

**Phänomenologie  
und  
Transzendenzbezug  
bei  
Kant,  
Schleiermacher  
und  
Heidegger**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Evangelisch-theologischen Fakultät  
an der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von  
Simon Becker  
aus Gelsenkirchen  
2011

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Kampmann  
Berichterstatter: Prof. Dr. Eilert Herms  
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Christoph Schwöbel  
Tag der mündlichen Prüfung: 11.07.2014



Meine Zeit steht in deinen Händen.  
(Psalm 31, 16)

**Meiner Frau**  
Ya-Ping Wang

# Inhalt

Vorwort	10
Abkürzungsverzeichnis	11
<b>1 Einleitung</b>	<b>23</b>
<b>2 Der Phänomenbegriff Kants</b>	<b>36</b>
2.1 Zur Vorgeschichte vor Kant	36
2.1.1 Leibniz	37
2.1.2 Wolff	39
2.1.3. Newton	42
2.2 Zur Situation Kants	43
2.3 Der Lösungsversuch der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	45
2.4 Kants Transzendentalphilosophie als Metaphysik	58
2.5 Zur metaphysischen Verfahrensweise Kants	62
2.6 Die transzendentalphilosophische Denkbewegung Kants und das Gemüt	70
2.6.1 Die <i>Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft</i> oder: Gemüt und Denken	70
2.6.2 Die <i>Kritik der (reinen) praktischen Vernunft</i> oder: Gemüt und Wollen	82
2.6.3 Die <i>Kritik der Urteilskraft</i> oder: Gefühl und Gemüt	96
2.6.3.1 Die »Kritik«	96
2.6.3.2 Die Urteilskraft	105
2.6.3.3 Die ästhetische Urteilskraft	118
2.7 Die Vorwegnahme des Scheiterns der <i>Kritik der Urteilskraft</i> innerhalb der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	130
2.8 Die positiven Fortschritte und Defizite von Kants Phänomenbegriff	140
2.9 Zu Kants Bedeutung für Schleiermacher	148
<b>3 Die Phänomenologie Schleiermachers</b>	<b>151</b>
3.1 Schleiermachers Anweg über die Rezeption von Jacobis Theorie des Gemüts	151
3.2 Vorbemerkung zur Verfahrensweise Schleiermachers im allgemeinen und der <i>Reden über die Religion</i> im besonderen	158
3.3 Das »Gefühl«, in dem Wollen und Denken unmittelbar aufeinander bezogen sind	160
3.3.1 Die <i>Reden über die Religion</i> , als Schau der gesamten psycho-physischen Werdebedingungen der Menschheit	160
3.3.1.1 Die Darstellungsform, der Stil und der Gegenstand der <i>Reden</i>	160
3.3.1.2 Gegenstandsbezug und Menschsein im Werden	168
3.3.1.3 Gemüt, Gefühl und Religion oder: das Fundiertwordensein der Menschheit	177
3.3.1.4 Phänomenbezogenheit und Jesus Christus	187
3.3.2 <i>Glaubenslehre</i> und <i>Psychologie</i> , als vornehmlich psychologische Theorie der Werdebedingungen der Menschheit	190
3.3.2.1 »Leben« und »Ich«	191
3.3.2.2 Die »Ich«-Struktur und Aussagen über Gott	204
3.3.2.2.1 Die »Ich«-Struktur	204
3.3.2.2.2 Aussagen über Gott	217
3.4 Wollen als Möglichkeitsraum für freiheitlich individuelle Selbstbestimmungsakte menschlicher Selbste	223
3.4.1 Die <i>Monologen</i> , als kunstvolle Schau	

der Idee des freiheitlich-individualen Selbstvollzugs menschlicher Selbst	224
3.4.1.1 Wollen und Selbstanschauung	224
3.4.1.2 Freiheitstat und Gewissen	236
3.4.2 Das <i>Brouillon zur Ethik</i> und der <i>Ethikentwurf von 1816/17</i> , als Theorie des freiheitlich-individualen Selbstvollzugs menschlicher Selbst	247
3.4.2.1 Das <i>Brouillon zur Ethik</i>	247
3.4.2.1.1 Zur Konstitution der Ethik aus der Perspektive auf deren Gestalt	249
3.4.2.1.2 Zur Konstitution der Ethik aus der Perspektive auf deren Gehalt	258
3.4.2.1.3 Theologisch-ethische Vor- und Folgeb Bestimmungen der »Anschauung des Lebens« im <i>Brouillon</i>	266
3.4.2.1.3.1 Die »Anschauung des Lebens« und die Übereinstimmung des <i>Brouillons</i> mit den <i>Monologen</i>	266
3.4.2.1.3.2 Zum Vorrang der gütererethischen Perspektive	269
3.4.2.1.3.3 Seelische Gesamttätigkeit und ethische Relevanz des (sekundären) Gefühls	276
3.4.2.1.3.4 Sinn und Zweck des principium individuationis	280
3.4.2.1.3.5 Zur Übereinstimmung des <i>Brouillons</i> mit den späteren Ethikentwürfen	284
3.4.2.2 Der <i>Ethikentwurf von 1816/17</i>	284
3.4.2.2.1 Der <i>Ethikentwurf von 1816/17</i> aus mehr formaler Perspektive	284
3.4.2.2.2 Der <i>Ethikentwurf von 1816/17</i> aus mehr inhaltlicher Perspektive	295
3.5 Denken als mehr rezeptiv-objektiver Selbstbestimmungsakt und die entsprechende Kunstlehre der Dialektik	305
3.5.1 Zu Überlieferungsgestalt der <i>Dialektik</i> und ihrer Ableitung aus der Ethik	306
3.5.2 Gegenstand, Ziel und Verfahrensweise der <i>Dialektik</i> gemäß ihrer Einleitung	315
3.5.3 Die Gliederung und die transzendente Perspektive der <i>Dialektik</i>	320
3.5.3.1 Systematisch	320
3.5.3.2 Historisch	328
3.5.4 Zur Gegebenheitsweise von Denken und Wissen im unmittelbaren Selbstbewußtsein	330
3.5.4.1 Denken und Wissen und der Gegensatz Ideal-Real	330
3.5.4.2 Denken, Wissen, Wollen und das Gefühl der unmittelbaren Selbsthabe	339
3.5.5 Philosophie und Theologie angesichts Gottes Personseins	348
3.6 Die sekundären Gefühle, die Kunst und die »Zeit«	358
3.6.1 Das religiösen Gefühl und die übrigen sekundären Gefühle	360
3.6.2 Ästhetisches Gefühl und ästhetisches Bewußtsein	369
3.6.3 Gefühl und Bewußtsein für das Schöne	377
3.6.4 Der religiöse Kult, das christliche Abendmahl und die »Zeit«	387
3.7 Schleiermachers Phänomenologie und die Notwendigkeit, von ihr aus die traditionelle Ontologie zu vertiefen	395
3.8 Zu Schleiermachers Bedeutung für Heidegger	411
<b>4 Der Transzendenzbezug Heideggers</b>	<b>414</b>
4.1 Zu Heideggers Herkunft, Bildung und Ausgangssituation	414
4.1.1 Die Herkunft aus dem römisch-katholischen Christentum	414
4.1.2 Die Bildung durch die philosophisch-theologische Tradition	415
4.1.2.1 Die Einführung in die Seinsfrage und das mangelhafte Verständnis von Kult und Zeit – Studium und Doktorarbeit als Anweg über das Denken	415
4.1.2.2 Der Einzug der Lebensphilosophie und Heideggers religiöse Quellsuche – die Habilitation als Übergang zum Wollen	420
4.1.2.3 Die Anknüpfung an die und Überwindung von	

Husserls Phänomenologie der Intentionalität	429
4.1.2.3.1 Der Streit um das Sein des Seienden	429
4.1.2.3.2 Die Frage nach der »Zeit«	440
4.1.3 Die Ausgangs- und Ursituation von 1918/19 als Suche nach Gott	447
4.1.3.1 Heideggers Gottessuche und die Bedeutung Schleiermachers für Heidegger	449
4.1.3.1.1 Heideggers religiöse »Entschlackung« und die mittelalterliche Mystik	450
4.1.3.1.2 Das »Vorbild« Rudolf Otto und <i>Das Heilige</i> von 1917	457
4.1.3.1.3 Heideggers Schleiermacherauslegung im Rahmen der Mystikvorlesung	465
4.1.3.2 »Phänomenologie« und Gottbezogenheit, äußere und innere Ausgangssituation: ein Zwischenfazit und die Frage nach der Verfahrensweise	477
4.2 Heideggers hermeneutischer Anweg zu <i>Sein und Zeit</i> : phänomenologische Verfahrensweise und Fundamentalontologie in der Ausbildung	486
4.2.1 Vom Phänomen zur Verfahrensweise	486
4.2.1.1 Von der »Generalherrschaft des Theoretischen« zur »Selbstwelt«: die Vorbereitung der formalen und inhaltlichen Neuausrichtung	486
4.2.1.2 Der Gegenstand der religiösen Selbstwelterfahrung des Paulus als Fundiertheit der Phänomenologie in der christlichen Parusie- und Zeiterfahrung	491
4.2.1.3 »Phänomenologische Formalisierung« und die Gegebenheitsweise des Phänomenbezugs	503
4.2.1.4 Jesus Christus und die urchristliche Zeiterfahrung in ihrer fundamentalen Bedeutung für Heidegger und das menschliche Denken	516
4.2.1.5 Die vollzugsorientierte Bezugslosigkeit des Verfahrens der Formalisierung und Heideggers Mißtrauen gegenüber der christlichen Tradition	524
4.2.2 Verfahrensweise und Phänomen oder: die Hermeneutik der Faktizität und die Grundstruktur des Daseins	540
4.2.2.1 Die Destruktion der Tradition und die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität	542
4.2.2.2 Die Destruktion von Aristoteles und Plato vom Gegenstand der »φρόνησις« aus als Durchbruch vom »Vorhanden-Sein« zu »Da-Sein« und »Zeit« im Verhältnis zu Möglichsein, Rezeptivität und Gefühl	552
4.2.2.2.1 Der Ausgang von der »φρόνησις« bei Aristoteles	553
4.2.2.2.2 Heideggers Platoauslegung als heimliche Vorbereitung der Überwindung des Aristoteles	559
4.2.2.2.3 Heideggers Entdeckung der »Wahrheit« bei Aristoteles oder: Vorhandenheit, Da-Sein und Zeit	567
4.2.2.2.4 Möglichsein, Rezeptivität und Gefühl	573
4.2.2.2.4.1 Fortschritt und Mangelhaftigkeit der Aristotelischen Radikalisierung der Idee des Veränderlichseienden	573
4.2.2.2.4.2 Die Überwindung des Aristoteles als Frage nach dem Möglichkeitscharakter des Seins, der Rezeptivität und dem Gefühl	584
4.2.3 Resümierendes Zwischenfazit und Vortrieb der Problemstellung von »Sein« und »Zeit«	590
4.2.3.1 Zwischenfazit	590
4.2.3.2 »Sein« und »Zeit«	598
4.3 Das »Gefühl« des Transzendenten in <i>Sein und Zeit</i>	605
4.3.1 Formale Werdegestalt, Verfahrensweise und implizites »Wissen« von <i>Sein und Zeit</i>	606
4.3.1.1 Die Fundamentalanalyse und das formale Scheitern von <i>Sein und Zeit</i>	606
4.3.1.1.1 Stellung und Funktion der Fundamentalanalyse	610
4.3.1.1.2 Das Scheitern der Integration der »ekstatischen Zeit« in die »Praesenz«	615
4.3.1.1.2.1 Die Ausgangssituation: <i>Sein und Zeit</i> und die <i>Grundprobleme</i>	615



4.3.1.1.2.2 Zeitlichkeit, Praesenz und Rezeptivität	621
4.3.1.2 Verfahrenstechnik, Methode und das implizite »Wissen« um die Gegebenheitsweise des Gegenstandsbezugs	635
4.3.2 Zur inhaltlichen Bestimmtheit von <i>Sein und Zeit</i>	646
4.3.2.1 Da-sein als »Dasein-in-der-Welt«: formale und inhaltliche Aspekte der Daseinsanalytik von <i>Sein und Zeit</i>	647
4.3.2.1.1 Zum Aufbau der Daseinsanalytik	647
4.3.2.1.2 Die inhaltlichen Hauptaspekte des »In-der-Welt-seins«	656
4.3.2.2 Die volle Gegebenheitsweise des Daseins	667
4.3.2.2.1 Die Erschlossenheit des Daseins durch die Konstituenten »Stimmung/Befindlichkeit, Verstehen und Rede«	668
4.3.2.2.2 Die Erschlossenheit und die Verfallenheit des »Man«	673
4.3.2.2.3 Die Entschlossenheit durch »Angst, Vorlaufen und Gewissensruf« und die faktische Mangelhaftigkeit der Beschreibung durch Heidegger	676
4.3.2.2.4 Die Gegebenheitsweise der Erschlossenheit und das Transzendenzgefühl: Heidegger und Schleiermacher im Vergleich	688
4.4 Transzendenzbezug und »Zeit« nach <i>Sein und Zeit</i>	699
4.4.1 Das »Gott«-Gerede Heideggers	700
4.4.2 »Dasein« und Gesamtwerk – »Stimmung«, »Zeit« und »Gott«	708
4.4.2.1 Auf dem Boden der »Stimmung«	711
4.4.2.2 Die Erfahrung von »Zeit« und »Gott«	719
4.5 Heideggers Transzendenzbezug und die Chancen und Risiken, die traditionelle Ontologie von ihm aus zu vertiefen	734
<b>5 Beschluß und Ausblick auf eine Phänomenologie der Zeit Gottes</b>	<b>749</b>
Literaturverzeichnis	754

## Vorwort

Das Vorwort ist diese eine Seite lang!

## Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen, die nicht gesondert im Abkürzungsverzeichnis aufgeschlüsselt werden, folgen der Theologischen Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin/New York <sup>2</sup>1994.

- ÄsthLe Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Ästhetik* (1819/25 [S. 3-150]).  
Über den Begriff der Kunst (1831/32 [S. 151-188]), hg. u. eingel. v. T. Lehnerer (PhB 365), Hamburg 1984.
- ÄsthOd Friedrich Schleiermachers *Ästhetik*, nach den bisher unveröffentlichten  
Urschriften zum ersten Male hg. v. R. Odebrecht, Berlin/Leipzig 1931.
- Br<sub>Gaß</sub> Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß. Mit einer biographi-  
schen Vorrede, hg. v. W. Gaß, Berlin 1852.
- Brou Schleiermachers Brouillon zur Ethik von 1805/06, aus der von J. Rachold  
hg. u. eingel. Ausgabe, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Phi-  
losophische Schriften (Texte zur Philosophie- und Religionsgeschich-  
te), Berlin 1984, 125-263; Text: eine in Orthographie und Interpunk-  
tion behutsam modernisierte Fassung von F. D. E. Schleiermacher,  
Werke, Auswahl in vier Bänden, hg. v. O. Braun, Leipzig 1913 (PhB  
137), Bd. II: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre; zitiert nach  
der Seitenzahl der Ausgabe von O. Braun; in eckigen Klammern die  
Seitenzahl der Originalmanuskripte Schleiermachers.
- BSLK Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im  
Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen <sup>12</sup>1998.
- BwHB Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969, hg.  
von J. W. Storck, Marbach 1989 (<sup>2</sup>1990).
- BwHJ Martin Heidegger – Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963, hg. von W.  
Biemel und H. Saner, Frankfurt a.Main 1990.
- CCSL Corpus Christianorum. Series latina, Turnhout 1954ff.
- ChrSp »Spinozismus« (vgl. D 64f), Manuskript Schleiermachers, teilweise ver-  
öffentlicht v. H. Mulert, in: *Chronicon Spinozanum* 3, 1923, 195-216.
- CS Schleiermachers Christliche Sitte, Text aus und Seitenzahl nach SW I/12,  
1-706.
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866ff.
- D Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, Anhang zu: W. Dil-  
they, *Leben Schleiermachers*, 1. Bd., 1. Aufl., Berlin 1870.
- De caelo* Aristotelis *De caelo libri quattuor*, hg. von D. J. Allan, Oxford 1936  
(Nachdruck Oxford 1955); Seitenangaben gemäß der Standardpa-  
ginierung in: *Aristotelis opera*, hg. von I. Bekker, Berlin 1831-1870;  
dazu ergänzend die Zeilenangaben.
- DeutMeta Wolff, Chr., Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des  
Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Halle <sup>1</sup>1719), in: ders.:  
Gesammelte Werke, hg. u. bearbeitet v. J. École u.a., I. Abteilung.  
Deutsche Schriften, Bd. 2, Hildesheim 1983 (Nachdruck Halle 1751).
- DeutLogik Wolff, Chr., Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen  
Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit  
(Halle <sup>1</sup>1713), in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. u. bearbeitet v. J.  
École u.a., I. Abt. Deutsche Schriften, Bd. 1, Hildesheim 1965 (Nach-  
druck Halle 1754).

Dial <sub>11SN</sub> <sub>o</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1811, Manuskripte Schleiermachers, Notizen, KGA II/10,1, 3-30.
Dial <sub>11SA</sub> <sub>uf</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1811, Manuskripte Schleiermachers, Aufzeichnungen, KGA II/10,1, 31-71.
Dial <sub>11VoNa</sub> <sub>T</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1811, Vorlesungsnachschriften, Nachschrift Twesten, KGA II/10,2, 3-97.
Dial <sub>14</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1814 gemäß F <sub>1</sub> .
Dial <sub>14SA</sub> <sub>us</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1814/15, Manuskripte Schleiermachers, Ausarbeitung, KGA II/10,1, 73-197.
Dial <sub>18VoNa</sub> <sub>A</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1818/19, Vorlesungsnachschriften, Nachschrift Anonymus, KGA II/10,2, 99-394.
Dial <sub>22</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1822 gemäß F <sub>2</sub> .
Dial <sub>22SA</sub> <sub>us</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1822, Manuskripte Schleiermachers, Ausarbeitung, KGA II/10,1, 217-276.
Dial <sub>22VoNa</sub> <sub>K</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1822, Vorlesungsnachschriften, Nachschrift Kropatscheck, KGA II/10,2, 395-705.
Dial <sub>28</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1828 gemäß F <sub>2</sub> .
Dial <sub>28SA</sub> <sub>uf</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1828, Manuskripte Schleiermachers, Aufzeichnungen, KGA II/10,1, 277-315.
Dial <sub>31SA</sub> <sub>uf</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1831, Manuskripte Schleiermachers, Aufzeichnungen, KGA II/10,1, 317-354.
Dial <sub>31VoNa</sub> <sub>E</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1831, Vorlesungsnachschriften, Nachschrift Erbkam, KGA II/10,2, 725-795.
Dial <sub>32SV</sub> <sub>or</sub>	Schleiermachers Dialektik im Jahr 1832, Manuskripte Schleiermachers, Vorarbeiten zur Einleitung in die Dialektik, KGA II/10,1, 355-389.
Dial <sub>33</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1833 gemäß F <sub>2</sub> .
Dial <sub>33SEinRein</sub>	Schleiermachers Dialektik im Jahr 1833, Manuskripte Schleiermachers, Einleitung (Reinschrift), KGA II/10,1, 391-426.
DialHalp	Schleiermachers Dialektik mit Unterstützung der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften hg. v. Dr. I. Halpern. Berlin 1903.
DialJ	Dialektik, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hg. v. L. Jonas, Berlin 1839 (=SW III/4,2; Literarischer Nachlaß. Zur Philosophie 2,2).
DialJ <sub>22</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1822, das sind Schleiermachers handschriftliche Zusätze von 1822 bezogen auf das »Grundheft« von 1814, das in Dial <sub>14SA</sub> <sub>us</sub> sowie DialJ (SW III/4,2, 1-312) bzw. Dial <sub>14</sub> wiedergegeben wird; Text nach F <sub>2</sub> als Nachdruck von SW III/4,2, 370-441 (=Jonas Beilage C); Seitenzahl nach SW, in Klammern die Seitenzahl nach F <sub>2</sub> .
DialJ <sub>28</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1828, das ist die auf Schleiermachers Zusätze von 1822 (vgl. DialJ <sub>22</sub> ) bezogene handschriftliche Randschrift Schleiermachers aus dem Jahr 1828; Text nach F <sub>2</sub> als Nachdruck von SW III/4,2, 442-479 (=Jonas Beilage D); Seitenzahl nach SW, in Klammern die Seitenzahl nach F <sub>2</sub> .
DialJ <sub>31</sub>	Schleiermachers Dialektik von 1831, das sind fragmentarische, handschriftliche Notate Schleiermachers zur Vorlesung 1831; Text nach F <sub>2</sub> als Nachdruck von SW III/4,2, 480-567 (=Jonas Beilage E); Seitenzahl nach SW, in Klammern die Seitenzahl nach F <sub>2</sub> .

- DialOd Friedrich Schleiermachers Dialektik. Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials hg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942.
- E<sub>04/05</sub> Schleiermachers (philosophische) Ethik von 1804/05 gemäß PhB
- E<sub>12/13</sub> Schleiermachers (philosophische) Ethik von 1812/13 gemäß PhE.
- E<sub>16/17</sub> Schleiermachers (philosophische) Ethik von 1816/17 gemäß PhE.
- EN Aristoteles, Nikomachische Ethik (Aristotelis Ethica Nicomachea), hg. v. I. Bywater, Oxford <sup>1</sup>1894 (Nachdruck Oxford 1998); Seitenangaben gemäß der Standardpaginierung in: Aristotelis opera, hg. von I. Bekker, Berlin 1831-1870; dazu ergänzend die Zeilenangaben.
- ERDMANN De scientia universali seu calculo philosophico, in: G.W. Leibniz, Opera philosophica omnia, ed. J.E. Erdmann, Berlin 1840, Vol. I.
- F<sub>1</sub> Friedrich Schleiermacher, Dialektik, hg. u. eingel. v. M. Frank (nach der Ausgabe v. L. Jonas [=DialJ]), Bd. 1, Frankfurt a.Main 2001.
- F<sub>2</sub> Friedrich Schleiermacher, Dialektik, hg. u. eingel. v. M. Frank (text- und seitengleicher Nachdruck der Ausgabe von R. Odebrecht [=DialOd]), Bd. 2, Frankfurt a.Main 2001.
- FORTSCHRITTE Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik [Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzs und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?], in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XX; 3. Abteilung (Handschriftlicher Nachlaß); Bd. VII, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, 253-332 (bzw. 351), hg. v. G. Lehmann, Berlin 1942.
- GA 1 Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (1912), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1978, 1-15.  
 Neuere Forschungen über Logik (1912), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1978, 17-43.  
 Besprechungen (1913/14), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1978, 45-57.  
 Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch positiver Beitrag zur Logik (Dissertation 1913), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1978, 59-188.  
 Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Habilitation 1915), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1978, 189-411.  
 Selbstanzeige (1917), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1978, 412.  
 Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Habitationsvorlesung 1916), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1978, 413-433.
- GA 4 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 4, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1981 (<sup>2</sup>1996).

- GA 5 Nietzsche's Wort »Gott ist tot« (1943), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 5: Holzwege (1935-1946), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1977 (<sup>2</sup>2003), 209-267.
- GA 7 Die Frage nach der Technik (1953), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 2000, 5-36.
- GA 9 Phänomenologie und Theologie (1927 [und 1964] Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken (1919-1961), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main, <sup>3</sup>2004 (<sup>1</sup>1976), 45-77.  
 Was ist Metaphysik (1929), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken (1919-1961), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>2004 (<sup>1</sup>1976), 103-122.  
 Vom Wesen der Wahrheit (1930), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken (1919-1961), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>2004 (<sup>1</sup>1976), 177-202.  
 Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940) Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken (1919-1961), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>2004 (<sup>1</sup>1976), 203-238.  
 Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*. Aristoteles, Physik B, 1 (1939), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken (1919-1961), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>2004 (<sup>1</sup>1976), 239-301.  
 Brief über den »Humanismus« (1946), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken (1919-1961), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>2004 (<sup>1</sup>1976), 313-364.  
 Hegel und die Griechen (1958), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken (1919-1961), <sup>3</sup>2004 (<sup>1</sup>1976), 427-444.
- GA 12 Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1985, 79-146.  
 Das Wesen der Sprache (1957/58), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1985, 147-204.  
 Das Wort (1958), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1985, 205-225.  
 Der Weg zur Sprache (1959), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1985, 227-257.
- GA 13 Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1983 (<sup>2</sup>2002), 37-74.  
 Aus der Erfahrung des Denkens (1947), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1983 (<sup>2</sup>2002), 75-86.

- Vom Geheimnis des Glockenturms (1954), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1983 (<sup>2</sup>2002), 113-116.
- GA 14 Zeit und Sein (1962), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964), hg. v. F.-W. Herrmann, Frankfurt a.Main 2007, 3-30.
- Mein Weg in die Phänomenologie (1963), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964), hg. v. F.-W. Herrmann, Frankfurt a.Main 2007, 91-102.
- Brief an Edmund Husserl vom 22. Oktober 1927, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), hg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.Main 2000, 125-132.
- GA 16 Förster, Fr. W. *Autorität und Freiheit* (Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche) (Mai 1910), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), hg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.Main 2000, 7-8.
- Zur philosophischen Orientierung für Akademiker (März 1911), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), hg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.Main 2000, 11-14.
- Lebenslauf (Zur Habilitation 1915), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), hg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.Main 2000, 37-39.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (27. Mai 1933), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), hg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.Main 2000, 107-117.
- Sommersonnenwende 1933 (26 Juni 1933), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), hg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.Main 2000, 131.
- Hönigswald aus der Schule des Neukantianismus, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), hg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.Main 2000, 132f.
- GA 18 Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (SS 1924), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 18, hg. v. M. Michalski, Frankfurt a.Main 2002.
- GA 19 Platon: Sophistes (WS 1924/25), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 19, hg. v. I. Schüßler, Frankfurt a.Main 1992.
- GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 20, hg. v. P. Jaeger, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1979 (<sup>3</sup>1994).
- GA 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 21, hg. v. W. Biemel, Frankfurt a.Main 1976.

- GA 22 Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 19, hg. v. F.-K. Blust, Frankfurt a.Main 1993.
- GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 24, hg. v. F.-W. Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>1997 (<sup>1</sup>1989).
- GA 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 26, hg. v. K. Held, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1978 (<sup>2</sup>1990).
- GA 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 29/30, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1983 (<sup>3</sup>2004).
- GA 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (SS 1930), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 31, hg. v. H. Tietjen, Frankfurt a.Main <sup>2</sup>1994 (<sup>1</sup>1982).
- GA 33 Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (SS 1931), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 33, hg. v. H. Hüni, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1981 (<sup>3</sup>2006).
- GA 34 Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (WS 1931/32), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 34, hg. v. H. Mörchen, Frankfurt a.Main <sup>2</sup>1997 (<sup>1</sup>1988).
- GA 39 Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (WS 1934/35), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 39, hg. v. S. Ziegler, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1980 (<sup>3</sup>1999).
- GA 40 Einführung in die Metaphysik (SS 1935), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 40, hg. v. P. Jaeger, Frankfurt a.Main 1983.
- GA 43 Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (WS 1935/36), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 43, hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a.Main 1985.
- GA 56/57
1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919), in: Zur Bestimmung der Philosophie, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 56/57, hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1987 (<sup>2</sup>1999), 1-117.
  2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (SS 1919), in: Zur Bestimmung der Philosophie, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 56/57, hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1987 (<sup>2</sup>1999), 119-203.
  3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919), in: Zur Bestimmung der Philosophie, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 56/57, hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1987 (<sup>2</sup>1999), 205-214.
- GA 58 Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 58, hg. v. H.-H. Gander, Frankfurt a.Main 1992.



- GA 59 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 59, hg. v. C. Strube, Frankfurt a.Main 1993.
- GA 60 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21), in: Phänomenologie des religiösen Lebens, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 60, hg. v. M. Jung u. T. Regehly, Frankfurt a.Main 1995, 1-173.  
2. Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921), in: Phänomenologie des religiösen Lebens, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 60, hg. v. C. Strube, Frankfurt a.Main 1995, 175-299.  
3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, in: Phänomenologie des religiösen Lebens, in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 60, hg. v. C. Strube, Frankfurt a.Main 1995, 301-343.
- GA 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 61, hg. v. W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.Main <sup>2</sup>1994 (<sup>1</sup>1985).
- GA 62 Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 62, hg. v. G. Neumann, Frankfurt a.Main 2005, 1-339.  
Anhang III: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922), in: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 62, hg. v. G. Neumann, Frankfurt a.Main 2005, 341-419.
- GA 63 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität [SS 1923]), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 63, hg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.Main 1988.
- GA 64 Der Begriff der Zeit (1924 [Abhandlung]), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 64, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 2004, 1-103.
- GA 65 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis [1936-1938]), in: Martin Heidegger/Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 63, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>2003 (<sup>1</sup>1989).
- GERHARD IV,VI Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. I- VII, hg. v. C.J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (=Hildesheim 1965).
- GL Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1830/31), hg. v. M. Redeker (Nachdruck der 7. Aufl. 1960), Berlin/New York, 1999.

- GMS Kants gesammelte Schriften, Bd. IV; 1. Abteilung (Werke), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), 385-463, hg. v. P. Menzer, Berlin 1911.
- Gorgias* Platos Gorgias, in: Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford 1900ff, Tomus III (Nachdruck Oxford 1988), 447-527.
- GWH Hegel, Gesammelte Werke, in Verb. mit d. Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinischen-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf/Hamburg 1968ff.
- GWH 4 GWH, Bd. 4, Jenaer Kritische Schriften, hg. v. H. Buchner und O. Pöggeler, 1968.
- GWH 9 GWH, Bd. 9, Phänomenologie des Geistes, hg. v. W. Bonsiepen und R. Heede, 1980.
- GWH 13 GWH, Bd. 13, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), hg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, 2000.
- GWH 17 GWH, Bd. 17, Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831), hg. v. W. Jaeschke, 1987.
- GWH 18 GWH, Bd. 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), hg. v. W. Jaeschke, 1995.
- GWH 20 GWH, Bd. 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, 1992.
- Jac II, IV F.H. Jacobi, Werke, hg. v. F. Roth und F. Köppen, Bde. 1-6, 1812-1825; Nachdruck Darmstadt 1968.
- JDBr<sub>2</sub> Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Bde. 1-4, hg. v. L. Jonas und W. Dilthey, Berlin <sup>2</sup>1860-63.
- JSW<sub>xv</sub> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Erster Band, in: G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. H. Glockner, 15. Bd., Stuttgart 1928.
- JSW<sub>xvii</sub> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band, in: G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. H. Glockner, 17. Bd., Stuttgart 1928.
- JSW<sub>xix</sub> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band, in: G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. H. Glockner, 19. Bd., Stuttgart 1928.
- KDSS Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems, Schrift Schleiermachers, in: SW III/4.1, 281-311.
- KGA Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Werke in fünf Abteilungen, hg. v. H.-J. Birkner u.a., Berlin/New York 1980ff.
- KpV Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. V; 1. Abteilung (Werke), 1-163, hg. v. P. Natorp, Berlin 1913;
- KrV, A Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. IV; 1. Abteilung (Werke), 1-252, hg. v. B. Erdmann, Berlin 1911;
- KrV, B Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. III; 1. Abteilung (Werke), 1-552, hg. v. B. Erdmann, Berlin 1911;
- KU Kritik der Urtheilskraft (1790), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. V; 1. Abteilung (Werke), 165-485, hg. v. W. Windelband, Berlin 1913;
- KUe Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XX; 3. Abteilung (Handschriftlicher Nachlaß); Bd. VII, 193-251, hg. v. G. Lehmann, Berlin 1942.
- LOGIK Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (1800), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. IX, 1-150, hg. v. G.B. Jäsche, Berlin 1923.

- LSchl I/1 Dilthey, W., *Leben Schleiermachers*, Bd. I/1, auf Grund des Textes der 1. Aufl. von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß hg. v. M. Redeker, Berlin <sup>3</sup>1970 (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, XIII. Band, Erster Halbband [1768-1802]).
- LSchl II/1 Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, in: *Leben Schleiermachers*, Bd. II/1 aus dem Nachlaß v. Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung hg. v. M. Redeker, Göttingen 1966 (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, XIV. Band, Erster Halbband [Schleiermachers System als Philosophie]).
- Met.* Aristotelis metaphysica, hg. von W. Jaeger, Oxford 1957; Angabe des Buches und des jeweiligen Kapitels durch griechische Großbuchstaben und nachfolgende arabische Zahlen; Seitenangaben gemäß der Standardpaginierung in: *Aristotelis opera*, hg. von I. Bekker, Berlin 1831-1870; dazu ergänzend die Zeilenangaben.
- MiW Herms, E., *Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher*, Tübingen 2003.
- Mon Friedrich Schleiermacher, *Monologen. Eine Neujahrsgabe*, Berlin 1800, Kritische Ausgabe von F. M. Schiele (PhB 84), 3. Aufl. Hamburg 1978 als unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. hg. v. H. Mulert, Leipzig 1914; zitiert nach der dort angegebenen Seitenzahl der Originalausgabe.
- MS Die *Metaphysik der Sitten* (1797), in: *Kants gesammelte Schriften*, Bd. VI; 1. Abteilung (Werke), 203-493, hg. v. P. Natorp, Berlin 1914.
- PA Anhang III unter GA 62.
- PhE Friedrich Schleiermacher, [Philosophische] *Ethik*, 2., verb. Aufl. der Einzelausgabe »*Ethik* (1812/13)« mit späteren Fassungen der Einleitung, *Güterlehre* und *Pflichtenlehre* (hg. u. eingel. v. H.-J. Birkner, Hamburg 1981), hg. u. eingel. v. H.-J. Birkner, Hamburg 1990 (PhB 335), auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun (Fr. D. E. Schleiermacher, *Werke*, Auswahl in vier Bänden, hg. v. O. Braun, Leipzig 1913 [PhB 137], Bd. II: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*); zitiert nach der Seitenzahl der Ausgabe von O. Braun.
- PhB F. D. E. Schleiermacher, *Werke*, Auswahl in vier Bänden, hg. v. O. Braun, Leipzig 1913 (PhB 137), Bd. II: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*.
- PhilRat Wolff, Chr., *Philosophia rationalis sive Logica. Pars I* (Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1728), in: ders., *Gesammelte Werke*, II. Abt. Lateinische Schriften, Bd. 1.1, Hildesheim 1983 (Nachdruck Frankfurt a.Main 1740).
- Phys.* Aristotle's *Physics*, A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford <sup>2</sup>1956 (<sup>1</sup>1936); Seitenangaben gemäß der Standardpaginierung in: *Aristotelis opera*, hg. von I. Bekker, Berlin 1831-1870; dazu ergänzend die Zeilenangaben.
- Politeia* Platos *Res Publica*, in: *Platonis opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1900ff, Tomus IV (Nachdruck Oxford 1954), 327-621.
- PROLEGOMENA Prolegomena zu einer jeden künftigen *Metaphysik*, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), in: *Kants gesammelte Schriften*, Bd. IV; 1. Abteilung (Werke), 253-383, hg. v. B. Erdmann, Berlin 1911.
- Psy *Psychologie*, aus Vorlesungsnachschriften; Text aus und Seitenzahl nach SW III/6, 1-405.
- Psy A *Psychologie*, Manuskript Schleiermachers zur Vorlesung 1818; Text aus und Seitenzahl nach SW III/6, 406-488.

