfuge“,³⁷ welcher hier als *terminus technicus* weiterverwendet werden soll. In der Vorlesung von 1941 widmet Heidegger der Erörterung dieses Unterschiedes

³³ SA, 4.

³⁴ Vgl. dazu T. Buchheim: „Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der *Freiheitsschrift*. In: Fehér/Jacobs (1999), 183–191.

³⁵ SW VII, 357.

³⁶ Ebd.

³⁷ SA, 130.

so viel Platz, dass man wohl sagen kann, die Vorlesung sei insgesamt nichts als eine Erörterung der Seynsfuge.

Schon in der Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* von 1929 streift er Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit, wenn auch nur nebenbei, ohne eigens genauer darauf einzugehen:

Von nicht geringerer Bedeutung aber für das Problem sind *Schellings* ‚Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände‘ (1809). Schon der Hinweis auf Kant und Schelling macht fraglich, ob sich das Problem des Grundes mit dem des ‚Satzes vom Grunde‘ deckt und ob es überhaupt mit diesem auch nur gestellt ist.³⁸

Im Blick steht dabei wohl die Seynsfuge selbst, da sie es ja ist, die so etwas wie ‚Grund‘ thematisiert. Und wer wäre nicht an Schellings, an Jakob Böhme angelehnte, Redeweise vom Ungrund erinnert, wenn Heidegger in demselben Text später eine Randbemerkung hinzufügt: „Wo liegt die Notwendigkeit für Gründung? Im Ab- und Un-grund. Und wo dieses? Im Da-sein“.³⁹ Insofern so etwas wie Grund, Gründung, ἀρχή fundamentale Denkstrukturen der Metaphysik darstellen, ist das Interesse Heideggers an Schelling unmittelbar verständlich.

Gleichwohl bleibt Heideggers Verhältnis zu Schelling ambivalent, genauso wie sein Verhältnis zu der Metaphysik (als dem Kollektiv der abendländischen Philosophie). Ambivalent ist Heideggers Haltung, und das muss sie vielleicht notwendig sein, weil er in der Auseinandersetzung mit der Metaphysik

38 M. Heidegger: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main ²1996 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 9), 125f. (= GA 9).

39 GA 9, 127.

diese gerade zu über- und verwinden sucht. Ihre Überwindung aber ist nicht nur Loslösung, sondern zugleich auch ihre unüberholbare Bestätigung.⁴⁰ Dies zeigt sich an Schelling insbesondere, ist doch einer der zentralen Thesen der Abhandlung von 1809 der Fundamentalcharakter des Willens:

Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.⁴¹

Dieses Herzstück der Willensmetaphysik ist es nun, das Heidegger als zu bedenken und zugleich zu überwinden sich vornimmt. Spricht sich doch darin, zumindest nach Heideggers Auffassung, eine Vorherrschaft des Willens aus, der sich zur Machenschaft ausweitet, der dann nach Heidegger seinen letzten und intensivsten Ausdruck in Nietzsches Theorem des Willens zur Macht findet.⁴² Der Idealismus, allen voran Schelling, ist dafür wohl der prägnanteste Ausdruck, scheint doch diese Stelle⁴³ genau das zu sagen. „Aber wir müssen gerade dieses Denken des deutschen Idealismus wissen, weil es die machenschaftliche Macht der Seiendheit in die äußerste, unbe-

40 Vgl. G. Figal: „Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken“. In: *Grundlinien der Vernunftkritik*. Hrsg. von C. Jamme. Frankfurt am Main 1997, 450ff.

41 SW VII, 350.

42 „Die οὐσία (Seiendheit) des subjectum wird zur Subjektivität des Selbstbewusstseins, das jetzt sein Wesen als Willen zum Willen ans Licht bringt. Der Wille ist als Wille zur Macht der Befehl zu Mehr-Macht“ (GA 5, 218).

43 SW VII, 350.

dingte Entfaltung bringt (die Bedingtheit des ego cogito in das Unbedingte erhebt) und das Ende vorbereitet“.⁴⁴

Heidegger bedient sich des Willensbegriffes, der in seiner letzten Steigerung als ‚Wille zur Macht‘ bestimmt ist, für eine kritische Gegenwartdiagnose und die Anamnese ihrer Geschichte. Dass Schelling den Willen ins Zentrum seiner Überlegungen stellt, ist genauso unbestreitbar wie es unklar ist, ob Heideggers Diagnose zutrifft, bedenkt Schelling selber doch gerade den menschlichen Willen als Hybris und Sucht, und kritisiert damit von vornherein die Machenschaft des Willens, was auch philosophiehistorisch klar zu situieren ist: als Kritik einer fichteschen Aneignungslogik, die nur in der Herrschaft und aneignenden Überwindung des Nicht-Ich besteht. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, Schellings Interesse am Willen nachzugehen und aufzuklären, warum dieser auch außerhalb des transzendentalen Denkens als zentraler Begriff fungieren kann.⁴⁵

Und ob der Deutsche Idealismus, gerade auch Schelling, sich nur auf die Evidenz des descartesschen *cogito* gründet, wie Heidegger weiter behauptet, mag mit guten Gründen bezweifelt werden. Zwar ist die Rede von der Selbsterkenntnis Gottes z. B. noch in Schellings *Freiheitsschrift* leitend, und sie stellt ja

44 M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1989 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 65), 203 (= GA 65).

45 Man denke etwa an die Lauterkeit in dem ersten Weltalter-Fragment von 1811: ein Wille, der nichts will als der Hintergrund für einen Willen der etwas, nämlich sich will; vgl. F.W.J. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*. Hrsg. von M. Schröter. München 1946, 15ff. (= WA I). In gewisser Weise ist damit gerade Heideggers Überzeugung, hier werde alles vom Willen her verstanden, bestätigt, nur wäre zu fragen, was das dann genau heißt, etwa in Hinsicht auf die Problematik des ersten und zweiten Anfangs.

ein Komplement zu dem Selbstbewusstsein des Ich dar, das aber bedeutet in der Konsequenz nicht unbedingt eine Orientierung am *cogito* selbst. Schließlich ist es ja gerade Schelling, der die Transzendentalphilosophie in ein Ende führt, weil sich die Selbsttransparenz des Ich nicht reflexiv durchführen lässt. Und schon die Identitätsphilosophie steht unter einer anderen Evidenz als noch das *System des transscendentalen Idealismus*, die sich abseits eines selbstgewissen Ich als Ausdruck einer „Vernunft, die uns hat“⁴⁶ fassen lässt. Für Heidegger jedenfalls ist die Sachlage bezüglich des Deutschen Idealismus sehr klar: „Von hier führt keine Brücke in den anderen Anfang“,⁴⁷ wenn er auch Schelling eine besondere Stellung zubilligt: „Und dazwischen eingesprenzt einzelne Vorstöße wie Schellings Freiheitsabhandlung, die allerdings, wie der Übergang zur ‚positiven Philosophie‘ zeigt, zu keiner Entscheidung führen kann“.⁴⁸

Das Tragende der Freiheitsabhandlung von 1809 ist die Grundunterscheidung zwischen Grund von Existenz und Existierendem. So ist der im Zusammenhang der menschlichen Freiheit entfaltete Komplex des Bösen allein durch die in der Seynsfuge (als interner Dualismus⁴⁹ in Gott) gedachte Unterscheidung des Grundes und des Existierenden zu denken. Die Möglichkeit des Bösen besteht demnach darin, sie in dem, „was in Gott selbst nicht Er Selbst ist“,⁵⁰ gegründet sein zu lassen. Neben dieser Funktion der Seynsfuge im Zusam-

46 SW VII, 149.

47 GA 65, 203.

48 GA 65, 204.

49 Vgl. hierzu F. Hermann: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. Wien 1994.

50 SW VII, 359.

menhang der schellingschen Theorie des Bösen ist sie aber auch die Anzeige für eine ontologische Grundproblematik.

Mit dieser Unterscheidung knüpft Schelling nämlich wieder – nach der Phase identitätsphilosophischen Denkens – direkt an die Problemlage von 1800 an, insofern sich dort die Natur, im Sinne der *natura naturans*, als dasjenige gezeigt hat, was das transzendente Subjekt seinerseits noch ermöglicht und gründet. Dieses Ergebnis wird nun in der Seynsfuge eigens auf den Begriff gebracht. Schon Schellings Hinweis, dass „[d]ie Naturphilosophie unsrer Zeit [...] zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt [hat] zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“, ⁵¹ macht den Zusammenhang mit dem Begriff der Natur deutlich. Wenn Schelling hier auch, wie seine Verweise zeigen, an seine Schrift von 1801 (*Darstellung meines Systems*) denkt, ist doch nichtsdestoweniger auch der Problemstand von 1800 damit eingeholt.

Das zeigt sich indirekt dadurch, dass Schellings *Freiheitschrift* eine späte Auseinandersetzung mit der fichteschen Philosophie ist, ⁵² reinterpretiert Schelling doch die Selbstsetzung des absoluten Ich, wie Fichte sie schon im § 1 seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 einführt, vor dem Hintergrund seiner naturphilosophischen Unterscheidung, der Seynsfuge: „es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist“. ⁵³ Mit der trans-

51 SW VII, 357.

52 Vgl. L. Hühn: „Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“. In: *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*. Hrsg. von C. Iber/R. Pocai. Cuxhaven 1998, z.B. 81f.

53 SW VII, 385.

zendentalen Selbstsetzung ist das transzendente Subjekt als Prinzip wieder aufgenommen, aber in einer anderen Perspektive als der transzendentalen. Das Subjekt, der Mensch, wird hier aus diesem Grundunterschied heraus gesehen und begriffen. Insofern die Unterscheidung eine naturphilosophisch gegründete ist, wird der Mensch hier naturphilosophisch fundiert. Schelling bezeichnet den Grund auch einfach als „Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen“. ⁵⁴ Damit bezeichnet die Natur den unhin-tergehbaren und unergreifbaren Hintergrund alles Seienden.

So kann Schelling 1809 vor dem Hintergrund der Seynsfuge die Selbstsetzungsfigur geradezu als eine Verkehrung und Selbstverstrickung denken. Dies aber ist letztlich nichts anderes als das, was sich 1800, in der Durchführung einer derartigen Selbstsetzung, also noch in der Nachfolge von und Orientierung an Fichtes Wissenschaftslehren, an dieser Durchführung gezeigt hat: die quasi tragische Selbstverstrickung des Subjektes in seine unbewusst von ihm produzierten Gegenstände, durch die hindurch ein Anderes sich zeigt und „nur aus dem Produkt widerstrahlt“. ⁵⁵ Nur dass 1809 eigens artikuliert wird, was 1800 sich *en passant* am Ende des *System des transscendentalen Idealismus* zeigt.

Was aber ist mit der Unterscheidung, der Seynsfuge ontologisch gedacht? Zieht man Schellings eigene Erläuterungen seiner Grundunterscheidung hinzu, wie er sie in einem Brief an Eschenmayer vom April 1812 gibt, dann wird ihre ontologische Funktion deutlich, indem der Grund von Existenz das Sein selbst ist, im Unterschied zum Existierenden als dem Seienden.

⁵⁴ SW VII, 358.

⁵⁵ SW III, 616/AA I, 9.1, 316.

Der Grund zur Existenz und die Existenz sind an sich nicht verschieden, wenn Sie unter dieser eben nichts weiter als die Existenz, das reine Existieren, als solches, verstehen. [...] Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterschied zwischen der Existenz und dem Grunde zur Existenz gesprochen, sondern von einem Unterschied zwischen dem Existierenden und dem Grund zur Existenz; welches, wie Sie selbst sehen, ein bedeutender Unterschied ist.⁵⁶

Offenkundig bringt Schelling hier den Unterschied zwischen Sein und Seiendem auf den Begriff. Die Einsicht in diese ontologische Grundkonstellation ist es nun, die Schelling in aller vorausliegenden Philosophie vermisst. „Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt“.⁵⁷ Erst Schellings Naturphilosophie, so seine eigene Einschätzung, gewinnt Einsicht in die Natur als lebendigen Grund, d.i. als Grund von Existenz im Sinne der Seynsfuge. Dieser Grund wird in Schellings Naturphilosophie, und er meint damit seine identitätsphilosophische Schrift *Darstellung meines Systems* von 1801, aber nur deshalb auf den Begriff gebracht, weil er sich innerhalb der Transzendentalphilosophie schon gezeigt hatte. Der dort aufgezeigte Hintergrund des Ich weist unmittelbar über die Transzendentalphilosophie und ihre Orientierung an dem Modell des Selbstbewusstseins hinaus, und zwar auf oder in eine ontologische Tiefenschicht, aus der heraus so etwas wie Selbstbewusstsein erst möglich wird. Diese Tieferlegung erzwingt es dann aber auch, die

⁵⁶ SW VIII, 164.

⁵⁷ SW VII, 356.

Selbstvollzüge des Subjektes neu zu interpretieren, was Schelling in der *Freiheitsschrift* denn auch leistet.⁵⁸

Ob Heidegger die große Nähe von Schellings denkerischen Bemühungen zu seinem eigenen Anliegen, durch eine Fundamentalanalyse des Daseins zur Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt durchzudringen, gesehen hat, ist fraglich.⁵⁹ Der von ihm explizierte Unterschied von Sein und Seiendem, die ontologische Differenz,⁶⁰ welche Unterscheidung er ja gerade als in der Tradition ungedachte verstanden wissen will (Ähnliches wirft Schelling, wie zitiert, der ihm vorausgehenden Philosophie auch vor), steht in einer Nähe zu Schellings Überlegungen von 1809.⁶¹ Dies scheint Heidegger aber nicht aufgefallen zu sein, was angesichts seiner Erläuterung der Seynsfuge erhellt: „An jedem ‚Wesen‘ muß unterschieden werden seine Existenz und der Grund von Existenz“. ⁶² Es ist offenkundig, dass diese

58 Damit ist die anthropologische Wende 1809 auch nicht eine Neuorientierung Schellings, sondern die konsequente Tieferlegung der Transzendentalphilosophie auf die sie ermöglichenden ontologischen Strukturen. Diese Perspektive ermöglicht denn auch einen ganz anderen Blick auf die Denkbewegung Schellings zwischen 1800 und 1809. Vgl. zur These des sogenannten anthropologischen Ansatzes M. Theunissen: „Schellings anthropologischer Ansatz“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47. 1965, 174–189; J. Hennigfeld: „Der Mensch im absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings“. In: *Schellings philosophische Anthropologie*. Hrsg. von J. Jantzen/P.L. Oesterreich. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 1–22.

59 Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁷1993, 15–19.

60 Vgl. GA 24, 452 ff.

61 Einen sachlichen Zusammenhang sieht auch Beierwaltes, versteht aber Schellings Unterscheidung von Sein und Seiendem, ausgehend von der *Philosophie der Mythologie*, als „terminologisch konträr“ zu Heideggers Ausführungen. Er ist sich aber darüber andererseits unsicher, insofern er eine „Unstetheit Schellings“ bezüglich der ontologischen Termini konstatiert; vgl. W. Beierwaltes: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main 1972, 70.

62 SA, 129.

Erläuterung von Schellings eigener abweicht. Und weiter heißt es bei ihm:

„Wesen“ ist hier nicht gemeint in der Bedeutung von „Wesen“ einer Sache [...]; gemeint ist das je in sich stehende einzelne Seiende als Ganzes. An jedem Seienden solcher Art muß unterschieden werden sein „Grund“ und seine „Existenz“. Das will sagen: Das Seiende muß begriffen werden als Existierendes und als Grundgebendes.⁶³

Die Identifikation des ‚Wesens‘ als Existierendes verleitet Heidegger zu seiner Erläuterung der Seynsfuge als eines Unterschiedes der Existenz und des Grundes von Existenz, insofern das Existierende als dasjenige im Blick steht, an dem Grund und Existenz unterschieden werden. Die Pointe der schelling-schen Unterscheidung liegt aber gerade darin, das Existierende als solches seinem Sein, das auch Gegründetsein ist, gegenüberzustellen.

Gerade von Heidegger her, der den präzisen Unterschied von Sein und Seiendem etabliert, kann sich der Blick auf Schellings Gedanken schärfen und in ihm Bedeutungen entdecken, die Schelling in eine merkwürdig zweideutige Nähe zu Heideggers eigenem Denken setzen. Die Frage nach Schellings Scheitern, das gemäß Heidegger schon darin besteht, „daß eben die Ansetzung der Seynsfuge als Einheit von Grund und Existenz es ist, die ein Seynsgefüge als System unmöglich macht“, ⁶⁴ müsste neu gefragt werden. Es ergibt sich „die Möglichkeit und Notwendigkeit eines ganz anderen Fragens (der Seinsfrage). Dieses aber muss dort entspringen, wo das Fragen der Metaphysik und dasjenige Schellings im besonderen seinen Antrieb und seine letzte Erfüllung hat“. ⁶⁵

63 Ebd.

64 SA, 194.

65 GA 49, 15.

Die Nähe zu Schelling zeigt Heidegger gelegentlich auch selber an, so wenn er schreibt: „Dabei gebraucht Schelling das Wort Existenz in einem Sinne, der dem Wortbegriff näher bleibt als die seit langem übliche Bedeutung von ‚Existieren‘ als Vorhandensein. Ex-istenz, das *aus sich Heraus-tretende* und im *Heraus-treten sich Offenbarende*“.⁶⁶ Das Seiende als solches, das Heraustretendes und Sich-Offenbarendes ist, denkt Schelling nun vor dem Hintergrund des dunklen Grundes, der wesentlich Verborgenheit ist, die als Verborgenheit nie gelöst werden kann.⁶⁷ Das Gegründetsein des Subjektes in der *natura naturans* (1800) oder dem Grund von Existenz (1809) erweist sich bei näherer Betrachtung gerade als das Begreifen des Menschen aus dem Unterschied von Sein und Seiendem, wie er in Schellings Seynsfuge gedacht wird. Sollte dies nicht Anhalt sein, Heideggers strukturelle Erklärung des Daseins aus der ontologischen Differenz selbst darauf zu beziehen?

III. Erde und Welt

Abschließend soll noch einmal von einer anderen Seite kommend Heideggers und Schellings Denken versuchsweise zusammengesehen werden. Gilt nämlich, wie oben gezeigt, dass Schellings Fundierung der Subjektivität in der ontologischen Struktur der Seynsfuge ein gewisse Nähe zu heideggerischen Fragestellungen zukommt, dann wird sich diese Nähe

⁶⁶ SA, 129.

⁶⁷ „Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie [die Schwerkraft, als Analogie zum Grund gedacht; S.S.] beschlossen liegt“ (SW VII, 358). „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“ (SW VII, 359f.).

auch in Heideggers Texten jenseits der von ihm gegebenen Textexegesen zeigen lassen müssen. Schon Heideggers Vorlesung über Schelling 1936 macht ja deutlich, dass Heidegger, obwohl er sich durchweg im Rahmen einer Auslegung des Textes der *Freiheitsschrift* bewegt, immer auch sein eigenes Denken mitgestaltet. Die Auseinandersetzung mit Schellings Seynsfuge, deren Name allein ja schon sprechend ist, zeigt dies dann auch deutlich an. Im zeitlichen Umfeld dieser Vorlesung, der Zeit der intensivsten Auseinandersetzung mit Schellings Denken, steht beispielsweise der Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerkes* von 1935, der in einem zentralen Theorem, der Streit von Erde und Welt, an Schellings Seynsfuge rückbindbar ist, ja geradezu als eine Fortschreibung derselben verstanden werden kann.

Vordergründig behandelt der Kunstwerkaufsatz das Problem der Möglichkeit der Kunst und die Frage nach deren Wesen. Und offenkundig, das zeigt schon das Nachwort zu diesem Aufsatz, ist die dabei im Hintergrund stehende Folie nicht Schellings Denken, sondern die hegelsche Ästhetik, an der sich Heidegger abarbeitet. Schon allein die Frage, „ob die Kunst in unserem geschichtlichen Dasein ein Ursprung ist oder nicht, ob und unter welchen Bedingungen sie es sein kann und sein muß“,⁶⁸ lässt sich kaum anders als vor dem Hintergrund der hegelschen Rede von dem Vergangenheitscharakter der Kunst verstehen.⁶⁹ Darin liegt die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Wesens der Kunst. Kunst ist nicht immer und jederzeit möglich, und das ist für Heidegger insofern interessant, als in der Kunst Wahrheit geschieht, sich ins

68 GA 5, 65.

69 Vgl. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main 1970 (*Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden*. Bd. 13), 142.

Werk setzt, und die Wahrheit selber hier zuerst geschichtlich bedacht werden soll.

Zuerst unternimmt Heidegger den Versuch, das Werk in seinem Sein von Ding und Zeug her zu thematisieren, was dann in das Umgekehrte mündet, Zeug und Ding selber vom Werk her in den Blick zu nehmen,⁷⁰ worin nebenbei sich der Werkcharakter selber zeigt: das Sehen- und Geschehenlassen der Wahrheit selbst. Dieser Wahrheitscharakter der Kunst steht damit in einem Konkurrenzverhältnis zur Philosophie als einer anderen Weise, Wahrheit geschehen zu lassen, korrigiert doch die Kunst quasi die Ansichten tradierter philosophischer Meinungen:

Das ist nichts Geringes, wenn wir uns erinnern, daß jene von alters her geläufigen Denkweisen das Dinghafte des Dinges überfallen und eine Auslegung des Seienden im Ganzen zur Herrschaft bringen, die ebenso zur Wesenserfassung des Zeuges und des Werkes untüchtig, wie sie gegen das ursprüngliche Wesen der Wahrheit blind macht.⁷¹

Die Kunst wird Heidegger so zum Ort einer anderweitig nicht verbürgten Wahrheit, zum soteriologischen Moment in einer der Technik und ihrer Machenschaft unterstehenden Welt.

Das Kunstwerk wird damit schon ganz aus der seinsgeschichtlichen Blickbahn heraus thematisiert,⁷² es ist „ein Wer-

70 „Zwar läßt sich aus dem Dinghaften nicht das Werkhafte bestimmen, wohl dagegen kann umgekehrt aus dem Wissen vom Werkhaften des Werkes die Frage nach dem Dinghaften des Dinges auf den rechten Weg gebracht werden“ (GA 5, 57).

71 GA 5, 57.

72 Vgl. insgesamt F.-W. v. Herrmann: *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*. Frankfurt am Main 1980.

den und Geschehen der Wahrheit“.⁷³ Seinsgeschichtlich ist dies deswegen, weil im Kunstwerk als dem Ort des Wahrheitsgeschehens dieses Geschehen sich in der gegenwendigen Struktur von Eröffnung der Wahrheit und Sich-Einrichten in die Wahrheit vollzieht: „Lichtung der Offenheit und Einrichtung in das Offene gehören zusammen. Sie sind das selbe eine Wesen des Wahrheitsgeschehens. Dieses ist in mannigfaltigen Weisen geschichtlich“.⁷⁴ Dieses ist das Kunstwerk, als eine dieser Weisen, gerade durch die Gegenwendigkeit von dem, was Heidegger ‚Erde‘ und ‚Welt‘ nennt. Beide Begriffe sind nun nicht ausschließlich als spezifische Kunstbegriffe zu verstehen, so stellt Heidegger heraus, dass Erde mit dem griechischen φύσις identisch ist: „Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig Φύσις“.⁷⁵ ‚Welt‘ ist ebenso offenkundig ein Begriff, der nicht spezifisch an die Kunst gebunden zu sein braucht, man denke etwa an die – durchaus verschiedenartige – Analyse der Welt in *Sein und Zeit*⁷⁶ oder an die Bestimmung der Welt als Geviert.⁷⁷ Mit der Kunst hat das nur insoweit zu tun, als in ihr, d. h. dem jeweiligen Werk, beide in einer besonderen Weise wirksam sind und zu sich selber gelangen: „Das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde sind zwei Wesenszüge im Werksein des Werkes“.⁷⁸

73 GA 5, 59.

74 GA 5, 50.

75 GA 5, 31.

76 Heidegger (¹⁷1993), 63–88.

77 M. Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main 1994 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 79), 19.

78 GA 5, 36.

Erde und Welt unterhalten eine auffällige Parallelität zu Schellings Unterscheidung von Grund und Existierendem, und dies nicht nur über die vermittelte Identifizierung des Grundes und der Erde über den antiken Begriff der φύσις. Zwar mag man dies durchaus schon an sich einleuchtend finden, aber vor allem liegt die Ähnlichkeit in der Struktur der jeweiligen Momente. Das Vergleichsmoment ist, dass Heideggers ‚Erde‘ und Schellings ‚Grund‘ jeweils der Inbegriff von Verslossenheit selber sind. Schelling betont, wie der Grund den Charakter der Dunkelheit an sich trägt, der im Gegensatz zu dem Verstand als dem Licht steht, wobei Verstand im Wesentlichen die Bezüglichkeit von Seiendem untereinander und dessen Gliederung meint, also dessen Strukturiertheit nach Einheit und Differenz. Der Grund ist demgegenüber

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 dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil.⁷⁹

„Die Erde ist das wesentlich sich Verschließende“, ⁸⁰ schreibt Heidegger, und setzt damit die Erde in einen Gegensatz zur Welt, die als der Inbegriff der Offenheit und des Offenen gilt. „Die Welt ist die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes“. ⁸¹ Die Welt ist demgegenüber das Offene als derjenige Raum, in dem Seiendes sein kann und in dem es mit Seiendem seine Bewandtnis hat. Sie ist nicht

79 SW VII, 360.

80 GA 5, 36.

81 GA 5, 37.

einfach das Andere zur Erde, sondern vielmehr derart in einer Einheit mit dieser zu denken, dass sie beide in einem Streit zueinander gehören. „Das Gegeneinander von Welt und Erde ist ein Streit“.⁸² Diese innere Dynamik von Erde und Welt, die Heidegger von Vorstellungen wie „Hader“ und „Unruhe“ fernhalten will, besteht in einer gegenläufigen Tendenz von Erde und Welt. Möchte das eine, die Welt, das Verschlussene der Erde öffnen, so das Andere, die Erde, die Welt verschließen. „Die Welt trachtet in ihrem Aufrufen auf der Erde, diese zu überhöhen. Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlussenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten“.⁸³ Erde und Welt sind also deswegen im Streit miteinander, weil sie Entgegengesetztes erstreben.

Ihr Streit ist aber in gewisser Weise notwendig, insofern nämlich die Welt die Erde braucht als das sie Tragende: „An der Erde als der wesentlich sich verschließenden findet aber die Offenheit des Offenen seinen höchsten Widerstand und so gerade die Stätte seines ständigen Standes“.⁸⁴ Umgekehrt braucht die Erde auch die Welt: „Die Erde kann das Offene der Welt nicht missen, soll sie selbst als Erde im befreiten Andrang ihres Sichverschließens erscheinen“.⁸⁵

Kann man auch die gegenläufigen Richtungen von Erde und Welt nicht als ein Wollen der Erde und Welt derart interpretieren, wie Schelling dies bezüglich des Grundes und des Existierenden tut – einerseits vor dem Hintergrund der heideggerischen Analysen der Willens- und Machtstruktur der Meta-

82 Ebd.

83 Ebd.

84 GA 5, 57.

85 GA 5, 38.

physik, andererseits wegen der Notwendigkeit phänomenaler Ausgewiesenheit an den Kunstwerken –, so liegt hier doch bei aller Differenz unverkennbar ein Moment, das an Schellings Gedanken der Gegenstrebigkeit der beiden Prinzipien erinnert. Der Grund wird bei Schelling als Drang, Sehnsucht, Sucht vorstellig, was gerade auch darin besteht, das im Licht aufgehende Seiende in sich als Grund zurücknehmen zu wollen und so mit dem Willen des Verstandes erst den geschichtlich zu denkenden Prozess der Widerstreites zu konstituieren. „Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheile offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden“. ⁸⁶ Das Seiende ist wesentlich strittig und darin geschichtlich.

Gegen die Willensmetaphysik scheint Heidegger sich dann auch geradezu antithetisch verwehren zu wollen, wenn er die Erde als „das zu nichts gedrängte Mühelose-Uermüdliche“ ⁸⁷ bestimmt – phänomenal die Ruhe des In-sich-Stehens der Kunstwerke beschreibend – und damit gerade umgekehrt charakterisiert als Schelling den Grund. Das hat auch damit zu tun, dass Heidegger mit dem aletheiologischen Geschehen der Wahrheit eine streitende Bewegtheit zu denken versucht, die nicht vom Willen als einem Machen her zu verstehen ist. Der Streit von Erde und Welt erbringt das Offene, worin Seien-des und Geschichte statthaben kann. Allerdings bleibt dieser Streit auch wesentlich offen, d.h. nicht auf ein Ziel hin angelegt, und damit grundsätzlich unterschieden von den teleologischen Momenten des schellingschen Denkens. Der Wille

⁸⁶ SW VII, 373f.

⁸⁷ GA 5, 35.

ist schon als etwas Zweckesetzendes etwas ganz anderes als die von Heidegger gedachte Werdebewegtheit. Andererseits bezieht Heidegger gerade dieses Geschehen wieder auf den Willen, insofern in dieses Geschehen der Mensch notwendig eingebunden ist als der Bewahrende und das Wissen des Menschen um dieses Geschehen von Heidegger doch als Wollen bestimmt wird.

Das Wissen, das ein Wollen, und das Wollen, das ein Wissen bleibt, ist das ekstatische Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins. [...] Wollen ist die nüchterne Entschlossenheit des existierenden Übersichhinausgehens, das sich der Offenheit des Seienden als der ins Werk gesetzten aussetzt.⁸⁸

In das aletheiologische Werdegesehen von Erde und Welt gehört somit der Mensch als ein wesentliches Element hinein, da ohne ihn dieses Geschehen, der Streit, gar nicht statthaben würde. In diesem Sinne ist der Mensch notwendig für das Sein als Offenheit, indem er selber es ist, der diesen Streit austrägt und offenhält, und die Kunst eine Weise, wie dies geschieht. Dass der Mensch diejenige Stelle im Ganzen des Seienden ist, wo die Offenheit des Anwesens von Sein selbst geschieht ist auch für Schelling zentraler Topos: Die Natur wird im Menschen ihrer selbst gewahr, das ist schon im *System* von 1800 so gedacht.⁸⁹ 1809 wendet er diesen naturphilosophischen Gedanken, jenseits aller Transzendentalphilosophie, auf den Begriff eines im Werden begriffenen und darin erst sich offen-

⁸⁸ GA 5, 55.

⁸⁹ „Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird“ (SW VII, 341).

barenden Gottes an, worin der Mensch der Statthalter, der – wenn diese Übertragung eines heideggerschen Ausdruckes gestattet sei – „Hirt des Seins“⁹⁰ ist, dessen Entschiedenheit in gewisser Weise das Ganze des Seienden betrifft: „Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann“.⁹¹

Damit sollte schematisch erkennbar sein, in welcher Blickrichtung das heideggersche Begriffspaar ‚Erde – Welt‘ mit der schellingschen Unterscheidung von Grund von Existenz und Existierendem expliziert werden kann. Ob diese Möglichkeit auf einer unausdrücklichen Rezeption schellingscher Motive beruht oder nicht, ist dabei gar nicht die wesentliche Frage. Es geht um die Frage nach dem ‚Selbigen‘ von Heidegger und Schelling, den Affinitäten beider Denker. Eher wäre es nötig, sich auf die jeweils leitenden Evidenzen zu besinnen, um derartige Bezüge weiter verfolgen zu können. Es wäre zu sehen, wie etwa Heideggers Ereignisdenken mit Schellings geschichtlicher Ontologie, wie er sie in der *Freiheitsschrift* und den *Weltalter*-Fragmenten zuerst entwickelt, zusammenhängen könnte. Erst so könnte ein ‚Selbiges‘ sich wirklich auftun. Was wäre damit aber überhaupt gewonnen? Vielleicht nur die Ahnung, dass beide Denker sich über die Zeiten hinweg etwas zu sagen hätten, das auch für uns von Interesse ist.

90 GA 9, 342.

91 SW VII, 374.

Protokolle einer Übung von Martin Heidegger
zu „Schellings Abhandlung über
das Wesen der menschlichen Freiheit“
aus dem Wintersemester 1927/28 in Marburg

Textkritisch ediert, mit erklärenden Anmerkungen und
editorischem Bericht versehen
von Philipp Schwab und Sebastian Schwenzfeuer

Inhalt Editionsteil

Editorischer Bericht	267
I. Zur Edition der Texte	267
1. Beschreibung der Textträger	267
2. Aufbau, Datierung und Chronologie	274
3. Editionsprinzipien und textkritischer Apparat	279
4. Erklärende Anmerkungen	286
II. Zum historischen Kontext von Heideggers Schelling-Übung 1927/28	289
1. Hintergrund	289
2. Von Heidegger verwendete Ausgaben der Werke Schellings	297
3. Teilnehmer der Übung und Kurzbiographien	299
4. Spätere Arbeiten der Teilnehmer	305
III. Zum Inhalt von Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling 1927/28	308
Danksagung	317
Texte	319
Martin Heidegger: Notizen zu Schellings <i>Freiheitsschrift</i>	321
Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit (Protokollheft aus dem WS 1927/28)	331
Hans Jonas: Das Freiheitsproblem bei Augustin (Referat vom 21.01.1928)	373
	265

Gerhard Krüger: Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen (Referat vom 15.02.1928)	403
Walter Bröcker: Das Problem von Freiheit und Grund bei Leibniz und seinen Nachfolgern (Referat vom 25.02.1928)	417
Erklärende Anmerkungen	435
Siglenverzeichnis	459

Editorischer Bericht

I. Zur Edition der Texte

1. *Beschreibung der Textträger*

Das hier edierte Protokollheft für die im Wintersemester 1927/28 in Marburg abgehaltene Übung für Fortgeschrittene zu „Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit“¹ befindet sich im Nachlass Martin Heideggers im Deutschen Literaturarchiv Marbach (Signatur 75.7255). In das Heft sind vorne drei Referate, acht Notizzettel sowie eine Transkription der Notizzettel in doppelter Ausführung eingelegt.² Im Einzelnen liegen folgende Textträger vor:

- 1 In der Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Wintersemester 1927/28 ist das Seminar wie folgt angekündigt: „Übungen für Fortgeschrittene: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Prof. *Heidegger*, in zu verabredender Stunde“ (*Philipps-Universität Marburg. Vorlesungen im Winterhalbjahr 1927/28*. Marburg 1927, 22).
- 2 Die beiliegenden Materialien werden hier in ihrer chronologischen Reihenfolge beschrieben und ediert (vgl. unten I.2). Diese Reihenfolge weicht allerdings von der Ordnung ab, in der sie dem Protokollheft beilagen; dort fanden sich die Materialien in der Abfolge: Referat Bröcker (Textträger g)), Referat Krüger (Textträger f)), Referat Jonas (Textträger e)), Notizzettel Heidegger (Textträger b)), Transkriptionen der Notizzettel (Textträger c) und d)). Es ist nicht auszuschließen, dass diese zufällige Anordnung bei einer späteren Bearbeitung, etwa bei der Transkription der Notizzettel, zu Stande gekommen ist. Um der Leserfreundlichkeit willen wird sie zugunsten der chronologischen Ordnung zurückgestellt. Die Notizzettel Heideggers sind, da sie den ersten drei Sitzungen der Übung zugehören, in der Edition dem Protokollheft vorangestellt.

a) Protokollheft (vgl. Abb. 1)

Der Einband besteht aus schwarzem, mit Kaliko kaschiertem, dünnem, biegsamem Karton. Abmessungen: 20,6 × 16,5 cm.

52 Blatt liniertes Schreibpapier sind verteilt auf vier drahtgeheftete Lagen. 1. Lage: sieben Doppelblatt; 2. Lage: sieben Doppelblatt; 3. Lage: fünf Doppelblatt; 4. Lage: sieben Doppelblatt. 4,5 cm am jeweils äußeren Rand vorgefaltet.

Die Schirtingfalz im Innendeckel ist mitgeheftet. Roter Farbschnitt an drei Seiten. Die Ecken sind abgerundet. Das Schirtingband ist leicht stockfleckig. Der Rücken des Hefts ist unten leicht eingerissen. Klebung am inneren Rand auf Blatt [15r.] und [38v.].

Im vorderen Innendeckel befindet sich oben links ein Stempel „1070“. Darüber mit Bleistift die Preisangabe in Reichsmark: „0,80“.

Das Heft ist beidseitig beschrieben. Blatt [1r.]: Titel; Blatt [1v.]: Beginn des ersten Protokolls; Blatt [36v.]: letzte beschriebene Seite; Blatt [37r.]–[52v.] sind nicht beschrieben. Der Rand ist unbeschrieben. Einzig Blatt [25r.] und die ersten sechs Zeilen von Blatt [35r.] sind randlos beschrieben.

Keine Paginierung.

Geschrieben mit blauschwarzer Tinte in insgesamt sechs verschiedenen Handschriften (vgl. unten I.3), auf Blatt [1r.] und [18v.] finden sich kurze handschriftliche Eintragungen von Heideggers Hand, am Rand mit Bleistift.

b) Notizzettel Heidegger (vgl. Abb. 2)

Der Textträger besteht aus acht einzelnen Blatt Schreibpapier. Abmessungen: 10,4 × 16,5 cm.

Blatt [1]–[3]: auf der linken Seite gerissen, sonst glattkantig; Blatt [4]: rechts gerissen, sonst glattkantig; Blatt [5]: rechts und links gerissen, sonst glattkantig; Blatt [6]: nur oben glattkantig, sonst gerissen; Blatt [7]: oben und rechts gerissen, sonst glattkantig; Blatt [8]: links gerissen, sonst glattkantig.

Druckstellen einer Büroklammer. Blatt [1r.]: Rostspuren; kleiner Einriss unten links. Blatt [7v.]: Rostspuren.

Keine Paginierung. Einseitig beschrieben.

Blatt [1]–[3] und [5]: Wasserzeichen, fragmentarisch, nicht zu bestimmen.

Blatt [1] und [3]: geschrieben mit schwarzer Tinte, Ergänzungen mit Bleistift und Rotstift; Blatt [2]: geschrieben mit schwarzer und roter Tinte und Bleistift; Blatt [4]: geschrieben mit schwarzer und roter Tinte; Blatt [5]: geschrieben mit schwarzer Tinte; Blatt [6]–[8]: geschrieben mit Bleistift. Schrift: Sütterlin; Blatt [2]: zwei Eintragungen in Gabelsberger Kurzschrift. Die acht Notizzettel stammen von Heideggers Hand. Sauberer Schriftzug, viele Abkürzungen, einige Stellen schwer leserlich; viele Anstreichungen und Verbindungsstriche.

c) Transkription von b)

Der Textträger besteht aus in der Mitte gefalztem, einseitig beschriebenen Maschinenpapier. Vier Blatt. Abmessungen: 21 × 29,7 cm (DIN A4).

Maschinenschriftliche Paginierung ab Blatt [2] in der Blattmitte oben. Durchgehend von 2–4 in arabischen Ziffern nummeriert.

Schwarze Lettern; handschriftliche Ergänzungen mit blauem Kugelschreiber im Text auf allen Blatt. Die handschriftlichen Eintragungen sind Hildegard Feick, der Herausgeberin von Heideggers Schelling-Vorlesung 1936, zuzuordnen.³

3 Für die Identifikation der Handschrift von Frau Dr. Hildegard Feick sei Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg) gedankt. Aufgrund des Charakters der handschriftlichen Ergänzungen legt sich die Vermutung nahe, dass auch die maschinenschriftliche Transkription von Feick stammt und im Vorfeld ihrer Publikation der Vorlesung von 1936 (1. Auflage 1971) angefertigt, aber dort weder verwendet noch erwähnt worden ist. Da Feick im Vorwort ihrer Edition auf die Abschriften der Manuskripte zum Schelling-Seminar von 1941 und Seminarnotizen 1941 bis 1943 durch Fritz Heidegger verweist, ist es nicht auszuschließen, gleichwohl weniger wahrscheinlich, dass auch die maschinenschriftliche Transkription der Notizen 1927/28 von Fritz Heidegger stammt (vgl. H. Feick: „Vorwort des Herausgebers“. In: M. Heidegger: *Schellings Abhandlung: Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von H. Feick. Tübingen ²1995, V (= SA)).

d) Transkription von b)

Der Textträger besteht aus in der Mitte gefalztem Maschinenpapier. Durchschlag von c), bestehend aus vier Blatt. Abmessungen: 21 × 29,7 cm (DIN A4).

Schwarze Lettern; dieselben handschriftlichen Ergänzungen mit blauem Kugelschreiber wie in c), die nochmals von derselben Hand (H. Feick) eingefügt worden sind.

e) Referat Hans Jonas (vgl. Abb. 3)

Der Textträger besteht aus geklammertem, einseitig beschriebenem Maschinenpapier. Als Ganzes einmal gefalzt. Mit Matrize hergestellter Abzug (Original liegt nicht vor), bestehend aus 24 Blatt. Abmessungen: 21 × 32,9 cm. Blatt [19]–[24] sind lose, Blatt [24] ist stark eingerissen.

Blatt [1r.] und [24v.]: Schmutzränder und Rostflecken durch Büroklammern.

Einseitig beschrieben. Blatt [1]: Textbeginn; Blatt [24]: Textende.

Maschinenschriftliche Paginierung in der Blattmitte oben; Blatt [2]: Beginn der Seitennummerierung; Blatt [24]: Ende der Seitennummerierung. Durchgehend von 2–24 in arabischen Ziffern nummeriert.

Wasserzeichen: „Schreibmaschinen-Bankpost“.

Lilafarbene Lettern; handschriftliche Unterstreichungen, Korrekturen und Einfügungen mit Bleistift.

f) Referat Gerhard Krüger

Der Textträger besteht aus einmal gefalztem Schreibpapier. Vier ineinandergelegte Doppelblatt. Abmessungen: 33 × 21,3 cm.

Verschmutzte Eselsohren.

Beidseitig beschrieben. Blatt [1r.]: Textbeginn; Blatt [8r.]: Textende; Blatt [8v.]: nicht beschrieben.

Handschriftliche Paginierung am jeweils äußeren Blattrand durch den Referenten; Blatt [1r.]: Beginn der Seitennummerierung; Blatt [8r.]: Ende der Seitennummerierung. Durchgehend von 1–15 in arabischen Ziffern nummeriert. Blatt [1v.] ist versehentlich zuerst am rechten

Protokoll der Seminarsitzung vom 21. I. 1928 .

(Referat H. Jonas : "Das Freiheitsproblem bei Augustin".)

Vorausgesetzt wird, daß bei der ungeheueren Fülle und Mannigfaltigkeit des Problems hier nur ein einziger Aspekt desselben behandelt werden soll, sofern es nicht bei einem sachlich nichtsagenden summarischen Ueberblick über alle bleiben soll.

Für Augustin ist die Problemlage gegeben durch dogmatische Grundtatsachen des Christentums. Schärfer : erst durch die jüdisch-christliche Decksenauslegung überhaupt war der faktische Horizont geschaffen, in dem Freiheit zum Problem werden konnte. - Im Griechentum (späte Stoa, Epiktät) ist Freiheit = Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit, und damit ein aristokratisch-ethisches Ideal. Das, was uns angehen soll, ist - dem, was uns seiner Natur nach unbedingt verfügbar ist. Mit dieser Identifizierung von $\pi\rho\epsilon\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu\varsigma$ und $\epsilon\gamma\gamma\eta\mu\epsilon\iota$ ist vermeintlich der Bereich einer möglichen Freiheit sichergestellt. Beschränke ich mich nur auf mein Eigenes, so ist mir meine Freiheit garantiert. Undiskutierte Voraussetzung ist die absolute Verfügbarkeit über sich selbst, - sofern man sich nur im Bereich des $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma$ hält; nur das $\alpha\lambda\lambda\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma$ beschränkt mich. Das $\epsilon\delta\epsilon\iota\sigma$ muß sich nur richtig vom $\alpha\lambda\lambda\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma$ isolieren, um in seinem reinen Sich-selbst-Ueberlassen sein selbstverständlich frei zu sein. Unfreiheit ist Beeinträchtigung dieses reinen Selbstseins durch solches, was seiner Natur nach nicht unbedingt in meiner Hand ist, nämlich durch Aeußeres, durch etwas, was nicht ich selbst bin. Nur von dorthier kommen die Bedrohungen meiner Freiheit. Also : nicht etwa aus meinem Willen selbst her. Gegenwitz zur Freiheit ist also die $\sigma\kappa\lambda\epsilon\tau\iota\sigma$, die sich geltend macht im $\epsilon\gamma\gamma\eta\mu\epsilon\iota$, in Behindern des Menschen, das zu sein, was er ist. Das Ideal ist : $\alpha\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota\sigma$. Wesentlich also ist : Das Sich-selbst-Ueberlassen sein im Sinne des reinen Sich-Beschränkens auf sich selbst, auf sein Eigenes, ist die Freiheit.

Abb. 3: Bl.[1] von Hans Jonas' Referat

Rand paginiert worden, diese Paginierung ist handschriftlich gestrichen.

Geschrieben mit schwarzer Tinte, leicht verblichen. Schrift: Sütterlin. Die Schrift ist leicht lesbar, wenige Korrekturen.

g) Referat Walter Bröcker

Der Textträger besteht aus liniertem Schreibpapier im Kanzleiformat; einmal mittig und zweimal längs gefalzt. Drei einzelne Doppelblatt. Abmessungen: 42 × 33 cm. 2 cm vorgefalzter Rand; beginnend auf Blatt [1r.] am rechten Rand, in der Folge alternierend.

Leichte Schmutzränder an den Seiten.

Beidseitig beschrieben. Blatt [1r.]: Textbeginn; Blatt [6r.]: Textende; Blatt [6v.]: nicht beschrieben.

Handschriftliche Paginierung am äußeren Blattrand durch den Referenten; Blatt [1r.]: Beginn der Seitennummerierung; Blatt [6r.]: Ende der Seitennummerierung. Durchgehend von 1–11 in arabischen Ziffern nummeriert.

Geschrieben mit schwarzer Tinte. Lateinische Schrift. Die Schrift ist gut lesbar, einige Korrekturen auf Blatt [1r.], sonst wenige Korrekturen.

2. Aufbau, Datierung und Chronologie

Für die im Wintersemester 1927/28 in Marburg abgehaltene Übung für Fortgeschrittene zu Schellings *Freiheitsschrift* hat Heidegger Sitzungsprotokolle anfertigen lassen. Auf Basis der hier edierten Materialien lässt sich die Übung im Ganzen in zwei Teile gliedern: Für die Sitzungen zwei bis vier liegen Protokolle vor, die eine textnahe Durchsprache von Schellings *Freiheitsschrift* wiedergeben; für die Sitzungen fünf bis neun liegen Referate der Teilnehmer vor, die nicht mehr unmittelbar die *Freiheitsschrift*, sondern deren philosophiegeschichtlichen Kontext zum Thema haben. Die Referate des zweiten Teils

sind teilweise direkt in das Protokollheft eingetragen worden, teilweise liegen sie gesondert bei. Die Zuordnung der einzelnen Sitzungen zu den Textträgern gestaltet sich wie folgt:

a) Das Protokollheft umfasst insgesamt sechs Sitzungen, die durchgehend vom jeweiligen Protokollanten/Referenten datiert sind. Die erste protokollierte Sitzung, laut Protokollheft die zweite Sitzung der Lehrveranstaltung, ist auf den 07.12.1927, die letzte Eintragung des Protokollhefts auf den 08.02.1928 datiert; zu der ersten Sitzung liegen keine Aufzeichnungen vor.

Die ersten drei Einträge des Heftes, also die 2.–4. Sitzung (07.12.1927, 21.12.1927, 11.01.1928) geben in Protokollform den Verlauf der Übung wieder. Aufgrund des Schriftbilds und der geringen Anzahl von Korrekturen ist zu vermuten, dass die Protokolle auf Basis eigener Mitschriften im Nachhinein in das Protokollheft eingetragen worden sind.

Die Eintragung zur 5. Sitzung (21.01.1928) besteht ausschließlich aus einem Verweis auf das beigelegte maschinenschriftliche Referat von H. Jonas. Die Eintragungen zur 6. und 7. Sitzung (28.01.1928 und 08.02.1928) sind vom jeweiligen Schreiber (K. Oltmanns, H. Reiner) als Referate gekennzeichnet; auch hier liegt ein sauberes Schriftbild mit wenigen Korrekturen vor.

Daraus ergibt sich folgende Gliederung des Protokollheftes:

<i>Abschnitt</i>	<i>Blatt</i>	<i>Protokollant / Referent</i>	<i>Schrift</i>	<i>Leserlichkeit / Korrekturen</i>
Titelblatt	Bl. [1r.]	W. Bohlson	Sütterlin	gut leserlich, keine Korrekturen
2. Sitzung	Bl. [2r.]–[10r.]	W. Bohlson	Sütterlin	gut leserlich, keine Korrekturen
3. Sitzung	Bl. [10r.]–[16r.]	W. Friedrich	lat. Schrift	gut leserlich, kaum Korrekturen
[4.] Sitzung ⁴	Bl. [16v.]–[24v.]	E. Krumsiek	Sütterlin	gut leserlich, kaum Korrekturen
[5.] Sitzung	Bl. [25r.]	H. Jonas (Verweis auf beiliegendes Referat)	lat. Schrift	gut leserlich, keine Korrekturen
[6.] Sitzung	Bl. [25r.]–[30v.]	K. Oltmanns	lat. Schrift	gut leserlich, kaum Korrekturen
[7.] Sitzung	Bl. [31r.]–[36v.]	H. Reiner	lat. Schrift	gut leserlich, wenige Korrekturen

b) Die beiliegenden acht Notizzettel hat Heidegger vermutlich zur Vorbereitung des Seminars geschrieben. Die Notizzettel sind undatiert.

4 Die explizite Zählung der Sitzungen endet im Protokollheft nach der dritten Sitzung vom 21.12.1927.

Die Reihenfolge, in der Heideggers Notizzettel dem Protokollheft beilagen und in die Textträger c) und d) transkribiert worden sind, weist aus sich heraus keine innere sachliche Ordnung auf. Der Vergleich der Notizzettel mit dem Inhalt der Protokolle hingegen zeigt, dass sechs der acht Zettel sich ihrem Inhalt nach, wenn auch unter Auslassungen und Umstellungen im Gedankengang, weitestgehend einzelnen Sitzungen zuordnen lassen: Die Notizzettel [1] und [2] halten Material fest, das weitestgehend im Protokoll der 4. Sitzung dokumentiert ist; Zettel [3] gibt Material der 3. Sitzung wieder; die Zettel [4]–[6] notieren Material, das im Protokoll der 2. Sitzung dokumentiert ist. Zettel [7] hingegen notiert nur Stichpunkte, die in der 3. und 4. Sitzung dokumentiert sind; die Stichpunkte von Zettel [8] verteilen sich über die 2.–4. Sitzung.

Es legt sich demnach der Schluss nahe, dass die Zettel [1]–[6] in der *umgekehrten* Reihenfolge als Vorlagen für die jeweiligen Sitzungen gedient haben und danach in Unordnung geraten sind. Gegen diese Vermutung scheint zunächst nur zu sprechen, dass Heidegger auf Zettel [1] in roter Umrandung „Schelling-Seminar“ notiert hat. Da dieser Zettel aber inhaltlich eindeutig der letzten Sitzung zu Schelling zuzuordnen ist, kann vermutet werden, dass Heidegger diese Notiz *nach* Abschluss der entsprechenden Sitzung auf dem dann zuoberst liegenden Blatt eingetragen hat.

Um dem Leser den Vergleich von Notizzetteln und Protokollen nicht unnötig zu erschweren, werden die Notizzettel hier in der Reihenfolge abgedruckt, die dem Verlauf des Protokollheftes entspricht. Die Zettel [7] und [8], die sich nicht eindeutig einer einzelnen Sitzung zuordnen lassen, werden zum Schluss wiedergegeben. Die Seitenzählung am Rand informiert den Leser über die Reihenfolge, in der die Notizzettel dem Heft im Archiv beilagen.

Im Einzelnen sind folgende Übereinstimmungen anzuzeigen:

<i>Notiz-</i> <i>zettel</i>	<i>Sitzungsprotokoll</i>
[6]	2. Sitzung: bes. Bl. [1v.]–[2r.], Bl. [3v.], Bl. [5v.], Bl. [7r.]–[8r.]
[5]	2. Sitzung: bes. Bl. [1v.]–[2r.], Bl. [3v.], Bl. [5r.]–[6r.]
[4]	2. Sitzung: bes. Bl. [3r.]–[4r.]
[3]	3. Sitzung: bes. Bl. [11v.]–[12v.], Bl. [14r.]–[15r.]
[2]	4. Sitzung: bes. Bl. [17r.]–[23r.]
[1]	4. Sitzung: bes. Bl. [17r.]–[23r.]
[7]	Einzelne Stichworte, über die Protokolle der 3. und 4. Sitzung verteilt
[8]	Einzelne Stichworte, über die Protokolle der 2.–4. Sitzung verteilt

c)–d) Die beiden Transkripte sind undatiert.

Die beigelegten drei Referate sind wohl entweder in der vorliegenden Form für den Vortrag bestimmt gewesen oder im Anschluss an das mündliche Referat verfertigt worden:

e) Referat Jonas: Das Manuskript ist datiert auf den 21.01.1928.

f) Referat Krüger: Das Manuskript ist datiert auf den 15.02.1928.

g) Referat Bröcker: Das Manuskript ist datiert auf den 25.02.1928.