- Psy B Psychologie, Manuskript Schleiermachers zur Vorlesung 1830; Text aus und Seitenzahl nach SW III/6, 489-529.
- Psy C Psychologie, Manuskript Schleiermachers zur Vorlesung 1833/34; Text aus und Seitenzahl nach SW/III 6, 530-557.
- PW 11 Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung begonnen v. G. Wissowa hg. v. W. Kroll, Bd. 11,2 (Katoikoi bis Kynegoi), Stuttgart 1922.
- RGG<sup>4</sup> 1 Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 1, Tübingen 1989.
- RGG<sup>4</sup> 6 Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 6, Tübingen 2003.
- RGG<sup>4</sup> 7 Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 7, Tübingen 2004.
- RGG<sup>4</sup> 8 Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 8, Tübingen 2005.
- RiV Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. VI; 1. Abteilung (Werke), 1-202, hg. v. G. Wobbermin, Berlin 1914.
- RuR Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Text der ersten Aufl. Berlin 1799 in der Ausgabe von Rudolf Otto, Göttingen <sup>8</sup>2002; zitiert nach der dort angegebenen Seitenzahl der Originalausgabe.
- Schl<sub>Br</sub>4 Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis). Nebst einer Liste seiner Vorlesungen, hg. v. A. Arndt u. W. Virmond, Berlin/New York 1992 (Schleiermacher-Archiv, Bd. 11).
- Sophistes* Platos Sophista, in: Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford 1900ff, Tomus I (Nachdruck Oxford 1953), 216-268.
- SuZ Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen <sup>17</sup>1993.
- SW F. Schleiermachers sämtliche Werke, Ausgabe in drei Abteilungen, Berlin 1834ff.
- Theaitet* Platos Theaitetus, in: Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford 1900ff, Tomus III (Nachdruck Oxford 1988), 142-210.
- TRE XXVI Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Müller und anderen, Bd. XXIX, Berlin/New York 1996.
- TRE XXIX Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Müller und anderen, Bd. XXIX, Berlin/New York 1998.
- TRE XXXIV Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Müller und anderen, Bd. XXXIV, Berlin/New York 2002.
- TRE XXXVI Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Müller und anderen, Bd. XXXVI, Berlin/New York 2004.
- UHG1 Friedrich Schleiermacher, Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung, KGA I/11, 535-553.
- UHG2 Friedrich Schleiermacher, Über den Begriff des höchsten Gutes. Zweite Abhandlung, KGA I/11, 657-67.

- UKT1 Friedrich Schleiermacher, Über den Umfang des Begriffs der Kunst in  
bezug auf die Theorie derselben. Akademierede 1, in: ÄsthLe,  
153-167.
- UKT3 Friedrich Schleiermacher, Über den Umfang des Begriffs der Kunst in  
bezug auf die Theorie derselben. Akademierede 3, in: ÄsthLe,  
184-188.
- UWT Friedrich Schleiermacher, Über die wissenschaftliche Behandlung des  
Tugendbegriffes, KGA I/11, 313-335.
- WOLFERS Newtons Philosophiae naturalis principia mathematica (2. Aufl.), in:  
Newton, I., Mathematische Prinzipien der Naturlehre, mit Bemerk. u.  
Erl. hg. v. J.Ph. Wolfers, Berlin 1872 (Nachdruck Darmstadt 1963).
- WT Wissenschaftliche Tagebücher Schleiermachers von 1796-1803, veröf-  
fentlicht von W. Dilthey, in: D 88-145.

»Das Wissen um das eigene Gewordensein  
ist der Ansatz und Ursprung der Theologie«  
(Martin Heidegger, GA 60, 95).

## 1 Einleitung

Kein Diskurs der neuzeitlichen Philosophie ist so direkt und so wesentlich fundamental-theologisch von Bedeutung wie die Auseinandersetzung über die Möglichkeitsbedingungen der Wahrheitsfähigkeit menschlichen Erkennens und Redens. Mit Sicherheit gehört zu diesen Möglichkeitsbedingungen das alle wahrheitsfähigen Akte von uns Menschen ermöglichende und sie zugleich fordernde Bezogensein aller menschlichen Personen auf das für uns und unseresgleichen Zuverstehenvorgegebensein von in sich selbst (vor)bestimmtem und durch uns (und unseresgleichen) angemessen, also wahrheitsgemäß fortzubestimmendem Realem. Ebendieses Reale, einschließlich unseres Bezogenseins auf es, also das uns (und unseresgleichen) einschließende Gegebensein von Realem für uns (usw.) ist in den erkenntnistheoretisch-ontologischen Debatten des ausgehenden 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, auf dem Höhepunkt der sogenannten Phänomenologie als die eigene Phänomenalität, als das eigene Phänomensein von Realem thematisiert, diskutiert und beschrieben worden.

Vor allem M. Heidegger hat zugespitzt auf die Rede vom Phänomen das so besagte Reale zu beschreiben versucht, freilich in Bezug auf Sachverhalte, die in der erkenntnistheoretisch-ontologischen Diskurstradition von Philosophie und Theologie schon lange vor Heidegger zentral waren: eben die Fragen der Konstitution und Erkennbarkeit unserer Wirklichkeit. Heideggers Rede vom Phänomen stellt insofern keinen völligen Neuanfang dar; vielmehr steht Heidegger in einer Diskurstradition, die zum großen Teil durch I. Kants Beschreibung der von Kant so genannten »Phänomene«, d.h. durch Kants Beschreibung der Beschaffenheit des durch unsereinen angemessen bestimmbaren Realen geprägt worden ist. Zahlreiche Diskursbeiträge nach Kant setzen die Kantische Rede von dem »Phänomen« des angemessen erkenn- und beschreibbaren Realen explizit fort, andere ernstzunehmende Unternehmungen leisten jedenfalls faktisch bedeutsame Beiträge zur Beschreibung der unter dem Ausdruck Phänomen thematisierten Grundlage unserer Wahrheitsfähigkeit.

Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, daß faktisch auch die Philosophie und Theologie F. D. E. Schleiermachers in dem besagten Traditionsstrang einen wichtigen Beitrag geleistet hat. Aus diesem Grund soll nachfolgend nicht das Phänomenverständnis des Urahnen Kant mit den einschlägigen Äußerungen seines fernen Verwandten Heidegger schlicht gegeneinander abgeglichen werden; sondern zu sichten ist die kritische Fortschreibung der Kantschen Position durch den jüngeren Schleiermacher, zu klären ist, inwiefern Schleiermacher tatsächlich über das Kantsche Phänomenverständnis hinauskommt; zu untersuchen ist folglich auch, inwieweit die faktische Phänomenologie Schleiermachers, womöglich in Übereinstimmung mit hervorragenden Phänomenbeschreibungen Heideggers, dessen Einsichten unter Umständen vorwegnimmt; herauszuarbeiten ist ebenso, inwieweit durch das Werk Heideggers die Phänomenologie Schleiermachers möglicherweise sachlich entfaltet und vertieft, also ihrerseits faktisch fortentwickelt wird.

Theologisch bedeutsam ist diese Sichtung der Einbettung von Schleiermachers Grundanschauungen in das besagte Diskursgeschehen zum einen vor dem Hintergrund, daß dieser Autor spätestens mit dem ausgehenden 20. Jahrhundert jedenfalls in der deutschsprachigen evangelischen Theologie in den Rang eines Klassikers gerückt ist, von dem wichtige Anregungen und Orientierung ausgehen. Fundamentaltheologisch wesentlich und von direkter Bedeutung ist jedoch vor allem die sachliche Zuspitzung des Phänomenverständnisses der drei gewählten Autoren auf die Frage, inwieweit deren Beschreibungen des Phänomencharakters des für uns und unseresgleichen erkenn- und beschreibbaren Realen die Sicht darauf freigeben und festhalten, daß in der Konstitution (und so auch im Wesen) des Phänomencharakters dessen Bezogensein auf Transzendenz, nämlich seine Herkunft von »jenseits der Welt«, greifbar wird. Die im Titel der vorliegenden Untersuchung angedeutete Leitfrage lautet daher: wie bzw. inwieweit überhaupt ist die von Kant, Schleiermacher und Heidegger in ihren Werken dokumentierte Phänomenologie bereits in sich selbst eine Beschreibung des Wesens und der Konstitution von Phänomenalität als einer solchen Weise, deren transzendente Herkunft greifbar ist? Führt Phänomenologie als Beschreibung des Phänomencharakters durch Sichtung von dessen in seinem Wesen sowie vor allem in seiner Konstitution greifbarer Herkunft aus Transzendenz nicht von selbst zum sogenannten Transzendenzbezug - so daß der Phänomenologie in sich selbst ein (fundamental)theologischer Charakter zukommt?

Anders gesagt fragt die vorliegende Untersuchung danach, erstens, wie die Phänomene, bzw. wie das Erscheinende gegenüber einem verengten Phänomenbegriff so weit zu fassen und zu erfassen ist, daß sämtliche Arten von Gegenständen umfaßt werden, einschließlich der zur Gegenstandserkenntnis bestimmten, endlichen personalen Instanzen samt derjenigen Art und Weise, in der wir Menschen uns selbst zusammen mit allen übrigen unseren Erkenntnisgegenständen gegeben sind. Zweitens fragt die vorliegende Untersuchung, wie die Gegebenheitsweise bzw. Konstitution der besagten endlichen Erkenntnisinstanzen so zu fassen ist, daß weder die Differenz des Erscheinenden dessen einheitliches Gegebensein zerreißt, noch dieses Gegebensein für die Erkenntnisinstanzen eben deren Verfaßtheit unverständlich erscheinen läßt. Und drittens fragt die vorliegende Untersuchung, inwiefern die Herkunft des so beschriebenen Bezugszusammenhangs der Phänomene als Transzendenz zu fassen ist, wenn die Gesamtheit des phänomenal Gegebenen einschließlich des menschlichen Personseins weder als grundsätzliches Produkt unserer eigenen Erkenntnistätigkeit ausgemacht werden kann, noch als Resultat der Tätigkeit einer solchen anderen Instanz, deren Erscheinen selbst wiederum nach dem Grund und der Bedingung ihres Erscheinens fragen ließe, weil sie selbst nicht transzendent wäre.

Die vorliegende Untersuchung wählt vor diesem Hintergrund als zentralen Untersuchungsgegenstand das Werk des Theologen und Philosophen Schleiermacher nicht allein deshalb, weil dessen Diskursbeiträge quasi als vermittelndes Bindeglied zwischen Kant und Heidegger verstanden werden können, sondern - die oben in Frageform entfaltete Arbeitsthese weiter konkretisierend - weil der m.E. anzustrebende weite Phänomenbegriff



vor allem bei Schleiermacher so auf Transzendenz bezogen ist, daß das »daß« der Phänomene, das »was« ihrer Gegenständlichkeit, das »wie« ihres Präsentwerdens und auch das »woraufhin« der Aussagen über sie, d.h. die Möglichkeit von wahren Aussagen, einerseits nur im Medium des unmittelbaren Selbstbewußtseins (Selbsterschlossenheit) von Personen als für unsereinen zugänglich erscheint bzw. erscheinen, andererseits aber in allen ihren grundlegenden Aspekten für uns (und unseresgleichen) und nicht etwa von oder durch uns konstituiert erscheinen. Schleiermacher erfüllt, anders gesagt, die oben in Frage gestellten zentralen Sachanforderungen wesentlich und im intendierten Sinn der Arbeitsthese der vorliegenden Untersuchung - zumindest im großen und ganzen.

Die Behandlung von Kant, Schleiermacher und Heidegger wird sich demzufolge so gestalten, daß erstens in der Auseinandersetzung mit Kant ein weites Phänomenverständnis erarbeitet werden soll, das Denken, Wollen und Gefühl in ihrem Aufeinanderbezogensein erfaßt; zweitens wird in Anlehnung an Schleiermacher die radikal rezeptive (passive) Konstitution dieser im unmittelbaren Selbstbewußtsein (auch: Selbsthabe) von Personen erschlossenen Phänomenalität entfaltet; und drittens wird im Weiterdenken von Ansätzen Heideggers die zeitliche Konstitution von Phänomenalität als deren Schlüsseldimension in den Blick genommen.

Philosophisch betrachtet soll so gezeigt werden, daß die historisch gewordene Disziplin der Phänomenologie der Sache nach schon den eigentlichen Sinn der kopernikanischen Wende Kants darstellt, der allerdings in kritischer Anknüpfung an Kant erst von Schleiermacher erfaßt und ausgearbeitet wird. Heideggers fundamentalontologische Analytik des Daseins sodann bereichert und vertieft die Phänomenologie durch die von Kant und Schleiermacher wiederum nicht geleistete Fokussierung auf die Zeit als den prozessual zu deutenden Konstitutionsraum von Phänomenalität; verstellt freilich aber zugleich auch die Einsicht in den Transzendenzbezug von Phänomenalität.

Theologisch betrachtet geht es der vorliegenden Untersuchung darum, erstens, die Weite und Tiefe des Schöpferglaubens eben so einzuholen, daß Gott sehr wohl als Schöpfer aller in der phänomenalen Wirklichkeit gegebenen Phänomene, der sichtbaren wie der unsichtbaren vernünftigerweise geglaubt wird; zweitens, die christliche Pointe von Offenbarung darin als vernünftigerweise nachvollziehbar zu erweisen, daß die Erschließung des Schöpferlogos in der phänomenalen Wirklichkeit die Schöpfung auf ihren Schöpfer hin transparent macht (und so die Verblendung menschlicher Geschöpfe aufhebt und sie in die von Anbeginn intendierte Gemeinschaft mit dem Schöpfer führt); und, drittens, dieses Geschehen von Offenbarung von jenseits unserer Welt und innerhalb des menschlichen Personseins als einen solchen nicht widervernünftigen Vollzug zu sichten, der sich als das gleichzeitige Gegebensein von radikal rezeptiver, menschlicher Selbsterschlossenheit einerseits und der selbsteigenen Selbsterschließung des transzendenten Grundes, des Sinns und des Ziels unserer gesamten Wirklichkeit andererseits erschließt.

Die Notwendigkeit einer derartigen Untersuchung ergibt sich aus der immer noch herrschenden Unklarheit der (deutschsprachigen) evangelischen Theologie darüber, was für unsereinen »Phänomenen« sein kann und was »Phänomensein« überhaupt bedeutet. Die Bedeutung des Transzendenten, also Gottes, und was Transzendenzbezug für uns heißt, sind demzufolge ebenso strittig.

Im Grunde hebt dieser Streit mit den ersten Schöpfungsmythen der Menschheit, mit den ersten Deutungsversuchen an, die die Herkunft und Stellung des Menschen im Kosmos beschreiben. Mit Sicherheit zählen zu den diesbezüglichen Äußerungen der Menschheit zahlreiche Aussagen des Alten Testaments (vgl. die sogenannten Schöpfungsberichte der Genesis; auch Ps 8; 19; 96; 104; 136; 139; 148; aber auch Texte wie Ex 3,14ff). Mit Platons Ringen um das »Sein« und das »Seiende« geht auch die (antike) griechische Philosophie der Frage nach der Wirklichkeit des Menschen nach. Mit Plato gesprochen ist ein Aspekt dieses Ringens der »Riesenkampf zwischen denen, die das Sein in die Ideen setzen, und denen, die allein das Körperliche als seiend annehmen«<sup>1</sup>. Für Christen freilich wird dasjenige Zeugnis von größerer Bedeutung sein, das konstitutiv bezogen auf das Alte das Neue Testament vom Handeln Gottes an der von ihm für den Menschen geschaffenen Wirklichkeit durch Jesus Christus ablegt<sup>2</sup>. Darüber hinaus ist für die Christenheit wie für die Menschheit von mindestens ebenso großer Bedeutung der wirklichkeitsmächtige Mahlkultus der christlichen Gedächtnisfeiern; als »Licht für die Welt«<sup>3</sup> vergegenwärtigt er zuhöchst und zutiefst, auf aller realste Weise Gottes Gegenwart einschließlich der Wirklichkeit des Menschen, also einschließlich all dessen, was unsereinem überhaupt erscheinen kann. Aber ebendiese, auch geschichtlich zu verortende Einsicht in den Zusammenhang von phänomenaler Gegebenheitsweise und Phänomenbereich sowie in den damit gegebenen Zusammenhang mit dem Transzendenten, traditionell »Gott« genannt, wird in der jüngeren evangelischen Theologie teilweise bestritten. Bestritten wird der genuin christlich-theologische Charakter der geschilderten Einsicht; bestritten oder zumindest verunklart wird, (1.) im Phänomenbezug auf den »Schöpfer von Himmel und Erde« bezogen zu sein, (2.) im Phänomenbezug auf die ihm zugehörige Gegebenheitsweise selbst bezogen sein zu können und, (3.) im Bezug auf Phänomene das bloß empirisch Fassbare deutlich überschreiten zu können. Die historischen Folgen für das damit verbundene Gottesbild sind absehbar.

So gesteht z.B. K. Schwarzwäller in seiner 1966 erschienenen Monographie »Theologie oder Phänomenologie«<sup>4</sup>, wobei er letztere auf die »Philosophie Martin Heideggers«<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Aus einer Zwischenüberschrift aus Schleiermachers Übersetzung von Platons Sophistes, vgl. *Sophistes* 246a3-13, sowie Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 3. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus und Friedrich Müller, hg. von B. König, Neuausgabe in der Reihe Rowohlts Klassiker, Reinbek bei Hamburg 1994, Seite 300.

<sup>2</sup>Vgl. II Kor 4, 6.

<sup>3</sup>In Anlehnung an II Kor 4, 6.

<sup>4</sup>Schwarzwäller, K., *Theologie oder Phänomenologie. Erwägungen zur Methodik theologischen Verstehens*, München 1966 (BEvTh 42).

<sup>5</sup>A.a.O., 7.

beschränkt, diesem zwar zu, »gymnastische Vorarbeit«<sup>6</sup> für die evangelische Theologie leisten zu können, »insofern hier eben intensives und rückhaltloses Hören eingeübt wird, indem gelehrt wird, die Dinge an ihnen selbst zur Sprache kommen zu lassen und ernst zu nehmen«<sup>7</sup>; ebenso begrüßt Schwarzwäller zunächst Heideggers »Ablehnung der Metaphysik« und die seiner Meinung damit verbundene »Immanenz« von Heideggers philosophischem System, denn dadurch werde vermieden, Gott zu »depotenzieren und in Harmlosigkeit zu verrechnen«, damit Gott nicht »zu einem manipulierbaren Seienden«<sup>8</sup> werde. Doch, im ganzen fällt Schwarzwällers Urteil äußerst zwiespältig aus. Zwar bemerkt Schwarzwäller zu Recht, worin ihm auch die vorliegende Untersuchung zustimmt, schwerwiegende Mängel der Philosophie Heideggers, sofern Heidegger (1.) den Transzendenzbezug der vom Menschen erfahrbaren Wirklichkeit ausschließt, (2.) das Geschehen der vom Menschen erfahrbaren Wirklichkeit zirkelhaft rein auf den Menschen selbst oder etwa »die Sprache« zu begründen droht und schließlich (3.) das Walten eines blinden, die Geschichtlichkeit des Menschen geradezu ausschließenden Schicksals beschwört.<sup>9</sup> Auch kritisiert Schwarzwäller zu Recht, daß Heideggers Phänomenologie Schwierigkeiten damit hat, das Mitsein mit anderen Menschen sachlich befriedigend zu beschreiben.<sup>10</sup> Jedoch, daß die »Modellintuition« der Philosophie Heideggers der »in sich geschlossene industrielle Produktionsprozeß«<sup>11</sup> sei; daß zudem der Versuch einer grundsätzlich-theologischen Modifikation der phänomenologischen Einsichten Heideggers ins theologische Abseits gedrängt wird, weil ein »Denkweg durch Denken« grundlegend unterschieden sei von einem Denkweg »im gehorsamen Hören, das von Gott aufgegeben ward«<sup>12</sup>, diese Scheidung und Auslegung ist äußerst fragwürdig. Denn sie hinterfragt im Gefolge der Barthschen Offenbarungstheologie<sup>13</sup> gerade nicht die von ihr selbst geübte, durch Karl Barth vermittelte<sup>14</sup> und von Kants Phänomenbegriff aufgebrachte Denk- und Redeweise von einer Wirklichkeit »»hinter««<sup>15</sup> den Phänomenen der guten Schöpfung Gottes auf die Herkunft, den Sachbezug und die Gegebenheitsweise dieses Philosophoumenons.

---

<sup>6</sup>A.a.O., 19.

<sup>7</sup>A.a.O., 17.

<sup>8</sup>A.a.O., 18f.

<sup>9</sup>Schwarzwäller, *Theologie oder Phänomenologie*, 256f spricht in diesem Kontext davon, daß für die Philosophie Heideggers »die exklusive Immanenz, die Figur des Zirkels, die ›Geschichtlichkeit‹ und mit ihr der Verlust der Geschichte« charakteristisch sei; ausführlicher dazu *Theologie oder Phänomenologie*, 13-44, bes. 22f, 24, 25f, 29, 31f, 38f, 41.

<sup>10</sup>Vgl. Schwarzwäller, *Theologie oder Phänomenologie*, 36.

<sup>11</sup>*Theologie oder Phänomenologie*, 38.

<sup>12</sup>*Theologie oder Phänomenologie*, 43.

<sup>13</sup>Schwarzwäller bezieht sich zustimmend ausdrücklich auf das, »was Karl Barth in seinen hermeneutischen Erwägungen fordert: – eben jenes wirkliche Hören« (*Theologie oder Phänomenologie*, 17); vgl. dazu auch Schwarzwäller, *Theologie oder Phänomenologie*, 265.

<sup>14</sup>Vgl. Lohmann, F., *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief«* und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths, Berlin / New York 1995 (TBT 72).

<sup>15</sup>Vgl. Schwarzwäller, *Theologie oder Phänomenologie*, 265; ebenso S. 20, 23, 27 u.ö.

Folglich läßt die so geartete Mischung von Theologie und Philosophie Gottes Wirklichkeit »in seinem Reden und Handeln in unsere Welt« »hereinragen«<sup>16</sup>, ja »hereinbrechen«<sup>17</sup> und führt gedanklich wider alle Absicht zur »Auslöschung«, »Entwertung« und »Zerstörung«<sup>18</sup> der guten Schöpfung Gottes. Schwerer wiegt aber, daß diese vermeintlich am Wort Gottes orientierte Weise von Theologie durch die Ausblendung ihrer eigenen Gegebenheitsweise ihren phänomenalen Standpunkt vergessen macht und unvermeidlich einer wachsenden Gegenstandslosigkeit in der Theologie Vorschub leistet.

Historisch betrachtet wurde mit der theologischen Selbstausslieferung an den Kantschen Phänomenbegriff sowie durch dessen scheinbar kritische Fortentwicklung in der Philosophie Hegels dem Einbruch der philosophisch-dialektischen Dynamisierung von Vernunft und Gott sowie dem Einfluß des überphänomenologischen Denkens Hegels »von oben« und »mit Notwendigkeit« in der evangelischen Theologie Tür und Tor geöffnet. Auf diese Weise wurde möglich, »Offenbarung« bzw. »das Wort Gottes« fast ausschließlich nach der Maßgabe des verbalsprachlichen Verstehens als die Schrift und das im Glaubensleben der örtlichen Christengemeinde sich vollziehende Geschehen von Schriftauslegung zu verstehen.<sup>19</sup> Und weil die Bindung an die Phänomenwirklichkeit der endlichen Menschengester aufgegeben worden war, konnte nicht nur eine scheinbar »von oben her« gewirkte, bibliozistisch-dogmatische Konstruktion von Wirklichkeit und Theologie Platz greifen,<sup>20</sup> sondern begünstigt durch die damit einhergehende »gewisse Sorglosigkeit in der Begrifflichkeit«<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup>Vgl. a.a.O., 269.

<sup>17</sup>Vgl. a.a.O., 264.

<sup>18</sup>Vgl. ebd.; a.a.O., 149f.

<sup>19</sup>Vgl. a.a.O., 259-264. Karl Barth selbst gibt zu Protokoll: »dass das Bessere, das die Reformation genau an die Stelle der abgeschafften Messe gestellt wissen wollte - unsere Wortverkündigung sein müsste. Denn *verbum visibile*, gegenständlich verdeutlichte Wortverkündigung ist auch das, was bei uns als Sakrament übrig geblieben ist. Alles hat uns die Reformation genommen und grausam allein die Bibel gelassen«, so Karl Barth in *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung* (1922), in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hg. von H. Finze, Karl Barth Gesamtausgabe Abt. III: *Vorträge und kleinere Arbeiten*, Zürich 1990, 65-97, dort 77.

<sup>20</sup>»Geht man [...] wie Barth positiv vom sich selbst erschließenden Offenbarungshandeln Gottes aus und entfaltet dieses in seinem göttlichen Anderssein inhaltlich, setzt man sich dem Vorwurf der dogmatischen Konstruktion aus. Die phänomenologische Intention scheint in diesem Fall nur gewahrt werden zu können, indem man das phänomenologische Korrekturmoment der Beschreibung selbst als Konstruktion präsentiert. Gott ist Phänomen allein dort, wo er sich als solches manifestiert: in Jesus Christus. Dass er das dort tut, ist aber selbst nicht phänomenal evident, sondern nur evident, weil und insofern Gott es in seinem Wirken als Geist Menschen evident werden lässt: Dass Christus der phänomenale Gott ist, ist erst im Horizont dessen evident, was in der Pneumatologie dargelegt wird« (Dalferth, U. I., *Radikale Theologie*, 228). »Die [Barthsche] Dogmatik konstruiert das Phänomen (die ›Sache‹), an dem sich alle Dogmatik zu orientieren hat, und auch wenn sie es als Rekonstruktion dessen ausgibt, was die Schrift bezeugt, bleibt es doch eine dogmatische Konstruktion. Wie Bultmanns Theologie im Horizont des Selbstverstehens verbleibt, so Barths im Horizont des Schriftverstehens« (Dalferth, I. U., *Radikale Theologie*, Leipzig 2010, 226).

<sup>21</sup>»Man kann [...] geradezu eine gewisse Sorglosigkeit in der Begrifflichkeit fordern und herausstellen: Insofern die Königsherrschaft Jesu Christi den Hörenden sich so [und so] unterstellt, [...] vollzieht sich eine Säuberung der Begrifflichkeit von innen heraus. Man mag zu allem Überfluß noch auf Karl Barth verweisen, dessen nicht praedeterminierte Begrifflichkeit, mit einer gewissen Großzügigkeit gehandhabt, ihren Wert und Gehalt stets gleichsam von hinten, durch das Auszusagende, das ›Gemeinte‹, erhält, wie umgekehrt Barth in der Lage ist, auf Grund der nicht ausdrücklich reflektierten Begrifflichkeit jenen ersten Pol [verstehe: das Offenbarungszeugnis der Schrift] wirklich zu hören und [...] prägend sein zu lassen« (*Theologie oder Phänomenologie*, 261 Anm. 148).

sowie bedingt durch die entsprechend unterbestimmte Ineinssetzung von verbalsprachlichem Verkündungsgeschehen und dem Geschehen der göttlichen Wort-Offenbarung in und mit Gott wurde schließlich auch Gott selbst zum angeblich trinitarischen, sozusagen ereignishermeneutischen Sprach- bzw. Wortgeschehen erklärt<sup>22</sup>. »Gott« gilt daher dem einen oder anderen als »das unergründliche und unausschöpfliche Sich-selbst-durch-anderes-als-er-selbst-verständlich-machen, das anderen ermöglicht, sich selbst zu verstehen«<sup>23</sup>. Die systematische Problemhaftigkeit dieser Auffassung setzt sich auch in der neusten Ausbildung des ereignisorientierten Traditionsstranges fort.

Systematisch theologisch ist besonders problematisch die neuste Fortbildung des ereignisorientierten Traditionsstranges durch I. U. Dalferths »Radikale Theologie«<sup>24</sup>. Dalferth kommt zu dem radikalen Denkergebnis, daß Gott die »phänomenale[ ] Lücke«, der »blind spot des Glaubens«<sup>25</sup> sei. Gott sei der »in allem Zeichengebrauch« »abwesend Anwesende (Verborgenheit seiner Gegenwart)« sowie der »anwesend Abwesende (Gegenwart seiner Verborgenheit)«, sei zugleich »radikal präsent« wie auch »radikal anders«<sup>26</sup>. Besonders problematisch ist an diesen Aussagen, daß sie – gewollt oder ungewollt – systematisch den Anspruch auf die sachliche Ausweisbarkeit von Theologie überhaupt sowie ihrer selbst fraglich werden lassen. Denn Dalferth spricht sich, wie angezeigt, klar für Gottes Nichtphänomenalität aus;<sup>27</sup> und selbst »Gottes Gegenwart« sei kein Phänomen<sup>28</sup>. Freilich bezeichnet Dalferth andererseits »Gott« als das »Ereignis, in dem Gott anhand bestimmter Phänomene unserer Welt- oder Selbsterfahrung durch Gott als Gott für jemanden verständlich«<sup>29</sup> werde; wobei das Verständlichwerden von Gottes Gegenwart ebenfalls am Ort der Phänomene geschehe. Was aber kann das bedeuten?

Auffällig an Dalferths Rede ist zunächst, daß er – im Gefolge der ereignishermeneutischen Theologie – Gott sowohl als Ereignis, als auch als Person auffaßt. Sofern dieser Eindruck der Aussageabsicht Dalferths entspricht, muß auf die Problemhaftigkeit dieser Auf-

---

<sup>22</sup>»Wie unsere Sprache in Wortgeschehnissen gründet, so gründen diese im Geschehen des Wortes Gottes in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung und dieses Geschehen in Gott selbst, der das ursprüngliche Wortgeschehen ist, dessen Struktur die Trinitätslehre theologisch auf den Begriff bringt. [...] Genau diesen Punkt verstehen Ebeling und Jüngel in deutlich verschiedener Weise. [...] So ist Gott für Jüngel das trinitarisch zu entfaltende Grundgeschehen, das sich anderen von sich aus als Gott verständlich macht und ebendadurch anderes überhaupt erst werden läßt. [...] Welterfahrung und Selbsterfahrung sind ermöglicht durch eine sich selbst kommunizierende Gotteserfahrung, die ihre Rezipienten überhaupt erst konstituiert, in dem sie sie nicht nur zur Erfahrung (Schöpfung), sondern zu einer »Erfahrung mit der Erfahrung« (neue Schöpfung) instand setzt, in deren Perspektive sich erst in theologisch relevanter Weise zwischen Selbst (homo iustificandus) und Welt (Schöpfung) unterscheiden läßt« (Dalferth, I. U., Radikale Theologie, Leipzig 2010, 165ff).

<sup>23</sup>So referiert Dalferth, I. U., Radikale Theologie, Leipzig 2010, 167 die Ansicht E. Jüngels; vgl. dazu u.a. Jüngel, E., Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Nachdruck der 4. Aufl. 1986, Tübingen 1998; ders., Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen <sup>8</sup>2010; ders., Erfahrungen mit der Erfahrung. Unterwegs bemerkt, Stuttgart 2008.

<sup>24</sup>Dalferth, I. U., Radikale Theologie, Leipzig 2010.

<sup>25</sup>Vgl. a.a.O., 234 sowie 232.

<sup>26</sup>Dalferth, I. U., Radikale Theologie, 268.

<sup>27</sup>Vgl. a.a.O., 211-217.

<sup>28</sup>Vgl. a.a.O., 268.

<sup>29</sup>A.a.O., 271.

fassung hingewiesen werden. Denn »Personsein«, verstanden als ein personaler Prozeß<sup>30</sup>, also als der Inbegriff derjenigen Prozesse, die von der Art der Selbsterschlossenheit sind, unterscheidet sich wesentlich und wohl auch konstitutiv von der apersonalen Prozeßart des Ereignisses. Während bei personalen Prozessen die Art des Gegenwärtigseins des Möglichen für den auf es wirkenden Selektor dem Selektor erschlossen ist, ist das bei apersonalen Prozessen gerade nicht der Fall.<sup>31</sup> Deshalb ist allein plausibel, daß das personale Sein und letztendlich auch die Schöpfung durch personales Sein konstituiert worden ist,<sup>32</sup> und genau aus demselben Grund erscheint der Begriff eines apersonalen Absoluten unsinnig;<sup>33</sup> während der Begriff eines personalen Schöpfergottes, der wirklich alles geschaffen hat, zusammen mit der Grundeinsicht des biblisch-christlichen Zeugnisses sehr wohl überzeugen kann.

Problematisch also wäre und ist von Anfang an jeder Versuch, Gottes Sein als ursprüngliches Ereignis oder Werden zu denken;<sup>34</sup> das gilt auch für die Scheinmöglichkeit, Gottes Sein als Personsein an den Anfang eines alles Sein umfassenden Ereignisprozesses zu stellen, und von dort aus alle Phänomene als Momente des einen Gottesprozesses denken zu wollen. Dieses durch G. W. F. Hegel zu historischer Wirksamkeit gebrachte Mißverständnis kulminiert unweigerlich in dem gedanklichen Scheinüberschritt des so Interpretierenden von der Sphäre der faktischen Kontingenz unserer Phänomene hinüber in die Sphäre der göttlichen Notwendigkeit alles Prozedierens.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup>Prozesse sind: »in allen ihren möglichen Variationen selektive Realisierungen von Möglichem (auswählende Umsetzungen eines Möglichen in Wirkliches), selektive Übertritte von Möglichem aus dem Bereich der bloßen Möglichkeit in den der Wirklichkeit«, aus: Herms, E., Prozeß und Zeit. Überlegungen eines Theologen zu Friedrich Cramers Essay »Der Zeitbaum«, in: ders., Phänomene des Glaubens, Tübingen 2006, 262-285, bes. 268; vgl. auch Herms, E., Kosmologische Aspekte des Gesetzesbegriffs, in: ders., Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, 408-432.

<sup>31</sup>Vgl. Prozeß und Zeit, 269.

<sup>32</sup>Nicht etwa durch ein Getriebe apersonaler Prozesse; mit Herms, Prozeß und Zeit, 281-285.

<sup>33</sup>Darauf macht zurecht aufmerksam Herms, Prozeß und Zeit, 271. Ein apersonales Absolutes nämlich könnte sich nicht intentional auf die von ihm – formal betrachtet – qua Definition ursprünglich zu setzenden Möglichkeitsbedingungen seines Selegierens richten, und zwar von Anfang an. Wenn dieses ursprüngliche Setzen aber durch das apersonale Absolute nicht intendiert werden kann, müßte entweder ein ihm äußerlicher Selektor zum Zug kommen, was der Vorstellung vom Absoluten widerspricht, oder das Absolute müßte erst noch das werden, was es noch nicht gewesen sei. Doch gemäß welcher Regel! Der Gedanke eines apersonalen Absoluten bleibt sinnlos auch im infiniten Regress.

<sup>34</sup>Dieser Einsicht steht keineswegs die Möglichkeit entgegen, daß das von Gott durch seine Wahl Verwirklichte immerzu in die unerschöpfliche Sphäre von Gottes Wahlmöglichkeiten einfließt, und zwar in durch Gottes Wahl neu bestimmter Weise. Dennoch ist Gott nie und nicht »im Werden«.

<sup>35</sup>»Die formale Struktur, [...] die allen erscheinenden Einzelsachverhalten kraft ihres Erscheinens ursprünglich und dauernd eignet, besteht darin, daß es stets, ursprünglich und dauernd ist: Erscheinendes-für-irgendwelche-möglichen-Instanzen-unseresgleichen-als-durch-derartige-Instanzen-zu-erkennendes-und-zu-bestimmendes. Dies schließt nun zwar seinerseits notwendig den Fall, daß es »Erscheinendes-für-irgendwelche-realen-Instanzen-unseresgleichen-als-durch-sie-erkenn-und-bestimmbar« ist, als den stets (ursprünglich und dauernd) möglichen Fall ein, aber es schließt ihn keineswegs schon ipso facto als den ursprünglichen und dauernden, als den stets und unvermeidbar, also als den kraft solchen Erscheinens notwendig wirklichen Fall ein« (Herms, E., »Meine Zeit in Gottes Händen«, in: Zeit und Schöpfung, hg. v. K. Stock, Gütersloh 1997 [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 12], 67-90, 79). Kurz gesagt erliegt Hegel der Verwechslung von Gottes Zeit mit der Zeit des Menschen.

Vor diesem Problemhorizont wird der mögliche Sinn von Dalferths ereignishermeneutisch grundierter Rede vom Verständlichwerden Gottes und seiner Gegenwart für uns durch die Phänomene und an ihrem Ort um so fraglicher. Es steht anzunehmen, daß der angezeigten Problematik im ereignistheologischen Strang von Dalferths Denken eine ebenso problematische Auffassungsweise der Phänomenwirklichkeit korrespondiert. Diese Erwartung bestätigt sich an der oben zitierten Aussage Dalferths, Gott mache sich zwar *a n h a n d* der Phänomene und an ihrem *O r t*, doch andererseits »durch Gott«, also durch sich selbst »verständlich«. Denn fraglich ist, inwiefern nach Dalferth die Phänomene und mithin die Schöpfung noch von ihrer ursprünglichen Konstitution her als eine Weise der Gegenwart Gottes verstanden werden können; und tatsächlich behauptet Dalferth ja, daß Gottes Gegenwart kein Phänomen sei: die Gegenwart Gottes sei »das in der Phänomenalität von Phänomenen unthematisch Mitgesetzte: Anzeige der abwesenden Anwesenheit Gottes«<sup>36</sup>. Wenn dem so wäre, hätte sowohl das Ereignis der Offenbarung Gottes durch Jesus von Nazareth für die Welt, ja auch das Offenbarsein Gottes für Jesus schlechthin unverständlich bleiben müssen. Ohne Anhalt an dem phänomenalen Sein der Schöpfung muß die Vorstellung von Gottes Offenbarungshandeln die Einheit all unserer Erfahrung zerschneiden und zur Konstruktion erlebnisferner Teilwirklichkeiten führen; weil die phänomenale Schöpfung so verstanden das »ganz Andere« gegenüber Gott ist und ihre ursprüngliche Sinnhaftigkeit dem Erleben der Menschenge s c h ö p f e nachträglich aufgesetzt wird.

So zeigt Dalferths Rede vom »unthematisch Mitgesetzten« entweder ein »Setzen« allein durch Gott an. Im günstigsten Fall wäre damit ein solches Von-Anfang-an-allein-durch-Gott-Gesetztsein gemeint, das für die Schöpfung als solche konstitutiv ist; freilich wäre für diesen Fall der gewählte Ausdruck irreführend, da er faktisch vom ursprünglichen Sein der Schöpfung in Gott und seiner Gegenwart ablenkt. Im schlechteren Fall besagt der von Dalferth gewählte Begriff des »Mitgesetzten« ein »Setzen«, das zwar ebenfalls allein durch Gott geschieht, dessen Gesetztes aber nur bei oder an der mit- oder gar vorausgesetzten Schöpfung, sozusagen ihr nur äußerlich ist und so ein sachlich nachträgliches Hineinkommen des Göttlichen in die Welt zusammen mit der dabei unvermeidlichen Zerschneidung und Auflösung unserer Erfahrungseinheit von Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein heraufbeschwört. Oder aber das »Setzen«, durch das das »unthematisch Mitgesetzte« entsteht, schließt unmittelbar menschliche Selbsttätigkeit ein; dann ist die Nachrangigkeit des besagten Setzens und seiner Produkte im Verhältnis zum Handeln und Wirken Gottes ebenso problematisch für ein *u r s p r ü n g l i c h e s* Bei- und Aneinandersein menschlicher Erfahrung und göttlicher Offenbarung – besser gesagt: für das Sein der menschlichen Phänomenerfahrung in *G o t t e s* Gegenwart.

Für Dalferths Phänomenbegriff ergibt sich daraus: Phänomene fallen nach Dalferth, dem zufolge Theologie »weder ontische noch ontologische Wissenschaft, sondern – wenn überhaupt – Möglichkeitswissenschaft«<sup>37</sup> sei, in den Bereich des wissenschaftlich Erfass-

---

<sup>36</sup>Radikale Theologie, 268.

<sup>37</sup>Radikale Theologie, 239.

baren und sind gemäß Dalferth damit auf das beschränkt, »was sich anhand von Differenzen im empirisch oder historisch Erfahrbaren fassen läßt«<sup>38</sup>. So unklar diese Aussage sein mag, sofern die Bestimmung des bloß Historischen oder des bloß Empirischen strittig sein dürfte, führt ihre Auffassung bei Dalferth zu der Annahme, Phänomene seien nichts anderes als »vierstellige Zeichenereignisse«<sup>39</sup>, deren Wirklichkeit in den Dimensionen von »Gesellschaft« (Zeicheninterpret), »Kultur« (Zeichenkodes) und »Natur« (Zeichenmedien) beschlossen liege<sup>40</sup>. »Welt« dagegen zum Beispiel sei kein Phänomen, weil sie kein theoretisch thematisierbares und wissenschaftlich erforschbares Objekt sei, sondern man lebe in ihr;<sup>41</sup> wobei »Welt« bzw. »Schöpfung« bei Dalferth zugleich als »Grenzbegriff« und »Orientierungspunkt« angeschaut werden.<sup>42</sup>

Wenn dem aber so ist, muß Dalferth ebendiese Anschauung von der Möglichkeit unserer Lebenswirklichkeit (auch) im Kontext der Theologie verorten, so daß ihr Dalferth zufolge der wissenschaftliche Ausweis an den Phänomenen versagt bleiben muß; die Theologie soll sich nach Dalferth zwar auf alle Phänomene beziehen, die auch in den Wissenschaften erforscht würden, doch das geschehe radikal anders als in den Wissenschaften: nämlich vom Standpunkt und im Horizont des Glaubens<sup>43</sup>. Andererseits jedoch könne auch ein Ungläubiger »dem Denkgeschäft der Theologie nachgehen«, wenn er nur den »radikalen Orientierungswechsel des Glaubens im Gedankenexperiment«<sup>44</sup> mitvollziehe. Genau das aber ist äußerst fraglich, wie an dem Medium und Gegenstand »Selbstbewußtsein« erhellt.

Am Gegenstand »Selbstbewußtsein« fällt zunächst auf, daß dieser Gegenstand, nämlich die unbeweisbare aber auch unabweisbare Gewißheit, in der prinzipiell jeder Mensch – auch der durch die von Dalferth beschriebene Neuorientierung im Glauben hindurchgegangene Mensch – für sich selbst als er selbst präsent ist, daß dieser Gegenstand nach Dalferth gerade kein Phänomen ist, sondern ein Grenz- oder Orientierungsbegriff; denn historisch betrachtet läßt sich die im Werden befindliche, menschliche Selbstgewißheit gerade nicht durch den Weltprozeß begründen, während zugleich alles Erleben in und von Welt für uns immer nur durch das Medium unseres Selbstes verläuft. Als dieser Gegenstand wäre das Selbstbewußtsein oder die Selbstpräsenz oder auch die Selbsterschlossenheit für Dalferth kein Konkurrenzfeld in Auseinandersetzung mit der Philosophie, da ja Theologie ganz anders verwurzelt sei. Dennoch sollen laut Dalferth theologische Aussagen dem Ungläubigen »im Gedankenexperiment« »nachvollziehbar« sein. Scheinbar ist das möglich, wenn ein Denken vollkommen abgetrennt vom übrigen Lebensvollzug verlaufen und also rein abstrakt vollzogen werden kann; im Fall der Selbsterschlossenheit freilich würde der Ung-

---

<sup>38</sup>Radikale Theologie, 243. Und weiter heißt es ebendort: »Entsprechend kann im Blick auf die so erschlossene Welt nur das als Möglichkeitshorizont des Wirklichen philosophisch erkundet werden, was sich im Prinzip anhand solcher Differenzen im Erfahrbaren phänomenal konkretisieren läßt«.

<sup>39</sup>Radikale Theologie, 246.

<sup>40</sup>Vgl. a.a.O., 248.

<sup>41</sup>Vgl. a.a.O., 240.

<sup>42</sup>Vgl. a.a.O., 187; 240 sowie 242f.

<sup>43</sup>A.a.O., 254.

<sup>44</sup>A.a.O., 266f.



läubige so diejenige Weise verlieren, in der und als die all seine Phänomene und ebenso alle seine Orientierungs- und Grenzbegriffe für ihn präsent sind; der Ungläubige verlöre mithin auch den Bezug auf das Denken des Gläubigen. Und auch die Scheinmöglichkeit, den Bezug aus dem Vollzug heraus konstituieren zu wollen, scheidet aus; denn vorzüglich am Geschehen von Selbsterschlossenheit erhellt, daß diese immer schon vor-gegeben sein muß, sofern sie für sich selbst »da« ist.<sup>45</sup> Und selbstverständlich können, wenn das der Fall ist, auch alle übrigen Gegenstände, auf die Menschen sich wie auch immer beziehen, für uns nicht ohne ein uns durch Gott radikal rezeptiv vorgegebenes Bezugsfundament sein. Aus diesem Grund ist tatsächlich möglich, daß auch ein Ungläubiger eine genuin theologische Einsicht ein Stück weit nachvollzieht. Aber, dieser Nachvollzug kann aus eben demselben Grund genausowenig wie das Denken des Theologen niemals ganz allein auf dem Boden des Denkens stattfinden. Die Seinsweise der Selbsterschlossenheit greift tiefer. Demgegenüber würde die angeblich sprachlich verfaßte ontologische Auslegestruktur unserer Phänomene<sup>46</sup> oder gar überhaupt all unserer Gegenstände angesichts unserer diesbezüglichen Selbsttätigkeit zu flach greifen. Wenn also die Einheit des Zusammenhanges von Selbst-, Welt- und Gotteserfahrung nicht aufgelöst werden und nicht gegenstandsloser Bezugslosigkeit das Wort geredet werden soll, dann kann der (denkerische) Nachvollzug des Ungläubigen nur auf der Basis eines radikal rezeptiv der Menschheit von Gott aus zugeeigneten Grundsachbezugs statt haben. Das ist deswegen so wichtig, da für den kommunikablen Sachbezug des Christusgläubigen dieselben durch Gott ganz konkret gegebenen, also schöpfungsmäßigen Grundbedingungen in Kraft stehen. Zum Beispiel ist bei aller Fortbestimmung im Realisiertwerden seiner Potentiale der »Grenzbegriff« Welt, in dem, in der wir leben, prinzipiell allen Menschen auf dieselbe Weise und als derselbe bzw. als dieselbe durch Gott vorgegeben. Auch wird die Seinsweise des Sachbezugs des Gläubigen zusammen mit einem immer schon allein durch Gott gewirkten Grundgestimmtsein dieser Weise am Ort der Menschheit zugleich bestimmte, allein durch Gott gewirkte, je besondere Bestimmungen des besagten Grundgestimmtseins am Ort jedes einzelnen Menschen einschließen.

Diese Möglichkeit des konkreten Geschaffenwordenseins alles geschöpflichen Seins durch Gott, welches Geschaffensein dem geschöpflichen Sein sowohl *in* der Weise, als auch *als* die Weise radikaler, nämlich unmittelbarer Rezeptivität des von Gott und auf ihn hin geschaffenen Seins erscheint, wird von Dalferth wie von vielen anderen Vertretern evangelischer Theologie gegenwärtig nur unzureichend bedacht – wiewohl sie prinzipiell bekannt ist. Im Ansatz erkannt und dargestellt von F. D. E. Schleiermacher als Einsicht in die Herkunft und das Wesen des frommen Selbstbewußtseins ist diese Einsicht in jüngerer Zeit vor allem durch E. Herms befördert worden, mit dem Ergebnis, daß (christliche)

---

<sup>45</sup>Das zeigt Henrich, D., Fichtes ursprüngliche Einsicht (Wissenschaft und Gegenwart 34), Frankfurt a.Main 1967.

<sup>46</sup>Vgl. Radikale Theologie, 84.

Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens verstanden werden kann und verstanden werden sollte<sup>47</sup>.

Die vorliegende Untersuchung ist also wesentlich von Schleiermachers Einsicht in die Herkunft und das Wesen menschlicher Selbstgewißheit inspiriert; sie geht mit Schleiermacher von der Erstreckung der Phänomensphäre weit über das bloß empirisch und historisch Fassbare wie auch von der konkreten Gegebenheit der Phänomenalität des Zusammen-mit-uns-Gegebenen aus; ebenso nimmt sie an, daß unsere Phänomenbezüge kommunikativ vermittelbar sind.

Vor diesem Hintergrund strebt die vorliegende Untersuchung zusammen mit der Konkretisierung und Vertiefung des skizzierten Phänomenverständnisses zugleich eine tiefergehende Klärung des Verhältnisses zwischen der Phänomensphäre und der Sphäre des Transzendenten an; um so eine besser ausgewiesene Rede sowohl von den Phänomenen, als auch von Transzendenz und vom Transzendenten in der evangelischen Theologie voranzutreiben. Zu diesem Zweck wird jeder der drei zu untersuchenden Autoren für sich, jedoch in geschichtlicher Reihung betrachtet. Dabei soll die reale Kontinuität sowie zugleich die sukzessive Vertiefung und Konkretisierung der betrachteten Sichtweisen erkennbar gemacht werden, und zwar auf ein theologisches Verständnis von »Zeit« hin: so wird die Bezugnahme auf Kant zusammen mit der Behaftung auf die Phänomensphäre die Bedeutung der Selbstgewißheit für den untersuchten Gegenstandsbereich lehren und so die angemessene Weite von Schleiermachers Phänomenbegriff verstehen helfen; die Ausführungen Schleiermachers dagegen werden vor allem in Hinsicht auf die radikal rezeptive Weise des Gegebenseins unserer Phänomene untersucht werden, während die Untersuchung des Werkes Heideggers entscheidende Einblicke in die »zeitliche« Konstitution unserer Phänomenalität eröffnen wird. Dazu muß bei dreimaligem Neuansatz durch Nachzeichnung von Ansatz und Grundbewegung des Gesamtwerkes jedes der drei Autoren erwiesen werden, daß tatsächlich eine jeweils bestimmte Zentralanschauung vom Phänomencharakter des für uns wissbaren Realen das Oeuvre des jeweiligen Autors fundiert. Der Zusammenhang von Phänomenologie und Transzendenzbezug wird darüber hinaus auch in der Zusammenschau der drei Denker beleuchtet werden.

Der mögliche Gewinn dieser Untersuchung besteht also keinesfalls in der schlichten Wiederholung historischer Autorenintentionen, sondern in der daran zu entfaltenden systematisch-theologischen Auseinandersetzung über den Sachzusammenhang von Phänomenologie und Transzendenzbezug. Die Spanne der möglichen Folgeinsichten korrespondiert dabei direkt der Breite des thematisierten Gegenstandsfeldes. Beispielhaft für einen Ertrag, wie er im Ausgang von der vorliegenden Untersuchung erzielt werden könnte, sei die Einsicht in Sinn und Bedeutung der Rede von der Würde des Menschen genannt.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup>So E. Herms, „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie, in: Härle, W./Preul, R., Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik, MJTH 6 (1994), 69-99.

<sup>48</sup>Vgl. in diesem Sinn den Aufsatz »Menschenwürde« von E. Herms in: Härle, W./Preul, R., Menschenwürde, MJTH 17 (2005), 79-134.

»So verschwindet denn [mit dem Wissen um die Seele] ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniß, so weit es der speculativen Philosophie verdankt werden kann« (Immanuel Kant, KrV, B 275).

## 2 Der Phänomenbegriff Kants

Der Phänomenbegriff Kants wird in Vorbereitung der Untersuchung von Schleiermacher und Heidegger dargestellt. Der Phänomenbegriff Kants ist für die Werke Schleiermachers und Heideggers von größter Bedeutung. Das Werk beider Männer entsteht nicht ohne intensive Auseinandersetzung mit der Tradition. Nur im Verhältnis zur Tradition gewinnen Schleiermacher und Heidegger ihr charakteristisches Profil; nur im Verhältnis zu ihr werden sie verständlich. Die Konzentration auf Kant, die Ausrichtung auf eine bestimmte, gewissermaßen einzelne geistesgeschichtliche Unternehmung wird eine Vielzahl der von Schleiermacher und Heidegger aufgenommenen Teilaspekte der Tradition in den Hintergrund treten lassen. Das gilt zum Beispiel für Schleiermachers Kritik an der »neueren Zeit«, die sich wesentlich gegen die Wissensvorstellungen der Zeitgenossen Fichte und Hegel richtet.<sup>49</sup> Mit größter Aufmerksamkeit soll dagegen diejenige Position bedacht werden, auf die Schleiermacher, um sein Fundament in der Wolff-Schule auszubessern, kritisch zurückgreift. Denn diese Position beschreibt den modernen Prototypen derjenigen »Metaphysik«, deren Vertiefung und Überwindung von Heidegger auch bei seiner Auseinandersetzung mit Husserl praktiziert und schon von Schleiermacher zum großen Teil richtig angedacht worden ist.<sup>50</sup> Dabei handelt es sich zugleich um dasjenige bestimmte Unternehmen, dessen »Denkungsart« nicht nur die philosophischen Neuansätze von Fichte und Hegel vorbereitet hat, sondern bis in die jüngste Gegenwart hinein äußerst wirkmächtig ist.<sup>51</sup> Es handelt sich also um I.Kant und sein mit der »Kritik der reinen [theoretischen] Vernunft«<sup>52</sup> anhebendes Programm der Transzendentalphilosophie<sup>53</sup>.

### 2.1 Zur Vorgeschichte Kants

Auch Kants Programm erwächst aus einer bestimmten Vorgeschichte. Sie fällt weitgehend mit der von Schleiermacher als Tiefpunkt ausgemachten Phase der Philosophiegeschichte zusammen. Das gilt insbesondere für die Jahrzehnte vor Kant, in denen in Europa die Wissenschaft von der Natur eine geistige Vormachtstellung erringt – wobei hier »Natur« nicht die äußere, durch sinnliche Wahrnehmung erfahrbare Welt allein, sondern

---

<sup>49</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> §§ 38; 5; sowie 16f; 9; 291.

<sup>50</sup>Vgl. auch Heideggers »Kant und das Problem der Metaphysik« (GA 3).

<sup>51</sup>Vgl. etwa Mohr, G./Willaschek, M., Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. G. Mohr und M. Willaschek, Berlin 1998 (KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18), 5-36, 5-8.

<sup>52</sup>Die vorliegende Untersuchung geht von der Annahme aus, daß die zweite Auflage der KrV von 1787 (enthalten in Bd. III und zitiert mit KrV, B) »[i]n den Sätzen selbst und in ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans« (KrV, B 22), also wesentlich, mit der ersten Auflage von 1781 (=KrV, A, enthalten in Bd. IV) übereinstimmt.

<sup>53</sup>Daß die Kritik (der reinen Vernunft) nicht unter die Transzendentalphilosophie gerechnet werden könne, »beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständig System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte« (KrV, B 44). Daß wie die Kritik der »reinen Vernunft« auch die Kritiken der beiden anderen Erkenntnisvermögen (der praktischen Vernunft und der Urteilskraft), ja selbst die »Weltweisheit« der (drei) Gemütsvermögen überhaupt, sofern nur ihre Weltweisheit unter einem spekulativen Aspekt betrachtet wird, in Wirklichkeit dennoch zur Transzendentalphilosophie gezählt werden müssen, das wird im Fortgang der Auseinandersetzung mit Kants Phänomenbegriff besonders im Abschnitt 2.6.3 d.v.U. zu erkennen sein.

den Inbegriff der inneren Bestimmungen eines Seienden überhaupt meint. Seit der ausgehenden Scholastik nämlich war in der Wissenschaft immer mehr das Verfahren der Naturwissenschaft tonangebend geworden, und die Philosophie folgte. Speziell die Metaphysik verlor zunehmend an Ansehen.<sup>54</sup> Unter diesen Bedingungen entstand die rationale Kosmologie, die in den Schulen von Descartes und Leibniz gipfelte und in dem Werk Newtons eine heftige Gegenreaktion erlitt.

### 2.1.1 Leibniz

Leibniz war mindestens für den deutschsprachigen Raum die prägende geistige Gestalt des 18. Jahrhunderts. In Ausnahme seiner Schrift über die Theodizee haben die meisten seiner Gedanken nur indirekt, nämlich vermittelt über Christian Wolff, gewirkt. Leibniz wollte – in Erneuerung der antiken Philosophie – neben der Vorstellung von der Güte und Macht Gottes trotz aller Übel,<sup>55</sup> auch die Vorstellung von der metaphysischen Notwendigkeit des Weltgeschehens mit der Tatsache der menschlichen Handlungsfreiheit vereinbar wissen.<sup>56</sup> Der scholastische Riß der doppelten Wahrheit sollte geflickt, Vernunft und Offenbarungsglaube sollten vereint werden.<sup>57</sup> Deswegen unterscheidet Leibniz zwar zwischen den ewigen, unbedingt notwendigen Vernunftwahrheiten einerseits und andererseits den tatsächlichen, zu denen diejenigen Gesetze zählen, die Gott der Natur zwar nicht ohne Grund, aber nach der freien Wahl seines Willens verordnet hat.<sup>58</sup> Die tatsächlichen Wahrheiten gründen auf dem Willen Gottes,<sup>59</sup> während die notwendigen Wahrheiten in Gottes Intellekt ihren Ursprung haben, der wie Gottes Wesen seinem Willen gegenüber souverän ist.<sup>60</sup> Und: das Prinzip der notwendigen Wahrheiten ist der Satz vom Widerspruch bzw. der Satz der Identität<sup>61</sup>, während das Prinzip der Tatsachenwahrheiten im Satz vom (zureichen-

---

<sup>54</sup>Vgl. Mohr, G./Willaschek, M., Einleitung, in: KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18, 6.

<sup>55</sup>Vgl. Leibniz' Préface, 25-48, 37f in: Essais de Théodicée [abgekürzt: Théodicée]. Sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal, in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. I-VII, hg. v. C.J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (=Hildesheim 1965; abgekürzt: GERHARDT), VI, 21-471.

<sup>56</sup>Das ist der eigentliche Gegenstand von Leibniz' Théodicée, vgl. dort: Préface, GERHARDT VI, 29.

<sup>57</sup>Théodicée. Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison, GERHARDT VI, 49-101, § 1, 49: »Je suppose que deux verités ne sauroient se contredire; que l'object de la Foy est la Verité que Dieu a revelée d'une maniere extraordinaire, et que la Raison est l'enchainement des Vertités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la Foy) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la Foy«.

<sup>58</sup>Vgl. a.a.O. GERHARDT VI, § 2, 50.

<sup>59</sup>Vgl. Discours de metaphysique, GERHARDT IV, 427-463, § 13, 436ff.

<sup>60</sup>Vgl. a.a.O. GERHARDT IV, § 2, 428.

<sup>61</sup>Er besagt: Notwendig wahr ist ein Satz, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt.

den) Grunde<sup>62</sup> liegt.<sup>63</sup> Aber, die letzteren können sowohl a posteriori durch die Erfahrung, wie auch apriori durch die Vernunft, nämlich durch den Satz vom Grunde, erkannt werden.<sup>64</sup> Durch die Erfahrung erkennen wir sie mit den Sinnen; durch die Vernunft, wenn wir die Angemessenheit ihrer Wahl erwägen, d.h., auf einen Grund zurückführen. Die Sinneswahrnehmung bietet immer nur dunkle und verworrene Vorstellungen. Klare und vor allem »deutliche« Erkenntnis der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen bzw. tatsächliche Tatsachen-Erklärung kann nur durch Erwägungen der Vernunft, gestützt auf den Satz vom Grund erfolgen.

Am Satz vom Grunde hängen also die tatsächlichen Wahrheiten wie die notwendigen gemeinsam.<sup>65</sup> Er gilt für beide Gattungen der Wahrheit. Seine Gültigkeit für die notwendigen Wahrheiten schien besonders die Mathematik zu erweisen. Er also stiftet den Zusammenhang, er ist das große, die beiden Gattungen vermittelnde Prinzip. Als dieses erfordert er, daß – bei allen Aussagen – der Begriff des Prädikates in demjenigen des Subjekts immer schon enthalten ist; wenn nicht ausdrücklich, so doch mindestens virtuell<sup>66</sup>.<sup>67</sup> Denn vom Standpunkt der leibnizschen Monadologie aus stellen die auf der sinnlichen Ebene scheinbar zufällig verknüpften Tatsachen metaphysisch gedeutet nur die Entwicklung des

---

<sup>62</sup>Er besagt: Nichts geschieht ohne Grund. – Somit geschieht auch nichts ohne Vernunft.

<sup>63</sup>Zunächst einmal sind die tatsächlichen Wahrheiten auf Gottes Willen (vgl. den oben vorausgehenden Haupttext) und davon ausgehend auf das Prinzip des Besten gegründet, vgl. Discours de metaphysique, GERHARDT IV, § 13, 438. Gerade aber das Prinzip des Besten – auch zu verstehen als das Prinzip der »convenance« (Théodicée. Discours préliminaire, GERHARDT VI, § 2, 50) – ist nichts anderes als das »principe de la contingence ou de l'existence des choses, c'est à dire [le principe] sur ce qui ou qui paroist le meilleur parmy plusieurs choses également possibles« (Discours de metaphysique, GERHARDT IV, § 13, 438). Unter mehreren, gleichermaßen möglichen Sachverhalten entscheidet aber für die Existenz des besten Möglichen nicht Vernünftig-Notwendiges, sondern ein in Gottes Willen begründeter, kontingenter, »zufälliger« Grund. Dieser muß vorbehaltlich der menschlichen Beschränktheit (s. Anm. 69 d.v.U.) nach dem Satz vom Grund eingesehen werden können.

<sup>64</sup>Die Begrifflichkeit des »aposteriori« sowie »apriori« begegnet bei Leibniz selbst, vgl. Meditationes de cognitione, veritate et ideis, GERHARDT IV, 422-426, 425.

<sup>65</sup>So sagt Leibniz in »De scientia universali seu calculo philosophico« über den Satz vom Grund, er sei das Prinzip »omnis veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est, notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse, idque non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere« (G.W. Leibniz, Opera philosophica omnia, ed. J.E. Erdmann, Berlin 1840 [abgekürzt: ERDMANN], Vol. I. 83b).

<sup>66</sup>Vgl. De scientia universali seu calculo philosophico, ERDMANN 83b, und: Discours de metaphysique, GERHARDT IV, § 8, 433.

<sup>67</sup>Der »Kernsatz vom Grund« besagt: »Jedes Praedikat ist grundhaft in seinem Subjekt enthalten; alles hat einen Grund und ist insofern begründet«; in dem Satz »praedicatum inest subjecto« werden der Satz vom Widerspruch wie auch der vom Grunde selber begründet (Saame, O., Der Satz vom Grund bei Leibniz. Ein konstitutives Element seiner Philosophie und ihrer Einheit, Mainz 1961, 20f). Insofern hängt selbst der Satz vom Grund, obwohl er doch »universales [...] Prinzip« ist, an einer bloß »begriffsanalytischen Wahrheitsdefinition« (Liske, M.-T., Gottfried Wilhelm Leibniz, München 2000, 52-55). Diese aber, das Prinzip des Inesse ist problematisch, da »nicht durch den Zusammenhang mit anderen Sätzen erklär[bar]« (Blank, A., Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik, Konstanz 1998 [Quellen und Studien zur Philosophie 51], 120; Mates, B., The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language, New York 1986, 162 spricht von einer Konfusion von »reasons and causes«). Tatsächlich offenbart sich an dieser Stelle das von Leibniz ungelöste Problem, die ursprüngliche Bezogenheit von apriori und aposteriori widerspruchsfrei zu erklären (vgl. Holze, E., Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz, Stuttgart 1991 [StLeib.SdrH 20], 62-65).

in der Monade angelegten Gehalts dar. In diesem Sinne kann Leibniz den Satz vom Grund auf den Satz der Identität zurückführen,<sup>68</sup> sozusagen als dessen Extrem.<sup>69</sup>

Alle Erkenntnis ist also letztlich begrifflicher Natur. Die Monade, dieses individuelle Bewußtsein, das für Leibniz die Grundeinheit im Dasein darstellt, die stets mit einem Organismus verbunden und dessen Seele ist, sie hat ihr ganzes Erleben quasi von innen heraus als pure Selbstentwicklung. Erkennen heißt demnach »nur«: zu Bewußtsein bringen.<sup>70</sup> Objektive Wahrheit, in Übereinstimmung mit Vorgängen außerhalb der Monade, heißt demnach: Widerspiegelung des universellen Geschehens kraft der von Gott geschaffenen »prästabilierten Harmonie«. Im Rahmen dieser Vermittlung sind es die Vernunftwahrheiten, durch welche die Tatsachenwahrheiten bewahrheitet, d.h. zur Wahrheit gemacht werden<sup>71</sup>. Das Zufällige hat seinen Grund im Notwendigen, die Wirklichkeit des Zufälligen hat ihren Grund in einem notwendigen, durch sich selbst existierenden Wesen, d.i. Gott.<sup>72</sup>

### 2.1.2 Wolff

Wolff hielt an den entscheidenden methodischen Grundentscheidungen Leibniz' fest und baute so die Gedanken seines Vorgängers zum System aus. Die methodischen Grundvoraussetzungen der Leibniz-Wolffschen<sup>73</sup> Schulphilosophie, mit der Kant sich auseinandersetzte, treten dabei noch deutlicher in Erscheinung. Sie sind Leibniz' wesentliches Erbe.<sup>74</sup> So ist nämlich auch für Wolff der Satz vom Grund das Medium, um von den Tatsachenwahrheiten zu den Vernunftwahrheiten aufzusteigen.<sup>75</sup> Für ihn ist klar, »daß ohne den

---

<sup>68</sup>»praedicatum inest subjecto« ist ja der »Kernsatz« des Satzes vom Grunde, vgl die vorige Anm. d.v.U.

<sup>69</sup>Nur die menschliche Beschränktheit verhindert vollkommene Erkenntnis, die vollkommene Herleitung der Tatsachenerkenntnis aus der Monade selbst. Vgl. Wundt, M., Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1924, 25.

<sup>70</sup>Vgl. Evers, D., Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche, Tübingen 2006 (RPT 20), 85-90.

<sup>71</sup>Vgl. Nouveaux essais, GERHARDT V, 39-509, Livre IV, Chap. 2, § 14, 355.

<sup>72</sup>Vgl. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison, GERHARDT VI, 598-606, § 8, 602; die sogenannte Monadologie, GERHARDT VI, 607-623, § 37ff, 613; Théodicée. Première Partie, GERHARDT VI, 102-161, § 7, 106. Vgl. auch Holze, Gott als Grund, 84.

<sup>73</sup>Die relative Eigenständigkeit von Wolffs Philosophie möchte stärker betont wissen: Euler, W., Bewußtsein-Seele-Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen »Cogito« in der Psychologie Christian Wolffs, in: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen, hg. v. O.-P. Rudolph und J.-F. Goubet, Tübingen 2004 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 22), 11-50, 11.

<sup>74</sup>Nach Lenders, W.J.A., Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff, Hildesheim 1971, 158f hat Wolff nicht die Leibnizsche Enthaltenheit des Prädikatsbegriffs im Subjektbegriff angenommen, sondern den Grund für die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat (auch im identischen Urteil) in einem Seinszusammenhang zwischen der Bestimmung eines Dings und einer oder mehrerer dieser Bestimmungen gesehen. Aber: diese Differenz hat keinesfalls zur Auflösung oder skeptischen Infragestellung des angenommenen Bezogenseins von Denken und Sein geführt, sondern bei stärkerer Betonung der Empirie zur Wiederholung der Leibnizschen Methode. Wolff hat in dieser Frage, wie aus Lenders Arbeit (ebd.) hervorgeht, sich gar nicht bewußt und ausdrücklich von Leibniz distanziert. Vielmehr hat er methodologisch unreflektiert ein unmittelbares Bewußtsein des besagten Seinszusammenhanges angenommen.

<sup>75</sup>Der sachgebundene Ursachenbegriff der Scholastik wird bei Wolff durch eine Erkenntnisregel, nämlich den Leibnizschen Satz vom Grunde ersetzt, vgl. Wundt, M., Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 32), 155; 161f; 164.

Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit seyn kann«<sup>76</sup>. Diesen Grund unterscheidet er von der dinglich verstandenen Ursache, »welche[ ] den Grund von einem andern [Ding] in sich enthält«<sup>77</sup> und von den Erklärungsversuchen des gemeinen Tatsachenwissens erfaßt wird. Wer dagegen kraft Vernunft die Wirklichkeit eines Dinges aus dessen Möglichkeitszusammenhang begriffen hat, der wisse im gleichen um das Wesen des entsprechenden Dinges.<sup>78</sup> »Wer [...] aber das Wesen eines Dinges erkennt, der kan den Grund anzeigen von allem, was ihm zukommet«<sup>79</sup>. Somit begründet der jeweilige Grund sowohl den entsprechenden Gegenstand, wie auch das Wissen um ihn. Der Satz vom Grund konstituiert folglich sowohl die Wirklichkeit wie auch die Wahrheit der »Erscheinungen«.

Erfahrungserkenntnis ist dagegen bloß unmittelbar; sie geht bloß auf Sinneswahrnehmungen von äußeren oder inneren Erscheinungen der Seele zurück. Das geschieht, »indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben«<sup>80</sup>. Gewiß ist diese Erfahrung aber nur, sofern sie Mögliches zeigt. Ihre Erkenntnis gilt eben nicht allgemein und notwendig, sondern nur sofern die bestimmten Tatsachen auch tatsächlich eintreten.<sup>81</sup> Daher kann die Erfahrungserkenntnis höchstens »klar« sein. Erst der sondernde Verstand verhilft ihr zur »Deutlichkeit«. Das geschieht mittels der Analyse, d.i. das Geschäft der Induktion mittels Abstraktion; so sondert der Verstand einzelne Merkmale der Erscheinungen aus, er macht die Bedingungen der einzelnen Erscheinungen einsichtig.<sup>82</sup>

Auf dieser Grundlage nimmt die Vernunft ihre Verknüpfungen vor. Die Vernunft, die ratio, ist: »die Einsicht, so wir den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen«<sup>83</sup>. Hergestellt wird der Zusammenhang der Wahrheiten durch Schlüsse<sup>84</sup>. In der logischen Form des Schlusses allein werden aus bekannten Sätzen unbekanntes abgeleitet und somit die wahren in ihrem Zusammenhang entwickelt.<sup>85</sup> Wenn aber die Vernunft einmal die durch den Verstand analysierten Erfahrungsgegenstände miteinander zur Erkenntnis zusammengeschlossen, also synthetisiert hat, dann deduziert sie von dort aus schlußweise weiter und soll die Ergebnisse wiederum an der Erfahrung prüfen.<sup>86</sup> In diesem Zusammenhang gilt die Vernunftwahrheit gegenüber der Erfahrungserkenntnis als überlegen<sup>87</sup>, und zwar sogar doppelt. Zum einen könne der Mensch mit ihr viel freier und selbständiger umgehen als mit der Erfahrungserkenntnis, sei er doch deren Sinnesdaten gegenüber rezeptiv; zum anderen sei sie gewisser, da sie im Zusammenhang der Wahrheit selber gegründet sei.