Daraus ergibt sich folgender schematischer Seminarüberblick:

<i>Sitzung</i>	<i>Datum</i>	<i>Wochentag</i>	<i>Protokoll / Referat</i>
1. Sitzung	–	–	–
2. Sitzung	07.12.1927	Mittwoch	Protokoll W. Bohlson
3. Sitzung	21.12.1927	Mittwoch	Protokoll W. Friedrich
[4.] Sitzung	11.01.1928	Mittwoch	Protokoll E. Krumsiek
[5.] Sitzung	21.01.1928	Samstag	Referat H. Jonas
[6.] Sitzung	28.01.1928	Samstag	Referat K. Oltmanns
[7.] Sitzung	08.02.1928	Mittwoch	Referat H. Reiner
[8.] Sitzung	15.02.1928	Mittwoch	Referat G. Krüger
[9.] Sitzung	25.02.1928	Samstag	Referat W. Bröcker

3. *Editionsprinzipien und textkritischer Apparat*⁵

Grundsätzlich wird so wenig wie möglich in den Text eingegriffen. Eingriffe werden nur dort vorgenommen, wo ihr Fehlen das Leseverständnis massiv beeinträchtigen würde. Sämtliche Eingriffe sind – mit Ausnahme der stillschweigenden typographischen Auflösungen, s.u. – im textkritischen Apparat (im Folgenden: TKA) vermerkt oder durch Herausgeberrede (*Kursive*) angezeigt. Im Einzelnen finden folgende Regeln Verwendung:

5 Die Editionsprinzipien orientieren sich an den Richtlinien für die Edition von Schellings handschriftlichem Nachlass im Rahmen der Historisch-kritischen Ausgabe der Werke Schellings der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

1) Eigentümlichkeiten und Uneinheitlichkeiten der Schreibweise

Eigentümlichkeiten und Uneinheitlichkeiten der Schreibweise sind, wo sie nicht grob störend waren, belassen worden, z.B. „Grundsein“/„Grund-sein“; „gerad“ (für gerade); „Descartes“ (statt Descartes); „Wage“ (für Waage).

2) Zitate

Zitate werden im Wortlaut des jeweiligen Textträgers wiedergegeben, auch wenn nicht korrekt zitiert wird. Im Falle von Abweichungen werden diese in den erklärenden Anmerkungen vermerkt (vgl. auch unten, Erklärende Anmerkungen, I.4).

3) Typographische Umsetzungen und stillschweigende typographische Auflösungen

Lateinische Schrift in einem in Sütterlin verfassten Text ist in Grotesk wiedergegeben.

Unterstreichungen werden durch **Sperrsatz**, doppelte Unterstreichungen durch Unterstreichung wiedergegeben. Gesperrt geschriebene Ausdrücke (ausschließlich im maschinenschriftlichen Referat von H. Jonas) werden durch **unterstrichene Sperrungen** wiedergegeben.

In den verschiedenen Protokollen werden unterschiedliche Anführungszeichen verwendet: Neben den üblichen deutschen Anführungszeichen („...“) finden englische Anführungszeichen (“...”)

sowie einfache umgekehrte französische Anführungszeichen (einfache Chevrons, >...<) Verwendung; diese werden einheitlich nach dem deutschen Schema wiedergegeben.

Stillschweigende typographische Auflösungen nach dem Eindeutigkeitskriterium:

$\overline{m}$	mm
$\overline{n}$	nn
= (Doppelbindestrich)	-
-- (doppelter Bindestrich in Funktion eines Gedankenstrichs)	–

4) Kenntliche Auflösungen

Folgende Abkürzungen werden nach dem Eindeutigkeitskriterium (Kontext) in Herausgeberrede (*Kursive*) aufgelöst:

a.	<i>anno</i>
a.	<i>auch</i>
Abhandl. / Abhandlg.	<i>Abhandlung / Abhandlung</i>
Absol.	<i>Absolute</i>
Anfangsp	<i>Anfangspunkt</i>
Argum.	<i>Argument</i>
Aug. / Aug's	<i>Augustin / Augustins</i>
Ausg / Ausg.	<i>Ausgabe</i>
Bair. Akad. d. W.	<i>Bairischen Akademie der Wissenschaften</i>
d. / D.	<i>der / die / das / dem</i> ⁶
Dadch	<i>dadurch</i>
deutsch	<i>deutschen</i>
doppel	<i>doppelter</i>
ds	<i>das</i>
dse / dss	<i>diese / dieses</i>
dß	<i>daß</i>
E.	<i>Eckehart</i>
eigl.	<i>eigentlich / eigentliche</i>
Entdeckg	<i>Entdeckung</i>

⁶ Betrifft bes. das Protokoll von G. Krüger, wo fast durchgehend „d.“ für „die“, nicht aber für „der / das / den / dem“ etc. steht.

entsch	<i>entschiedenen</i>
entspr.	<i>entsprechend</i>
ergriff	<i>ergriffene</i>
Gut	<i>Guten</i>
Gzen	<i>Ganzen</i>
Habil.schrift / Habil. Schrift	<i>Habilitationsschrift / Habilitations-</i> <i>Schrift</i>
Hl.	<i>Heiliger</i>
Hptstck.	<i>Hauptstück</i>
Hs	<i>Handschrift</i>
i / i.	<i>in</i>
i.	<i>im</i>
Indiff	<i>Indifferenz</i>
Interpr	<i>Interpretation</i>
J.	<i>Jahr</i>
Jahrhdts	<i>Jahrhunderts</i>
Jan.	<i>Januar</i>
L. / Lb. / Lbnz. / Lbnzens /	<i>Leibniz / Leibniz / Leibniz / Leibni-</i>
Leibn.	<i>zens / Leibniz</i>
Lpzig	<i>Leipzig</i>
mi.	<i>mitte</i>
Mittw.	<i>Mittwoch</i>
Offenb	<i>Offenbarung</i>
ontolog.	<i>ontologisch / ontologische</i>
ontsch	<i>ontologischer</i>
Pelag.	<i>Pelagius</i>
Pelag. / antipelag.	<i>Pelagianischen / antipelagianischen</i>
persön.	<i>persönlich</i>
Phän.	<i>Phänomenologische</i>
Philos.	<i>Philosophisches</i>
philos.-philol. und hist. Kl.	<i>philosophisch-philologische und histo-</i> <i>rische Klasse</i>
s.	<i>siehe</i>
s.	<i>sive</i>

S.	<i>Sinne</i>
Sch. / Sch / Sch's	<i>Schelling / Schellings</i>
Schöpfung	<i>Schöpfung</i>
sdrn	<i>sondern</i>
Sehns	<i>Sehnsucht</i>
sei.	<i>sein</i>
Sept	<i>September</i>
si. / Si.	<i>sie / Sie</i>
Sich-bewußtsn	<i>Sich-bewußtsein</i>
Snden	<i>Seienden</i>
Sns	<i>Seins</i>
Snsbegriff	<i>Seinsbegriff</i>
sog.	<i>sogenanntes</i>
subj.	<i>subjektiv</i>
u.	<i>und</i>
Unabh	<i>Unabhängigkeit</i>
ursprgl.	<i>ursprünglichen</i>
v	<i>vom</i>
v.	<i>von / vom</i>
V.	<i>Vernunft</i>
wi.	<i>wie</i>
z	<i>zum</i>
z.	<i>zwar</i>

5) Nicht aufgelöste Abkürzungen

Nicht aufgelöst werden die folgenden Standardabkürzungen:

a. a. O.	am angegebenen Ort
Bd.	Band
bezw.	beziehungsweise
bzgl.	bezüglich
cf.	conferatur
d. h. / d. h. / D. h.	das heißt / Das heißt
d. i.	das ist

i.e.S. / i.w.S.	im engeren / weiteren Sinne
l.c.	loco citato
n.	numero
qu.	quaestio
S.	Seite
u.ä.	und ähnliche
u. ö.	und öfter
u. U.	unter Umständen
v.	versus (dt. Vers)
vgl. / vergl.	vergleiche
W.S.	Wintersemester
z. B. / zB. / Z.B.	zum Beispiel / Zum Beispiel
z. T.	zum Teil
NB	nota bene

6) Weitere Eingriffe

Alle weiteren Eingriffe sind im TKA vermerkt, sie betreffen zum großen Teil Korrekturen von eindeutigen, das Verständnis störenden Fehlern und Inkonsistenzen in der Zeichensetzung; auf die Fassung in der jeweiligen Handschrift wird mit dem Kürzel *Hs.* verwiesen.⁷

Einfügungen über und unter der Zeile (mit oder ohne Einfügungszeichen) oder mit Verweiszeichen am Seitenende sowie Korrekturen werden in den Fließtext eingefügt und entsprechend im TKA gekennzeichnet; der TKA informiert zudem über Eingriffe von anderer Hand oder mit abweichenden Schreibutensilien (z. B. Bleistift).⁸

7 Auf das maschinenschriftliche Manuskript des Referats von H. Jonas wird mit dem Kürzel *Maschs.* (Maschinenschrift) verwiesen.

8 Im maschinenschriftlichen Referat von H. Jonas sind zudem die handschriftlichen Eingriffe, Korrekturen und Zusätze im TKA als solche gekennzeichnet.

Inkonsequente Aufzählungen innerhalb von Protokollen werden an einigen Stellen formal vereinheitlicht (z.B. „1. ... 2.“ zu „1. ... 2.“); dabei wird jeweils das zuerst verwendete Aufzählungsschema zu Grunde gelegt; die Korrektur ist im TKA entsprechend gekennzeichnet.

Folgende Zeichen finden im textkritischen Apparat Verwendung:

unsichere Lesung: <unsicher>

Nichtlesbare Zeichen (bis max. ein Wort⁹): <~>

korrupter Text (Tintenfleck): <...>

7) Seitenumbruch und Paginierung

Der Seitenumbruch wird im Text mit dem Zeichen | wiedergegeben; zudem findet sich am Rand die Paginierung durch die Editoren sowie, falls vorhanden, die eigene Paginierung des Textträgers.

Zeilenumbrüche sind nicht wiedergegeben.¹⁰ Gelegentlich können ein Trennungsstrich am Zeilenende und eine möglicherweise gewollte Getrenntscheibung zusammenfallen (z.B. Grund-sein). Die Transkription folgt dabei dem im Kontext Naheliegenden, schreibt also z.B. „Grund-sein“, wenn diese Schreibweise auch sonst im Text Verwendung findet.

8) Edition der Transkriptionen von Heideggers Notizzetteln

Die maschinenschriftliche Transkription von Heideggers Manuskripten (Textträger c) und d)) werden nicht eigens wiedergegeben; Abweichungen von der hier vorgelegten Transkrip-

⁹ Längere unlesbare Passagen werden im TKA ausführlicher beschrieben.

¹⁰ Ausnahme: Bei Heideggers Notizzetteln (Textträger b)) wird der Zeilenumbruch um einer annähernd diplomatischen Wiedergabe des Schriftbildes willen wiedergegeben.

tion der Notizzettel sowie die in c) und d) vorgenommenen handschriftlichen Ergänzungen werden im TKA verzeichnet; dabei finden die Kürzel „T1“ für c) und „T2“ für d) Verwendung.¹¹

9) Fußnotenapparat im Referat H. Jonas

Im maschinenschriftlichen Referat von H. Jonas findet sich ein eigener Fußnotenapparat. Dieser wird in der vorliegenden Edition in einem Zwischenbereich zwischen Text und TKA wiedergegeben.

4. *Erklärende Anmerkungen*

Die erklärenden Anmerkungen beschränken sich im Rahmen dieser Erstedition von Heideggers Protokollheft auf Nachweise von ausdrücklich als solchen gekennzeichneten Zitaten. In den Anmerkungen wird die in den Textträgern verwendete Literatur vollständig nachgewiesen; Zitate werden nur dann beigegeben, wenn die im Textträger zitierten Passagen fehlerhaft oder unvollständig sind. Fremdsprachlichen Zitaten ist eine Übersetzung aus einer Standardausgabe beigegeben, sofern eine solche vorliegt. Auf eine erklärende Anmerkung wird im Text mit dem Zeichen ° hingewiesen.

11 Eine Edition der Notizzettel Heideggers sowie der ersten drei Protokolle erscheint in: M. Heidegger: *Seminare: Hegel – Schelling*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main 2011 (im Druck) (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 86). Dem Herausgeber Herrn Prof. Dr. Peter Trawny (Wuppertal) sei herzlich für die Möglichkeit gedankt, in das Manuskript des Bandes schon vor Drucklegung Einsicht nehmen zu dürfen. Die hier vorgelegte Edition ist mit der Transkription aus GA 86 verglichen; Abweichungen sind nicht eigens notiert.

Folgende Besonderheiten sind zu vermerken:

a) Die im Protokollheft angegebenen dreistelligen Seitenangaben zu Schelling beziehen sich durchgehend auf Band VII der *Sämtlichen Werke* Schellings.¹² Sofern diese Angaben eindeutig und korrekt sind, wird auf eine erklärende Anmerkung verzichtet. Fehlende Zitatnachweise werden in einer erklärenden Anmerkung nachgetragen; fehlerhafte Zitate werden in einer Anmerkung in korrekter Form angeführt; abgekürzte Zitate werden dort vollständig wiedergegeben.

Zu den im Referat von K. Oltmanns (28.01.1928) angeführten lateinischen Zitaten aus den Schriften Eckharts wird in den erklärenden Anmerkungen jeweils ein Stellennachweis und eine Übersetzung angegeben. Die dort zweistellige Seitenangabe in Bezug auf Schelling verweist auf die von Christian Herrmann 1925 in der Philosophischen Bibliothek herausgegebene Ausgabe der *Freiheitsschrift*;¹³ in einer erklärenden Anmerkung ist die entsprechende Stelle der *Sämtlichen Werke* angeführt.

Den im Referat von H. Reiner (08.02.1928) angeführten lateinischen Zitaten aus Luthers und Erasmus' Schriften werden in den erklärenden Anmerkungen ein Stellennachweis und eine Übersetzung beigegeben.

b)–d) Die auf Heideggers Notizzetteln angegebenen dreistelligen Seitenzahlen beziehen sich auf Band VII der *Sämtlichen Werke* Schellings, die zweistelligen Angaben auf die von Christian Herrmann 1925 in der Philosophischen Bibliothek herausgegebene Ausgabe der *Freiheitsschrift*;¹⁴ zu den letzte-

12 F.W.J. Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861.

13 F.W.J. Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von C. Herrmann. Leipzig 1925.

14 Ebd.

ren wird in den erklärenden Anmerkungen auf die entsprechende Seite der *Sämtlichen Werke* verwiesen.

e) Das Referat von H. Jonas zitiert umfänglich auf Latein aus Augustinus' Schriften. In den Anmerkungen ist der Stellennachweis nach den jeweiligen Standardausgaben aufgeführt und eine deutsche bzw., wo eine solche nicht vorlag, englische Übersetzung beigegeben. Im Falle von Abweichungen gegenüber den verwendeten Ausgaben wird ebenfalls das lateinische Zitat korrekt wiedergegeben. Griechischen Zitaten ist in den erklärenden Anmerkungen eine Übersetzung beigegeben.

f) G. Krüger weist in seinem Referat Kant nach der Werkausgabe von Ernst Cassirer nach: I. Kant: *Werke*. 10 Bde. Hrsg. von E. Cassirer. Berlin 1912–1923. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird von ihm gemäß der 1. und 2. Auflage (A/B) angegeben, die *Kritik der Urteilskraft*, *Prolegomena* und die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* nach der Paragraphenzählung, die anderen verwendeten Texte (*Metaphysik der Sitten*, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, *Logik*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) verweisen auf Cassirers Ausgabe.

Die Abkürzungen und Stellennachweise werden, sofern sie eindeutig und korrekt sind, in der Form des Textträgers belassen; fehlende oder fehlerhafte Nachweise werden in den erklärenden Anmerkungen nach der Akademieausgabe¹⁵ und nach der 1. und 2. Auflage (A/B) der *Kritik der reinen Vernunft* ergänzt bzw. korrigiert.

g) Den von W. Bröcker verwendeten französischen, lateinischen und griechischen Zitaten ist, soweit vorhanden, in den

15 I. Kant: *Akademie-Textausgabe*. Reprod. der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften von 1902. Berlin 1968.

erklärenden Anmerkungen eine Übersetzung beigegeben. Für die Zitate aus den Schriften C. Wolffs und C.A. Crusius' lag keine gängige Übersetzung vor; gleiches gilt für zwei Zitate aus Leibnizens Briefen.

II. Zum historischen Kontext von Heideggers Schelling-Übung 1927/28

1. *Hintergrund*

Die hier edierten Materialien der Übung zu Schellings *Freiheitsschrift* aus dem WS 1927/28 dokumentieren Heideggers erste universitäre Lehrveranstaltung zu Schelling und zugleich seine erste umfängliche Auseinandersetzung mit dem Denken des Idealisten. Schelling ist Heidegger freilich zuvor nicht unbekannt gewesen; in einem Rückblick berichtet er, dass er bereits in den Jahren 1910–1914 mit Schelling in Kontakt gekommen sei.¹⁶ Von großer Bedeutung für Heideggers Auseinandersetzung ist der Briefwechsel mit Karl Jaspers, verweist ihn doch dieser nachdrücklich auf Schelling und übersendet ihm 1926 einen Schelling-Band. Das Vorhaben, die *Freiheitsschrift* 1927/28 zum Gegenstand einer Übung zu machen, ist offensichtlich nicht zuletzt durch diesen brieflichen Kontakt

16 „Was die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914 brachten, läßt sich gebührend nicht sagen, sondern nur durch eine wenig auswählende Aufzählung andeuten: Die zweite um das Doppelte vermehrte Ausgabe von Nietzsches ‚Wille zur Macht‘, die Übersetzung der Werke Kierkegaards und Dostojewskis, das erwachende Interesse für Hegel und Schelling, Rilkes Dichtungen und Trakls Gedichte, Diltheys ‚Gesammelte Schriften‘.“ M. Heidegger: *Frühe Schriften*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1978 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 1), 56.

angestoßen, zumal sich im Brief vom 24.04.1926 Heideggers erste dokumentierte Nennung der *Freiheitsschrift* findet:

Für das Schellingbändchen muß ich Ihnen heute noch einmal ausdrücklich danken. Schelling wagt sich philosophisch viel weiter vor als Hegel, wenn er auch begrifflich unordentlicher ist. Die Abhandlung über die Freiheit habe ich nur angelesen. Sie ist mir zu wertvoll, als daß ich sie in einem rohen Lesen erstmals kennenlernen möchte.¹⁷

Heideggers erstmalige nähere Auseinandersetzung mit Schelling fällt demnach in die Zeit seiner Tätigkeit an der Universität Marburg, wo er vom Wintersemester 1923/24 bis einschließlich zum Sommersemester 1928 lehrte, bevor er wieder an die Universität Freiburg zurückkehrte. Über Heideggers Marburger Zeit informiert im Ganzen Hans-Georg Gadamer, der dort 1919–1922 und 1924–1927 studierte und sich 1929 habilitierte.¹⁸ Aufschlussreich sind Gadamers Erinnerungen in diesem Kontext, insofern er ausdrücklich und mehrfach auf Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling verweist und offensichtlich an einer Lehrveranstaltung Heideggers zu Schelling teilgenommen hat. Bemerkenswerterweise ordnet allerdings Gadamer Heideggers erste Auseinandersetzung mit Schelling der Phase *vor* der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* (1927) zu. Hierzu heißt es:

Wir spürten es, als Heidegger an ‚Sein und Zeit‘ schrieb. Gelegentliche Bemerkungen deuteten voraus. Eines Tages las er in einem

17 M. Heidegger/K. Jaspers: *Briefwechsel. 1920–1963*. Hrsg. von W. Biemel/H. Saner. Frankfurt am Main 1990, 62. Der entsprechende Brief von Jaspers an Heidegger ist verlorengegangen.

18 Zum Hintergrund und Milieu der Marburger Zeit vgl. H.-G. Gadamer: „Marburger Erinnerungen“. In: *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt am Main 1977, 14–59.

Schelling-Seminar den Satz vor: ‚Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum‘ und sagte: ‚Nennen Sie mir einen einzigen Satz von Hegel, der diesem Satz an Tiefe gleichkommt!‘¹⁹

An späterer Stelle wird die gleiche Begebenheit auf das Jahr 1925 datiert:

Dagegen muß der Tiefsinn Schellings seinem eigensten Denkantrieb eher entsprechen. So habe ich schon im Jahr 1925 Heidegger in einem Schelling-Seminar den Satz aus der Freiheitsschrift vorlesen hören: ‚Die Angst des Lebens treibt die Kreatur aus ihrem Centro‘ [...].²⁰

Die vorliegenden Dokumente lassen allerdings vermuten, dass Gadamers Datierung dieses Ausspruchs unscharf ist. Gemäß den Vorlesungsverzeichnissen der Universität Marburg hat Heidegger vor der hier edierten Übung aus dem Wintersemester 1927/28 keine Veranstaltung eigens zur Philosophie Schellings angeboten.²¹

19 H.-G. Gadamer: *Neuere Philosophie. 1. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen 1987 (*Gesammelte Werke* 3), 266; ders.: *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt am Main 1977, 217.

20 Gadamer (1987), 306.

21 Laut Vorlesungsverzeichnis ergibt sich folgendes Bild von Heideggers Marburger Lehrtätigkeit: Für das Wintersemester 1923/24 ist keine Veranstaltung angekündigt (vgl. Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Wintersemester 1923/24: *Philipps-Universität Marburg. Verzeichnis der Vorlesungen. Winterhalbjahr 1923/24*. Marburg 1923, 12). Im Sommersemester 1924 liest er über „Augustinus“ und hält ein Seminar „Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene: Die Hochscholastik und Aristoteles“ sowie ein Proseminar „Phänomenologische Übungen für Anfänger: Husserl, Logische Untersuchungen II“ (vgl. Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Sommersemester 1924: *Philipps-Universität Marburg. Verzeichnis der Vorlesungen. Sommerhalbjahr 1924*. Marburg 1923, 12). Im Wintersemester 1924/25 liest er „Interpretation platonischer Dialoge (Sophistes, Philebus)“ und hält eine „Uebung zur Ontologie des Mittelalters“

Dies schließt freilich nicht aus, dass Heidegger Schelling bereits in anderen Veranstaltungen beiläufig behandelt haben

(vgl. Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Wintersemester 1924/25: *Philipps-Universität Marburg. Verzeichnis der Vorlesungen. Winterhalbjahr 1924/25*. Marburg 1924, 12). Im Sommersemester 1925 hält Heidegger zwei Veranstaltungen, eine Vorlesung über die „Geschichte des Zeitbegriffes“ und eine Übung „über Descartes' Meditationen“ (vgl. Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Sommersemester 1925: *Philipps-Universität Marburg. Verzeichnis der Vorlesungen. Sommerhalbjahr 1925*. Marburg 1925, 13). Im Wintersemester 1925/26 liest er über „Logik“ und hält zwei Übungen unter dem Titel „Phänomenologische Übungen für Anfänger“ und „Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene“ (vgl. Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Wintersemester 1925/26: *Philipps-Universität Marburg. Verzeichnis der Vorlesungen. Winterhalbjahr 1925/26*. Marburg 1925, 11). Im Sommersemester 1926 liest er „Die Grundbegriffe der antiken Philosophie“ und hält „Übungen über Geschichte und historische Erkenntnis im Anschluß an J.G. Droysen, Grundriß der Historik“ (vgl. Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Sommersemester 1926: *Philipps-Universität Marburg. Verzeichnis der Vorlesungen. Sommerhalbjahr 1926*. Marburg 1926, 12). Im Wintersemester 1926/27 hält er eine Vorlesung über die „Geschichte der Philosophie von Thomas v.A. bis Kant“ und behandelt in einer weiteren Veranstaltung „Ausgewählte Probleme der Logik (Begriff und Begriffsbildung)“ (vgl. Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Wintersemester 1926/27: *Philipps-Universität Marburg. Verzeichnis der Vorlesungen. Winterhalbjahr 1926/27*. Marburg 1926, 12). Im folgenden Sommersemester 1927 liest er über „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ und behandelt „Die Ontologie des Aristoteles und Hegels Logik (nur für Fortgeschrittene)“ (vgl. die Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Sommersemester 1927: *Philipps-Universität Marburg. Vorlesungen im Sommerhalbjahr 1927*. Marburg 1927, 12). Im Wintersemester 1927/28 liest er über „Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft“ und veranstaltet zwei Übungen: „Übungen für Anfänger: Begriff und Begriffsbildung“ und die hier edierte Übung für Fortgeschrittene „Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (vgl. die Druckausgabe des Marburger Vorlesungsverzeichnisses für das Winterse-

kann, vermerkt Gadamer doch selbst: „Er hat die Schrift vom Wesen der menschlichen Freiheit wiederholt im Unterricht behandelt“. ²² Das ungenaue Schelling-Zitat lässt aber vermuten, dass Gadamer hier lediglich aus der Erinnerung und nicht auf Basis eigener Notizen referiert, und mithin ist es möglich, dass die als ‚Schelling-Seminar‘ bezeichnete Veranstaltung unter einem anderen Titel stand.

Wahrscheinlicher ist es allerdings, dass Gadamer eben auf die hier edierte Übung aus dem WS 1927/28 Bezug nimmt, gibt doch W. Friedrichs Protokoll in der 3. Sitzung vom 21.12.1927 offensichtlich eine Bemerkung Heideggers über die von Gadamer angeführte Stelle wieder:

In einem anderen Zusammenhang nimmt Schelling die Frage wieder auf: was treibt den M e n s c h e n – als Scheidepunkt, als höchstes Seiendes – aus seiner Indifferenz? „Die Angst des Lebens“ (S. 381), womit Schelling ein ganz ursprüngliches Phänomen erfasst und einbezieht, ohne es weiter auszuführen (vgl. Paulus). Eine solche Entdeckung hat bei Schelling keinen dialektischen Charakter, sondern er erfasst da Mächte seiner eigenen Existenz, worin

mester 1927/28: *Philipps-Universität Marburg. Vorlesungen im Winterhalbjahr 1927/28*. Marburg 1927, 22).

Die Ankündigungen des Vorlesungsverzeichnisses entsprechen allerdings nicht in jedem Fall den Titeln der tatsächlich gehaltenen Veranstaltungen; vgl. z.B. das Nachwort des Herausgebers F.-W. v. Herrmann in: M. Heidegger: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1994 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 17), 322. Dieser Band gibt überdies den Text von Heideggers erster Marburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1923/24, die im Vorlesungsverzeichnis nicht angekündigt wurde (s.o.).

²² Gadamer (1987), 306. Damit kann Gadamer natürlich auch auf Heideggers spätere Freiburger Veranstaltungen zur *Freiheitsschrift* Bezug nehmen.

er bestimmte Perspektiven sah, denen er allgemeine ontologische Grundsätzlichkeit gab, ohne sie universal zu begründen.²³

Die etwas hölzerne Wiedergabe Friedrichs' entspricht zwar nicht exakt Gadamers Erinnerung – und, wie man vermuten darf, auch nicht dem Wortlaut Heideggers –, deutet aber in eine verwandte Richtung: Die Thematisierung der Angst bei Schelling wird als ‚Erfassung‘ eines ‚ursprünglichen Phänomens‘ herausgehoben – und die Bemerkung, diese ‚Entdeckung‘ habe ‚keinen dialektischen Charakter‘, lässt die von Gadamer erinnerte Abgrenzung gegenüber Hegel anklingen.²⁴ Trifft diese Vermutung zu, so ist Gadamer unter die Teilnehmer der hier edierten Schelling-Übung zu zählen.

Ist allem Anschein nach die Marburger Übung Heideggers erste umfängliche Auseinandersetzung mit Schelling, so ist sie bekanntlich keineswegs die letzte. Zu nennen sind hier vor allem die drei Freiburger Vorlesungen: Im Sommersemester 1929 hält Heidegger die Vorlesung „Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart“;²⁵ im Sommersemester 1936 die Vorlesung

23 Vgl. unten, Bl. [14r.].

24 Anbei ist zu bemerken, dass sich schon aus dieser Passage Heideggers spätere Kritik an Schelling in Ansätzen herauslesen lässt.

25 Vgl. die Druckausgabe des Freiburger Vorlesungsverzeichnisses für das Sommersemester 1929: *Ankündigung der Vorlesungen der Badischen Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau*. Freiburg 1929, 18. Die Vorlesung fand immer einstündig Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag, von 17–18 Uhr, statt. Parallel dazu gab Heidegger mittwochs eine zweistündige Übung für Anfänger „Über Idealismus und Realismus im Anschluß an die Hauptvorlesung“, von 11–13 Uhr.

Der Text der Vorlesung ist zugänglich in M. Heidegger: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Hrsg. von C. Strube. Frankfurt am Main 1997 (*Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 28).

„Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit“²⁶ und im I. Trimester 1941 die Vorlesung „Die Metaphysik des deutschen Idealismus“.²⁷

In dem von H. Feick herausgegebenen Band der Vorlesung von 1936 sind im Anhang Manuskripte Heideggers zur Vorbereitung eines Schelling-Seminars für das Sommersemester 1941 sowie weitere Schelling betreffende Seminar-Notizen der Jahre 1941–1943 abgedruckt.²⁸ Laut Vorlesungsverzeichnis hat Heidegger allerdings zwischen 1941 und 1943 abgesehen von der genannten Vorlesung „Die Metaphysik des deutschen Idealismus“ (I. Trimester 1941) keine Lehrveranstaltung eigens zu Schelling angekündigt; er hält aber zwischen 1941 und 1943 mehrfach einen „Arbeitskreis für Fortgeschrittene“ bzw. „Übungen für Fortgeschrittene“ ohne nähere Angabe

26 Vgl. die Druckausgabe des Freiburger Vorlesungsverzeichnisses für das Sommersemester 1936: *Personal- und Vorlesungsverzeichnis für das Sommerhalbjahr 1936*. Im Auftr. d. Rektorats bearb. u. hrsg. von M. Honecker. Freiburg 1936, 63. Die Vorlesung fand immer einstündig am Montag, Dienstag und Donnerstag, von 17–18 Uhr, statt.

Der Text der Vorlesung ist zugänglich in M. Heidegger: *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 42) (= GA 42).

27 Vgl. die Druckausgabe des Freiburger Vorlesungsverzeichnisses für das I. Trimester 1941: *Vorlesungs-Verzeichnis für das Trimester 1941*. Freiburg 1941, 50. Die Vorlesung fand immer einstündig am Dienstag und Donnerstag, von 17–18 Uhr, statt.

Der Text der Vorlesung ist zugänglich in M. Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt am Main 1991 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 49).

28 SA, 199–236. Auch diese Aufzeichnungen werden in Band 86 der Gesamtausgabe publiziert.

eines Themas. Es ist zu vermuten, dass die genannten Notizen sich auf eine oder mehrere dieser Veranstaltungen beziehen.²⁹

29 Zwischen 1941 und 1943 hat Heidegger die folgenden Veranstaltungen angekündigt: Im I. Trimester neben der Vorlesung „Die Metaphysik des deutschen Idealismus“ „Übungen über den Anfang der abendländischen Philosophie“ (vgl. die Druckausgabe des Freiburger Vorlesungsverzeichnisses für das I. Trimester 1941: *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Vorlesungs-Verzeichnis für das Trimester 1941*. Freiburg 1941, 50). Im folgenden Sommersemester 1941 liest er über „Grundbegriffe“ und hält „Übungen für Anfänger: Kant, Prolegomena“ sowie einen „Arbeitskreis für Fortgeschrittene“ (vgl. die Druckausgabe des Freiburger Vorlesungsverzeichnisses für das Sommersemester 1941: *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Vorlesungs-Verzeichnis für das Sommersemester 1941*. Freiburg 1941, 48). Im Wintersemester 1941/42 liest er dann über „Nietzsches Metaphysik“ und hält eine „Übung für Anfänger: Schiller, über die ästhetische Erziehung des Menschen“ und einen „Arbeitskreis für Fortgeschrittene: Platons siebenter Brief“ (vgl. die Druckausgabe des Freiburger Vorlesungsverzeichnisses für das Wintersemester 1941/42: *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Vorlesungs-Verzeichnis für das Wintersemester 1941/42*. Freiburg 1941, 50). Im Sommersemester 1942 hält er die Vorlesung über „Hölderlins Hymnen“, und bietet zwei Übungen an: „Übungen für Anfänger: Die Grundbegriffe der Metaphysik Kants“ und „Übungen für Fortgeschrittene: Hegel, Die Phänomenologie des Geistes“ (vgl. die Druckausgabe des Freiburger Vorlesungsverzeichnisses für das Sommersemester 1942: *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Vorlesungs-Verzeichnis für das Sommersemester 1942*. Freiburg 1942, 52). Ab dem Wintersemester 1942/43 hält er neben seinen Vorlesungen („Parmenides und Heraklit“ WS 1942/43, „Der Anfang des abendländischen Denkens“ SS 1943, „Vom Wesen der Wahrheit“ WS 1943/44) stets „Übungen für Fortgeschrittene“ (vgl. die Druckausgaben des Freiburger Vorlesungsverzeichnisses für diese Semester: *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Vorlesungs-Verzeichnis für das Wintersemester 1942/43*. Freiburg 1942, 43; *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Vorlesungs-Verzeichnis für das Sommersemester 1943*. Freiburg 1943, 44; *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Vorlesungs-Verzeichnis für das Wintersemester 1943/44*. Freiburg 1943, 44).

Über diese publizierten Materialien hinaus finden sich in Heideggers Nachlass überdies zahlreiche weitere, längere wie kürzere Bemerkungen zu Schelling, die in den Bänden 86³⁰ und 88³¹ der Abteilung IV der Heidegger-Gesamtausgabe gesammelt veröffentlicht sind bzw. werden.

2. *Von Heidegger verwendete Ausgaben der Werke Schellings*

In seiner Vorlesung aus dem Sommersemester 1936 verweist Heidegger auf zwei verschiedene von ihm empfohlene Ausgaben der Werke Schellings:³²

- F.W.J. Schelling: *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter. 6 Hauptbände, 6 Ergänzungsbände. München 1927ff.
- F.W.J. Schelling: *Werke. Auswahl in drei Bänden*. Hrsg. und eingel. von O. Weiß. Leipzig 1907.

30 M. Heidegger: *Seminare: Hegel – Schelling*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main 2011 (im Druck) (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 86). Beachtenswert sind hier insbesondere späte Aufzeichnungen zu Schelling, die der Mitte der 1950er Jahre zuzuordnen sind und sich mit Schellings Spätphilosophie sowie dessen Erlanger Vorlesungen auseinandersetzen.

31 M. Heidegger: *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens 2. Einübung in das philosophische Denken*. Hrsg. von A. Denker. Frankfurt am Main 2008 (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 88). Vgl. bes. ebd., 132–144, wo Heidegger auf knappem Raum Schellings frühe Naturphilosophie, die Identitätsphilosophie und die für die Spätphilosophie charakteristische Zweiteilung in negative und positive Philosophie behandelt.

32 Vgl. GA 42, 11; SA, 8.

Ende 1927 lagen die ersten vier Hauptbände der von M. Schröter besorgten Ausgabe vor; im vierten Band findet sich Schellings Text *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Diese Ausgabe hat Heidegger besessen, sie befindet sich im Nachlass Heideggers im Deutschen Literaturarchiv Marbach. Der Text *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* ist aber ohne handschriftliche Anmerkungen oder Anstreichungen, im Gegensatz zu den im vierten Band folgenden *Stuttgarter Privatvorlesungen*.

Die von Weiß besorgte dreibändige Auswahlgabe, zunächst 1907 erschienen beim Fritz Eckardt Verlag in Leipzig, später übernommen durch den 1911 in Leipzig gegründeten Felix Meiner Verlag, enthält den Text *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* im dritten Band.

Außerdem verweist Heidegger auf die in der Reihe „Philosophische Bibliothek“ bei Meiner erschienenen Einzelausgaben, ohne genauere Angaben zu machen. In Bezug auf den Text *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* kommen zwei mögliche Ausgaben in Betracht:

- F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von O. Weiß. Leipzig 1911.
- F.W.J. Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von C. Herrmann. Leipzig 1925.

Die von C. Herrmann besorgte Ausgabe hat Heidegger besessen, sie ist heute Teil der in Familienbesitz befindlichen Nachlassbibliothek in Freiburg. In ihr sind vielfältige Anstreichungen vorzufinden. Heidegger hat diese, wie aus den Seitenangaben auf den Notizzetteln (Textträger b)) hervorgeht, für die Übung im Wintersemester 1927/28 verwendet.

3. Teilnehmer der Übung und Kurzbiographien

Die hier edierten Dokumente zu Heideggers Schelling-Übung 1927/28 stammen u.a. von Walter Bröcker, Hans Jonas, Gerhard Krüger, Käte Oltmanns (später K. Bröcker-Oltmanns) und Hans Reiner, bekannten Schülern Heideggers. Weniger bekannt sind die Protokollanten Werner Bohlsen, Wolfgang-Günther Friedrich und Elisabeth Krumsiek. Neben der (wahrscheinlichen) Teilnahme Hans-Georg Gadamers (s.o., II.1) ließen sich keine weiteren Teilnehmer nachweisen.

1) Werner Bohlsen (*1904)³³

Geb. am 24.08.1904 in Leer/Ostfriesland, evangelisch. Studium der Theologie in Berlin, Tübingen, Marburg und Freiburg. Promotion 1946 zum Dr. phil. mit einer Arbeit zum Thema „Der Begriff der Leiblichkeit bei Feuerbach“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Werke:

Der Begriff des Menschen bei Ludwig Feuerbach im Lichte des neuzeitlichen Ansatzes des Problems bei Descartes. Freiburg 1947 (Diss.).

2) Walter Bröcker (1902–1992)³⁴

Geb. am 19.07.1902 in Sude (heute ein Teil Itzehoes), gest. am 03.08.1992 in Kiel. Studium der Philosophie, Volkswirtschafts-

33 Für Recherchen und Auskünfte sei Frau Dr. Katharina Schaal, Archiv der Philipps-Universität Marburg, gedankt, ebenso Herrn Alexander Zahoransky, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Vgl. UniA Marburg 305m 1 Nr. 86; UniA Marburg 305m 2 Nr. 74; Universitätsarchiv Freiburg; B 42/2576; B 44/154/59; A 66/16.

34 Für die Auskunft sei dem Sohn von Walter Bröcker, Prof. Dr. Theodor Bröcker (Regensburg), gedankt.

lehre und Geschichte in Freiburg und Marburg. Promotion 1927 bei Heidegger in Marburg mit der Arbeit *Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der „Kritik der Urteilskraft“*. Assistent Heideggers in Freiburg von 1934 bis 1940. Habilitierte sich in Freiburg mit einer Arbeit über Aristoteles. Ab 1940 Ordinarius für Philosophie in Rostock, ab 1949 in Kiel.

Werke (Auswahl):

Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der „Kritik der Urteilskraft“. Hamburg 1928.

Aristoteles. Frankfurt am Main 1935.

Dialektik, Positivismus, Mythologie. Frankfurt am Main 1958.

Platos Gespräche. Frankfurt am Main 1964.

Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates. Frankfurt am Main 1965.

Kant über Metaphysik und Erfahrung. Frankfurt am Main 1970.

Hrsg., zusammen mit K. Bröcker-Oltmanns: *M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*. Frankfurt am Main 1985. (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 61).

3) Wolfgang-Günther Friedrich (*1905)³⁵

Geb. am 19.08.1905 in Greifswald, evangelisch. Studium der Theologie in Heidelberg und Marburg.

35 Vgl. Archiv der Philipps-Universität Marburg: UniA Marburg 305m 1 Nr. 86; UniA Marburg 305m 2 Nr. 74.

4) Hans Jonas (1903–1993)³⁶

Geb. am 10.05.1903 in Mönchengladbach, gest. am 05.02.1993 in New Rochelle bei New York. Ab 1921 studierte er Philosophie, Theologie und Kunstgeschichte in Freiburg, Berlin, Heidelberg und Marburg, wo er 1930 bei M. Heidegger und R. Bultmann über den Begriff der Gnosis promovierte. 1933 emigrierte er nach England. 1935 übersiedelte Jonas nach Palästina, wo er ab 1938 an der Hebräischen Universität von Jerusalem lehrte. 1949 zog er nach Kanada, wo er an der McGill University in Montreal und an der Carleton University in Ottawa Philosophie lehrte. 1955 wurde Jonas Professor an der New School for Social Research in New York. Emeritierung 1976. 1984 wurde ihm der Dr.-Leopold-Lukas-Preis der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen verliehen, 1987 erhielt er den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.

Werke (Auswahl):

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee. Göttingen 1930.

Der Begriff der Gnosis. Göttingen 1930 (Diss. (Teildruck)).

Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Göttingen 1934.

Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973.

Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main 1979.

Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Frankfurt am Main 1987.

³⁶ Quelle: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F.W. Bautz. Fortgef. von T. Bautz. Bd. XV. Herzberg 1999, Sp. 763–773.

5) Gerhard Krüger (1902–1972)³⁷

Geb. am 30.01.1902 in Berlin, gest. am 14.02.1972 in Heidelberg. Studium in Jena, Tübingen und Marburg, wo er Philosophie bei P. Natorp, N. Hartmann und M. Heidegger und neutestamentliche Wissenschaft bei R. Bultmann studierte. Er promovierte 1925 bei Hartmann. Nach der Habilitation 1929 mit der Arbeit *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* wirkte er als Privatdozent in Marburg. Er war ein Schüler und Freund von Rudolf Bultmann. Er wurde 1940 Ordinarius für Philosophie in Münster, musste aber dann Kriegsdienst leisten. 1946 erfolgte ein Ruf nach Tübingen, 1952 nach Frankfurt am Main. Im selben Jahr setzte jedoch ein Schlaganfall seiner Lehrtätigkeit ein Ende.

Werke (Auswahl):

Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen 1931 (²1967).

Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens.

Frankfurt am Main 1939 (⁶1992).

Grundfragen der Philosophie. Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft.

Frankfurt am Main 1958 (²1965).

Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte. Freiburg u. a. 1958.

Religiöse und profane Welterfahrung. Hrsg. u. m. Vorwort von R. Schaeffler. Frankfurt am Main 1973.

37 Quelle: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F.W. Bautz. Fortgef. von T. Bautz. Bd. XXVIII. Nordhausen 2007, Sp. 952–954. Vgl. auch H.-G. Gadamer: *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen 1995 (*Gesammelte Werke* 10), 412–417; Gadamer (1977), 223–230.

6) Elisabeth Krumsiek (*1904)³⁸

Geb. am 04.04.1904 in Blomberg/Lippe, evangelisch. Der Vater war Oberlehrer in Wiembeck bei Brake. Seit dem Wintersemester 1924 bis 1929 Studium zuerst der Philosophie, dann der Fächer Deutsch, Geschichte und Englisch in Marburg und Berlin.

7) Käte Oltmanns (später: Bröcker-Oltmanns) (1906–1999)³⁹

Geb. am 20.09.1906 in Berlin-Wilmersdorf, gest. am 02.01.1999 in Kiel. Studium der Philosophie, Theologie, Germanistik und Geschichte in Marburg, Berlin und Freiburg. Promotion 1934 bei Martin Heidegger in Freiburg über „Die Philosophie des Meister Eckhart“. 1934 Heirat mit Walter Bröcker. Mutter von sieben Kindern. Ab 1941 in Rostock, ab 1949 in Kiel wohnhaft.

Werke (Auswahl):

Meister Eckhart. Frankfurt am Main 1935.

Hrsg.: *M. Heidegger: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main 1995. (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 63).

8) Hans Reiner (1896–1991)⁴⁰

Geb. am 19.11.1896 in Waldkirch, gest. am 04.09.1991 in Freiburg. Von 1919 bis 1926 studierte Reiner Philosophie, Theo-

38 Vgl. Archiv der Philipps-Universität Marburg: UniA Marburg Nr. 83; UniA Marburg 305m 1 Nr. 89; UniA Marburg 305m 2 Nr. 75.

39 Für die Auskunft sei dem Sohn von Käte Bröcker-Oltmanns, Prof. Dr. Theodor Bröcker (Regensburg), gedankt.

40 Quelle: Universitätsarchiv der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. <http://www.catalogus-professorum-halensis.de/indexb1933.html> (zuletzt aufgerufen am 27.09.2010). Für die entsprechenden Auskünfte und Recherchen sei dem Verfasser des Artikels, Dr. Henrik Eberle (Halle), gedankt. Die Materialien lagern laut Artikel im Universitätsarchiv unter folgender Signatur: UAH PA 12922 Reiner; Rep. 6 Nr. 1407.

logie, Volkswirtschaftslehre und Griechisch an den Universitäten Freiburg und München. In Freiburg promovierte er 1926, 1927/28 war er Assistent an der Universität Marburg, 1928/29 an der Universität Freiburg und 1930/31 an der Universität Halle. Hier habilitierte er sich 1931. 1939 wurde er zum außerplanmäßigen Professor ernannt. Von 1941 bis 1943 vertrat er den Lehrstuhl für Psychologie und Philosophie an der Universität Freiburg. 1946 wurde er Lehrbeauftragter in Freiburg und 1951 Gastprofessor. 1957 erhielt er an der Universität Freiburg eine planmäßige außerordentliche Professur für Ethik.

Werke (Auswahl):

Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit. Halle 1927.

Phänomenologische und menschliche Existenz. Halle 1931.

Der Grund der sittlichen Bindung und das sittlich Gute. Ein Versuch, das Kantische Sittengesetz auf dem Boden seiner heutigen Gegner zu erneuern. Halle 1932.

Das Phänomen des Glaubens, dargestellt in Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts. Halle 1934.

Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität. Die Grundfrage der Universität und ihrer Erneuerung. Halle 1934.

Das Prinzip von Gut und Böse. Freiburg 1949.

Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit, erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller. Meisenheim 1951.

Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform. Darmstadt 1956.

Der Sinn unseres Daseins. Tübingen 1960 (³1987).

Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart. Heidelberg 1964.

Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts. Freiburg 1964.

Gut und Böse. Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen. Freiburg 1965.

4. *Spätere Arbeiten der Teilnehmer*

Einige Referate der Teilnehmer der Schelling-Übung von 1927/28 sind zur Grundlage späterer monographischer Publikationen geworden. Im Einzelnen ist hierzu das Folgende zu bemerken:

1) Referat H. Jonas

Das Referat von Hans Jonas zeigt im Aufbau und in Formulierungen schon zahlreiche Übereinstimmungen mit der 1930 veröffentlichten Schrift *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*.⁴¹ Die Monographie ist zwar deutlich umfangreicher ausgearbeitet, entspricht aber inhaltlich dem im Referat bereits Verhandelten.

Im Jonas-Nachlass im Philosophischen Archiv der Universität Konstanz finden sich zwei handschriftliche Vorlagen für das im Heidegger-Nachlass aufbewahrte Referat.⁴²

41 H. Jonas: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Göttingen 1930. Als Beispiele seien stellvertretend für etliche andere drei Entsprechungen genannt: 1. In der Publikation von 1930 heißt es „Gleichwohl liegt hier ein wirkliches ‚consentire legi‘ vor! Und hiermit kommen wir zum zentralen Problempunkt“ (ebd., 28). Dies entspricht dem Anfang von Blatt [8/8]. 2. Auf Seite 50 heißt es: „Zwei Vorstellungen laufen ungeklärt nebeneinander her. 1. Die eine spricht von ‚inspirare‘ [...] 2. ‚nemo velle potest nisi vocetur‘ [...] Damit wir wollen können“. Dies entspricht Blatt [14/14]. 3. Der Schlusssatz des Haupttextes (vor den beiden Anhängen) auf S. 65 ist identisch mit dem Schlusssatz des Referates auf Blatt [24/24].

42 Für die Auskünfte sei Frau Dr. Brigitte Parakenings vom Philosophischen Archiv der Universität Konstanz herzlich gedankt, vgl. zu den folgenden

a) Es handelt sich dabei zunächst um handschriftliche Ausführungen mit dem Titel „Freiheitsproblem b. Augustin“, datiert auf den 21.01.1928 (Signatur HJ 4-10-8).⁴³ Hans Jonas hat sie als Protokoll gekennzeichnet. Diese Aufzeichnungen sind die handschriftliche Vorfassung des im Deutschen Literaturarchiv Marbach lagernden maschinenschriftlichen Referats vom 21.01.1928. Das Manuskript entspricht in der Abfolge der Absätze, in vielen konkreten Ausformulierungen wie auch in der Anlage der Fußnoten genau dem hier wiedergegebenen Textträger; in der Handschrift finden sich einige gestrichene Teile, die maschinenschriftliche Fassung weist andererseits einige Ergänzungen auf.

b) Es findet sich außerdem ein handschriftliches Manuskript mit dem Titel „Zum Freiheitsproblem bei Augustin“ (Signatur HJ 7-12-28). Es handelt sich um einleitende Darlegungen zum Freiheitsproblem bei Augustin. Ihre Datierung ist unklar, ein unmittelbarer Bezug zu dem hier edierten Referat besteht nicht.

2) Referat K. Oltmanns

Käte Oltmanns' als Referat gekennzeichnete Eintragungen vom 28.01.1928 haben Meister Eckhart zum Thema. 1934 hat

Informationen den online verfügbaren Katalog und die Beschreibungen des Archivs: <http://www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/philarchiv/recherche.htm#Recherche> (zuletzt aufgerufen am 27.09.10).

43 Der Katalog des Hans Jonas-Archivs in Konstanz datiert diese Handschrift auf den 27.01.1928. Dies scheint ein Transkriptionsfehler zu sein, der insofern naheliegend ist, als Jonas in der Datumsangabe zwei verschiedene Schreibweisen der Ziffern 1 verwendet und eine davon der Ziffer 7 recht ähnlich sieht. Der Vergleich mit der zweiten Datumsangabe und anderen Ziffern der Handschrift lässt aber die hier vorgeschlagene Lesart als wahrscheinlicher gelten; zudem stimmt sie mit dem Eintrag im Protokollheft überein.

sie bei Heidegger in Freiburg über „Die Philosophie des Meister Eckhart“ promoviert.⁴⁴ Das Referat hat das Problem des Grundes bei Eckhart zum Thema und nimmt dieses in Vorläuferschaft zu Schellings Überlegungen in der *Freiheitsschrift* in den Blick. Die Dissertation zielt, über diese kurzen Ausführungen weit hinausreichend, auf den Begriff der menschlichen und göttlichen Freiheit im Werk Eckharts.

3) Referat G. Krüger

Gerhard Krügers Referat vom 15.02.1928 hat Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen zum Thema. 1929 hat er sich mit einer Arbeit über *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* in Marburg habilitiert,⁴⁵ die laut dem Verfasser „in den Jahren 1925–1928 entstanden“⁴⁶ ist. Die Publikation bietet zwar einen anderen Text als das Referat, ist aber inhaltlich doch grob an dessen Grundidee orientiert. So strukturiert Krüger sein Referat nach drei Gesichtspunkten: „I. die Natur des Menschen, II. das Wesen des Guten und des Bösen, III. das Böse als radikales Böses.“ (vgl. Blatt [1/1r.]); diese findet sich in der Aufteilung der Buchpublikation wieder, die in drei Kapitel gegliedert ist: 1. „Der Verstand in Logik und Anthropologie“, vgl. darin das Unterkapitel „Die menschliche Natur und der Charakter“; 2. „Die Analyse der Moralität im kategorischen Imperativ“; 3. „Die kritische Idee der Philosophie“, vgl. darin das Unterkapitel „Die Freiheit zum Bösen und der Inhalt der praktischen Metaphysik“.

44 K. Oltmanns: *Die Philosophie des Meister Eckhart*. Frankfurt am Main 1935; der Text ist 1935 sowohl bei August Osterrieth als auch bei Klostermann erschienen (dort als Band 2 der Reihe *Philosophische Abhandlungen* unter dem Titel *Meister Eckhart*).

45 G. Krüger: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tübingen 1931.

46 Ebd., Vorbemerkung [o. S.].

III. Zum Inhalt von Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling 1927/28

Die Übung zu Schellings *Freiheitsschrift*, die Heidegger 1927/28 in Marburg abgehalten hat, lässt sich, wie bemerkt (vgl. oben, I.2), auf Basis der hier edierten Dokumente im Ganzen in zwei Teile gliedern: Zu den Sitzungen zwei bis vier geben drei Protokolle eine textnahe Durchsprache von Schellings Abhandlung wieder; zu den Sitzungen fünf bis neun liegen Referate vor, die nicht mehr explizit Schelling, sondern den Freiheitsbegriff jeweils bei Augustinus, Meister Eckart, Luther, Kant und Leibniz diskutieren. Verweise auf Schelling finden sich in diesen Referaten nur noch sehr vereinzelt. Es legt sich die Vermutung nahe, dass Heidegger in dieser ‚Übung für Fortgeschrittene‘ neben einer Durchsprache der Freiheitsabhandlung seinen fortgeschrittenen Schülern die Gelegenheit bieten wollte, eigene Forschungsprojekte oder im Entstehen begriffene Qualifikationsschriften bzw. monographische Untersuchungen zur Diskussion zu stellen.⁴⁷

Von besonderem Interesse sind freilich die Protokolle der Sitzungen zwei bis vier, dokumentieren sie doch Heideggers erste Auseinandersetzung mit Schelling,⁴⁸ knapp zehn Jahre

47 Vgl. hierzu die mit den jeweiligen Referaten thematisch eng verwandten späteren Publikationen von Jonas, Oltmanns, Krüger, oben, II.4.

48 Sowohl der Charakter der Protokolle als auch der Vergleich mit den Notizzetteln Heideggers legt nahe, dass es sich bei der Auslegung der *Freiheitsschrift* 1927/28 weniger um ein Seminargespräch als vielmehr um eine – womöglich durch einzelne Nachfragen der Teilnehmer unterbrochene – Durchsprache Heideggers handelt. Auch diejenigen Partien, die durch die Notizzettel Heideggers nicht gedeckt sind (etwa der Vergleich mit Descartes am Ende des Protokolls der zweiten und der Exkurs zur Spätphilosophie Schellings am Ende des Protokolls der dritten Sitzung) sind mit großer

vor der großen und bekannten Vorlesung von 1936.⁴⁹ Gerade im Vorblick auf Heideggers spätere Interpretation der *Freiheitsschrift*, die im Begriff einer „Metaphysik des Bösen“⁵⁰ zentriert, sind die Protokolle von 1927/28 äußerst aufschlussreich: Aus ihnen ist einerseits zu entnehmen, wie Heidegger sich die wesentlichen Themen seiner Auslegung von 1936 erstmals erschließt. Zum anderen aber zeigt sich, dass Heidegger 1927/28 Aspekte aus Schellings *Freiheitsschrift* in den Mittelpunkt der Durchsprache stellt, die in der späteren Vorlesung fehlen oder randständig behandelt werden. Mehr noch: Eine zentrale Argumentationsstruktur der Auslegung von 1927/28 – nämlich der beständige Rückgang auf den Begriff des „Ungrundes“ als tiefste Begründungsschicht der *Freiheitsschrift* – wird in der Vorlesung von 1936 ausdrücklich problematisiert.