---

<sup>76</sup>DeutMeta § 144.

<sup>77</sup>A.a.O. § 29.

<sup>78</sup>In Kombination: DeutLogik 1. Capitel, §§ 35; 48 und: DeutMeta § 35.

<sup>79</sup>DeutMeta § 32f (vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 162; 164).

<sup>80</sup>DeutMeta § 325 (vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 166).

<sup>81</sup>Vgl. a.a.O. § 330 (vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 162f).

<sup>82</sup>Vgl. in PhilRat den Discursus praeliminaris de philosophia in genere § 41 und DeutLogik, 5. Capitel § 15. Vgl. auch Lenders, Begriffs- und Urteilstheorie, 97-102; 107.

<sup>83</sup>DeutMeta § 368 (vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 164).

<sup>84</sup>Vgl. a.a.O. § 340f; DeutLogik 4. Capitel § 24; vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 166.

<sup>85</sup>Vgl. a.a.O. § 340-347. Nur die Form des Schlusses ermöglicht daher Beweise.

<sup>86</sup>Vgl. Wundt, Kant als Metaphysiker, 45f.

<sup>87</sup>Vgl. DeutMeta, a.a.O. § 346f.



Allerdings basiert andererseits und insgeheim die Sicherheit der Vernunftkenntnis auf der Gewißheit der Erfahrung. Der Mensch habe ein unmittelbares Bewußtsein der inneren Erfahrung seiner selbst (sowie der äußeren Erfahrung), das keines Beweises bedürftig sei, da von ihm jedermann wisse.<sup>88</sup> So kann Wolff gleich am Anfang seiner (deutschen) Metaphysik herausstellen, daß die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins, in dem alle Erfahrung gegeben sei, den Maßstab für alle übrige Erkenntnisgewißheit darstelle.<sup>89</sup> Von daher geht bei Wolff auch in den Gebieten der Philosophie die empirische Disziplin jeweils vor der rationalen voraus: »Solchergestalt siehet man, daß dasjenige, was oben von der Seele aus der Erfahrung angeführet worden, der Probir-Stein desjenigen ist, was hier von ihrer Natur und Wesen und denen darinnen gegründeten Würckungen gelehret wird«<sup>90</sup>.

Dennoch trägt die Seele gleichzeitig zur angeblich größeren Gewißheit der rationalen Erkenntnis durch Schlüsse bei. Denn die Gründung der Vernunftkenntnis im vernünftig synthetisierten, also geschlossenen Zusammenhang der Wahrheit heißt nichts anderes, als daß von Schluß zu Schluß das Besondere der Sinnlichkeit immer mehr ins Allgemeine abstrahiert wird.<sup>91</sup> Dies Allgemeine aber sitze ursprünglich im Bewußtsein der Seele als die Ideen. Wie bei Leibniz erhält der Intellekt seine Begriffe nicht von außerhalb seiner, sondern er hält die Erfahrung an sie, ordnet die Erfahrung dem Begriff unter.<sup>92</sup> Aus der Erfahrung induktiv emporsteigend macht die Seele sich deutlich und bringt sich schlicht zu Bewußtsein, was ursprünglich in ihr ist: die Allgemeinbegriffe und das Wesen der Dinge selbst. Auch gerade der Satz vom Widerspruch wird – neben anderen Grundsätzen – von Wolff in den ersten Paragraphen der deutschen Metaphysik mit der besagten induktiv-deduktiven Methode entwickelt, ausgehend von der unmittelbaren Gewißheit des Selbstbewußtseins. Auf diese Weise entwickelt Wolff die großen Hauptgebiete der Philosophie: Kosmologie, Psychologie und Theologie.<sup>93</sup> Die eigentlichen Gegenstände der Philosophie, das Gegenstandsmaterial wissenschaftlicher Erkenntnis erweist sich im Kerne als das Übersinnliche.

Dieses Konzept, der Leibniz-Wolffsche Rationalismus war im Vergleich zu den Naturerklärungen der Scholastik deutlich überzeugungskräftiger. Denn die Scholastik konstruierte bei ihrer Erklärung der Erscheinungen unbekannte Eigenschaften der Körper und versuchte sodann, die Eigenschaften aus einer ebenso unbekanntem Natur der Körper zu deduzieren; sie hatte keine rechte Begründung gegeben, sondern dafür philosophisches Gerede<sup>94</sup>. Im Gegensatz dazu erklärte die mechanische Naturwissenschaft des Rationalismus die Erscheinungen aus strengen Gesetzen auf Basis einfacher Voraussetzungen.

---

<sup>88</sup>Vgl. a.a.O. §§ 1ff (vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 192f).

<sup>89</sup>Vgl. a.a.O. § 4.

<sup>90</sup>Vgl. a.a.O. § 727 (vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 160f).

<sup>91</sup>Vgl. a.a.O. § 853ff.

<sup>92</sup>Vgl. a.a.O. §§ 744, 753f, 818, 832 (vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 169).

<sup>93</sup>Diese drei Disziplinen werden in der Deutschen Metaphysik behandelt, bes. in den Kapiteln 4-6.

<sup>94</sup>»Cumque toti sunt in rerum nominibus, non in ipsis rebus, sermonem quendam Philosophicum censendi sunt adinvenisse, Philosophiam tradisse non sunt censendi«, so Cotes in der Vorrede zur 2. Auflage von Newtons *Philosophiae naturalis principia mathematica*, in: Newton, I., *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*, mit Bemerk. u. Erl. hg. von J.Ph. Wolfers, Berlin 1872 (Nachdr. Darmstadt 1963; abgekürzt: WOLFERS), 4.

Aber, auch die mechanische Naturwissenschaft der rationalen Kosmologie war problematisch. Denn der Rationalismus plausibilisierte nicht wirklich die Verbindung der sachlogisch unüberbrückbar gegensätzlichen Prozesse der Induktion und Deduktion. Ihr Bindeglied sollte zwar der Satz vom Grund darstellen, doch der war in dieser Funktion gar nicht methodologisch bedacht worden. Während einerseits die Tatsachenwahrheiten erst durch ihn ihre Bewahrheitung, ihre Sachbezogenheit erhalten sollten, hing er andererseits vom empirischen Tatsachenbewußtsein ab, das ihm seine Sachhaltigkeit garantieren sollte. Trotzdem sollte das empirisch Wirkliche, das Ontische, aus dem rational Möglichen, dem (Onto-)Logischen deduziert werden. Offensichtlich reflektierte der Leibniz-Wolffsche Rationalismus nicht auf seine eigene Voraussetzung: daß in der Selbstempfindung der Seele Denken und Sein unmittelbar identisch sind. Ein Sachgrund für die Möglichkeit, von der Erfahrung des Besonderen, des Sinnlichen, mittels Abstraktion zur wissenschaftsmäßigen Erfassung der Ideen zu gelangen, fehlte. Die Dichotomie von Sinnlichkeit und Verstand blieb grundlos, wie auch die Annahme einer gewissen Vorzüglichkeit der seelischen Erfahrung gegenüber der räumlichen. Nur die Aufklärung über das in der Seelenempfindung bestehende (unmittelbare) Aneinander und Füreinander von Wirklichkeit und begriffener Möglichkeit hätte stattdessen das Wirklichsein der Möglichkeit der Wirklichkeit einsichtig machen können.<sup>95</sup> In diesem Sinne behauptet die rationalistische Naturwissenschaft ihre Prinzipien nur, hat sie sie niemals »bewiesen«. Stattdessen geht es ihr darum, den Zusammenhang der Welt auf Basis möglichst schlichter Voraussetzungen, sowie streng gesetzmäßig zu erklären; dabei bleibt die Wirklichkeitsgemäßheit der Voraussetzungen selbst offen.

### 2.1.3. Newton

Newton unternahm nach der Scholastik und nach der rationalen Kosmologie in Sachen der Naturerklärung den nächsten bemerkenswerten Schritt und erreichte die gewissermaßen letzte Stufe vor Kant. Newton stellte der rationalen Kosmologie seine eigene Naturwissenschaft als Erfahrungsphilosophie (*philosophia experimentalis*)<sup>96</sup> entgegen. Ihr ging es um die Ableitung der Naturgesetze aus den Erscheinungen selbst.<sup>97</sup> Beobachtung und Versuch sind ihre Methode.<sup>98</sup> Aus den Erscheinungen selbst leitet sie Sätze ab und verall-

---

<sup>95</sup>Über diesen Grundsachverhalt vermitteln leider ebenfalls keine Aufklärung die Ausführungen von Euler (Bewußtsein-Seele-Geist, 20) sowie die im selben Bande versammelten Anmerkungen von J.-F. Goube (In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik, 51-60, 56; 58f.), T. Arnaud (Où commence la »Métaphysique allemande« de Christian Wolff?, 61-73, 67f; 73), J.-P. Paccioni (Wolff est-il »le vrai inventeur de la psychologie rationnelle«? L'expérience, l'existence actuelle et la rationalité dans le projet wolffien de psychologie, 75-97, 96f) und A.-L. Rey (Ontologie et Psychologie dans la pensée de Christian Wolff: la raison de l'actualisation, 99-118, 117).

<sup>96</sup>So Cotes in der Vorrede, vgl. WOLFERS 5.

<sup>97</sup>»Quicquid enim ex Phaenomenis non deducitur, Hypothesis vocanda est; et Hypotheses seu Metaphysicae, seu Physicae, seu Qualitatum occultarum, seu Mechanicae, in Philosophia Experimentalis locum non habent. In hac Philosophia Propositiones deducuntur ex Phaenomenis, et redduntur generales per Inductionem«, vgl. das Scholium generale am Ende der Principia, WOLFERS 511.

<sup>98</sup>Vgl. Cotes, Vorrede, WOLFERS 18.

gemeinert diese durch Induktion.<sup>99</sup> Was dagegen nicht aus den Erscheinungen abgeleitet wird, ist bloß Hypothese.<sup>100</sup> Die auf ihre Wahrheit zu prüfenden Hypothesen dürfen lediglich als heuristische Prinzipien verwendet werden.<sup>101</sup> Auf die Analyse folgt anschließend die Synthesis, die unter Kombination der durch Analyse gefundenen Gesetze das Wissen um die Konstitution der »übrigen« Phänomene befördert.<sup>102</sup>

Analytisches und synthetisches Verfahren wurden unter faktisch viel größerer Berücksichtigung der analytischen Erfahrungsseite miteinander verbunden, als es in der Naturwissenschaft des Rationalismus der Fall gewesen war. Der analytische Prozeß benötigte zu seiner Voraussetzung nur wenige Definitionen, die die Bedeutung der Zentralbegriffe von vornherein festlegten. Freilich werden dadurch bestimmte inhaltliche Bestimmungen vorweggenommen. Aber, sofern es sich dabei stets um noch zu rechtfertigende Hypothesen handelt, erscheint dieser Verfahrensschritt legitim. Die Synthese dagegen muß voraussetzen, daß das Denken, das ja die Erscheinungen zu einem Ganzen zusammenbinden soll, seinerseits eine vernünftige Einheit darstellt. Hatte zuvor eine solchermaßen einheitliche Erklärung der Natur allein der Rationalismus beanspruchen können, so bewies Newton, daß die Erklärungskraft seiner Erfahrungsphilosophie mindestens ebensogroß war. Das ist der eigentliche Impuls, den er der Philosophie seiner Zeit gegeben hat.

Dabei setzte er seiner Aufgabe und sich klare Grenzen, um seine Hilfsmittel, Erfahrung und mathematischen Begriff, nicht zu mißbrauchen. So folgt er der Tendenz der neueren Naturwissenschaft, nur eine mechanische Naturwissenschaft zu entwickeln. Eine vollständige Wissenschaft von der Natur hätte auch die geistigen Prozesse oder besser: den geistigen Aspekt der Prozesse, betrachten müssen. Dazu hätte eine Wissenschaft vom Geistigen in Anwendung gebracht werden müssen. Eine Wissenschaft vom Geist allerdings hat Newton keinesfalls entwickelt, sondern ging zusammen mit der durch Descartes vermittelten Tradition davon aus, daß Körper und Seele feinstofflicher Natur sind, und Gott ihre Ursache ist. Die Frage nach den Ursachen der empirisch erfahrbaren Erscheinungen führte demgemäß auf »Erscheinungen«, die für die Newtonsche Erfahrungsphilosophie bar jeder Ursache und in diesem Sinne unverständlich bleiben mußten.<sup>103</sup> Für den Umgang mit ihnen sei zuständig die Religion: die letzte Ursache von allem sowie der Garant für die wohlgeordnete Einrichtung der Welt ist der ewige und unendliche Gott.<sup>104</sup>

## 2.2 Zur Situation Kants

Leibniz und Wolff hatten das (unmittelbare) An- und Füreinander von Wirklichkeit und begriffener Möglichkeit nicht ausreichend reflektiert. Ganz im Zuge der Platonisch-Aristo-

---

<sup>99</sup>Vgl. Anm. 97 d.v.U.

<sup>100</sup>Vgl. Anm. 97 d.v.U.

<sup>101</sup>Cotes, Vorrede, WOLFERS 5.

<sup>102</sup>Vgl. ebd.: »Duplici itaque methodo incedunt, analytica et synthetica. Naturae vires legesque virium simpliciores ex selectis quibusdam Phaenomenis per Analysin deducunt, ex quibus deinde per Synthesin reliquorum constitutionem tradunt«.

<sup>103</sup>Vgl. Scholium generale, WOLFERS 508.

<sup>104</sup>Vgl. a.a.O. 509f.

telischen Metaphysik versuchten sie, das »Wesen« der Dinge zu erfassen, worunter sie ebensogut den Begriff wie das Sein verstehen.<sup>105</sup> Logisches und Ontisches werden miteinander »verschmolzen«<sup>106</sup>, jedoch ohne die notwendige erkenntnistheoretische Reflexion. Vorsehnell unternimmt der Rationalismus den Versuch, die Welt der Erscheinungen durch das Übersinnliche zu begründen. Von daher erhält die Sinnlichkeit bei der Erklärung der Naturphänomene<sup>107</sup> eine untergeordnete Rolle. Die Möglichkeit und Anwendung sachhaltiger Allgemeinbegriffe, speziell der Ideen, ist methodologisch ungesichert und problematisch.

Newtons Naturphilosophie hielt sich mit vorsehnlichen metaphysischen Begründungsversuchen der Erscheinungswelt zurück, weshalb sie wohlweislich auf eine Erklärung geistiger Phänomene verzichtete. Dennoch wirkte sie grundstürzend. Die gesamte Tradition der Naturerklärung von Plato bis Wolff wurde durch ihre Erklärungskraft nämlich überboten. Newton mußte weniger voraussetzen, konnte aber vielmehr, und vor allem genauer erklären. Umgekehrt waren der Metaphysik immer mehr naturwissenschaftliche Erklärungsforderungen aufgeladen worden, die sie nicht erfüllen konnte.

Die naturwissenschaftliche Überlastung der Metaphysik reicht aber in ihren Anfängen bis zu Plato zurück. Denn »[i]n gewissem Sinne ist zwischen Naturwissenschaft und Ideenkenntnis auch bei Plato kein deutlicher Unterschied: auch bei ihm sind die Ideen die wahren Ursachen des Naturgeschehens«<sup>108</sup>. Wie das Beispiel der Monadenlehre Leibniz' zeigt, wird in diesem Sinne auch die Epoche unmittelbar vor Kant durch das Interesse der Naturwissenschaft dominiert. Das heißt: da die methodische Differenz zwischen der Erkenntnis der Ideen einerseits und der Erkenntnis der Erscheinungswelt andererseits unklar war, wurden die Wissensgegenstände beider Seinsbereiche nach der Weise der Weltkenntnis behandelt. Genau auf diese Weise hat sich die Tradition die Kernfrage der Erkenntnistheorie, wie denn das Seiende erkannt werden könne, aufs schwerste verunklart. Denn die Verunklartung betraf auch die für die besondere Erkenntnis der Ideen bzw. des Ideenartigen bestimmte Instanz, weil diese in der Erkenntnisart mit ihren Erkenntnisobjekten übereinstimmt. Besonders schwer wurde das Erkenntnissubjekt getroffen, weil ausgerechnet in dem Akt des Erkennens der besagten Objekte das Spezifikum seiner eigenen Seinsweise beschlossen liegt. Mit der Verdunklung der wesentlich reflexiven Struktur des Erkenntnissubjektes, des Ichs, mußte die Rückkehr zu einem angemessenen Umgang mit den Phänomenen des Geistigen um so schwerer fallen. In diesem Sinne kann man die gesamte Philosophie vor Kant als verunklart »abgrenzen und unter einheitlichem Gesichtspunkt zusammenfassen [...] als Ich-lose Philosophie«<sup>109</sup> bzw. »Weltphilosophie«<sup>110</sup>. Beides, Ideenartiges sowie Erscheinungswelt, gehören im Rahmen der Weltphilosophie

---

<sup>105</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, 2 Bde, Tübingen <sup>4</sup>2007 (= <sup>2</sup>1961), I 53.

<sup>106</sup>Ebd.

<sup>107</sup>Beachte den weiten Begriff von »Natur«, der nicht die äußere, durch sinnliche Wahrnehmung erfahrbare Welt allein, sondern den Inbegriff der inneren Bestimmungen eines Seienden überhaupt meint.

<sup>108</sup>Kroner, Von Kant bis Hegel, I 46.

<sup>109</sup>A.a.O. I 45.

<sup>110</sup>Vgl. a.a.O. I 42-45.

keinesfalls dem Phänomen Ich, sondern der Welt an. Die Tradition verdunkelte sich also, und zudem verstärkte sich diese Entwicklung selbst. Das denkerische Konfliktpotential vor Kant, das durch die Selbstverdunklung der Tradition entstanden war, hatte sich zuletzt<sup>111</sup> durch Newtons mathematische Naturwissenschaft erheblich erhöht, zumal ihr Erfolg die Sinnhaftigkeit der Metaphysik überhaupt in Frage stellte.

### 2.3 Der Lösungsversuch der »Kritik der reinen Vernunft«

Kants »Kritik der reinen Vernunft« stellt in dieser Situation den Versuch dar, kraft einer neuen Weise der Begründung ein solches philosophisches System zu begründen, das sowohl den erfolgreich laufenden Erkenntnisbetrieb der Naturwissenschaften erklären und rechtfertigen, als auch wahrhaftige Einsichten in die höchsten Zwecke des Menschen, das sind die metaphysischen Einsichten betreffend Welt (und ihren Anfangsgrund), Freiheit (des Willens), Seele (in ihrer Unsterblichkeit) und Gott (als Urheber und Garant des ordentlichen Zusammenhangs der höchsten Zwecke),<sup>112</sup> vermitteln kann und insofern eine bestimmte Praxis von Religion und Moral theoretisch unterstützt.<sup>113</sup> Weil aber Kant von dem Faktum ausgeht, daß Mathematik und Naturwissenschaft bereits in den Stand von Wissenschaften gekommen sind,<sup>114</sup> d.h. hier im Bezug auf den Erkenntnisgegenstand erklärungskräftig<sup>115</sup> und gerechtfertigt<sup>116</sup>, deswegen will er bei seiner Bestimmung der Metaphysik auf die methodische Grundeinsicht von Mathematik und Naturwissenschaft zurückgreifen.<sup>117</sup> Inwiefern er sich somit in die Gefahr begibt, die Fehler seiner Vorgänger zu wiederholen, kann hier zunächst offen bleiben. Fakt jedoch ist, daß Kant versuchsweise »nach dem Beispiel der Geometer und Naturforscher«<sup>118</sup>, »dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet«<sup>119</sup>. Mit dieser Unterscheidung differenziert Kant zugleich die menschliche Erkenntnis in die Form von Erfahrung einerseits und »Begriffen apriori« andererseits.

---

<sup>111</sup>Nach Kroner, a.a.O. I 47f hat besonders Galileo Galilei die skizzierte Entwicklung beschleunigt.

<sup>112</sup>Vgl. KrV, B 31; 39; 322-323; 518-522, bes. 518-519; 522-538, bes. 528-531. 536-538. Die höchsten Zwecke der Vernunft gelten praktisch zugleich als die höchsten Zwecke der Menschheit, wie jedes einzelnen.

<sup>113</sup>»In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, [...] besteht nun das [verstehe: ganze] Geschäfte dieser Kritik« (KrV, B 15). »Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik [...] und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft [...] und heißt Metaphysik. [...] Die Metaphysik theilt sich in [...] Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten« (KrV, B 543-544). Der erste bzw. höchste Zweck der menschlichen Vernunft ist für Kant aber die »ganze« Bestimmung des Menschen, und die Philosophie darüber heißt für Kant: Moral (KrV, B 543). In diesem Sinne »beschenke« die KrV jedermann »in der Welt« mit dem »Vortheil [...], allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion [...] ein Ende zu machen«, und zwar »einmal für allemal« (KrV, B 19). Vgl. auch KrV, B 522-538.

<sup>114</sup>Vgl. KrV, B 10-12, sowie rund die ganze erste Hälfte der Vorrede zur zweiten Auflage.

<sup>115</sup>Für Kant erkennbar an dem Erfolg, mit dem sie faktisch betrieben werden. Auf ihn zielt die Frage: quid facti? (KrV, B 99).

<sup>116</sup>Für Kant thematisch unter der Frage: quid iuris? (KrV, B 99).

<sup>117</sup>Vgl. KrV, B 8-13, besonders 13 Anm.: »Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode [...]«.

<sup>118</sup>KrV, B 15.

<sup>119</sup>KrV, B 13 Anm.

Dabei beschränkt er die Möglichkeit allgemeiner und notwendiger Urteile allein auf die »Verstandesbegriffe apriori«. Nur sie, nur diese »veränderte Methode der Denkungsart«<sup>120</sup>, nur die auf diese Weise gebrauchte und so »Verstand« genannte Vernunft gestattet den sicheren Gang einer Wissenschaft, weil nur sie berücksichtigt, »daß wir [ ] von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen«<sup>121</sup>. Nur diese Methode garantiert die Sicherheit einer Wissenschaft, da allein sie das Erkennen nicht an den Gegenständen ausrichtet, sondern die Ausrichtung der Gegenstände nach den ureigenen Erkenntnisregeln unserer Vernunft bzw. des Verstands vornimmt;<sup>122</sup> und die Vernunft uns jedenfalls nicht »durch Vorspiegelungen hinhält« und »am Ende betrügt«<sup>123</sup>. Diese, und nur diese für die Metaphysik scheinbar rein negative Grundeinsicht verspreche auch ein »besseres Fortkommen in den Aufgaben der Metaphysik«<sup>124</sup>. Denn weil wir wahre Erkenntnis nur mithilfe unseres »Vermögens apriori« erlangen könnten und dieses nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskomme; also weil das Feld der Erfahrung den Erfahrungswissenschaften vorbehalten sei, während der Metaphysik allein um das Übersinnliche und Unbedingte zu tun sei, gerade deswegen bleibe für sie ein Plätzchen frei: »Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der speculativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen. Und bei einem solchen Verfahren hat uns die speculative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen mußte«<sup>125</sup>. Freiräumen für die ruinierte, weil überlastete und in Verruf geratene Metaphysik soll also die KrV den Platz, dessen Grundlegung (in theoretischer Hinsicht) bloß in der praktischen Absicht der (transzendental gebrauchten) Vernunft liegen könne. Das ist der Umstand, unter dem Kant vorschlägt einmal anzunehmen: daß die »Erfahrung« bzw.<sup>126</sup> die »Gegenstände« oder die Phänomene<sup>127</sup> sich nach den apriorischen Anschauungsformen und Begriffen des Verstandes zu richten haben. Als Phänomene gelten Kant aber »Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden«<sup>128</sup>, und »Erscheinung« ist der »unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschau-

---

<sup>120</sup>KrV, B 13.

<sup>121</sup>Ebd.

<sup>122</sup>Vgl. KrV, B 11-13.

<sup>123</sup>KrV, B 11.

<sup>124</sup>Vgl. KrV, B 12.

<sup>125</sup>KrV, B 14.

<sup>126</sup>»[D]ie Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden« (KrV, B 12).

<sup>127</sup>Zu der mit dem Gebrauch dieses Begriffes bei Kant verbundenen Zwiespältigkeit vgl. auch Anm. 130 d.v.U.

<sup>128</sup>KrV, A 162.

ung«<sup>129</sup>.<sup>130</sup> Unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns »gegeben werden« richtet sich gemäß diesem Vorschlag also gar nicht nach den Dingen als nach »Dingen an sich selbst«<sup>131</sup>. Wenn sich dann zeige, daß aufgrund dieses Vorschlags das Unbedingte sich widerspruchsfrei denken lasse, dann könne das Experiment der KrV als geglückt, und der angewandte Phänomenbegriff als statthaft gelten. Insofern prüft die KrV den von Kant versuchsweise vorausgesetzten Phänomenbegriff auf seine Stichhaltigkeit und stellt auf diese Weise zusammen mit der Verfahrensweise der Naturwissenschaft und Mathematik auch die Verfahrensweise der Metaphysik sicher. Kulminationspunkt dieser Aufgabenstellung ist die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Urteile. Genauer gesagt fragt die KrV, da nur synthetische Urteile einen wirklichen Erkenntniszuwachs erbrächten: »Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich«<sup>132</sup>. Mit dieser Frage, der Frage nach den synthetischen Urteilen a priori steht im Zentrum des Kantschen Lösungsvorschlages: Kants Phänomenbegriff.

Kants Phänomenbegriff wendet sich gegen die Leibniz-Wolffsche Lehre, daß die Verstandeserkenntnis der »Dinge selbst« deutlicher sei als die verworrenen Vorstellungen des Verstandes von der sinnlichen Welt.<sup>133</sup> Denn die Unterscheidung nach dem Grade der Deutlichkeit sei bloß logischer Natur und rechtfertige nicht die Aufteilung nach den Inhalten der Erkenntnis. Zudem behindert die Vorstellung, daß deutliches Erkennen auf die intelligible Ideen- und Begriffswelt beschränkt sei, die Adaption von Newtons erfolgreich betriebener Naturwissenschaft. Denn diese behauptete und bewies ja, exakte Erkenntnisse der Erfahrungswelt liefern zu können. So unterscheidet Kant zunächst alle Erkenntnis nach Stoff (»Materie«) und Form.<sup>134</sup> Diese beiden Modi seien bei jeder Erkenntnis unlöslich miteinander zu einer Einheit verbunden, wobei der Stoff durch die naturgemäß zufällige Empfindung vermittelt werde, die Form aber dem Bewußtsein entspringe. Alle Erkenntnis ist dabei rein und apriori, sofern sie sich nur auf die Form gründet. Zusätzlich dazu führt Kant die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand ein<sup>135</sup> und unterscheidet demgemäß zwischen den Formen der (reinen) sinnlichen Anschauung, das sind Raum und Zeit, sowie den Formen des Verstandes, den später sogenannten Kategorien. Diese zusätzliche Differenzierung ermöglicht zum einen, den apriorischen Charakter der Mathematik zu begründen, sofern diese ihre Erkenntnisse aus den Formen der reinen sinnlichen Anschauung herleitet. Zum anderen findet auch die Naturwissenschaft die Begründung ihres apriorischen Charakters, nämlich in den Verstandeskategorien. Wirkliche Erkenntnis

---

<sup>129</sup>KrV, B 50.

<sup>130</sup>Während die A-Fassung (162f) Phänomene als kategorisierte Erscheinungen versteht und von Erscheinungen bloß als von Vorstellungen spricht, scheint die B-Fassung (209) den Phänomenbegriff abzuschwächen, so, daß »Phänomen« lediglich eine Art von Gegenstand bezeichnet, zu dessen Begriff es gehört, sinnlich vorstellbar zu sein. Dieser Befund zeugt keinesfalls von einem Wandel der Auffassungen bei Kant hinsichtlich einer bedeutungsvollen Teilfrage, sondern ist Vorbote des den gesamten Ansatz belastenden Dilemmas der Eigenständigkeit des Intellekts, vgl. Seite 133ff d.v.U.

<sup>131</sup>KrV, B 14.

<sup>132</sup>KrV, B 39; 73.

<sup>133</sup>Vgl. KrV, A 43ff, 290.

<sup>134</sup>Vgl. KrV, B 49f.

<sup>135</sup>Vgl. KrV, B 49ff.

beschränkt sich dabei auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft. Phänomen dagegen könne neben den Gegenständen, die in Raum und Zeit zugleich sind, auch jeder Gegenstand der reinen Mathematik, sowie überhaupt alles, was lediglich in der Zeit erscheint, sein. Das wenigstens ist der Anspruch von Kants Phänomenbegriff.

Die Ergebnisse der Naturwissenschaft kommen allerdings neben der Bedingung, daß die Verstandesformen auf die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit bezogen sind, nur unter der Bedingung zustande, daß die Kategorien<sup>136</sup> auch auf die empirisch sinnliche Anschauung des durch die Empfindung gelieferten Stoffes bezogen sind – wobei die Anschauung für die Empfindung Voraussetzung ist. Beide Bezüge vermittele der sogenannte transzendente Schematismus. Beim Bezug der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) auf die reinen (sinnlichen) Anschauungsformen (Raum und Zeit) »realisiert«<sup>137</sup> der Schematismus bzw. realisieren die Schemata die Kategorien, die für sich genommen unanschauliche, intellektuelle Verknüpfungsformen sind, zu begrifflichen Bestimmungen von Zeitinhalten. Das Schema ist dabei die versinnlichte, nämlich auf die Zeit angewandte Kategorie.<sup>138</sup> Es besitzt die Funktion eines »Mittelbegriffs«<sup>139</sup>, da es erstens wie jede Kategorie der Begriff eines Zusammengesetzten ist, und zweitens sein Zusammengesetztes Vorstellungen des inneren Sinns, also der Zeit, sind, deren Zusammensetzung den »Zeitbedingungen«<sup>140</sup> gemäß, a priori nach einer allgemeinen Regel stattgefunden hat.<sup>141</sup> Die Zeit aber erscheint als ein Mittelglied, weil sie einerseits wie auch der Raum keine reine Verstandesform, andererseits aber auch nichts Empirisches, nämlich reine sinnliche Anschauungsform ist. Zudem forme und ordne sie, anders als der Raum, nicht nur das äußerlich, sondern auch das bloß innerlich Anschaubare, das reine Sinnliche (im Gegensatz zum empirisch Sinnlichen). Die Zeit ist also die eine sinnliche Form für alles Erscheinende, und kann sogar noch die Formen der reinen (sinnlichen) Anschauung selbst, z.B. den Raum, miterfassen. Andererseits aber liefert sie als reine Anschauungsform Anschauungen a priori, wodurch sie den Kategorien verwandt ist.<sup>142</sup> Bloß empirisches Anschauungsmaterial würde nicht in der Lage sein, die reinen Verstandesformen zu »schematisieren«. »Schematisieren« heißt, die Kategorien als anschaulich, mit dem Material reiner (!) Anschauung a priori erfüllt vorzustellen. Das Vermögen dazu nennt Kant produktive oder transzendente Einbildungs-

---

<sup>136</sup>Sie sind »Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird« (KrV, B 106).

<sup>137</sup>Vgl. KrV, B 139.

<sup>138</sup>»Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen« (KrV, B 135).

<sup>139</sup>(Kants Brief) An Johann Heinrich Tieftrunk (vom 11.12.1797; = An Tieftrunk), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XII, Berlin 1922, 222-225, 223.

<sup>140</sup>Ebd.

<sup>141</sup>Ebd.

<sup>142</sup>Vgl. KrV, B 57ff (A 36ff). Freilich kommt »Zeit« hier und bei Kant überhaupt nur als Inhalt von Vorstellungen a priori in Betracht, nicht als Vorstellung, die für das apriorische Vorstellen den Horizont bietet.



kraft.<sup>143</sup> Sie bewirkt, daß wir nicht bloß die Kategorien, diese Regeln a priori zur Verknüpfung des sinnlich Mannigfaltigen (der reinen Anschauung), sondern ebendieses Mannigfaltige als Reales, aber nur sofern es solcher Regel unterliegt, also die Kategorie in ihrer Verbindung mit dem Material reiner Anschauung als etwas allgemeines Seiendes uns vorstellen können. Z.B. wird so die Kategorie der Substantialität als ein »Subtrat der empirischen Zeitbestimmung überhaupt« als »Substanz überhaupt« vorstellig.

Dieses Reale, Seiende, das Schema, welches ein durch die transzendente Einbildungskraft verknüpftes Mannigfaltiges ist, verknüpfen nun die sogenannten »Grundsätze des reinen Verstandes«, das sind bestimmte verstandesmäßige Urteile a priori, sowohl mit der jeweiligen (bei der Verknüpfung durch die transzendente Einbildungskraft akut werden) transzendentalen Kategorie, als auch diese Verbindungen untereinander zum System. Diese gewissermaßen zweite Verknüpfung, die vonseiten des Verstandes leistet, was die Einbildungskraft von der Seite der reinen Anschauung aus zu leisten hatte, kann man als das Werk des qua transzendentaler Urteilskraft in der Einbildungskraft tätigen Verstandes bezeichnen. Die Urteilskraft soll nun den Bezug der Kategorien auf die empirisch sinnliche Anschauung zustandebringen. Die sogenannten Grundsätze, die ja von der transzendentalen Urteilskraft hervorgebracht werden, sollen die Schemata und Kategorien erst wirklich anwendbar machen. Sie stellen nämlich die durch die Schemata und Kategorien formulierten Bedingungen nicht schlicht als Erkenntnisgesetze, sondern zugleich als Gesetze der Natur selbst hin. So enthalte jede einzelne Kategorie ein Erkenntnisurteil, das zugleich ein Gesetz a priori für das Denken über die Natur, sowie auch ein Grundgesetz der Natur selber ausdrücke.<sup>144</sup> Die Vermittlungsleistung der zum System synthetisierten Schemata besteht nun also darin, daß sämtliche empirische Begriffe bzw. sämtliche empirische Urteile, die ja alle Produkte der empirischen Urteilskraft sind, unter die reinen Naturgesetze (der transzendentalen Urteilskraft), die mittels der sogenannten Grundsätze zustande kommen, untergeordnet werden. Diese »transzendente«<sup>145</sup> Subsumtion soll eben deswegen möglich sein, weil die durch die reinen Anschauungsformen versinnlichte Kategorie als Schema aufgefaßt und andererseits das verstofflichte Schema als der empirische Begriff verstanden wird. Auch hier spielt die Zeit ihre Rolle als Mittelglied, weil sie nicht nur das äußerlich,

---

<sup>143</sup>Die Einbildungskraft als Vermögen, »einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen«, hat – scheinbar ihrer vermittelnden Aufgabe vollkommen gemäß – zwei Gesichter. Einerseits gehöre die Einbildungskraft der subjektiven Bedingung wegen, unter der allein sie den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben könne, also weil alle unsere Anschauung sinnlich sei, zur Sinnlichkeit. Andererseits sei ihre Synthesishandlung eine »Ausübung der Spontaneität« und als solche »bestimmend, [...] nicht wie der Sinn bloß bestimmbar«; sie könne a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen, also kurz: sie ist ein »Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen«. Dementsprechend sei ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, die »transscendentale Synthesis« der Einbildungskraft. Kant sieht in ihrer Tätigkeit eine »Wirkung des Verstandes« auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf die Gegenstände der uns möglichen Anschauungen sowie zugleich den »Grund aller übrigen« derartigen Anschauungen, vgl. KrV, B 120.