Um diesen Zusammenhang anzuzeigen, ist zunächst die Durchsprache der *Freiheitsschrift* von 1927/28 in abbreviatorischer Form nachzuvollziehen:

Protokoll der zweiten Sitzung, 07.12.1927 (W. Bohlens)

Das Protokoll der zweiten Sitzung überspringt zunächst die Einleitung der *Freiheitsschrift* und setzt sogleich mit einer

Wahrscheinlichkeit Extemporalia des Seminarleiters. Zwar lässt sich weitestgehend der Inhalt, teilweise auch die Gliederung der Auslegung auf Basis der Notizzettel rekonstruieren, die Gedankenentwicklung im Ganzen ist aber allein aus den Protokollen nachzuvollziehen. Aus diesem Grund wird im Folgenden vornehmlich auf die Protokolle Bezug genommen, gleichwohl diese freilich nicht als wörtliche Wiedergabe von Heideggers Auslegung gelten dürfen.

49 Hier wird allein auf die nächstfolgende Auseinandersetzung Heideggers 1936 Bezug genommen; vgl. zum Verhältnis der Vorlesungen 1936 und 1941 in diesem Band den Beitrag von D. Köhler: „Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941“.

50 Vgl. bes. GA 42, 168f.; SA, 117f.

eingehenden Untersuchung der Unterscheidung von ‚Wesen, sofern es Grund ist‘ und ‚Wesen, sofern es existiert‘ ein (Bl. [1v.]–[2v.]). Die Durchsprache hält dabei ein ‚anthropologisches‘ Vorgehen Schellings fest; die metaphysischen und ontologischen Grundstrukturen seien vom Menschen aus und auf diesen hin gedacht, die ‚Ichheit‘ und ‚Selbständigkeit‘ vom Menschen auf die Dinge übertragen (Bl. [2v.]–[3v.]). Über die Auslegung der Sehnsucht und des Verstandes als ‚Sich-Verschließen‘ und ‚Sich-Verstehen‘ arbeitet sich die Durchsprache vor zum Begriff des Willens als Einheit beider und der Bestimmung des Seins als Werden (Bl. [3v.]–[5v.]); die spannungsreiche Dualität von Sehnsucht und Verstehen spiegele sich in anderer Hinsicht in der Unterscheidung von Universal- und Partikularwille wider (Bl. [5v.]–[6r.]).

Von hier aus wendet sich die Durchsprache dem zweiten zentralen Thema der zweiten Sitzung zu: der Stellung des Menschen. In diesem erst sei die wahre Polarität des ‚Drangs‘ erreicht und mithin die Möglichkeit der Verkehrung und der falschen Einheit gegeben (Bl. [6r.]–[7r.]). Ausdrücklich wird die eigene Positivität des Bösen hervorgehoben und eingehend diskutiert (Bl. [7r.]–[8r.]).

In einem dritten Schritt kontextualisiert die Durchsprache Schellings Verständnis des Bösen unter Hinweis auf Descartes’ Auslegung des *malum* und *peccatum* (Bl. [8v.]–[10r.]).

Protokoll der dritten Sitzung, 21.12.1927 (W. Friedrich)

Das Protokoll zur dritten Sitzung notiert zunächst die nochmalige, vertiefende Durchsprache der Unterscheidung von Wesen als Grund und Wesen als Existenz. Deren Einheit wird im Begriff der Indifferenz und des Ungrundes als ‚schlecht-hin Verschwundenes‘ aufgewiesen und diskutiert (Bl. [10r.]–[11v.]); dabei wird nochmals darauf hingewiesen, dass auch

die „scheinbar abstraktesten Bestimmungen Schellings immer orientiert sind am menschlichen Dasein“ (Bl. [11r.]).

Im Anschluss an einige kritische Anmerkungen zu Schellings Vorgehen und Begrifflichkeit wird in einem zweiten Schritt der Gedankengang der Untersuchung wieder aufgenommen; im Zentrum steht nochmals der Begriff des Bösen (Bl. [11v.]-[12v.]). Die Durchsprache untersucht die Bestimmungen der Personalität und des ‚freien Bandes‘ und hält fest, erst im „Menschen“ sei „die Möglichkeit zum Hervortreten des Bösen“ gegeben, und zwar „nicht neben dem Guten, sondern die Möglichkeit des Böse-Seins als eigentliche Tat“ (Bl. [12v.]). Sodann wird nach dem Grund der Erregung zum Bösen im Menschen gefragt, der wiederum im Rückgang auf den Ungrund und den Selbstoffenbarungswillen Gottes erläutert wird (Bl. [12v.]-[13r.]). Hieran schließt sich eine Durchsprache von Schellings Naturbegriff, der Personalität Gottes und schließlich der ‚Angst des Lebens‘ an (Bl. [13r.]-[14r.]); sodann wird nochmals der Zusammenhang von dem Bösen im Menschen, dem Bösen in Gott, Grund und Geist pointiert (Bl. [14r.]-[15r.]).

In einem dritten, abschließenden Schritt werden Grundlinien der Geschichtsphilosophie der *Freiheitsschrift* durchgesprochen; hieran schließt sich eine Skizze von Schellings Spätphilosophie und deren Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie an (Bl. [15r.]-[16r.]).

Protokoll der vierten Sitzung, 11.01.1928 (E. Krumsiek)

Das Protokoll der vierten Sitzung notiert zunächst einen Hinweis auf die Bedeutsamkeit der *Freiheitsschrift* sowohl für das Verständnis der Philosophie Schellings als auch des Idealismus im Ganzen. Zugleich wird aber eine Schwierigkeit angesprochen, die in Form und Gehalt von Schellings Schrift liege.

Diese soll durch die Auslegung einiger ‚zentraler, systematischer Probleme‘ weiter geklärt werden (Bl. [16v.]). Gefragt wird einerseits nach Schellings Verständnis von ‚Sein überhaupt‘, andererseits nach einem Phänomen, das bisher noch nicht erörtert worden sei: der ersten Schöpfung (Bl. [16v.]-[17r.]).

Der Begriff des ‚Seins überhaupt‘ wird anhand des Schemas ‚Absolute Indifferenz – Dualität – Gegensatz – Absolute Identität‘ umfänglich ausgelegt (Bl. [17r.]-[23r.]). Die Durchsprache klärt zunächst das Verhältnis der Begriffe von Dualität und Gegensatz und beleuchtet dieses durch die Konzeption eines ‚Offenbarwerdens im Gegensatz‘ (Bl. [17r.]-[19v.]). Zur Begründung der These Schellings, jedes Wesen könne ‚nur in seinem Gegenteil offenbar werden‘, geht die Durchsprache sodann auf das Personsein des Menschen und das Personsein Gottes zurück. In der ‚Einheit‘ von Grund und Existenz in Gott zeige sich sowohl ein wesentliches ‚Sichwiderstreben‘ als auch eine ‚ursprüngliche Einheit‘ in Geist und Liebe (Bl. [19v.]-[21r.]). Den Begriff der Liebe bezieht die Durchsprache wiederum zurück auf den Ungrund und klärt von hier aus abschließend die Konzeption des ‚Offenbarwerdens im Gegensatz‘: Die Liebe bezeichne sowohl das Wirkenlassen des einen Prinzips durch das andere als auch die Tendenz beider, wesentlich auf Einigung zuzustreben. Das ‚Seinlassen‘ gehöre wesentlich zur Struktur des Gegensätzlichen (Bl. [21r.]-[23r.]).

Von hier aus wendet sich die Durchsprache dem zweiten zentralen Thema der vierten Sitzung zu, der ersten Schöpfung. Erörtert werden in diesem Zusammenhang insbesondere die Konzeption der Ungeschiedenheit, Schellings Begriff der Zeit und mithin die intelligible Tat als ewige Tat (Bl. [23r.]-[24v.]).

Das Protokoll schließt mit dem Hinweis, dass der Zusammenhang von Ewigkeit und Werden im Anschluss an Schelling

in der russischen Theologie des 19. Jahrhunderts fortgeführt worden sei (Bl. [24v.]).

Überblickt man von hier aus Heideggers Schelling-Auslegung von 1927/28 im Ganzen und im Vergleich mit der weitaus umfänglicheren Vorlesung von 1936, so zeigt sich zunächst ein Unterschied im Verfahren: Der zyklische, zentrale Themen immer wieder aufgreifende und neu erwägende Gang der Marburger Durchsprache kontrastiert deutlich mit dem bestimmten und systematischen Zugriff der 1936er Vorlesung, die eine einheitliche Auslegung der *Freiheitsschrift* als ‚Metaphysik des Bösen‘ entfaltet.⁵¹ Zugleich wird aber deutlich, dass die Durchsprache von 1927/28 sich der Klärung insbesondere zweier zentraler Aspekte von Schellings *Freiheitsschrift* widmet, die auch die Vorlesung 1936 bestimmen: In allen drei Protokollen wird einerseits nach dem Zusammenhang von Grund und Existenz gefragt, den Heidegger 1936 als „Seynsfuge“⁵² auslegen wird; andererseits durchdenkt Heidegger wiederholt Schellings Begriff des Bösen und hebt dessen entscheidende Bedeutung für das Verständnis der *Freiheitsschrift* hervor. Insbesondere in der vertiefenden Auslegung des zweiten Protokolls zeichnet sich schon der spätere Zugriff ab, Schellings Abhandlung im Ganzen von der Bestimmung des Bösen her zu verstehen.

Eine weitere Parallele beider Auslegungen liegt in der Diagnose eines ‚anthropologischen‘ Vorgehens der Freiheitsabhandlung, die 1927/28 ebenfalls in allen drei Protokollen no-

51 Annähernd entspricht dem zyklischen Durchdenken der Marburger Übung noch die mehrfache Auslegung der ‚Seynsfuge‘ in der 1936er Vorlesung, vgl. GA 42, 181–233; SA, 125–161, besonders die Reflexion auf dieses Verfahren GA 42, 184 u. 233 f.; SA, 127 u. 161 f.

52 GA 42, 185–188; SA, 128–130.

tiert ist⁵³ – wenn auch der Vorwurf eines bloßen Anthropomorphismus in der 1936er Vorlesung zurückgewiesen⁵⁴ und zudem durch die umgekehrte Blickrichtung ergänzt wird, nach der die Freiheit in Schellings Abhandlung eine „alles menschliche Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt“ sei und mithin die Abhandlung „in das Ganze des Seyns“ hineinfrage.⁵⁵ Auch eine ganze Reihe weiterer Aspekte der *Freiheitsschrift*, die Heidegger 1936 mehr oder weniger ausführlich behandelt, kommen in der Marburger Übung zur Sprache, etwa die Sehnsucht⁵⁶ und die ‚Angst des Lebens‘.⁵⁷

Bei aller Parallelität und tastenden Vorwegnahme des Späteren bestehen aber zugleich augenfällige Differenzen zwischen den Auslegungen 1927/28 und 1936. Der zentrale Unterschied lässt sich anhand einer Bewertung der *Freiheitsschrift* aufweisen, den Heidegger gegen Ende seiner 1936er Vorlesung vornimmt:

Das eigentliche Gewicht der Schellingschen Abhandlung, dem Gehalt und der Gestaltung nach, liegt in der Einleitung und den ersten vier Abschnitten. Die Einleitung entwickelt die Systemfrage, die genannten Abschnitte bringen die Ausarbeitung einer Grundstellung der Philosophie.⁵⁸

53 Vgl. hierzu GA 42, 204f., 216f.; SA, 141, 150 sowie die ausführliche Erörterung des ‚Anthropomorphismus‘ GA 42, 282–284; SA, 196f., mit der Heidegger die Vorlesung im Ganzen beschließt.

54 Vgl. GA 42, 204f., 216f.; SA, 141, 150 sowie besonders die ausführliche Diskussion GA 42, 282–285; SA, 196–198.

55 GA 42, 16; SA, 11. Vgl. auch GA 42, 284; SA, 197f., wo es heißt: „Hier wird nicht Gott auf die Ebene des Menschen herabgezogen, sondern umgekehrt: Der Mensch wird in dem erfahren, was ihn über sich hinaustreibt“.

56 Vgl. GA 42, 212, 216–224; SA, 147, 150–155.

57 Vgl. GA 42, 263, 284; SA, 183, 197.

58 GA 42, 281; SA, 195.

Mit den „ersten vier Abschnitten“ ist die Passage SW VII, 357–394 gemeint; in Heideggers Gliederung: „I. Die innere Möglichkeit des Bösen“ (d.i. die ‚Seynsfuge‘ und die Möglichkeit des Bösen); „II. Die allgemeine Wirklichkeit des Bösen als Möglichkeit der Vereinzelten“; „III. Der Vorgang der Vereinzelung des wirklichen Bösen“; „IV. Die Gestalt des im Menschen erscheinenden Bösen“.

Vergleicht man diese Einschätzung mit der Auslegung von 1927/28, so zeigt sich zweierlei: Zunächst fehlt bemerkenswerterweise in der Marburger Übung eine Auseinandersetzung mit der Einleitung der *Freiheitsschrift*, die in der 1936er Vorlesung mehr als die Hälfte des Raums einnimmt, vollständig.⁵⁹ In der Vorlesung 1936 hebt Heidegger allerdings gerade die Bedeutsamkeit der Einleitung hervor; ohne deren Aneignung bleibe die Schrift im Ganzen „befremdlich“ und „schwer verständlich“. ⁶⁰

Systematisch weitreichender ist allerdings die zweite Differenz: In der 1936er Vorlesung spricht Heidegger nur an einer Stelle eher beiläufig vom „Ungrund“⁶¹ und erwähnt diesen Begriff in der – ohnehin äußerst knappen – Durchsprache des Abschlusses der *Freiheitsschrift* überhaupt nicht.⁶² In den Protokollen der Marburger Übung hingegen wird der „Ungrund“ wiederholt und eingehend zum Thema der Durch-

59 Es spricht nichts dafür, dass eine Diskussion der Einleitung undokumentiert geblieben wäre. In allen drei Protokollen werden Rückverweise auf die vorherigen Sitzungen vorgenommen, ohne dass die Einleitung dabei erwähnt würde.

60 GA 42, 182; SA, 126, vgl. auch GA 42, 168; SA, 117.

61 GA 42, 213; SA, 147; hier wird auch der Begriff der „absoluten Indifferenz“ zitiert.

62 Vgl. GA 42, 279f.; SA, 194f.; Heidegger spricht hier wieder von der „absoluten Indifferenz“.

sprache gemacht.⁶³ Dabei ist der „Ungrund“ nicht eine Konzeption neben anderen, sondern dient Heideggers Auslegung in mehrfacher Hinsicht als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der *Freiheitsschrift*: Im Rückgriff auf den Ungrund wird die Einheit von ‚Wesen als Grund‘ und ‚Wesen als Existenz‘ zu Beginn der dritten Sitzung erläutert; der Ungrund wird als Begründung für die ‚Erregung des Bösen‘ angeführt; zudem wird er, verbunden mit der Konzeption der „Liebe“, zur abschließenden Auslegung von Schellings Seinsbegriff herangezogen.

Freilich diskutiert Heidegger schon 1927/28 den Begriff des Ungrundes auch kritisch; das zweite Protokoll hält die Frage fest, „ob überhaupt noch ein rechtmässiges Problem vorliegt, wenn man auf den Ungrund zurückgeht, und wie dieser ontologisch bestimmt werden muß“ (Bl. [11v.]). Diese Kritik verschärft sich in der 1936er Vorlesung, bringt doch Heidegger dort den Abschluss der *Freiheitsschrift* ausdrücklich mit ihrem „Scheitern“ in Verbindung:

Auf der Stufe der Freiheitsabhandlung wird es Schelling noch nicht in voller Deutlichkeit klar, daß eben die Ansetzung der Seynsfuge als Einheit von Grund und Existenz es ist, die ein Seynsgefüge als System unmöglich macht. Schelling glaubt vielmehr, die Frage des Systems, d. h. der Einheit des Seienden im Ganzen, sei gerettet, wenn nur die Einheit des eigentlich Einigenden, die des Absoluten, recht gefaßt werde. Dieser Aufgabe dient der letzte Abschnitt.⁶⁴

63 In den Protokollen zur dritten und vierten Sitzung fällt der Begriff „Ungrund“ bzw. „Un-grund“ – auf sehr viel begrenzterem Raum als dem der 1936er Vorlesungen – im Ganzen 20 Mal, in den Notizzetteln Heideggers ist er fünfmal aufgeführt.

64 GA 42, 279; SA, 194; vom „Scheitern“ spricht Heidegger im unmittelbar vorhergehenden Absatz.

Schon ein kursorischer Blick auf den Inhalt von Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift von 1927/28 sollte gezeigt haben, dass diese gegenüber der ausgearbeiteten Vorlesung von 1936 durchaus ein Eigenrecht beanspruchen darf. Gerade die tastende, noch nicht definitive Durchsprache der Marburger Auseinandersetzung bringt Aspekte von Heideggers Schelling-Lektüre zu Tage, die bislang noch nicht zugänglich gewesen sind.

Danksagung

Gedankt sei allen Beteiligten, sowohl Institutionen als auch Einzelpersonen, die bei der Erstellung der Transkription und der Berichte behilflich gewesen sind: dem Deutschen Literaturarchiv Marbach, der Landesbibliothek Schleswig-Holstein, dem Philosophischen Archiv der Universität Konstanz; Prof. Dr. Theodor Bröcker (Regensburg), Dr. Henrik Eberle (Halle), Dr. Hermann Heidegger (Stegen), Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Prof. Dr. Lore Hühn (Freiburg), Prof. Dr. Jörg Jantzen (Hamburg), Dr. Brigitte Parakenings (Konstanz), Dr. Katharina Schaal (Marburg), Dr. Hartmut Tietjen (Glottertal), Prof. Dr. Peter Trawny (Wuppertal), Alexander Zahoransky (Freiburg).

Außerdem: Für seine Unterstützung bei der Recherche zu den erklärenden Anmerkungen sei ganz herzlich Philipp Höfele M.A. (Freiburg) gedankt; für Unterstützung bei der Recherche zu den Vorlesungsverzeichnissen Andreas Stafflinger B.A. (Freiburg), für Hilfe und Geduld Astrid Hähnlein (Freiburg).

Texte

Notizen zu Schellings *Freiheitsschrift*

Martin Heidegger

I Urseyn – ist Wollen

[6]

II a) Wesen als Grund der Existenz Natur *und* Gott / Wille
des Grundes Sehnsucht

b) Wesen als existierendes, Verstand – existiert, Of-
fenbarung / Wort der
Sehnsucht

5

was Existenz vollzieht,
wirkliche: persönliche Existenz [72]° Persönlichkeit: natürli-
che durch

10

Geist verklärte
Selbstheit.

c) Un-grund – Indifferenz.

Deus implicitus

Eigenwille (Dunkel)

15

Universalwille (Licht)

Das Böse ≠ Eigenwille d.h. die erregte Selbstheit
 ≠ in der Trennung vom Universalwillen
 = verkehrte Einheit beider.

Das Böse ≠ Mangel

20

= Opposition gegen das Gute|

1 Urseyn –] T1/2: Urseyn 2 Natur und Gott] T1/2: Natur – Gott 8 wirk-
liche:] T1/2: wirkliche 11 Selbstheit.] T1/2: Selbstheit 12 Indifferenz.]
T1/2: Indifferenz 16 Eigenwille] T1/2: Eigenwille, 20 Gute] T1/2: Gute.

- [5] 1. Wesen – sofern es bloß Grund *von* Existenz ist
 2. existiert (Existenz vollziehendes)
 (wirkliche = persönliche Existenz (72))°

ad 1) Natur – *〈und〉* Gott / Wille des Grundes / Sehnsucht /
 Wille zur Offenbarung. (47)°

5

Vorhergehen a) ≠ zeitlich
 b) ≠ ontologisch.
 c) Gleichursprünglich – Gegenseitigkeit
 der Stütze

Der Grund – geht Gott voran *〈und〉*
 Gott doch das Prius des Grundes. der nur ist – sofern
 Gott actu existiert.

10

Der in sich verschlossene *und* in sich selbst
 zurückstrebende Grund – das stille Sinnen
 des noch nicht offenen Blickes
 ist für bestimmte Möglichkeiten –
 noch nicht „Verst $\langle$ and $\rangle$ “ |

15

- [4] Ursein = Wollen (Praedikate des Urseins:
 Grund-losigkeit, Ewigkeit, *Unabhängigkeit von der Zeit*,
 Selbstbejahung) *actus purus*.

20

NB. von hier aus *Interpretation und Kritik des Idealismus*.
 Freiheit – in allem, was ist –

2 existiert] *davor Auslassungszeichen für* Wesen – sofern es; T1/2: *davor* Wesen,
 sofern es 3 Existenz (72)] T1/2: Existenz (723) 4 und] mögl. $\langle$ in $\rangle$
 5 (47)] T1/2: *folgt* (395) 8 Gleichursprünglich –] T1/2: gleichursprünglich,
 10 und] mögl. $\langle$ = $\rangle$ 11 Grundes.] T1/2: Grundes, 11 ist –] T1/2: ist,
 12 existiert.] T1/2: *folgt handschriftl.* (358) 14 Grund –] T1/2: Grund:
 17 Verst $\langle$ and $\rangle$] *kor. aus* Versteht; T1/2: Versteht 18 Praedikate] T1/2:
 Prädikate 20 *actus purus.*] *in roter Tinte* 22 Freiheit –] T1/2: Freiheit

alles Seiende als Seiendes ist Ich-heit

„An-sich“ – selbst-frei-ständig

vgl. Werden – *und* die Natur der Dinge. 359

Sein / als bloßes

5 *und* Leben – (Schicksal)

403 „Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich“ |

Mensch – als Selbstbewegungsquelle *zum Guten und Bösen*. [3]

Scheidepunkt: – / Existenz – seine Tat!

hier freies Band – persönliche Einheit der Prinzipien

10 die Möglichkeiten – sind existenzielle.

hier erst ist Abfall möglich –

wirklich – sinken *und* damit unter das Tier.

das selbstische Princip – in seiner Intimität mit *dem* Centro.

52° / mit dem *entschiedenen* Hervortreten des Guten ist auch

15 das Böse ganz

entschieden *und* tritt als solches hervor.

vgl. 47° Grund der Sollizitation! / vgl. 72°

Wille des Grundes – / dem Willen der Liebe ein Widerstrebendes zu schaffen.

1 Ich-heit] T1/2: Ich-heit. 2 „An-sich“ –] T1/2: „An-sich“: 3 Werden –] T1/2: Werden 3 359] T1/2: (359) 4 bloßes] T1/2: folgt (403)
5 Leben –] T1/2: Leben 6 403 ... empfindlich] T1/2: „Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich.“ (403) 7 Mensch –] T1/2: Mensch 7 Bösen] *am Rand* I 8 Scheidepunkt: –] T1/2: Scheidepunkt 8 Existenz –] T1/2: Existenz: 9 Band –] T1/2: Band, 9 persönliche] *davor gestr.* (<~>
10 Möglichkeiten –] T1/2: Möglichkeiten 11 möglich –] T1/2: möglich,
12 wirklich –] T1/2: wirklich 14 (52)] T1/2: *am Rand* welche Ausgabe?
16 hervor.] T1/2: folgt *handschriftl.* (379/380) 17 vgl. 47] 47 mit Rotstift *umrandet*; T1/2: (vgl. 47) 17 vgl. 72] mit Rotstift *umrandet*; T1/2: (vgl. 72)
18 Grundes –] T1/2: Grundes: 19 schaffen.] T1/2: folgt *handschriftl.* (375/6); *unter der Zeile* (Fortsetzung – 3 –)

Das Böse aber bricht als solches erst am „Ziel der Natur“^o hervor.

Geist des Bösen – Entzweiung von Licht und Finsternis

„Geburt des Geistes“^o – ist das Reich der Geschichte

Das Böse: die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes“^o 5

I. nur Grund sein – ohne Existenz!

nie verwirklicht!

II. Grund sein für Herausbildung des Guten und seiner Un-
abhängigkeit. | 10

[2] 1. // Ungrund – Indifferenz // absolute Identität //

Liebe

vor Grund und Existenz als getrennten,

aber noch nicht als Liebe – sondern ?

Das vor-gegensätzliche – vor-duale „Positive“ / vgl. 409 15

hier „freilich keine Persönlichkeit“ 412. / Aber „Anfangs-
punkt“ ist nicht das Ganze! ib.

2. Dualität / Zweiheit gäbe es nicht ohne Ungrund 407 mitte
schon seiend

in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergehend – ist er allein 20

Un-grund. / d.h. er ist nicht beide „zugleich“,^o d.h. eines

2 hervor.] T1/2: handschriftl. unter der Zeile (377) 4 Geistes“ –] T1/2:
Geistes“ 6 Grundes“] T1/2: folgt handschriftl. (378) 7 sein –] T1/2: sein,
11 1.] T1/2: handschriftl. eingefügt, davor α 11 Identität //] am Rand α
14 Liebe] T1/2: Liebe, 15 vgl. 409] mit Bleistift 16 Persönlichkeit“ 412.]
T1/2: Persönlichkeit.“ (412) 16–17 hier ... ib.] mit roter Tinte 17 ib.]
T1/2: (ib.); folgt handschriftl. unter der Zeile Forts. – 2 – 18 2.] T1/2: davor
(Fortsetzung) 18 Dualität] T1/2: Dualität. 18 Ungrund 407 mitte] T1/2:
Ungrund. (407 Mitte) 20 auseinandergehend –] T1/2: auseinandergehend,
21 „zugleich“,] Hs. „zugleich“ 21 eines] T1/2: eines,

sondern „in jedem gleicherweise“^o

in jedem das Ganze!

So Scheidung

gerade Möglichkeit

5 der Einigung *durch* Liebe.

„Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen.“

409

das Böse aber kein Wesen. sondern „Unwesen“^o

3. Gegensatz.

10 *Negation*. „Un-“ = das nur im Gegensatz eine Realität ist
nicht an sich.

Offenbar-werden

Hervortreten 380

15 4. Liebe – als offenbare. Einigung solcher – die nicht der
Verbindung

zu ihrem Sein bedürfen – sondern getrenntes –
das jedes für sich sein könnte *und* doch nicht
ist *und* nicht sein kann ohne das andre.

408

1 gleicherweise“] *T1/2*: gleicherweise“, 3–4 Scheidung gerade] *T1/2*: Scheidung und gerade 7 409] *T1/2*: *handschriftl. eingefügt* (409) 8 Wesen.] *T1/2*: Wesen, 6–8 Dualität ... Unwesen] *mit roter Tinte* 10 *Negation*.] *T1/2*: *Negation* 10 = das] *T1/2*: „das; *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 10 ist] *T1/2*: *handschriftl. über der Zeile* hat 10 *Negation* ... ist] *mit roter Tinte* 11 sich.] *T1/2*: sich.“; *Anführungszeichen handschriftl. ergänzt; handschriftl. unter der Zeile* 409 12–13 Offenbar-werden ... 380] *mit Bleistift* 13 Hervortreten] *in Gabelsberger Kurzschrift* 13 380] *T1/2*: (380) 14 solcher –] *T1/2*: solcher, 16 bedürfen –] *T1/2*: bedürfen, 16 getrenntes –] *T1/2*: getrenntes, 18 andre] *T1/2*: andere 19 408] *T1/2*: (408)

1. für sich sein können.
 2. nicht *für* sich sein können ohne das andere
 Zwei Möglichkeiten: *doppelter ontologischer Aspekt*. –
 Erst im Geist beide Willen „zugleich“ seiend! 408
 = „Hauch der Liebe“ 406°
 „absolute Identität beider“! 408
 5. Darüber – „allgemeine – gegen alles gleiche *und* doch von
 nichts ergriffene Einheit“ –° /
 409 hier das Böse nicht inbegriffen sondern ausgestoßen
 nicht mehr Indifferenz
und Liebe alles in allem. |

[1] Schelling-Seminar

These

„Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil
 offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit“ 373/4

„wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe
 nicht wirklich werden.“ 374 vgl. 375!

Begriff der Offenbarkeit, *und* „Wirklichkeit“ *im Sinne* der
 Existenz – für den Anderen!

Begründung?

Jedes Wesen „ichlich“ – folgt hieraus die These? Inwiefern!

2 nicht] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 3 Aspekt. –] T1/2: Aspekt
 5 = „Hauch“ T1/2: *davor* Geist 5 406] T1/2: (406) 6 Identität] *korr. aus*
 Identität“ 6 408] T1/2: (408) 7 5.] Hs. 5) 7 Darüber –] T1/2: Darüber:
 7 allgemeine –] T1/2: allgemeine, 8 Einheit“ –] T1/2: Einheit“; *folgt* (408)
 9 409 ... ausgestoßen] *mit Bleistift, Text in Gabelsberger Kurzschrift* 11 alles
 in allem] T1/2: alles und allein. (alles in allem?) 12 Schelling-Seminar] *mit*
Rotstift umrandet 15 373/4] T1/2: (I,VII,S.373) 17 374] T1/2: (374)
 17 vgl. 375!] *mit Bleistift*; T1/2: (vgl. 375) 21 „ichlich“ – folgt] T1/2: „ich-
 lich“. Folgt 21 Inwiefern!] T1/2: Inwiefern?

Verborgenheit *und* Offenbarkeit, bzgl. Möglichkeiten der Existenz!

Diese aber je nur im Entschluß.

Dieser aber sich entscheiden für – im Unterschied von.

- 5 keine Verhaltung ist je nur etwas für sich –
sondern in ihrem „Sein“ – (Wie) ist sie ein „So“
der anderen. Weil das Ganze der Existenz geschichtlich ist –

Wille der Liebe *und* Wille des Grundes –
in ihrer wesenhaften Sich-scheidung – werden sie „eins“ –

- 10 Was besagt diese Eins-heit!?

Wille des Grundes – schon in Gott – daher „in der ersten
Schöpfung“^o durch ihn
miterregt wird – im Geschaffenen der Eigenwille der Kreatur!
Dadurch hat „alles Leben den letzten Grad der Schärfe.“

- 15 376^o

Sich los-sagen von – ist notwendig zur Schärfe des Lebens
– S. ((5)0)^o

Der Wille des Grundes ist nicht das Böse unmittelbar *und* an
sich –

1 bzgl.] *Hs.* bzgl. 4 Dieser aber sich entscheiden für – im Unterschied von.]
T1/2: Dieser aber: sich entscheiden für ... im Unterschied von ... 5 keine]
T1/2: Keine 5 sich –] T1/2: sich, 6 „Sein“ – (Wie)] T1/2: „Sein“ (Wie)
7 anderen.] T1/2: anderen, weil ... ist. 7 Weil ... ist –] T1/2: weil ... ist.
9 Sich-scheidung – werden] T1/2: Sich-scheidung werden 10 Eins-heit!?)
T1/2: Eins-heit? 11 Grundes – schon in Gott – daher] T1/2: Grundes
schon in Gott, daher 13 Eigenwille] *Hs.* Eigenwillen 15 376] T1/2:
(376) 16–17 Sich los-sagen von – ist notwendig zur Schärfe des Lebens –
S. (50)] T1/2: Sich los-sagen von ... ist notwendig zu Schärfe des Lebens – 0(50)
17 S. (50)] mit Bleistift; T1/2: handschriftl. davor (400), mit Einfügungszeichen
19 sich –] T1/2: sich

sondern „nur die Erweckung des Lebens.“^o „Damit ein unabhängiger Grund des Guten sei –, um überwältigt zu werden.“^o

nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse – „sondern dieses Sichlos-sagen.“^o |

5

[7] Indifferenz – wirklich sein lassen

vorweg-genommen

408.

inhaltliche Bestimmung

Liebe – / freies Band

10

Natur-philosophie

(erste Schöpfung)

durch das Gegenphä⟨*nomen*⟩

des deutschen Idealismus

⟨G⟩. – G.

15

Grundsein – Sein

Bekundung

Offenbar-werden

„Liebe“ |

[8] Grundsein – Existenzvollzug

20

das gegenseitige Sichstützen –

Gleichursprünglich – aber nicht als Gegensätze.

1–3 Damit ... sei –, „um ... werden.“] *mit Bleistift*; T1/2: Damit ... sei –, „um ... werden. 4 nicht] T1/2: Nicht 4 Böse –] T1/2: Böse, 5 Sichlos-sagen.“] Hs. Sichlos-sagen. 6 Indifferenz –] T1/2: Indifferenz: 8 408.] T1/2: 408 10 Liebe –] T1/2: Liebe 13 durch] *davor Zeile unleserlich*; T1/2: *handschriftl. am Rand* ? 15 G. – G.] T1/2: G(rund) – G(ott); *Klammern handschriftl. eingefügt* 21 Sichstützen –] T1/2: Sichstützen 22 Gleichursprünglich –] T1/2: Gleichursprünglich,

Indifferenz – Ungrund – +
Das Böse im Geist
Voraussetzung für die Möglichkeit des Bösen

Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit

Protokollheft aus dem WS 1927/28

Philosophisches Seminar.

[1r]

Wintersemester 1927/28.

Schelling. Das Wesen der menschlichen Freiheit. |

2. Sitzung vom Mittwoch, den 7.XII.27.

[1v.]

- 5 Nach einleitenden Ausführungen von Seite 333 bis 356 seiner Abhandlung: „Das Wesen der menschlichen Freiheit“ beginnt Schelling das Thema mit der Einführung der Unterscheidung: „Wesen, sofern es existiert“ und „Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.“¹ Was ist hier mit Wesen gemeint? Es besagt
10 das Was-sein, τί ἐστιν. Es deckt sich nicht einfach mit dem Begriff der essentia. Wesen ist nicht nur im ontologischen, sondern auch im ontischen Sinn gefaßt. Wassein, einmal als Grund und zugleich, sofern es existiert. Auch die kantische Unterscheidung von realitas und Wirklichkeit trifft das von
15 Schelling gemeinte nicht, da | beide Begriffe sich bei Kant sachlich trennen lassen. Wesen als Grund ist nicht einfach die realitas, die Möglichkeit eines Dinges, das, was zur Sachhaltigkeit eines Dinges gehört, abgesehen davon, daß es existiert. Andererseits ist mit Existenz auch nicht gemeint die einfache
20 Verwirklichung dessen, was möglich ist. Existenz gehört zum Wesen selbst, das Was-sein im Sinne des Grundes gehört zum

[2r.]

1 Philosophisches] über der Zeile mit Bleistift von Heideggers Hand Vgl 81°
18 gehört,] Hs. gehört

Seienden selbst, sofern es ist. Die Existenz gehört zur *essentia* im alten Sinn. Existieren heißt nicht Verwirklichung, sondern Vollzug des Grundes, Grund-sein selbst.

[2v.] Wie verhält sich das Grundsein zum Existenzvollzug? Es ist kein Vorhergehen der Zeit nach, auch nicht im Sinne der Priorität des Wesens, sodaß | zunächst etwas möglich wäre und sich dann dieses Mögliche verwirklichen könnte. Das Wesen des Seienden ist vielmehr, sein eigener Grund zu sein. Das Grundsein ist erst möglich auf Grund der Existenz. Das Grundsein ist auch die Basis für das Existieren. Alles setzt sich gegenseitig voraus. Schelling geht rein ontologisch hier nicht weiter auf die Dinge ein, es schwebt ihm aber ein Seiendes vor, das in sich eine gleich ursprüngliche Doppelung von Seinsbestimmungen hat, die sich gegenseitig stützen und in diesem gegenseitigen Sich-stützen das Ganze dieses Seienden ausmachen.

Grundsein und Existieren sind gleichursprünglich.

[3r.] Scheinbar spricht Schelling thematisch vom Bösen überhaupt, von der Freiheit, von Freiheit und Notwendigkeit im Ganzen des Systems, von Gott, vom Absoluten. Von all diesem spricht er im Blick auf den Begriff des Menschen. All diese metaphysischen Zusammenhänge zwischen Grundsein und Existenzvollzug sind geschöpft aus dem Blick auf den Menschen selbst. Er ist gewissermaßen eine Selbstinterpretation des Daseins überhaupt, die ohne weiteres übertragen wird auf das Ganze des Seienden. So kommt Schelling dahin, auch den Dingen die Freiheit zuzuschreiben, allgemein: die Ichheit. Das „An-sich“ der Dinge ist erst metaphysisch und ontologisch verstanden, wenn ich es verstehe als Selbständigkeit. [3v.] Selbständigkeit kann ich nur verstehen als Ichheit | und Freiheit, sodaß deutlich wird, daß das menschliche Selbstbewußt-

16 Existieren] *Hs.* existieren

sein der Leitfaden ist für eine universale Interpretation des Seienden überhaupt. Es ist wichtig, zu sehen, was Schelling in den Blick kommt bezüglich des Zusammenhangs, aus dem er seine ontologischen Grundbegriffe schöpft. Wie faßt er und wie weit
 5 faßt er das Dasein des Menschen in seiner Grundstruktur? Diese allgemeine Scheidung, Grund-sein und Existenzvollzug bestimmt Schelling nun näher, Grundsein als Sehnsucht und den Existenzvollzug als Verstand, besser als Wort, als das Sich-selbst-aussprechen, das Zu-sich-selbst-kommen der
 10 Sehnsucht im Verstehen. Verstand ist der Titel des Sich-verstehens. |

Sehnsucht ist gebraucht im Sinne des verstandlosen Willens [4r.] und Existenzvollzug im Sinne des Sich-verstehens. Diesen beiden Bestimmungen des Wesens liegt eine Einheit zu Grunde, der Wille. Ur-sein ist Wollen. Sein besagt Wollen, Drang, deshalb sind die Grundbestimmungen des Seins eines Seienden
 15 Sehnsucht und Wort der Sehnsucht, sich auf sich selbst zurückwendende Sehnsucht. In diesem formalen Schema liegt schon faktisch und dem ganzen Aufbau nach die Seinsstruktur des Menschen, so wie Schelling sie sieht. Seite 359 und 403
 20 bestimmt Schelling das Sein als das Werden. „Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich“.° In diesem Satz will Schelling nicht nur ausdrücken, daß das Sein eines Seienden sich bewußt|werden kann, sondern daß das Sich-empfindlich-sein [4v.]
 25 im Sinne der allgemeinen Reflexion, des Sich-verstehens, sich in irgend einem Sinne Habens, daß dieses nur möglich wird im Werden. Dieses sich Haben gehört zum Sein. Das Sein ist nur, sofern es wird. Das Leblose, das Sein im Sinne des Vorhandenseins ist eigentlich für Schelling kein Sein. Jedes Seiende ist

13 diesen] *folgt* (∼) 25 Sich-verstehens] *Hs.* Sich-(∼)verstehens 28 wird.]
folgt gestr. S 28 Sein] *folgt gestr. Komma*

nur, sofern es durch Drang, das Werden, durch irgend einen Grund des Von-sich-selbst-Wissens bestimmt ist.

Das Grund-sein in seinem Unterschied von dem Verstand und dem Sich-verstehen charakterisiert Schelling nun näher durch das Moment der Scheidung des in sich dunklen Dranges, 5
[5r.] durch die die | im Grunde liegende Einheit erst sichtbar wird. Es findet sich hier das Bild vom Lebensblick. Dieser Lebensblick hat einen doppelten Sinn, nicht nur den, das Grund-sein und das Seiende selbst in diesem Grund-sein einfach aufzu- 10
hellen, sondern es ist wesentlich, daß der Lebensblick selbst das nun Aufgehellte festzuhalten sucht. Der Lebensblick will offenbar machen, nicht im Sinne eines bloßen Anschauens, Erblickens im Sinne des Feststellens, daß hier der Grund ist, sondern der Lebensblick sucht den Grund selbst anzueignen, er ist die Charakteristik des Existenzvollzuges. Der Grund, die 15
Sehnsucht, hat das Bestreben, sich selbst zu verschließen, sich in sich selbst zurückzuziehen und dadurch den Lebensblick |
[5v.] in die eigene Dunkelheit mit hineinzureißen. Dem widerstrebt der Lebensblick als Drang gegen das Sich-selbst-verschließen der Sehnsucht im Grunde. – Das In-sich-zurück Stre- 20
ben der Sehnsucht und Sich-verschließen im Unterschied, das Widerstreben gegen das Verstehen, gegen das Sich-offenbaren des Lebensblicks als solchen, dies charakterisiert Schelling in einer anderen Hinsicht mit Rücksicht auf die allgemeine Bestimmung des Seins, Ursein gleich Wille, als Partikularwille 25
gegenüber dem Universalwillen.

Der Universalwille charakterisiert einmal den menschlichen Verstand. Die Sehnsucht ist ohne den Lebensblick nur
[6r.] ein blinder Drang, er hat vor sich keine Möglichkeiten | als

3 in] *folgt gestr. s* 12 machen,] *Hs. machen* 26 Universalwillen] *folgt gestr. Komma*

Möglichkeiten, für die oder gegen die er sich entscheidet. Der Drang hat sich zwar immer schon entschieden, aber nicht bewußt. Der Verstand dagegen übersieht diese Möglichkeiten, sie können in den Blick des Lebensblicks gebracht werden, sie sind bewußt gewordene Möglichkeiten. Deshalb ist der Ver-
5 stand Universalwille. Außerdem wird der Universalwille als Bestimmung Gottes angesehen (Seite 381), wird gebraucht mit Bezug auf das Verhältnis Gottes zum Ganzen des Seienden überhaupt, „Gottes Wille ist, alles zu universalisieren.“

10 Auf dem Hintergrund dieser gedoppelten allgemeinen Bestimmungen zeichnet Schelling die Stellung des Menschen.

Das Auszeichnende des Menschen ist die Polarität des Dranges. Drang ist | sich verschließen und zugleich Lebens- [6v.]
blick. Mit diesem Lebensblick, mit der Möglichkeit einer

15 freien Entschließung zu etwas, ist zugleich die höchste Möglichkeit gegeben, diesen Drang in sich zu erfahren. Das Licht gibt allererst Finsternis, und das Dunkel wird erst offenbar im Licht. Dadurch kommt die Spannung und Schärfe in das Seiende, das Leben und Existenz genannt wird. Am schärfsten

20 formuliert Schelling diese Polarität in der Einheit des Dranges und des Wollens in dem Satz: Keiner erreicht die Höhe seines Guten und keiner erreicht den Abgrund seines Bösen.^o

In jedem Menschen liegt ursprünglich eine Tendenz zu dieser Höhe seines Guten und diese Tendenz ist zugleich ein Kampf mit dem | Widerstreben in dem Abgrund seines Bösen. Diese [7r.]
Polarität will Schelling in einer ursprünglichen Einheit gegen-

wärtig machen. Was besagt hier Einheit des Grund-seins und des Verstehens? Diese Frage behandelt Schelling von Seite 364 ab zunächst unter dem Titel des Problems der Möglichkeit
30 des Bösen. Das Wesen des Bösen liegt nach Schelling in der

4 sic] folgt gestr. es 25 Bösen] *korrr. aus* Böses

falschen Einheit. Das Böse ist nicht negativ, sondern hat seine eigene Positivität. Es ist eine Umkehrung und darin liegt, daß im Bösen genau dasselbe ist wie im Guten, es ist ganz dieselbe Möglichkeit, die der Mensch als existierender hat, wie im Guten. Gut und Böse unterscheiden sich nur in der Art, in der Form. Das Böse ist nicht Einschränkung, Mangel, | Beraubung, es ist nicht etwas, was indifferent dem Guten gegenüber liegt als etwas, gegen das es sich wehrt, sondern das Böse hat in sich selbst den Charakter der Opposition, es hat die Möglichkeit, die Existenz als Ganze zu bestimmen. Schelling grenzt sich ab gegen Augustin. Die Verfassung des Menschen wird nicht aufgeteilt in die beiden Prinzipien Gut und Böse, wobei der Geist und die Seele nur der Möglichkeit nach das Gute sind und die Sinnlichkeit das Böse. Bei Schelling liegt das Böse primär gerade in der Freiheit, in der Opposition, in der Möglichkeit, als ganze Existenz sich der Partikularität des Dinges nicht nur zu überlassen, sondern sich dafür zu entscheiden und in diesem Widerstreben zu existie|ren. Das Böse ist nicht der Partikularwille als solcher, es liegt auch nicht in der Ablösung des Partikularwillens vom Universalwillen, sondern das Böse liegt in der verkehrten Einheit beider, in der Verkehrung des ganzen Menschen, es ist gewissermaßen der umgekehrte Gott. Gegenbegriff des Guten ist nicht die Sinnlichkeit, sondern die Hölle. Das eigentlich Böse ist gerade dasjenige, was unter den Existenzmöglichkeiten die höchste Möglichkeit hat. Der Grund für die Möglichkeit der Verkehrung ist die Trennung der Prinzipien, ihre freie Einheit.

Die Betrachtung des Bösen vollzieht sich bei Schelling in zwei Stufen. Er untersucht zunächst die Möglichkeit des Bösen

4 als] *folgt gestr.* (B/L) 26–27 Der Grund ... Einheit.] *mit Verweiszeichen am unteren Seitenrand* 28 sich] *folgt gestr.* B

Seite 364–373, dann die Wirklichkeit des Bösen. Seite 367ff. beginnt Schelling sich mit den traditionellen Anschauungen des Bösen zu befassen, zuerst mit Leibniz. |

- 5 Noch vor ihm hat Descartes das Problem des *malum*, *peccatum* behandelt im Zusammenhang der Frage nach der Begründung der Gewißheit der *regula veritatis* als mögliches Kriterium des *cogito ergo sum*. Was ich klar und deutlich erkenne, das ist. Dagegen erhebt sich ein immanenter Einwand. Zugewen, daß mich ein Lügegeist täuscht, so weiß ich mich zwar
10 wohl als *res cogitans*, aber es könnte die Möglichkeit bestehen, daß ich von dieser Täuschung nichts weiß und gleichwohl bin. Ich könnte von Grund aus verkehrt sein. Dazu muß Descartes positiv beweisen, daß eine Verkehrung unmöglich ist. Wäre der Mensch als endliches Wesen so verkehrt, so
15 müßte diese Verkehrung von | Gott selbst kommen, das ist [9v.] unmöglich, da Gott das *summum bonum* ist. Gott kann also seinem Wesen nach so etwas nicht tun. Dafür ist aber Voraussetzung, daß Gott überhaupt existiert. Daher der Nachweis der Existenz Gottes bei Descartes. Damit ist bewie-
20 sen, daß Gott mich nicht in der fundamentalen Verkehrung geschaffen haben kann, ich kann nicht getäuscht werden. Und doch besteht Täuschung. Dieses Seiende, das als *ens creatum* ein *bonum* ist, irrt. Das ist ein Mangel. Mangel aber ist ein *malum*. Die Möglichkeit zu irren entspringt aus der Freiheit.
25 Diese Freiheit habe ich von Gott, trotzdem ist Gott nicht der Ursprung des Bösen. Die Freiheit ist nicht in ihrem Ursprung böse, |sondern kann es nur werden in ihrer Anwendung. Des- [9v.] cartes unterscheidet Ursprung und Anwendung, *causa prima* und *causa secunda*. Durch meine Freiheit, durch meine Ent-

1 Seite 364–373] *über der Zeile* 1 Seite] *Hs.* Seit 3 Bösen] *folgt gestr.*
(B/L) 4 ihm] *nachtr. eingeklammert; über der Zeile* Leibniz

scheidung, durch meine Zustimmung mache ich mich selbst verantwortlich. Die Erkenntnis besteht wesentlich im assensus, Zustimmung. Diese Zustimmung gegenüber einer klaren *distinctio* kann ich geben und versagen. In meinem freien Zustimmen nun entlaste ich Gott schlechthin. Die Freiheit ist ihrem Wesen nach gerade so, daß ich in ihrem Vollzuge unabhängig bin von Gott. Gerade durch das Freisein selbst sage ich gewissermaßen, daß Gott nicht böse ist. So sucht Descartes das Problem des Ursprungs des |malum und peccatum zu lösen.

W. Bohlson. stud. theol.

3. Sitzung vom Mittwoch, den 21.XII.1927.

Die Aussprache nimmt zuerst die Frage auf, wie Schelling das Problem der Einheit des Wesens als Grund und des Wesens als Existenz löst. (Grundsein = Sehnsucht, Sucht, Drang; Existenz = Wort der Sehnsucht = Verstehen.) Die Einheit von Wesen als Grund *und* als Existenz ist weder das eine noch das andere, noch die Einheit des Gegensatzes beider, daher kann keine von beiden gegen die andere gestellt werden. Von der Indifferenz läßt sich immer nur das eine (jeweils getrennt vom anderen) sagen. Diese Indifferenz, die vor dem Wesen als Grund oder als Existenz liegt, dieser Ungrund ist weder Grund noch Existenz (nicht aber sowohl Grund als auch Existenz als ein Gemisch, sondern weder das Eine noch das Andere), sondern mit der Indifferenz muß absolut ernst gemacht werden. S. 406 („Es muß vor allem Grund ...“) Schelling sagt: „Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie |ist ein eigenes von allem Gegensatz

12 Mittwoch,] *Hs.* Mittwoch *folgt gestr.* m 21 vor dem] *Hs.* vordem

geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre.“^o

- 5 Das ist formal deutlich, es heisst eben Ernstmachen mit der Indifferenz, mit der Idee eines schlechthin Verschwundenen. Es kommt nun darauf an, dies schlechthin Verschwundene ontologisch zu erfassen. Für diese ontologische Erfassung finden wir einen wertvollen Fingerzeig bei Schelling S. 408, wo
10 er den Versuch macht, diese Indifferenz, eben als Ungrund, als Verschwundenes besser zu fassen: „Das Wesen des Grundes, wie das des Existierenden, kann nur das vor allem Grunde vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders sein, als indem er
15 in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eigenes Wesen ist. Der Ungrund teilt sich aber in die 2 gleichen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich | oder eines sein konnten, [11r.]
20 durch Liebe eins werden, d.h. er teilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz.“^o

- (Es ist wichtig, auch hier wieder festzustellen, wie die scheinbar abstraktesten Bestimmungen Schellings immer orientiert sind am menschlichen Dasein.) Der Ungrund ist
25 nicht beide zugleich, sondern in jedem gleicherweise, in jedem ein eigenes Wesen. Es ist die Frage, warum versucht Schelling ein Zugleichsein von Grund und Existenz aus der Indifferenz herauszubringen? Die Art und Weise des ursprünglichen Wesens, des Ungrundes ist – sofern Wesen immer Werden

2 nichts] *Hs.* nicht 10 er] *folgt gestr.* die 19 Ungrund] *Hs.* Ungrund(∼)
21 und] *davor gestr. Anführungszeichen*

ist – Werden. Seinsbestimmung in diesem Ungrunde als Wesen kann nur das sein, was ihm weder als Grund noch als Existenz zukommt, sondern was ihm als sein Wesen zukommt. Er – der Un-grund – west als Ganzes in jedem von beiden, also können beide – ohne different zu sein – nicht zugleich in ihm vorhanden sein. 5

Rein abstrakt-formal (einfach auf Grund der terminologischen Bestimmung Schellings für Wesen, Grund, Existenz, Ungrund) kommt man aber nicht weiter, sondern man muß versuchen Schellings ganzen Horizont (Erfassung des Daseins) so zu fassen, daß uns „Grund“ und „Existenz“ ver|
[11v.] ständlicher werden. Nach dieser Vorwegnahme des ontologischen Resultats erhebt sich die Frage, ob überhaupt noch ein rechtmässiges Problem vorliegt, wenn man auf den Ungrund zurückgeht, und wie dieser ontologisch bestimmt werden muß. 15

Die Erörterung nimmt daher die Untersuchung Schellings wieder auf, indem sie versucht, Mensch- und Daseins-Erfassung bei ihm schärfer zu sehen. (Es gilt dabei über manche Zufälligkeit von Schellings Begriffen hinwegzusehen, einen Sinn zu haben für plötzlich auftretende, schlaglichtartig erhellende Sätze, die zeigen, daß Schellings Niveau weit über dem des Idealismus liegt, ohne daß es Schelling selbst gelungen wäre, dies Niveau durchgängig zu halten.) 20

Der Begriff des Bösen: Wir haben schon gesehen, daß bei Schelling das Böse keine Einschränkung ist, keine Isolierung des Eigenwillens, sondern daß es eine völlige Umkehrung, eine Verkehrung der Ganzheit ist, für die eine wesentliche Bedingung ist, daß die Prinzipien als solche gegeneinander ausgespielt werden. Dies Moment der Zertrennung ist
[12r.] wesentlich für die Möglichkeit des Daseins überhaupt, | was Schelling so fixiert, daß die Einheit der Principien in einer 30

Person freies Band ist, und daß nur auf Grund dieser freien
 Einheit ein Abfall nach irgendeiner Seite möglich ist. Indem
 diese Zertrennung für die Einheit des Daseins wichtig ist, tritt
 auch erst mit dem Hervortreten des einen Principes das andere
 5 zutage. Es handelt sich nicht um Stufen des Bewusstseins,
 sondern um Stufen des Böse- *und* Gutseins, nicht bloß um
 ein zur-Erscheinung-kommen (vgl. Hegel). Dies Hervortreten
 des Bösen muß irgendwo anfangen, der Prozeß muß Anfang
und Ziel haben. Das Böse bricht im Menschen hervor, weil
 10 der Mensch das Ziel der Natur ist: S. 374 „Der Mensch ist auf
 jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum
 Guten *und* Bösen gleicherweise in sich hat.“ (Dabei ist daran
 zu erinnern, daß für Schelling alles Seiende bestimmt ist durch
 15 Ich-heit, d.h. das An-zeichen-sein, welches sich in Stufen ent-
 wickelt. Weil nun alles Seiende Ich-lich ist, so ist das Ziel der
 Natur, d.h. des Seienden, der Mensch.) Menschsein bedeutet
 Personalität, diese wiederum freies Band zwischen Gut *und*
 Böse; damit ist die Zertrennung der Principien voll|kommen [12v.]
 gegenüber all dem, wo das Band ein notwendiges ist, daher
 20 ist hier beim Menschen die Möglichkeit zum Hervortreten
 des Bösen, nicht neben dem Guten, sondern die Möglich-
 keit des Böse-Seins als eigentliche Tat. Andererseits: Wie
 kommt es überhaupt zur Erregung des Seins, zur Regung
 des Bösen? Zur Antwort muß man den Schluß von Schellings
 25 Abhandlung kennen: Die Lehre vom Un-grund. Es liegt im
 Ur-sein eine totale Ungeschiedenheit. Zum Geschehen bedarf
 es einer Sollicitation. Wie ist diese möglich? Warum muß über-
 haupt die Indifferenz, die Ungeschiedenheit des Ungrundes
 (Urgrundes) aufgehoben werden? Schellings Antwort dar-

4 auch] *folgt gestr.* au 16 Seienden,] *Hs.* Seienden 16 Mensch.)] *Hs.*
 Mensch. 16 bedeutet] *folgt gestr.* Persönlichkeit

auf lautet: (S. 374) Wegen des Selbstoffenbarungswillens Gottes, „weil Gott notwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann.“ Frage: mit welchem Recht kann Schelling dies sagen? Wo ist noch Zweideutiges möglich innerhalb der absoluten Indifferenz? Das „Sowohl-als auch“ ist Ausdruck für Zweideutigkeit, sodaß es aussieht, als ob Schelling den Ungrund hier so fasst, wie er selbst es ablehnt, ihn zu fassen. Wenn alles „verschwunden“ ist, dann gilt das „Weder-[noch“; in ihm liegt allerdings auch noch ein letztes Zurückblicken auf das Verschwinden. Im Falle der „Zweideutigkeit“ kann man eigentlich nicht so absolut vom Verschwundensein sprechen. Schelling scheidet hier nicht scharf genug zwischen „Sowohl-als auch“ und „Weder-noch“. In dieser Doppelung innerhalb des Ungrundes als einer verschwundenen, aber gleichwohl noch beunruhigenden liegt ein gewisses Recht, von „Zweideutigkeit“ desjenigen Wesens zu reden, das Ur-sein, d.h. Wollen, Drang ist. Diese Auffassung wurzelt in Schellings Naturphilosophie, so auf S. 376 „Der Anblick der ganzen Natur“ ... bis ... „daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren“. Also die Natur ist für Schelling nicht eigentlich erfasst, wenn nur mathematisch-physikalisch erfasst, sondern auch im rein materiellen Geschehen ist noch eine gewisse Freiheit, die folglich durch mathematisch-physikalische Untersuchung nicht bestimmbar ist, es bleibt ein Positives – Drang, Trieb –, das Spielraum hat, und sich innerhalb desselben gerade so, wie es sich im concreten Fall zeigt, entschieden hat. Das Erregende regt sich, | tendiert. Schellings Blick ist dabei auf die

4 Frage:] *korr. aus* Frage, 5 noch] *Hs. no(...)* 7 aussieht,] *Hs. aussieht* 10 ein letztes] *Hs. einletztes* 14 dieser] *folgt gestr. Doppeldeutigkeit* 17 Wollen,] *Hs. Wollen* 22 rein] *folgt gestr. en*

Natur, nicht als die mathematisch-physikalische, sondern die organische Natur gerichtet, die aber nicht bloß im Hinblick auf Pflanzen *und* Tiere, sondern anthropomorph interpretiert wird, indem der gesamten Natur Selbstheit *und* Ich-heit zuerkannt wird, deren Gipfel *und* völlige Ausprägung der Mensch ist. Von daher werden für Schelling Phänomene wie die primitive Imagination der Verbindung von Schlange *und* Bösem bedeutsam, insofern die mangelhafte Ausbildung der Hilfsorgane auf eine beschränkte Ich-heit *und* Selbstheit hinweist (S. 376 Anm.).

Dies wird bei Schelling durch einen ähnlichen Gedanken-
gang ergänzt, S. 399: wo das Gegenphänomen behandelt wird:
Das Verhältnis von Grund *und* Existenz in Gott, der, „kein
System“, sondern „persönliches Leben“ ist. Auch Gott kann
nicht ohne „Bedingung“, ohne „Grund“ „persönlich“ sein,
„nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat“.
„Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die
,Bedingung‘ nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und
zur absoluten Persönlichkeit verbände“. Auch in Gott als
dem höchsten Wesen ist notwendig die mögliche Zertrenn-
heit der Principien, als Grund-|sein *und* Existenz, anzusehen, [14r.]
aber Gott bewältigt die Trennung, während der Mensch nie
seine Bedingung in seine Gewalt bekommt, „sie ist eine ihm
nur geliehene, von ihm unabhängige“, obgleich er im Bösen
nach diesem in-seine-Gewalt-bekommen strebt, „daher“, sagt
Schelling, „sich seine Persönlichkeit *und* Selbstheit nie zum
vollkommenen Aktus erheben kann. Dies ist die allem endli-
chen Leben anklebende Traurigkeit“, deren Quell auch in Gott

11 bei Schelling] *am Rand* S. 399 24 obgleicher] *Hs.* obgleich 25 „daher“]
Hs. „daher 26 „sich“] *Hs.* sich 27 kann] *folgt gestr. Komma* 27 Dies]
davor gestr. dies 27–28 endlichen] *Hs.* Endlichen

ist, die aber nie zur Verwirklichung in Gott kommt, sondern nur „zur ewigen Freude der Überwindung dient“ (S. 399).

In einem anderen Zusammenhang nimmt Schelling die Frage wieder auf: was treibt den Menschen – als Scheidepunkt, als höchstes Seiendes – aus seiner Indifferenz? „Die Angst des Lebens“ (S. 381), womit Schelling ein ganz ursprüngliches Phänomen erfasst *und* einbezieht, ohne es weiter auszuführen (vgl. Paulus). Eine solche Entdeckung hat bei Schelling keinen dialektischen Charakter, sondern er erfasst da Mächte seiner eigenen Existenz, worin er bestimmte Perspektiven sah, denen er allgemeine ontologische Grundsätzlichkeit gab, ohne sie universal zu begründen. Wir sahen: Das Böse bricht hervor erst am Ziel der | Natur, im Menschen. Der Geist des Bösen bekundet sich in seiner Regung zunächst in der Entzweiung von Licht *und* Finsternis, wo sich das Gegeneinander, die Zertrennung zeigt. Es muß deutlich geschieden werden zwischen: Bestimmter Art der Bekundung *und* bestimmter Art des Böseseins. Auch in Gott ist in bestimmter Weise das Böse da, insofern das Grundsein in Gott nicht isolierte Seinsart ist, sondern Quelle *und* Ursache für die Genesis des Bösen; das ist aber nicht gleich Böse-sein. Die Möglichkeit des Grundseins ist noch nicht das eigentliche Sein. Sein ist Werden, ein Sinn des Empfindens, des Sich-Wissens. Gott bewältigt sein Böses, das ständig in ihm ist, durch den Geist der Liebe. Schelling geht über die Theorie des summum bonum hinweg, ohne sagen zu müssen, daß der Grund im Grundsein „wirklich“ wäre, Gott also als Böses existiert. – Also: Der Geist des Bösen (vgl. oben) regt sich in der Entzweiung von Licht *und* Finsternis. Wie ist hier Geist zu denken? Geist ist Personsein,

[14v.]

19 insofern das] *folgt* *gestr.* Böse

Verstehen, ist höhere Potenz gegenüber der Sucht – erst daraus ist das Böse zu verwirklichen. Das Böse ist die höhere Potenz des | Grundes, der in ihm zur Tat kommt.

[15r.]

Schelling gibt hier nun seine Geschichtsphilosophie S. 377 ff.

- 5 Nicht nur zur Exemplifizierung *und* Demonstrierung, sondern in erster Linie, weil das Böse sich nur in der Geschichte zeigt (S. 377): „Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte“. Geist als Geist ist seiner Seinsart nach Geschichte, deswegen muß Schelling diese Konstruktion einer Geschichte
10 mit Anfang *und* Ziel entwerfen, einschließlich einer Konstruktion der Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes, S. 379.

Es wird also plötzlich bei Schelling die allgemeine metaphysische Betrachtung geschichtlich gestaltet. Die Geschichte wird von dieser metaphysischen Betrachtung aus verstanden.

- 15 Hier liegen die Ansätze für Schellings spätere Philosophie der Mythologie *und* der Offenbarung (vgl. Schellings Fragment „Die Weltalter“). Später ist Schelling eigentümlich charakterisiert durch seine Scheidung in „positive“ *und* „negative“ Philosophie. „Negative“ Philosophie = rationale Philosophie,
20 womit Schelling die metaphysische Betrachtung des Ganzen des Seienden meint, die zunächst eine universale Ontologie des Seienden überhaupt und dann auch der verschiedenen
[15v.] Bezirke umfasst. „Positive“ Philosophie = Deutung des Seienden selbst in seiner Einmaligkeit, sowohl in Natur
25 als auch in Geschichte als einheitlichen Prozeß, der nach bestimmten Stadien construiert wird. Die Tendenz der „positiven“ Philosophie geht nicht auf eine Geschichtsphilosophie hin. „Geschichtsverständnis überhaupt“ gehört noch in die

1 höhere Potenz] folgt unleserlich gemachte Zeile 4 S. 377 ff] über der Zeile,
mit Einfügungszeichen, Hs. S. 377 ff.

„negative“ Philosophie, sondern er will nur seine *und* jedes einzelnen Geschichte universal als einmalig begreifen.

Die Termini sind dabei sehr mißverständlich: positive *und* negative Philosophie gehören notwendig zusammen, sie fordern sich gegenseitig *und* setzen sich voraus. Die positive Philosophie erhält ihre Horizonte nur durch die negative. Die Schellingsche Philosophie enthält damit ein Problem, das in der Hegelschen Logik bedeutsam ist: Wie alle universale Ontologie notwendig orientiert sein muß an einem bestimmten Seienden, am Menschen selbst, welches Seiende auch eine [16r.] ontische Funktion haben muß | (vgl. griech.: „Leitfaden“, bei Kant – Descartes „Subjektivität“). So auch bei Schelling das Bemühen, die universal-ontologische Besinnung *und* Philosophie zu konzentrieren im Faktum Mensch, was Schelling als systematisches Problem in der Zweiteilung der Philosophie zu lösen sucht. 5 10 15

So wird schon hier, wo Schelling sich mit dem Problem der Freiheit beschäftigt, anlässlich der Geschichtsconstruction im Nachweis, daß die Geburt des Geistes das Reich der Geschichte ist (S. 377–80), die spätere Philosophie Schellings deutlich: Philosophie der Mythologie *und* der Offenbarung und Stellung zum Problem der Geschichte. 20

W. Friedrich, stud. theol. |

[16v.] Sitzung vom 11. Januar 28.

Schellings Abhandlung ist geeignet, uns seine Philosophie verständlich zu machen und uns eine Vorstellung zu geben von den zentralen Problemen des Deutschen Idealismus überhaupt. In dem aber, was Schelling hier behandelt *und* in der 25

6 nur durch] Hs. nur 15 in der] Hs. in

Art, wie er es tut, liegt für uns eine Schwierigkeit des Verständnisses. Wir greifen zur genaueren Klärung einige zentrale, systematische Probleme heraus.

5 Zunächst fragen wir nach Schellings Begriff vom Sein überhaupt.

Der allgemeine Begriff des Seins ist geschöpft aus der Seinsart des Menschen und dann auf das Universum übertragen, die Natur ist auch durch Ichheit bestimmt. Der Begriff des Seins ist charakterisiert als Ursein, als Drang. Die Schwierigkeit, die
10 in diesem Begriff liegt, wird sichtbar, wenn wir näher|eingehen [17r.] auf ein Phänomen, das bisher unerörtert blieb. Wir sind bisher nachgegangen Schellings Begriffen von Grund und Existenz und ihrem Rückgang auf die Indifferenz, den Ungrund; weiterhin seiner Charakteristik des Bösen, der Freiheit und des
15 Ursprungs des Bösen im Menschen.

Unerörtert blieb ein bei Schelling sehr wesentliches Phänomen, das der 1. Schöpfung.

Unter diesem Titel verbirgt sich aber gerade bei Schelling das zentrale Problem des ontischen und ontologischen Zusammenhangs zwischen Natur, Geschichte *und* dem Menschen,
20 als dem höchsten Ziel beider, auf der einen Seite und Gott als dem Ursprung *dieses Ganzen* auf der anderen.

Wir fragen nun zunächst nach dem Sein überhaupt und versuchen, Indifferenz, Dualität und die Einigung beider in
25 der absoluten Identität ontologisch deutlicher zu machen. Als formales Schema stellt sich der Aufriß so dar: *Absolute* Indifferenz – Dualität – Gegensatz – *Absolute* Identität. |

1 des] *Hs. ds* 27 Dualität ... Identität] *am Seitenende unter der Zeile angeschlossen; durch vertikale Striche voneinander abgetrennt*

[17v.] Dies Ganze ist aufzufassen, nicht bloß als Seinsprozeß der Welt, sondern als Prozeß des Seins, d.h. des Werdens in Gott selbst, im Absoluten.

Schellings Begriff der absoluten Indifferenz haben wir schon erörtert. Wir versuchen jetzt, zunächst formal, zu klären seine Unterscheidung Dualität – Gegensatz. 5

Was liegt im Gegensatz, wodurch er sich abgrenzt gegen die Dualität? Dualität heißt dem bloßen Wortsinne nach: Zweiheit. Im Gegensatz liegt darüber hinaus ein Spannungsverhältnis, das „gegen“ macht eine Negation aus, aber nicht eine Negation in formalem Sinne, sondern so, daß das eine Glied des Gegensatzes Aufhebung ist, im Sinne der Privation. So sagt Schelling vom Bösen, daß es im Verhältnis zum Guten das „Unwesen“ sei. (S. 409) Dieses negative Moment also konstituiert den Gegensatz. | Von ihm unterscheidet Schelling die 10 15

Dualität, von der er spricht im Sinne der beiden Prinzipien, die gleich-ursprünglich sind, Grund und Existenz. Schellings Bemühen geht dahin, zu zeigen, daß diese Zweiheit nur sein kann als Gegensatz im Sinne einer ganz bestimmten Negation.

Um über die formale Bestimmung von Dualität und Gegensatz hinauszukommen, müssen wir einem anderen Unterscheidungsmoment nachgehen, das im Begriff des Seins liegt. Schelling gebraucht nebeneinander „wirklichsein“, d.h. sein, ganz allgemein, und im selben Sinne „offenbar-werden“. Es wird nicht gesagt, ob das Offenbarwerden eine Folge der Wirklichkeit sei, oder ob die Wirklichkeit, d.h. das Sein selbst, etwa im Offenbarwerden bestehe. 20 25

2 Seins,] *Hs.* Seins 14 S.] *Hs.* S 18 dahin,] *Hs.* dahin 23 „wirklichsein“,] *Hs.* „wirklichsein“ 26 Wirklichkeit,] *Hs.* Wirklichkeit 26 selbst,] *Hs.* selbst

Dadurch ergibt sich für uns die Frage: Wie ist hier im Sinne von Schellings Seinsbegriff zu entscheiden? Die Antwort lautet, daß Schelling das Offenbarwerden als Konstitutivum des Seins faßt. | Mit dieser Interpretation kommen wir ihm [18v.]

5 zuvor entgegen, denn bei ihm liegt die Doppelung vor, daß er das Offenbarwerden einmal faßt als Sichoffenbar-werden des Seienden, dann als ein Offenbarwerden für einen Betrachter. Schelling faßt es als Konstitutivum des Seins, weil bei ihm Sein = Werden, Werden aber besagt: Sich-empfindlich-werden, 10 so daß Sein heißt: Sich-bewußtsein, Ichheit. Seiendes, sofern es ist, enthüllt sich, nicht für andere, sondern für sich, so daß es in sich selbst für sich selbst erschlossen ist. Die Aufklärung dieses Seinsbegriffes, der die Ichlichkeit konstitutiv sein läßt, hängt davon ab, in welcher Weise man das Sein des Menschen 15 heranzieht. Das Sein überhaupt ist ichliches. Daher kommt es, daß Schelling die Natur nimmt, nicht im Sinne des Gegenstandes der Mathematik, auch nicht als organische, sondern in einem Sinne, der ihm ermöglicht, den ganzen Werdeprouzess des Universums kontinuierlich durchzuführen | von der [19r.] 20 Natur zur Geschichte, so daß die Geschichte nur eine höhere Form des Sich-selbst-offenbar-werdens ist in dem Sinne, daß in diesem geschichtlichen Offenbarwerden die Möglichkeit liegt, sich die Vergangenheit ausdrücklich anzueignen.

Diesen Seinsbegriff behält Schelling bei für das Sein des 25 Absoluten. Nur unter der Voraussetzung, daß in der absoluten Indifferenz und der absoluten Identität schon Werden liegt, kann Schelling den Ursprung des Bösen aus Gott erklären, ohne Gott zum Urheber zu machen.

10 Sich-bewußtsein, Ichheit] am Rand von Heideggers Hand vgl. Hegel Logik II Buch

Diese allgemeine ontologische Perspektive halten wir fest und sind nun imstande, die Bestimmungen über Dualität und Gegensatz einzubauen. Das Offenbarwerden bestimmt Schelling näher als ein Offenbarwerden im Gegensatz. Im Sichoffenbaren, im Sein liegt wesentlich das Gegeneinanderspielen der Gegensätze. Daher ist für das Ganze der Abhandlung die Grundthese festzuhalten, die Schelling S. 373/74 ausspricht: 5
 [19v.] „denn jedes Wesen kann nur in sei|nem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit.“^o Hiermit ist eine formale Bestimmung des Offenbar-werdens als ontologi- 10
 schen Begriffes gegeben. Wir fragen nun zunächst methodisch: Wie kann Schelling eine solche These, daß jedes Wesen gerade und nur in seinem Gegenteil offenbar werde, begründen? Um die Antwort zu finden, müssen wir zurückgehen auf den Boden, auf dem Schelling seinen Seinsbegriff gewonnen hat. Er 15
 bestimmt doch Offenbarwerden als Konstitutivum des Seins, der Ichheit. Wenn nun gefragt wird, warum das Sich-offenbar-werden als Gegensatz charakterisiert wird, müssen wir zurückfragen auf die Ichheit. Wir müssen zurückgehen auf das, was exemplarisch ist, auf den Menschen, auf das Person- 20
 sein. Es ist aber zu unterscheiden zwischen dem natürlichen, vorphilosophischen Begriff des Menschen, von dem Schelling ursprünglich ausgeht, und dem ex|pliziten, der durch Reduk- 25
 tion von Gott gewonnen wird. Wir müssen also, um den ursprünglichen Begriff des Menschen zugrunde zu legen, auf Schellings Gottesbegriff zurückgehen.

S. 399 sagt Schelling: „In dem göttlichen Verstande ist ein System“ (darin liegt ein kurzer Hinweis Schellings auf die

7 S.] *Hs.* S. 12 gerade] *Hs.* gerad 13 begründen] *Hs.* begründn 22 von] *korrr. aus* vom 23 ausgeht,] *Hs.* ausgeht 24 müssen also] *Hs.* müssenalso 25 zugrunde] *Hs.* zu grunde 27 S.] *Hs.* S.

omnitude realitatis Kants), „aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben“. „Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz wird. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat.“

Hier sind in den Begriff der Person die Bestimmungen Grundsein und Existenz mit aufgenommen; sie sind konstitutiv für den Seinsbegriff selbst. Auf Grund dieser Bestimmungen, in denen eine Gegensätzlichkeit angelegt ist, kann Schelling sagen, daß in allem Seienden bis zu dem Menschen, der das Ziel der Natur ist, eine |Schärfe liege. Er meint damit das kantige Gegeneinander des Sichwiderstrebens in dem Sinne, daß der Grund als Drang in sich zurückdrängt, die Existenz aber darauf zielt, den Grund in ihre Gewalt zu bekommen und damit das Werden, die Möglichkeit, eigentlich zu sein.

Schelling charakterisiert also das Sein als Werden, Offenbarwerden, Leben, Drang. Er charakterisiert es aber weiter als ursprüngliche Einheit des Gegensatzes, d. h. als Offenbarung in ihrer Ganzheit, als Geist. Das Wesen des Geistes liegt nicht darin, bloße Anschauung zu sein, sondern er ist Liebe. S. 406 „... der Geist, oder der Hauch der Liebe“.° „Hauch“ sagt Schelling im Anschluß an das christliche πνεῦμα.

Wir halten also fest: Sein ist Offenbar werden, als solches ist es ichliches und das ist Sich offenbarwerden im Gegensatz, als Personsein in Grund *und* Existenz. Das eigentliche Sein| aber ist die Bewältigung des Grundes durch die Existenz als Liebe. Schelling muß dieses Phänomen zurückbeziehen auf die ganze Dimension seines ontologischen Systems, bis auf das,

[20v.]

[21r.]

1 Kants),] *Hs.* Kants) 5 Bedingung] *folgt gestr.* nicht 14 zu bekommen]
folgt gestr. Komma 18 Gegensatzes,] *Hs.* Gegensatzes 21 S.] *Hs.* S
21 Liebe“.] *Hs.* Liebe“

was Grund *und* Existenz zugrundeliegt, den Ungrund. Er sagt S. 406: „Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht da war als Liebe, sondern – wie sollen wir es bezeichnen.“^o

5

Wir wollen zunächst deutlicher sehen, wie weit *Schelling* diese Dinge faßt. S. 408 sagt er: „Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d.h. er teilt sich nur, damit Leben *und* Lieben sei und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern (um | ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere“.^o

10

15

An dieser Stelle gibt *Schelling* zwei Bestimmungen von sein-können bzw. nicht-sein-können, die für das Wesen der Liebe, wie *Schelling* sie interpretiert, konstitutiv sind. Er fragt diesen beiden Möglichkeiten hier nicht weiter nach, sie gehen aber wieder zurück auf die Bestimmung des Personseins im Sinne von Grund *und* Existenz. Damit wird der Begriff des Seins bei *Schelling* für uns konkreter: das Phänomen der Liebe ist nicht ein exemplarisches Einzelphänomen, sondern Liebe ist zugrunde gelegt als der Sinn des Seins, d.h. des Personseins.

20

25

Wenn also die Liebe das Wesen des Personseins, der Ichheit ausmacht, dann | müssen wir von hier aus verständlich machen können, warum das Sich-offenbaren im Gegensatz

[21v.]

[22r.]

2 S.] *Hs.* S 7 S.] *Hs.* S 10 werden,] *Hs.* werden 17 andere“.] *Hs.* andere“

zum Sein gehört, d.h. also das Sich-offenbar machen in seinem Spannungsverhältnis. Für das Gegeneinander ist Voraussetzung, daß das, was gegeneinander ist, jedes für sich seine eigene Tendenz hat. Daraus entspringt eine Bestimmung, mit der Schelling das Phänomen des Gegensatzes am schärfsten als Struktur des Offenbarens charakterisiert: Schelling gebraucht diese Bestimmung zunächst von dem einen Glied des Gegensatzes, er spricht S. 375 vom „Wirkenlassen“ des Grundes oder S. 389 vom „in-sich-handeln-Lassen“ des guten oder bösen Prinzips. S. 375 gibt Schelling die Exposition mit bezug auf die Einheit beider Prinzipien Grund und Existenz in Gott. Er will ihre Gleichursprünglichkeit verständlich machen. Das, was sie einigt „die Liebe – oder wie sollen wir es nennen“ muß also ermöglichen das Gegeneinander beider, | wodurch sie bestimmt [22v.] sind. S. 375 „Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die Liebe ... Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen ...“ bis „... und von Anbeginn jeder für sich wirkt.“ – „Damit diese (die Offenbarung) sei.“^o Wir können demnach jetzt sagen: das spezifische Wirken beider geht auf die Eini- gung. Damit sie aber sein könne, muß Gegensätzlichkeit sein und die besteht hier gerade darin, daß jedes Gegensatzglied das andere als Gegen sein läßt. Die Liebe läßt den Grund sein, denn es gehört zu ihrem Wesen, daß der andere sein kann, was er sein will. Wäre er das nicht, dann hätte sie nicht die Mög- lichkeit als Liebe ihn zu bewältigen. (Hier liegt eine Analogie an Augustin De civitate XI vor, wo das Wesen der Liebe gefaßt wird als volo ut sis.^o) |

8 S.] *Hs.* S 9 S.] *Hs.* S 10 S.] *Hs.* S 11 Grund] *Hs.* Grund- 15 S.] *Hs.* S 17–18 hervorrufen ...“ bis „... und] *Hs.* hervorrufen ... bis ... und
22 daß] *Hs.* das 27 De] *korrr. aus* (<~)

[23r.] In diesem „Ich will, daß du bist“ liegt bei *Schelling* das eigentümliche Seinlassen des anderen als ein Seinlassen mit der Tendenz, daß das Andere gewissermaßen jetzt erst die Möglichkeit bekommt, es selbst zu sein. Wenn dieses Seinlassen zur Struktur dieses Gegensätzlichen gehört, dann muß umgekehrt auch der Grund die Liebe Liebe sein lassen. Er tut es in dem Sinne, daß er auf sich selbst beharrt, sich auf sich zurückzieht *und* damit der Liebe die Möglichkeit gibt, ihn zurückzuholen. 5

In diesen Seinsbestimmungen wird sichtbar, wie einheitlich und ursprünglich diese zentralen Probleme bei *Schelling* gefaßt werden. 10

Das andere Phänomen, dem wir nachfragen, ist das der 1. Schöpfung bei *Schelling*.

S. 375 „Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein| 15
[23v.] Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.“^o Damit ist gesagt, daß beide, Grund und Existenz schon, gleich ursprünglich vom Absoluten ausgehen. Wenn aber Beide aus der ersten Schöpfung entspringen und Sein = Offenbarwerden 20
im Gegensatz ist, dann muß dieses Gegensätzliche auch schon im absoluten Sein selbst liegen. *Schelling* faßt das genauer S. 385: „Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt ein unentschiedenes Wesen ...“ bis „... sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen tut.“^o 25

An dieser Stelle ist die Rede von der Zeit. Wie faßt *Schelling* sie? In diesem „in“ der Zeit, in der der Mensch geboren wird, liegt, daß die Zeit einen Anfang habe, daß die Erschaffung der Zeit selbst zur Schöpfung gehöre. Die Tat, in der das Schicksal

1 bist“] *Hs.* bist 14 S.] *Hs.* S 18 gesagt,] gesagt 23 S.] *Hs.* S
24 Wesen ...“ bis „... sondern] *Hs.* Wesen ... bis ... sondern

des Einzelnen sich entscheidet, fällt nicht in die Zeit, ist deshalb auch nicht in der Zeit vorangehend, etwa der |faktischen [24r.]
Geburt des Menschen, und zwar deshalb nicht, weil diese Tat mit der ersten Schöpfung zusammenfällt und als solche gar
5 nicht in der Zeit liegt, die mit der Schöpfung erst beginnt. Schellings Zeitbegriff ist also der vulgäre, die Zeit ist begriffen als der Ablauf eines Nacheinander. Nun sagt aber Schelling auch: „Jedes Wesen hat seine Zeit“^o, doch besagt: die Zeit ist subjektiv, im Sinne Kants: sie ist primär im Ausmaß des Vorher
10 und Nachher vom einzelnen Subjekt her bestimmt. Hier liegt wieder die eigentümliche Doppelung vor, die uns ähnlich im Begriffe des Seins als Offenbarwerden begegnete: die Zeit ist einmal die spezifische Zeit des Lebenden, sie ist aber andererseits begriffen als allgemeine Potenz der Welt, als indifferent,
15 objektiv vorhanden für einen Beobachter.

Die Tat also ist unergriffen von der Zeit, sie reicht hindurch durch das Leben. Schelling sagt S. 386: | „Durch sie reicht das [24v.]
Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst
20 ewiger Anfang ist.“^o

In diesem „ewig“ liegt eine neue Schwierigkeit. Wenn bei Schelling, besonders in bezug auf die Geschichte, die Zeit mit dem Werden in engem Zusammenhang steht, das Werden aber als Liebe gefaßt wird und die Liebe als das Sein Gottes, dann
25 muß auch in der Ewigkeit ein Werden sein, so daß sie nicht sein kann ein nunc stans, sondern etwas andres. Hier ist wieder eine offene Frage.

Dieses Problem ist lebendig in der von Schelling beeinflussten russischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Sie ist geneigt,

den Begriff Gottes herauszulösen aus der strengen scholastischen Fassung und in die Ewigkeit Gottes eine seltsame Zeitbestimmung hineinzunehmen mit dem Gedanken, daß nur so die Menschwerdung Gottes verständlich zu machen sei.

Elisabeth Krumsiek. |

5

- [25r.] Sitzung vom 21. Januar 28
Referat H. Jonas „Das Freiheitsproblem bei Augustin“
liegt in Maschinenschrift bei.

Sitzung vom 28.1.28.

Referat und Diskussion über „Wesenheit, Dasein und Grund bei Meister Eckehart.“ 10

Eine Untersuchung von philosophischen Begriffen bei Meister Eckehart ist deshalb mit einiger Schwierigkeit belastet, weil die Terminologie in Eckeharts deutschen Schriften, aus denen seine Begriffe zum großen Teil zu erschließen sind, nicht festgelegt ist, sondern zumeist auf nicht eindeutige Übersetzungen lateinischer Termini zurückgeht. Durch die Hinzuziehung seiner lateinischen Schriften glaubte man einen sicheren Leitfaden zu gewinnen, doch zeigt sich | gerade hier eine so elementare und selbständige Kraft des philosophischen Fragens, der die strenge scholastische Terminologie nicht gewachsen ist, daß nach diesem Maßstab auch in den lateinischen Schriften dieselbe Begriffsverwirrung herrscht. Dabei kommt es andererseits den deutschen Schriften zugute, daß er hier nicht nur übersetzt, sondern auch frei aus der Sprache selbst schöpft. 15
[25v.] 20
25

1 Gottes] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 7 Augustin] eine Zeile tiefer, rechtsseitig 10–11 Referat ... Eckehart] zentriert 12 philosophischen] *korrr. aus* Philosophischen 16–17 Übersetzungen] *Hs.* Übersetzung

Das Problem des Grundes taucht bei Eckehart zunächst da auf, wo er das Sein Gottes bestimmt. In Gott wird unterschieden die Gottheit von der Dreifaltigkeit oder den Personen, Vater, Sohn und *Heiliger Geist*. Die Gottheit ist der Grund in Gott oder sein Wesen, und dieser Grund ist an sich und in sich selbst, unberührt von jedem Wirken und Schaffen, als der Abgrund und die Stille; aus ihm kommt alles und in ihn geht alles zurück. Es ist der Gottheit keine einzelne Bestimmung beizulegen, nicht einmal, daß | sie ist, denn sie [26r.] ist alles zumal, ununterschieden und in Einheit; sie liegt vor jeder Zertrennung von Wesen und Existenz oder *actus* und *potentia*. Die Personen unterscheiden sich von der Gottheit dadurch, daß sie wirken, und zwar ist ihre Funktion zunächst die Offenbarung der an sich unoffenbaren Gottheit. Indem Gott sich selbst erkennt, entsteht das Wort oder der Sohn, und Gott wird so zum Vater; sie sind nicht getrennt voneinander, sondern bleiben ineinander wie der Schein in dem Licht, und die Liebe zwischen beiden ist der *Heilige Geist*. Die drei Personen als wirkende sind aber nicht der Gottheit gegenüberzustellen wie *existentia* der *essentia*, sondern sie haben all ihr Vermögen aus dem Grund, auch ihre Existenz. Die Dreifaltigkeit ist nur, solange Geschaffenes ist, denn Gott als Dreifaltigkeit ist zugleich der Schöpfer und ist | nur als der Schöpfer in seinem Sein von der Gottheit abzuheben. Gott ist nur, solange [26v.] die Welt ist, wo aber keine Kreaturen mehr sind, gehen Vater, Sohn und *Heiliger Geist* zurück in den Grund der Gottheit, in dem sie eins sind. Indem Gott auf sich selbst blickt, sieht er in sich die *rationes ideales*, die Bilder aller Dinge. Diese sind, so wie Gott sie sieht, unerschaffbar, d. h. an sich seiend in Einheit, und im Blick auf sie werden die Kreaturen geschaffen aus dem Nichts. Was die Kreaturen als diese, als gesonderte und existierende für sich haben, d. i. ihre Existenz, ist also nur

Nichtsein, sie sind an sich nichts, und all ihr Sein haben sie nur, sofern sie in dem Einen und aus dem Grunde sind, ihr Sein hängt an der Gegenwärtigkeit Gottes. Von hier aus ist also zu sagen, daß das esse im eigentlichen Sinne nur Gott zukommt
 [27r.] als dem Grunde, und zwar ist der Grund | nicht nur ungeschaffen, sondern er bleibt ganz für sich und unberührt von allem als geschaffen Vorhandenem. Das bedeutet aber, daß an dieser Stelle Eckehart entscheidend hinausgeht über den antikchristlichen Ansatz von Sein = Vorhandensein = Geschaffen-, Hergestelltsein, bei dem zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Kreaturen eine analogia attributionis angesetzt werden kann als zwischen dem Sein des ungeschaffenen Schöpfers und dem davon abgeleiteten Sein des Geschaffenen. Dadurch, daß bei *Eckehart* das Sein der Gottheit als Grundsein von jeder Beziehung von Sein als Geschaffensein gelöst wird, ist die Bedeutung von „Sein“ in beiden nur noch Wortgleichheit, wenn Gott ist, dann ist die Kreatur Nichts. Das (nicht nur bei Thomas!) dunkle Analogieproblem ist hier also radikal nach
 [27v.] der Seite der *aequivocatio* entschieden, nachdem | kurz vorher Duns Scotus sich auf die Seite der *univocatio* gestellt hatte aus dem Bedürfnis heraus, die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes zu sichern. Eckehart stellt nicht die Frage, wie weit dann der Begriff von Sein zu fassen ist, damit er alles Seiende umgreifen könne.

Denselben radikalen Versuch, über die traditionelle Interpretation vom Sein Gottes hinauszukommen, macht Eckehart in einigen frühen Pariser Quaestionen, die die Frage vom Verhältnis von esse und intelligere behandeln. Er geht hier aus von dem Satz aus dem *Liber de causis*: „Prima rerum creatarum est esse.“^o Es kommt für uns nicht darauf

7 Vorhandenem] *Hs.* Vorhandenen 30 creatarum] *Hs.* creaturarum

an, ob er diesen Satz im Sinne des Liber de causis richtig versteht, sondern nur darauf, was er für sich für Folgerungen daraus zieht. Er fährt nämlich fort: „Unde statim cum venimus ad eum (sc. esse), venimus | ad creaturam. – Ideo Deus, [28r.]

- 5 qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.“ (ed. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quaestiones –, Abhandlung der Bairischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse, Bd. XXXII, 1927; S. 102ff.)°. Hier ist also klar gesehen, daß der traditionelle Begriff von Sein = Geschaffen-, Hergestelltsein, – *Eckehart* sagt ausdrücklich: „est de ratione entis, quod sit causatum“! (Grabmann S. 104)° – daß dieser Begriff nicht auf Gott anwendbar ist; mit dem intelligere ist der Ansatz gemacht zu einem Seinsbegriff, der nicht am Vorhandenen orientiert ist, ebenso wie später mit dem Grundsein. Es ist derselbe Gedanke, wenn *Eckehart* sagt: Deus est esse, die Kreatur ist Nichts, und wenn er sagt: Deus est eius intelligere et non est ens, esse = esse creatum, nur daß das Wort esse einmal die Seinsart Gottes und einmal die der | Kreatur bezeichnet; [28v.]
- 20 er sagt aber selbst: „Si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus, quod si in Deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.“ (Grabmann, S. 103)°. Gott kommt also nicht das intelligere zu, weil er ist, sondern er ist, weil er denkt; das Prinzipium in Gott ist nicht das ens sondern das Verbum, nach Joh 1, 1° (l.c. S. 102). Ebenso ist das esse formale der Kreaturen nur, weil Gott es denkt, Deus per intellectum producit res in esse (Grabmann S. 81, nach einer Handschrift aus Cues).°
- 25

5 qui est] folgt gestr. crato 9 102ff.)]. Hs. 102ff) 12 causatum“!] folgt gestr. <~> 25 Joh. 1,] Hs. Joh. 1

Das Problem wird deshalb bei Eckehart so verwickelt, weil mit dem Sein Gottes immer zugleich die Seele in Zusammenhang gebracht wird. Seine Psychologie stimmt äußerlich im Wesentlichen mit der Scholastik überein. Er unterscheidet drei oberste Seelenkräfte, Gedächtnis, Vernunft und Wille, und diese | vergleicht er mit der Dreifaltigkeit: sie sind als Kräfte einig in ihrem Wesen, aber verschieden in ihrem Wirken und bleiben doch ineinander; das Gedächtnis gibt die Bilder vor, die die Vernunft denkt, und der Wille liebt, was die Vernunft erkennt. Die Seele ist aber nicht nur in diesem Sinne ein Gleichnis der Dreifaltigkeit, sondern sie ist auch ein Bild Gottes und in ihrem Wesen Gott gleich geschaffen. Das Gedächtnis nämlich hat nicht nur die Bilder der Dinge in sich, die durch die Sinne hereingekommen sind, sondern es hat in seinem Grunde ein Bild, das alle Bilder in Einheit in sich schließt, und das ist das Bild Gottes. Solange dieses Bild aber bedeckt ist mit den Bildern der Kreatur, ist es nicht wirklich in der Seele, d.h. der Mensch ist nicht von Natur Gott gleich, sondern wird es nur aus Gnade, er ist es nicht actu sondern nur potentia. Wenn sich der Mensch | aber abkehrt von den Außendingen und nur auf sein eigenes Wesen richtet, wird der Sohn in dem Grunde der Seele, d.i. dem Gedächtnis, dem Seelenfünkeln, dem Gewissen, geboren; die Seele wird Gott gleich, ja sie geht noch weiter, von der Gleichheit mit Gott in die Einheit des einen Grundes, wo Verstand und Wille erlöschen und auch die Personen nicht hingelangen. Die Seele und die Gottheit sind in ihrem Grund also eins und ungeschieden, und so ist auch der Seelengrund unerschaffbar und unberührt von jeder Kreatur.

15 alle Bilder in] *folgt gestr.* sich 24 Gleichheit mit] *folgt gestr.* un

Daß Eckehart von einem ungeschaffenen Seelengrund spricht, ist aus seinen Schriften unzweifelhaft zu belegen, und wenn er an anderen Stellen von der Geschaffenheit des Seelengrundes und des Funkens spricht, so ist zu sehen, daß er
 5 beide Aussagen in ganz verschiedenen Dimensionen macht. Ungeschaffen ist nicht ein Teil oder eine Kraft der Seele, also auch | nicht das Gedächtnis und der Funke als Kraft, sondern [30r.]
 der Grund, der allen wirkenden Kräften vorausliegt und als das eigentliche Wesen der Seele frei ist von allen einzelnen,
 10 vorhandenen Kreaturen. Das Grundsein ist also in Eckeharts Anthropologie wie in seiner Theologie der Begriff, mit dem er die Auffassung von Sein = Verursachtsein und Vorhandensein zu überwinden sucht. Er sieht deutlich, daß das Verursachtsein im letzten Grund nicht das Sein des Menschen ausmacht,
 15 ebenso wie Verursachung nicht konstitutiv sein kann für das Sein Gottes. Von diesem Punkt aus ist die ganze philosophische Arbeit Eckeharts zu verstehen.

Von Eckeharts Lehre vom Grund aus ergeben sich Beziehungen zu Schellings Freiheitslehre ohne weiteres. Im
 20 Aufbau des Systems entspricht der Grund bei Eckehart dem Rückgang auf den Ungrund bei Schelling, der der Zertrennung von Existenz und Grund zur Existenz vorausliegt | und weder [30v.]
 das eine noch das andere oder in beiden gleicherweise ist. Denn, was Schelling im Menschen den Grund nennt, würde
 25 bei *Eckehart* etwa das Gedächtnis entsprechen, doch deckt sich das nicht völlig, denn Gedächtnis als Kraft gehört wieder auf die Seite der Existenz. Gedächtnis ist insofern Grund, als in ihm eine eigentümliche dimensionale Erstreckung liegt, gemäß der es den Kräften, d. i. dem Existierenden, das darbietet, was

4 und des Funkens] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 7 als Kraft]
 folgt gestr. son 7 sondern] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* son

vorausliegt, ein Früheres für die Gegenwart aufbehält, ebenso wie bei Schelling in Gott der Grund seiner Existenz ihm als Existierenden vorausgeht und doch auch als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte. (S.30).°

Käte Oltmanns. |

5

[31r.] Sitzung vom 8. Februar 1928.

Referat: Luthers Stellung zum Freiheitsproblem (behandelt vornehmlich im Anschluss an seine Schrift „De servo arbitrio“)

Einleitendes über das Material zum Thema. Im Jahre 10
1520 erschien von Luther eine „Assertio omnium articulorum
per bullam Leonis X. novissimum damnatorum.“° Von diesen
durch den Papst verurteilten und nun neuerlich behaupteten
Artikeln lautete der dreizehnte: Liberum arbitrium post
peccatum res est de volo titulo, et dum facit, quod in se est, 15
peccat mortaliter. An früheren Äusserungen Luthers, die zu
dieser Verurteilung durch die Bulle schliesslich geführt haben,
sind als wichtigste zu nennen: die Römerbriefvorlesung von
1515/16,° die Predigt zum Stephanstag 1515,° die Quaestio de
viribus et voluntate hominis sine gratia, disputata 1516° sowie 20
die Disputatio Heidelbergae habita 1518.° Im September 1524
erschien zur Widerlegung des genannten Artikels: De libero
arbitrio διατριβή sive collatio per Desiderium Erasmus Rote-
rodamum. (Ausgabe: Leipzig 1910°). Darin verteidigt Eras-
mus die Freiheit des menschlichen Willens gegenüber Luther, 25
und zwar unter Zugrundelegung folgender Definition: libe-
rum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis,
qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad

6 Sitzung ... 1928] zentriert 13 Papst] Hs. Pabst 23–24 Roterodamum]
Hs. Roterodamum

aeternam salutem, aut ab iisdem avertere. (vergl. De servo arbitrio, Erlanger Ausgabe S.188, | Bonner Ausgabe (Clemen) S.151°). Im Dezember 1525 erschien darauf als Gegenschrift von Luther: De servo arbitrio;° endlich als Erwiderung darauf von Seiten des Erasmus in den folgenden Jahren noch der Hyperaspistes (2 Teile).° [31v.]

Die Problemstellung ist sowohl bei Luther wie bei Erasmus eine rein theologische. Die Beweisführung vollzieht sich mit den Mitteln der Bibel-Exegese. Philosophisch fassbar wird die Problematik des Streites dadurch, dass die verwendete Begrifflichkeit z.T. einen sozusagen vorthologischen Charakter hat. Insbesondere wird der Terminus liberum arbitrium, trotz beiderseits gegebener theologisch orientierter Definitionen, immer wieder auch in anderen Weisen verstanden, die auf ursprünglichere (beiderseits jedoch nicht zur theoretischen Abhebung gelangte) Existenzial-Charaktere des Daseins zurückgehen. 10 15

Der Terminus „liberum arbitrium“ („freie Entscheidung“) ist ursprünglich Abkürzung für „liberum arbitrium voluntatis“ (dies bei Augustin noch nachweisbar), wird aber dann abgeschliffen gebraucht und kann bei Luther ohne weiteres mit libera voluntas wechseln. 20

I. Teil. Die verschiedenen Verständnisweisen von Freiheit bei Luther und die Dialektik der Freiheit.

1. Freiheit kann zunächst verstanden werden als Können schlechthin, (Können im Sinne eines existenzialen, nicht einer kategorialen Bestimmung). Solches Können ist schlicht-naiv, völlig unreflektiert; der Bewusst|seinsblick liegt dabei nur auf dem Gekonnten. [32r.] 25

2 arbitrio,] Hs. arbitrio 27 schlicht-naiv] Hs. schicht-naiv

In diesem Sinne versteht Luther Freiheit – ohne indes diesen Freiheitsbegriff explizit herauszustellen – wenn er zugibt, der Mensch sei frei bezüglich des „esse naturae“: Scimus liberum arbitrium natura aliquid facere ut comedere, bibere, gignere, regere. (B 251 E 315°). Vergleiche ferner B 128/29 E 160. 5

2. Die so verstandene Freiheit wird nun aber sofort problematisch, wenn der Blick von dem Gekonnten aus zugleich auch darauf fällt, dass anderes nicht gekonnt wird, ja sich vielleicht gar zeigt, dass nur dies eine gekonnt wird. Freiheit bleibt zwar dann in dem nun formalisiert erscheinenden Sinn des Könnens bestehen, aber diese Freiheit ist im Hinblick auf das zugleich nicht Gekonnte, auf das es dem Dasein dann meist gerade ankommt, zugleich Unfreiheit. 10

Diese unfreie Freiheit hat Luther an den zahlreichen Stellen im Auge, wo er einerseits sagt, das liberum arbitrium des Menschen taue zu nichts als zum sündigen, oder es sei eine res de volo titulo, oder wo er andererseits die Freiheit des Menschen einfach bestreitet. Der Mensch ist frei, sofern er sündigen kann, er ist unfrei, sofern er nur sündigen kann. 15

3. In Abhebung von der nur einfach als Können verstandenen Freiheit, die also zugleich Nicht-Können und Unfreiheit ist, kann Freiheit nun auch verstanden werden als: dies oder jenes Können, als Wahlfreiheit. Indes steht | diese Freiheit der Wahl der Unfreiheit des nur eines Könnens nun nicht schlechthin gegenüber. Dies „eine“, was allein der Mensch in solchen Fällen kann, kann nämlich rein abstrakt als „eines“ bestimmt sein. So etwa eben als die eine Möglichkeit nur zu sündigen. Indes kann diese Möglichkeit des nur einen konkret gesehen offenbar noch Wahl zwischen mehreren 20 25

[32v.]

6 2.] Hs. 2) 20 3.] Hs. 3) 20 der nur] folgt gestr. nur 28 nur einen] folgt gestr. Komma

offen lassen. Denn das Sündigen kann ja noch auf mehrerlei Weise geschehen.

Die von Luther behauptete Unfreiheit, sündigen zu müssen, schliesst daher Freiheit nicht nur im Sinne des blossen
5 Könnens ein, sondern selbst im Sinne der Wahlfreiheit. Der Mensch kann nicht nur einfach comedere, bibere, gignere etc., sondern er kann auch zwischen diesen Möglichkeiten wählen. Aber alle diese Möglichkeiten fallen allerdings zusammen unter die eine, aus der der Mensch nicht herauskann, nämlich
10 zu sündigen. „In deum peccat impius sive edat, sive bibat aut quicquid fecerit.“ (B 270 E 339°) Und nicht etwa nur sittlich Indifferentes fällt somit unter die Sünde, sondern auch die moralisch guten Handlungen. (vergleiche z. B. B 266 E 334/5 sowie die Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia
15 disputata 1516).

Gibt Luther so die Freiheit des Menschen innerhalb des „esse naturae“ völlig zu, so ist er also doch der Meinung, dass dies ganze esse naturae unter die Sünde falle. Eine Freiheit der Wahl zwischen den Möglichkeiten des Sündi|gens einer- [33r.]
20 seits und solchen des in einem echten Sinne guten Handelns andererseits bestreitet dagegen Luther. Hier erst gewinnt die oben angeführte Definition der Freiheit, die Erasmus gibt, ihre Bedeutung. Luthers ganze Polemik ist an dieser Definition negativ orientiert, insofern er die von Erasmus behauptete
25 Freiheit des Menschen im Sinne dieser Definition seinerseits bestreitet.

4. Ausser dieser Freiheitsdefinition des Erasmus liegt in De servo arbitrio noch eine zweite formuliert vor, nämlich

6 einfach] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 17 also] über der Zeile,
mit Einfügungszeichen 20 solchen] über der Zeile für gestr. denen 27 4.]
Hs. 4)

diejenige, die Luther selbst zu seiner positiven Orientierung als „omnium aurium iudicio“ entsprechend gibt: liberi arbitrii vox ... proprie id dicitur, quod potest et facit erga Deum, quaecumque libuerit, nulla lege, nullo imperio cohibitum (B 151 E 189°). Die „lex“, das „imperium“, das dabei als der menschlichen Freiheit hinderlich in Frage steht, ist die praescientia und die praedestinatio Gottes. Diese bewirken eine necessitas, die die Freiheit vernichtet. Die necessitas wird näher erläutert als eine necessitas infallibilis ad tempus (also ein unfehlbares Eintretenmüssen zum bestimmten Zeitpunkt); nicht dagegen sei sie eine necessitas violenta ad opus. (also keine Notwendigkeit des (vom Menschen erlebten) Zwanges zu der bestimmten Handlung. (B 216 E 270))

[33v.] Über die Art, wie diese necessitas als mit dem eigenen Wollen des Menschen vereinbar gedacht wird, findet sich folgende Vorstellung: Gott gibt dem Menschen schon das Wollen, aus dem sein Handeln folgt, sodass dies Handeln eben deswegen kein gezwungenes zu sein braucht, weil der Mensch es ja will. „... est actuosissima illa operatio Dei, quam vitare et mutare non possit (scil. homo), sed qua tale velle habet necessario, quale illi Deus dedit ...“ (B 245, E 308°). Dieser Vorstellung entspricht insoweit ein phänomenal aufweisbarer Tatbestand, als das Wollen selbst nicht wieder durch einen etwa jeweils vorangegangenen andern Akt des Wollens vom Menschen selbst herbeigeführt ist, sondern in ihm gleichsam auftaucht, und zwar so, dass es als irgendwoher kommend empfunden werden kann, was nicht der Mensch selbst ist. Daher ist es nicht unangemessen, zu sagen, dass das Wollen dem Menschen gegeben wird. Allerdings muß hinzugefügt werden, dass nun in dieser Weise ein mehrfaches Wollen dem Menschen gege-

23 etwa] über der Zeile, mit Einfügungszeichen

ben sein kann, so dass er sich nun doch erst noch für ein solches Wollen als endgültiges von sich aus entscheiden muss, eine eindeutige Determination der menschlichen Handlungen aus dem phänomenalen Tatbestand der „Gegebenheit“ des

5 Wollens allein also nicht abgeleitet werden könnte.

(Die von Luther als für den Menschen nicht vorliegend abgelehnte „necessitas violenta ad opus“ ist dieselbe, auf deren gleichfallsige Ablehnung | Augustin seinerseits eine entschiedene Verteidigung der menschlichen Freiheit begründet hat. [34r.]

10 Dass Luther trotz sachlicher Übereinstimmung mit Augustin (auf die er sich auch beruft) seinerseits die Freiheit des Menschen bestreitet, kommt daher, dass er nicht mehr wie dieser in der antiken, an der *coactio* orientierten Freiheitsauffassung lebt. (Für Augustin vergleiche als besonders charakteristisch
15 De gratia et libero arbitrio Cap. XV.^o Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona.)

20 II. Teil. Luthers und Erasmus' Auffassungen von der Gnade als Wurzeln ihrer verschiedenen Stellung in der Freiheitslehre.

Luthers Hauptargument gegen die Verteidigung der menschlichen Freiheit als Freiheit zum Guten durch Erasmus
25 gründet sich darauf, dass Erasmus ja zugebe, dass diese Freiheit nur mit Hilfe der Gnade bestehe. Also widerspreche sich Erasmus, denn was die Gnade mache, das mache Gott, nicht aber der Mensch. Diese Polemik wird indes dem Erasmus nicht gerecht, denn sein Standpunkt ist, kurz gesagt, der, dass

20 II. Teil.] Hs. II. Teil 21 als] folgt gestr. den 25–26 diese Freiheit] folgt gestr. ja

die Gnade „conditio sine qua non“, nicht aber alleinige Ursache der Freiheit zum Guten sei. Diese Auffassung der Gnade ist jedoch Luther unverständlich, weshalb beide ständig aneinander vorbeireden.

[34v.] Luthers Gnadenauffassung ist nämlich orientiert am 5
scharf mit Hilfe|von Augustin interpretierten Paulus. Gnade
ist eine Weise der Existenz. Ihr steht die Sünde als eine
zweite, scharf von ihr getrennte schroff gegenüber. Dazwi-
schen gibt es nichts. Was ausserhalb der Gnade steht, ist durch-
weg sündig. Ist aber die Gnade gegeben, so kommt eine Wahl 10
zwischen gut und böse gar nicht mehr in Frage, sondern die
mit der Gnade verbundene charitas wandelt den Menschen so
völlig um, dass er ohne weiteres das Gute tut.

Diesem scharfen, existenziellen Gnadenbegriff gegenüber 15
hat Erasmus einen völlig erweichten, rein theoretischen. Er
unterscheidet die gratia im Sinne des „influxus naturalis“, die
„gratia peculiaris“ und die „gratia gratum faciens“. Nur die
letztere entspricht, ohne dass sie indes von Erasmus auch nur
annähernd so scharf gesehen wäre wie von Luther, dem was
Luther überhaupt Gnade nennt. Die zweite dagegen, die gratia 20
peculiaris, ist nach Erasmus jedem Menschen gegeben, und
gerade sie gibt die Möglichkeit des guten Handelns! (*Ausgabe*
von Walther S. 30:° „negant hominem posse velle bonum sine
gratia peculiari“ ... „horum sententia satis videtur probabi-
lis ...“). Daraus ergibt sich für die Freiheit, dass tatsächlich 25
jeder Mensch die Freiheit der Wahl zwischen gut und böse
hat; für die Gnade aber ergibt sich, dass sie etwas in der Ein-
zelexistenz in keiner Weise aufweisbares ist. (In der sonstigen

9 steht,] *Hs.* steht 10 Ist aber] *folgt gestr. Komma* 20 überhaupt] *über*
der Zeile, mit Einfügungszeichen 23 S.] *Hs.* S

Diskussion zwischen den beiden ist nämlich immer nur von der Gnade im allgemeinen die Rede.)|

III. Teil. Luthers religiöse Lösung des Problems [35r.]
des Bösen und die philosophische Stellungnahme.

5 Das Problem des Bösen, d.h. die Frage, wie Gott als der Gute die Welt so geschaffen haben kann, dass es in ihr Böses gibt, macht sich bei Luther mit äusserster Schärfe geltend. Luther verzichtet nämlich von vorne herein auf eine Reihe sonst diesem Problem gegenüber beschrittener Auswege. So
10 erklärt er das Böse nicht als ein Negatives, sondern es ist für ihn etwas eminent Positives, das, verkörpert im Satan, die Welt beherrscht. Auch den Ausweg (den Schelling allerdings nicht als solchen anerkennt), dass dem Menschen vermöge der ihm von Gott gegebenen Freiheit die Verantwortung für das
15 Böse zugeschoben wird, beschreitet Luther nicht. Und zwar dies auch nicht in dem Sinne, dass der Mensch wenigstens im „status innocentiae“ frei gewesen sei und erst durch die Erbsünde diese Freiheit verloren hätte. (vergl. B 221 E 276; B 166 E 207 sowie die Disputatio Heidelbergae habita 1518,
20 Conclusio XV). Vielmehr ist durch Gottes Vorsehung, durch seinen aeternus et immortalis amor und sein aeternum odium sowohl das gute wie das böse Handeln des Menschen von Ewigkeit her festgelegt.