<sup>144</sup>Während die Naturwissenschaft allgemeine Urteile über die Gegenstände der Erfahrung fällt und die Gesetze erkennt, denen das Naturgeschehen unterliegt, lassen sich die (ebenfalls allgemeinen) Urteile der Grundsätze keinesfalls durch den Rückgang auf Erfahrung gewinnen. Vielmehr sind die Gesetze über die Natur in den Gesetzen der Grundsätze als den allgemeineren begründet bzw. durch sie ermöglicht.

<sup>145</sup>An Tieftrunk, 223; vgl. Anm. 139 d.v.U.

sondern auch das innerlich Anschaubare ordnet und formt. Während die Raum-Form nicht alles erfaßt, was auch in der Zeit gegeben ist, erscheine umgekehrt selbst das nur in der Geometrie Erfasste auch in der Form der Zeit, die eben alles Erscheinende erfasse. Mit der sinnlichen Anschauung teile sie, daß durch sie dem Bewußtsein etwas Sinnliches, fremder mannigfaltiger Stoff, (raum-)zeitliches Anschauungsmaterial zuteil wird. Mit den reinen Verstandesbegriffen sei ihr, der reinen Anschauungsform, dieser Anschauungsform a priori, gemein, daß das von ihr vermittelte Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori ist.<sup>146</sup> Unter Voraussetzung dieser Mittelstellung könnten die empirischen Gesetze als das Besondere unter die reinen Gesetze a priori als das in diesem Verhältnis Allgemeine (transzendental) subsumiert werden. Die sogenannte empirische Urteilskraft erhält also ihren »Rechtstitel« durch Subsumtion der empirischen Urteile unter die synthetischen Urteile a priori bzw. durch Subsumtion unter die sogenannten Grundsätze,<sup>147</sup> also durch Subsumtion unter die transzendente Urteilskraft. In diesem Sinne ist die von Kant so genannte »Analytik der Grundsätze« ein »Kanon für die [transzendente] Urteilskraft [...], der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln apriori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden«<sup>148</sup>. Die sogenannten Grundsätze üben also eine Verbindungsfunktion aus, synthetisieren Anschauung und Verstand, sind synthetische Urteile, und zwar a priori. Auch aus dieser Perspektive wird deutlich, daß die in der Einleitung zur KrV gestellte Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori für Kant als die »eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft«<sup>149</sup> erscheinen muß.

Im Rahmen dieser Aufgabe sind freilich ebenfalls zu klären: Herkunft, objektive Gültigkeit sowie die Möglichkeitsbedingung der sogenannten Kategorien überhaupt, da ansonsten die für die Anwendung der Kategorien auf die empirisch sinnliche Anschauung reklamierte Vermittlungsleistung der Grundsätze bodenlos wäre. Die KrV antwortet auf diese Anfrage zunächst mit einem »Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe«<sup>150</sup>, der jedoch nur Kants »subjektive Deduction«<sup>151</sup> der Kategorien enthält, die zweifellos an die traditionelle Einteilung der Urteilsarten angelehnt ist. Zum zweiten bietet die KrV unter dem Titel »Deduction der reinen Verstandesbegriffe«<sup>152</sup> eine »objective«<sup>153</sup> Betrachtung der Gültigkeit der Kategorien, um welche Betrachtung es Kant hier »vornehmlich«<sup>154</sup> zu tun ist. Ihr Grundgedanke<sup>155</sup> besagt, daß neben den reinen sinnlichen Formen der Anschauung auch Begriffe a priori als »Bedingungen, unter denen allein etwas

---

<sup>146</sup>Insofern versteht sich, daß Kants KrV einerseits transzendente Ästhetik und transzendente Logik von einander unterscheidet, andererseits aber als die beiden Flügel seiner Elementarlehre aufteilt.

<sup>147</sup>Vgl. Paton, H. J., Kants Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft, London 1936, vol. I-II, II 81-83.

<sup>148</sup>KrV, B 131.

<sup>149</sup>KrV, B 39.

<sup>150</sup>Vgl. KrV, B 84-99 (§§ 9-12 [nicht in A]), d.i. das erste Hauptstück der »Transscendentalen Logik«.

<sup>151</sup>KrV, A 12.

<sup>152</sup>D.i. das zweite Hauptstück der »Transscendentalen Logik« und gewissermaßen der Kern der KrV.

<sup>153</sup>KrV, A 12.

<sup>154</sup>Ebd.

<sup>155</sup>Kurz und bündig in § 14 der B-Ausgabe.

[...] als Gegenstand überhaupt gedacht wird« für unsere Erfahrungserkenntnis notwendig vorausgesetzt werden müssen. Die objektive Gültigkeit der Begriffe a priori beruhe folglich allein darauf, »daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdenn beziehen sie sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelt ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann«. Kurz: Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung darstellen, sind eben darum notwendig, und: notwendig gültig und folglich wirklich.

Aber drittens bedürfen die Kategorien, obwohl sie notwendig gültig sind, ihrerseits eines Bodens, auf den sie sich gründen. Das ist nach Kant das Wirken der logischen Funktionen in Urteilen. Mit jedem Urteil sei nämlich immer schon eine Verbindung, »mithin Einheit gegebener Begriffe« gedacht. Diese Einheit kann keinesfalls die Kategorie der Einheit selber sein, da auch diese Kategorie eine Einheit im Sinne der grundsätzlichen Verbindung von Begriffen überhaupt voraussetzt. Sondern diese Einheit müsse (als qualitative) in demjenigen gesucht werden, »was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält«<sup>156</sup>. Das ist nach Kant das sogenannte »Ich denke«<sup>157</sup>, diejenige Vorstellung, die alle anderen Vorstellungen, also sämtliche Anschauungen sowie sämtliches Denken »muß [...] begleiten können«<sup>158</sup>, da sonst jegliche Vorstellung überhaupt »entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts«<sup>159</sup> sein würde. Sie ist ein Akt der Spontaneität und gehört also nicht zur Sinnlichkeit. Kant nennt sie auch reine bzw. ursprüngliche Apperzeption. Letztere Bezeichnung drücke die Tatsache aus, daß sie selber dasjenige Selbstbewußtsein ist, das zusätzlich zur besagten Begleitungsfunktion des »Ich denke« diese Vorstellung selber »hervorbringt« und »in allem Bewußtsein ein und dasselbe«<sup>160</sup> ist. Um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori, die aus der Einheit dieses Selbstbewußtseins resultiert, zu bezeichnen, nennt Kant diese Einheit auch: »transzendente Einheit des Selbstbewußtseins«<sup>161</sup>. Das empirische Selbstbewußtsein dagegen sei an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung nämlich verlange, daß zusätzlich zum Zusammensetzen von einer Vorstellung mit der anderen im gleichen ebendiese Synthesis zu Bewußtsein, und zwar zu demselben kommt, welches die einzelnen Vorstellungen synthetisiert.<sup>162</sup> Erfüllt wird diese Forderung allein von der synthetischen Einheit der Apperzeption, die freilich auch der Analyse ihrer selbst vorausgeht, weil ohne diese Synthese jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden könne.<sup>163</sup> »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstan-

---

<sup>156</sup>KrV, B 108.

<sup>157</sup>KrV, B 108.

<sup>158</sup>Ebd.

<sup>159</sup>Ebd.

<sup>160</sup>A.a.O. 108f.

<sup>161</sup>A.a.O. 109.

<sup>162</sup>Vgl. KrV, B 109.

<sup>163</sup>Vgl. a.a.O. 110f.

desgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transszendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst«<sup>164</sup>. In ihm fallen demgemäß sämtliche Teilvermögen, wie das anschauende Bewußtsein a priori, d.i. das Vermögen der reinen sinnlichen Anschauungsformen, oder die transzendente Einbildungskraft, oder der transzendente Verstand, d.i. das Vermögen, die Kategorien zu bilden, zusammen. Der ganze menschliche Verstand offenbart sich demnach als nichts anderes als »ein Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniß ist«<sup>165</sup>. So ist der Verstand als Bildner der Begriffe zugleich auch der »Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden«<sup>166</sup>.

Das ist die eine Seite von Kants Konzept der Erfahrung: die Hinsicht auf die Möglichkeit, über die Erscheinungen bzw.<sup>167</sup> Phänomene synthetische Urteile a priori zu treffen. Dabei ergab sich die Urteilsmöglichkeit daraus, daß die reinen Verstandesformen in die Erfahrung einfließen und für die Erfahrung konstitutiv sind, so daß sie vor aller Erfahrung gelten müssen. Die objektive Wirklichkeit der Gegenstände der Erfahrung ergibt sich aber ebenfalls aus ihrer Abhängigkeit von unseren Verstandesformen. Darüber hinaus gilt sogar, daß, weil die Verstandesformen es sind, die den Gegenständen der Erfahrung ihre Gestalt verleihen, eben sie die Gegenstände überhaupt erst wirklich machen, und von daher objektive Realität in der Welt eigentlich nur den Erfahrungsgegenständen, also der so verstandenen Phänomenwelt zukommt. Diesen Gedanken bezeichnet Kants Rede von der empirischen Realität der Erscheinungswelt.

Ihm gegenüber steht der Gedanke von der transzendentalen Idealität der Erscheinungswelt. Er zielt auf den Grund für die Erscheinungswelt überhaupt. Obwohl die Erscheinungswelt einerseits objektiv real ist, erhält sie nämlich andererseits diese Eigenschaft lediglich kraft der Bewußtseinsformen des auffassenden Subjekts. Denn soweit die Phänomene auf die Sinnlichkeit zurückgehen, sind sie zufällig und ist die Erscheinungswelt niemals ihr eigener Grund. Die Phänomenwelt ist an sich selbst gar nichts. Demgegenüber bilden die bedingenden Bewußtseinsformen eine erfahrungsfreie Welt möglicher Dinge an sich bzw. möglicher Ding-Formen.<sup>168</sup> Allerdings geht Kant nicht soweit, zu sagen, daß auch der empfangene Stoff unserer empirischen Anschauungen vom Verstand produziert wird. Doch auch die menschliche Sinnlichkeit gibt sich ihren Stoff nicht selbst. Sie ist rein empfänglich, rein rezeptiv. Die Fähigkeit der Selbstversorgung mit Stoff komme allein dem intellektualen Verstand zu. Der produziere seine Anschauungen selbst, nicht aber der unsrige, der menschliche Verstand. So rekuriert Kant auf einen vom ihm so genannten »transzendentalen Gegenstand«, welcher Ausdruck in diesem Zusammenhang

---

<sup>164</sup>KrV, B 109 Anmerkung.

<sup>165</sup>KrV, B 110.

<sup>166</sup>KrV, B 105.

<sup>167</sup>Vgl. Anm. 130 d.v.U.

<sup>168</sup>Die Vorstellung vom Ding an sich in der KrV hat durch die zweite Auflage keine wesentliche Änderung erfahren. Die Vorrede besagt ausdrücklich, daß die KrV im wesentlichen gleich geblieben ist, vgl. KrV, B 22f.

freilich mehr besagt als die ebenfalls bei Kant gebräuchliche Verwendung dieses Ausdrucks im Sinne der begrifflichen Struktur von Gegenständen überhaupt.<sup>169</sup> Transzendentaler Gegenstand im engeren Sinne ist nämlich auch der für uns »unbekannte[ ] Grund der Erscheinungen«<sup>170</sup>, deren transzendente »Ursache«<sup>171</sup>, der »wahre (transzendente) Gegenstand«<sup>172</sup> der Sinne. Als solcher ist er nicht für alle Erscheinungen »einerlei«, sondern lediglich uns »unbekannt« in seiner Eigenschaft und Funktion, für eine bestimmte Erscheinung spezifisch und deren transzendentaler »Grund« oder ihre Ursache zu sein.<sup>173</sup> Einen transzendentalen Gegenstand in diesem Sinne bezeichnet Kant als Noumenon in »positiver Bedeutung«<sup>174</sup>. Dieses Grund-Ding könne auch verstanden werden als das Objekt einer »nichtsinnlichen Anschauung«<sup>175</sup>. Als zu ihr befähigt gilt allein der intellektuale Verstand, der über den menschlichen hinausgeht, insofern er sich seine Anschauung selbst produziert. So müsse angenommen werden, daß die Bezeichnung der Noumena in positiver Bedeutung auch auf Dinge zutrefte, die keine Erfahrungsgegenstände sind. Das Grund-Ding muß zur Erscheinung als deren Grund aber zwingend hinzugedacht werden, weil noch vor aller Sinnlichkeit irgendetwas, das nicht selbst zum Intellekt des Menschen gehört, dessen Sinnlichkeit überhaupt erst einmal »affizieren«<sup>176</sup> muß.<sup>177</sup> Desweiteren kann vom Noumenon in positiver Bedeutung in gewisserweise unterschieden, aber dennoch als ein transzendentaler Gegenstand betrachtet werden: das für alle Erscheinungen identische »Etwas = x« auf das der Verstand unsere Vorstellungen bzw. die Erscheinungen beziehe.<sup>178</sup> Von diesem Etwas könnten wir gar nichts wissen, wiewohl es »als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann«<sup>179</sup>. Dieses Etwas stellt also gleichsam den (transzendentalen) Gegenstand der Erfahrung im allgemeinen dar, der »für alle Erscheinungen einerlei«<sup>180</sup> ist. Deswegen, und weil Kant vom Noumenon »im negativen Verstande«<sup>181</sup> auch im Plural spricht,<sup>182</sup> ist eine genaue Abbildung dieses allgemeinen Etwas auf das Noumenon »im negativen Verstande«<sup>183</sup> nicht möglich<sup>184</sup> – obwohl auch das Noumenon in negativer Bedeutung ein Gegenstand sei, bei dem man »von unserer Anschauungsart desselben abstrahier[t]« habe,

<sup>169</sup>Vgl. KrV, A 165; A 285f/B 231f; übereinstimmend mit Willaschek, M., *Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, in: *KLASSIKER AUSLEGEN*; Bd. 17/18, 325-351, bes. 334.

<sup>170</sup>KrV, A 238.

<sup>171</sup>KrV, A 245.

<sup>172</sup>KrV, A 244.

<sup>173</sup>Vgl. A 129/B 168f; A 225f; A 179/B 330f; so auch Willaschek, M., *Phaenomena*, 334.

<sup>174</sup>KrV, B 210.

<sup>175</sup>KrV, B 209.

<sup>176</sup>Vgl. KrV, B 211.

<sup>177</sup>»Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst, und außer unserer Vorstellungsart sein kann« (KrV, A 164).

<sup>178</sup>Vgl. KrV, A 163.

<sup>179</sup>Ebd.

<sup>180</sup>KrV, A 165.

<sup>181</sup>KrV, B 209f.

<sup>182</sup>Vgl. KrV, B 210.

<sup>183</sup>KrV, B 209f.

<sup>184</sup>Mit Willaschek, *Phaenomena*, 338.

so daß er »nicht [mehr als] Objekt unserer sinnlichen Anschauung«<sup>185</sup> betrachtet werden könne.<sup>186</sup> Sofern Kant nun negative und positive Noumena als »Dinge an sich« bezeichnet, kann der Begriff des Dings an sich in dieser Hinsicht als Oberbegriff angesehen werden.<sup>187</sup> Demnach scheint die Alternative »Zwei-Welten/Zwei-Aspekte« bei der Deutung des Verhältnisses von »Ding an sich« und »Erscheinung« bzw. »Phänomen« Kants Unternehmung wenigstens nicht in ihrem Literalsinn wiederzugeben.<sup>188</sup> Das heißt jedoch nicht, daß der Widerstreit der Interpreten nicht auf eine im Werk selbst gründlich verankerte Unstimmigkeit zurückgehen könnte. Das Schwanken der Kantauslegung, die ihren Vordenker gelegentlich für einen bloßen Erkenntnistheoretiker (der transzendentalen Wissensbedingungen) hält und andererseits als Metaphysiker erkannt hat, rührt von einem fragwürdigen Doppelsinn in Kants Phänomenbegriff selbst her: einmal muß die Sinnenwelt im Gegensatz zur kategorial bedingten Welt, das andre Mal im Gegensatz zu einer übersinnlichen, nicht mehr, auch nicht mit Hilfe der Kategorien, erfahrbaren, nicht mehr durch den transzendentalen Verstand konstituierten (Vernunft-)Welt gedacht werden.<sup>189</sup>

Auf jeden Fall aber ist für Kant »Denken« nicht nur als Beziehen einer gegebenen Anschauung auf einen Gegenstand möglich.<sup>190</sup> Vielmehr ist »Denken« für Kant auch ohne die Anwendung der Kategorien auf die Anschauung möglich und sogar notwendig. Aber ein solches Denken produziert keine Erkenntnis. Sein Zweck liegt vielmehr in Gedankenformen, die nur zur Begrenzung der Erkenntnis dienen. Bei dieser Grenzziehung erweist sich das Noumenon selber als Grenzbegriff, nämlich in seinem negativen, bloß problematischen Gebrauch.<sup>191</sup> Ein positiver Gebrauch kann von den Noumena innerhalb unserer Erkenntnis nicht gemacht werden. Allerdings muß beachtet werden, daß Kants Erkenntnisbegriff sehr eng gesteckt ist, sowie daß Kants philosophisches Verfahren in der KrV

---

<sup>185</sup>KrV, B 209.

<sup>186</sup>Natterer, P., Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945, in: Kantstudien. Ergänzungshefte im Auftrage der Kant-Gesellschaft, hg. v. Gerhard Funke u.a., Bd. 141, Berlin/New York 2003, 424 unterscheidet beim Gegenstandsbegriff Kants über die in der vorliegenden Untersuchung gebotenen vier hinausgehend sogar fünf bis sechs verschiedene Konnotationen, ohne jedoch in der Sache etwas anderes als die vorliegende Untersuchung vorzutragen.

<sup>187</sup>Mit Willaschek, Phaenomena, 337.

<sup>188</sup>Willaschek, Phaenomena, 350 spricht davon, daß die in der Auslegung gängige Alternative »Zwei-Welten/Zwei-Aspekte« zu kurz greife. Möglicherweise greift die Forschung aber lediglich auf ein in sich selbst zwiespältiges, weil nicht ganz ausgegorenes Werk zurück, dessen voreilige Harmonisierung letzten Endes entweder mit seiner Abschiebung in die Belanglosigkeit oder dessen Mißverständnis gleichkäme. Immerhin stellt Willaschek selbst die Konsistenz eines auf die Kantsche Differenz zwischen »Ding an sich« und »Erscheinung« gestützten transzendentalen Idealismus grundsätzlich in Frage, vgl. ders., Die Mehrdeutigkeit der kantischen Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen. Zur Debatte um Zwei-Aspekte- und Zwei-Welten-Interpretationen des transzendentalen Idealismus, in: Kant und die Berliner Aufklärung. IX. Internationaler Kant-Kongress, Bd. II, hg. v. Volker Gerhard u.a., Berlin 2001, 679-690, 689.

<sup>189</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 182f, der ebendort feststellt, daß die nicht mehr durch den Verstand konstituierte Welt »nunmehr den Namen der intelligiblen erst rechtmäßig trüge, wofern das Wort nicht mehr einseitig nur einen mundus intelligibilis, sondern die durch intellektuelle Anschauung oder intuitiven Verstand erzeugte Welt meinte. Freilich dürfte diese Welt als Welt in keinem Gegensatz mehr zu unserer Erscheinungswelt treten, da es vielmehr nur die unterschiedene Erkenntnisweise wäre, die beide Welten zur Entstehung brächte«.

<sup>190</sup>Vgl. KrV, B 207f.

<sup>191</sup>Vgl. KrV, B 208-212.

keinesfalls einen Fall von Wissen innerhalb von Erkenntnis im strengen Sinne Kants darstellen kann. Denn Kants Begriff von (Erfahrungs-)Gegenständen ist eng gefaßt.<sup>192</sup> In diesem engen Sinne sind freilich auch die Gegenstände der KrV gar keine Gegenstände. Dennoch sind sie für Kant nicht belanglos. Denn schon innerhalb des negativen Gebrauchs der Noumena tritt der positive hervor, indem er die Selbsttäuschung der Vernunft auflöst und sie so zur Übereinstimmung mit sich selbst bringt.<sup>193</sup> Deswegen ist in der KrV dem Abschnitt Phaenomena/Noumena<sup>194</sup> zunächst wesentlich daran gelegen, die Unterscheidungen zwischen Phänomena und Noumena, und folglich auch die zwischen mundus sensibilis und mundus intelligibilis, auf einen negativen Gebrauch einzuschränken. Aber besagter Abschnitt bildet den »Angelpunkt«<sup>195</sup> der KrV, indem er zugleich von der Erfahrungserkenntnis zur (positiven) metaphysischen Erkenntnis überleitet. Der Begriff der positiven Noumena dient nämlich als Platzhalter für Gegenstände, auf die unsere Art der Anschauung nicht zugreifen kann, die aber möglich<sup>196</sup> und möglicherweise wichtig sind. Den Noumena in positiver Bedeutung kommt auf diese Weise zusammen mit der Begründungsfunktion für die Erscheinungen letztlich auch eine selbstzweckhafte positive Funktion zu. Denn die Metaphysik handelt laut Kant von nichts anderem als dem Noumenalen im positiven Sinne, als von den »höchsten Zwecken«<sup>197</sup> des Menschen: Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens und Dasein Gottes.<sup>198</sup> »Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit«<sup>199</sup>.

Entsprechend sind »Seele«, »Welt«, »Gott« für Kant die drei großen, die sogenannten transzendentalen »Ideen« der (reinen theoretischen) Vernunft. Sie, bzw. die Ideen überhaupt, bestimmen den Gebrauch des Verstandes »im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Principien«; und (nur) die transzendentalen Ideen stellen für unsere Erkenntnis die Prinzipien einer höchsten uns möglichen Einheit dar; zustande kommen die Ideen durch das der Vernunft von Natur aus eigentümliche Schließen als das Aufsuchen der Bedingungen für ein Bedingtes.<sup>200</sup> Anders als die dichotomisch aufteilende Wolffschule, die nur zwischen Verstand und Sinnlichkeit schied, teilt Kant in diesem Zusammenhang das Vorstellungsvermögen faktisch in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft auf.<sup>201</sup> Der Verstand (im engeren

<sup>192</sup>Vgl. KrV, B 213: »Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können«.

<sup>193</sup>Vgl. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783; =PROLEGOMENA), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. IV, Berlin 1911, 292.

<sup>194</sup>»Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«.

<sup>195</sup>Wundt, Metaphysiker, 200.

<sup>196</sup>Vgl. KrV, A 184.

<sup>197</sup>Vgl. KrV, B 322-323 sowie die Anmerkungen 112f der vorliegenden Untersuchung.

<sup>198</sup>Vgl. KrV, B 518f sowie die Anmerkungen 112f der vorliegenden Untersuchung. Genau genommen müßte »Freiheit« in Bezug auf alle der drei Ideen Welt, Seele, Gott thematisiert werden. Kant denkt Freiheit jedoch wesentlich als Freiheit in der Welt.

<sup>199</sup>KrV, B 260 Anmerkung.

<sup>200</sup>KrV, B 250; vgl. KrV, B 242f; 250; 257.

<sup>201</sup>Vgl. zu »Vorstellungen« vermöge Sinnlichkeit und Verstand: KrV, B 49ff; 74; 107f; 248ff; zu »Vorstellungen« vermöge Vernunft: 236f; 241f; 243ff; 248ff; 252-262. – Der Verstand ist auf die Zulieferung der Sinnlichkeit angewiesen und dürfte insofern zugleich rezeptiv sein!

Sinne), als das »Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln [der von ihm selbst a priori hervorgebrachten Kategorien]«<sup>202</sup>, nimmt dabei eine Vermittlerrolle ein. Die Sinnlichkeit liefert (bloß) unmittelbar auf den Gegenstand bezogene, vereinzelte Anschauungen; diese werden durch den Verstand einerseits qua Gegenstandsbezug mittels Merkmalen zu empirischen Begriffen geformt, und andererseits als diese empirischen Begriffe unter die Kategorien vereint; während die rein apriorische Verstandesaktivität, der die empirischen Begriffe subsumiert werden sollen, ihrerseits durch reine (spontane) Begriffe der Vernunft, die aus sogenannten Notionen, frei von jeglicher (rezeptiver) Sinnlichkeit entstanden sind, angeleitet wird, d.h. auf zielsetzende (problematische) Einheitspunkte, eben die transzendentalen Ideen der Vernunft, ausgerichtet wird. Innerhalb dieser Vorstellungs-Trias stuft Kant das erste Vermögen als rezeptiv, die beiden letzteren als zur intellektuellen Spontaneität gehörig ein. Demnach kann, wie der Verstand seine Kategorien, so auch die Vernunft an sich ihre eigenen Begriffe und Urteile hervorbringen,<sup>203</sup> die aus der Vernunft allein entstammenden sogenannten transzendentalen Vernunftideen werden von Kant zweifellos mit unter die Gattung »Vorstellung« gerechnet, indem er sie an deren oberstes Ende ordnet, als wären sie deren abstrakteste, absolut sinnlichkeitsfreie Gestalt<sup>204</sup>. Ihnen den Status von Begriffen oder Vorstellungen abzusprechen, dürfte gemäß Kants Phänomenbegriff der schnellste Weg sein, über sie schweigen zu müssen. Aber, sie besitzen keinen kongruierenden Gegenstand in den Sinnen – wenn sie auch zur Regelung des Verstandesgebrauchs notwendig seien.<sup>205</sup> Die (transzendentalen) Ideen sind »nur« hypothetische und von unsereinem niemals auszuschöpfende, angenommene Bedingungen; sie sind »nur« heuristische Regeln, »bloß« anzunehmende problematische Einheitspunkte für in der Totalität der Bedingungen noch nicht aufgefundene Einheiten.<sup>206</sup> Dieser Aufteilung des Vorstellungsvermögens in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft entspricht diejenige der »oberen Erkenntnisvermögen« (= reine Vernunft)<sup>207</sup> in Verstand, Urteilskraft und (theoretische) Vernunft halbwegs.<sup>208</sup> Die Aufteilung der oberen Erkenntnisvermögen in Verstand, Urteilskraft und Vernunft korrespondiert aber der von Kant angenommenen Drei-

---

<sup>202</sup>Vgl. KrV, B 239.

<sup>203</sup>Vgl. KrV, B 241f; 243ff; 250f.

<sup>204</sup>Vgl. KrV, B 248ff.

<sup>205</sup>Vgl. KrV, B 253. Weil aber der Verstand der Sinnlichkeit bedarf, bleibt fraglich, ob die menschliche »reine« Vernunft ohne den von der Sinnlichkeit gelieferten Stoff die von Kant beschriebene Leistung in Wirklichkeit erbringen kann bzw. mit welchem Recht gesagt werden darf, daß ihre Produkte »etwas vorstellen« und also unter die Gattung der Vorstellung zu rechnen sind.

<sup>206</sup>Vgl. KrV, B 244; 250f; 253f; 362ff; 442f; 503.

<sup>207</sup>Vgl. KrV, B 540. Anders faßt Kant die drei oberen Erkenntnisvermögen in KrV, B 130 zu einem (sehr) weiten Begriff von Verstand zusammen, vgl. dazu auch S. 45f und 77f d.v.U.

<sup>208</sup>Vgl. KrV, B 130. – Halbwegs nur, weil der zuvor als Vermittler zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ausgemachte Verstand nun seinerseits der Vermittlung mit der Vernunft durch ein Drittes, der Urteilskraft bedarf. Oder sollte der Verstand in Form der Urteilskraft sich selbst an die Vernunft vermitteln können oder gar als die Vernunft selbst – einschließlich Urteilskraft? Dazu mehr später!



teilung des Gemüts in die drei autochthonen Gemütsvermögen (1) Erkenntnisvermögen, (2) Gefühl der Lust oder Unlust und (3) Begehungsvermögen – scheinbar.<sup>209</sup>

Kants in der KrV unternommener Lösungsversuch scheint damit trotz gewisser, seiner Theorie Unheil verkündender, bisher lediglich ansatzweise aufgedeckter Selbstwidersprüche sein Ziel erreicht zu haben. Erstens zeigt die Transzendente Ästhetik zusammen mit der ersten Abteilung der Transzendentalen Logik, d.i. die Transzendente Analytik, auf, wie und daß synthetische Urteile a priori und im gleichen die Newtonsche Naturwissenschaft möglich und gerechtfertigt sind; zweitens bestätigt die zweite Abteilung der Transzendentalen Logik, d.i. die Transzendente Dialektik, die in dem Abschnitt über Phänomene und Noumena zwischensummierten Ergebnisse. Denn sie weist die Widersprüche auf, die beim vorkantschen Denken notwendig bei dessen Bezug auf das Übersinnliche, nämlich durch Verwechslung von Noumen und Phänomen, durch falschen Ideengebrauch, entstehen. Diese Widersprüche werden prima facie durch den dem menschlichen Gemüt scheinbar entsprechenden Phänomenbegriff Kants vermieden. Und auf diese Weise wird der Platz für die wichtigen Gegenstände der Metaphysik freigehalten.

Aber gemäß seiner eigenen Motivation drängte Kants Lösungsvorschlag der KrV auf Vervollständigung.<sup>210</sup> Denn die KrV zielte auf »völlige[ ] Befriedigung«<sup>211</sup> in den Angelegenheiten der Metaphysik, wie Kant selber ja auch jahrelang metaphysische Vorlesungen, und zwar gestützt auf traditionelle Lehrbücher, gehalten hat. Das kritische Ergebnis der KrV konnte für den Fortgang des genuin metaphysischen Geschäfts nur einen Ausgangspunkt<sup>212</sup> darstellen. Erst wenn der eigentlich metaphysische Betrieb tatsächlich lief,<sup>213</sup> konnte Kant von der Berechtigung seines Vorschlags, für die dessen Praktikabilität von entscheidender Bedeutung war, wirklich überzeugt sein. Nur dann konnte das eigentlich metaphysische Geschäft, die philosophische Reflexion die höchsten Menschenzwecke betreffend die gewünschte Befriedigung erreichen. Erst dann könnte Kant zufrieden von der Arbeit ruhen. Deswegen mußten die Kritiken der (reinen) praktischen Vernunft sowie der Urteilskraft folgen und den Menschen als Freiheitswesen zu verstehen suchen. So tritt Kant immer mehr als der Metaphysiker in Erscheinung, der er von Anfang an ist.

---

<sup>209</sup>Scheinbar nur, weil auf jeder der beiden Seiten die Dreiteilung fragwürdig ist. Das erhellt an der Ausweglosigkeit, in die der Versuch führt, ein einheitsstiftendes Mittlervermögen anzunehmen. An dieser Ausweglosigkeit wird zusammen mit dem geschichtlichen Werdeprozeß der Philosophie Kants zu beobachten sein, daß das Einheits- sowie Gegenstandsbezug stiftende Vermögen für das Erkenntnisvermögen zuerst im Verstand sowie der theoretischen Vernunft, dann in der praktischen (!) Vernunft, letztlich aber in der Urteilskraft gesucht, doch nicht gefunden wurde. – Zur Aufteilung des Gemüts vgl. KUE 205-208; 241-247; KU 198; KrV, B 44f; 69; 429f; 503.

<sup>210</sup>Kant wünscht, daß »was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, [das sind die Fragen der Metaphysik!] zur völligen Befriedigung zu bringen« (aus dem Schlußsatz der »Kritik der reinen Vernunft« [B 552]).

<sup>211</sup>Vgl. die vorige Anm. d.v.U.

<sup>212</sup>Kant spricht von einem »Fußsteig« (Schlußsatz der KrV, B 552).

<sup>213</sup>Wenn der »Fußsteig« zur »Heeresstraße« geworden war (Schlußsatz der KrV, B 552).

## 2.4 Kants Transzendentalphilosophie als Metaphysik

Kant wollte keinesfalls die Metaphysik überhaupt zerstören. Zutreffend wird in der einschlägigen Sekundärliteratur geurteilt, daß »[w]er mit Mendelssohn in Kant nur den ›Alleszermalmer der Metaphysik‹ sieht, [...] einseitig«<sup>214</sup> ist. Im gleichen Atemzug wird allerdings gelegentlich der Eindruck vermittelt, Kants Metaphysik sei als »Theorie der apriorischen Tiefenstruktur von Erfahrung« nur ein rein kritisches »Zurückfragen nach den Bedingungen, die allem empirischen Wissen vorausliegen«, und als solches »nicht mehr dogmatische, [sondern eben] vielmehr kritische Metaphysik«<sup>215</sup>. Die Überzeugung vom metaphysischen Verfahren sowie den metaphysischen Gehalten der transzendentalen Vernunftkritik Kants erfreut sich nur geringer Verbreitung, wiewohl sie mindestens so treffend wie alt ist.<sup>216</sup>

Dabei ist eigentlich selbstverständlich, daß die von Kant begründete kritische Verfahrensweise und die dieses Verfahren begründende Verfahrensweise nicht ein und dasselbe sein können. Denn nach dem Dafürhalten der KrV kommt wirkliche Erkenntnis nur durch Beziehung der Verstandesbegriffe auf die Anschauung zustande. Zugleich aber werden in der KrV die reinen Stammbegriffe der Erkenntnis, die Kategorien, behandelt, von denen wir keinerlei Anschauung haben, so daß von ihnen Erkenntnis im Sinne der KrV unmöglich gewonnen werden kann. Bei Kant kommt die von ihm selber geübte Verfahrensweise allerdings nicht klar zu Bewußtsein. Doch speziell die späteren Äußerungen Kants zeigen auf, daß er eigentlich von Grund auf Metaphysiker gewesen ist.

Das erhellt erstlich an Kants »Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre« aus dem Jahr 1799, in der Kant heftigst gegen den Vorwurf Fichtes protestiert, »bloß eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst« geliefert haben zu wollen. Diesen Mangel ihm »unterzuschieben«, sei »Anmaßung« und ihm »unbegreiflich«, »da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Crit. d. r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe«<sup>217</sup>. Tatsächlich aber hatte Kant im harten Gegensatz zur Reaktion auf Fichte, in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV, von einer »zukünftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik«<sup>218</sup> gesprochen. Und: in der Methodenlehre der KrV hatte Kant unmißverständlich auf eine klare Entscheidung für nur genau eine der beiden Alternativen Propädeutik (bzw. Kritik) einerseits und Metaphysik (bzw. System der reinen Vernunft) andererseits gedrungen.<sup>219</sup>

Noch aussagekräftiger ist die Selbstverortung Kants in seinen Äußerungen in der posthum veröffentlichten, unvollendet gebliebenen Schrift in Antwort auf die von der Berliner Akademie im Jahre 1788 für das Jahr 1791 gestellte Preisfrage: »Welches sind die wirkli-

---

<sup>214</sup>Höffe, O., Immanuel Kant, in: Klassiker der Philosophie, hg. v. Otfried Höffe, 2 Bde., München <sup>3</sup>1995, Bd. 2 (Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre), 7-39, 7.