Als Lösungen des Problems gibt Luther eine theoretische
25 und eine religiöse. Die erstere, auf die er indes selbst keinen Wert legt, wird durch ein Bild angedeutet: Das Verhältnis von Gottes und menschlichem Handeln sei so zu denken wie das eines guten Reiters zu seinem Pferd, das verdorben ist. Der das Reiten|vollbringt ist Gott; dass aber schlecht gerit- [35v.]

3 III.] Hs. III 5–11 Das Problem ... eminent] *über den Rand hinausgeschrieben*

ten wird liegt nicht an dem Reiter, Gott, sondern am Pferd, dem Menschen. (B 203/4 E 254/5). Diese Lösung ist innerhalb der Gesamt-Anschauungen Luthers selbst ungenügend, da sie nicht berücksichtigt, dass das verdorbene Pferd „Mensch“ ja selbst wieder von Gott zu solcher Verdorbenheit vorherbestimmt ist. 5

Die eigentliche Lösung Luthers ist ja indes auch die andere, die religiöse: Den Menschen geht Gott nur soweit an, als dieser sich ihm geoffenbart hat, als er „deus revelatus“ ist. Nach diesem hat er sich zu richten. Soweit Gott aber ein „deus absconditus“ ist, soweit es ihm nicht gefallen hat, sich zu offenbaren, – und dazu gehören die Gründe für das Böse in der Welt – da soll der Mensch nicht weiter fragen, sondern Gottes unerforschlichen Ratschluss hinnehmen und sich vor seiner Majestät in Demut beugen. (B 177, 202, 207 = E 221, 253, 259) 10 15

Es ist also festzustellen, dass auch Luther zu seiner Lösung des Problems des Bösen einer Unterscheidung in Gott bedarf, ähnlich wie Schelling zwischen Grund und Existenz Gottes unterscheidet. Doch ist die Scheidung bei Luther eine solche in Gott selbst, und auch dies nicht im Sinne der Annahme einer realen Geschiedenheit, sondern nur als solche zweier Seiten an Gott, deren eine er selbst dem Menschen zeigt, während er die andere vor ihm verborgen hält. 20

[36r.] Erheben wir die Frage, wie der Philosoph sich zu einer solchen religiösen Lösung des Problems des Bösen stellen muss, 25
so kommt es grundsätzlich zunächst darauf an, wie überhaupt der Zugang zu Gott gewonnen wird, ob mit philosophischen Mitteln, d.h. vom Dasein selbst und seiner Welt aus, oder

1 nicht an] folgt gestr. Gott 3 selbst] über der Zeile, mit Einfügungsstrich
8 religiöse] Hs. <~>ligiöse 8 dieser] über der Zeile für gestr. er 9 als]
davor gestr. <l> 11 hat,] Hs. hat

durch einen Gnadenakt Gottes, der den Menschen so ergreift, dass eine irgendwie fassbare Rechtfertigung eines in einem menschlichen Erkenntnisakt liegenden Erkenntnisanspruchs weder möglich noch nötig ist. Ist man, etwa mit Schelling, der
 5 ersteren Auffassung, so muss gefordert werden, dass das Problem des Bösen als für das Sein Gottes selbst belangvoll gefasst wird. Eine Abschiebung der Frage auf die der Möglichkeit des Begreifens ist dann unzulässig. Aber auch wenn der Philosoph eine solche Zugangsmöglichkeit zu Gott nicht bejaht,
 10 sondern nur überhaupt einen universalen kritischen Anspruch gegenüber den in der Religion ihm begegnenden Gottesaussagen erheben zu dürfen oder zu müssen meint, ergibt sich dieselbe Konsequenz.

Noch eine zweite der dargelegten Grundauffassungen Luthers fordert den Philosophen zur kritischen Stellungnahme
 15 heraus: die von Luther exegetisch abgeleitete Behauptung, dass alles Handeln des Menschen böse sei. Hier muss betont werden, dass die Begriffe gut und böse beide ihren ursprünglichen Sinn eben innerhalb des irdischen Daseins selbst gewonnen
 20 haben, sodass notwendig auch dem Begriff des Guten etwas in diesem Dasein aufweisbares entspricht. Selbst bei Berücksichtigung der Tatsache, dass alles auf das Gute abzielende Handeln eben vermöge dieses Hinblicks | unter der „superbia“ steht – vergleiche das Augustin-Referat – muss doch
 25 gesagt werden, dass es ausserdem noch gutes Handeln gibt, das gar nicht um sich selbst als guten Handelns weiss! Solches Handeln bleibt also, gerade als unwissend gutes, gut! Ist somit [36v.]

18 beide] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 22 das] über der Zeile für
 gestr. <~> 22 Gute] folgt gestr. s 23 eben] über der Zeile, mit Einfü-
 gungszeichen 23 dieses] durch Unterpunktierung wiederhergestellt aus (1)
 gestr. dieses (2) über der Zeile gestr. des 23 Hinblicks] folgt gestr. auf

eine streng allgemeine Schlechtigkeit menschlichen Handelns nicht aufweisbar, so kann der Philosoph diese Behauptung, soweit sie in dem eigentlichen Sinn von gut und böse gemeint sein sollte, den diese Worte eben ursprünglich haben, nicht gelten lassen. Vielmehr muss er von hier aus der Theologie kritisch entgegentreten und fordern, dass entweder die Aussage von der Schlechtigkeit alles menschlichen Handelns nur in einem übertragenen (analogen) Sinn von Schlechtigkeit verstanden, und also „Böses“ und „Sünde“ aufs schärfste auseinandergehalten werden; oder aber er kann vielleicht in diesem Falle auch den Theologen dazu veranlassen, an solcher Exegese selbst theologische Kritik zu üben, d.h. zu prüfen, ob die Aussage von der Sündigkeit allen menschlichen Handelns etwa gar nicht wirklich, sondern nur vermeintlich „Wort Gottes“ ist.

Hans Reiner. Dr. phil.

8 (analogen)] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 12 die] *folgt gestr. se*

Das Freiheitsproblem bei Augustin

Referat vom 21.01.1928

Hans Jonas

Protokoll der Seminarsitzung vom 21.1.1928.

[1]

(Referat H. Jonas: „Das Freiheitsproblem bei Augustin“.)

Vorausgeschickt wird, daß bei der ungeheueren Fülle und Mannigfaltigkeit des Problems hier nur ein einziger Aspekt desselben behandelt werden soll, wofern es nicht bei einem sachlich nichtssagenden summarischen Ueberblick über alle bleiben soll.

Für Augustin ist die Problemlage gegeben durch dogmatische Grundtatsachen des Christentums. Schärfer: erst durch die jüdisch-christliche Daseinsauslegung überhaupt war der faktische Horizont geschaffen, in dem Freiheit zum Problem werden konnte.– Im Griechentum (späte Stoa, Epiktet) ist Freiheit = Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit, und damit ein aristokratisch-ethisches Ideal. Das, was uns angehen soll, ist = dem, was uns seiner Natur nach unbedingt verfügbar ist. Mit dieser Identifizierung von πρὸς ἑμᾶς und ἐφ' ἑμῶν ist vermeintlich der Bereich einer möglichen Freiheit sichergestellt. Beschränke ich mich nur auf mein Eigenes, so ist mir meine Freiheit garantiert. Undiskutierte Voraussetzung ist die absolute Verfügbarkeit über sich selbst, – sofern man sich nur im Bereich des ἰδίου hält; nur

12 konnte.–] Gedankenstrich handschrftl. eingefügt 16 πρὸς ἑμᾶς] handschrftl. eingefügt 17 ἐφ' ἑμῶν] handschrftl. eingefügt 21 ἰδίου] handschrftl. eingefügt

das ἄλλότριον beschränkt mich. Das ἴδιον muß sich nur richtig vom ἄλλότριον isolieren, um in seinem reinen Sich-selbst-Ueberlassensein selbstverständlich frei zu sein. Unfreiheit ist Beeinträchtigung dieses reinen Selbstseins durch solches, was seiner Natur nach nicht unbedingt in meiner Hand ist, nämlich durch Aeusseres, durch etwas, was nicht ich selbst bin. Nur von dorthier kommen die Bedrohungen meiner Freiheit. Also: nicht etwa aus meinem Willen selbst her. Gegensatz zur Freiheit ist also die coactio, die sich geltend macht im ἐμπόδισμα, im Behindern des Menschen, das zu sein, was er ist. Das Ideal ist: ἀνεμποδίστως ἐνεργεῖν. Wesentlich also ist: Das Sich-selbst-Ueberlassensein im Sinne des reinen Sich-Beschränkens auf sich selbst, auf sein Eigenstes, ist die Freiheit. |

[2/2] Ganz anders im Christentum. Hier beginnt gerade die Problematik in dem Bereich, den die Stoa als gesicherten problemfreien mit dem Besitz seiner festen eindeutigen Determination durch den Logos ausgegrenzt hatte. Und das Sich-selbst-Ueberlassensein, dort als die Garantierung der Freiheit die Lösung des Problems, konstituiert jetzt gerade das Problem: es besagt nun das Auf-sich-selbst- und dabei Vor-Gott-Gestelltsein des Menschen; d.h. in seiner Kreatürlichkeit unter Gottes Anspruch Gestelltsein. Diesen Anspruch bezieht er auf sich, er übernimmt ihn und erlangt damit seine höchste Möglichkeit und Selbstpräsumption als verantwortlicher Geist – und zugleich auch seine höchste Gefährdung und Infragestellung. Denn nicht sich

1 ἄλλότριον] *handschrftl. eingefügt* 1 ἴδιον] *handschrftl. eingefügt* 2 ἄλλότριον] *handschrftl. eingefügt* 10 ἐμπόδισμα] *handschrftl. eingefügt*
 10 Menschen,] *Komma handschrftl. eingefügt* 11 ἀνεμποδίστως ἐνεργεῖν] *handschrftl. eingefügt*

selbst setzt er dabei zum Bewertungsmaßstab seines Tuns, sondern Gott, vor dem er – zugleich mit der Uebernahme seiner Forderung – auch in seiner Geschöpflichkeit zu bestehen übernimmt, und von dem er erst seine kritische Qualifizierung erwartet. Damit muß diese Geschöpflichkeit selbst in dem, was nach ihrer äussersten Möglichkeit in ihr ist, offenbar werden. – Die Forderungen sind an seinen Willen gestellt. Dieser, rein auf sich (d. h. auf den Bereich seiner inneren Vollziehbarkeit und Selbstverfügbarkeit) beschränkt, war in der Antike ohne Zweifel frei. Jetzt aber ist die Frage: wie steht es, wenn dieser auf sich selbst gestellte Wille vor Gott gestellt wird? Kann er vor Gott „gerecht“ sein? Das ἐνώπιον θεοῦ (coram Deo, „לִפְנֵי יְיָ“), der als die kritische Instanz den Menschen erst qualifiziert und dabei den „abyssus humanae conscientiae“ offen vor sich liegen hat, wird konstitutiv für den ganzen Vollzug möglicher Selbst-Ständigkeit und Selbsthaftung des Menschen. Das „sibi relictum esse“ (sich selbst Ueberlassensein) erhält hier eine ungeheuere Schärfe. – Die Frage ist nun: Kann der Mensch, ungeachtet dessen, daß er die Forderung Gottes tatsächlich auf sich bezieht und übernimmt, sie erfüllen – so, daß|er damit als mit einer Handlung seiner sich selbst überlassenen Kreatürlichkeit vor Gott bestehen kann? Oder führt Gott, indem er den Menschen gerade in seiner Menschlichkeit aufruft, ihm genug zu tun, und ihn dabei in seiner Menschlichkeit beläßt, diese allererst an ihre Grenze? Die Frage lautet also kurzgefaßt: „Was kann der Mensch vor Gott ohne Gott?“ [3/3]

6–7 werden. –] Gedankenstrich handschriftl. eingefügt 7 Dieser,] Komma handschriftl. eingefügt 12 „gerecht“] Anführungszeichen handschriftl. eingefügt 12 ἐνώπιον θεοῦ] handschriftl. eingefügt 13 „לִפְנֵי יְיָ“] handschriftl. eingefügt 13 Instanz] Maschs. Instanz 14 conscientiae] Maschs. concientiae 17 „sibi ... esse“] Anführungszeichen handschriftl. eingefügt 18 Schärfe. –] Gedankenstrich handschriftl. eingefügt

Die Antwort, die das Christentum auf diese Frage erteilt, ist ganz allgemein die: Es besteht keine volle Suffizienz des Menschen bezüglich der Forderungen Gottes – und daraus resultiert für ihn die Notwendigkeit der Gnade (die ihm durch den Erlösertod Christi in einem bestimmten Sinne 5 verfügbar geworden ist). Daß der Wille auf sich selbst gestellt und dabei vor Gott gestellt ist, enthält eine tiefe Paradoxie, deren Durchvollziehung (in der versuchten operatio legis) den Menschen reif machen soll für die Rezeption der Gnade.

Daraus ergeben sich für das Freiheitsproblem die Fragestel- 10 lungen: Wie verhalten sich Freiheit und notwendige Sündigkeit bzw. notwendiges Versagen des Menschen; wie Freiheit und Gnade? Wie ist der Mensch unfähig und doch verantwortlich? Ist die Notwendigkeit der Sünde ein Zwang der Natur (coactio) oder kommt sie aus dem sich selbst überlas- 15 senen Willen als eigene Tat – und wenn dies, warum kann er nicht ebenso auch gut wollen? Und wenn er nicht kann, wie ist Gott dann gerecht? Damit ist die allgemeinste Problemlage vorgegeben.

Für *Augustin* verbinden und verflechten sich damit noch 20 einige andere Momente dogmatischer Natur, die durch ihn dann als offizielle Kirchendogmen durchgesetzt worden sind:

1) Erbsündenlehre, Theorie zur Erklärung des erfah- 25 baren Insuffizienztatbestandes und zugleich zur Rechtfertigung Gottes. (Der richtende Gott, der doch zugleich auch der Schöpfer ist, kann nur dann gerecht sein, wenn er den Willen ursprünglich gut geschaffen hat, nämlich in Adam, der [4/4] dann erst durch seinen Fall die Verderbnis | aller Folgenden

11–12 Sündigkeit] *korrr. aus S(∼)ei* 14 Ist] *Maschs. Jst* 24 Insuffizienz-
tatbestandes] *Maschs. Jnsuffizienztatbestandes* 25 Gottes.] *Punkt hand-*
schrftl. eingefügt 25 Gottes. (| *Klammer handschrftl. eingefügt* 25 Der]
handschrftl. korrr. aus der

verschuldet hat). Diese Erbsündenlehre wird hier weggelassen, obwohl sie für *Augustin* selbst von ungeheurer Wichtigkeit war und gerade auch im Pelagianischen Streit den größten Raum einnimmt (es wird daraus zB. in endlosen Kontroversen mit Julian die Notwendigkeit der entsündigenden Kindertaufe deduziert etc.). Also die Erbsündenlehre fällt für unsere Erörterungen fort – nicht aber das, was durch sie erklärt werden sollte. Dies wollen wir vielmehr gerade durch Abstrich solcher Erklärungskonstruktionen rein isolieren.

2) Praedestinationslehre: Der Mensch bewegt sich mit allem Tun und Wollen bereits in einer festen Vorherbestimmung, Gnadenwahl oder Verwerfung, und sein jeweiliges Jetzt bewährt immer nur dies längst Entschiedene. Sie wird ebenfalls ausgeschieden; auch sie dient zur Erklärung eines erfahrbaren Tatbestandes, ist aber als Doktrin losgelöst von dieser Erfahrungsgrundlage im konkreten Glaubensakt, in welchem der Mensch sich als bedingt und begnadet von Gott erfährt, – und wird dieser als ein metaphysisch für sich und von aller Ewigkeit her bestehendes Faktum gegenübergestellt, an dem der Mensch selber überhaupt keinen Anteil in irgend einem eigenen Existenzvollzug hat und von dem aus auch der Glaubens- und Begnadungsakt, in dem es erfahren wird, nur ein zufälliges und der Erwählungshandlung selber äusserliches *signum electionis*, Bewußtwerden einer längst bestehenden Qualifizierung ist.

Nach Ausscheidung dieser beiden Komponenten des Freiheitsproblems bei *Augustin* bleibt als Thema der Analyse der immanent religiöse Vollzug, in dem erfahren und durchvollzogen wird: Sich unter Gottes Anspruch Stellen, Sollen, Wollen und doch-nicht-Können; *cognitio peccati*; dieser Voll-

30 doch-] *Bindestrich handschriftl. eingefügt* 30 nicht] *handschriftl. korr. aus Nicht*

[5/5] zug in seiner äussersten Schärfe zur desperatio führend, durch diese zum Selbstverzicht des Willens und | zum Glauben; dieser empfängt als Gnadengeschenk die Liebe, caritas diffusa in cordibus nostris, die nun eine eigentliche, aber eben geschenkte Suffizienz gegenüber der Forderung Gottes gewährt und damit die wahre libertas voluntatis. Dies ist durchgehendes Schema bei *Augustin*; cf. zB. ep. 145,3: „Lex itaque docendo et jubendo quod sine gratia impleri non potest, homini demonstrat suam infirmitatem, ut quaerat demonstrata infirmitas salvatorem, a quo sanata voluntas possit, quod infirma non posset; lex igitur adducit (sc. per demonstratam infirmitatem!) ad fidem, fides impetrat spiritum largiorem, diffundit spiritus caritatem, implet caritas legem“^o.¹⁾ Die durch die Gnade erwirkte „libertas“ ist die der vollen Suffizienz; die auf der natürlichen Stufe bestehende ist die der Aufnahme und des wesentlichen Mißbrauchs des Gesetzes und der delectatio peccati, der Lust an der Sünde; beide Mal aber handelt es sich um den Willen selber: ep. 177,5 „nec

- 1) Solche Reihenfolgen häufiger bei *Augustin*, vgl. zB. de spir. et lit. n. 52, wo speziell auf die „libertas“ Bezug genommen ist: „... per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio“^o.

2 und | unter der Zeile 10 infirmitas] *handschrftl. korr. aus in firmitas* 14 „libertas“] *Anführungszeichen handschrftl. eingefügt* 20 „libertas“] *Anführungszeichen handschrftl. eingefügt* 21 legem] *Maschs. legen* 23 arbitrii] *handschrftl. korr. aus arbitrii*

lex juberet, nisi esset voluntas, nec gratia juvaret, si sat esset voluntas.“^{o2})

Als locus classicus in der Tradition für die Not, in die der sich selbst überlassene menschliche Wille durch Gottes Gebot kommt, wird Röm. 7, 7-25 herangezogen und kurz erläutert. – Danach ist also das Gesetz wirklich von Gott, der Mensch übernimmt es auch und will das Gute – aber gerade dadurch, daß er annimmt, gewinnt die Sünde ihre eigentliche Macht und Schärfe, er seine letzte Hilflosigkeit gegen Gott. |

An dieser Stelle, d. h. an den verschiedenen Interpretationen *Augustins* zu dieser Stelle orientieren wir uns weiterhin; damit haben wir eine Orientierung an der zugleich ersten und sachlich ursprünglichsten Darstellung des Problems im Christentum und wiederum zugleich an der in der christlichen Tradition selber meist verhandelten. Dabei ist das Vorangegangene zu großen Teilen schon eine Vorwegnahme der Gesamtinterpretation gewesen; im Folgenden richten wir unsere Aufmerk-

2) Es sei bemerkt, daß *Augustin* diesen Zusammenhang in einen weiteren einstellt, in welchem es 4 gradus des Menschen gibt: ante legem, sub lege, sub gratia, in pace; zB. de div. quaest. 83, qu.66 – hier zum Schluß (n.7) zusammenfassend: „In prima ergo actione, quae est ante legem, nulla pugna est cum voluptatibus huius saeculi; in secunda, quae sub lege est, pugnamus sed vincimus; in tertia pugnamus et vincimus; in quarta non pugnamus, sed perfecte [*sic*] et aeterna pace requiescimus.“^o Dies ein festes Schema, *siehe auch* zB. Expos. in ep. ad Rom. – qu. 13–18.

1 gratia] *korr. aus gra(~/)ia* 5 herangezogen] *Maschs.* herangezogen. 6 erläutert. –] *Gedankenstrich handschrftl. eingefügt* 6 Gesetz] *handschrftl. korr. aus Gesetzt* 20 pace] *handschrftl. korr. aus pacae* 26 qu.13–18] *handschrftl. ergänzt* 26 13–18.] *Maschs.* 13–18

samkeit nur auf einen bestimmten strittigen Punkt. – Wir nehmen zunächst die Augustinische Interpretation aus der Zeit vor dem pelagianischen Streit: De div. quaest. ad Simplicianum (anno 387) lib.I qu.1. Gleich einleitend (n. 1) wird gesagt, daß in Röm. 7, 7–25 der Apostel „ex persona hominis sub lege positi“ spricht°. Eben dies hier als Grundlage des Verständnisses Vorausgesetzte wird später am meisten umstritten. Es folgen die schon bekannten Aufstellungen: Das Gesetz soll die „securitas“ des natürlichen Menschen tilgen, indem es ihn „peccati demonstratione reum faceret, ut ipsa reatus sollicitudine ad percipiendam gratiam converteretur“ (n. 2)¹⁾.° Das Gesetz bringt also cognitio peccati, entsprechend wird interpretiert: „adveniente mandato peccatum revixit“ = apparuit; „ego autem mortuus sum“ = mortuum me esse cognivi usw. (n. 4).° – Durch dies Wissen erhält die Sünde erst ihre eigentliche Schärfe und geistige Wirklichkeit. Erst dadurch also, daß er den Anspruch Gottes auf sich bezieht, kommt der Mensch in die eigentliche Gefahr. – Wodurch aber kommt es, über diese höhere Gefährdung hinaus, zu der Notwendigkeit seines Erliegens und Versagens? Das heißt: es ist zu erklären das „ἀφορμὴν λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξεπάτησέν με καὶ δι’ αὐτῆς ἀπέκτεινεν.“° Die häufigste Erklärung bei |

1) ebenso z.B. de fide et oper. n. 21: „sic magno reatu compellente confugerunt ad fidem.“ und vielerorts.°

1 Punkt. –] Gedankenstrich handschrftl. eingefügt 2 Interpretation] Maschs. Interpretation 2 aus] handschrftl. am Rand I. 9 „securitas“] Anführungszeichen handschrftl. eingefügt 12 entsprechend] Maschs. Entsprechend 18 Gefahr. –] Gedankenstrich handschrftl. eingefügt 22 αὐτῆς] Maschs. αὐτῆς 22 ἀφορμὴν ... ἀπέκτεινεν] handschrftl. eingefügt 23 z.B.] handschrftl. über der Zeile, mit Einfügungszeichen 24 und vielerorts.] handschrftl. eingefügt.

Augustin ist die, daß durch die prohibitio die Begierde [7/7]

einen ganz neuen und eigentümlichen Anreiz gewänne, indem sich die Süßigkeit des Verbotenen steigere: „peccatum ex prohibitione aucto desiderio dulcius factum est et ideo ‚fefellit‘“ (n. 5) ¹⁾.° Dies ist die häufigste Erklärung, aber sie befriedigt nicht, da nicht ersichtlich ist, wieso eine Notwendigkeit besteht, diesem stärkeren Anreiz der concupiscentia auch zu erliegen.

Tiefer geht eine andere Erklärung, in diesem Zusammenhang immer nur gelegentlich auftauchend, aber in Verbindung mit sonstigen Ausführungen Augustins über „amor sui“ und „temptatio“ bedeutsam: Die Gesetzeshandlung aus eigener Kraft führt notwendig die Selbstqualifizierung mit der Auszeichnung des rechten Handelns mit sich, also die superbia, – „quod vitium oritur, cum sibi quisque praefidit Hac quippe impietate, qua tribuit sibi, quod Dei est, pellitur in tenebras suas“ –: „wird in seine eigene Finsternis zurückgeworfen“ (de spir. et lit. n. 11).° Dies ist das ἐξαπατῶν, dem gerade die als recht qualifizierte Handlung verfällt, sofern der Mensch, der sie vollzieht, sich zugleich in ihr sieht, wodurch ihm sogleich ihre eigentliche, ursprüngliche Vollziehung ent-

1) ebenso etwa expos. in ep. ad Rom. qu. 39: „quia desiderii prohibiti fructus dulcior est Ista dulcedo est ‚ocasio per mandatum‘ ἀφορμὴ διὰ τῆς ἐντολῆς) ... quae cum appetitur, utique fallit“°

4–5 ‚fefellit‘] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt; korr. aus (n)efellet*
7 concupiscentia] *Hs. concupiscenz* 11 „amor sui“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 12 „temptatio“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 17 „suas“] *Maschs. „suas“.* 17 „suas“ –:] *Gedankenstrich und Doppelpunkt handschriftl. eingefügt* 18 ἐξαπατῶν] *handschriftl. eingefügt*
24 ἀφορμὴ διὰ τῆς ἐντολῆς] *handschriftl. eingefügt*

gleitet – und davon ist selbst der Vorsatz zur humilitas getroffen. Es ist dies der „malus usus“ des (an sich guten) Gesetzes; in unserer Schrift: „male utitur lege, qui non se subdit Deo pia humilitate“ (n. 6).^{o2)} Dies Versagen ist nicht zufällig, sondern konstitutiv für den Menschen, weil sein | Wille in die Tendenz des amor sui immer abfällt. 5

Gleichwohl liegt ein wirkliches „consentire legi“ vor. Zentral für unser Problem ist n. 9 und n. 12. – n. 9 zu Röm.7,16: „consentio legi quoniam bona est“^o – dies sagt also nach jetziger Auslegung Augustins der Mensch unter dem Gesetz. 10
Ausdrücklich wird dabei abgelehnt, das „non ego operor illud“ so zu deuten, als ob er nicht auch dem Tun der Sünde „zustimme“, also als ob er sie gleichsam ohne seinen Willen tue. Vielmehr: „consentit ad faciendum peccatum – quamvis legi consentiat ad hoc improbandum“^o. Es liegt also 15

2) vgl. in de div. quaest.83, qu.66 n.5 die alternative Erwägung beider Möglichkeiten: „Fefellit me peccatum occasione accepta per mandatum“ – sive quia suasio delectationis ad peccatum vehementior est, cum adest prohibitio; sive quia etiam si quid homo fecerit secundum iussa legis, si adhuc non sit fides, quae in gratia 20
est, vult sibi hoc tribuere, non Deo, et superbiendo plus peccat“^o. – Bei Paulus entspricht dem das „καυχᾶσθαι“. – Von den Stellen, an denen die superbia im Zusammenhang mit der operatio legis vorkommt, cf. noch z.B. de grat. et lib. arb. n. 24: quotquot adiuncto solo adiutorio legis ... confidentes in virtute sua suo spiritu aguntur, non sunt filii Dei.^o – Zur superbia überhaupt: ep. 118,15: Cum seipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est.^o 25

2–3 Es ist ... Gesetztes] *handschrftl. über der Zeile, mit Einfügungszeichen*
3 in] *handschrftl. korr. aus* In 7 „consentire legi“] *Anführungszeichen*
handschrftl. eingefügt 9 dies] *Maschs. dis* 22–28 Bei Paulus ... superbus
est.] *handschrftl. eingefügt.* 26–27 ep. 118,15] *am Rand Strich*

notwendig ein doppeltes, sich widerstreitendes consentire des Willens vor, sich realisierend im Vollzug der in sich bewegten Willenshandlung, vermöge der Abfallsbewegung, die er in sich hat, – während das „approbare“ aufseiten des ursprünglichen Vorsatzes bleiben kann. Von dieser inneren perversitas heilt den Willen die Gnade: „gratia sanat voluntatem“ (de spir. et lit. n. 52 u. ö.).^o Ebenso wird in n. 13 auch das „con-
 5 delector legi Dei“^o auf den noch nicht begnadeten Menschen bezogen, nur daß diese, schon ihm verfügbare „caritas iustitiae“ nicht invicta bleibt (Expos. ep. ad Gal. n. 47).^o Hieraus
 10 folgt für *Augustin*:

„hoc restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum, cuius dono eam possit implere.“ (n. 14).^o Der
 15 Sinn des Gesetzes also ist, daß wir seiner Forderung gegenüber „in uns selbst versagend zu ihm unsere Zuflucht nehmen“ (propterea iubet – sc. lex –, ut in nobis deficientes ad illum confugiamus; de spir. et lit. n. 30^o).

Merkwürdig ist nach alledem, wie *Augustin* danach, noch in
 20 der gleichen Quaestio, den Gegensatz zwischen homo sub lege und sub gratia bestimmt: n. 15 und n. 17: „timor poenae“ auf der einen, „caritas iustitiae“ oder überhaupt „amor boni“ auf der anderen Seite als das Motiv. Der homo sub lege hat also noch nicht die dilectio boni, will das Rechte nicht um
 25 des Rechten willen tun, wird nur vom timor poenae bewegt. [9/9]
 Damit ist der ganzen vorhergehenden Ausführung über die Insuffizienz des sittlichen Willens der Boden entzogen. Denn im timor poenae kommt der Mensch ja gar nicht in die Dimen-

4 „approbare“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 17 iubet] *folgt gestr.* (18 n. 30] *handschriftl. korr. aus n. 130* 27 Insuffizienz] *Maschs. Insuffizienz*

sion, in der er seine Unfähigkeit erfährt, das Gute, das er wirklich will und trotzdem er es wirklich will, auch im eigenen Willensvollzug zu realisieren. Er kommt also auch nicht in die Möglichkeit, sich wirklich als sündig zu erfahren. In der Einführung des Gegensatzes von *timor servilis* und *amor iustitiae* macht sich Johanneischer Einfluß geltend. – Dieser Widerspruch in der Auffassung des *status sub lege* wird später zu Gunsten der letzteren Auffassung, d.h. aber um den Preis eigentlicher Sacherfassung, behoben. Die Unklarheit kommt u.a. aus dem Begriff der *Charitas*, – die erst im *status gratiae* dazukommen und den Menschen dann im Vorsatz zum Guten halten soll, sodaß er in der Realisierung nicht in den *amor sui* abgleitet; sie gibt ihm also Halt gegenüber der immanenten (weil strukturell verankerten) Abfallstendenz seiner Willensbewegtheit selber, ist aber nicht mit dem Vorsatz zum Guten und mit dem *studium virtutis* identisch, – womit *Augustin* sie aber unversehens immer zusammenfallen läßt¹⁾.

I. *Contra duas epistolas Pelagianorum* (anno 420) lib.I.

Hier, also ca. 20 Jahre später, wird die Deutung auf den *homo sub lege* als pelagianisch bekämpft und dagegen die auf den *homo sub gratia* verfochten. Die Wendung in der Aus-

- 1) Ein weiterer Index für diese innere Unklarheit ist zB. in der 2. quaest. desselben Buches folgende Stelle: „ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, – ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur“. (n. 21).^o Das letzte, auf die Werke, also auf das Verwirklichen können bezügliche entspricht der eingenommenen Position, d.h. der Zuteilung der Römerbriefstelle an den *homo sub lege*; die beiden andern Aussagen dagegen widerstreiten ihr.

9 Preis] *korr. aus* (<~>)reis

legung dieser Stelle²⁾ war *Augustin* so wichtig, daß er in den *Retract.* mehrfach seine|frühere Auffassung (die auch in anderen Schriften als der von uns behandelten vertreten worden war) feierlich widerrief. – Was bedeutet diese Wendung? Sie ist [10/10]

5 zu verstehen aus dem Gegensatz gegen die Pelagianer, die die Insuffizienz des Menschen bestritten: Er kann Gottes Gebot erfüllen, wenn er sich der richtigen Verkündigung des göttlichen Willens nicht verschließt. Diese ist durch Jesus gebracht, der ein vollkommeneres Gesetz gebracht hat und demnach nicht als Erlöser, sondern als Lehrer und Prophet aufgefaßt ist (nicht *salvator*, sondern *doctor*; cf. lib. IV n. 11: *adiutorium cognitionis* – nicht *inspiratio delectionis*,^o de nat. et grat. n. 47: *discere* – *adiuvi*^o u.a.). Für den homo „sub gratia“ nun, d.h. aber den, der der vollkommeneren Offenbarung teilhaftig geworden ist¹⁾, d.h. also: für uns gilt die Römerbriefstelle nicht mehr – wir also sind der göttlichen Forderung gegenüber *sufficient*. Nur der homo *sub lege*, d.h. der in einer überwundenen Stufe der Offenbarung unter dem alten Strafgesetz stehende, mit dem wir also nichts mehr zu tun haben, steht in jener Insuffizienz. Demgegenüber hat *Augustin* zu vertreten, daß auch der Gnadenstand des Christen prinzipiell doch noch unter der Bedrohung steht, die im mensch-

2) umstritten war sie streng genommen von v.14 an; v.7–13 ließ *Augustin* auch später noch der Möglichkeit nach für den homo *sub lege* gelten. |

1) z.B. durch das Tugendbeispiel Christi

[10/10]

1 ²⁾] *handschrftl. eingefügt* 6 Insuffizienz] *Maschs.* Jnsuffizienz 11 *salvator*,] *Maschs.* *salvator* 13 *discere*] *handschrftl. korr. aus disci* 15 ¹⁾] *handschrftl. eingefügt* 23–25 2) umstritten ... *sub lege* gelten.] *handschrftl. am Seitenende* 26 1) z.B. ... Christi] *handschrftl. am Seitenende*

lichen Willen als solchem liegt. Allerdings, sofern die Gnade in ihm wirksam ist, bleibt es bei den Anfechtungen des corpus mortis, ohne daß ihnen der Mensch erliegt: „... spiritali delectatione cum carnis affectione sine consensione configere“ (n. 17).^o – Dies Motiv zu der Wendung in der Auslegung der Stelle bezieht sich also auf das Interesse am Gnadenstand. Wichtiger ist das andere, das den Gesetzesstand betrifft. Die Pelagianer argumentieren nämlich so: Schon der homo sub lege hat den Willen zum Guten, wie Paulus hier ja ausdrücklich bezeugt; diesen hat er aus sich selbst – als Wille zum Guten ist er gut, etwas Gutes am Menschen; damit |
[11/11] aber hat er schon Gott gegenüber ein bonum als Leistung von sich her, quo merito ihm Gott durch Gnade (in der Form neuer Offenbarung, der Ermutigung durch Verheißung etc.) auch die Möglichkeit des Vollbringens verleiht. Also ist praece-dens doch ein meritum des Menschen, nämlich sein „gutes Wollen“, ein „incipere“ von Seiten des Menschen, wenn es auch noch nicht zum vollen „perficere“ kommt. 5 10 15

Auf diese Argumentation läßt sich *Augustin* ein, was er bei echter Fassung des Phänomens des Willens nicht hätte tun dürfen. Er erkennt ihre Schlüssigkeit an – und darum muß er die Stelle mit dem verhängnisvollen „velle bonum“, „consentire bono“, „condelectari legi Dei“ dem homo sub lege entziehen. Denn auch für ihn ist nun das condelectari bono bereits ein qualifizierendes Prädikat des Menschen und ein meritum, das eine Würdigkeit zu weiterer Gnadenhilfe Gottes bilden würde – und das daher dem Menschen vor der Gnade abgesprochen werden muß. Ausdrücklich erklärt *Augustin* in n. 22 dies als das Motiv seines Stellungswechsels: „Et quia non video, quomodo diceret homo sub lege 20 25 30

23 legi] *korr. aus.* ⟨~⟩eg⟨e⟩

„Condelector legi Dei secundum interiorem hominem“, cum ipsa delectatio boni, qua etiam non consentit ad malum, non timore poenae, sed amore iustitiae (hoc est enim „condelectari“) non nisi gratiae deputanda sit.“^o

- 5 *Augustin* aber hätte den Pelagianern erwidern müssen: Vorsatz zum Guten ist noch nicht das Gute selbst und auch nicht irgend ein bonum am Menschen – vielmehr betritt er gerade mit solchem Vorsatz, d.h. mit dem auf sich Beziehen des an ihn gestellten Anspruchs und dem Sich-Entwerfen
- 10 auf Gut-Sein-sollen, allererst den Vollzugszusammenhang, in dem er sich dann als gut oder schlecht befinden kann, und zumeist wohl als schlecht befindet und vielleicht sogar konstitutiv als schlecht befindet. Dies war ja gerade der Sinn der ernstgenommenen Paulusstelle. Er unterwirft sich also mit [12/12]
- 15 solchem propositum allererst einer möglichen Iurisdiction auf gut oder schlecht, qualifiziert sich aber nicht schon durch es als gut. Dies doch zu tun, ist ja, im Sinne einer aktuellen Selbstbewertung, gerade jene als „occasio per mandatum“ bezeichnete Abfallsmöglichkeit des Vollzuges selber,
- 20 das temptative Herausfallen aus dem Vollzuge in die superbia des sich selbst Konstatierens. Also voluntas boni ist noch nicht voluntas bona, sofern der Wille in sich, im Wie seines Vollzuges, eine Strukturbewegtheit hat, die ihn im vorsätzlichen Intendieren des Guten von sich selbst in eine Unechtheit
- 25 abfallen läßt. *Augustin* erliegt also theoretisch der Versuchung selber. – Jetzt steht auch nichts mehr im Wege, wirklich den status sub lege nur vom timor poenae bewegt sein zu lassen –

1 interiorem] handschrftl. korr. aus interiore 3–4 „condelectari“] Anführungszeichen handschrftl. eingefügt 11 kann,] Komma handschrftl. eingefügt
 17 es] über der Zeile für handschrftl. gestr. die 20 temptative] e im Wortabschluss unter der Zeile, mit Einfügungszeichen 24 Intendieren] Maschs. Intendieren 26 selber. –] Gedankenstrich handschrftl. eingefügt

aber wozu ist jetzt noch das Gesetz innerlich da? (äußerlich ermöglicht es ja weiterhin die „praevaricatio“). Die Dialektik von Wollen und Nichtkönnen ist verlegt: jetzt ist der homo sub lege so schlecht, daß ihm nicht einmal mehr seine eigene Schlechtigkeit als solche begegnen kann – und seine Freiheit besteht jetzt nur noch in der delectatio peccati, der Lust am Sündigen. 5

Und andererseits bleibt für den status sub gratia ein durchaus eindeutiges „consentire“ zurück: n. 18 „... ne forte quispiam consentire carnis concupiscentiae ad opera mala suspicetur apostolum“^o – das eben gilt jetzt durch das „consentio legi“ als ausgeschlossen; während vordem gerade an dieser Stelle ein doppeltes consentire angenommen worden war¹⁾. | 10

[13/13] In lib.II wird, in der Behandlung des „bonum propositum“, diese Motivation der Schwenkung ganz klar. Bonum propositum heißt: propositum boni – und wird selber als ein bonum und damit schon als eine Qualifikation des Menschen angesetzt. Darin sind sich *Augustin* und *Pelagius* einig; strittig zwischen ihnen ist nur, woher dieses bonum im Menschen kommt. Pelagius sagt: Es ist ein selbständiges incipere vonseiten des Menschen – und damit ein meritum, auf das hin er schon so etwas wie eine Würdigkeit zu weiterer Gnadenhilfe besitzt. *Augustin* dagegen: Auch dieses incipere stammt von Gott – anstatt vielmehr a limine diese verfälschende Bewertung des bonum propositum als solche abzulehnen, vermöge 15 20 25

1) cf. ad Simpl. I,1 n. 9: non ideo dicit (sc. „non ego operor illud ...“ etc.), quia non consentit ad faciendum peccatum, quamvis legi consentiat ad hoc improbandum.^o

2 „praevaricatio“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 9 „consentire“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 14 In] *Maschs. Jn*
14–15 „bonum propositum“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt*

deren, zumal wenn sie als aktuelle Selbstkonstatering und Selbstbewertung auftritt, das propositum gerade aus seinem echten Vollzug als propositum herausfällt und sich bereits selbst verloren hat¹⁾. – In der Tat ist eben mit der Korrelation

- 5 1) Wir zitieren als Belege aus lib.II: (n. 17) Iam nunc videamus hoc ipsum, quod volunt (sc. Pelagiani) praecedere in homine, ut adiutorio gratiae dignus habeatur Isti enim volunt, in homine ab ipso homine incipere cupiditatem boni, ut huius coepti meritum etiam perficiendi gratiam consequatur ...^o – (n. 18) Si
10 enim sine Dei gratia per nos incipit cupiditas boni, ipsum coeptum erit meritum, cui tanquam ex debito gratiae veniat adiutorium.^o (Dies also concediert *Augustin* hypothetisch!). – In n. 21 wird dann cupiditas boni als ein „bonum“ bezeichnet und fortgeführt: Si autem bonum est, nonnisi ab illo nobis est, qui summe
15 atque incommutabiliter bonum est. Quid est enim boni cupiditas nisi caritas, de qua Joannes loquitur: „Caritas ex Deo est“?^o Man beachte diese Identifizierung! – (n. 22) ... ita dicunt, velut homo a se ipso sine adiutorio Dei habeat propositum bonum studiumque virtutis, – quo merito praecedente dignus sit adiuvari Dei gratia subsequente.^o Die beiden Glieder der Behauptung sind durchaus zu trennen: das erste ist bei einem bestimmten Verständnis haltbar, das zweite dagegen eine im echten Sinne des propositum selber sinnlose Konsequenz. *Augustin* selber aber stellt dem entgegen: Hominis propositum bonum adiuvat quidem
20 subsequens gratia, sed nec ipsum esset nisi praecederet gratia ... non incipit sine gratia, sed ab Illo inspiratur.^o (n. 23) sicut nemo potest bonum perficere sine domino, sic nemo incipere sine domino.^o
25

6–7 adiutorio] *korr. aus ad(a)utorio* 9 consequatur ... –] *Gedankenstrich handschrftl. eingefügt* 12 hypothetisch!). –] *Gedankenstrich handschrftl. eingefügt* 13 dann] *handschrftl. über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 13 „bonum“] *Anführungszeichen handschrftl. eingefügt* 14 summe] *folgt gestr. ad-* 21 das] *handschrftl. korr. aus d(–)*

incipere – perficere die wahre Struktur des Zusammenhanges schon verfehlt: das propositum ist nicht gleichsam das erste Stück des Guten, das dann durch ein zweites dazukommendes, perficere genannt, ergänzt wird – sondern es ist die Haltung, in der sich der Mensch als Mensch, sein Sollen und seine Selbsthaftung für | sich in Anspruch nehmend, allererst der Möglichkeit seines Schlechtseinkönnens ausdrücklich unterstellt. Es erhebt sich aber die Frage: Wie muß Augustin den Willen strukturell aufgefaßt haben, daß er ihn schon durch die Intention auf ein bestimmtes Was als eindeutig qualifiziert, ja überhaupt hierdurch seinem ganzen Wesen nach konstituiert meinen konnte? Wir werden finden, daß die Struktur des appetitus hineinwirkt, ebenso wie bei der caritas.

Zunächst ist die Frage: In welcher Weise veranlaßt Gott den Willen zum Guten? – Zwei Vorstellungen laufen ungeklärt nebeneinander her: 1. die eine spricht vom „inspirare“. Schon das bonum propositum ist von Gott eingeflößt, „inspiriert“. Diese, zumal später immer vorherrschendere Anschauung, liegt für uns ausser einer Diskussions- und Interpretationsmöglichkeit. Nur daß eben das studium virtutis schon selber als „bonum“ genommen wird, ist zu konstatieren.

2. „nemo velle potest nisi vocetur“^o (ad Simpl. I,2 n. 10): Damit wir Wollen können, müssen wir von einem Ruf ereilt werden, der unseren Willen trifft und ihn zu seinem Sollen aufruft. Diese vocatio Dei ist das notwendige praecedens für unser Wollen – und damit eben der erste Aktus der Gnade; ihr verdanken wir erst, daß wir uns überhaupt auf das Gute

14 In] *Maschs.* Jn 16 1.] *handschrtl. über der Zeile* 19–20 Interpretationsmöglichkeit] *Maschs.* Interpretationsmöglichkeit 21 „bonum“] *Anführungszeichen handschrtl. eingefügt* 22 2.] *Maschs.* 2) 22 vocetur] *handschrtl. korr. aus vooetur*

entwerfen können¹⁾. – Aber diese *vocatio* ruft doch gerade den eigenen Willen des Menschen auf und appelliert an seine, [15/15]
von ihm selbst zu vollziehende Entscheidung. *Augustin* betont

dies auch selber, wo es ihm darauf ankommt, die Verträglichkeit von Gnade und Freiheit zu erweisen, zB. de spir. et lit. n. 60: „... consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire propriae voluntatis est.“^o Daß dem Wollen sein Sollen durch einen „Ruf“ kundgetan wird, daß es aufgerufen wird – eben als das selbständige Wollen, ist eine Strukturtatsache des sittlichen Willens als solchen und liegt prinzipiell vor dem möglichen Hervortreten seiner Insuffizienz und Gnadenbedürftigkeit, und damit vor jeder möglichen Gnadenhilfe – als welche doch ihm als schon vorhandenem zuteil werden soll. In dieser Weise der „*vocatio*“ tritt ja gerade auch das Gesetz als der Anspruch und Aufruf Gottes dem Menschen entgegen¹⁾. Dieser *modus* kann also nicht das Neue der Gnade

1) cf. zB. schon div. quaest. 83, qu. 68 n. 5: „Et quoniam nec velle ququam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operatur in nobis. ... Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur.“^o |

1) von *Augustin* selber ausgesprochen de spir. et lit. n. 60: quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantam credendo confugiat, – sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem; – sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est.^o [15/15]

6 vel] *handschrftl. korr. aus vell* 11 Insuffizienz] *Maschs. Insuffizienz*
14 In] *Maschs. Jn* 22 operatur.“] *Maschs. operatur.* 28 potestate]
handschrftl. korr. aus postestate 29 vel] *handschrftl. korr. aus vell*

gegenüber dem status legis sein. Trotzdem spielt diese vocatio, – als die Motivierung des menschlichen Wollens zum Guten, somit als seine unerläßliche allg e m e i n s t e Bedingung, – eine entscheidende Rolle in der Augustinischen Argumentation für das „quid habes, quod non accepisti?“, also für den speziellen Tatbestand seiner Gnadenbedürftigkeit. Andererseits aber bekämpft *Augustin* ja gerade die Pelagianische Behauptung, daß schon die doctrina legis (die doch auch als solch eine | „vocatio“ zum Guten gefaßt werden kann) Gnade sei und demgemäß die Gnade in Christo nur als eine vollkommenere Belehrung, nicht aber als reale erlösende Modifikation des menschlichen Willens selber aufzufassen sei. Hier liegt eine wesentliche Unklarheit vor. Sie wird noch kompliziert, aber zugleich eigentümlich beleuchtet dadurch, daß mit dieser „Bedingtheit“ des Willens (seinem Verwiesen- sein auf ein Angerufen werden) in der Argumentation sich vermengt die ganz andere Abhängigkeit, daß ihm Objekte vorgegeben sein müssen, auf die hin sich überhaupt erst ein Streben in Bewegung setzen kann, also die Vorstellung irgend eines „begegnenden“ bonum, das ihn anreizt. Es handelt sich hier um die Begrenzung des menschlichen Machtbereichs, seiner potestas, die mit der Tatsache seiner Rezeptivität („Endlichkeit“) gegeben ist, als welche jeweils erst die Möglichkeit für das Ins-Spiel-bringen seiner Spontaneität im weitesten Sinn gibt. Daß dies nichts mit der menschlichen Heilsbedürftigkeit zu tun hat, ist klar. Gleichwohl wird es argumentativ für das Angewiesensein auf Gnade, die ihm eben das richtige bonum, und dieses richtig, begegnen lassen muß, in Anspruch genommen. In diesem Fall tritt an die Stelle der

1–2 vocatio] *handschrftl. korr. aus vocation* 17 vermengt] *folgt handschrftl. gestr. Komma*

„vocatio“ ganz allgemein ein „occurrens“, ein Begegnendes, ein „visum“, dessen Erscheinen der Mensch eben nicht selber in der Hand hat. Wieso der Wechsel „vocatio“ – „visum“ für die Strukturauffassung des Wollens selber von Bedeutung ist, wird gleich gezeigt. – Als Beispiel zitieren wir ad Simpl. I,2 n.22: Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurraret, quod delctet [*sic*] atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.^o

Bleiben wir zunächst bei der vocatio, so ist es nun ein bestimmter Modus ihrer, durch den ihr freigebend-aufrufen-der Charakter paralyisiert wird und ihr Begriff das leisten kann, was | er in diesem antipelagianischen Zusammenhang soll: [17/17] nämlich Alles Veranstaltung der Gnade im Menschen sein zu lassen. Zu diesem Zweck muß eben die Art des Zusammenhanges zwischen vocari und sequi gleichsam so „kausal“ aufgefaßt werden, daß das letztere nicht mehr rein im arbitrium des Menschen gelegen ist (d.h. sich als consentire vel dissentire vollzieht), sondern durch die vocatio irgendwie eindeutig kausiert wird. Dies wird ermöglicht durch den Begriff der „vocatio congruens“ („quomodo aptum est eis ...“), die effectrix bonae voluntatis ist und dann geradezu mit der electio zusammenfällt¹⁾. Da überdies noch diese Vorstellung sich in der Argumentation mit der von der inspiratio vermischt, so ist hiermit jetzt in einem anfänglichen, völlig

1) cf. zB. ad Simplic. I qu.2 n.13, wo nach Erörterung der vocatio congruens = effectrix zum Schluß die Aussage: Illi electi, qui congruenter vocati^o; cf. auch de spir. et lit. n.60 gegen Ende; u.a. –

1 „vocatio“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 6 occurraret] *korr. aus occur(~/)ret*

zuvorkommenden Gnadenakt der alleinig zureichende Grund auch für die erste Entstehung eines Willens zum Guten überhaupt im Menschen gefunden.

Mit diesem Bedingungszusammenhang ist nun aber die Insuffizienz des schon sich um das Gute mühenden Willens nicht hinfällig geworden. Auf der Stufe des (seinerseits schon gnadenweise geschenkten) guten Willens ist wiederum neuer Succurs der Gnade nötig, die über das „bene velle“ (velle bonum) hinaus auch das posse bene agere, das bene operari verleiht – also das perficere gegenüber dem Wollen als incipere; und zwar durch die „caritas diffusa in cordibus nostris“, die aber von der „dilectio boni“ der vorangehenden Stufe nur noch gradweise verschieden ist: sie ist stärker und voll geworden, während jene noch klein und anfänglich war. Damit ist natürlich der wesenhafte Unterschied zwischen den beiden Stufen, – zwischen derjenigen, auf der der Mensch will, aber für sich nicht kann, und | derjenigen, auf der sein durch Selbstverzicht, Glaube und Gnade modifizierter Wille kann (sc. weil er nicht mehr als er selber will!), – verwischt und zu einem bloßen Fortschritt nivelliert. Zugleich damit ist der Schwerpunkt der Gnadenwirkung verschoben: von der Leistung der Hilfe für den nicht vermögenden, vergebens wollenden Willen (so sehr die Notwendigkeit dieser Hilfe immer noch betont wird!) zu der Leistung der anfänglichen Veranlassung eines allererst aufs Gute gerichteten Willens. De grat. et lib. arb. n. 33: Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam; poterit autem, cum magnam habuerit

[18/18]

24–1 völlig zuvorkommenden] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 1 alleinig] handschriftl. korr. aus alleinig 4–5 Insuffizienz] Maschs. Jnsuffizienz 11–12 „caritas ... nostris“] Anführungszeichen handschriftl. eingefügt

et robustam.^{o1)} ... Et quis istam etsi parvam dare coeperat
 caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem, et coope-
 rando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut
 velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perfi-
 5 ciens. ... Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem
 volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum coopera-
 tur.^o – „Parva – magna“ – es ist also nurmehr eine quantitative
 Differenz bei letztlicher Wesensgleichheit; und die Sphäre der
 selbsteigenen Erfahrung seiner Insuffizienz, die nur der aufs
 10 Gute schon entworfene Wille machen kann, ist reichlich redu-
 ziert – und: bewegt sich selber schon unter der Sonne der
 Gnade! Daß es sich hier wirklich um eine Verschiebung des
 Schwerpunktes innerhalb der Augustinischen Position han-
 delt, wird schlagend deutlich an der Gegenüberstellung dieser
 15 Stelle vom *Jahr* 426/27 mit einer aus ad Simplic. (*anno* 397):
 Aliter enim | praestat Deus ut velimus, aliter praestat quod [19/19]
 voluerimus. Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum;
 suum vocando, nostrum sequendo. Quod autem volue-
 rimus, solus praestat, id est posse bene agere^o etc. – Also hier
 20 heißt es ausdrücklich: Ut velimus, et suum et nostrum est;
 und: Quod volumus, solus praestat. In der späteren Schrift

1) cf. schon vorher in n. 31: ... ut homo qui voluerit et non potuerit,
 nondum se plene velle cognoscat, et oret ut habeat tantam volun-
 tatem, quanta sufficit ad implenda mandata.^o – Man ist versucht
 25 zu glauben, daß hier im Sinne der früheren Position vom homo
 sub lege die Rede ist; aber die Fortsetzung oben im Haupttext
 belehrt eines andern! –

1 coeperat] *handschrftl. korr. aus* (<~>)oeperat 2 praeparat] *handschrftl. korr.*
aus p(<~>)aeperat 6–7 cooperatur. –] *folgt gestr.* Daß es sich hier wirklich
 8 der] *Maschs. ser* 9 Insuffizienz] *Maschs. Jnsuffizienz* 24 mandata. –]
Gedankenstrich handschrftl. eingefügt

dagegen genau umgekehrt: Ut velimus sine nobis operatur; quod volumus, nobiscum cooperatur. Also alles Gewicht ist in der späteren Stelle auf den ersten Akt der Veranlassung des guten Willens des Menschen gelegt; das Folgende ist nur noch cooperatio seitens Gottes. Ebenso ist naturgemäß in den spätesten Schriften von jenem „consentire vocationi vel dissentire“, das noch in de spir. et lit. vom Jahre 412 so entschieden zum Ausdruck gekommen war, kaum noch die Rede. Das verhinderte schon die vorherrschend gewordene Vorstellung vom inspirare bonam voluntatem oder cupiditatem boni; und wo statt dessen doch von der vocatio die Rede ist, wurde es durch die erwähnte Idee der kausalgefaßten vocatio congruens oder effectrix ausgeschlossen. Von der eigentlichen Freiheitsfrage des bereits, von der sittlichen Praetention des Menschen selbst her, auf das Gute entworfenen, irgendwie doch schon zu ihm entschlossenen Willens; von seiner inneren Vollzugsdialektik, in der velle und perficere posse sich gegenüber treten, obwohl dieses „perficere“ nur ein bestimmtes Wie eben des velle selber ist –: hiervon ist durch die Pelagianische Fragestellung und das Sicheinlassen Augustins auf sie die eigentliche Aufmerksamkeit abgezogen, und sie bleibt bei der unfruchtbaren Frage: woher im Menschen die propensio in bonum überhaupt komme.

Es bleibt zum Schluß die Frage: Wie muß strukturell der Wille überhaupt gefaßt sein, dass die entscheidende Frage bezgl. seiner die der Veranlassung einer gegenständlich bestimmt ausgerichteten Zielstrebigkeit sein kann, durch deren vorgesetztes | Was er schon im Wesentlichen und zwar eindeutig qualifiziert ist (ungeachtet seiner weiteren Unter-

[20/20]

18 „perficere“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 20 Sicheinlassen] *korr. aus sicheinlassen* 26 einer] *Maschs. eines*

stützungsbedürftigkeit in der vollziehenden Realisierung
 dieses Vorgesetzten)? Eine erschöpfende Analyse des Wil-
 lensbegriffes bei *Augustin* (die eine solche des Liebesbegrif-
 fes einschließen müßte) kann hier nicht gegeben werden. Es
 5 bleibe bei einigen Andeutungen. – Einen wertvollen Finger-
 zeig gibt der schon erwähnte Wechsel von *vocatio* und *visum*
 als Motivation des Wollens. In der Tat leistet nur das letz-
 tere, was es im Zusammenhang der erstrebten Ausschaltung
 der freien menschlichen Entscheidung soll, nämlich die ein-
 10 deutige Determination einer bestimmt ausgerichteten Ziel-
 strebigkeit – während das *vocare*, phänomenal ursprünglich
 verstanden, immer gerade die selbständige Entscheidung auf-
 ruft und beansprucht. Das Korrelat eines *visum* aber ist der
 15 *appetitus*, und das *arbitrium* kann gänzlich außer Spiel
 bleiben. Die Darbietung eines *visum* erregt als *bonum* den
appetitus – und dieser ist damit als der auf dieses *bonum*
 gerichtete und also durch dies sein Ziel bereits qualifizierte
 auf den Plan gebracht. Substituiert man nun in strukturel-
 20 ler Nivellierung für *appetitus voluntas* – oder *cupiditas* –
 oder (u. U.) *caritas*, so hat man einen Zusammenhang, in dem
 die fungierenden Begriffe eine eindeutige Determination
 des „Wollens“ durch ein ihm (der Rezeptivität!) Vorgesetz-
 tes statuieren. Daß der Wille überhaupt auf ein begegendes
 25 *bonum* notwendig reagiert, gründet in seiner ganz formalen
 Struktur als „*velle beatum esse*“: „*Pertinet ad voluntatem*
nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non

7 In] *Maschs.* Jn 10–11 Zielstrebigkeit] *handschrftl. korr. aus* (<~)ielstre-
 bigkeit 16 der] über der Zeile für *handschrftl. gestr.* die 25 „velle ...
 esse“] *Anführungszeichen handschrftl. eingefügt*

possumus“^o (de nat. et grat. n. 54)¹⁾. Dabei wird die volle, verwirklichte beatitudo | als „aeternum aliquid cognoscendo habere“ gefaßt^o (de div. quaest. 83, qu. 35,2), der appetitus beatitudinis also ganz allgemein als ein Haben-wollen, – welches die Struktur von appetitus (ὁρεξις) überhaupt ist. 5 Dem entsprechend wird voluntas, die ja (nach *Augustin*) letztlich nichts anderes als ein solcher appetitus ist, definiert als: animi motus ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum^o (de duab. animab. n. 14; in Retract. I, 15,3^o ausdrücklich wiederholt) – also eindeutig als ein Habenwollen. 10 Uebereinstimmend damit ist die Bestimmung in de lib. arb. (zwischen anno 388 und 395) III n. 3: voluntas – qua moveor ad aliquid fruendum;^o und vorher schon in II n. 36: beatus est, qui fruitur summo bono.^o – Danach ist es nicht überraschend, wenn wir die ontologisch gleiche Bestimmung als Haben- und Genießenwollen auch für die caritas finden und wiederum eben die gleiche für die cupiditas: alles dies ist seiner formalsten Struktur nach „motus animi ad fruendum aliquid“ – nur daß die caritas inhaltlich näher bestimmt wird als motus ad fruendum Deo (wobei 20 Deus = summum bonum = aeternum), die cupiditas dagegen als motus ad fruendum se et proximo et quolibet corpore

- 1) cf. Enchirid. Kap. 25:^o „Beatitudinis appetitus“ als zu unserer natura gehörig. cf. ebenfalls op. imperf. c. Jul. VI, 15^o als formalste Struktur der „libertas“; ebenf. Ep. 104, 12^o u.ö. – 25

1 volle,] *Komma handschrftl. eingefügt* 1–2 verwirklichte] *handschrftl. korr. aus Verwirklichte* 2 cognoscendo] *handschrftl. über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 3 qu. 35,2),] *Komma handschrftl. eingefügt* 5 ὁρεξις] *handschrftl. eingefügt* 14 bono. –] *Gedankenstrich handschrftl. eingefügt* 23 „Beatitudinis appetitus“] *Anführungszeichen handschrftl. eingefügt*

... (= rebus temporalibus, Doctr. christ. III n. 16°)¹⁾. So kann auch einander gegenübergestellt werden „concupiscentia mala“ und „concupiscentia bona“ (spir. et lit. n. 6°), da die Struktur die gleiche ist, – Danach verstehen wir Aussagen wie die:
 5 „caritas, qua videre perfruique desiderat“ (nachdem vorher dies „videre“ als die beatitudo erklärt worden ist; Solil. I, 13°) – das ganze Phänomen ist wesentlich auf ein Sehen orientiert, nicht auf ein Hören. |

Es ist im Grunde der alte platonische Eros, der hier immer [22/22]
 10 gemeint ist, nicht die christliche Agape, die in einem (hier nur andeutbaren) Vollzugszusammenhang mit ἀκούειν – ὑπακούειν – πιστεύειν steht. Dies wieder hängt zusammen mit Augustins ontologischem Grundansatz von Gott als summum bonum und damit einer res – qua fruendum est
 15 (de doctr. christ. lib. I°). Diese Zusammenhänge können nur in Stichworten angedeutet werden. Wir verstehen aber jetzt, was es heißt, wenn für die vocatio, die genuin nur gehört werden kann und ein Sein-sollen des Menschen aufruft, das „visum“ eintritt, das sein Haben-wollen anreizt. Unter diesem neuen Gesichtspunkt zitieren wir nochmals die Stelle ad
 20 Simplic. I qu. 2 n. 22: Restat ergo ut voluntates eligantur. Sed

- 1) cf. schon die gleiche Gegenüberstellung in div. quaest. 83, qu. 36, 1:
 Caritatem voco, qua amatur ... quod aeternum est. ... Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia.^o
 25 Und ganz allgemein ist qu. 35, 2: amor appetitus quidam est.^o

2–3 „concupiscentia mala“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 3 „concupiscentia bona“] *Anführungszeichen handschriftl. eingefügt* 11 Vollzugszusammenhang] *handschriftl. korr. aus Verzugszusammenhang* 11–12 ἀκούειν ... πιστεύειν] *handschriftl. eingefügt* 16 angedeutet] *handschriftl. korr. aus angewandt* 24 obtinendi] *handschriftl. korr. aus op(–)inendi*

voluntas ipsa, nisi aliquid occurreret quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.^o – Also die Weise der göttlichen electio des Willens ist das ihm Begegnenlassen eines bonum, und zwar natürlich des summum bonum, und in der Weise, daß es ihn hinreichend affiziert, um seinen appetitus zu erregen und zu sich hinzuziehen; und letztlich ist der Wille dieser appetitus selbst. Es ist das alte Schema *Augustins*, das wir schon in de div. quaest. 83, qu. 40 finden: „Ex diversis visis diversus appetitus animarum est.“^o

Jetzt verstehen wir auch, wieso der Schwerpunkt auf die erste Veranlassung des Willens zum Guten verschoben werden konnte: da er als appetitus, also als ein Habenwollen durch seine Richtung aufs Objekt eindeutig qualifiziert ist: der appetitus, das Streben, hat in sich keine Bewegtheit mehr. Das so motivierte „Wollen“ kann zwar noch nicht aus sich das bonum erlangen und bedarf hierzu der Hilfe, aber es ist doch als appetitus schon eindeutig determiniert und in seiner Qualität bestimmt; d. h. seine innere Qualifizierung ist kein (von ihm selbst zu erleidendes) Problem mehr – und hat auch im Grunde nichts mehr mit der Frage seiner Suffizienz zu tun, die jetzt einfach eine hinsichtlich der Ziel-Erreichung ist.

Bestimmen wir aber den Willen gegenüber jedem möglichen Habenwollen als ein Seinwollen, als das Seinwollen des menschlichen Dasein, so eröffnet sich uns erst der Blick auf die eigentliche Insuffizienzproblematik, dieselbe, von der Paulus redet und die auch *Augustin* gemeint hat (wie etwa

1 atque] *handschrftl. korr. aus auque* 3 potestate. –] *Gedankenstrich handschrftl. eingefügt* 4 göttlichen] *davor gestr. wirkli-* 18–19 Qualität] *lität unter der Zeile* 21 Suffizienz] *handschrftl. korr. aus Jnsuffizienz* 26 Insuffizienzproblematik] *Maschs. Jnsuffizienzproblematik*

aus der ursprünglichen Fassung der Probleme im X. Buch der Confessiones ersichtlich, wo er aus eigensten Erfahrungen redet), aber begrifflich sich verbaute. In diesem Seinwollen geht es dem „Willen“, der letztlich nichts anderes als die

5 Selbstbesorgung des menschlichen Seins überhaupt ist, um sein eigenes Sein, und er ist somit kein isolierter Einzelakt, sondern ein Grundmodus des Daseins überhaupt. Dies Seinwollen aber hat als solches in sich eine ganz einzigartige Reflexivität, ein Verhältnis zu sich selber, in dem sich allererst

10 sein Wie, d. h. aber dies wollend besorgte Sein selber, konstituiert, – und dies Verhältnis ist kein fixierbar Selbstidentisches, sondern in sich und für sich selber, in der dauernd aktuellen Reflexion, eine konkrete Bewegtheit, die bei identisch festgehaltener Objektrichtung einer fortwährend sich neu

15 schöpfenden Mannigfaltigkeit im Wie der Selbstbeziehung ausgesetzt ist – und konstitutiv einer ständigen Bedrohung seiner Ursprünglichkeit von der eigenen (zB. sich in der Weise der „superbia“ versteifenden) Abfallstendenz her. Dieses Seinwollen baut sich über jedem möglichen, ihm faktisch

20 vorgegebenen Habenwollen als ein Neues der Reflexion erst auf – welche Reflexion wiederum ihre eigentliche Schärfe, in jedem, also auch im abgründigen Sinne, | gerade aus der ausdrücklichen Uebernahme eines Sein-Sollens empfängt; und

25 sich selbst zeugende Wollen ist vielleicht dieses Seins, das es besorgen will und dabei zugleich selber immer schon ist, im Letzten nie mächtig. – Und auf das letzte Strukturverhältnis von Habenwollen und Seinwollen hin gesehen ist das Sein-

[24/24]

3 In] *Maschs.* Jn 6 isolierter] *handschrftl. über der Zeile, mit Einfügungs-*
 zeichen 21 Schärfe,] *Komma handschrftl. eingefügt* 22 Sinne,] *unter*
der Zeile; Komma handschrftl. eingefügt

wollen des echten Willens gerade immer abfallend in ein Habenwollen (das „Hören“ in ein „Sehen“, die „Zukünftigkeit“ in „Gegenwärtigkeit“), – im Falle der „superbia“ eben in das objektivierende Sich-selbst-Habenwollen. Dies nur zur Andeutung des wahren Zusammenhanges und als Stellung der eigentlichen Aufgabe: Das Freiheitsproblem, wozu das Problem einer möglichen Insuffizienz als Teil gehört, kann nur von einer wirklichen Analyse des Willens in seiner immanenten Reflexionsbewegtheit und in klarer Abhebung vom appetitus, – Streben – her aufgerollt werden.

5

10

Hans Jonas.

2 Sehen,] *handschriftl. korr. aus* Sehenm 7 Insuffizienz] *Maschs.* Jnsuffizienz
 11 Hans Jonas.] *rechtsbündig, unter Leerzeile*

Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen

Referat vom 15.02.1928

Gerhard Krüger

Protokoll der Seminarsitzung vom 15.2.1928.

[1/1r.]

Referat von G. Krüger über Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen.

Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen
5 findet sich thematisch behandelt in der Schrift über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, die eine Art christlicher Dogmatik vom Standpunkt der philosophischen Aufklärung aus geben will. Kant geht von der Aufklärung aus; er gelangt nur durch den Versuch ihrer radikalen Selbstbegründung
10 ungewolltermaßen auf die theologischen Traditionen der Aufklärung zurück. Die spezifisch dogmatischen Fragen sind dafür als sekundär auszuschalten; ebenso sieht das Referat vom Problem der Freiheit in der „Kritik der reinen Vernunft“ ab. Es gliedert sich in 3 Abteilungen und behandelt so

- 15 I. die Natur des Menschen,
II. das Wesen des Guten und des Bösen,
III. das Böse als radikales Böses.

Unter I) werden die beiden Grundvermögen des Menschen, Verstand und Sinnlichkeit, interpretiert. „Natur“ des Men-

9 er] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 9 nur] über der Zeile für gestr.
aber

schen ist nach Kr.d.r.V. B 446 *auch* als Prinzip seiner Kau-
 salität, d.h. seines causa-Seins, zu verstehen. Dieses Sein ist
 [2/1v.] die „Menschheit“. (Menschheit im modernen Sinne | heißt
 bei Kant „Menschengattung“). Die Menschheit des Menschen
 besteht in seiner Spontaneität, der Freiheit im „transzendenta- 5
 len“ Sinne (vgl. Kr.d.r.V. 476–478). Menschliches „Begehren“
 ist daher „freie Willkür“, ein Vermögen, „nach Belieben zu
 tun oder zu lassen“ (Met.d.Sitt. Cassirer VII 13.°); Mensch-
 liches Wirken ist „Kunst“, nicht „Natur“, d.h. nicht Wirken
 in mechanischer Ursächlichkeit (Kr.d.U. §43). Da aber alles 10
 Begehren Kausalität durch Vorstellungen ist (Kr.d.pr.V. V°
 90. u.ö.), setzt *die* praktische Spontaneität *die* theoretische
 voraus, also den Verstand. Verstand i.w.S. (vgl. Kr.d.r.V. B
 169 A?°) gehört zum Vorstellungsvermögen. „Vorstellung“
 ist primär „Vorgestelltes“, d.h. das Sein der Dinge für ein 15
 sogenanntes Subjekt, das seinerseits „ist“ im bei den Din-
 gen verweilenden, verfügenden Da-haben der Dinge, durch
 das sie allererst praktisch verfügbar werden. Und zwar kon-
 stituiert sich beim Verstand das „Da“ der Dinge durch das
 Da-haben selbst, d.h. dadurch, daß das Denken sich selbst da 20
 hat. Verstand ist Selbstbewußtsein seiner Spontaneität (apper-
 ception), in dem er, als reiner Verstand, immer schon, weil
 spontan, sich selbst zueigen ist (diese Interpretation resul-
 tiert sowohl aus einzelnen Definitionen Kants, wie in Anthr.
 §7, als auch aus der Gesamtdar|stellung der Verstandesproble- 25
 matik in den Kritiken der spekulativen und der praktischen
 Vernunft; anthropologisch wird es sogleich noch erörtert).
 Verstand ist Selbstbeherrschung (so Anthr. §3 und §8)

8 Cassirer] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 12–13 u.ö. ... voraus]
am Rand mit Einfügungszeichen (<~> 17 verweilenden,] *Hs.* verweilenden
 20 Denken] *Hs.* Denken- 28 §8)] *folgt gestr. Komma*

des Menschen auf dem Grunde der Selbeigenheit seiner Spontanität als solcher. So entspringt der Begriff des Zweckes als objektiven „Bewegungsgrundes“ (Grdl. IV 285) und des „Willens“ als der Bestimmbarkeit der Willkür durch Bewegungsgründe (ebenda u.ö.). Reiner Verstand i.w.S. ist eigentlich reine Vernunft, nämlich Verstehen im Einsehen und Begreifen des Verstandenen als solchen (Log. VIII 377. Kr.d.r.V. B 367). Vernunft haben aber ist Aufklärung, im Gegensatz zum Vorurteil und Aberglauben (Kr.d.U. §40. Anthr. §43 u.ä.). Aufklärung ist positiv „Maxime des Selbstdenkens“ (S. Orient. Schl. Anm.;° vgl. *auch* Anthr. §42). In der Wissenschaft wäre ein bloß „historisches“ Wissen das Gegenteil menschlicher Wissenschaft (Kr.d.r.V. B 864). Die Menschheit besteht also in der puren Willkür auf dem Grunde der theoretischen Freiheit zu sich selbst (der Aufklärung).

Nun „ist“ der Mensch aber nicht nur als Mensch. Nach Rel. VI 164ff. hat er drei verschiedene, ihm von Gott anerschaffene „Anlagen“, aus denen sich eine dreifache „Bestimmung“ ergibt. Der Anlage für die Menschheit des Menschen, als eines „lebenden und zugleich vernünftigen“ | Wesens steht [4/2v.] die Anlage für die Tierheit desselben, als eines lebenden, und die für seine „Persönlichkeit“, als eines „vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens“ zur Seite. Die Menschheit selbst zeigt sich als die eines vernünftigen Tieres. Auch die Natur des Tieres konstituiert sich durch sein Vorstellungsvermögen, d.h. bei ihm: durch die Einbildungskraft. Diese ist eine sinnliche Spontanität, die sich selbst,

1 des] *korrr. aus* (~) 3 (Grdl ... 285)] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen*
 12 Gegenteil] *folgt gestr. ge*(~) 17 164ff.] *Hs. 164ff.* 23 der] *über der*
Zeile, mit Einfügungszeichen 23 Zurechnung fähigen] *korrr. aus* Zurechnungs-
 fähigen 26 d.h.] *folgt gestr. durch* 27 selbst] *über der Zeile*

als sinnliche, in der Abhängigkeit von Eindrücken immer erst zu gewinnen hat. Sie tut das primär im behaltend-zueignenden Auffassen (Apprehendieren), durch das sie sich aus eindringenden Eindrücken ein „Bild“ vom Gegenstand macht (Kr.d.r.V. A 120), ihn „mit Bewußtsein“ anschaut, d. h. wahr- 5
nimmt (percipit) (Prol. §20 u. ö.). Die Tierheit ist unselbstständig, sofern sie auf gegebene Eindrücke angewiesen ist, d. h. aber, sofern sie die Anlage für die Organisation noch voraussetzt. „Leben“ des Tieres ist nicht gleich Organisation, sondern auf sie aufgebaut (Kr.d.U. §65). 10

Die Aufklärung der Organisation als einer Art der Subjektivität ist schwierig und muß in der Verbindung der anthropologischen Lehre von der Sinnlichkeit mit der Analyse des Organismus als „Naturzweck“ in der Kr.d.U. (§64–66) versucht werden. Die „Existenz als Naturzweck“ wird von vorn| 15
[5/3r.] herein reduktiv, von der menschlichen Subjektivität (dem Vermögen der Zwecke) her charakterisiert. Nur so, also gleichsam von innen her, kann die Organisation als Seinsweise verständlich werden, obwohl Kant nur bei der Tierheit noch eine Analogie mit menschlichem Sein findet, bei der Exis- 20
tenz als Naturzweck nicht einmal das. Daß der organisierte Körper „zweckmäßig“ ist, macht sein Sein in gewisser Weise verständlich; daß er dies aber ohne jede Spontaneität, ganz „von Natur“, d. h. „von selbst“ (nicht durch sich selbst) ist, macht ihn rätselhaft. Der menschliche Verstand, der als „dis- 25
kursiver“ Verstand, selbst Sinnlichkeit voraussetzt, kann diese Voraussetzung nicht positiv begreifen. – Der Zusammenhang zwischen Organisation und Empfindung, dem Fundament der bloß sinnlichen Subjektivität, ergibt sich im Hinblick dar-

5 (Kr.d.r.V. A 120)] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 7 auf] über der Zeile, mit Einfügungszeichen

auf, daß einerseits Zweckmäßigkeit Bezogenheit aller Ziele, also auch der für Einwirkungen empfänglichen „Sinnesorgane“, auf das Ganze des Lebewesens ist, und darauf, daß andererseits die Sinnlichkeit „das Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt“ ist (Met.d.Sitt. VII 11 ff.), also die Beziehung von Wirkungen der Gegenstände im Körper (Affektionen) auf das Subjekt. Diese „Subjektbezogenheit“ der Zustände des Körpers macht seine Passivität zur Rezeptivität (Empfänglichkeit für etwas): indem der „affizierte“ Körper als Naturzweck existiert, scheidet er sich von dem andringenden, ihn (allgemein: ontologisch) „gegenwärtigen“ Gegenstand und bringt ihn so, als andringenden, d.h. als | „Erscheinung“, ins Da. Der Zustand des Körpers wird so zum [6/3v.] (intentionalen) Vorstellungszustand, der in seiner „objektiven“ Beziehung Anschauung, in seiner „subjektiven“ Beziehung Gefühl heiße (vgl. Met.d.Sitt. a.a.O.; Kr.d.U. §3). Als Gefühl zeigt die Vorstellung in Lust und Unlust die Nützlichkeit oder Schädlichkeit des Andringenden an und wird so, im Verein mit der objektiven Empfindung, Fundament der Reaktion als der primitivsten Weise des Begehrens. Im Hintergrund dieser Problematik steht das Phänomen der Leiblichkeit, wie es in der modernen Phänomenologie besonders von Scheler schärfer untersucht worden ist. Die Seinsweise des gefühlsmäßigen Sich-befindens ist hier im Zusammenhang mit der Transzendenz des Daseins zu explizieren.

Die auf Organisation fundierte Tierheit steht gegenüber dem Einfluß der umgebenden Dinge in der eigentümlichen

1 einerseits] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 4 andererseits] *Hs.*
 andererseits 5 VII 11 ff.] *Hs. fa.* 11 allgemein: ontologisch] *über der Zeile,*
mit Einfügungszeichen 16 a.a.O.] *Hs. a.a.O.* 20 der] *korr. aus. des*
 26–27 gegenüber dem] *über der Zeile für gestr. zum*

Abhängigkeit des Bedürftigseins. Das Tier hängt von den Dingen nicht mechanisch ab, sondern in Anmessung an gewisse „Dispositionen“, die in ihm selbst liegen, und die ein *arbitrium brutum sive servum* gestatten (Kr.d.r.V.).^o Eine solche Disposition nennt Kant Hang (Anthr. §80. Rel. VI 167a.),
 5 die gewohnheitsmäßige, durch aktuelle Vorstellungen konstituierte Begierde Neigung (Anthr. §80. §73). Die Freiheit des Tieres ist spontane Wahl dessen, was es bedarf, auf dem Grund instinktiven Genötigtseins zu sich selbst. |

[7/4r.] Der Mensch, als vernünftiges Tier, hat Neigungen, aber mit Vernunft (Interessen); umgekehrt ist seine Vernunft bloß
 10 „Verstand“ (i.e.S.), der, als reine Einbildungskraft, Verstehen von Erscheinungen möglich macht. Die Selbstgenügsamkeit des Menschseins wird problematisch, aber nur deshalb, weil reine Vernunft („Metaphysik als Naturanlage“) unausrottbar
 15 ist.

II: „Gut“ ist der Gegenstand der Vernunft, d.h. in erster Linie der Zweck, in zweiter das Mittel (Kr.d.pr.V.). Auf die Mittel gerichtet ist die Vernunft technisch und Geschicklichkeit, im „Entwerfen“ der Zwecke pragmatisch und
 20 Klugheit. Die souveräne Vernunft entwirft als unbedingten Zweck und begründende Totalität aller Zwecke das Ideal der Glückseligkeit, dessen Möglichkeit durch die empirische Herkunft seiner Materie fraglich wird. Glückseligkeit als Entwurf der menschlichen Vernunft ist kein reines Vernunft-
 25 ideal, sondern ein Ideal der Einbildungskraft, nur scheinbar das ursprünglich Gute.

Die empirische Behinderung der Vernunft bedarf jedoch näherer Untersuchung: die Hindernisse technischer, die Aus-

4 Kr.d.r.V.] folgt Lücke 12 als] durch Unterpunktierung wiederhergestellt
 aus gestr. als 29 die] Hs. di 29 die] Hs. di

führung betreffender Art (Beschränktheit der Erfahrung und
 individuellen Veranlagung) können für den Zweckentwurf als
 solchen nicht entscheidend sein. Entscheidend ist *die* pragma-
 tische Behinderung der Klugheit. Klugheit geht primär auf
 5 *die* eigne Person als solche: ihr letzter Grund ist die sinnli-
 che Zufriedenheit deshalb, weil sie im unbehin|derten Besitz [8/4v.]
 der Freiheit zu sich selbst und so in dem Besitz der Mittel zu
 allen beliebigen Bedürfnissen besteht. Glückseligkeit ist das
 Ideal praktischer Aufklärung. *Die* vollkommene Selbstbeherr-
 10 schung, *die* man sich damit vorstellt, ist edel (Met.d.Sitt. VII
 217.). Wenn demnach *die* von Kant behauptete Unmöglich-
 keit dieses Ideals wesentlich pragmatisch ist, dann hieße das,
 daß die menschliche Vernunft selbst und in sich abhängig ist
 von Gegebenem. Das wird in der praktischen Philosophie
 15 ausdrücklich und unausdrücklich vorausgesetzt, aber nicht
 prinzipiell, sondern nur in anthropologischer Deskription von
 Kant gezeigt am Phänomen der Leidenschaft (Anthr. §§73–
 74. 80–86). Im Unterschied vom Affekt (ib. §75–79), der nur
 den Vernunftgebrauch momentan behindert, ist *die* Leiden-
 20 schaft eine Neigung, *die* die Vernunft selbst in ihren Dienst
 zwingt. Und zwar sind alle Leidenschaften „immer nur von
 Menschen auf Menschen, nicht auf Sachen gerichtete Begier-
 den“ (Anthr. §81). *Die* Vernunft wird verblendet durch andre
 Menschen: Sie denkt *die* eigne Freiheit, als eine konkret
 25 menschliche Freiheit, in „vergleichender“ Selbstliebe (Rel.
 VI 165f.), d. h. im Vergleich mit den Zwecken andrer, *die* sich
 von diesen her der eignen Vernunft nötigend aufdringen. So
 wird die menschliche „Selbstsucht“ in pragmatischer Hinsicht

7 so] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 13 *die*] *korrr. aus sie* 15 aus-
 drücklich und unausdrücklich] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 19 be-
 hindert,] *Hs. behindert* 21 *sind*] *folgt gestr. Komma* 26 165f.] *Hs. 165f*

[9/5r.] Selbstschätzung seiner Person, Eigendünkel (arrogantia); sie ist erst sekundär Eigenliebe (philantia), d. h. Sorge für die tierischen Bedürfnisse (Kr.d.pr.V., 3. Hauptstück der Analytik). Das scheinbare Gute, das sich der Mensch als unbedingt erdenkt, ist er selbst in seiner leidenschaftlich besorgten Freiheit von andern, die er durch Überlegenheit (an Ehre, Macht und Geld vor allem) zu wahren sucht (Rel. a. a. O.). 5

Dieses scheinbare Gute ist in Wahrheit, d. h. moralisch gesehen, das Böse. Weil die Vernunft in der Leidenschaft unfrei ist, bedarf sie zum Guten des Zwanges durch ein unbedingtes Gebot. Dieser Zwang gibt ihr erst die Freiheit und damit die Persönlichkeit, diese aber als erzwungen durch eine Naturanlage (die dritte oben genannte). Das Gesetz ist Faktum, nicht Entwurf der Vernunft. Entsprechend aber wie bei der unmoralischen Nötigung durch andre Menschen ist die moralische Nötigung durch das Gebot eine solche, die die Vernunft als solche in Dienst nimmt: die Vernichtung des Eigendünkels ist Demütigung, d. h. eine Selbstbeurteilung, die Kant Autonomie nennt. 10 15

Das ontologische Problem, das von Kant nicht als solches behandelt wird, ist dabei dieses: sind die andren Menschen Grund oder bloß Veranlassung zum Bösen? Das ist im Folgenden zu beantworten. 20

III: Radikal ist das Böse, sofern es für den ganzen Ansatz des moralischen Problems maßgebend ist, daß Menschheit und Persönlichkeit ganz getrennte Anlagen sind, daß also im 25

[10/5v.] Menschsein als solchem noch gar nichts von Moralität liegt,

1 Selbstschätzung] Hs. Selbschätzung 2 erst] über der Zeile für gestr.
<~> 24 es] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 25 ist,] Hs. ist
27 Menschsein] davor gestr. im 27 als solchem] Hs. als solchen

setzt die Bösartigkeit des Menschen als allgemein (in der ganzen Gattung) herrschend voraus. Alle Menschen haben einen unvertilgbaren Hang zum Bösen. Jeder Gebrauch ihrer freien Willkür geschieht schon unter Voraussetzung eines peccatum originarium. Im Anfang des 3. Stücks der Religionslehre führt Kant diese Herrschaft des Bösen auf die Leidenschaft zurück; und zwar machen die andren nicht erst durch ihr Beispiel böse, sondern durch ihr bloßes Dasein. Sie sind als Grund, nicht nur als Anlaß der unmoralischen Abhängigkeit zu betrachten, während für die Nötigung zum Guten nur der Zwang der eignen reinen Vernunft konstitutiv, die andren nur Beispiele sind, die die „Tunlichkeit“, d.h. Ausführbarkeit des Guten illustrieren. Kant hat der ontologischen Bedeutung des andren Menschen als andren (nicht nur als meinesgleichen) keine Untersuchung gewidmet, obwohl er von ihr Gebrauch macht.

Das Problem der Freiheit stellt sich nun folgendermaßen dar: die autonome, sich selbst zwingende Vernunft ist weder frei noch unfrei (M.d.S. VII 26). Die durch sich selbst gezwungene Vernunft ist moralisch genötigt, die von andren Menschen innerlich gezwungene Vernunft ist unmoralisch genötigt. Sofern jeder moralische Zwang die Freiheit in echter Weise beansprucht, nämlich, indem er sie allererst frei macht, ist nur | die Freiheit der Willkür zum Guten ein Vermögen, [11/6r.] die zum Bösen dagegen ein Unvermögen (M.d.S.). Dieses Unvermögen und jenes Vermögen sind aber beide genötigt. Es gibt keine Indifferenz (M.d.S. VII 27). Da nun aber sowohl die böse wie die gute „Triebfeder“ unwiderstehlich wirkt, kann das menschenmögliche Böse und Gute nur unvoll-

3 unvertilgbaren] *korrr. aus unvertiglbaren* 9 nur als] *Hs. nur* 20 innerlich] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen* 21 jeder] *über der Zeile gestr. <~>*
 24 M.d.S.] *folgt Lücke* 28 und Gute] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen*

kommen sein: es besteht nicht in der Ausschaltung je einer der beiden Triebfedern, sondern nur in der Verkehrung ihrer natürlichen Ordnung. Das *summum bonum* des Menschen enthält Glückseligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit, das Böse den Eigendünkel unter Wahrung des moralischen Anscheins. Der Mensch kennt nur Tugend (nicht Heiligkeit wie Gott), und nur Legalität, d.h. moralische Verlogenheit vor sich selbst und anderen (nicht teuflische Rebellion gegen das Gesetz). Sowohl im Bösen wie im Guten kann der Mensch seine Unvollkommenheit nicht willkürlich beseitigen. So scheint *das* eine mit der andren entschuldbar und moralisch irrelevant zu sein. Daß überhaupt von Gut und Böse gesprochen werden kann, hat darum offenbar nur Sinn mit bezug auf *die* Wahl zwischen Tugend und Legalität. Sie ist denn auch das einzige, was der Mensch vorsätzlich tun kann. Freiheit der Willkür wäre dann Freiheit der vorsätzlichen Wahl, „Gut“ das Gesetz als *Maxime*, *die* in *die* Willkür aufgenommen wird, „Böse“ die Legalität, d.h. die vorsätzliche Verlogenheit.

[12/6v.] Aber diese Darstellung der Sache ist nicht *die* eigentliche und | entscheidende Meinung Kants. Die vorsätzliche Schuld (*dolus*) ist nur *die* höchste Stufe des „bösen Herzens“ und der gesamten „angeborenen“ Schuld (*reatus*). Diese „Tücke“ des Herzens kann durch den Vorsatz der Tugend beseitigt und eine „heilige“ Gesinnung gewonnen werden. Die Radikalität des Bösen aber und *die* unaufhebare Unvollkommenheit hinsichtlich des „Lebenswandels“ (der Gesinnung gemäß) zeigt sich an den beiden unvorsätzlichen Stufen des bösen Herzens: Gebrechlichkeit (Schwäche in der Befolgung von *Maximen* überhaupt) und Unlauterkeit (un-

1 je] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 7 d.h.] davor gestr. Klammer
8 anderen] Hs. anden 13 darum] korr. aus (<~>)

bewußte Vermengung der guten Maximen mit bösen). Diese beiden sind auch Schuld (culpa). Auch sie sind wirklich böse, weil wirklich gut nur ein heiliges Leben ist. Entscheidend ist also für Kant der Begriff des Guten als vollkommener Angemessenheit an das Gesetz in unbedingter Offenherzigkeit vor Gott, der Begriff des Bösen als faktischer Eigenmächtigkeit überhaupt und folglich der Freiheit als einer freien Entscheidung, *die* allem Vorsatz schon vorausgeht, und *die* faktisch von jeher für das Böse fällt. *Die* Begriffe Freiheit, Gutes und Böses sind also zweideutig.

Der Grund für diese Schwierigkeit liegt darin, daß das Phänomen der inneren Nötigung nicht klar genug zergliedert wird. Es ist bei Kant nicht klar, wie und wie weit in der Autonomie bzw. in der Leidenschaft die freie Willkür, indem sie als solche beansprucht wird, enthalten bleibt. Kant | bestimmt *die* Freiheit im Wie der Abhängigkeit nicht von den abhängig machenden Gründen (Mitmenschen und Gott) aus, sondern, als Einschränkung der „dogmatisch“ verstandenen Aufklärung, von dieser aus. Die kritisierte im Sinne der formalen Logik autarke Vernunft leitet den Vorgriff der Kritik selbst. So kommt es, daß die verantwortliche freie Willkür von der vorsätzlichen Wahl aus bestimmt wird und in diesem Zusammenhang, dem kritischen Ansatz entgegen, doch den Charakter der Indifferenz bekommt. Die Zweideutigkeit in dem Begriff der Schuld aber macht es, daß nun auch der Hang zum Bösen als Tat einer indifferenten Willkür gilt, das allen Taten vorausgehende peccatum originarium besteht *in* der Annahme einer bösen Gesinnung, die grundlos vor sich geht, weil die eigne Tat hier als eigne nur begreiflich zu sein

[13/7r.]

12 inneren] *über der Zeile, mit Einfügungszeichen*
26 gilt,] *Hs. gilt* 28 grundlos] *davor gestr. g(~)*

25 in] *korrr. aus im*

scheint, wenn die Vernunft als „reine“ Vernunft im Sinne der isolierten Menschheit, abgesehen von Tierheit, Mitmenschen und Persönlichkeit, verstanden wird. Die christliche Idee des Willens als eines wesentlich abhängigen Willens, der gut ist im Wie des verdienstlosen Gehorsams gegen Gott, streitet hier mit der aufgeklärten Idee der „edlen“ Moralität, die sich – nun dem moralischen Gesetz gegenüber – als freiwillige und verdienstliche Bemühung der Willkür (in der Tugend) und als Hingabe an die „erhabene“ Bestimmung der eignen Natur als einer eignen darstellt (vgl. Kr.d.U. §28). Es ist die letztere Idee, die bei Kant schließlich den Ausschlag gibt, wenngleich |
 [14/7v.] der Ansatz des Problems entscheidend von der christlichen Tradition her bestimmt ist.

Im Verständnis des frei angenommenen „intelligiblen“ Charakters bedarf das Referat der Ergänzung durch die Freiheitslehre der Kr.d.r.V. Dort erfolgt die Aufklärung des Widerstreits zwischen Natur und Freiheit durch die Unterscheidung eines empirischen und eines intelligiblen Charakters in aller Kausalität. „Charakter“ überhaupt wird dort (B 567) definiert als Gesetz einer Kausalität als solcher: der empirische Charakter ist die Art, wie die Ursache als der Erfahrung zugängliche wirkt, nämlich so, daß ihr eine andre Erscheinung als ihre Ursache in der Zeit vorangeht. Intelligibel ist dagegen die nicht erfahrbare, nur in intellektueller Erkenntnis zugängliche Art Ursache zu sein. Beim Menschen zeigt sich dieser Charakter positiv als Sich selbst Verstehen der Spontaneität als solcher, d.h. Selbstverständnis der praktischen Ver-

5 verdienstlosen] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 7 nun] über der Zeile, mit Einfügungszeichen 11 Idee] über der Zeile, mit Einfügungszeichen
 18 eines] über der Zeile für gestr. des 24 Erkenntnis] über der Zeile für gestr. Betrachtung

nunft. In der Religionsschrift (1. Stück, Abschn. IV) wird entsprechend der „Vernunftursprung“ des Bösen als der einzig belangvolle vom „Zeitursprung“ der Handlung unterschieden. Für den Vernunftursprung kommt nur das Dasein der
5 Wirkung, nicht ihr „Geschehen“ in Betracht. Diese Bestimmung aber ist zweideutig: sowohl das Sein des praktischen Subjekts und damit die innere Möglichkeit der Handlung ist gemeint, als auch die existenzielle Ursache der jeweiligen [15/8r.] Tat. Entsprechend ist die „praktische Philosophie“ bei Kant
10 nicht nur Philosophie der Moral, sondern eine selbst (existenziell) moralische Philosophie.

Das Problem von Freiheit und Grund bei Leibniz und seinen Nachfolgern

Referat vom 25.02.1928

Walter Bröcker

Phänomänologische Übungen über: Schelling „Das [1/1r.]
Wesen der menschl. Freiheit“ W. S. 1927/8
Protokoll der Sitzung am Sonnabend, den 25.II.28.

Referat über das Problem von Freiheit und Grund bei
5 Leibniz und seinen Nachfolgern. (Bröcker)

„Grund“, „ratio“ wird gemein bezeichnet als „ratio suffi-
ciens“ oder als „ratio determinans“. In „determinans“ ist das
Gründen des Grundes; und die Suffizienz des Grundes ist
die Suffizienz des determinare. Also ist die Aufklärung des
10 Begriffes des Grundes zu orientieren an dem der „determina-
tio“.

Dieser Begriff entspringt aus der Interpretation als Bestim-
men (determinare) eines Subjekts durch ein Prädikat. (deter-
minare est ponere praedicatum cum exclusionem oppositi; Kant,
15 *Habilitationsschrift von 1755*°)

3 Sonnabend,] *Hs.* Sonnabend 6 „Grund“,] *Hs.* „Grund“ 6 „ratio“] *über*
der Zeile, mit Einfügungszeichen 6 gemein bezeichnet] *über der Zeile für*
gestr. bestimmt; mit Einfügungszeichen 7 sufficiens“] *folgt Punkt* 7 oder]
über der Zeile für gestr. Das 8 die] *folgt gestr. sufficere des Grundes ist*
„determinare“, daher auch „ratio determinans.“ 9 Suffizienz ... determinare]
über der Zeile, mit Einfügungszeichen. 9 determinare.] *Hs.* derdeterminare
10 „determinatio“.] *Hs.* „determinatio“

Diese mögliche Bestimmbarkeit eines Subjekts durch ein Prädikat im Urteil, diese logische determinatio setzt voraus, dass das Seiende, das so im Urteil bestimmt werden soll, dies Bestimmen ermöglicht, d.h. das Seiende muss, um logisch bestimmt werden zu können, schon ein bestimmtes sein, d.h. ein solches sein, das entscheidbar macht, ob dies ponere praedicatum wahr oder falsch ist. Also: esse = determinatum esse. Diese ontologische determinatio wird bei Leibniz, und auch bei Wolff, verstanden vom Satz des Widerspruchs her. Jedes Seiende ist so, dass von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Aussagen ihm eine muss zugesprochen, die andere abgesprochen werden.

Dieser rein logischen Interpretation des esse als determinatum esse gegenüber findet sich bei Crusius ein Fortschritt. Er sieht nämlich, dass das Wesen eines Seienden ein solches sein kann, dass dadurch ein bestimmter Umkreis von sachhaltigen Möglichkeiten vorgezeichnet ist, von denen eine dem Ding notwendig zukommen muss. (Entwurf §23°) D.h. die ontologische Determination ist nicht mehr bloss das gegenständlich gewendete Korrelat der logischen Determination (nach dem Satz des Widerspruchs), sondern ist sachhaltig. (Vergl. dazu Kant, Kritik der reinen Vernunft A 571, B 599 über den Unterschied von Bestimmbarkeit und Bestimmtheit.)

[2/1v.] Dieser 2. Sinn von determinatio, als ontologischer, führt auf einen dritten. Sofern nämlich das ens determinatum ein in der Zeit Existierendes ist, also an einem bestimmten Zeitpunkt anfängt zu sein oder als solches zu sein wie es nachher ist, muss es irgendwie in die Existenz gebracht sein, d.h. aber ein anderes Seiendes, das schon vorher war, muss es in

17 dem] über der Zeile für gestr. einem 21 sondern] folgt gestr. enthält
29 war,] Hs. war

seine Existenz gebracht haben. Sofern aber esse = determinatum esse ist, ist das ens in sein determinatum esse gebracht, d.h. es ist determinatum in dem Sinne, dass ein anderes Seiendes das determinans ist, von dem seine determinatio im ontologischen Sinne herkommt. Wir haben also 3. eine ontische determinatio.

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich für das Problem der Freiheit die wichtige These: Durch das, was jetzt existiert, ist alles was in der Zukunft sein wird determiniert, d.h. gewiss. (Bei Leibniz an vielen Stellen, z.B. Monad. §22 „le présent y est gros de l'avenir.“^o) Die Ableitung aus dem oben Erörterten ist leicht: Von 2 kontradiktorisch entgegengesetzten Aussagen über Zukünftiges muss eine wahr sein, *und* zwar schon jetzt, wo das Zukünftige noch nicht ist. Gott, der die Zukunft kennt, weiss schon jetzt, welche von beiden wahr ist. Also muss das Zukünftige im ontologischen Sinne determiniert sein, es muss die Möglichkeit einer solchen Entscheidung bieten. Also muss es durch das, was ihm vorhergeht, eindeutig ontisch determiniert sein – zurück bis zu dem, was jetzt ist. (Theod. §38^o) So wird für Leibniz Problem, wie sich die Praesienz Gottes mit der Freiheit des Menschen vereinigen lässt.

Doch das jetzt nur nebenbei. Wir hatten den 3fachen Sinn der determinatio als logische, ontologische, ontische, herausgestellt als Leitfaden für die Analyse des Begriffes des Grundes.

Grund ist formal genommen das Woher der determinatio. Entsprechend dem 3-fachen Sinn der determinatio ergeben sich drei Weisen des Grundseins.

4 Seiendes] *Hs.* Seiende 15 Gott] *folgt gestr.* wei(ss) 18 das,] *Hs.* das
20 dem,] *Hs.* dem 28 determinatio.] *Hs.* determinatio

1. Grund als ratio cognoscendi. Die determinatio im logischen Sinne, die Bestimmung eines Subjektes durch ein Prädikat bedarf eines Rückgangs auf und Zugangs zu dem Seienden über das geurteilt wird, welcher Rückgang die Wahrheit der Aussage bewährt, und die Aus|sage begründet. 5

2. Grund als ratio essendi. Innerhalb der determinatio im ontologischen Sinne, das esse als determinatum esse, besteht die Möglichkeit, dass eine determinatio aus einer anderen entspringt, dass die determinationes im ontologischen Sinn für einander Grund sind. Z. B. ist die Gleichschenkligkeit eines Dreiecks der Grund seiner Gleichwinkligkeit (ein Verhältnis, das hier umkehrbar ist, was aber nicht immer der Fall zu sein braucht). Leibniz versteht solche Wesenszusammenhänge (vérités de raison), entsprechend dem oben Ausgeführten, als auf dem Satz des Widerspruchs beruhend. Derartige Grundverhältnisse sind nach seiner Meinung alle zurückführbar auf identische Sätze. Diese Grundzusammenhänge haben absolute, logische, metaphysische, geometrische (das besagt für Leibniz alles dasselbe) Notwendigkeit. (siehe Brief an Clarke,° Monad. §36–38 und woanders) 10 15 20

3. Grund als ratio fiendi. Solcherweise Grund ist bei der ontischen determinatio des ens determinans für das ens determinatum. Was solcherweise begründet ist, ist nach Leibniz hypothetisch notwendig, d. h. notwendig unter Voraussetzung des determinans, d. h. zufällig, kontingent. Die Wahrheit solcher faktischen Zusammenhänge ist vérité de fait. (An denselben Stellen) 25

Diese explizite Einteilung der Weisen des Grundseins findet sich jedoch erst bei Wolff. Er bestimmt als „principium“

11–12 Verhältnis,] Hs. Verhältnis 14 entsprechend] über der Zeile für gestr.
<~> 20 Monad.] Hs. Monad

das „quod in se continet rationem alterius.“ (Ontol. §866°) Er teilt es ein in 1.) principium essendi = continens rationem possibilitatis (realitatis, essentiae); 2.) principium fiendi = continens rationem actualitatis (existentiae); und 3.) principium cognoscendi = propositio, per quam intellegitur veritas propositionis alterius. (Ontol. §874/6) Er beruft sich dabei auf Aristoteles, Met. Δ1: „πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται.“^o (Dieselben Unterschiede bei Crusius unter einer anderen Terminologie.)

Nun sind aber auch die ratio essendi und die ratio fiendi mögliche rationes cognoscendi, nämlich Gründe des Erkennens des ontisch oder ontologisch werdenden „warum“ einer Sache. Demgegenüber gibt es andere rationes cognoscendi, die nicht das „warum“, sondern bloss das „dass“, die Faktizität einer Sache erkennen lassen. Daraus ergibt sich nun der Unterschied|von „ratio cur“ und „ratio quod“, wie es sich in der Kantischen *Habilitationsschrift* findet.^o [4/2v.]

Der Zusammenhang des Problems des Grundes mit dem der Freiheit kann zunächst vorgreifend angezeigt werden durch die These:

Freiheit ist die Weise, in der das Subjekt begründeter Grund seiner Handlungen ist.

Der Begriff der Freiheit wird bei Leibniz zunächst durch 3 Momente bestimmt:

1.) Kontingenz 2.) Spontaneität 3.) Intelligenz.

Zu diesen aus einer phänomenalen Analyse gewonnenen Bestimmungen kommen dann noch 2 andere, die aus der meta-

4 3.)] *Hs.* 3. 14 rationes] *folgt gestr. Komma* 26 Intelligenz.] *Hs.*
Intelligenz

physischen Konstruktion der Monadologie stammen, nämlich

4.) Die Unabhängigkeit des Subjektes als Substanz, und

5.) Die Selbst-Verantwortlichkeit, im Sinne der Unabschiebbarkeit der eignen Verantwortung auf Gott, der mich doch als Grund des Bösen, das ich tue, geschaffen hat. 5

Freiheit ist Kontingenz, Zufälligkeit, d.h. bloss hypothetische, keine absolute Notwendigkeit.

Damit ist gesagt: dasjenige, dessen Grund frei ist, ist nicht in dem Sinne notwendig, dass sein Gegenteil, – d.h. also dass es nicht geschieht, oder dass statt seiner etwas anderes geschieht –, einen Widerspruch einschliesst. (So z.B. Theod. §37) 10

Das besagt aber für Leibniz, für den der Satz des Widerspruchs das Prinzip aller Wesenszusammenhänge ist: das Grundsein der Freiheit ist keine *ratio essendi*, die freien Taten des Menschen folgen nicht aus dem Subjekt so wie bestimmte Eigenschaften aus dem Wesen einer mathematischen Figur. 15

Aber das ist doch offenbar selbstverständlich und es wird wohl niemand einfallen zu verkennen, dass es sich hier um eine *ratio fiendi* handelt, um ein Grund-Verhältnis, in dem ein Seiendes (das Subjekt) Grund ist für anderes Seiendes (seine Handlung). Doch dieser Satz, dass das Grundsein der Freiheit keine absolute Notwendigkeit impliziert, kann noch einen anderen Sinn haben, der die Begründung des Grundseins betrifft, und den Wolff folgendermassen ausdrückt: „*volitiones per essentiam animae determinatae non sunt.*“ (Psych. 25

5 Gott,] *Hs.* Gott 6 als] *folgt gestr.* <~> 6 Grund] *folgt gestr.* d(<~>
7 Zufälligkeit] *davor gestr.* d.h. 8 hypothetische,] *Hs.* hypothetische
15 *essendi]* *folgt in Klammern gestr.* <sondern><~> 25 Grundseins] *folgt gestr.* selbst

emp. §940°)|D. h. das Grundsein des Subjekts für seine Handlungen ist nicht durch seine *essentia* bestimmt, in dem Sinne, dass die *essentia* Wesensgrund, *ratio essendi*, dafür ist, welche Handlungen aus dem Subjekt als *ratio fiendi* entspringen. [5/3r.]

- 5 Die These der Kontingenz besagt dann also: das Grundsein des Subjekts als *ratio fiendi* seiner Handlungen ist nicht durch eine *ratio essendi* begründet, – also nicht absolut notwendig. Diese These trifft aber die Meinung Leibnizens nur dann, wenn die *essentia animae* verstanden wird als abgelöst
10 von dem, was der *anima* je begegnet, was sie erfährt, von ihren *perceptiones*. Es wird sich zeigen, dass in einem anderen Sinn doch die *essentia* des Subjekts das Grundsein seiner Handlungen begründet – nämlich sofern die *perceptiones* zu dieser *essentia* dazugehören –, und dass gerade darin die eigentliche
15 Freiheit gesehen wird.

Freiheit ist 2. Spontaneität. Spontaneität ist das spezifische Grundsein des Subjekts als Subjekt, das kontingent ist in dem gezeigten Sinne, dass es eine *ratio fiendi* ist, dass durch die *essentia* des Subjekts noch nicht vorgezeichnet ist, was es
20 bewirkt, das sich aber bestimmt als Möglichkeit zu wirken, im Sinne des Vermögens. Wir haben in uns selbst das Prinzip unserer Handlungen. „Spontaneum est, cuius principium est in agente. Et c’est ainsi que nos actions et nos volontés dépendent entièrement des nous.“ (Theod. §301)

- 25 Das Subjekt ist Grund, *ratio fiendi* seiner Handlungen, es ist der „Täter“. Es ist durch Vorstellungen, Wollen und Streben, Grund von bestimmten Geschehnissen in der Körperwelt. Wie dies Wirken der Seele auf den Körper möglich und zu verstehen ist, das ist für Leibniz ein eigenes Problem, auf das wir

27–1 (Psych. ... 940°) | unter der Zeile 3 *ratio essendi* | über der Zeile, mit
Einfügungszeichen 10 dem,] Hs. dem 18 dass] Hs. das

noch zu sprechen kommen. Worum es sich aber zunächst handelt, ist das Wesen dieses Grundseins selbst und die Weise, in der es selbst wieder begründet ist.

Das Subjekt ist spontan, das besagt, es ist in gewisser Weise der erste Grund. Wenn wir das Grundsein des Subjekts für seine Handlungen als „Täterschaft“ bestimmen, so steht nicht hinter dem Subjekt gewissermassen wieder ein anderer Täter, der durch es hindurch wirkt, so dass das Subjekt nur Zwischenursache bzw. Zwischenwirkung wäre, wie eine vom Queue in Bewegung gesetzte Billardkugel, die eine andere in Bewegung setzt. Die Seele ist 1. Grund, ein Vermögen zu Handlungen, oder eine Kraft, „une force“ (Theod. §325), „puissance“, „potentia“. (Nouv. Ess. cap. XXI, §1.º). |

[6/3v.] Dies Vermögen aber, zu tun oder nicht zu tun, bezw. statt dessen etwas anderes zu tun, – ist selbst begründet. Nach dem Grunde dieses Grundes kann in verschiedener Weise gefragt werden:

1. Welcher ist der Grund dieses Vermögens, und zwar entweder ontologisch: wie ist er im Wesen der Subjektivität begründet, oder ontisch: was ist es, was dies Vermögen als Ausstattung des Subjekts hervorgebracht hat?