<sup>215</sup>Höffe, Immanuel Kant, 18.

<sup>216</sup>Vertreten wird sie außer i.d.v.U. vorzüglich von Wundt, Metaphysiker, bes. 375-400.

<sup>217</sup>Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre (vom 7.8.1799), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XII, Berlin 1922, 370f.

<sup>218</sup>KrV, B 25; vgl. auch 43.

<sup>219</sup>Vgl. a.a.O. 543.

chen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? »<sup>220</sup>. Hier zeigt sich der Bedeutungswandel, den Kants System erfahren hat, dem Leser ganz unverstellt. Denn Kant greift zwar in der Preisschrift auf das aus der KrV bekannte Ordnungsschema »Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus«<sup>221</sup> zurück. Aber in der Preisschrift ändert Kant die inhaltlichen Bestimmungen langsam um. Er befreit den Skeptizismus von der problematischen Skepsis an der Erfahrungswelt und beschränkt seine Leistung auf die Verneinung einer voreilig-dogmatischen Metaphysik.<sup>222</sup>

Genau genommen beschreibt Kant somit unter »Skeptizismus« nun seine eigene Kritik am falschen Dogmatismus, wie er sie in der transzendentalen Dialektik in der KrV vorgebracht hatte.<sup>223</sup> Das Verfahren des neu verstandenen Skeptizismus besteht darin, daß »in unsrer Vernunft Principien liegen, welche jedem erweiternden Satz über diese Gegenstände einen, dem Ansehen nach, eben so gründlichen Gegensatz entgegen stellen, und die Vernunft ihre Versuche selbst zernichtet«<sup>224</sup>. Diese Kritikveranstaltung entspricht genau der Leistung der Antinomien in der KrV bei ihrem entscheidenden Schlag gegen den (falschen) Dogmatismus. So fällt die in Absehung auf die Metaphysik wichtigste Leistung der KrV, also Kants eigener Kritizismus auf die Stufe des Skeptizismus zurück.

Demgemäß ändern sich auch die inhaltlichen Bestimmungen der anderen, sowie die Bezeichnungen aller drei Stufen. Der abgeschwächte, modifizierte Skeptizismus heißt in der Preisschrift: »sceptische Disciplin«<sup>225</sup>. Und die dritte Stufe, der vormalige Kritizismus, wird als praktisch-dogmatische der theoretisch-dogmatischen Doktrin der ersten Stufe (vormals: Dogmatismus) gegenübergestellt.<sup>226</sup> Eine Doktrin ist aber eine positive Lehre, und damit dogmatisch! Kant stellt somit die Stufen eins und drei als dogmatische hin. Während die theoretisch-dogmatische Doktrin ihren Dogmatismus auf theoretische Weise begründen soll, geht die praktisch-dogmatische Doktrin den Weg der Praxis. Der führe zur Vollendung, während die erste Stufe die des Fortgangs und die mittlere die des Stillstands ist.<sup>227</sup> »Stillstand« nennt Kant also seinen vormaligen Kritizismus, »eine den Fortschritt

---

<sup>220</sup>Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?, hg. v. F.T. Rink, 1804, in: Immanuel Kants Sämtliche Werke, hg. v. K. Rosenkranz und F.W. Schubert, Erster Theil. Immanuel Kants kleine logisch-metaphysische Schriften, Leipzig 1838, 483-578; z i t i e r t nach: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XX, Berlin 1942, 253-332, abgekürzt: FORTSCHRITTE. Die Schrift geht auf drei Handschriften entsprechend drei unterschiedlichen Bearbeitungsstufen zurück, von denen die erste besonders zur Darstellung eines ersten inhaltlichen Abschnitts (259-286), die zweite besonders für den zweiten und den letzten Inhaltsabschnitt (286-310) und die letzte nur im Rahmen der Beilagen (314-332) aufgeboten (329-332) wird. Nach S. 332 finden sich zur Schrift gehörige lose Blätter. Rein inhaltlich betrachtet gliedert sich die Schrift in: Vorrede (259-264), Grundbegriffe (265-280; parr. 315-326), Historisches (281-301; parr. 326-332), Kritisches (301-310), Abschluß (310-311).

<sup>221</sup>Vgl. z.B. KrV, A 8f.

<sup>222</sup>FORTSCHRITTE, 263.

<sup>223</sup>Vgl. Wundt, Metaphysiker, 386.

<sup>224</sup>FORTSCHRITTE, 263.

<sup>225</sup>A.a.O. 273.

<sup>226</sup>Vgl. ebd. – Das Wort »Doctrin« fehlt an der bezeichneten Stelle hinter »praktisch-dogmatische«, jedoch nur aus Versehen; Grammatik und Sinnzusammenhang erzwingen, »Doctrin« einzufügen.

<sup>227</sup>Vgl. FORTSCHRITTE, 281.

hemmende Bedenklichkeit«, die dem vollendet vollendenden Dogmatismus vorausgeht, damit dessen Überschritt ins Übersinnliche nicht zu einem »gefährlichen Sprung« wird.<sup>228</sup> Ziel ist die dogmatische Metaphysik.

Mit der Verhältnisbestimmung, Vorbereitung und »Vollendung« versucht Kant aber zugleich, die drei Stufen in Entsprechung mit den Disziplinen der alten Schulmetaphysik, Ontologie (hier samt Psychologie), Kosmologie und Theologie, zu bringen.<sup>229</sup> Wichtig daran ist vor allem, daß die drei Stufen demnach nicht mehr bloß geschichtliche Abschnitte darstellen, sondern: drei sachlich notwendige, dauerhaft gleichzeitig präsente Stadien einer und derselben Metaphysik.<sup>230</sup>

Im ersten Stadium des Verfahrens dieser Metaphysik kommt naturgemäß vorzüglich Kants Beurteilung der Tradition zum Ausdruck, obwohl dieses keinesfalls darauf beschränkt werden darf. In der Preisschrift<sup>231</sup> beurteilt Kant bei der Bestimmung des theoretisch-dogmatischen Stadiums die Leibniz-Wolffsche Philosophie noch als unzureichend, wie in der KrV<sup>232</sup>. Seine Entdeckung der »Anschauung« ist für Kant der entscheidende Fortschritt seiner Transzendentalphilosophie gegenüber dem Rationalismus. Andererseits aber weiß Kant sehr wohl zwischen Wolff und Leibniz zu unterscheiden. Im Streit mit Eberhard urteilt er über Leibniz sehr positiv: (1) Der Satz vom Grund bei Leibniz zeige, daß synthetische Sätze a priori ein besonderes Prinzipium fordern, nämlich das von Kant: die Anschauung.<sup>233</sup> (2) Der Monadenbegriff könne im Sinne einer Vernunftidee im Sinne Kants verstanden werden.<sup>234</sup> (3) Die Lehre von der prästabilierten Harmonie sei sinnvoll, wenn sie das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand im Sinne von KrV und KU lehre, also (a) daß Sinnlichkeit und Verstand in jeder Erkenntnis miteinander verbunden sind und (b) die zufällige Übereinstimmung des besonderen Inhalts der Erscheinungen mit den Verstandesgesetzen. Klar tritt heraus, daß der theoretische Dogmatismus laut Kant dem Gehalt nach Recht hat und dem Denken Kants vorbildlich vorausgeht.<sup>235</sup> Problematisch sei lediglich, daß er vom Bedingten<sup>236</sup> ohne Zwischenschritt, also ohne den rechten Zwischenschritt, zum Unendlichen springe.

---

<sup>228</sup>Vgl. FORTSCHRITTE, 273.

<sup>229</sup>Vgl. a.a.O. 281. Dabei ordnet er der Kosmologie die Stufe der skeptischen Disziplin zu, wodurch diese Stufe zusätzlich zur Leistung der transzendentalen Dialektik nunmehr auch die der transzendentalen Analytik für sich beanspruchen kann. Die dritte Stufe, der die Theologie zugeordnet wird, konzentriert sich daher vollkommen auf den Überschritt ins Übersinnliche. »Der Gottesgedanke und seine Auswirkung in der Welterkenntnis wird so das letzte Ziel wie der Metaphysik überhaupt, so der kantischen Philosophie« (Wundt, Metaphysiker, 389).

<sup>230</sup>Freilich begegnen in der bemühten Preisschrift ebenfalls immer wieder Anschauungen, die nach alter Überzeugung jede aufbauende Leistung vor dem Kritizismus abstreiten, bes. FORTSCHRITTE, 317f.

<sup>231</sup>Vgl. FORTSCHRITTE, 281-286.

<sup>232</sup>Vgl. KrV, A 174f/B 220f; mit Willaschek, Phaenomena, 344-349.

<sup>233</sup>Vgl. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlieh gemacht werden soll (1790; = ENTDECKUNG), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. VIII, Berlin 1923, 247f.

<sup>234</sup>Vgl. a.a.O. 247ff.

<sup>235</sup>Vgl. ENTDECKUNG, 247; 250.

<sup>236</sup>Vom Bedingten überhaupt, nicht allein von bedingten Erfahrungsgegenständen.

Das zweite Stadium, der bedenkliche Zwischenschritt der skeptischen Disziplin, fällt zum Großteil mit dem kritischen Unternehmen der KrV zusammen.<sup>237</sup> Sein Wesen besteht darin, die Lehre von der Erfahrung (bedingter Gegenstände) als Erscheinung zu bestätigen.<sup>238</sup> Diese, als Lehre von der Idealität von Raum und Zeit, verhindert einen vorschnellen Übersprung und befördert den rechten.<sup>239</sup> Wie der Begriff der Lehre allerdings anzeigt, erweist sich auch die skeptische Disziplin als wenigstens ansatzweise dogmatisch. Und: auch dieses Stadium ist, wie seine Vorstufe, eins der Theorie. Doch während im ersten Stadium das Denken sich noch ins empirisch Bedingte überhaupt verwickelt, hängt es im zweiten Stadium »nur noch« an den Bedingungen der sinnlichen Anschauung. Der skeptisch-kritische Blick des zweiten Stadiums deckt dabei lediglich die Unerreichbarkeit des Unendlichen »vor« dem praktisch-dogmatischen Stadium auf. Jenes Stadium, das »System der Kritik der reinen Vernunft«, ist bereits selbst eine Abteilung der Metaphysik.

Der rechte Überschritt erfolgt praktisch-dogmatisch, in Stadium 3. Diesen will Kant nur der theoretischen Seite nach betrachten, weil die Preisfrage auch nur darauf gezielt habe.<sup>240</sup> Die theoretische Seite des wohlgeordnet praktischen Überschritts sichtet Kant in den Ausführungen der KU, doch nicht in deren doktrinalem Teil, sondern in der dortigen Kritik. Dort soll der Zweckbegriff den Überschritt ermöglichen.<sup>241</sup> Dieser wandelt sich in der Preisschrift – im Vergleich zur KU – zur eigentlich metaphysischen Betrachtung der Natur<sup>242</sup>. Aber, da der Mensch einen apriorischen Begriff der Teleologie der Natur nur deswegen in sich habe, weil er in sich selbst ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken vorfinde,<sup>243</sup> deshalb müsse notwendig der rein praktische Begriff der Freiheit dazugenommen werden.<sup>244</sup> Dieser erst macht den Schritt zum Unendlichen praktisch-dogmatisch gewiß: durch Verweis auf den Begriff eines Endzwecks in einem höchsten Gut. Denn dieser Begriff werde nur in praktischer Absicht entwickelt und sei auch nur in praktischer Absicht real.<sup>245</sup>

---

<sup>237</sup>Kants Ausführungen FORTSCHRITTE, 286-292; 326-329 bekräftigen nur noch einmal die in der hier vorliegenden Untersuchung oben vorgenommene Charakterisierung des zweiten Stadiums.

<sup>238</sup>FORTSCHRITTE, 290-292.

<sup>239</sup>Ebd.

<sup>240</sup>Vgl. FORTSCHRITTE, 293.

<sup>241</sup>Vgl. a.a.O. 293f. Immerhin ist die Urteilskraft in der KU selber zu verstehen als dasjenige dritte Vermögen zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, das durch das ihm entsprechende Gefühl der Lust bzw. Unlust und den Begriff der Zweckmäßigkeit zwischen den Naturbegriffen (als Gesetzgebung des Verstandes) und dem Freiheitsbegriff (als Gesetzgebung der Vernunft) vermittelt, vgl. KU 167; 176-179; 179-198.

<sup>242</sup>»Natur« ist bei Kant der »Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung«, wobei die »Gegenstände« als »Erscheinungen« verstanden werden, vgl. KrV, B 12-14.

<sup>243</sup>Vgl. FORTSCHRITTE, 294.

<sup>244</sup>Die ursprüngliche Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft hat Kant auch in der KrV vorausgesetzt (B 254f; 543; vgl. auch 276), »weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß« (GMS 391), doch jedenfalls nicht aufgezeigt. – Zu diesem Gesamtzusammenhang vgl. die Seiten 85-96 d.v.U.

<sup>245</sup>Vgl. FORTSCHRITTE, 294f. Von den übersinnlichen Gegenständen will der praktisch-dogmatische Schritt jedoch gar nichts an sich erkennen, sondern wie sie zu denken seien, und über ihre Beschaffenheit Annahmen machen. Diese eigentümliche Art des Fürwahrhaltens, von Kant auch als »Glauben« bezeichnet (a.a.O. 296-298), betrifft wesentlich die aus der Vorstellung des Endzwecks abgeleiteten Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit (der Seele), vgl. a.a.O. 295.

Die Kantsche Einteilung der Metaphysik in drei unterschiedliche Stadien führt allerdings keineswegs zu einer Verfahrensweise eines Dreischritts, sondern zum zweischrittigen Verfahren von Analyse und Synthese. Vorzüglich Kants Rede von den zwei Türangeln der Metaphysik deutet neben der metaphysischen Grundausrichtung seines Werkes auf die Zweischrittigkeit seines metaphysischen Verfahrens hin: »Erstlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Principien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare bloß hinweist, indessen daß sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntnis a priori der Gegenstände der Sinne zu thun hat, theoretisch-dogmatisch ist; zweytens, die Lehre von der Realität des Freyheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist«.

Und weiter führt Kant über das mit der Fundierung der beiden Angeln gegebene Fundament und Ziel seiner Metaphysik aus: »Beide Angeln aber sind gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingesenkt, wo der Schein weggeschafft werden soll, der eine Antinomie der reinen Vernunft, durch Verwechselung der Erscheinungen mit den Dingen an sich selbst bewirkt, und in dieser Dialektik selbst Anleitung zum Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen enthält«<sup>246</sup>.

Soweit damit die Tatsache der Metaphysik bei Kant zwar erkennbar geworden ist, muß dennoch ein genauere Blick auf Kants metaphysische Verfahrensweise geworfen werden. Auf diese Weise werden die Verwurzelung von Kants Phänomenbegriff in seinem metaphysischen Gesamtprogramm und umgekehrt die daraus resultierenden Folgen noch deutlicher hervortreten.

## 2.5 Zur metaphysischen Verfahrensweise Kants

Kants metaphysische Verfahrensweise ist untrennbar mit seinem Phänomenbegriff verbunden. Sie tritt in Form der Methode von Analyse und Synthese in Erscheinung,<sup>247</sup> wobei die Analyse dem oben genannten zweiten Stadium, die Synthese dem oben genannten dritten Stadium entspricht. Das oben genannte erste Stadium stellt gewissermaßen einen Modus der beiden anderen dar. Gemäß dieser Methode schreitet die Analyse vom Bedingten zu dessen Prinzipien, dagegen die Synthese von den Prinzipien zu dem durch sie Bedingten fort.<sup>248</sup> Zum Rückgriff auf diese bereits von Leibniz intendierte Verfahrensweise hatte Kant der augenscheinliche Erfolg der neueren Naturwissenschaft bewogen,<sup>249</sup> das gilt besonders für die Lehre Newtons<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup>FORTSCHRITTE, 311 Kants Beschreibung der Metaphysik im dritten Stadium greift zum Großteil auf Gedanken zurück, die aus den kritischen Werken bekannt sind.

<sup>247</sup>Vgl. Wundt, Metaphysiker, 403, 408; entsprechend den beiden »Angeln«.

<sup>248</sup>Diese Methode wird von Kant besonders in seiner LOGIK vertreten, vgl. dort § 117 (Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen [1800], in: Kants gesammelten Schriften, Bd. IX, Berlin 1923, 149).

<sup>249</sup>Kant selbst weist auf die Übereinstimmung seiner Verfahrensweise mit derjenigen der Naturwissenschaft hin, z.B.: KrV, B 11ff; KpV 163.

<sup>250</sup>Vgl. Cotes, Vorrede, WOLFERS 5; vgl. Anm. 102 d.v.U.

Die Analyse geht der Synthese voran<sup>251</sup> und kommt ganz und gar überein mit dem in der KrV geforderten regulativen Gebrauch der Ideen<sup>252</sup>. Dieses Verfahren bezeichnet Kant gelegentlich auch als »transcendentale Überlegung«<sup>253</sup>. Sie geht vom Besonderen zum Allgemeinen, sucht das Gesetz zur Erscheinung, verschafft der Metaphysik die Grundlagenbegriffe. Auf seiten der Synthesis korrespondiert ihr der Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft in der KU.

Innerhalb der Analyse geht die Frage nach dem zu analysierenden Tatbestand voraus.<sup>254</sup> Dieser ist zum einen die Tatsache der Sittlichkeit, zum anderen die Tatsache der Wissenschaft, also der synthetischen Urteile a priori. Im Fall der KrV stimmen ihre Stammbegriffe (des Verstandes) mit den von Kant in den 60ern analytisch gefundenen Grundbegriffen überein. So hat die sogenannte transzendente »Analytik« ihre aufschlußreich wie irreführende Bezeichnung erhalten. Analytisch zergliedert sie unsere gesamten, bedingten Erkenntnisse a priori in die bedingenden Elemente der reinen Verstandeserkenntnis, die Kategorien.<sup>255</sup> Anleitung dazu leistet für Kant der Leitfaden der empirisch vorgegebenen Formen der Urteile. Dieser vorausgesetzte Tatbestand unserer Erkenntnisse a priori gilt für die gesamte KrV. Das eigentliche Vorgehen der transzendentalen Analytik ist aber »synthetisch«, in einem ersten Sinne dieser Bezeichnung, indem die Analytik von der Bedingung des transzendentalen »Ich denke« ausgehend die Möglichkeit sowie das Zusammenstimmen der unter diese Einheit zusammengestellten übrigen Vorstellungen – der Kategorien – aufzeigt.<sup>256</sup>

Zweitens benötigt die Analyse eine analytische Regel. Sie steht näher dem Ziel des Gesamtverfahrens und tendiert in Richtung Synthese. Somit führt die Frage nach der vorauszusetzenden Regel zum Zirkelschluß. Denn das Verfahren bezieht seine Regel nur aus Begriffen, die durch das Verfahren selbst produziert worden sind. Aber gemäß dem Verfahren Newtons, dem das Kantsche anhing, entfällt dieses Problem anscheinend. Denn die »problematische« Regel wird als Hypothese eingeführt. Deren Berechtigung bewährt das Verfahren durch seine eigene Praktikabilität. Auf diese Weise verfährt Kant sowohl mit

---

<sup>251</sup>Analyse und Synthese kommen häufig in einer und derselben Schrift nebeneinander vor, da sie systematisch eng aufeinander bezogen sind. So hält Wundt, *Metaphysiker*, 410 die Darstellungsweise der Kritiken für synthetisch, konstatiert aber andererseits das Vorhandensein »genügend analytische[r] Teile, welche beweisen, daß die Untersuchung den umgekehrten Weg nehmen mußte, als uns jetzt die fertige Darstellung führt«.

<sup>252</sup>Vgl. KrV, A 213: »Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, d.i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber giebt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transscendentalen«.

<sup>253</sup>Vgl. KrV, B 235.

<sup>254</sup>Vgl. Wundt, *Metaphysiker*, 409.

<sup>255</sup>Vgl. KrV B 83.

<sup>256</sup>»Deduktion« der Kategorien heißt in diesem Zusammenhang keinesfalls, daß die Kategorien Ausfluß aus dem »Ich denke« wären. Abgeleitet wird die Gültigkeit der Kategorien für die Erfahrung, indem gezeigt wird, daß die Kategorien die Erfahrung bestimmen, die Erfahrung überhaupt erst durch sie zustandekommt.

dem Gesamtprojekt<sup>257</sup> der KrV, als auch bei der Bestimmung des hypothetischen Gebrauchs der Vernunft<sup>258</sup> in der KrV.

Und dennoch hütet sich Kant wie Newton<sup>259</sup>, sein Vorbild, davor, auch die letzten Grundkräfte und Gesetze der Natur auf diese Weise erklären zu wollen. Die letzten Voraussetzungen, sei es das »Ich denke« oder die Kategorien, die für das Analyseverfahren selber als Regel fungieren, besitzen in diesem Sinne eine dunkle Herkunft.<sup>260</sup> So erhalten z.B. die Kategorien zu ihrer Entdeckung bloß den »Leitfaden« der empirisch induzierten Urteilstafel.<sup>261</sup> So sind die letzten Voraussetzungen nichts anderes als »glückliche Einfälle«<sup>262</sup>. Das mit ihnen Vorausgesetzte konnte niemals aus einem höheren oder höchsten Prinzipium abgeleitet, deduziert werden.

Zur Ur-Voraussetzung haben alle diese Einfälle bzw. das mit ihnen Vorausgesetzte nur noch die Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst. Diese stellt mitnichten ein höchstes Prinzip zur Ableitung dar; sondern: das »Vertrauen in unsere Vernunft«<sup>263</sup>, daß sie uns nicht »durch Vorspiegelungen hinhält« und »am Ende betrügt«<sup>264</sup>, stellt den Hintergrund dar, vor dem alle »Einfälle« samt Letztannahmen überhaupt erscheinen können. Nur weil die Vernunft mit sich selbst übereinstimmt, kann die transzendente Dialektik die Analytik ergänzen und bestätigen<sup>265</sup>; nur weil die Vernunft mit sich selbst übereinstimmt, können die Antinomien gelöst werden; nur unter Rekurs auf denselben Grund kann gedacht werden, daß theoretische und praktische Vernunft miteinander übereinstimmen<sup>266</sup>.

Demnach zielt der »hypothetische« Vernunftgebrauch »auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, dieser aber ist der Probestein der Wahrheit der Regeln«<sup>267</sup>. Oder mit anderen Worten: Der eigentliche Zweck des ganzen Kritizismus liegt darin, »die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen«<sup>268</sup>. In diesem Sinne nimmt der Kritizismus seinen Ausgang von der »Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis, aufs neue zu übernehmen«<sup>269</sup>. Das

---

<sup>257</sup>Vgl. KrV, B 14: »[...] so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei«; 13 (Anmerkung); 12f; 11f; sowie S. 43ff der vorliegenden Untersuchung.

<sup>258</sup> »[...] das Allgemeine wird nur problematisch angenommen und ist eine bloße Idee; das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem: so werden mehrere besondere Fälle, die insgesamt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen; und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle anzugebende besondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen« (KrV, B 429).

<sup>259</sup>Vgl. S. 42f der vorliegenden Untersuchung.

<sup>260</sup>Vgl. PROLEGOMENA, 318.

<sup>261</sup>Vgl. KrV, B 84.

<sup>262</sup>Vgl. KrV, B 9f; ebenso Cotes, Vorrede, WOLFERS 5: »Hujus [sc. rationis] igitur illustrissimum dedit Exemplum, Mundani nempe Systematis explicationem e Theoria Gravitatis felicissime deductam«.

<sup>263</sup>KrV, B 11.

<sup>264</sup>Ebd.

<sup>265</sup>Denn was letztere erwiesen hat, »wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt« (FORTSCHRITTE, 290).

<sup>266</sup>Andernfalls läge die Vernunft mit sich selber im Streit, vgl. KpV 121.

<sup>267</sup>KrV, B 429.

<sup>268</sup>KrV, B 552.

<sup>269</sup>KrV, A 9.



Worumwillen der Analyse muß folglich in der Selbsterkenntnis der Vernunft verortet werden: »[d]ie reine Vernunft ist in der That mit nichts als mit sich selbst beschäftigt«<sup>270</sup>. Diese Reflexion ist das transzendente »Ich denke« der KrV. Dieses versteht Kant in seiner Preisschrift als das »Ich bin mir meiner selbst bewußt«, das »als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beyzulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht«<sup>271</sup>. Damit meint Kant keine »doppelte Persönlichkeit«, sondern differenziert zwischen dem »Ich, der ich denke und anschau« und dem »Ich [...] des Objectes, was von mir angeschauet wird«.<sup>272</sup> Das angeschaute Ich gilt dabei »gleich andern Gegenständen ausser mir«<sup>273</sup>. Der Mensch also sei sich nur »eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand«<sup>274</sup> bei dem Versuch, sich selbst zu erkennen.

Die Synthese nun soll zunächst die Analyse bewähren; ihre Form ist das System. Das System rührt von der vertrauenerweckenden Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst her und fordert eben deswegen die Selbstbestätigung<sup>275</sup>. Ob richtig analysiert worden ist, erweist sich daran, ob die Analyseelemente wieder synthetisch zur alten Einheit zusammengefügt werden können. Diese Form der Bestätigung ergänzt mitnichten allein die Analyse, sondern zugleich auch die Synthese.<sup>276</sup> Kant fordert ausdrücklich die Verbindung von Analyse und Synthese.<sup>277</sup>

Aber, das eigentliche Ziel der Vernunft, die wahre Selbsterkenntnis kann keinesfalls bloß durch die analytisch-synthetische Bewährung erreicht werden. Die naturgemäß systematische Selbsterkenntnis verlangt nach qualitativem Fortschritt. Eigentlich metaphysische Urteile müssen aber den Fortschritt synthetischer Urteile bieten.<sup>278</sup> Metaphysische Erkenntnis wird bei Kant aber nicht im äußeren Wortsinn durch synthetische Urteile innerhalb bestimmter Erfahrung, sondern der Sache nach und im Sinne von »Reflexion« möglich und erstrebenswert. Reflexion bzw. Überlegung so verstanden »hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, [...] sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen [...] Die Handlung, dadurch ich die

---

<sup>270</sup>KrV, B 448.

<sup>271</sup>FORTSCHRITTE, 270.

<sup>272</sup>Vgl. ebd.

<sup>273</sup>Vgl. ebd.

<sup>274</sup>KrV, B 370.

<sup>275</sup>KrV, B 22f.

<sup>276</sup>Vgl. KrV, B § 15.

<sup>277</sup>Vgl. GMS, 392. Wie in der KrV Elemente der beiden Schritte nebeneinander erscheinen, so treten neben die im Ganzen eher synthetisch gehaltene KrV (vgl. PROLEGOMENA, 276 Anm.) die mehr analytisch verfahrenen Prolegomena (vgl. PROLEGOMENA, 263; 274f).

<sup>278</sup>Vgl. PROLEGOMENA, 273. Ein Konflikt mit der Sache der transzendentalen Dialektik ergibt sich daraus deswegen nicht, weil diese nicht die Möglichkeit synthetischer Urteile überhaupt bestreitet (vgl. KrV, B 20f; ENTDECKUNG, 232f).

Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehören[ ...] nenne ich die transcendente Überlegung«<sup>279</sup>. Eben- demselben Prinzip folgt die sogenannte reflektierende Urteilskraft. Sie betreibt den Auf- stieg vom Besonderen zum Allgemeinen, ordnet, anders als die bestimmende,<sup>280</sup> das Besondere in den durch den Vernunftbegriff, also durch die Ideen, bestimmten Zusammen- hang ein. Somit ist sie das eigentlich philosophische Vermögen. Denn sie erbringt diejenige Vorleistung, aufgrund deren die wahrhaft synthetischen Urteile das Bedingte aus der Bedingung ableiten können. Leitend dabei ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit. Garantiert wird die Vernunftidee als das bedingende Prinzip für die Zweckhaftigkeit des Sinnlichen allein durch den in praktischer Absicht entwickelten Freiheitsbegriff, wie er in der KrV auf das Sittliche begrenzt,<sup>281</sup> in der Preisschrift aber auf die Gesamtwirklichkeit ausgeweitet wird. Demgemäß findet die sinnliche Welt ihr Telos in der intelligiblen. Wahrhaft meta- physische Betrachtungen sind also teleologisch, wie schon bei Leibniz; nur daß der Aus- weis der Wirklichkeit der Metaphysik auf das Praktische verschoben wird, auf solche syn- thetische Urteile, die praktisch sind.<sup>282</sup>

Konkret erstellt die Verbindung zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt der Satz vom Grund. Ihn hat Kant dafür zwar nicht anerkannt,<sup>283</sup> und gemeint ist keinesfalls eine kausale Verknüpfung, wie sie unter den Erscheinungen vorkommt. Aber die logische und transzendente Bedeutung dieses Satzes reicht bei Kant faktisch überallhin, wo ein Begründungszusammenhang auftaucht.<sup>284</sup> Allerdings hatte schon Wolff den Satz vom Grund für die Verbindung von sinnlicher und intelligibler Welt genutzt und so die Wirk- lichkeit in die Ideenwelt erhoben. Neu bei Kants Verwendung des Satzes vom Grund ist der »Dreitakt der Dialektik«. Auf ihn weist bereits die Dreigliedrigkeit der Kategorientafel

---

<sup>279</sup>KrV, B 214f.

<sup>280</sup>Die bestimmende Urteilskraft unterwirft die Anschauung dem Verstandesbegriff, nicht dem Vernunft- begriff, den Ideen.

<sup>281</sup>In der KrV kommt der theoretischen Vernunft kein »congruierender Gegenstand in den Sinnen« zu (B 254; 261; 246), kann sie also weder Erfahrung bestimmen, noch wirklich machen, während die Idee der prak- tischen Vernunft »jederzeit wirklich, obzwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden [kann], ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft [...] da unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit [..., so daß in ihr] die reine Vernunft sogar Kausalität [hat], das wirk- lich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält [... . Also] eben darum, weil sie [die Idee der praktischen Ver- nunft] die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende, Bedingung zur Regel dienen« (KrV, 254; vgl. 292). Demnach ist die Idee der praktischen Vernunft, der Freiheitsbegriff, die Möglichkeitsbedingung der Erfahrung des Sitt- lichen selbst, während die Ideen der theoretischen Vernunft der praktischen zuarbeiten, indem sie Regeln ideal ausweiten bzw. begrenzen und die Naturerfahrung intern systematisieren.

<sup>282</sup>Vgl. Wundt, Metaphysiker, 421.

<sup>283</sup>Vgl. KrV, B 174f; ENTDECKUNG, 193-198; LOGIK, 52f.

<sup>284</sup>So weist Kants LOGIK speziell den Satz vom Grund als das Prinzip der Schlüsse der Urteilskraft aus, wobei diese es sind, die die Verbindung zwischen bedingtem Besonderen und bedingendem Allgemeinen her- stellen: »Das Princip, welches den Schlüssen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, ist dieses: daß Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammenstimmen, sondern daß das, was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig sein werde« (LOGIK, 132).

hin, wo sonst doch die Einteilungen a priori dichotomisch sind.<sup>285</sup> Kant selber erklärt, die Dreigliedrigkeit liege in der Natur der Sache: »Soll eine Eintheilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweitheilig [...]. Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht wie in der Mathematik aus der a priori dem Begriffe correspondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie sein«<sup>286</sup>. Dichotomisch dagegen ist die Analyse, und sie operiert mit dem Satz vom Widerspruch. Er macht die Antinomien ausfindig. Die sind aufgrund des Bestrebens der Vernunft, das Sinnliche ideal zu betrachten, bei einem vorschnellen Überschnitt zum Unendlichen unvermeidlich sowie natürlich.<sup>287</sup> Daher wird es immer »irgend eine Metaphysik [...] in der Welt [... geben sowie] auch eine Dialektik der reinen Vernunft«, deren Geschäft, die Widersprüche aufzulösen, als die »erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie« betrachtet werden kann.<sup>288</sup> Der frühere Widerspruch resultiert daraus, daß die bedingten Erscheinungen, die Phänomene für wirklich genommen werden. Satz und Gegensatz entstehen in ihrer Widersprüchlichkeit, weil noch nicht die Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit als Erscheinung sich durchgesetzt hat.

Die Lösung der Antinomien muß diese Differenz zwischen der intelligiblen und der Phänomenwelt, die Differenz zwischen Anschauung und Idee anerkennen. Die transzendente Auflösung der Antinomien verlangt daher einen Blick auf die Bedingungen, unter denen der Widerspruch entstanden ist. Genau diese Weise der Auflösung scheint der Satz vom Grund besorgen zu können. Mit ihm scheint Kant Satz und Gegensatz synthetisieren zu können, indem er zu deren Bedingungen hinleitet. In der Synthese würden Bedingungen und Bedingtes als sowohl Bedingung wie auch als Bedingtes für (!) einander erkannt und aufeinander bezogen, und dadurch zum höheren, sie beide umfassenden Begriff vereint. Demgegenüber erscheine im zweiten Stadium, bei der Analyse, der theoretische Dogmatismus noch gegen die skeptische Disziplin gerichtet, bzw. diese gegen jenen, so daß die Analyse noch zwischen Bedingungen und Bedingtem differenziert. In der Synthese werden Phänomen und Idee zugleich von einander getrennt und aufeinander bezogen.<sup>289</sup> Der Begriff ihrer Beziehung vereinigt sie. Die Idee wird begriffen als der das Phänomen bedin-

---

<sup>285</sup>»[W]elches [...] zum Nachdenken auffordert, da sonst Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt. [...] Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein bloß abgeleiteter und kein Stamm-begriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird« (KrV, B 96).

<sup>286</sup>Vgl. KU 197 Anm.

<sup>287</sup>Vgl. KrV, B 237: »Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der Vernunft [...]«;vgl. auch a.a.O. 281f.

<sup>288</sup>Vgl. KrV, B 19. – Ebd. führt Kant die Rede, als ob er die »Quellen der Irrthümer« »einmal für allemal« verstopfen könnte.