2. Welcher ist der Grund, der das Grundsein im Sinne des Vermögens zu Handlungen, determiniert zu einer bestimmten Handlung? Das Vermögen nämlich ist notwendig gleichmässig ein Vermögen, eine Handlung zu tun oder nicht zu tun bezw. statt seiner etwas anderes zu tun. Das Vermögen als solches

1–2 handelt,] *Hs.* handelt 2 Wesen] *über der Zeile für gestr.* Art und Weise
2 Weise,] *Hs.* Weise 3 der] *folgt gestr.* (ist) 10 Queue] *Hs.* Queu;
davor gestr. Qeu 12 eine] *Hs.* ein 12 §325,] *Hs.* §325) 13 cap.] *Hs.*
cap 14 aber,] *Hs.* aber 14 bezw.] *Hs.* bezw 20 es,] *Hs.* es 25 ein
Vermögen,] *Hs.* ein Vermögen

enthält noch nicht den Grund zu bestimmten Handlungen. Das ist der Sinn des angeführten Satzes: „actiones per essentiam animae non determinantur.“^o

5 An dieser Stelle entspringt für *Leibniz* das *eigentliche* Problem der Freiheit, d.h. mit der Frage: welcher Art sind die Gründe, die das Grundsein des Subjekts als Vermögen zu dem Grundsein der jeweiligen Handlung so determinieren, dass dieses Handeln ein freies ist?

10 Mit dieser Fragestellung ist die Idee der Freiheit als Indifferenz von vorn herein ausgeschlossen. Diese Auffassung glaubt die Freiheit nur dann retten zu können, wenn das Grundsein der Handlungen selbst grundlos ist, weil ein begründetes Grundsein der Handlung eine Notwendigkeit bedeute, die der Freiheit gerade entgegen sei. (Diese Ansicht taucht auch nach *Leibniz* wieder auf. So bei Crusius, der die Möglichkeit von grundlosen „actiones liberae“ behauptet. Entwurf §81)

Diese Indifferenzthese bekämpft *Leibniz* an vielen Stellen, und zwar immer mit demselben Argument: er betont, die begründeten freien Handlungen seien nicht absolut, sondern nur hypothetisch notwendig, diese Notwendigkeit aber widerstreite der Freiheit so wenig, dass im Gegenteil die Freiheit als Indifferenz ein blosses Trugbild sei, sofern da ein blosses Ohngefähr der Grund der Handlungen sei. (So z.B. Theod. §35, 46, 132, Briefe an Clarke etc. Dasselbe Argument in Kants *Habilitations-Schrift*.)

3 animae] *folgt gestr.* determinat(∼) 3 determinantur.“] *Hs.* determinantur.
7 Grundsein] *folgt gestr.* als 14 die] *Hs.* di 19 Argument:] *korr.*
aus Argument, 19 betont,] *Hs.* betont 24 Ohngefähr] *folgt gestr.* g
24 Theod.] *Hs.* Theod

Wie ist die Determination der Spontaneität zur Handlung positiv zu bestimmen?

Hier ergibt sich ein Unterschied. Spontaneität als solche ist noch nicht Freiheit. Spontan handeln auch die Tiere. Sie sind aber nicht frei. Zur Freiheit gehört ausser der Spontaneität Intelligenz, und die fehlt den Tieren. (Theod. §302) | 5

[7/4r.] Die eigentliche Freiheit ist „spontaneitas intelligentis“, die Selbsttätigkeit eines verständigen Wesens. (De libertate Erdm. S. 669°). Die Intelligenz ist dasjenige, was die Spontaneität als Handeln-Können in der Weise der Freiheit zu bestimmten Handlungen determiniert. 10

Grund seiner Handlungen ist das Subjekt durch die Akte des Strebens, bzw. beim intelligenten und freien Subjekt des Wollens. Die Frage geht also nach dem Grunde des Wollens. Nicht so, dass gefragt wird, was der Grund dafür ist, dass das Subjekt mit einem Willensvermögen ausgestattet ist, sondern warum jetzt dieses gewollt wird. 15

Leibnizens Antwort ist kurz diese: Der Wille wird bewegt durch ein „Motiv“, Motiv aber ist das, was als gut erscheint. Also ist das Auffassen (percipere) von etwas als gut der Grund des Wollens. 20

Aber hier bedarf es genauerer Erörterungen. Zunächst unterscheidet Leibniz das Wollen als vorhergehendes und folgendes. Der nachfolgende Wille ist die Art und Weise, in der das Vermögen zu Handlungen jeweils wirklich ist, der Entschluss. Der vorhergehende Wille ist das blosses Wünschen von etwas. Der vorhergehende Wille, der Wunsch richtet sich auf alles, was dem Subjekt überhaupt als gut erscheint. 25

6 (Theod. §302) | unter der Zeile, Hs. (Theod §302) 7–8 intelligentis“,] Hs. intelligentis“ 9 dasjenige,] Hs. dasjenige 10 Spontaneität] folgt gestr. in der 19 das,] Hs. das

Das Gutsein von etwas – sei es wirklich oder scheinbar – löst den Wunsch danach aus. Der nachfolgende Wille ist der Entschluss für eine bestimmte Handlung. Für ihn gilt die Regel, dass man nie verfehlt, das zu tun, was man will, wenn man
 5 es kann. Dieser nachfolgende Wille resultiert aus dem Konflikt aller vorhergehenden Wollungen, sowohl derer, die das Gute anstreben, wie derer, die das Schlechte zurückweisen. So resultiert der Gesamtentschluss aus den Einzelwünschen (nach dem Bilde, das Leibniz selbst braucht) wie in der Mecha-
 10 nik die zusammengesetzte Bewegung aus allen Antrieben, die in einem Beweglichen zusammentreffen. (Theod. §22 *und* an andern Stellen)

Die Einzelwünsche richten sich auf alles Gute, der Gesamtentschluss als resultierender Wille auf das Beste. Der Ein-
 15 wand, den man hiergegen erheben kann, dass das Subjekt aufgefasst sei wie eine Wage, die nach der Seite ausschlägt, auf der mehr Gewichte stehen, so dass auch die Freiheit des Subjekts keine andere als die einer Wage sei, dieser Einwand wird von *Leibniz* in seinem 1. Teil einfach zugegeben. Es ist auch
 20 gleichgültig, dass die Wage passiv ist, das Subjekt aber aktiv, spontan. „A celà je répons, que le principe du besoin d’une raison suffisante est commun aux Agens et aux Patients.“ (5. Brief an Clarke §14°) | Die Motive sind des Geistes Dispo-
 25 sitionen zu handeln, *und zwar* alle, andere hat er nicht. Die Motive umfassen nicht bloss die vernünftigen Gründe, sondern ebenso blinde Neigungen, Leidenschaften und ähnliche „Impressionen“. (ebda. §15) [8/4v.]

2 Wille] <i>folgt gestr. Komma</i>	4 tun,] <i>Hs. tun</i>	6 derer,] <i>Hs. derer</i>
7 anstreben,] <i>Hs. anstreben</i>	7 derer,] <i>Hs. derer</i>	9 Bilde,] <i>Hs. Bilde</i>
13 der] <i>Hs. die</i>	20 gleichgültig,] <i>Hs. gleichgültig</i>	24 handeln,] <i>folgt gestr. (§15)</i>

Die Freiheit kann also nicht darin bestehen, dass der Entschluss grundlos ist, sondern nur in der Art, wie der Entschluss begründet wird. Der Wille überhaupt geht auf das Gute, der Entschluss auf das Beste, auf das, was dem Subjekt als das Beste erscheint, was es tun kann. Freiheit ist für Leibniz Freiheit zum Guten bezw. Freiheit zum Besten, frei ist das Subjekt sofern und soweit es versteht, was in Wahrheit das Gute und das Beste ist, und dadurch bestimmt wird – unfrei sofern es in solchem Verstehen beschränkt ist, oder sich täuscht. Freiheit ist nicht Freiheit zum Guten und Bösen, sondern nur zum Guten. Das Böse tut das Subjekt gerade unfrei, sofern es in seiner Freiheit zum Guten beschränkt ist, etwas für gut hält, was nicht gut ist. Gott allein ist vollkommen frei. Er sieht in uneingeschränkter Wahrheit alles Gute und tut unbeirrbar nur das, was das Beste ist, – notwendig, aber nicht absolut, logisch notwendig, sondern mit moralischer Notwendigkeit. (Theod. §310 etc.) Diese moralische Notwendigkeit ist mit der Freiheit identisch.

Gott ist vollkommen frei, weil sein Erkennen reiner Verstand ist. Der Verstand allein nämlich gibt deutliche Erkenntnis, die Sinne nur verworrene. Die Menschen sind nicht bloss durch den Verstand geleitet, sondern auch durch Leidenschaften und andere den Sinnen entstammende Motive. Daher sind nicht alle Motive des Menschen „raisons“, Vernunftgründe, und gerade die undeutlichen Motive der Sinne können die stärkeren sein. Der Mensch hat keine vollkommene Freiheit zum Guten. Sie ist eingeschränkt, sofern der Verstand eingeschränkt ist durch die Sinnlichkeit, die uns in

2 Art,] *Hs.* Art 4 das,] *Hs.* das 13 hält,] *Hs.* hält 14 vollkommen]
über der Zeile, mit Einfügungszeichen, für *gestr.* absolut 15 das,] *Hs.* das
24 „raisons“,] *Hs.* „raisons“

Passionen etwas als gut vorstellt, ohne dass wir doch vermöchten, das Gutsein dieses Guten zu verstehen. D.h. wir werden durch Motive getrieben, über die wir nicht verstehend verfügen, wir sind gewissermassen passiv von ihnen abhängig.

5 „nous n’entendons pas toujours les raisons de nos instincts“ (Theod. §310°)

Sofern wir aber so als Wollende bewegt werden von etwas, was uns gut scheint, dessen Gutsein wir aber nicht verstehen, über dessen | Gutsein wir also nicht verfügen, sind wir [9/5r.]

10 gewissermassen passiv abhängig von dem, was uns begegnet, „geknechtet“ durch ein „principium externum“, d.h. unfrei. So sind die Tiere, trotzdem sie spontan handeln, gänzlich unfrei, weil sie nur durch Motive bewegt werden, die sie nicht verstehen, gewissermassen in ihre Handlungen getrieben werden.

15 „Eo magis est libertas, quo magis agitus ex ratione, eo magis est servitus, quo magis agitus ex animi passionibus.“ (De libert.°) Freiheit ist Determination des Willens durch den Verstand, durch Motive, die „raisons“ sind. Freiheit ist das verstehende Verfügen über die Motive in
20 ihrem Gut-Sein.

Es ist deutlich, dass das Grundsein der Motive keine mechanische Kausalität ist, wenn auch nach *Leibniz* eine gewisse analogische Interpretation möglich ist. Ebenso ist auch deutlich,
25 lich, dass das Grundsein der Motive für den Willen kein gleiches Grundverhältnis ist, wie das Grundsein des Willens für die Handlungen des Subjekts. Es ist aber zu fragen, wie das Grundsein der Motive für den Willen sowohl, wie auch das

1–2 vermöchten,] *Hs.* vermöchten 10 dem,] *Hs.* dem 10 begegnet,] *Hs.* begegnet 11 „externum“,] *Hs.* „externum“ 12 handeln,] *Hs.* handeln
18 libert.] *Hs.* libert

Grundsein des Willens für die Handlungen positiv zu bestimmen ist.

Leibniz versucht auf diese Fragen eine Antwort zu geben in der Lehre von den Monaden und der praestablierten Harmonie. Wir kommen bei Besprechung dieser Theorie zu der 4. und 5. oben angeführten Bestimmung der Freiheit als Unabhängigkeit des Subjekts als Substanz und als Selbstverantwortlichkeit. 5

Das Grundsein des Subjekts für seine Handlungen ist für Leibniz ein Rätsel. Das Rätsel entspringt aus der Philosophie des Descartes, der Lehre von den zwei Substanzen: res cogitans und res extensa. Es erweist sich nämlich als völlig unverständlich, wie eine Substanz der einen Art auf eine solche der andern Art soll wirken können. Es erscheint ungreiflich, wie durch die Bewegungen eines Körperdinges eine geistige Substanz sich soll ändern können, dann umgekehrt, wie ein Vorgang in der res cogitans auf die Vorgänge in der Körperwelt soll einen Einfluß haben können. Diese Schwierigkeit verschärfte sich für Leibniz noch dadurch, dass die neue Naturwissenschaft die Welt der körperlichen Dinge als einen völlig in sich geschlossenen Wirkungszusammenhang mechanischer Art verstehen liess, in dem von aussen, d.h. von einem Seienden, das nicht mechanisch wirkt, nichts hinein kommen kann. 10 15 20

Descartes hatte diese Schwierigkeit auf sich beruhen lassen. Seine Nachfolger hielten dann teils die reale Einwirkung der 2 Substanzen auf einander doch für möglich, teils übertrugen sie Gott die Funktion, die Kluft zu überbrücken und die Einwirkung jeweils zu vermitteln. Leibniz bezeichnet das als 25

7-8 Selbstverantwortlichkeit.] Hs. Selbstverantwortlichkeit 20 einen] Hs. ein 28 Funktion,] Hs. Funktion

das „Système des causes occasionelles“ (Syst.[ème] nouv.[eau] §12.^o). Leibniz sucht diese Schwierigkeiten in seiner Lehre von den Monaden und der prästabilierten Harmonie zu überwinden.

- 5 Die Monaden, Subjekt-Einheiten sind nach *Leibniz* die einzige Art Substanzen, die es gibt, die Körper blosser Anhäufungen von Monaden, die nur der verworrenen Vorstellung unserer Sinne als etwas Kontinuierliches, Materie, erscheinen. (Monadol.) Es besteht nun eine prästabilierte, d.h. zuvor festgestellte, Harmonie in mehrfacher Weise, wobei uns hier nur
10 die zwischen Seele und Körper angeht. Die innere Welt des Subjekts ist nach *Leibniz* ein genau so in sich geschlossenes System wie das der mechanischen Natur. Die Monaden haben keine Fenster (Mon. §7), es kommt nichts in sie hinein und
15 geht nichts hinaus. In der Monade vollzieht sich ein Ablauf von „perceptions“, d.h. „réprésentations“ dessen, was ausserhalb ist, und „appétitions“, d.h. „tendences d’une perception à une autre“ (So Brief an Remond^o und Monad. §15) – wie in der äusseren Natur ein Ablauf von mechanischen
20 Bewegungen. Wenn nun die Vorgänge der inneren Welt auch nicht mechanisch sind, so sind sie doch nichtsdestoweniger ebenso gesetzmässig und einer festen Ordnung unterworfen, wie die Geschehnisse der äusseren Natur. „Les ames agissent selon des loix des causes finales par appétition, fins
25 et moyens. Les corps agissent selon des loix efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmonique entre eux.“ (Mon. §79^o) Gott habe die Seele und jede andere Monade so

2 §12.)] Hs. §12.) 6 Substanzen,] Hs. Substanzen 14 Mon.] Hs. Mon
14 §7,] Hs. §7) 16 dessen,] Hs. dessen 17 appétitions“,] Hs. appétitions“
28 Mon.] Hs. Mon

geschaffen, dass ihr alles durch eine „parfaite spontanéité“ entspringt „de son propre fonds“ – und dennoch in voller Übereinstimmung zu den Aussendungen. (Syst. nouv. §14°) Die Monaden folgen ihrem eigenen Gesetz, als exisierte nichts als Gott und sie selbst. (ebd.) Oder in einem Brief an Basnage 5
 von 1698: „c’est la nature de la substance créée de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément par tous les états qui lui arriveront, de telle sorte que celui qui voit tout voit dans son état présent tous ses états passés et à venir. Et cette loi de l’ordre qui fait l’indi- 10
 vidualité de chaque substance particuliere, a un rapport à ce qui arrive dans toute autre substance, et dans l’univers toute entier.“° D.h. alle Vorstellungen und Strebungen in der Monade folgen sich nach einem Gesetz, das das individuelle Wesen der Substanz ausmacht. In diesem Sinne gilt dann 15
 doch der oben zurückgewiesene Satz, dass alle Handlungen der Seele durch ihre „essentia“ bestimmt sind, und in dem jetzt angezeigten Sinne besteht gerade darin die vollkommene | Spontaneität im Sinne der Unabhängigkeit von irgend einem „principium externum“. 20

Wenn aber so das Subjekt bestimmt ist als eine in sich geschlossene, gänzlich unabhängige Welt, in der sich Vorstellungen und Strebungen nach einem dem Subjekt selbst zugehörigen Gesetz folgen, so ist diese Verfassung des Subjekts auch der Grund dafür, wenn das Subjekt etwas Böses 25
 tut, d.h. wenn ihm etwas als gut erscheint, was in Wahrheit nicht gut ist. Sofern aber doch Gott das Subjekt mit dieser Verfassung geschaffen hat, so scheint er der Grund zu sein, der das Grundsein des Subjekts für seine Handlungen begründet

10 venir] *korr. aus* avenir 11 a] *korr. aus* à 20 externum“.] *Hs.* externum“
 22 geschlossene,] *Hs.* geschlossene 22 Welt,] *Hs.* Welt

– also ist doch alle Freiheit wieder aufgehoben, denn nun ist nicht das Subjekt verantwortlich für seine Taten, da es ja nicht selbst das Gesetz geschaffen hat, nach dem sich seine Vorstellungen und Wollungen folgern, sondern Gott.

- 5 Leibniz hat auch auf diese letzte Schwierigkeit noch eine Antwort, die den Leitgedanken seiner Theod. ausmacht, die scharf formuliert die ist, dass der Wille Gottes eben nicht der Grund des individuellen Wesens des Subjekts ist, sondern bloss der Grund der Existenz dieses Wesens, während das
10 Wesens selbst als Möglichkeit, als *essentia*, zum ewigen Inhalt des Denkens Gottes gehört, also nicht geschaffen ist. Gott will nicht das Böse, das aus einer bestimmten endlichen Individualität fließt, er lässt es bloss zu, weil die beste der möglichen Welten, die Gott notwendig in die Existenz bringt, solches
15 Zulassen fordert. Weil also die Wesenheit jedes Individuums ewig ist wie Gott selbst, ist es nicht möglich, die Verantwortung für die eigene Individualität, die der Grund des Wollens und Handelns also auch des Bösen ist, auf Gott abzuwälzen, sondern das Individuum muss sie selbst übernehmen, obgleich
20 es sie nicht gewollt hat (das hat auch Gott nicht), weil diese Individualität sein eigenes Sein ausmacht und als Möglichkeit von Ewigkeit her zu ihm gehört.

4 folgern,] *Hs.* folgern 10 Möglichkeit,] *Hs.* Möglichkeit 10 *essentia*,]
Hs. *essentia* 14 bringt,] *Hs.* bringt 15 jedes] *folgt gestr.* Subjekts ewig
16 möglich,] *Hs.* möglich

Erklärende Anmerkungen

Martin Heidegger: Notizen zu Schellings *Freiheitsschrift*

- 321,8 Verweist auf die Seitenzählung von Heideggers Handexemplar der *Freiheitsschrift* (F.W.J. Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von C. Herrmann. Leipzig 1925; vgl. oben, Editorischer Bericht, I.4 und II.2). Entspricht SW VII, 399.
- 322,3 Entspricht SW VII, 399.
- 322,5 Entspricht SW VII, 375.
- 323,14 Entspricht SW VII, 379f.
- 323,17 Entspricht SW VII, 375f. Vgl. schon SW VII, 374.
- 323,17 Entspricht SW VII, 399.
- 324,1 SW VII, 377.
- 324,4 SW VII, 377.
- 324,6 SW VII, 378.
- 324,21 Vgl. SW VII, 408.
- 325,1 SW VII, 408.
- 325,8 SW VII, 409.
- 326,5 SW VII, 405f.
- 326,8 SW VII, 408.
- 327,12 SW VII, 375.
- 327,15 „Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat“ (SW VII, 376).
- 327,17 Bezieht sich inhaltlich auf SW VII, 400. Die Seitenangabe der von Heidegger verwendeten Ausgabe entspricht aber SW VII, 378.
- 328,1 SW VII, 400.

- 328,3 „Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Lust zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde“ (SW VII, 399).
- 328,5 „Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde“ (SW VII, 400).

Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit

- 331,9 SW VII, 357.
- 331,TKA1 Bezug unklar. Verweist möglicherweise auf die Paginierung der von Heidegger verwendeten Ausgabe der *Freiheitsschrift* (s. oben, Anm. zu S. 321,8); entspricht SW VII, 407f.
- 333,22 SW VII, 403.
- 335,22 Vgl. die *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 433.
- 338,26 „Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund?“ (SW VII, 406).
- 339,4 SW VII, 406.
- 339,21 „Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d.h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz“ (SW VII, 407f.).

350,9 SW VII, 373.

351,21 SW VII, 405f.

352,5 „Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?“ (SW VII, 406).

352,17 „Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d.h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere“ (SW VII, 408).

353,19 Vgl. SW VII, 375f.

353,28 Die Formel „*volō ut sis*“ findet sich bei Augustin nicht wörtlich.

354,17 SW VII, 375f.

354,25 SW VII, 385f.

355,8 Diese Formel findet sich bei Schelling nicht, vgl. aber z.B. SW VII, 431.

355,20 SW VII, 387.

358,30 Lib. caus. IV, 37: „*Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud.*“ Dt.: „Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein und vor ihm gibt es kein anderes Geschaffenes.“

359,9 Grabm. 102. Vgl. den Text in LW 5, 41: „*Unde dicit auctor De Causis: ‚prima rerum creatarum est esse‘. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam [...] Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intellegere et non ens vel esse.*“ Dt.: „Deshalb sagt der Verfasser des Buches von den Ursachen: ‚das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein‘. Sobald wir deshalb zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf. [...] Und des-

- halb ist Gott, der Schöpfer und nicht erschaffbar ist, Intellekt und Erkennen und nicht seiend oder Sein“ (Quaest. Par. 545).
- 359,12 Grabm. 104; LW 5, 46; „zur Wesensbestimmtheit des Seienden gehört, verursacht zu sein“ (Quaest. Par. 551).
- 359,22 Grabm. 103; LW 5, 45: „Willst du aber das Erkennen Sein nennen, so habe ich nichts dagegen. Nichtsdestoweniger behaupte ich: wenn in Gott etwas ist, was du das Sein nennen willst, so kommt es ihm durch das Erkennen“ (Quaest. Par. 549).
- 359,25 Vulg., Joh 1,1: „et Deus erat Verbum“.
- 359,28 „Ideo Deus solus per intellectum producit res in esse“ (Grabm. 81); Dt.: „Daher setzt Gott allein die Dinge durch den Intellekt ins Sein“ (LW 4, 268).
- 362,4 Vgl. SW VII, 358.
- 362,12 WA I 7, 91–151.
- 362,19 WA I 56, 3–154 (Glossen); 157–528 (Scholien). WA I 57/1, 5–127 (Glossen), 131–232 (Scholien).
- 362,19 Gemeint ist wohl die Predigt vom 26.12.1514; vgl. WA I 1, 30–37.
- 362,20 WA I 1, 142–151.
- 362,21 WA I 1, 350–374; WA I 59, 405–426.
- 362,24 Gemeint ist die von Walter 1910 herausgegebene Ausgabe (De Lib.).
- 363,3 Gemeint sind die beiden Ausgaben BA und EA, hier: WA I 18, 661. Dt.: „Weiter verstehen wir unter freiem Willensvermögen an dieser Stelle die Kraft des menschlichen Willens, mit der sich der Mensch dem, was ihn zum Heil führt, zuwenden oder sich davon abwenden kann“ (serv. arb. 345).
- 363,4 WA I 18, 551–787.
- 363,6 Erasmus veröffentlichte seine Streitschrift *Hyperaspistes* in zwei Teilen 1526 und 1527 (vgl. *Hyperasp.*).
- 364,5 WA I 18, 752. Dt.: „Wir wissen, dass das freie Willensvermögen seiner Natur nach etwas tut, wie essen, trinken, zeugen, regieren“ (serv. arb. 567).
- 365,11 WA I 18, 768. Dt.: „Gegen Gott sündigt der Gottlose, gleich, ob er isst oder trinkt oder was immer er tut“ (serv. arb. 609).

- 366,5 WA I 18, 662. Dt.: „[d]ie Bezeichnung freies Willensvermögen bezeichnet [...] im eigentlichen Sinne das, was es vermag und tut gegenüber Gott, nach Belieben, durch kein Gesetz, durch keinen Befehl gehindert“ (serv. arb. 347).
- 366,21 WA I 18, 747. Dt.: „es ist jenes höchst tätige Wirken Gottes, welches man nicht vermeiden und ändern kann, sondern wodurch man notwendig ein solches Wollen hat, wie Gott gegeben hat“ (serv. arb. 555–557).
- 367,15 Augustinus: *De Gratia et libero arbitrio liber unus*. PL 44, 899. Dt.: „Immer aber haben wir freien Willen, nicht immer jedoch ist er gut. Entweder ist er der Gerechtigkeit bar, wenn er der Sünde dient, und dann ist er schlecht, oder aber er ist frei von der Sünde, wenn er der Gerechtigkeit dient, und dann ist er gut“ (Aug. Grat. 127).
- 368,23 „Sie leugnen, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne ohne ‚besondere‘ Gnade [...]. Die Meinung dieser Leute scheint ziemlich wahrscheinlich“ (Diatriben 56f.).

Hans Jonas: Das Freiheitsproblem bei Augustin

- 375,13 Dt.: „Vor dem Angesicht Gottes“. In der hebräischen Bibel findet sich dieser Ausdruck etwa in Gen 6,11 oder Hiob 15,4, wobei dort allerdings anstelle des von Jonas verwendeten Tetragramms für den Gottesnamen „haelohim“ bzw. „el“ verwendet wird.
- 378,13 Augustinus: *Epistolae*. PL 33, 593; CSEL 44, 268. Engl.: „Therefore, the Law, by teaching and commanding what cannot be performed without grace, makes known to man his own weakness, that this weakness, once made known, may seek its Saviour, through whom the will made whole can do what in its weakness it cannot do. The Law, therefore, leads to faith; faith obtains the outpouring of the Spirit; the Spirit spreads charity abroad; charity fulfills the Law“ (Aug. Lett. III, 164).

- 378,24 „Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio“ (Augustinus: *De Spiritu et littera liber unus*. PL 44, 233; CSEL 60, 208). Dt.: „durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde (Röm 3,20), durch den Glauben erlangt man Gnade [zum Kampf] gegen die Sünde, durch die Gnade kommt es dann zur Heilung der Seele vom Sündenschaden, durch Gesundung der Seele zur Freiheit der Entscheidung, durch die freie Entscheidung erwächst die Liebe zur Gerechtigkeit, und schließlich durch die Liebe zur Gerechtigkeit die Erfüllung des Gesetzes“ (Aug. Spir. 399).
- 379,2 Augustinus: *Epistolae*. PL 33, 233; CSEL 44, 673. Dt.: „Das Gesetz würde nicht befehlen, wenn es keinen Willen gäbe, und die Gnade würde nicht zu Hilfe kommen, wenn der Wille ausreichte“ (Aug. Briefe 123).
- 379,25 Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. PL 40, 66; CCL 44A, 673. Dt.: „Im ersten Zustand also, der vor dem Gesetz liegt, hat man noch keinen Kampf zu bestehen mit den Genüssen dieser Weltzeit. Im zweiten, der unter dem Gesetz steht, kämpfen wir, aber unterliegen. Im dritten ist unser Kampf siegreich. Im vierten wird nicht mehr gekämpft, da ruhen wir aus im vollkommenen und ewigwährenden Frieden“ (Aug. Frag. 169).
- 380,6 „Quo loco videtur mihi Apostolus transfigurasse in se hominem sub lege positum, cuius verbis ex persona sua loquitur“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 103; CCL 44, 8). Dt.: „An dieser Stelle hat nach meiner Meinung der Apostel die Gestalt eines Menschen unter dem Gesetz auf sich übertragen und spricht mit dessen Worten in der ersten Person“ (Aug. Simpl. 57).
- 380,11 „Quare intelligendum est, legem ad hoc datam esse, non ut peccatum insereretur, neque ut exstirparetur, sed tantum ut demonstraretur, quo animam humanam quasi de innocentia securam ipsa peccati demonstratione ream faceret: ut quia peccatum sine gratia Dei vinci non posset, ipsa reatus sollicitudine ad perici-

- piendam gratiam converteretur“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 103; CCL 44, 8). Dt.: „Daher muß man erkennen, daß das Gesetz nicht zu dem Zweck gegeben worden ist, um die Sünde einzupflanzen oder auszutilgen, sondern nur dazu, um sie aufzuzeigen. Es sollte die menschliche Seele, die sich gewissermaßen ihrer Unschuld sicher war, gerade durch die Aufdeckung der Sünde anklagen, damit sie sich, da ja die Sünde ohne die Gnade nicht besiegt werden kann, aus Sorge über ihre Schuld dem Empfang der Gnade zuwende“ (Aug. Simpl. 59).
- 380,15 „*Adveniente autem mandato, peccatum revixit; hoc est; apparuit. Ego autem mortuus sum: id est, mortuum me esse cognovi*“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 104; CCL 44, 10). Dt.: „*Als aber das Gesetz hinzukam, lebte die Sünde wieder auf* (Röm 7,9b), d. h. trat in Erscheinung. *Ich aber bin tot* (Röm 7,10a), dies bedeutet (so viel, wie) Ich habe erkannt, daß ich tot bin“ (Aug. Simpl. 59).
- 380,22 „Denn nachdem die Sünde durch das Gebot den Anstoß erhalten hatte, täuschte und tötete sie mich durch das Gebot“ (Röm 7,11; Einheitsübersetzung).
- 380,24 „*ac sic magno reatu compellente confugerunt ad fidem*“ (Augustinus: *De Fide et operibus liber unus*. PL 40, 211; CSEL 41, 61). Engl.: „When he realized his guilt, he turned to the faith“ (Aug. faith 28).
- 381,5 „*Peccatum non legitime utens lege, ex prohibitione aucto desiderio, dulcius factum est, et ideo fefellit*“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 104; CCL 44, 11). Dt.: „Die Sünde gebrauchte zwar das Gesetz nicht rechtmäßig, doch da infolge des Verbotes die Sehnsucht (nach ihr) wuchs, wurde sie süßer und betrog daher“ (Aug. Simpl. 61).
- 381,18 „*Haec cogitatio non effert in superbiam; quod vitium oritur, cum sibi quisque praefidit; seque sibi ad vivendum caput facit. Quo motu receditur ab illo fonte vitae, cujus solius haustu iustitia bibitur, bona scilicet vita; et ab illo incommutabili lumine, cujus participatione anima rationalis quodammodo accenditur ut sit etiam ipsa factum creatumque lumen: sicut erat Joannes lucerna*

ardens et lucens; qui tamen unde luceret agnoscens, *Nos*, inquit, *de plenitudine ejus accepimus*: cujus, nisi illius utique in cujus comparatione Joannes non erat lumen? Illud enim *erat verum lumen quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Proinde cum dixisset in eodem psalmo, *Praetende misericordiam tuam scientibus te, et justitiam tuam his qui recto sunt corde*: *Non veniat, inquit, mihi pes superbiae, et manus peccatorum non moveat me: ibi ceciderunt omnes qui operantur iniquitatem; expulsi sunt, nec potuerunt stare*. Hac quippe impietate, qua tribuit sibi quisque quod Dei est, pellitur in tenebras suas, quae sunt opera iniquitatis“ (Augustinus: *De Spiritu et littera liber unus*. PL 44, 206; CSEL 60,163). Dt.: „Solches Denken verführt uns nicht zu Hochmut, einem Laster, das aufkeimt, wenn einer zu sehr auf sich vertraut und somit sich selbst für seine Person zur Quelle seines Lebens macht. Durch diese Leidenschaft nämlich entfernt man sich von der Quelle des Lebens, aus der allein man Gerechtigkeit, d.h. das gute Leben, schöpfen und trinken kann. Dadurch trennt man sich von dem unwandelbaren Licht, an dem die vernunftbegabte Seele nur Anteil zu haben braucht, um gewissermaßen dazu entflammt zu werden, sogar selbst ein wirklich geschaffenes Licht zu sein. So war Johannes eine *brennende leuchtende Lampe* (Jo 5,35). Trotzdem wusste er, woher sein Licht kam, und sagte deshalb: *Aus seiner Fülle haben wir empfangen* (Jo 1,16). Aus wessen Fülle? Jedenfalls [nur aus der Fülle] dessen, mit dem verglichen Johannes kein Licht war. Denn dies *war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt* (Jo 1,9). Als er im gleichen Psalm gesagt hatte: *Schenk dein Erbarmen denen, die dich kennen, und deine Gerechtigkeit denen, die rechtschaffenen Herzens sind!* fährt er fort: *Des Stolzen Fuß soll nicht über mich kommen! Der Sünder Hände sollen mich nicht bewegen! Dort sind alle Übeltäter zu Fall gekommen, sie sind vertrieben worden und konnten nicht standhalten* (Ps 35/36,11–13). Jeder wird nämlich durch die Gottlosigkeit, [die ihn verführt], sich zuzuschreiben, was Gottes ist, in seine Todesnacht gestoßen; sie besteht in den Werken seiner Sünde“ (Aug. Spir. 317–319).

381,24 „quia desiderii prohibiti fructus dulcior est. Unde etiam quaecumque peccata occulte fiunt, dulciora sunt: quamvis mortifera ista dulcedo sit. Inde est, quod apud Salomonem fallacis doctrinae imagine sedens mulier, et invitans ut ad se veniant insipientes, scribitur dicere: *Panes occultos libenter edite, et aquam furtivam dulcem bibite*. Ista dulcedo est occasio per mandatum inventa peccati, quae cum appetitur, utique fallit, et in majores amaritudines vertit“ (Augustinus: *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*. PL 35, 2070; CSEL 84, 17). Dt.: „weil die Frucht eines verbotenen Verlangens süßer ist. Aus diesem Grunde sind auch alle Sünden, die verborgen getan werden, süßer, obschon ihre Süßigkeit todbringend ist. Daher kommt es, daß bei Salomo eine trügerische Lehre unter dem Bild einer Frau beschrieben wird, die dasitzt und die Törichten einlädt, zu ihr zu kommen, indem sie spricht: *Esß gern verborgene Brote und trinkt süßes, gestohlenes Wasser* (Spr 9,17). Diese Süßigkeit ist die durch das Gebot erschlossene Gelegenheit zur Sünde. Wenn sie erstrebt wird, betrügt sie auf jeden Fall und wandelt sich in [noch] größere Bitternisse“ (Aug. Röm 51–53).

382,4 „Male autem utitur lege, qui non se subdit Deo pia humilitate, ut per gratiam lex possit impleri“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, I 1,6; PL 40, 105; CCL 44,11). Dt.: „Schlecht aber gebraucht das Gesetz, wer sich Gott nicht unterwirft in frommer Demut, damit durch die Gnade das Gesetz erfüllt werden kann“ (Aug. Simpl. 61–63).

382,9 „*Si autem quod nolo, hoc facio; consentio legi, quoniam bona est. Hoc enim non vult, quod et lex*“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 106; CCL 44, 14). Dt.: „Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, stimme ich dem Gesetz zu, weil es gut ist (Röm 7,16). Dies heißt: Er lehnt das ab, was auch das Gesetz (ablehnt)“ (Aug. Simpl. 65).

382,15 „*Nunc autem jam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum*; non ideo dicit, quia non consentit ad faciendum peccatum, quamvis legi consentiat ad hoc improbandum. Loquitur enim adhuc ex persona hominis sub lege constituti, nondum

sub gratia, qui profecto trahitur ad male operandum concupiscentia dominante atque fallente dulcedine peccati prohibiti, quamvis ex parte notitiae legis hoc improbet. Sed propterea dicit, *Non ego operor illud*, quia victus operatur“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 106; CCL 44, 14). Dt.: „Das folgende Wort *Jetzt aber tue nicht mehr ich jenes, sondern die Sünde, die in mir wohnt* (Röm 7,17) sagt er jedoch nicht deswegen, weil er nicht einwilligt, die Sünde zu tun, obwohl er dem Gesetz bei der Verurteilung der Sünde zustimmt – er spricht nämlich noch in der Rolle des Menschen unter dem Gesetz, der noch nicht unter der Gnade steht und folglich zur bösen Tat gezogen wird, da die Begierlichkeit ihn beherrscht und die Süßigkeit der verbotenen Sünde ihn betrügt, obgleich er aufgrund der Kenntnis des Gesetzes dies verurteilt –, sondern er sagt deswegen *nicht ich tue es*, weil er als Besiegter handelt“ (Aug. Simpl. 67).

382,22 „*Fefellit me peccatum occasione accepta per mandatum*: sive quia suasio delectationis ad peccatum vehementior est, cum adest prohibitio; sive quia etiam si quid homo fecerit secundum iussa legis, si adhuc non sit fides, quae in gratia est, vult sibi hoc tribuere, non Deo, et superbiendo plus peccat“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 66,5; PL 40, 63; CCL 44A, 156). Dt.: „*Die Sünde hinterging mich und brachte mir dadurch den Tod*. Damit meint er, daß entweder die Überredung zum Genuß der Sünde heftiger wird, sobald ein Verbot vorhanden ist, oder er will, um nicht noch hochmütiger und schwerer zu sündigen, es sich und nicht Gott zuschreiben, wenn er als Mensch etwas gemäß dem befehlenden Gesetz tut, wenn auch bis dahin noch kein Glaube da ist, der in der Gnade besteht“ (Aug. Frag. 161).

382,26 „*Quotquot ergo adjuncto solo adiutorio legis, sine adiutorio gratiae, confidentes in virtute sua, suo spiritu aguntur, non sunt filii Dei*“ (Augustinus: *De Gratia et libero arbitrio liber unus*, 12,24; PL 44, 895). Dt.: „Alle also, die nur in Verbindung mit dem Beistand des Gesetzes, aber ohne Hilfe der Gnade auf ihre eigene Kraft vertrauen und sich von ihrem eigenen Geiste leiten lassen, sind keine Kinder Gottes“ (Aug. Grat. 115).

- 382,28 „Nam cum seipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est“ (Augustinus: *Epistolae*. PL 33, 439; CSEL 34,2, 679). Engl.: „For, when it takes pleasure in itself as if it were its own good, it is proud“ (Aug. Lett. II, 276).
- 383,7 „quia gratia sanat voluntatem“ (Augustinus: *De Spiritu et littera liber unus*, 30,52; PL 44, 233; CSEL 60, 208). Dt.: „Denn die Gnade heilt den Willen“ (Aug. Spir. 399).
- 383,8 „Condelector enim, inquit, legi Dei secundum interiorem hominem: ei utique legi; quae dicit, *Non concupisces*“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, I 1,13; PL 40, 107; CCL 44, 17). Dt.: „Weiter heißt es: *Ich freue mich nämlich am Gesetz Gottes dem inneren Menschen nach* (Röm 7,22), natürlich am Gesetz, das sagt: *Du sollst nicht begehren* (vgl. Röm 7,7; Ex 20,17)“ (Aug. Simpl. 71).
- 383,10 „Quod si spiritu ducimini, non adhuc estis sub Lege: ut intellegamus eos esse sub Lege, quorum spiritus ita concupiscit adversus carnem, ut non ea, quae volunt faciant; id est, non se teneant invictos in caritate iustitiae, sed a concupiscente adversum se carne vincantur; non solum ea repugnante legi mentis eorum, sed etiam captivante illos sub lege peccati, quae est in membris mortalibus“ (Augustinus: *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*. PL 35, 2139; CSEL 84, 123). Dt.: „Wenn ihr daher vom Geist geführt werdet, seid ihr nicht weiter unter dem Gesetz (Gal 5,18). Daraus sollen wir erkennen, daß die unter dem Gesetz sind, deren Geist so wider das Fleisch begehrt, daß sie nicht das tun, was sie wollen (vgl. Gal 5,17), d. h., daß sie sich in der Liebe zur Gerechtigkeit nicht unbezigt halten, sondern vom Fleisch, das wider sie begehrt, besiegt werden, indem es nicht nur dem Gesetz ihres Geistes widerstreitet, sondern sie auch unter dem Gesetz der Sünde, das in den sterblichen Gliedern herrscht, gefangenhält (vgl. Röm 7,23)“ (Aug. Gal. 193).
- 383,14 „Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 108; CCL

44, 18). Dt.: „Folgendes bleibt nämlich in diesem sterblichen Leben dem freien Willen noch (zu tun) übrig, nicht daß der Mensch die Gerechtigkeit erfüllt, wenn er will, sondern daß er sich in demütig bittender Frömmigkeit dem zuwendet, aufgrund dessen Gabe er sie (die Gerechtigkeit) erfüllen kann“ (Aug. Simpl. 71).

383,18 „Qui propterea jubet, ut in nobis deficientes ad illum confugiamus“ (Augustinus: *De Spiritu et littera liber unus*. PL 44, 219; CSEL 60, 183). Dt.: „Denn darum richtet er an uns seine Gebote, daß wir zu ihm unsere Zuflucht nehmen, wo unsere Kraft versagt“ (Aug. Spir. 357).

384,25 „quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera charitate ferventia, ille tribuit, ille largitur“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 127; CCL 44, 54). Dt.: „denn daß eine Neigung des Willens da ist, Fleiß und Eifer und vor Liebe glühende Werke vorhanden sind, das gewährt jener und schenkt jener (Gott)“ (Aug. Simpl. 125).

385,12 „Legem quippe diversis locutionum modis et varietate verborum in omnibus disputationibus suis volunt intelligi gratiam, ut scilicet a Domino Deo adiutorium cognitionis habeamus, quo ea quae facienda sunt noverimus; non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*, I 5,11; PL 44, 617; CSEL 60, 532). Dt.: „Sie wollen ja das Gesetz in den verschiedenen Arten der Ausdrücke und in der Mannigfaltigkeit der Worte in all ihren Erörterungen als Gnade verstanden wissen, damit wir nämlich von Gott, dem Herrn, zwar Beistand zu unserer Erkenntnis haben, durch den wir das, was zu tun ist, wissen, nicht aber die Einflößung der Liebe, um das Erkannte mit heiliger Liebe zu tun, was Gnade im eigentlichen Sinne ist“ (Aug. Pelag. 377f.).

385,13 „Sed putat fortasse ideo necessarium esse Christi nomen, ut per ejus Evangelium discamus quemadmodum vivere debeamus, non etiam ut ejus adjuvemur gratia, quo bene vivamus“ (Augustinus: *De natura et gratia liber unus*. PL 44, 270; CSEL 60, 267). Dt.: „Aber er meint vielleicht, der Name Christi sei deswegen notwendig, daß wir durch sein Evangelium lernen, wie wir leben müssen,

nicht [aber] auch, daß wir durch seine Gnade Hilfe empfangen, um gut zu leben“ (Aug. Nat. 505).

386,5 „ut etiam in ipso possit intelligi; etiamsi in sua persona non se solum, sed omnes accipi velit, qui se noverunt spirituali dilectione cum carnis affectione sine consensione conflagrare“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*, I 10,17; PL 44, 559; CSEL 60, 439). Dt.: „Er mag immerhin in seiner Person nicht nur sich, sondern alle einbegreifen wollen, die wissen, daß sie in der Liebe des Geistes mit der Begierde des Fleisches in Streit liegen, ohne Frieden zu schließen“ (Aug. Pelag. 296).

387,4 „Nulla ergo condemnatio est nunc his qui sunt in Christo Iesu. Et quia non video quomodo diceret homo sub lege, *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem*: cum ipsa delectatio boni, qua etiam non consentit ad malum, non timore poenae, sed amore iustitiae (hoc est enim condelectari), nonnisi gratiae deputanda sit“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*, I 10,17; PL 44, 561; CSEL 60, 443). Dt.: „Nichts also gereicht nunmehr denen zur Verurteilung, die in Christus Jesus sind (Röm 8,1). Auch sehe ich nicht ein, wie ein Mensch unter dem Gesetz sagen könnte: *Ich habe dem inneren Menschen nach Freude am Gesetz Gottes* (Röm 7,22). Denn eben diese Freude am Guten, mit der er auch dem Bösen nicht zustimmt, nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit – das bedeutet nämlich sich freuen –, darf man nur der Gnade zuschreiben“ (Aug. Pelag. 298).

388,11 „Quod enim operor, ignoro: non enim quod volo, hoc ago; sed quod odi, illud facio: ne forte ex his verbis quispiam consentire carnis concupiscentiae ad opera mala suspicetur Apostolum?“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*, I 10,17; PL 44, 560; CSEL 60, 440). Dt.: „Was ich nämlich tue, kenne ich nicht; denn ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich (Röm 7,15). Könnte nicht infolge dieser Worte jemand vermuten, der heilige Apostel stimme der Begierlichkeit des Fleisches zu bösen Taten zu?“ (Aug. Pelag. 296).

388,28 „Nunc autem jam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum; non ideo dicit, quia non consentit ad faciendum

peccatum, quamvis legi consentiat ad hoc improbandum. Loquitur enim adhuc ex persona hominis sub lege constituti, nondum sub gratia, qui profecto trahitur ad male operandum concupiscentia dominante atque fallente dulcedine peccati prohibiti, quamvis ex parte notitiae legis hoc improbet. Sed propterea dicit, *Non ego operor illud, quia victus operatur*“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 106; CCL 44, 14). Dt.: „Das folgende Wort *Jetzt aber tue nicht mehr ich jenes, sondern die Sünde, die in mir wohnt* (Röm 7,17) sagt er jedoch nicht deswegen, weil er nicht einwilligt, die Sünde zu tun, obwohl er dem Gesetz bei der Verurteilung der Sünde zustimmt – er spricht nämlich noch in der Rolle des Menschen unter dem Gesetz, der noch nicht unter der Gnade steht und folglich zur bösen Tat gezogen wird, da die Begehrlichkeit ihn beherrscht und die Süßigkeit der verbotenen Sünde ihn betrügt, obgleich er aufgrund der Kenntnis des Gesetzes dies verurteilt –, sondern er sagt deswegen *nicht ich tue es*, weil er als Besiegter handelt“ (Aug. Simpl. 67).

- 389,9 „Iam nunc videamus, ut possumus, hoc ipsum quod volunt praecedere in homine, ut adiutorio gratiae dignus habeatur, et cui merito eius non tanquam indebita tribuatur, sed debita gratia retribuat; ac sic gratia jam non sit gratia: videamus tamen quid illud sit. *Sub nomine*, inquit, *gratiae ita fatum asserunt, ut dicant, quia nisi invito et reluctanti homini inspiraverit boni, et ipsius imperfecti, cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum possit arripere*. Jam de fato et gratia quam inania loquantur ostendimus: nunc illud est quod debemus advertere, utrum invito et reluctanti homini Deus inspiret boni cupiditatem, ut jam non sit reluctans, non sit invitus, sed consentiens bono, et volens bonum. Isti enim volunt, in homine ab ipso nomine incipere cupiditatem boni, ut hujus coepti meritum etiam perficiendi gratia consequatur“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*. PL 44, 583; CSEL 60, 478). Dt.: „Nun wollen wir, so gut wir können, auf eben das sehen, was nach dem Willen [dieser Leute] im Menschen vorausgeht, damit er der Hilfe der Gnade für würdig gilt, [und wir wollen sehen,] welchem seiner Verdienste die Gnade nicht ungeschuldet, sondern

geschuldet verliehen wird, daß so die Gnade nicht mehr Gnade ist (vgl. Röm 11,6). Laßt uns sehen, wie es sich damit verhält! Sie sagen: *Unter dem Namen Gnade verstehen sie das Schicksal, so daß sie behaupten: Wenn nicht [Gott] einem Menschen, der nicht will und widerstrebt, die Begierde zum Guten und selbst zum unvollkommenen [Guten] eingibt, kann er weder vom Bösen abweichen noch das Gute ergreifen.* Wir haben schon gezeigt, was sie Gehaltloses über das Schicksal und die Gnade reden. Nun müssen wir darauf achten, ob Gott dem Menschen gegen dessen Willen und Sträuben die Begierde zum Guten eingibt, so daß er sich nicht mehr sträubt, nicht unwillig ist, sondern dem Guten zustimmt und es will. Jene wollen, daß im Menschen vom Menschen selbst her die Begierde zum Guten beginnt, so daß dem Verdienst dieses Beginns auch die Gnade der Vollendung folgt“ (Aug. Pelag. 330).

389,12 „Si enim sine Dei gratia per nos incipit cupiditas boni; ipsum coeptum erit meritum, cui tanquam ex debito gratiae veniat adiutorium: ac sic gratia Dei non gratis donabitur, sed secundum meritum nostrum dabitur“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*. PL 44, 584; CSEL 60, 482). Dt.: „Wenn nämlich ohne die Gnade Gottes durch uns die Begierde zum Guten anfängt, hat das Verdienst selbst begonnen, dem wie auf Grund einer Verpflichtung die Hilfe der Gnade folgt. Und so wird die Gnade nicht frei geschenkt, sondern nach unserm Verdienst gegeben“ (Aug. Pelag. 331).

389,16 „si autem bonum est, non nisi ab illo nobis est, qui summe atque incommutabiliter bonus est. Quid est enim boni cupiditas, nisi charitas, de qua Joannes apostolus sine ambiguitate loquitur dicens, *Caritas ex Deo est?*“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*. PL 44, 586; CSEL 60, 482). Dt.: „Wenn es aber ein Gut ist, haben wir es nur von dem, der im höchsten Grade und unveränderlich gut ist. Was ist nämlich die Begierde zum Guten anders als die Liebe, von der der Apostel Johannes eindeutig sagt: *Die Liebe ist aus Gott* (1 Jo 4,7)?“ (Aug. Pelag. 333).

389,20 „Hoc quippe ita dicunt, velut homo a se ipso sine adiutorio Dei habeat propositum bonum studiumque virtutis, quo merito

praecedente dignus sit adjuvari Dei gratia subsequente“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*. PL 44, 586; CSEL 60, 483). Dt.: „Das allerdings meinen sie so, als ob der Mensch von sich selbst aus ohne die Hilfe Gottes den guten Entschluß und den Eifer zur Tugend besitze. Durch dieses vorhergehende Verdienst sei er würdig, durch die nachfolgende Gnade unterstützt zu werden“ (Aug. Pelag. 334).

389,26 „Hominis autem propositum bonum adjuvat quidem subsequens gratia, sed nec ipsum esset nisi praecederet gratia. Studium quoque hominis, quod dicitur bonum, quamvis, cum esse coeperit, adjuvetur gratia, non tamen incipit sine gratia: sed ab illo inspiratur, de quo dicit Apostolus, *Gratias autem Deo, qui dedit idem studium pro vobis in corde Titi*“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*. PL 44, 587; CSEL 60, 484). Dt.: „Den guten Entschluß des Menschen hingegen unterstützt zwar die nachfolgende Gnade, aber dieser [Entschluß] bestünde gar nicht, wenn nicht die Gnade vorherginge. Wenn auch der Eifer des Menschen, der gut genannt wird, nach seinem Entstehen von der Gnade unterstützt wird, so fängt er doch nicht ohne Gnade an, sondern wird von dem eingeflößt, von dem der Apostel sagt: *Dank sei Gott, der dem Titus denselben Eifer um euch ins Herz legte* (2 Kor 8,16)“ (Aug. Pelag. 335).

389,28 „sicut nemo potest bonum perficere sine Domino, sic nemo incipere sine Domino“ (Augustinus: *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*. PL 44, 588; CSEL 60, 485). Dt.: „denn wie niemand ein gutes Werk vollenden kann ohne den Herrn, so kann es niemand anfangen ohne den Herrn (vgl. Jo 15,5)“ (Aug. Pelag. 336).

390,22 „An quia nemo potest credere nisi velit, nemo velle nisi vocetur, nemo autem sibi potest praestare ut vocetur, vocando Deus praestat et fidem; quia sine vocatione non potest quisquam credere, quamvis nullus credat invitus?“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 117; CCL 44, 34). Dt.: „Oder, weil niemand glauben kann, wenn er nicht will, niemand wollen kann, wenn er nicht berufen wird, niemand sich aber die

Berufung selbst geben kann, ist es deswegen Gott, der durch seinen Ruf auch den Glauben schenkt, weil ohne Berufung niemand zum Glauben kommen kann, obschon keiner gegen seinen Willen glaubt?“ (Aug. Simpl. 97).

391,7 „consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est“ (Augustinus: *De Spiritu et littera liber unus*. PL 44, 240; CSEL 60, 220). Dt.: „Dem Ruf Gottes zuzustimmen oder ihn abzulehnen, liegt dagegen, wie schon gesagt, in unserem eigenen Willen“ (Aug. Spir. 421).

391,22 „Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem, aut aliqua, signa visibilia; efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis [...]. Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 68,5, PL 40, 73; CCL 44A, 181). Dt.: „Keiner kann ja von selbst wollen; er braucht Antrieb und Berufung, sei es innerlich, wo es keiner der Menschen sieht, sei es äußerlich durch eine höhere Predigt oder irgendwelche sichtbare Zeichen. Hieraus ergibt sich, daß Gott auch dieses Wollen in uns bewirkt. [...] Der Anruf also ist es, der vor dem Verdienst den Willen auslöst“ (Aug. Frag. 189–191).

391,29 „verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam justificantem credendo confugiat; sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est“ (Augustinus: *De Spiritu et littera liber unus*. PL 44, 240; CSEL 60, 220). Dt.: „sondern auch deshalb, weil Gott uns durch Anregungen infolge von Wahrnehmungen zum Wollen und Glauben bewegt. [Das mögen nur Einwirkungen] von außen [sein], etwa durch Ermahnungen, [auf die wir] im Evangelium [stoßen], wobei auch die Vorschriften des Gesetzes ihren Einfluß ausüben, wenn sie den Menschen zu dem Zweck seiner Schwachheit erinnern, daß er dann im Glauben zur Gnade der Rechtfertigung seine Zuflucht

nimmt. [Oder es kann sich dabei um Antriebe] im Innern [handeln], wo niemand in seiner Gewalt hat, was ihm gerade in den Sinn kommt, [wo] vielmehr dies nur Sache des eigenen Willens ist, [den inneren Anregungen] seine Zustimmung zu geben oder zu versagen“ (Aug. Spir. 419–421).