<sup>289</sup>Vgl. Wundt, Metaphysiker, 426.

gende Zweck und das Phänomen in seiner Zweckmäßigkeit als die bedingte Darstellung für den Zweck. In seinem Für-sein scheint das Bedingte dann seinerseits zur Erkenntnisbedingung für die Idee synthetisiert werden zu können.<sup>290</sup>

In diesem Sinne ist die Synthese nichts anderes als die drei oben genannten Stadien als Einheit. Jedoch verbleibt diese Einheit in einer ständigen und als eine ständige Werde- und Wechselbewegung. Denn mit dem sogenannten ersten Stadium ist beständig ein unhaltbarer, weil unangemessener Zustand zu überwinden, der niemals ganz überwunden wird. Bei ihrem Drang zur Synthese muß auch die Analyse immer schon solche synthetische Letztvoraussetzungen machen, die aufgrund der Beschränkungen unserer rezeptiven Sinnlichkeit beständig der Gefahr vorschnell-falscher Erkenntnis unterliegen. So geschieht faktisch notwendig ein falscher Übergang zum Unendlichen. Zugleich mit der Mangelhaftigkeit der theoretisch-praktischen Selbsterkenntnisakte des irdischen Menschen stellt das erste Stadium also den unaufheblichen, ständig begleitenden Modus des zweiten Stadiums dar, und auch im dritten Stadium scheint der Möglichkeitsraum des Modus des ersten Stadiums nicht ganz und gar verlassen worden zu sein. Sonst müßte ein beschränkter Verstand im Ausgang von einer mangelhaften Basis und ganz aus sich selbst heraus zur vollkommenen Selbst- und Welterkenntnis gelangt sein. Sofern dies nicht geschehen kann, wird der Erkenntnisprozeß stets zu einem neuen Umlauf, einem erneuten Zwischenschritt angetrieben, in Schwung gehalten. Um dieses bei Kant nur angelegte, nicht aber geübte, Verfahren bemühen sich seine Nachfolger, zumal Hegel. Bei ihm wird das immer wieder neu herzustellende Verhältnis von Bedingung und Bedingtem kraft der positiven Verwendung der Verneinung vor dem Horizont eines wesensmäßig fortschreitenden Vernunftbegriffes gedacht,<sup>291</sup> so daß bei ihm, ganz auf dem Boden der KU,<sup>292</sup> der Idee der Freiheit auch objektive Gültigkeit zugesprochen, und so die Idee mit der Wirklichkeit versöhnt werden soll<sup>293</sup>.

Inwiefern diese bei Kant faktisch vorfindliche Sichtweise der Vernunft überzeugen kann, wird noch thematisiert werden. Fest steht jedenfalls, daß die Einsicht in die Ideenhaftigkeit der Phänomene keine Erkenntnis dem Wortgebrauch nach ist, sondern Reflexion und Überlegung. Sie sei für uns notwendig, da sie aus dem Wesen der Vernunft hervorgeht, die sich ihrer selbst bewußt werden will. Insofern ist sie doch wieder Erkenntnis: Selbsterkenntnis. Eine Erkenntnis dagegen, die bei jeder Ideenhaftigkeit der Phänomene auch die Notwendigkeit dieses Verhältnisses miteinsieht, hält Kant im Blick auf den Menschen für unmöglich. Denn für den Menschen ist die jeweilige Anschauung der Phänomene zufällig,

---

<sup>290</sup>Die scheinbare Möglichkeit sowie die Art solchen Begreifens legt die KU verführerisch nahe.

<sup>291</sup>»Erst Hegel gewinnt die wahre dialektische Methode zurück, welche die logische Form als das einwohnende Wesen der Sache selber und die bewegende Kraft derselben erfaßt. Aber diese Methode baut sich völlig auf Kants transzendentaler Methode auf« (Wundt, *Metaphysiker*, 532).

<sup>292</sup>Vgl. KU 292; dort will Kant sogar dem »Gefühl« von der übersinnlichen Bestimmung des Menschen eine moralische Grundlage vorordnen – mehr dazu Seite 125 d.v.U.; vgl. auch Wundt, *Metaphysiker*, 530.

<sup>293</sup>Daß dies geschehen könne, behauptet Hegel flehentlich in der Vorrede seiner Grundlinien einer Philosophie des Rechts, in: G.W.F. Hegel. *Sämtliche Werke*. Neue kritische Ausgabe, hg. v. J. Hoffmeister, Bd. XII, Hamburg <sup>4</sup>1955, 14-16.

da unser Anschauungsvermögen rezeptiv ist. Nur das von der Vernunft selbst Hervorgebrachte vermag sie zu verstehen.<sup>294</sup> Eine Erkenntnis der Phänomene einschließlich ihrer Notwendigkeit gemäß den Ideen reserviert Kant für den sogenannten intellectus archetypus, der die Mannigfaltigkeit der Anschauungsobjekte kraft seiner eigenen Bewußtseinseinheit hervorbringt.<sup>295</sup> Dieser anschauende Verstand ist der Verstand Gottes. Dem von ihm hervorgebrachten Weltzusammenhang nachzusinnen, sei die Aufgabe des Menschen, sei die wahrhafte Aufgabe der Metaphysik. So soll der Mensch kraft seines sittlichen Willens und ausgerichtet auf den obersten Zweck, d.i. das höchste Gut, fortschreitend das geistige Leben als den Zweck der Natur sowie den wahren Sinn und Gehalt des Daseins verwirklichen.<sup>296</sup>

Kants Metaphysik atmet also den »alte[n] beseelende[n] Glaube[n]« an die Verwirklichung des Guten in der Welt.<sup>297</sup> Dagegen nur eingeschränkt erschließt den Charakter des Kantschen Gesamtwerks die Ansicht, die positiv-«konstruktive« Leistung von Kants »Kritik der reinen Vernunft« bestehe wesentlich »[i]m Nachweis und in der Formulierung nicht-empirischer Bedingungen der Erkenntnis«. <sup>298</sup> Offensichtlich dient Kant der in der KrV dargebotene Phänomenbegriff dazu, ein bestimmtes metaphysisches Verfahren und somit sein metaphysisches System zu etablieren. In diesem System behandelt Kant vorzüglich die Schwerpunktthemen der traditionellen (westlichen) Metaphysik von Plato bis Wolff: Welt, Seele, Gott als den Begründungszusammenhang der Phänomenwelt durch das Intelligible.<sup>299</sup> Die durch den Kantschen Phänomenbegriff beförderte metaphysische Verfahrensweise hat aber, in Nachahmung naturwissenschaftlicher Verfahrensweisen und zusammen mit der Vorstellung vom »Ich denke«, sich selbst und das gesamte metaphysische System fortschreitend zum Anhalt an das Bewußtsein der Differenz von »Welt« und »Ich« gebracht und dabei die Leistung der theoretischen Begründung des Systems selbst in Richtung auf die (Freiheits-)Praxis des Menschen verschoben. Kants Phänomenbegriff, der eine schieflich-friedliche Aufteilung der Betriebe von Naturwissenschaft samt Mathematik auf der einen Seite und Metaphysik auf der anderen Seite ermöglichen sollte, hat auf diese Weise einer bestimmten Dynamisierung des Vernunftbegriffes vorausgearbeitet, die nicht nur die Einsicht in den Sinn der Frage nach der Wahrheit theoretisch erschweren wird, sondern die Annahme der vermeintlichen Selbstmächtigkeit der dynamisierten Menschenvernunft im Lauf der Geschichte praktisch verfestigt hat.

Diese Tragweite des Phänomenbegriffs Kants kann vollends nur dann abgesehen werden, wenn zusätzlich zu der bisherigen Markierung von Anfang und Ende der Kantschen

---

<sup>294</sup>»[D]aß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt« (KrV, B 10).

<sup>295</sup>Vgl. KrV, B 70, 72, 112 sowie 229-231.

<sup>296</sup>Vgl. Wundt, Metaphysiker, 433; vgl. auch FORTSCHRITTE, 298f; 300f.

<sup>297</sup>Wundt, Metaphysiker, 433.

<sup>298</sup>Vgl. Mohr, G./Willaschek, M., Einleitung, 7; sollte oder könnte etwa dasjenige »Verständnis von Freiheit und Autonomie menschlicher Personen qua vernünftiger Wesen, das für das moralische und rechtliche Selbstverständnis moderner liberaler Gesellschaften bis heute grundlegend ist« (a.a.O. 6) auf Kants Kritizismus allein gestützt werden?

<sup>299</sup>Wie sonst konnte Kant jahrelang über Metaphysik nach den Lehrbüchern Baumgartens vorlesen!

Denkbemühungen und im Rahmen dieses einen und desselben Unternehmens auch die verbindende Gesamtentwicklung der Kantschen Denkbewegung verständlich gemacht wird. Im Ausgang von Kants Phänomenbegriff muß der bereits angedeutete Fortschritt, die Verschiebung der Begründungsleistung von Kants System in Richtung auf die (Freiheits-)Praxis des Menschen verständlich gemacht werden.

## 2.6 Die transzendentalphilosophische Denkbewegung Kants und das Gemüt

Der Phänomenbegriff Kants muß weiter aufgeklärt werden. In diesem Sinne komplettiert die folgende Darstellung die bisher geleistete Beschreibung. Sie ergänzt den Blick auf Ausgangs- und Zielpunkt von Kants Philosophie um deren Verbindung als einen heimlichen Wandel auf der Spur des Gemüts. Dazu muß die besagte Verschiebung der Begründungsleistung von der einen »Kritik« zur nächsten »Kritik« fokussiert werden. Diese Verschiebung betrifft zusammen mit dem Phänomenbegriff den Gegenstandsbezug der Kantschen Philosophie überhaupt.

### 2.6.1 Die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft oder: Gemüt und Denken

Kant zielte maßgeblich auf den Betrieb der Metaphysik, das spekulative Wissen um die drei großen Themen Seele, Welt, Gott. Unter ihnen sah er die höchsten Zwecke der Menschen verhandelt. Diesen Betrieb sollten Mathematik und Erfahrungswissenschaft keinesfalls stören. Doch auch Mathematik und die Erfahrungswelt sollten frei von jeglicher Metaphysik funktionieren. Demgemäß konzipierte er seinen Phänomenbegriff. Das Phänomenale steht gegenüber der Kategorienwelt und zugleich auch dem Noumenalen – letztere stehen sich ebenfalls gegenüber. Desweiteren steht die Empfindung gegenüber der (reinen) Anschauung, der Begriff steht gegenüber der Anschauung und die Idee gegenüber dem Begriff, und so weiter.<sup>300</sup> Die grundlegenden Gegensätze, wie Form und Stoff, Intellekt und Sinnlichkeit, Spontaneität und Rezeptivität, Allgemeines und Besonderes, sind deswegen hart, d.h., nicht aneinander, so, daß die Gegensatzseiten in Wirklichkeit ineinander vermittelt wären.<sup>301</sup> Angewendet auf die Seele, laut Kant das erste der drei großen Themen der Metaphysik, führt Kants Phänomenbegriff (im Ersten Hauptstück des Zweiten Buchs der Transzendentalen Dialektik der KrV) zu dem Schluß, daß die schulmäßige Vorstellung der Seele für die Metaphysik gegenstandslos sei. »So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniß, so weit es der speculativen Philosophie verdankt werden kann«<sup>302</sup>. Aber, laut Kant bleibt der Psychologie, soweit sie spekulativ, und also Metaphysik ist (und dann rational heißt), ein, wenn auch nur einziger, Gegenstand über. Das ist das »Ich denke«, dieser »alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weis-

---

<sup>300</sup>Jede Zuordnung dieser und aller anderen Gegensätze durch Kant krankt, wie sich zeigen wird, an der Unmöglichkeit, harte Gegensätze – dazu oben im folgenden – nachträglich zusammenbringen zu wollen.

<sup>301</sup>Z.B. ist bei Kant an der Spontaneität gar nichts Rezeptives; sie besitzt niemals im gleichen ein Mindestmaß an Rezeptivität – und umgekehrt.

<sup>302</sup>KrV, B 275.

heit auswickeln«<sup>303</sup> soll. Demnach wäre im Anschluß an die KrV ebendiese Entfaltung einer Kantschen Seelenlehre, motiviert durch ein inhaltliches Interesse, zu erwarten gewesen. Diese Erwartung hat sich leider nicht erfüllt. Das wirkt formal-methodisch bis auf die Begründung für Kants Kritikschrift zurück, weil er nur dann, wenn er mit dem Lösungsvorschlag der KrV einen besseren Fortgang der Metaphysik erreichen würde, den Ansatz der KrV bewährt wissen wollte.<sup>304</sup>

Allerdings erscheint der faktische inhaltliche Ausfall der rationalen<sup>305</sup> Psychologie unter bestimmten Bedingungen plausibel. Der Ausfall erhellt zum einen aus Kants Reflexion über das »Ich denke« der rationalen Psychologie im Zusammenhang mit den transzendentalen Vernunftideen. Dort ist das besagte Ich-denke identisch mit dem »erste[n] Object einer solchen Idee [: das] bin ich selbst, bloß als denkende Natur [..., als] Seele [ ] betrachtet«<sup>306</sup>. Um nun die Eigenschaften, mit denen solch »ein denkend Wesen an sich« existiert, aufzufinden, nehme »die Vernunft« den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens, und produziere aus demselben »einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die, an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinschaft stehe [...]. Hierbei aber hat sie nichts anders vor Augen, als Principien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich alle Bestimmungen, als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen«<sup>307</sup>. Man sieht, Seelenmetaphysik ist bei Kant durchaus möglich. Das Interesse, seine (rationale) Psychologie zu entfalten, konnten die im obigen Zitat verhandelten Sachverhalte dennoch nicht wecken. An ihrer Darstellung fällt auf, daß Kant im Verhältnis zur Schule inhaltlich gar nichts Neues, keine Weiterentwicklung, sondern höchstens Beschränkung zu lehren weiß. Entscheidend jedoch für Kant ist, daß die obigen Aussagen auch einer formalen Beschränkung unterliegen. Denn, daß die Dinge der Sinnenwelt in diesem Vernunftwesen Seele »ihren Grund hätten«, steht unter dem Vorbehalt eines »als ob«<sup>308</sup>. Allein, auf dieser Basis Metaphysik zu betreiben, war für Kant nicht befriedigend. Denn »[s]o würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, [...] ein Problem ohne alle Auflösung«<sup>309</sup>. Das gilt für die (transzendentalen) Ideen der (reinen) Vernunft, mindestens falls sie theoretische sind. Dagegen könne die Idee der praktischen Vernunft »jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben«<sup>310</sup> werden. In ihr habe die reine Vernunft sogar »Causalität, das

---

<sup>303</sup>KrV, B 264.

<sup>304</sup>Die Praktikabilität des metaphysischen Betriebs sollte die Berechtigung von Kants Lösungsansatz erweisen. Der in diesem Gedankengang enthaltene Zirkelschluß kann hier außer Acht bleiben.

<sup>305</sup>Die schulmäßige war für Kant hinfällig; die empirische untauglich in transzendentalen Zusammenhängen, erst recht in metaphysischen.

<sup>306</sup>KrV, B 449.

<sup>307</sup>KrV, B 449; vgl. zur Bestätigung die Topik der rationalen Seelenlehre B 264.

<sup>308</sup>Vgl. KrV, B 449.

<sup>309</sup>KrV, B 254.

<sup>310</sup>KrV, B 254.

wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält«<sup>311</sup>. Daß angesichts dieser Sachlage die Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft reizvoll erscheint, um der theoretischen Vernunft Gegenstandsbezug<sup>312</sup> zu verschaffen, was in Absicht auf das Begründete wie auch das Begründende sinnvoll ist, liegt auf der Hand. Kant selbst deutet eine solche Möglichkeit an.<sup>313</sup> So konnte Kant sich gedrängt sehen, anstelle der Entfaltung einer rationalen Psychologie das Wesen der praktischen Vernunft zu erörtern. Denn der Erfolg ihrer Aufklärung würde unter Umständen einerseits – neben den beiden anderen Ideen der theoretischen Vernunft – auch die transzendente Idee der Seele fundieren und somit seine Metaphysik im ganzen begünstigen; und andererseits die ideengeleitete Regelung des gesamten Verstandesgebrauchs, mithin die gesamte bisherige Transzendentalphilosophie der KrV in ihrer notwendigen Zieldimension, dem Noumenalen, verankern. Negativ formuliert bedeutet dies, daß die Begründungsleistung für die Transzendentalphilosophie der KrV, und somit auch ihre Begründungsleistung für Kants Phänomenbegriff, also dessen Gegenstandsbezug, das meint, die Weise, in der uns die Phänomene bewußt werden, für sich genommen nicht ausreichend war. – Aus inhaltlicher Perspektive betrachtet führte dieser Sachverhalt dazu, daß selbst unter der Annahme, Kants KrV habe ihre Frage nach der Möglichkeit von Erfahrung und Wissenschaft erfolgreich beantwortet, die KrV dennoch nur die abstrakte Möglichkeit möglicher Erfahrung geschildert hat, wogegen die Wirklichkeit der realen, konkreten Wissenschaft unbedacht bleibt. Die Untersuchung der konkreten Erfahrung zu untersuchen, durfte Kant aber um keinen Preis auslassen. Die Motivation zu einem Anschlußprojekt an die KrV, die Verfertigung der »Kritik der praktischen Vernunft« wird auch unter diesem Aspekt höchst verständlich. Als die Frage nach der Möglichkeit einer vernünftigen Handlung überhaupt, und zwar unter dem Aspekt der Sittlichkeit einer Handlung, wird in der »Kritik der praktischen Vernunft« diese Untersuchung weitergeführt werden.

Betrachten wir nun den Gegenstand von Kants Transzendentalphilosophie selbst, und zudem die Weise, in der uns dieser laut KrV präsent oder gegeben ist, so erklärt sich der Ausfall der rationalen Psychologie aus einem weiteren von zwei miteinander verwobenen Motiven. Zur Sichtung steht an: das Ich-denke. Zusammen mit dem Sachverhalt des Ich-denke ist uns neben diesem einzigen Gegenstand der rationalen Psychologie bemerkenswerter Weise zugleich auch das höchste und somit dasjenige Principium von Kants

---

<sup>311</sup>KrV, B 254.

<sup>312</sup>Heißt für Kant in diesem Zusammenhang keineswegs unmittelbares Grundsein der drei großen Ideen für das empirisch Gegenständliche; sondern für unsereins mußte, sofern wir die Tätigkeit reiner theoretischer Vernunft ausüben, als diesen Üben, der ganze Verstandesgebrauch – samt den von ihm erfaßten Erscheinungen (Phänomenen) – irgendwie anders präsent sein.

<sup>313</sup>An der zuletzt zitierten Stelle freilich mit dem Ziel, »Haltung und Zusammenhang« (KrV, B 255) an die praktische Vernunft zu vermitteln. Spätestens jedoch um willen der Übereinstimmung der einen Vernunft mit sich selbst muß deren praktische Ausrichtung für den Begründungszusammenhang der theoretischen von Bedeutung sein. Angesichts von Kants Sorge, daß das »absolute Ganze aller Erscheinungen« nur eine Idee sei, spricht die Aussage über die Kausalitätskraft der praktischen Vernunft im Gegensatz zur theoretischen, vielmehr für die Notwendigkeit: die theoretische Vernunft durch die praktische zu begründen, in ihrer Begründung zu festigen, zu fundieren.



Transzendentalphilosophie gegeben, an und in dem sämtliche Teilvermögen und Kräfte sowie sämtliche Gegensatzpaare der Transzendentalphilosophie wieder zusammenfinden – sollen.<sup>314</sup> Von seiner Gegebenheitsweise dependieren sowohl Kants Konzept der rationalen Psychologie, als auch sein Phänomenbegriff samt der kompletten Transzendentalphilosophie überhaupt. Der erste Beweggrund, die rationale Psychologie praktisch ausfallen zu lassen, besteht demnach darin, daß Gegenstand und Gegebenheitsweise der Transzendentalphilosophie mit Gegenstand und Gegebenheitsweise der rationalen Psychologie übereinstimmen. Dem Anschein nach ist die rationale Psychologie überflüssig. Einerseits verliert sie ihren Gegenstand an die Transzendentalphilosophie der KrV und deren Folgeunternehmen, und andererseits antwortet Kant gerichtet auf diejenigen Teilaspekte, auf die eine Seelenlehre im engeren Sinne Bezug nehmen kann, wie oben gezeigt, mit der formalen Beschränkung von altbekannten Ansichten auf den Status »als ob«. Faktisch allerdings wird die gegenstandstreue Psychologie, wenn sie rational ist, mit Kants »Kritik der reinen Vernunft« sogar in den Widerspruch treten. Das zeigt die genaue Betrachtung der Gegebenheitsweise ihres Gegenstands. Sie offenbart uns den zweiten Grund dafür, daß Kant die rationale Psychologie ausläßt, und erhellt uns das wahre Motiv für den Wandel von Kant auf der Spur des Gemüts von Kritik zu Kritik.

Der Gegenstand »Ich-denke« muß gemäß KrV (in der rationalen Psychologie wie in der Transzendentalphilosophie) rein analytisch verstanden werden, als die bloß logische Form des Denkens überhaupt.<sup>315</sup> Bestimmt werde diese bloß logische Form des Denkens durch eine »mögliche Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz«<sup>316</sup>. Dieser Abstraktion liegt der eine fundamentale Existentialsatz<sup>317</sup> Ich-denke, genauer: »ich existire denkend«<sup>318</sup> zu Grunde. Ebendiesen Existentialsatz stellt Kant wiederholter Maßen als einen empirischen dar<sup>319</sup>. Daß dies befremden kann, ist ihm bewußt.<sup>320</sup> Denn nicht nur gesteht er somit einer bloß für ihn als für ein bestimmtes Subjekt gültigen Bedingung die Gültigkeit für alles zu, was denkt, sondern schwerer wiegt, »daß wir [also: Kant; ...] ein apodiktisches und allgemeines Urtheil« »auf einen empirisch scheinenden Satz [...] zu gründen uns anmaßen«.<sup>321</sup> Daran ist anstößig, »daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre [und so auch die gesamte Transzendentalphilosophie], welche darauf erbauet

---

<sup>314</sup>Der »Existentialsatz« (KrV, B 275 Anm.) Ich-denke, hier aus dem Zusammenhang mit der rationalen Psychologie aus der Transzendentalen Dialektik entnommen, ist ein und derselbe mit dem Ich-denke als höchstem Prinzip der Transzendentalphilosophie, das in der Transzendentalen Deduktion der Transzendentalen Analytik als der durchgängige identische Akt reiner Spontaneität die eine Vorstellung »Ich denke« produziert, um in ihr die gesamte Mannigfaltigkeit aller anderen Vorstellungen zur transzendentalen Einheit eines Selbstbewußtseins zu synthetisieren, vgl. z.B. KrV, B 108f mit 262f; 275 Anm.; 279.

<sup>315</sup>Vgl. KrV, B 279.

<sup>316</sup>KrV, B 278.

<sup>317</sup>Vgl. KrV, B 275 Anm.

<sup>318</sup>KrV, B 279.

<sup>319</sup>Vgl. KrV, B 265f; 275 Anm.; 279f.

<sup>320</sup>Vgl. KrV, B 265.

<sup>321</sup>Vgl. KrV, B 265f.

wird, niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegründet«<sup>322</sup> ist. Auf die Spitze aber treibt Kant dieses Schwanken, diese Unstimmigkeit, indem er direkt im Anschluß an diese Problemanzeige zu erklären sucht, die innere Wahrnehmung, bzw. die von ihr ermöglichte innere Erfahrung, sei als »Ich denke« die bloße Apperzeption und natürlich gar nicht empirisch, sondern transzendental.<sup>323</sup> Den Eindruck, sein Bau gründe auf schwankendem Boden, verfestigt Kants zweite und letzte Anmerkung zur »Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele« gegen Ende der Paralogismen der reinen Vernunft. Diese Anmerkung beschreibt einzig den Actus Ich-denke und zeugt von großer Unschlüssigkeit, ob sein Wesen transzendental oder empirisch sei.<sup>324</sup> Letztlich entscheidet sich Kant, wie gehabt, für den transzendentalen Aspekt. Der Widerspruch zur vermeintlichen Reinheit der Transzendentalphilosophie wäre ansonsten zu deutlich. Jedoch beachtet Kant nicht, daß die reine bzw. ursprüngliche Apperzeption, das war der eine durchgängige identische Akt reiner Spontaneität, der die eine Vorstellung »Ich denke« produziert, um in ihr die gesamte Mannigfaltigkeit aller anderen Vorstellungen zur transzendentalen Einheit eines Selbstbewußtseins zu synthetisieren,<sup>325</sup> stets immer nur als dieser Akt, also alleine i n a c t u ist, wirklich ist. In actu aber i s t er niemals in Reinform, nicht transzendental bloß, kein nacktes »daß«, sondern: in actu denkt ein empirisch bestimmtes Ich ein empirisch bestimmtes »was«.<sup>326</sup> Erst nachträgliche Abstraktion, zunächst von den empirischen Bedingungen des Daseins, mit dem Ergebnis des Existentialsatzes »Ich existiere denkend«, sodann die Abstraktion von aller Form des Daseins überhaupt,<sup>327</sup> führt zur bloß logischen Form des Denkens überhaupt, zum »reinen« Ich-denke, der reinen Apperzeption. Die Reinheit der Apperzeption entstammt also bloß einer Leistung der Abstraktion vermöge transzendentaler Reflexion, die ein ihr vorgegebenes, immer schon daseinsmäßig bestimmtes Selbstbewußtsein als ebendieses gefunden hat und bei notwendiger Voraussetzung dieser Gegebenheit, aber bei Kant leider ihr nicht gänzlich gemäß, dieses analysiert. In Wirklichkeit nämlich i s t die reine Apperzeption nur unter Rückgriff auf »etwas Reales, das gegeben worden«<sup>328</sup>, und »ohne inneren Sinn nicht stattfinden«<sup>329</sup> kann. In diesem Sinn drückt für Kant der Existentialsatz »Ich existiere denkend«, und mit ihm die reine Apperzeption, »eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung,« aus, »mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich

---

<sup>322</sup>KrV, B 263.

<sup>323</sup>Vgl. KrV, B 263. Diese reine Apperzeption als innere Erfahrung muß laut Kant »als Erkenntniß des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist« (ebd.).

<sup>324</sup>Vgl. KrV, B 275 Anm.; die entscheidenden Passagen gleich in Anm. 333 d.v. U!

<sup>325</sup>Vgl. z.B. KrV, B 107f.

<sup>326</sup>Vgl. KrV, B 272f.

<sup>327</sup>Huxel, K., *Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluß an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey*, Tübingen 2004 (RPT 15), 84-144, bes. S. 106, weist darauf hin, daß für Kants Transzendentalphilosophie »jede Aussage der Existenz bereits unter die Anwendung der – stets zum empirischen Gebrauch bestimmten – Kategorien der Modalität fallen« muß.

<sup>328</sup>KrV, B 275 Anm.

<sup>329</sup>KrV, B 279.

zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde«<sup>330</sup> liegt. In Wirklichkeit ist demnach in der reinen Apperzeption und an der gar nicht mehr absolut reinen Spontaneität, als auch für die Spontaneität, immer schon die »Rezeptivität der Anschauung«<sup>331</sup> – und umgekehrt.<sup>332</sup> Deswegen, also weil in der ursprünglichen Apperzeption die denkerische Spontaneität und sinnliche Rezeptivität an und für einander sind, wählte Kant die obige Ausdrucksweise einer »unbestimmten empirischen Anschauung« bzw. »Wahrnehmung«, und fiel ihm die Beurteilung schwer, was die Apperzeption wirklich sei.<sup>333</sup>

In Wirklichkeit ist die Apperzeption also ein An- und Ineinandersein von sowohl Rezeptivität und Spontaneität, als auch Denken und Sinnlichkeit. Ursprünglich, das meint hier: an sich, sind die inhaltlich-rezeptive Seite und die formal-spontane möglicherweise gleich.<sup>334</sup> Kant kombiniert die Gegensätze in einfacher Zweiteilung strengstens in rezeptive Sinnlichkeit und spontane Denktätigkeit (der Apperzeption);<sup>335</sup> obwohl eigentlich sein Konzept der Apperzeption vielmehr für eine Kreuzung von Gegensatzpaaren spricht, die relativ, weil an- und ineinander vermittelt sind. Genau besehen nimmt die Apperzeption eine »nur ihr eigentümliche Zwischenstellung«<sup>336</sup> ein, zwischen den Phänomenen einerseits und dem reinen Verstand sowie der reinen Vernunft andererseits, welche letztere Gemütskraft zwangsläufig hinzugesetzt werden muß, wenn nicht anders ihre Tätigkeit dem Ichdenke der Apperzeption verschlossen sein soll.<sup>337</sup> Daß diese Zwischenstellung keine vollkommene Leistungsgleichheit des möglicherweise Gleichursprünglichen heißen muß, bleibe hier zunächst unbedacht.<sup>338</sup> Bedeutsam für das Verständnis von Kants philosophischem Weg ist, daß Kant die Gegebenheitsweise und somit den Gegenstand der Apperzeption, des höchsten Punkts seiner Transzendentalphilosophie, nicht konsequent im Anhalt an diejenigen Einsichten, zu denen ihn die Wirklichkeit drängte, beschrieben hat.

---

<sup>330</sup>KrV, B 275 Anm.

<sup>331</sup>KrV, B 279.

<sup>332</sup>Zugrunde liegen zwei miteinander zu kombinierende Gegensatzpaare: Rezeptivität-Spontaneität; Sinnlichkeit-Denken (besser: Intellekt). Deren Aneinander ist zugleich deren relatives Ineinander: sinnlich rezeptives Auffinden von Vorgegebenem beschert dem spontanen Denkkraft den Inhalt; denkerisch spontanes Herausstellen vermittelt dem inhaltlich Vorgegebenen die Form.

<sup>333</sup>»Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz, und hält den Satz: Ich existiere, in sich. [...] Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege) geht aber vor der Erfahrung vorher [...] Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon) sondern als Etwas, was in der That existiert und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens« (KrV, B 275 Anm.).

<sup>334</sup>Trotz gleicher Ursprünglichkeit dürfte die Inhaltsseite eine fundamentalere Leistung erbringen. Diese Vorstellung berücksichtigt zugleich den Umstand des Vorgegebenen.

<sup>335</sup>Vgl. KrV, B 49ff; 74ff; 85.

<sup>336</sup>Huxel, *Ontologie*, 107.

<sup>337</sup>Hier blitzt wieder einmal die genaue Zwiespältigkeit des Kantschen Phänomenbegriffs auf, vgl. S. 54 d.v.U.

<sup>338</sup>Vgl. dazu Anm. 334 in d.v.U.

Dieses Versäumnis durchwirkt verständlicherweise auch das Verfahren und die Gliederung der KrV. Die Verfahrensweise der KrV, freilich identisch mit derjenigen der transzendentalen Psychologie, besteht in einer von der transzendentalen Apperzeption (samt ihrem empirischen Gehalt) ausgehenden, zweigliedrigen Analyse, aus Analytik und Dialektik. Während die Transzendente Analytik den rechtmäßigen Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens aufzeigt, deckt die Transzendente Dialektik den unrechtmäßigen auf.<sup>339</sup> Diese Analyse<sup>340</sup> ist analog der transzendentalen wie der allgemeinen Logik<sup>341</sup> und verläuft in einem Dreischritt:<sup>342</sup> Absondern (des empirischen Gehalts), Zergliedern (des transzendentalen Gehalts in logische Elemente) und Schließen (der Elemente in den einen und zu demselben Zusammenhang).<sup>343</sup> Diese transzendente Reflexion soll in Ansehung des bestimmten Sitzes unsrer Erkenntnisquellen im Gemüt, aus denen unsre Vorstellungen geflossen sind, vor allem den Quellort unsrer Vorstellungen im Gemüte bestimmen.<sup>344</sup> Also steht fest: Kant braucht eine Theorie des Gemüts, in deren Rahmen die verschiedenen Quellorte der Erkenntnis verständlich werden! Ein solche Theorie wäre selbstverständlich dieselbe wie diejenige über das An- und Ineinandersein von sowohl Rezeptivität und Spontaneität, als auch Denken und Sinnlichkeit im Akte der Apperzeption. Denn Kants Erkenntnisbestimmung nach Quellort ist gar nichts anderes als seine Aussagen über die Herkunft einer Erkenntnis in Rücksicht auf das Verhältnis von rezeptiver Sinnlichkeit (bzw. sinnlicher Rezeptivität) und spontaner Denktätigkeit (bzw. denkerischer Spontaneität).<sup>345</sup> Das bestätigt der Blick auf die inhaltliche Bedeutung der von Kant zur Beschreibung von Erkenntnissen verwendeten Begrifflichkeit: a posteriori = durch Erfahrung, d.h. empirisch, d.i. durch (rezeptive) Empfindung der Sinne; a priori = von aller Erfahrung, d.h. vom Empirischen, also vom Rezeptiv-Sinnlichen des konkreten Falles unabhängig; rein bzw. transzendental = nicht nur von aller Erfahrung unabhängig und ohne irgendeine empirische

---

<sup>339</sup>Das kritische Instrument dazu ist das Prinzip (und Vermögen) der reinen Vernunft, zwischen analytischen und synthetischen Urteilen a priori genau unterscheiden zu können (vgl. KrV, B, IV.-V. der Einleitung). Denn während analytische Urteile bloß zuvor begrifflich Vorausgesetztes explizierten, sei wahre Erkenntnis, erkenntnismäßiger Fortschritt, allein durch synthetisches Urteilen a priori bzw. die Grundsätze des reinen Verstandes erreichbar, und seien ebendiese Grundsätze allein auf die Gegenstände der Erfahrung anzuwenden, vgl. KrV, B 145.

<sup>340</sup>Die Analyse der Analytik – und auch die Dialektik – ist keinesfalls rein analytisch, wie der Ausgang vom Ich-denke der Apperzeption zeigt, sondern immer auch schon synthetisch. Vgl. dazu S. 62ff d.v.U.

<sup>341</sup>Anders als die allgemeine Logik abstrahiert die transzendente nicht von allem Inhalt der Erkenntnis, sondern bestimmt Ursprung, Umfang und die objektive Gültigkeit allein bezogen auf die Erkenntnis von Gegenständen a priori, vgl. KrV, B 77f.

<sup>342</sup>Es scheint nahe zu liegen, die ersten beiden Schritte der Analytik, den letzten aber der Dialektik zuzuordnen (vgl. KrV, B 130), nämlich in Rücksicht auf die oberen Erkenntnisvermögen (als Gemütskräfte / Gemütsvermögen) im Verhältnis zur Besonderheit der transzendentalen Logik, vgl. S. 77 d.v.U. Wie nun aber Kants Analyse in Wirklichkeit immer auch schon synthetisch ist, so erscheint zweifelhaft, ob die einzelnen Schritte überhaupt auf einzelne Gemütsvermögen oder -kräfte aufgeteilt werden dürfen, ob der Dreischritt überhaupt aufgeteilt werden darf, bzw. ob es sich eigentlich überhaupt um einen solchen handelt.

<sup>343</sup>Vgl. KrV, B 273.

<sup>344</sup>Vgl. KrV, B 214ff, 219f sowie 74f; auf diese Weise bestimmt die transzendente Reflexion freilich ebenfalls die Verhältnisse der bestimmten Vorstellungen untereinander.

<sup>345</sup>Vgl. KrV, B 49ff; 74f; 85.