393,8 „Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 128; CCL 44, 55). Dt.: „Aber der Wille selbst kann auf keine Weise bewegt werden, wenn ihm nicht etwas begegnet, was den Geist ergötzt und anzieht. Daß es ihm aber begegnet, liegt nicht in der Macht des Menschen“ (Aug. Simpl. 127).

393,27 „Illi enim electi qui congruenter vocati: illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 119; CCL 44, 38). Dt.: „Jene nämlich sind auserwählt, die angemessen berufen sind; die jedoch, die sich der Berufung nicht anpaßten und anglichen, sind keine Auserwählten, da sie trotz der Berufung (dieser) nicht folgten“ (Aug. Simpl. 103).

395,1 „Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, jam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam: poterit autem, cum magnam habuerit et robustam“ (Augustinus: *De Gratia et libero arbitrio liber unus*, 17,33; PL 44, 901). Dt.: „Wer also Gottes Gebot erfüllen will und es nicht kann, besitzt zwar schon einen guten, aber bis jetzt noch geringen und schwachen Willen. Er wird es aber erfüllen können, wenn er einen entschiedenen, starken Willen hat“ (Aug. Nat. 131).

395,7 „Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus: *Certus sum quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu*. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum

autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur“ (Augustinus: *De Gratia et libero arbitrio liber unus*, 17,33; PL 44, 901). Dt.: „Und wer sonst hatte begonnen, diese, wenn auch geringe Liebe zu schenken, als er, der den Willen bereitet und dann mitwirkend vollendet, was er wirkend beginnt? Denn er selbst wirkt anfangs unser Wollen, der in der Ausführung mit unserem Wollen mitwirkt. Deswegen schreibt der Apostel: *Und ich habe das Vertrauen, daß er, der das gute Werk in euch angefangen hat, es auch vollenden wird bis zum Tage Christi Jesu* (Phil 1,6). Daß wir also wollen, bewirkt er ohne uns; wenn wir aber wollen, und zwar so wollen, daß wir handeln, wirkt er mit uns“ (Aug. Nat. 131–133).

395,19 „Aliter enim Deus praestat ut velimus, aliter praestat quod voluerimus. Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum; suum vocando, nostrum sequendo. Quod autem voluerimus solus praestat, id est posse bene agere et semper beate vivere“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 117; CCL 44, 35). Dt.: „Auf die eine Weise nämlich schenkt Gott, daß wir wollen, auf die andere Weise schenkt er, was wir dann wollen. Daß wir nämlich wollen, das ist gemäß seinem Willen sein und unser Werk: seines, indem er uns beruft, unseres, indem wir folgen. Was wir aber dann wollen, das gibt er allein, nämlich die Fähigkeit, gut zu handeln und immer glücklich zu leben“ (Aug. Simpl. 99).

395,24 „ut homo qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle cognoscat, et oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata“ (Augustinus: *De Gratia et libero arbitrio liber unus*, 17,33; PL 44, 900). Dt.: „Der Mensch, der will und nicht kann, soll erkennen, daß er noch nicht den vollkommenen Willen habe, und beten um einen so entschiedenen Willen, wie er zur Erfüllung der Gebote hinreicht“ (Aug. Nat. 127).

398,1 „Per enim absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem nostram quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus“ (Augustinus: *De natura et gratia liber unus*, 46,54, PL 44, 273; CSEL 60, 272). Dt.: „Es ist nämlich völlig unsinnig, zu sagen, daß wir glücklich sein wollen, bezöge sich deshalb nicht auf unseren Willen, weil wir aufgrund irgendeines, und zwar guten

- Zwanges der Natur überhaupt nicht in der Lage sind, dies nicht zu wollen“ (Aug. Nat. 515).
- 398,3 Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. PL 40, 24 ff.; CCL 44A, 52 ff. Dt.: „Durch Erkenntnis Ewiges zu besitzen“ (Aug. Frag. 47).
- 398,9 „Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum“ (Augustinus: *De Duabus Animabus liber unus*. PL 42, 104; CSEL 25,1, 68). Dt.: „Der Wille ist eine zwanglose Bewegung der Geistseele mit dem Ziel, etwas nicht zu verlieren oder zu erlangen“ (Aug. Duab. 145).
- 398,9 Augustinus: *Retractationum libri duo*. PL 32, 609 ff.; CCL 57, 46 ff.
- 398,13 „Video, et quodammodo tango, et teneo vera esse quae dicis: non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum“ (Augustinus: *De Libero Arbitrio*. PL 32, 1272; CSEL 74, 92). Dt.: „Ich sehe, ja ich möchte fast sagen, ich greife und halte es fest, daß wahr ist, was du sagst; denn nichts fühle ich so sicher und tiefinnerlich wie dies, daß ich einen Willen habe und durch ihn bewogen werde, dies oder das zu genießen“ (Aug. Lib. 225).
- 398,14 „Beatus est quippe qui fruitur summo bono“ (Augustinus: *De Libero Arbitrio*. PL 32, 1260; CSEL 74, 72). Dt.: „Denn glücklich ist, wer das höchste Gut genießt“ (Aug. Lib. 181).
- 398,23 Augustinus: *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate liber unus*. PL 40, 234 ff.; CCL 46, 51 ff.
- 398,24 Augustinus: *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*. PL 45, 1532 ff.
- 398,25 Augustinus: *Epistolae*. PL 33, 393; CSEL 34, 2, 584.
- 399,1 „Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum: cupiditatem autem, motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum“ (Augustinus: *De Doctrina Christiana libri quatuor*. PL 34, 72). Dt.: „Ich nenne die Liebe einen Antrieb des Geistes, Gott um seiner selbst willen und sich und den Nächsten wegen Gott zu genießen. Die Begierde aber nenne ich einen Antrieb des Geistes,

sich selbst, den Nächsten und einen beliebigen Körper nicht wegen Gott zu genießen“ (Aug. doctr. 114).

399,3 „Sed ubi sanctus non adjuvat Spiritus, inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est, charitatem diffundens in cordibus nostris; profecto illa lex, quamvis bona, augeat prohibendo desiderium malum“ (Augustinus: *De Spiritu et littera liber unus*. PL 44, 203 ff.; CSEL 60, 156 ff.). Dt.: „Wo aber der Heilige Geist nicht hilft, der statt der bösen Begierlichkeit das gute Begehren einflößt, d.h. die Liebe in unsere Herzen ergießt (vgl. Röm 5,5), da steigert das Gesetz, mag es noch so gut sein, durch sein Verbot fürwahr gerade das böse Verlangen“ (Aug. Spir. 311).

399,6 Augustinus: *Soliloquiorum libri duo*. PL 32, 876; CSEL 89, 10ff. Dt.: „die Liebe, die ihn das Sehen und das volle Genießen begehren läßt“ (Aug. Sol. 31).

399,15 Augustinus: *De Doctrina Christiana libri quatuor*. PL 34, 19ff.

399,24 „Charitatem voco, qua amantur ea quae non sunt prae ipso amante contemnenda: id est, quod aeternum est, et quod amare ipsum aeternum potest. Deus igitur et animus quo amantur, charitas proprie dicitur purgatissima et consummata, si nihil aliud amatur: hanc et dilectionem dici placet. Sed cum Deus magis diligitur quam animus, ut malit homo ejus esse quam suus, tunc vere animo summeque consulitur, consequenter et corpori, nobis id non curantibus aliquo appetitu satagente, sed tantum prompta et oblata sumentibus. Charitatis autem venenum est, spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium. Nutrimentum ejus est, imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas. Signum provectus ejus, est imminutio timoris; signum perfectionis ejus nullus timor: quia et *radix est omnium malorum cupiditas*; et, *consummata dilectio foras mittit timorem*. Quisquis igitur eam nutrire vult, instet minuendis cupiditatibus. Est autem cupiditas, amor adipiscendi aut obtinendi temporalia“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. PL 40, 25; CCL 44A, 54). Dt.: „Liebe nenne ich die Seelenregung, mit der das geliebt wird, was höher steht als der Liebende selbst, das heißt: was ewig ist und das Ewige zu lieben vermag. Gott also und die Seele, die Gott liebt: das ist die Liebe in ihrer reinsten

und ganz ausschöpfenden Gestalt, wenn nichts anderes geliebt wird. Sie allein verdient den Namen Liebe. Sobald Gott mehr geliebt wird als die Geistseele, so daß der Mensch lieber Gott angehören will als sich selbst, wird der Seele und folgerichtig auch dem Leib der höchste Auftrag zuteil: die Dinge sollen, wie sie sind und sich zeigen, hingenommen werden, ohne daß der Leib andrem Begehren ausgesetzt ist. Gift für die Liebe ist Hoffnung auf erreichbare und zu bewahrende zeitliche Güter. Genährt wird sie durch Verminderung der Begehrlichkeit; Vollendung erlangt sie, wenn keine Begehrlichkeit mehr vorhanden ist. Das Zeichen ihres Fortschritts ist Verminderung der Furcht, das Zeichen ihrer Vollendung Fehlen jeder Furcht, denn *Die Wurzel aller Übel ist Begehrlichkeit* und *Vollkommene Liebe vertreibt die Furcht*. Wer also die Liebe pflegen will, der gehe mit Eifer daran, seine Begierden zu vermindern. Begierde aber ist die Lust, zeitliche Güter zu verlangen oder an ihnen festzuhalten“ (Aug. Frag. 49).

399,25 „Namque amor appetitus quidam est“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. PL 40, 24; CCL 44A, 52). Dt.: „Liebe ist ein gewisses Begehren“ (Aug. Frag. 47).

400,3 „Restat ergo ut voluntates eligantur. Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. PL 40, 128; CCL 44, 55). Dt.: „Es bleibt also (als Kriterium nur noch) übrig, daß (die Menschen) im Blick auf ihre Willensakte erwählt werden. Aber der Wille selbst kann auf keine Weise bewegt werden, wenn ihm nicht etwas begegnet, was den Geist ergötzt und anzieht. Daß es ihm aber begegnet, liegt nicht in der Macht des Menschen“ (Aug. Simpl. 127).

400,10 „Ex diversis visis diversus appetitus animarum est, ex diverso appetitu diversus adipiscendi successus, ex diverso successu diversa consuetudo, ex diversa consuetudine diversa est voluntas“ (Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. PL 40, 27; CCL 44A, 62). Dt.: „Von verschiedenen Blickpunkten her gesehen, ergibt sich das untereinander verschiedene Begehren der einzelnen See-

len; aus dem verschiedenen Begehren entsteht der verschiedene Erfolg ihres Strebens, aus dem verschiedenen Erfolg die verschiedene Gewöhnung, und aus der verschiedenen Gewöhnung der verschiedene Wille“ (Aug. Frag. 57).

Gerhard Krüger: Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen

404,8 Bezieht sich auf Leib. Cass.; vgl. AA VI, 213.

404,11 Vermutlich bezieht sich diese Angabe auf AA V, 23.

404,14 Die Stelle KrV B 169 gehört dem in der zweiten Auflage umgearbeiteten Abschnitt über die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe an und hat daher keine direkte Entsprechung in der ersten Auflage.

405,11 Unklar, worauf damit Bezug genommen wird.

408,4 Gemeint ist vielleicht KrV A 534 / B 562 oder A 802 / B 830.

Walter Bröcker: Das Problem von Freiheit und Grund bei Leibniz und seinen Nachfolgern

417,15 AA I, 391.

418,18 C.A. Crusius: *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*. In: CrH 2, 36ff.

419,11 „le present y est gros de l’avenir“ (LPhS VI, 610). Dt.: „so daß hier die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht“ (Monad. 71).

419,20 LPhS VI, 124.

420,20 LPhS VII, 347–440; Clarke.

421,1 C. v. Wolff: *Philosophia prima sive ontologia*. In: WGW II 3, 645.

421,8 Met. gr. 1017a 15. Dt.: „Allgemeines Merkmal der Prinzipien in allen Bedeutungen ist, dass es ein Erstes ist, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird“ (Met. dt. 179).

- 421,18 Vgl. AA 1, 392.
- 423,1 „Volitiones ac nolitiones per essentiam animae determinatae non sunt“ (C. v. Wolff: *Psychologia empirica*. In: WGW II 5, 706).
- 424,13 LPhS V, 155.
- 425,3 Gemeint ist wohl das Zitat aus Wolffs *Psychologia empirica*. Vgl. Anm. zu 423,1.
- 426,9 Leib. Erdm., 669.
- 427,23 „A cela je reponds, que la principe du besoin d’une raison suffisante est commun aux agens et aux patiens“ (LPhS VII, 391 f.). Dt.: „Hierauf antworte ich, daß der Satz von der Notwendigkeit eines hinreichenden Grundes für Handelndes wie für passiv Duldendes gleichermaßen gilt“ (Clarke 67).
- 429,6 „Il en est d’eux comme de nous, qui n’entendons pas toujours les raisons de nos instincts“ (LPhS VI, 300); Dt.: „Mit ihnen verhält es sich wie mit uns, die wir auch nicht immer die Gründe unserer Instinkte einsehen“ (Leib. Cass. 315 f.).
- 429,18 Leib. Erdm. 669.
- 431,2 LPhS IV, 483.
- 431,18 LPhS III, 622.
- 431,28 LPhS VI, 620. Dt.: „Die Seelen wirken (agissent) gemäß den Gesetzen der Finalursachen durch Triebe, Zwecke und Mittel. Die Körper wirken (agissent) gemäß den Gesetzen der bewirkenden Ursachen oder denen der Bewegungen. Und die beiden Reiche, das der bewirkenden Ursachen und das der Finalursachen, sind untereinander harmonisch“ (Monad. 157–159).
- 432,3 LPhS IV, 484.
- 432,13 „Or c’est selon moy la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément (s’il est permis de se servir de ce mot) par tous les estats qui luy arriveront, de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son estat present tous ses estats passés et à venir. Et cette loy de l’ordre qui fait l’individualité de chaque substance particuliere, a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance, et dans l’univers tout entier“ (LPhS IV, 518).

Siglenverzeichnis

- AA I. Kant: *Akademie-Textausgabe*. [Reprod. der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften von 1902]. Berlin 1968.
- Aug. Briefe A. Augustinus: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*. 2 Bde. Aus dem Lat. mit Benutzung der Übers. von Kranzfelder übers. von A. Hoffmann. Bd. 2 (Buch III–IV). München 1917.
- Aug. doct. A. Augustinus: *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*. Übers., Anm. u. Nachwort von K. Pollmann. Stuttgart 2002.
- Aug. Duab. A. Augustinus: „De duabus animabus / Die zwei Seelen“. In: *Nutzen des Glaubens / Die zwei Seelen*. Übertr. von C.J. Perl. Paderborn 1966, 110–165.
- Aug. faith A. Augustinus: *On faith and works*. Übers. u. mit Anm. versehen von G.J. Lombardo. New York/Mahwah 1988.
- Aug. Frag. A. Augustinus: *Dreiundachtzig verschiedene Fragen / De diversis quaestionibus octaginta tribus*. In dt. Sprache von C.J. Perl. Paderborn 1972.
- Aug. Gal. A. Augustinus: „Die Auslegung des Briefes an die Galater“. In: *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*. Im Auftrag des Augustinus Instituts der dt. Augustiner hrsg. von A. Kunzelmann/ A. Zumkeller. Prolegomena Bd. 2. Eingl., übertr. u. erläutert von T. Gerhard Ring. Würzburg 1997, 87–223.
- Aug. Grat. A. Augustinus: „De Gratia et libero arbitrio / Gnade und freier Wille“. In: *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*. Im Auftrag des

- Augustinus Instituts der dt. Augustiner hrsg. von A. Kunzelmann/A. Zumkeller. Bd. 7. Übertr. u. erläutert von S. Kopp. Würzburg 1955, 76–159.
- Aug. Lett. A. Augustinus: *Letters II/III*. Übers. von W. Parsons. Washington 1985.
- Aug. Lib. A. Augustinus: „De Libero arbitrio / Vom freien Willen“. In: ders.: *Theologische Frühschriften*. Übers. u. erläutert von W. Thimme. Zürich/Stuttgart 1962, 29–363.
- Aug. Nat. A. Augustinus: „De natura et gratia / Natur und Gnade“. In: *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*. Im Auftrag des Augustinus Instituts der dt. Augustiner hrsg. von A. Kunzelmann/A. Zumkeller. Bd. 1. Übertr. von A. Maxsein. Würzburg 1971, 436–567.
- Aug. pelag. A. Augustinus: „Gegen zwei pelagianische Briefe“. In: *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*. Im Auftrag des Augustinus Instituts der dt. Augustiner hrsg. von A. Kunzelmann/A. Zumkeller. Bd. 3. Übertr. von D. Morick. Würzburg 1977, 283–408.
- Aug. Röm. A. Augustinus: *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*. Im Auftrag des Augustinus Instituts der dt. Augustiner hrsg. von A. Kunzelmann/A. Zumkeller. Prolegomena Bd. 1: *Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer*. Eingel., übertr. u. erläutert von T.G. Ring. Würzburg 1989.
- Aug. Simpl. A. Augustinus: *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*. Im Auftrag des Augustinus

- tinus Instituts der dt. Augustiner hrsg. von A. Kunzelmann/A. Zumkeller. Prolegomena Bd. 3: *An Simplicius zwei Bücher über verschiedene Fragen*. Eingel., übertr. u. erläutert von T.G. Ring. Würzburg 1972.
- Aug. Sol. A. Augustinus: *Alleingespräche (Soliloquium libriduo)*. In dt. Sprache von C.J. Perl. Paderborn 1954.
- Aug. Spir. A. Augustinus: „De spiritu et littera / Der Geist und der Buchstabe“. In: *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*. Im Auftrag des Augustinus Instituts der dt. Augustiner hrsg. von A. Kunzelmann/A. Zumkeller. Bd. 1. übertr. von S. Kopp. Würzburg 1971, 303–435.
- BA M. Luther: *Luthers Werke in Auswahl*. 8 Bde. Unter Mitwirkung von A. Leitzmann hrsg. von O. Clemen. Bd. 3. Bonn 1913.
- CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*. Turnhout 1947ff.
- Clarke S. Clarke: *Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715/16*. Hrsg. von E. Dellian. Hamburg 1990.
- CrH C.A. Crusius: *Die philosophischen Hauptwerke*. 4 Bde. Begr. von G. Tonelli. Reprogr. Nachdr. Hildesheim 1964ff.
- CSEL *Corpus scriptorium ecclesiasticorum Latinorum*. Wien 1866ff.
- De Lib. D. Erasmus: *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. Hrsg. von J. v. Walter. Leipzig 1910.
- Diatrobe D. Erasmus: *De libero arbitrio διατριβή sive collatio. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen* [1524]. In: ders.: *Ausgewählte Schriften. Ausgabe in acht Bänden*. Hrsg. v. W. Welzig. Bd. 4. übers., eingel. u. mit Anm. versehen von W. Lesowsky. Darmstadt 1969, 1–195.

- DW / LW M. Eckhart: *Die deutschen und lateinischen Werke. Textkritische Ausgabe*. Stuttgart 1936ff.
- EA M. Luther: *Opera Latina varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia*. 7 Bde. Hrsg. von H. Schmidt. Bd. 7. Frankfurt am Main/Erlangen 1873.
- Grabm. M. Grabmann: *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*. München 1927.
- Hyperasp. D. Erasmus: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia emendatiora et auctiora* [1703–1706]. Bd. 10. Hildesheim 1962, 1249–1536.
- KrV I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin 1968 (*Akademieausgabe Bd. III/IV*).
- Leib. Cass. G.W. Leibniz: *Philosophische Werke in vier Bänden*. In der Zusammenstellung von E. Cassirer. Bd. 4: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Übers. u. mit Anm. vers. von A. Buchenau. Hamburg 1996.
- Leib. Erdm. G.W. Leibniz: *Opera philosophica: quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*. Durch weitere Textstücke erg. u. mit einem Vorw. vers. von R. Vollbrecht. Instruxit J.E. Erdmann (Faks. d. Ausg. 1840). Aalen 1959.
- Lib. caus. Anonymus: *Liber de causis / Das Buch von den Ursachen*. Lat.-dt. Hrsg. von A. Schönfeld. Hamburg 2003.
- LPhS G.W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften*. 7 Bde. Hrsg. von C.J. Gerhardt. Berlin 1875ff.
- Met. dt. Aristoteles: *Metaphysik*. Griech.-dt. Hrsg. von H. Seidl. Halbbd. 1. Hamburg ³1989.
- Met. gr. Aristoteles: *Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1924.
- Monad. G.W. Leibniz: *Monadologie / Lehrsätze der Philosophie. Letzte Wahrheiten über Gott, die Welt, die Natur der Seele, den Menschen und die Dinge*. Franz.-

- dt. Textausgabe. Übers., hrsg. u. erstmals fortlaufend kommentiert von J.C. Horn. Darmstadt 2009.
- PL A. Augustinus: *Opera omnia*. In: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Hrsg. von J.P. Migne. Bd. 32–47. Paris 1844 ff.
- Quaest. Par. M. Eckhart: „Quaestio Parisiensis I“. In: ders.: *Werke II*. Hrsg. u. kommentiert von N. Largier. Frankfurt am Main 1993, 540–553.
- serv. arb. M. Luther: *De servo arbitrio / Vom freien Willensvermögen* [1525]. In: ders.: *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*. 3 Bde. Bd. 1: Der Mensch vor Gott. Unter Mitarbeit von M. Beyer hrsg. u. eingeleitet von W. Härle. Leipzig 2006, 219–661.
- SW F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861.
- Vulg. *Nova Vulgata bibliorum sacrorum editio*. Vatikan 1979.
- WA M. Luther: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Abt. 1: *Werke*; Abt. 2: *Tischreden*; Abt. 3: *Die Deutsche Bibel*; Abt. 4: *Briefwechsel*. Weimar 1883 ff.
- WGW C. v. Wolff: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von J. École. Hildesheim 1962 ff.

Bibliographie zu Schelling und Heidegger

Primärliteratur

- Heidegger, Martin: *Schellings Abhandlung ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘ (1809)*. Hrsg. von H. Feick. Tübingen 1971 (²1995).
- *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 42).
 - *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt am Main 1991 (²2006) (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 49).
 - *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Hrsg. von C. Strube. Frankfurt am Main 1997 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 28).
 - *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*. Hrsg. von A. Denker. Frankfurt am Main 2008 (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 88).
 - *Seminare: Hegel – Schelling*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main 2011 (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 86).

Sekundärliteratur

- Abou-Zeid, Samar: „Temporalité ekstatique finie dans ‚Etre et Temps‘ de Heidegger et ‚Les Ages du Monde‘ de Schelling“. In: *Iris. Annales de philosophie (Beyrouth)* 24 (2003), 83–117.
- Anderson, Albert A./Hicks, Steven V./Witkowski, Lech (Hrsg.): *Mythos and Logos. How to Regain the Love of Wisdom*. New York 2004.
- Appel, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn/München/Wien 2008.
- Bacsó, Béla: „Das platonische Erbe bei Schelling und Heidegger – Seyn und Privation“. In: *Prima Philosophia* 11 (1998), 3–9.
- „Seyn‘ und Privation. Das platonische Erbe bei Schelling und Heidegger“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 193–199.
- Barbarić, Damir: „Zeitlichkeit, Sein und Seiendes: Schelling – Heidegger“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 215–224.
- „Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling“. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von L. Hühn. Würzburg 2006 (*Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie* 1), 473–492.
- „Jacobi und Schelling im Streit um die göttlichen Dinge“. In: *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*. Hrsg. von S. Dietzsch/G.F. Frigo. Berlin 2006, 161–175.
- Barone, Paulo: „L’insignificabile del simbolo. Schelling e Heidegger“. In: *Metaxù* 5 (1988), 20–35.
- Baumgartner, Hans-Michael: „Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336–350)“. In: *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von O. Höffe/A. Pieper. Berlin 1995, 35–53.

- Beck, Maximilian: „Kritik der Schelling-, Jaspers-, Heideggerschen Ontologie“. In: *Philosophische Hefte* 4 (1934), 97–164.
- Belletti, Bruno: „E. Colomer, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. II: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel“. In: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 79 (1987), 651 f.
- „C. Esposito, Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling“. In: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 80 (1988), 643.
- Bowie, Andrew: *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*. London 1993.
- „Rethinking the History of the Subject. Jacobi, Schelling and Heidegger“. In: *Deconstructive Subjectivities*. Hrsg. von S. Critchley. Albany, NY 1996, 105–126.
- Bracken, Joseph A.: „La critique de Schelling par Heidegger. Une réinterprétation“. In: *Annales de Philosophie* 4 (1983), 15–33.
- Bruneder, Gertrud: „Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre vom Ungrund“. In: *Archiv für Philosophie* 8 (1958), 101–115.
- Brunner, Fernand: „Dominique Pignat: Expérience du soi et métaphysique. Schelling et Heidegger“. In: *Revue de théologie et de philosophie* 117 (1985), 251 f.
- Buchheim, Thomas: „Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift“. In: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*. Hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (*Schellingiana* 5), 223–239.
- „„Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 183–191.
- Cacialli, Liliana: *Tre eroi del pensiero. Nietzsche – Heidegger – Schelling*. Mailand 1992.

- Camera, Francesco: „Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellingiana“. In: *Giornale di Metafisica* 26 (2004), 91–127.
- Cesa, Claudio: „Heidegger su Schelling“. In: *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*. Hrsg. von B. Baczko. Florenz 1981, 3–18.
- Chiereghin, Franco: *Il problema della libertà. Note in margine a: Vom Wesen der menschlichen Freiheit di Martin Heidegger*. Padua 1983.
- Clark, David L.: „Heidegger's Craving. Being-on-Schelling“. In: *Dialectics. A Review of Contemporary Criticism* 27 (1997), 8–33.
- Colomer, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Vol. I: La filosofía transcendental: Kant. Vol. II: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona 1986 (*Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía* 174, 175).
- Costa, Filippo: *Fondamento, ragione, abisso. Heidegger e Schelling*. Mailand 1985.
- Courtine, Jean-François: „Schelling et l'achèvement de la métaphysique de la subjecti(vi)té“. In: *Les Études Philosophiques* 4 (1974), 147–170.
- „Note additionnelle: La situation exemplaire de Schelling“. In: *La Métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essential*. Hrsg. von R. Boehm. Paris 1976, 79–85.
 - „Anthropologie et anthropomorphisme. Heidegger lecteur de Schelling“. In: *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*. Hrsg. von U. Guzzoni. Hildesheim 1980, 9–35.
 - *Extase de la raison. Essai sur Schelling*. Paris 1990.
 - „Métaphysique et ontothéologie“. In: *La Métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*. Hrsg. von J.-M. Narbonne/L. Langlois. Paris 1999, 137–157.
- Cramer, Konrad/Fulda, Hans Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter/Pothast, Ulrich (Hrsg.): *Theorie der Subjektivität (Dieter Henrich zum 60. Geburtstag)*. Frankfurt am Main 1990.
- David, Pascal: „Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus“. In: *Heid-*

- eggerts *Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Hrsg. von H. Seubert. Köln 2003, 125–140.
- Davis, Bret W.: *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Evanston, Ill. 2007.
- De Vitiis, Pietro: „Schelling secondo Heidegger“. In: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 67 (1975), 516–524.
- Di Napoli, Roselena: *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*. Rom 2000.
- Düsing, Klaus: *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (*Spekulation und Erfahrung* II, 47).
- Ehrhardt, Walter E.: „... also muß auf Schelling zurückgegangen werden“. In: *Philosophische Rundschau* 42 (1995), 225–233.
- Emad, Parvis: „Heidegger on Schelling's Conception of Freedom“. In: *Man and World* 8 (1975), 157–174.
- Esposito, Constantino: *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*. Bari 1988.
- Fabris, Adriano: „Filosofia e fatticità. Hegel – Schelling – Rosenzweig – Heidegger“. In: *Giornale di Metafisica* 25 (2003), 29–47.
- Fehér, István M./Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Budapest, 24. bis 27. April 1997*. Budapest 1999.
- Fehér, István M.: „Parallelen zwischen Heideggers und Lukács' Schelling-Interpretation“. In: *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs 1993 (*Schellingiana* 3.2), 391–402.
- „Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken. Gemeinsame Motive und Philosopheme der nachhegelschen Philosophie“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 17–36.
 - *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*. Frankfurt am Main 2007.

- Fiand, Barbara: „The pantheism of Heidegger's Schelling“. In: *Cogito* 2 (1984), 107–117.
- Figal, Günter: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main 1988.
- Finke, Stale R.S.: „Idealism and Imagination: Heidegger's Recovery of the Seinsfrage. Martin Heidegger: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) Gesamtausgabe, Band 28“. In: *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 39/40 (1999), 97–107.
- Frank, Manfred: „Wahrheit der Kunst? Zur Stellung der Ästhetik. Überlegungen im Blick auf Heidegger“. In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 8 (1986), 74–83.
- Franzen, Winfried: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*. Meisenheim am Glan 1975.
- Friedrich, Hans-Joachim: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2009 (*Schellingiana* 24).
- Frigo, Gian F.: „Schelling e l'esistenzialismo. Lo Schelling ‚pensatore posthegeliano e postheideggeriano‘ di Pareyson“. In: *Filosofia oggi* 2 (1979), 469–489.
- Frischmann, Bärbel (Hrsg.): *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*. Freiburg 2010.
- Froman, Wayne J.: „Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom and Heidegger's Thought“. In: *International Philosophical Quarterly* 30 (1990), 465–480.
- Fukujama, Francis: „Heidegger on Schelling's Concept of Freedom“. In: *Man and World* 8 (1975), 157–174.
- Gadamer, Hans-Georg: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen 1983.
- Gerlach, Hans-Martin: „Spätbürgerliche Philosophie und Konservatismus“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 24 (1976), 603–617.
- „Der bürgerliche Mensch zwischen Existenz und Sein. Marxistische Bemerkungen zum philosophischen Entwicklungsgang Martin Heideggers“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 25 (1977), 671–682.

- Gravil, André: *Philosophie et finitude*. Paris 2007.
- Grondin, Jean: „Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 65–72.
- Grosso, Giuseppe: „Constantino Esposito: Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling“. In: *Filosofia oggi* 12 (1989), 576.
- Güven, Ferit: *The Place of Evil / The Place of Negativity. Schelling/Heidegger. (A Thesis submitted to the Graduate School of Arts and Sciences in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Philosophy.) Department of Philosophy, College of Liberal Arts and Sciences, De Paul University*. Chicago, Ill. 1995.
- Guzzoni, Giorgio: *Denken und Metaphysik*. Bern/München 1977.
- Guzzoni, Ute: *Nachdenken über Heidegger*. Hildesheim 1980.
- Haerting, Thomas: „Untersuchung zum Wesen des Begriffs *tauton*“. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 77 (1970), 190–214.
- Halfwassen, Jens: „Die Bestimmung des Menschen in Schellings Freiheitsschrift“. In: *Aktive Gelassenheit. Festschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von E. Kim/E. Stadel/U. Voigt. Frankfurt am Main 1999, 503–515.
- Hammer, Michaela: *Im Horizont von Freiheit und Sorge. Die Veränderung philosophischer Grundhaltungen*. Cottbus 1999 (Diss.).
- Hennigfeld, Jochem: „Die Freiheit der Existenz. Schelling und Kierkegaard“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 83–94.
- *Schellings ‚Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände‘*. Darmstadt 2001.
- Hochscheid, Kai: *Grund-Erfahrungen des Denkens. Das Denken des Denkens bei Fichte, Schelling, Heidegger und Derrida*. Nordhausen 2008.

- Hommes, Jakob: *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*. Freiburg 1953.
- Houlgate, Stephen: „Schelling’s Critique of Hegel’s Science of Logic“. In: *Review of Metaphysics* 53 (1999), 99–128.
- Iber, Christian: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin/New York 1994.
- Iber, Christian/Pocai, Romano (Hrsg.): *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*. Dartford 1998.
- Irlenborn, Bernd: *Der Ingrim des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen*. Wien 2000.
- Jäger, Alfred: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*. Tübingen 1978.
- Jantzen, Jörg/Oesterreich, Peter L. (Hrsg.): *Schellings philosophische Anthropologie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (*Schellingiana* 14).
- Johnston, Adrian: „The Soul of Dasein: Schelling’s Doctrine of the Soul and Heidegger’s Analytic of Dasein“. In: *Philosophy Today* 47 (2003), 227–251.
- Kiesel, Theodore J.: „Schelling’s Treatise on Freedom and Heidegger’s ‚Sein und Zeit‘“. In: *Schelling zwischen Fichte und Hegel*. Hrsg. von C. Asmuth. Amsterdam 2000, 287–302.
- Köhler, Dietmar: „Hegel als Transzendentalphilosoph? Zu Heideggers ‚Phänomenologie‘-Deutung von 1942“. In: *Hegel-Studien* 32 (1997), 123–136.
- „Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretation von 1936 und 1941“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 201–213.
 - „Metaphysische Anfangsgründe der Ethik im Ausgang von Heidegger“. In: *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler*. Hrsg. von A. Großmann/C. Jamme. Amsterdam 2000, 176–187.

- *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*. München 2006.
- Krell, David F.: „The Crisis of Reason in the Nineteenth Century: Schelling’s Treatise ‚On Human Freedom‘ (1809)“. In: *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*. Hrsg. von J.C. Sallis. Dordrecht 1988, 13–32.
- *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God*. Bloomington/London 2005.
- Laffoucrière, Odette: *Le destin de la pensée et la „mort de Dieu“ en Heidegger*. La Haye 1968 (*Phaenomenologica* 24).
- Lavaud, José: „Heidegger lecteur de Schelling“. In: *L’Enseignement Philosophique* 45 (1995), 13–15.
- Lawrence, Joseph P.: „Martin Heidegger. Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom“. In: *Modern Schoolman* 64 (1987), 220.
- „Schelling: A New Beginning“. In: *Idealistic Studies* 19 (1989), 189–201.
- Lindberg, Susanna: „The Legacy of Schellings’s Philosophy of Nature in Heidegger and Merleau-Ponty“. In: *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*. Hrsg. von A. Böhmer. Würzburg 2008 (*Orbis phaenomenologicus, Perspektiven* 20), 41–63.
- Marszalek, Robert: „Zum Wesensverständnis beim späten Schelling und bei Heidegger“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér/W.G. Jacobs. Budapest 1999, 225–231.
- Marx, Werner: „Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung“. In: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Hrsg. von L. Hasler. Stuttgart 1981, 49–69.
- „Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982), 1–9.
- „Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie und Dichtung bei Schelling und Heidegger“. In: *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*. Bd. 2. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert.

- Stuttgart-Bad Cannstatt 1988 (*Spekulation und Erfahrung II*, 8), 125–141.
- Mine, Hedeki: *Ungrund und Mitwissenschaft: Das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main/Bern/New York 1983.
- Mongiardino, Nicoletta: „L. Cacialli, Tre eroi del pensiero: Nietzsche Heidegger Schelling“. In: *Filosofia oggi* 17 (1994), 109.
- Morujão, Carlos: *A linguagem de metafísica e a questão do sentidor do ser: A propósito de uma referência a Schelling em „Brief über Humanismus“*. Lissabon 2004.
- Ôhashi, Ryôsuke: *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*. München 1975.
- „Der Ungrund und das System (403–416)“. In: *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von O. Höffe/A. Pieper. Berlin 1995, 235–252.
- Panis, Daniel: „Martin Heidegger, Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine“. In: *Revue internationale de philosophie* 31 (1977), 471f.
- Pareyson, Luigi: „Rettifiche sull' esistenzialismo“. In: *Studi di filosofia in onore di G. Bontadini* 1 (1975), 227–247.
- „Heidegger: la libertà e il nulla“. In: *Annuario filosofico* 5 (1989), 9–29.
- *Ontologia della libertà: il male e la sofferenza*. Turin 1995.
- Paslick, Robert H.: „The ontological context of Gadamer's ‚fusion‘: Boehme, Heidegger, and non-duality“. In: *Man and World* 18 (1985), 405–422.
- Pignat, Dominique: *Expérience du soi et métaphysique. Schelling et Heidegger*. Fribourg 1981 (Diss.).
- Pöggeler, Otto: „Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger“. In: *Hegel-Studien* 28 (1993), 327–372.
- *Heidegger in seiner Zeit*. München 1999.
- Reix, André: „Heidegger, M., Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine“. In: *Revue philosophique de Louvain* 78 (1980), 615–617.

- Ringleben, Joachim: „Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard“. In: *Heidegger und die christliche Tradition*. Hrsg. von N. Fischer/F.-W. v. Herrmann. Hamburg 2007, 219–244.
- Roberts, Julian: *German Philosophy. An Introduction*. Atlantic 1988.
- Rudolph, Enno: *Zeit und Gott bei Aristoteles. Aus der Perspektive der protestantischen Wirkungsgeschichte*. Stuttgart 1986.
- Ruin, Hans: „The destiny of freedom: in Heidegger“. In: *Continental Philosophy Review* 41 (2008), 277–299.
- Sallis, John: „Schelling's System of Freedom. Martin Heidegger. Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)“. In: *Research in Phenomenology* 2 (1972), 155–165.
- Schalow, Frank: „Why Evil? Heidegger, Schelling, and the Tragic View of Being“. In: *Idealistic Studies* 25 (1995), 51–67.
- „At the Interface of Destiny and Freedom. The New Locus of History in Heidegger's 1936 Schelling-Lectures“. In: *Clio – a Journal of Literature History and the Philosophy of History* 28 (1998), 53–70.
 - „Martin Heidegger – Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Gesamtausgabe, Band 28)“. In: *Owl of Minerva* 32 (2001), 182–189.
- Scheier, Claus-Artur: „Die Zeit der Seinsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings Freiheitsschrift“. In: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*. Hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (*Schellingiana* 5), 28–39.
- Schmidinger, Heinrich: *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*. Freiburg 1985.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: „Rosenzweig als Vorläufer von Heidegger und ihrer beider Nachfolge Schellings“. In: *Philosophische Rundschau* 52 (2005), 222–234.
- Schulz, Walter: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart 1955 (²1975).

- Seidel, George J.: „Heidegger on Schelling“. In: *Studi Internazionali di Filosofia* 6 (1974), 170–174.
- „Fichte and German Idealism. The Heideggerian Reading“. In: *Idealistic-Studies* 28 (1998), 63–69.
 - „Heidegger’s Last God and the Schelling Connection“. In: *Laval Théologique et Philosophique* 55 (1999), 85–98.
 - „Musing with Kierkegaard: Heidegger’s Besinnung“. In: *Continental Philosophy Review* 34 (2001), 403–418.
- Seubert, Harald (Hrsg.): *Heideggers Zwiegespräch mit dem Deutschen Idealismus*. Köln 2003 (*Collegium Hermeneuticum* 7).
- Sikka, Sonya: „Heidegger’s Appropriation of Schelling“. In: *Southern Journal of Philosophy* 32 (1994), 421–448.
- Sinn, Dieter: *Die Kritik am Identitätsprinzip. Von Heidegger zu Hegel*. Bonn 1988.
- Stambaugh, Joan: „Heidegger on Schelling on Human Freedom“. In: *Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays*. Hrsg. von J.J. Kockelmans. Lanham/London 1988, 91–105.
- Stone, Alison: „Introduction. Nature, Environmental Ethics, and Continental Philosophy“. In: *Environmental Values* 14 (2005), 285–294.
- Tatasciore, Carlo: „La presenza di Schelling nel pensiero di Heidegger“. In: *Iris. Annales de philosophie* 24 (2003), 181–197.
- Thiele, Ulrich: *Individualität und Zeitlichkeit. Die Kehre in Heideggers Begriff der Destruktion im Hinblick auf Schelling*. Kassel 1986 (*Kasseler Philosophische Schriften* 18).
- Thomä, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers. 1910–1973*. Frankfurt am Main 1990.
- Tilliette, Xavier: „Argument ontologique et ontothéologie. Notes conjointes – Schelling et l’argument ontologique – La démarche des cinq voies d’après Gustav Siewerth“. In: *Archives de Philosophie* 26 (1963), 90–116.
- Urban, Konstanze: „Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs? Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hinter-

- grund seiner Auseinandersetzung mit Schellings *Freiheitsschrift*“. In: *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*. Hrsg. von B. Sandkaulen. Würzburg 2006, 175–200.
- Uslar, Detlev v.: „Die Welt als Ort des Menschen (Spinoza, Leibniz, Schelling, Heidegger)“. In: *Neue Anthropologie* 7 (1975), 305–329.
- Vater, Michael G.: „Heidegger and Schelling. The Finitude of Being“. In: *Idealistic Studies* 5 (1975), 20–58.
- „Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom. By Martin Heidegger. Translated by Joan Stambaugh“. In: *Philosophical Review* 98 (1989), 260–262.
- Vaughan, William: „Nur Geistiges ist schrecklich‘. Heidegger on Schelling’s Metaphysics of Evil“. In: *Journal of Philosophical Research* 21 (1996), 231–260.
- Verra, Valerio: „Heidegger, Schelling e l’idealismo tedesco“. In: *Archivio di Filosofia* 1 (1974), 51–71.
- Voßkübler, Friedrich: *Der Idealismus als Metaphysik der Moderne. Studien zur Selbstreflexion und Aufhebung der Metaphysik bei Hölderlin, Hegel, Schelling, Marx und Heidegger*. Würzburg 1996.
- Warnek, Peter: „Reading Schelling after Heidegger. The Freedom of Cryptic Dialogue“. In: *Schelling Now: Contemporary Readings*. Hrsg. von J.M. Wirth. Bloomington 2005, 163–183.
- Wetzel, Manfred: „Das ästhetisch-tätige Subjekt, sein Gegenstand und das sinnliche Scheinen der Idee. Reflexionen zu Kant und Hegel inclusive Notizen zu Heidegger, Schelling, Freud und Adorno“. In: *Das Geistige und das Sinnliche in der Kunst. Ästhetische Reflexion in der Perspektive des deutschen Idealismus*. Hrsg. von D. Wandschneider. Würzburg 2005, 139–177.
- Wieland, Wolfgang: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956 (*Heidelberger Forschungen* 4).
- Wirth, Jason M. (Hrsg.): *Schelling Now. Contemporary Readings*. Bloomington 2005.

- Yorikawa, Joji: „Vom Grund zum Ungrund – Zu Heidegger und Schelling“. In: *Journal of International Affairs (Aichi University)* 123 (2004), 21–41.
- *Das System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*. Freiburg/München 2005.
- Žižek, Slavoj: „Die Monstrosität des Menschen. Schelling, Heidegger, Lacan“. In: *Schellings philosophische Anthropologie*. Hrsg. von J. Jantzen/P.L. Oesterreich. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (*Schellingiana* 14), 75–109.
- Zovko, Marie-Élise: „Die Spätphilosophie Schellings und die Kehre im Denken M. Heideggers“. In: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 10 (1999), 135–173.

Personenregister

- Adorno, Theodor W. 120, 136
 Anders, Günther 36f.
 Angehrn, Emil 14, 26
 Arendt, Hannah 36f.
 Aristoteles 42, 47, 55, 57, 59f., 71, 86,
 88, 90–92, 94f., 102–104, 110, 113,
 116f., 144, 157–162, 199, 291f., 300,
 421, 462
 Arndt, Andreas 35
 Augustinus, Aurelius 40, 63, 281,
 288, 291, 306, 308, 336, 353, 356,
 363, 367f., 371, 373, 376–392, 395–
 400, 437, 439–456, 459–461, 463
 Barbarić, Damir 33
 Baumgartner, Hans M. 194
 Beierwaltes, Werner 62, 64, 70–72,
 110, 251
 Bloom, Harold 121f.
 Bohlsen, Werner 276, 279, 299, 309,
 338
 Böhme, Jakob 70, 244
 Bracken, Joseph A. 6
 Brandner, Rudolf 233, 237
 Bröcker, Theodor 299, 303, 317
 Bröcker, Walter 39, 267, 274, 278f.,
 288, 299, 303, 457
 Bubner, Rüdiger 64
 Buchheim, Thomas 6, 86f., 93, 97,
 188, 194f., 201, 206–208, 212,
 243
 Calasso, Roberto 113, 136
 Cassirer, Ernst 288
 Courtine, Jean-François 6
 Crusius, Christian A. 289, 418, 421,
 425, 457, 461
 David, Pascal 6
 Descartes, René 171, 182, 201, 241,
 246, 250, 280, 292, 308, 310, 337f.,
 346, 430
 Deuse, Werner 66
 Dilthey, Wilhelm 289
 (Ps.-)Dionysius Areopagita 72f.
 Droysen, Johann G. 292
 Düsing, Klaus 60f.
 Eberle, Henrik 303, 317
 Eckhart v. Hochheim (Meister
 Eckhart) 40, 281, 287, 303, 306f.,
 356–361, 462f.
 Ehrhardt, Walter E. 6
 Erasmus v. Rotterdam 40, 287,
 362f., 365, 367f., 438, 461f.
 Eschenmayer, Carl A. v. 249
 Feick, Hildegard 270, 272, 295
 Fichte, Johann G. 11, 18–21, 23, 34,
 49, 61, 171, 182, 201, 228, 234, 246,
 248f., 294
 Figal, Günter 14, 16, 48, 224, 229,
 237, 245
 Frank, Manfred 74, 79
 Friedrich, Wolfgang-Günther 276,
 279, 293f., 299, 300, 310
 Gabriel, Markus 77, 85, 87, 93, 97, 99
 Gadamer, Hans-Georg 290f., 293f.,
 299, 302
 Gerhard, Johann 73
 Gethmann, Carl F. 240

- Goethe, Johann W. 47
- Grabmann, Martin 462
- Günther, Hans-Christian 233
- Habermas, Jürgen 4
- Halfwassen, Jens 60, 62f., 67, 71f., 102
- Happ, Heinz 66
- Hegel, Georg W.F. 5, 15f., 34f., 42, 49, 61, 72–74, 81, 84, 86f., 118f., 121f., 137, 140–142, 163, 169, 181f., 184f., 190f., 194, 215, 217, 254, 289–292, 294, 296, 341, 346, 349
- Heidegger, Fritz 270
- Heidegger, Hermann 2, 317
- Hennigfeld, Jochem 251
- Hermanni, Friedrich 247
- Herrmann, Christian 287, 298
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm v. 197, 255, 270, 293, 317
- Höfele, Philipp 317
- Höffe, Otfried 194
- Hogrebe, Wolfram 31, 92, 94f., 111, 183
- Hölderlin, J.C. Friedrich 40, 42, 45, 48, 53f., 56, 118, 120, 123–125, 128–135, 183, 186, 191, 212f., 220, 296
- Holz, Harald 62
- Hühn, Lore 9, 19–23, 26, 29, 34, 203, 234, 248, 317
- Husserl, Edmund 16, 164, 190, 291
- Hutter, Axel 88
- Jacobi, Friedrich H. 8f., 11
- Jäger, Alfred 224–226
- Janke, Wolfgang 38
- Jantzen, Jörg 19, 317
- Jaspers, Karl 15, 230, 289f.
- Jonas, Hans 36f., 39, 267, 272f., 275f., 278–280, 284, 286, 288, 299, 301, 305f., 308, 356, 373, 439
- Kant, Immanuel 7, 21, 40, 42, 48, 60f., 85, 98, 116–118, 120, 125f., 137, 141–143, 148–151, 155, 157, 160, 168f., 171, 183, 190, 228, 244, 288, 292, 296, 307f., 331, 346, 351, 355, 403f., 406, 408–415, 417f., 421, 425, 457, 459, 462
- Kasper, Walter 101
- Kaufmann, Sebastian 7
- Kauttli, Ingo 8
- Kierkegaard, Søren 29, 121f., 179, 289
- Kisiel, Theodore 168, 177, 216
- Kobusch, Theo 60, 64
- Kodalle, Klaus-Michael 11
- Köhler, Dietmar 6, 194, 200, 231, 309
- Kosch, Michelle 87
- Krämer, Hans J. 60, 66
- Krüger, Gerhard 267, 272, 278f., 281, 288, 299, 302, 307f., 457
- Krumsiek, Elisabeth 276, 279, 299, 303, 311
- Leibniz, Gottfried W. 40, 63, 140f., 171, 182, 189, 282, 289, 308, 337, 417–423, 425–431, 433, 457, 462
- Leinkauf, Thomas 62
- Leyte Coello, Arturo 155, 157, 160
- Loer, Barbara 3f.
- Luther, Martin 40, 287, 308, 362–371, 461–463
- Martínez, Felipe Marzoa 142, 158
- Müller, Max 106
- Müller-Lauter, Wolfgang 6
- Nietzsche, Friedrich 5f., 8, 10, 12, 17f., 34, 38–40, 42, 45, 52–55, 58, 81, 113f., 118, 140f., 181–183, 185,

- 191, 197f., 200, 217f., 220, 242f.,
245, 289, 296
- Ohst, Martin 11
- Oltmanns, Käte (Bröcker-Oltmanns)
39, 275f., 279, 287, 299, 303, 306–
308
- Ovid 27
- Parakenings, Brigitte 305, 317
- Paulus 293, 344, 368, 382, 386f., 400
- Peetz, Siegbert 63
- Pieper, Annemarie 194
- Platon 41, 59f., 64–66, 71, 73, 78, 82–
88, 90, 94, 100f., 103f., 182, 185,
198, 214, 217, 291, 296, 399
- Plotin 60, 62f., 70–73, 75f.
- Plutarch 66
- Pöggeler, Otto 6, 183, 186
- Proklos 72f.
- Rang, Bernhard 242
- Reiner, Hans 275f., 279, 287, 299,
303
- Rilke, Rainer M. 289
- Rushdie, Salman 137
- Schaal, Katharina 299, 317
- Schäfer, Christian 63
- Scheier, Claus-Artur 168, 204
- Scheler, Max 163, 173f., 407
- Schirmacher, Wolfgang 16
- Schmidt, Dennis J. 118
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 6
- Schröder, Winfried 8
- Schröter, Manfred 298
- Schulz, Walter 3, 5, 24, 35, 74, 77,
101, 235
- Schwab, Philipp 2f.
- Schwenzfeuer, Sebastian 2f., 5
- Sextus Empiricus 169
- Shakespeare, William 121f.
- Sophokles 212–214
- Speusipp 71, 90
- Stafflinger, Andreas 317
- Szondi, Peter 118, 123
- Theunissen, Michael 74, 108, 251
- Thomas v. Aquin 292, 358
- Tietjen, Hartmut 317
- Tillich, Paul 29
- Tilliette, Xavier 146, 184
- Trakl, Georg 289
- Trawny, Peter 286, 317
- Urban, Konstanze 195f.
- Warnek, Peter 81
- Weiß, Otto 298
- Wieland, Wolfgang 3, 75, 150, 152–
155, 161, 228
- Wolff, Christian 289, 418, 420, 422,
457f., 463
- Wolin, Richard 37
- Zahoransky, Alexander 299, 317

SCHELLINGIANA

Quellen und Abhandlungen zur Philosophie F. W. J. Schellings.
Im Auftrag der Internationalen Schelling-Gesellschaft herausgegeben von Walter E. Ehrhardt und Jochem Hennigfeld. 1989 ff.
ISBN 978 3 7728 1207 1. 21 Bände lieferbar

Die ›Schellingiana‹ wollen die Kenntnis der Schelling'schen Philosophie und ihre Erforschung fördern. In der Reihe erscheinen Beiträge zur Schellingforschung, Editionen, Nachdrucke und auch Studententexte.

HOLGER ZABOROWSKI / ALFRED DENKER (Hrsg.)
System – Freiheit – Geschichte

Schellings ›Einleitung in die Philosophie‹ von 1830 im Kontext seines Werkes. – *Schellingiana* 16. 2004. VIII, 223 S.
Broschur. ISBN 978 3 7728 2223 0. Lieferbar

THOMAS BACH / OLAF BREIDBACH (Hrsg.)
Naturphilosophie nach Schelling
Schellingiana 17. 2005. XII, 836 S. *Broschur.*
ISBN 978 3 7728 2255 1. Lieferbar

ISTVÁN M. FEHÉR / PETER L. OESTERREICH (Hrsg.)
*Philosophie und Gestalt der
Europäischen Universität*

Akten der Int. Fachtagung Budapest, vom 6. – 9. Nov. 2003.
– *Schellingiana* 18. 2008. VII, 418 S. *Broschur.*
ISBN 978 3 7728 2430 2. Lieferbar

ANNA-LENA MÜLLER-BERGEN (Hrsg.)
Schellings Bibliothek

Die Verzeichnisse von F. W. J. Schellings Buchnachlaß. Unter Mitwirkung v. Paul Ziche. – *Schellingiana* 19. 2007. XLIV, 306 S.
2 Abb. *Broschur. ISBN 978 3 7728 2435 7. Lieferbar*

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Vorlesungen über Philosophie

Schellings Würzburger Vorlesungen zur ›Einleitung in die Philosophie‹. Herausgegeben von Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer und Paul Ziche. – *Schellingiana* 20. Ca. 220 S., ca. 3 Abb. Broschur. ISBN 978 3 7728 2436 4. In Vorb.

PAUL ZICHE / PETR REZVYKH / DANIEL A. DILISCIA

*Sygkepleriazeein – Schelling und die
Kepler-Rezeption im 19. Jahrhundert*

Schellingiana 21. Ca. 220 S., ca. 6 Abb. Broschur.
ISBN 978 3 7728 2441 8. In Vorbereitung

LORE HÜHN (Hrsg.)

Schopenhauer liest Schelling

Arthurs Schopenhauers handschriftlich kommentiertes
Handexemplar von F. W. J. Schelling: ›Philosophische
Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit
und die damit zusammenhängenden Gegenstände‹.
– *Lektüren F. W. J. Schellings II*. Unter Mitarbeit von
Sebastian Schwenzfeuer. – *Schellingiana* 23. Ca. 210 S.,
ca. 120 Abb. Broschur. ISBN 978 3 7728 2465 4.
2. Halbjahr 2011

PAUL ZICHE / GIAN FRANCO FRIGO (Hrsg.)

»Die bessere Richtung der Wissenschaften«

Schellings ›Vorlesungen über die Methode des
akademischen Studiums‹ als Wissenschafts- und Uni-
versitätsprogramm. – *Schellingiana* 25. Ca. 400 S.
ISBN 978 3 7728 2598 9. 2. Halbjahr 2011

frommann - holzboog