Beimischung,<sup>346</sup> sondern zugleich unter dem Aspekt, daß und wie gewisse Vorstellungen lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind.<sup>347</sup>

Eine Theorie des Gemüts erforderte also eigentlich schon der von Kant bemühte Fixpunkt der sogenannten reinen Apperzeption, nämlich als Auskunft darüber, wie das Zusammensein der besagten Gegensatzpaare zu verstehen sei. Jedoch, bereits die Gliederung der KrV läßt erahnen, daß eine solche Erklärung in Kants »Kritik der reinen Vernunft« ausbleibt. Die Gliederung teilt nämlich die »Elementarlehre« in eine Theorie der (sinnlichen) Rezeptivität des Erkenntnisvermögens, das ist die Ästhetik, und eine Theorie der (denkerischen / intellektuellen) Spontaneität des Erkenntnisvermögens, das ist die Logik – die um ein vielfaches länger ist. Bemühungen, diese beiden Teiltheorien zu einer einzigen, umfassenden Fundamentaltheorie zusammenzubinden, zeugen Kants Erachten nach von »Unkunde« der »eigenthümlichen« Natur der Logik.<sup>348</sup>

Die »Logik« macht aber bei Kant den Großteil der »Elementarlehre« wie der gesamten KrV aus; sie stellt die Hauptversammlung seiner Gedanken dar. Eine wichtige Eigentümlichkeit der Logik (in der KrV und als gelehrtes Verfahren der KrV) besteht darin, daß ihre »Gegenstände« sich im Prinzip auf die sogenannten Erscheinungen (im Sinne Kants) beschränken. Erscheinungen bloß in der Zeit, das Seelische, »Gemüt« und Gefühl fallen unter den Tisch. Die Notwendigkeit einer umfassenden Gemütstheorie wird so verdeckt. Kant konzentriert sich allein auf den Teilaspekt der denkerisch-spontanen unter den verschiedenen Funktionen des Gemüts. Nur die Seite des Intellektuell-Spontanen konnte gemäß Kants Phänomenbegriff die Objektivität der Erfahrungswissenschaft garantieren, und allein auf ihrem Boden würde seine Metaphysik erwachsen können<sup>349</sup>. Deswegen fällt nicht nur die Theorie der Rezeptivität (des Erkenntnisvermögens) bei Kant äußerst knapp aus, sondern betrachtet er auch bloß die reinen Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, also die Weise, wie die Gegenstände der Sinne das Gemüt »affizieren«,<sup>350</sup> nicht ihren Stoff, d.i. die Wirkung auf die Vorstellungsfähigkeit – weil dieser empirisch-zufällig<sup>351</sup> ist.<sup>352</sup> Auch das Zusammensein der (rezeptiven) Sinnlichkeit mit der intellektuellen Spontaneität in seiner Stufenleiter der Vorstellungsarten<sup>353</sup> nimmt Kant nicht zum Anlaß einer umfassenden Gemütstheorie. Gleiches gilt für die Tatsache, daß seine Theorie der Spontaneität (des Erkenntnisvermögens) indirekt auf einem (ergänzungsbedürftigen) Gemütsgrundriß fußt und auf Elemente rezeptiver Sinnlichkeit zurückgreift. Denn, daß

---

<sup>346</sup>Diese Vorstellung Kants impliziert freilich, daß die apriorischen Erkenntnisse einen Rest von Sinnlichem an sich haben, z.B. reine sinnliche Anschauungsformen.

<sup>347</sup>Vgl. KrV, B 27f; 77ff; 43.

<sup>348</sup>Vgl. KrV, B 8.

<sup>349</sup>Empirisch könnte Kantsche Metaphysik keinesfalls sein; daß die transzendentalen Kategorien allein zum empirischen Gebrauch vorgesehen sind, muß für den Metaphysiker Kant zum Problem werden. Vgl. S. 134ff d.v.U.

<sup>350</sup>Vgl. KrV, B 49f.

<sup>351</sup>Vgl. KrV, B 56f.

<sup>352</sup>Kant urteilt, daß Gefühl (das der Lust und Unlust) und Wille »gar nicht Erkenntnisse« (KrV, B 69) sind; der gesamte Bereich von Affektionen, Empfindungen, Gefühlen und Willensbewegungen verliert für seine Theorie der Erkenntnis die Bedeutung, die ihm eigentlich zukommt.

<sup>353</sup>Vgl. KrV, B 249f.

Kants Transzendente Logik<sup>354</sup> in modifizierter Analogie zur allgemeinen Logik<sup>355</sup> steht, also auch analog aufgebaut ist zum Gefüge der drei oberen Erkenntnisvermögen<sup>356</sup>, und somit auf einen (ergänzungsbedürftigen) Grundriß des Gemüts rekurriert, ist offensichtlich.<sup>357</sup> All diesen drei (reinen) Erkenntnisvermögen – erfaßt unter dem Begriff des Verstands in einem weiten Sinne – kommt die gemeinsame Funktion zu, »verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen«<sup>358</sup>, bzw. das ihnen gemeinsame »Vermögen zu urtheilen [im weiten Sinne des Wortes]«<sup>359</sup>. Deshalb will Kant das System aller Begriffe des Verstands (im weiten Sinne des Wortes »Verstand«) – (1.) Kategorien, (2.) synthetische Grundsätze a priori, (3.) transzendente Ideen<sup>360</sup> – von der allgemeinen Form der Urteilsfunktionen ableiten<sup>361</sup>. Zugleich aber beschreibt er die zur Erkenntnis im strengen Sinne führende spontane Gemütsleistung als das Geschehen einer dreistufigen Synthesis auf dem Boden von, bzw.<sup>362</sup> als die Synthesisleistungen von: Apprehension<sup>363</sup>, Einbildungskraft<sup>364</sup> und Apperzeption<sup>365</sup>. Dabei dürften die beiden oberen Synthesisstufen den Erkenntnisvermögen Urteilskraft und Verstand (im engeren Sinne) entsprechen, bzw. mit ihnen sogar identisch sein.<sup>366</sup> Die Vernunft (besonders im engeren Sinne, und zwar als theoretische) findet bei dieser Entgegensetzung keine Entsprechung; wie auch der Apprehension kein besonderes der reinen Erkenntnisvermögen korrespondiert – weil oder obwohl die Apprehension ganz nah bei der sinnlichen Wahrnehmung liegt<sup>367</sup>. Doch wie in der Apprehension andererseits immer auch schon eine transzendente (!) Einheit am Werke ist,<sup>368</sup> so haben umgekehrt auch die Einbildungskraft und die Apperzeption eindeutig empi-

<sup>354</sup>1. Analytik der Begriffe; 2. Analytik der Grundsätze; 3. Transzendente Dialektik.

<sup>355</sup>1. Begriffsbildung; 2. Urteilen; 3. Schließen, vgl. KrV, B 130f.

<sup>356</sup>1. Verstand (hier freilich im engeren Sinn), als Vermögen der Begriffe, bzw. das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen; 2. Urteilskraft, als Vermögen, Anschauungen unter Begriffen zu subsumieren; 3. Vernunft (theoretische), als Vermögen, die Verstandesregeln unter Prinzipien zur Einheit zusammenzuschließen; vgl. zu 1: KrV, B 146f; 109f; zu 2: KrV, B 131f; zu 3: KrV, B 240f; 255.

<sup>357</sup>»Die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbaut, der ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnisvermögen zusammentrifft. Diese sind: Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, gerade den Funktionen und der Ordnung jener Gemütskräfte gemäß, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift« (KrV, B 130f).

<sup>358</sup>KrV, B 85.

<sup>359</sup>KrV, B 86. Das Vermögen zu urteilen im engeren Sinn als Spezifikum der Urteilskraft begegnet KrV, B 131f.

<sup>360</sup>Der Vernunft (im engeren Sinn).

<sup>361</sup>Vgl. KrV, B 92ff (zu 1.); 147f (zu 2.); 257-260 (zu 3.).

<sup>362</sup>Zwischen Vermögen und deren Leistungen differenziert Kant häufig nicht klar oder gar nicht.

<sup>363</sup>Setzt das Mannigfaltige einer empirischen Anschauung zusammen, vgl. KrV, B 124f.

<sup>364</sup>Bezeichnet auch als figürliche Synthesis und *synthesis speciosa*, ist sie die Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit im Sinne der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Anschauung, vgl. KrV, B § 24; dort bes. 119f; und S. 48 d.v.U.

<sup>365</sup>Vgl. KrV, B § 16ff.

<sup>366</sup>Im Fall des Verstands scheint Identität problemlos möglich zu sein, vgl. Anm. 356 d.v.U. Im Falle der Einbildungskraft können wenigstens Entsprechung und Nähe zur Urteilskraft angenommen werden, vgl. KrV, B § 24; dort bes. 119f; vgl. auch S. 48f; 105f; 117f d.v.U.; und KU 179.

<sup>367</sup>Vgl. KrV, B 124ff; bes. 126 Anm.

<sup>368</sup>Vgl. ebd.

rische (!) Komplemente an sich<sup>369,370</sup> Die Forderung nach einer Theorie des Gemüts für Kants Phänomenbegriff wird immer dringlicher. Vor ihrem Hintergrund hätte Kant unter anderem erklären müssen, wie er – im Widerspruch zu seiner Beschränkung der rationalen Seelenlehre in der Transzendentalen Dialektik auf das reine Ich-denke – in seiner Transzendentalen Methodenlehre, in deren Architektonik aller Wissenschaften, im Rahmen einer rationalen Physiologie eine derartige rationale Psychologie anlegen will, deren Gegenstand nicht bloß die »Seele [... als] die denkende Natur« ist, sondern als ebendiese die Gegenstände »des inneren Sinnes« sind.<sup>371</sup>

Kants Rede vom »Gemüt« bezeichnet nämlich eigentlich das von ihm mit dem Ausdruck »Seele« Gemeinte – und umgekehrt.<sup>372</sup> Das Gemüt ist der geistige Ort unsres Erlebens überhaupt; das Gemüt markiert den Ort, an dem sämtliche Erscheinungen, die des äußeren wie des inneren Sinnes, versammelt sind.<sup>373</sup> Zu den Erscheinungen des inneren Sinnes gehört auch das Gemüt selbst. Kant selbst sagt, daß das Gemüt sich selbst anschauet, und über diese Selbstanschauung, daß sie zwar keine Anschauung »von der Seele selbst als einem Object« anbietet, allein, es handelt sich dabei jedenfalls um eine »Anschauung ihres [der Seele] inneren Zustandes«<sup>374</sup>. Was aber zu den inneren Bestimmungen des inneren Zustands gehört, werde in Verhältnissen der Zeit vorgestellt<sup>375</sup>. Umgekehrt ist ebenso die Zeit »eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen«<sup>376</sup>.

Das Paradoxe an der von Kant in diesem Zusammenhang vorgebrachten Darstellung des inneren Sinnes ist, »was jedermann [...] auffallen mußte,« nämlich wie der Sinn uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstellt; da wir uns angeblich nur anschauen könnten wie wir innerlich affiziert werden, »welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend ver-

<sup>369</sup>Vgl. zur Einbildungskraft KrV, B 119ff, bes. 120; zur Apperzeption KrV, B § 18.

<sup>370</sup>Auch Paton, Kants Metaphysic of Experience, vol. I, 354f; 366; 431; 537; 573, stellt fest, daß alle drei Synthesen neben der Voraussetzung einer transzendentalen Einheit immer auch Empirisches an sich haben, und: letztlich alle drei ein und dieselbe sind. Gleichzeitig fächert Paton ebd. die drei Teilsynthesen in sich auf.

<sup>371</sup>KrV, B 547.

<sup>372</sup>»«Gemüt« (mind) is a colourless word which Kant uses to avoid the metaphysical implications of »Seele« (soul)« (Paton, Kants Metaphysic of Experience, vol. I, 95 Anm. 4). Paton (ebd.) setzt die Seele bzw. das Gemüt sodann mit »Vorstellungsfähigkeit« gleich, vgl. KrV, B 49f. Das ist eindeutig zu wenig, wie Kants Ausführungen über die Seele als transzendente Idee bestätigen: »Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um nach dieser Idee eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen kann, zum Prinzip unserer Beurtheilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen« (KrV, B 503).

<sup>373</sup>Vgl. KrV, B 51f. Im obigen Sinne, also im Zusammenhang mit der Seele, spricht Kant KrV, B 507 von unseren »Geisteskräften«. Kants dortige Rede vom Körper als »Fundamentalerscheinung« widerspricht der Auffassung Patons, daß die Seele nur Erscheinung des Körpers sei (Kants Metaphysic of Experience, vol. II, 331).

<sup>374</sup>KrV, B 52; zur Vorstellung des sich selbst anschauenden und so denn auch sich selbst »affizierenden« Gemüts vgl. auch KrV, B 69f.

<sup>375</sup>Vgl. KrV, B 51f; so auch KrV, B 69f.

<sup>376</sup>KrV, B 60; zur Zeit als Form des inneren Sinnes vgl. auch KrV, B 122 sowie 122 Anm.

halten müßten«<sup>377</sup>. Zu erklären versucht Kant das so, daß der innere Sinn durch den Verstand bzw. die Apperzeption bestimmt, das meint »affiziert« werde,<sup>378</sup> und diese bzw. ihre synthetische Einheit mit dem inneren Sinn »so gar nicht einerlei«<sup>379</sup> sei. Genauer sagt Kant, daß der Verstand, bzw. die Apperzeption als Quelle aller Verbindungen überhaupt durch die transzendente Einbildungskraft das Mannigfaltige der Anschauungen des inneren Sinns für diesen inneren Sinn zu etwas Bestimmten kombiniere.<sup>380</sup> Demnach wäre der Stoff der Affektion bereits vorhanden und würde durch den Verstand unter der Form der Zeit kombiniert.<sup>381</sup> Woher dieser Stoff stammt, ist allerdings unklar, und merkwürdig ebenso, daß Kant die Art, wie das Gemüt durch seine eigene Tätigkeit affiziert wird, auch als »dieses Setzen« – nicht bloß als Kombinieren – der einen Vorstellung – nicht zahlreicher Vorstellungen – der (Form der) Anschauung seiner selbst bezeichnet.<sup>382</sup> Denn »Setzen« weist eindeutig auf eine Vergabe von »Stoff« hin. Der reine Verstand aber kann keine Stoffe vergeben, und durch die bloße Form (der inneren Anschauung), durch den inneren Sinn, die Zeit, das Sinnlich-Rezeptive, kann ebenfalls Stoff nicht hervorgebracht und gegeben werden.

Kant dagegen, der einerseits dieses Problem für »jeder Theorie gemein«<sup>383</sup> hält, wähnt es andererseits durch ihn selbst überwunden und sieht nicht, »wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne,« daß der innere Sinn von uns selbst »affiziert«<sup>384</sup> wird. Seine Scheinlösung, um deretwillen er den Erlebnisprimat von der Zeit auf den Raum überträgt,<sup>385</sup> lautet schlicht, daß wir, was die innere Anschauung betrifft, unser Selbst »nur als Erscheinung [...] erkennen«<sup>386</sup>. Diese Folgerung kommt gleich der bekannten Abstraktheit seiner rationalen Seelenlehre<sup>387</sup>. Und so kommt es, daß nach Kants Theorie die Seele ganz und gar, »selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt« wird, und auf solche Weise »unser Bewußtsein selbst, als bloßer Schein, in der That auf nichts«<sup>388</sup> geht. Denn weder, wie er sei, noch, wie er erscheine, mache Kant sich selbst von sich selbst eine Vorstellung,<sup>389</sup> sondern bloß als von einer transzendentalen Idee vermag Kant von der Seele zu sprechen;<sup>390</sup> dann aber vollmundig als von der systematischen Einheit des inneren Sinns, als von einer einigen Grundkraft des Menschen;<sup>391</sup> in der getragen sogar die Idee der

---

<sup>377</sup>KrV, B 120.

<sup>378</sup>Vgl. ebd. Auch Paton, *Kants Metaphysic of Experience*, vol. II, 387ff, bes. 388f, folgt diesem Erklärungsversuch Kants.

<sup>379</sup>KrV, B 121.

<sup>380</sup>Vgl. KrV, B 121; vgl. auch Paton, *Kants Metaphysic of Experience*, vol. II, 390ff, bes. 392f.

<sup>381</sup>Dafür scheint KrV, B 122 Anm. zu sprechen.

<sup>382</sup>Vgl. KrV, B 70; »I am not even certain what he means by ›positing‹, unless he means ›taking up‹ and ›combinig‹« (Paton, *Kants Metaphysic of Experience*, vol. II, 415).

<sup>383</sup>KrV, B 70.

<sup>384</sup>KrV, B 122 Anm.

<sup>385</sup>Vgl. KrV, 121f.

<sup>386</sup>KrV, B 122.

<sup>387</sup>Vgl. KrV, B 263: »Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes und heiße Seele«.

<sup>388</sup>KrV, B 279.

<sup>389</sup>Vgl. ebd.

<sup>390</sup>Vgl. KrV, B 259f; 444f.

<sup>391</sup>Vgl. KrV, B 450; 503.



Menschheit liegt<sup>392</sup>. – Während die Menschheitsidee in den Himmel entschwebt, versinkt so im Sog der Versenkung der Schule und beschränkt auf ein leeres Ich-denke die Seele für Kant und verliert sich zusammen mit ihr unsre Einbildungskraft – die notwendig ist für Erkenntnis – diese »blinde[ ; ...] Funktion [...; unsrer] Seele«<sup>393</sup>, in deren grundloser Unwissbarkeit.

Was also ist der oben erwähnte, zweite Grund dafür, daß Kant keine hinreichende Gemüts- und Seelentheorie vorgelegt hat und die rationale Psychologie praktisch ausfallen läßt; obwohl daher das Ziel seiner Metaphysik für ihn unerreichbar wird; obwohl die Gesamtanlage seiner eigenen Philosophie wie auch deren Detailausführung<sup>394</sup>, ja bloße Selbstbeobachtung ihn zu einer ratio-empirischen Theorie der Seele hätten treiben müssen?<sup>395</sup> Die Antwort darauf lautet, daß für Kant die Ausführung einer hinreichend umfangreichen und sachgenauen (rationalen) Psychologie das Ende des Gesamtprojekts seiner Transzendentalphilosophie, das Ende des gesamten Lösungsansatzes seiner »Kritik der reinen Vernunft« bedeutet hätte. Jeder Versuch, die rationale Psychologie soweit auszuführen, daß Kant gemäß dem Ziel seines eigenen Lösungsansatzes hätte Metaphysik mit Befriedigung treiben können, hätte, je sachbezogener diese Psychologie gewesen wäre, desto klarer die Mangelhaftigkeit des ursprünglichen Lösungsansatzes herausgestellt. Eine sachgerechte Psychologie hätte das ursprüngliche, Kantsche Bestreben, wissenschaftliche Sicherheit für störungsfrei laufende Teilbetriebe von Erfahrungswissenschaft und Metaphysik zu garantieren, für Kants Lösungsansatz unmöglich gemacht. Als unmöglich, weil ohne hinreichenden Anhalt an die verhandelten Sachverhalte hätte sich der Versuch erwiesen, seine Transzendentalphilosophie, ja überhaupt irgendeine Philosophie oder Wissenschaft allein auf harte Gegensätze, allein auf die Spontaneität des Intellekts gründen zu wollen; ohne eine Theorie des Gemüts, die auch das Wollen und die Rezeptivität des Seelengeschehens, also auch Gefühl und Empfindungen berücksichtigt, zu Grunde zu legen. Dennoch baute Kant seine Philosophie wesentlich auf die Spontaneität des Intellekts, von Verstand und Vernunft, auf das angeblich reine Denken. Die rigorose Zerteilung der Lebensprozesse qua Abstraktion ist dabei sowohl der Ausgangs- und Zielpunkt als auch die Methode, deren Fortschritt auf logische Subsumtion zielt und durch Schlüsse den letzten Grund sich erschließen will. Weil die rationale Psychologie, ja überhaupt jede sachgemäße Psychologie in der Gefahr stand, die weitgehende Haltlosigkeit der Scheinlösung Kants zu offenbaren, deswegen mußte sie unterbleiben; deswegen kann Kant in der KrV keine Gemüts- und Seelentheorie explizieren und beläßt seine implizite mit großen Begründungslöchern.

---

<sup>392</sup>Vgl. KrV, B 248.

<sup>393</sup>KrV, B 91.

<sup>394</sup>Zusätzlich zu den oben angezeigten Teilproblemen begegnen bereits auf der untersten Synthesisstufe, der Stufe der Apprehension, solche Problemauswüchse – vgl. Anm. 644 d.v.U. –, für die auch die neuere Forschung keine Auflösung anbieten kann; vgl. zur Empfindung (und Apprehension): Klemme, H. F., Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung, in: KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18, 247-266, 260; und zur Apprehension (und Zeit): Thöle, B., Die Analogien der Erfahrung, in: KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18, 267-296, 290f.

<sup>395</sup>Ausführlicher rekonstruiert die für die KrV von Kant implizit vorausgesetzte und von ihm zugleich unterdrückte Theorie des Gemüts als Psychologie: Huxel, Ontologie, 109-114.

Von dort aus hebt Kants philosophischer Wandelgang an und von daher versteht sich sein Fortschritt zur »Kritik der praktischen Vernunft«. Weil Kant offensichtlich die Fehler der KrV ungetilgt läßt, indem er gerade nicht seinen Lösungsansatz von Grund auf neugestaltet und mithilfe einer gegenstandsorientierten Gemütslehre korrigiert, so verfällt er der Hoffnung, den Gegenstandsbezug seiner theoretischen Transzendentalphilosophie könnte die (transzendente) Idee der (reinen) praktischen Vernunft sicherstellen, wenn auch nur zum sogenannten praktischen Gebrauch.

### 2.6.2 Die Kritik der (reinen)<sup>396</sup> praktischen Vernunft oder: Gemüt und Wollen

Den begründungstheoretischen Mangel<sup>397</sup> seiner »Kritik der reinen [theoretischen] Vernunft« sucht Kant durch Betrachtung der von ihm sogenannten praktischen Vernunft zu beheben. Vorausweisend darauf deuten einige Aussagen der KrV hin. So versichert Kant, kurz nachdem er mit der Psychologie ein »über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniß, so weit es der speculativen [!] Philosophie verdankt werden kann«<sup>398</sup>, ausgestoßen hat, wie zur Rechtfertigung, daß »nach Grundsätzen des mit dem speculativen verbundenen praktischen [!] Vernunftgebrauchs, hierbei [dennoch] nicht das mindeste verloren«<sup>399</sup> gehe. Die höchsten Zwecke der Menschen seien keinesfalls an die Metaphysik der Schule gebunden. Voraussetzung dafür ist, daß die Idee der praktischen Vernunft, d.i. die Idee der Freiheit des (reinen) Willens<sup>400</sup>, »jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben«<sup>401</sup> werden kann. In der Idee der praktischen Vernunft habe die reine Vernunft nämlich die Kausalität, »das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält«<sup>402</sup>. Über die Verbindung mit der praktischen Vernunft schien den theoretischen transzendentalen Ideen der notwendige Gegenstandsbezug vermittelbar;<sup>403</sup> damit man nicht sagen könnte: »das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, [...] ein Problem ohne alle Auflösung«<sup>404</sup>.

---

<sup>396</sup>Kant nennt seine zweite »Kritik« nur eine »Kritik der praktischen Vernunft«, weil allein die reine Vernunft, und nicht auch die »empirisch-beschränkte« »unbedingterweise« »praktisch« sei (vgl. KpV 15). »Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik« (KpV 16); so auch der Anfang der Vorrede, KpV 3f. Im Gegensatz dazu gilt bei Kant die reine theoretische Vernunft als ganz natürliche Produzentin von kritikwürdigem Schein.

<sup>397</sup>Kant selbst urteilt in der »Kritik der praktischen Vernunft«: »Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maß ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als zu diesem Zwecke schicklich, angenommen werden. Nun beweiset aber die Kritik der reinen speculativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen« (KpV 146).

<sup>398</sup>KrV, B 275.

<sup>399</sup>KrV, B 276.

<sup>400</sup>Der (reine) Wille ist nichts anderes als (reine) praktische Vernunft, vgl. GMS 412; 441; KpV 55; 109.

<sup>401</sup>KrV, B 254.

<sup>402</sup>Ebd.

<sup>403</sup>An der zuletzt zitierten Stelle scheint die Vermittlungsrichtung umgekehrt zu sein. Das ist verständlich, weil in Übereinstimmung der einen Vernunft mit sich selbst die Konformität der praktischen mit der theoretischen Vernunft auch eine Stärkung der praktischen bedeutet. Aber, angesichts von Kants Sorge, daß das »absolute Ganze aller Erscheinungen« nur eine Idee sei, spricht die Aussage über die Kausalitätskraft der praktischen Vernunft im Gegensatz zur theoretischen, vielmehr für die Notwendigkeit, die theoretische Vernunft durch die praktische zu begründen.

<sup>404</sup>KrV, B 254.

Zudem mußte Kant erklären, inwiefern die höchsten Menschenzwecke der Metaphysik uns gewiß sind – trotz der Verabschiedung der Schule. Die Begründung der Sinnenwelt in dem Vernunftwesen Seele, wie auch die Gewißheit metaphysischer Höchstzwecke stehen für Kant dabei nur in der theoretischen (!) Vernunftperspektive unter dem Vorbehalt eines »als ob«<sup>405</sup>. Im Wechsel zur praktischen Perspektive, im Wechsel zum »praktischen Gebrauch« der (reinen) Vernunft, und nur so, sei das »als ob« jedoch überwindbar. Während die spekulative Vernunft den metaphysischen Begriffen, das sind die transzendentalen Ideen, die »objektive Realität« nicht hätte sichern können, und daher selbst in ihrem Wesen von Anfechtung und Skeptizismus bedroht worden sei, werde durch den Begriff der Freiheit, sobald dessen Realität aus unabweisbaren Vernunftgründen »bewiesen« sei, der »Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft« und somit der objektive Möglichkeitsgrund überhaupt aller transzendentalen Ideen gesetzt.<sup>406</sup> Daß auf diese Weise die oben beschriebenen Widersprüche rund um das Ichdenke der Apperzeption sowie die Notwendigkeit einer Gemüthslehre unberücksichtigt sowie ungelöst bleiben werden, läßt Kant dabei ebenso außer Acht wie das Verhältnis von kritisierendem Verstand und Vernunft zur Vernunft, die kritisiert. Zu reizvoll lockte das Ziel den Philosophen. Für Kant schien der bloße Rückzug auf den praktischen Vernunftgebrauch die Metaphysik und zugleich seine Philosophie im Ganzen praktikabel machen und rechtfertigen zu können.

Daher verfährt Kant im Anschluß an die KrV so, daß er zunächst die Quelle der Gewißheit der (höchsten) Menschenzwecke aufsucht, im Rahmen seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«.<sup>407</sup> Von der »gemeinen Vernunftkenntnis« ausgehend, die treffsicher sei,<sup>408</sup> will er das oberste Prinzip der Moralität<sup>409</sup> analytisch<sup>410</sup> erheben, um von dort aus im Durchlauf durch »die natürlichen Stufen«<sup>411</sup> die reinen von den empirischen Beweggründen bis zum reinen »Substrat«<sup>412</sup> abstrahierend<sup>413</sup>, in einem ersten Schritt zur populär-philosophischen Vernunftkenntnis,<sup>414</sup> dann zur Metaphysik der Sitten,<sup>415</sup> und schließlich bis zu deren Grundlegung,<sup>416</sup> einer Kritik der praktischen Vernunft,<sup>417</sup> fortzuschreiten. Diese soll das vorfindliche oberste Prinzip der Moralität, den kategorischen Imperativ,<sup>418</sup> und dessen Quelle »zur gemeinen Erkenntniß, darin sein [und ihr praktischer] Gebrauch angetrof-

---

<sup>405</sup>KrV, B 449.

<sup>406</sup>So Kant zu Beginn der Vorrede der KpV.

<sup>407</sup>Kant setzt eine zweifache Metaphysik an, der Sitten und der Natur, vgl. GMS 388 sowie KrV, B 26.

<sup>408</sup>Vgl. GMS 391f; 394; 397; 402ff; 411f; 426 Anm.; 450ff; 454.

<sup>409</sup>Vgl. GMS 392; 403f.

<sup>410</sup>Vgl. GMS 391f.

<sup>411</sup>GMS 412.

<sup>412</sup>GMS 410.

<sup>413</sup>Vgl. GMS 391f; 411; 426 Anm.

<sup>414</sup>Vgl. den ersten Abschnitt der GMS, bes. GMS 392, 403, und 406.

<sup>415</sup>Vgl. den zweiten Abschnitt der GMS.

<sup>416</sup>Vgl. GMS 391.

<sup>417</sup>Vgl. den dritten Abschnitt der GMS, mit der Überschrift: Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

<sup>418</sup>Vgl. GMS 402f; 413-416; 419-421; 429; 441; 444; 447; 454f; 461; 463.

fen wird, synthetisch«<sup>419</sup> zurückführen, um Prinzip und Quelle an der gemeinen Vernunftkenntnis zu überprüfen<sup>420</sup>. Diese Verfahrensweise ähnelt derjenigen der KrV. Kant selbst weist in der Einleitung der KpV auf eine gewisse Entsprechung zum Aufbau der KrV hin.<sup>421</sup> Wichtiger als die von Kant selbst bemerkte Übereinstimmung ist jedoch, daß wie schon bei der KrV auch Kants Betrachtung der praktischen Vernunft zunächst von der Analyse von etwas empirisch Vorgegebenem und sodann von dem davon abstrahierten »Substrat« zu dessen synthetischer Darlegung voranschreitet.<sup>422</sup> Als Ästhetik der KpV können dabei Kants Ausführungen in der KrV begriffen werden. Das Gebiet der reinen praktischen Vernunft hat das der theoretischen zur Voraussetzung; Kants Erachten nach hat die KrV nämlich immerhin aufgezeigt, daß bestimmte Noumena der Metaphysik zwar nur als »problematisch«, keineswegs aber als »unmöglich zu denken«, sondern durchaus als »denkbar« zu gelten haben<sup>423</sup>. Sodann folgt als eigentlich zweiter Teil der KpV deren Analytik, zu der auch die GMS gerechnet werden kann, und als der dritte Teil die Dialektik, die die Synthese der beiden Gebiete von Natur und Freiheit anstrebt, wobei das Reich des Glaubens entsteht. Entgegen dem Anschein ist somit »Synthesis« das Grundthema aller Transzendentalphilosophie<sup>424</sup> Kants.<sup>425</sup> Wie die Synthesis der Erfahrung möglich ist, war die Frage der KrV; und die KpV erhält ihren gewissermaßen analytischen Vorlauf hauptsächlich, um auf einer »zweiten Stufe« »die Idee des Ganzen [...] in einem reinen Vernunftvermögen« durch »synthetische Wiederkehr zu demjenigen [...], was vorher analytisch gegeben worden,« »ins Auge zu fassen.«<sup>426</sup> Wie im Falle der KrV wird somit immer fraglicher, was genau vorher »analytisch«, für die Analyse, ihr vor-«gegeben« worden ist, und auf welche Weise das Vorgegebene dem Menschen präsent ist. Zu vermuten steht, daß hier die alten, ungelösten Probleme der KrV wieder aufbrechen. Denn zum einen setzt Kant »zum Behuf der Kritik« der praktischen Vernunft nicht nur voraus, Lust sei »die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d.i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects«; sondern auch, das »Begehungsvermögen« sei das Vermögen eines Wesens, durch seine Vorstellungen »Ursache von der Wirklichkeit der

---

<sup>419</sup>GMS 392.

<sup>420</sup>Vgl. ebd.

<sup>421</sup>Wie auch auf Unterschiede; »[i]ndessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntniß hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Einteilung einer Kritik der praktischen Vernunft dem allgemeinen Abrisse nach der der speculativen gemäß angeordnet werden müssen. Wir werden also eine Elementarlehre und Methodenlehre derselben, in jener als dem ersten Theile eine Analytik als Regel der Wahrheit und eine Dialektik als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der praktischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen speculativen Vernunft sein« (vgl. KpV 16).

<sup>422</sup>Vgl. S. 62f sowie 75f d.v.U.

<sup>423</sup>Vgl. KpV 3.

<sup>424</sup>Die Rechtfertigung dafür, die KpV mit unter die Transzendentalphilosophie zu rechnen, erhellt – eingedenk KrV, B 44f (vgl. Anm. 53 d.v.U.) – zum einen aus dem im Haupttext d.v.U. nachfolgend dargestellten Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft, zum anderen aus dem nachfolgenden Abschnitt 2.6.3 d.v.U.

<sup>425</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 227.

<sup>426</sup>Vgl. KpV 10.

Gegenstände dieser Vorstellungen« zu sein.<sup>427</sup> Letztere Definition trägt die Idee (!) der Willensfreiheit der Möglichkeit nach in sich; deren Realität soll in der KpV erst noch bewiesen<sup>428</sup> werden. Dazu, meint Kant also, eine rein verstandesmäßige Definition voraussetzen zu dürfen, die allein aus Kategorien zusammengesetzt sei und nichts Empirisches an sich habe.<sup>429</sup> Daß aber eine rein verstandesmäßige Definition überhaupt auf etwas zugreifen kann, überhaupt Gegenstandsbezug hat, ist wenigstens durch die KrV genausowenig »bewiesen« wie wahrscheinlich ist, daß Kants rein verstandesmäßige Grundvoraussetzung ihn zu einem Ergebnis führt, durch das etwas anderes als reine Verstandes- oder Vernunftaktivität verkündet wird. Kant fürchtet nämlich, daß die Definition bzw. das oberste Prinzip der praktischen Philosophie ansonsten notwendig empirisch ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen sei, »und in dieser Kritik gänzlich widerlegt«<sup>430</sup> würde. Zum anderen aber kann die gegebene Definition gar nicht auf reinen Verstand allein gebaut sein, weil Kants Definition »aus der Psychologie entlehnt« worden ist, und selbst die von Kant in diesem Zusammenhang wahrscheinlich als rationale verstandene<sup>431</sup> Psychologie immer schon Empirisches an sich hat – wie im letzten Unterpunkt d.v.U. zu sehen war. Weil aber Kant keine Psychologie im Sinne einer umfassenden Theorie des Gemüts zugrunde legt, kann er nicht das ratio-empirische Fundament auch des Begehungsvermögens erblicken. Das und somit zugleich die obige Vermutung wird durch Kants Betrachtungen der praktischen Vernunft durchaus bestätigt.

Kants Ergebnis seiner Untersuchung der praktischen Vernunft in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« lautet nämlich, daß die menschliche Vernunft in der Idee<sup>432</sup> der Freiheit<sup>433</sup> des Willens und in dem durch die Vernunft selbst hervorgebrachten Gefühl der Achtung<sup>434</sup> für das Sittengesetz<sup>435</sup> sich der selbstgesetzgebenden<sup>436</sup> Autonomie<sup>437</sup> ihres Willens unmittelbar<sup>438</sup> gewiß<sup>439</sup> ist.<sup>440</sup> Ganz ähnlich<sup>441</sup> besagt die »Kritik der praktischen Vernunft«, daß die Idee der Freiheit durch das moralische Gesetz offenbar wird und wirklich

---

<sup>427</sup>Vgl. KpV 9 Anm. Im weiteren Verlauf (KpV 22 und 22 Anm.) wird Kant die traditionelle Differenz zwischen »oberem« und »unterem« Begehungsvermögen aufnehmen, um so, beschränkt auf die Gestalt des oberen Begehungsvermögens, dessen Identität (vgl. KpV 24f sowie Anm. 497 d.v.U.) mit der (reinen) praktischen Vernunft – also dem (reinen) Willen – erklären zu können. Ansonsten besteht für Kant das Problem, wie das Begehungsvermögen in Konkurrenz zur Vernunftaktivität gedacht werden kann (vgl. KpV 24f).

<sup>428</sup>Vgl. den Beginn der Vorrede der KpV.

<sup>429</sup>Vgl. KpV 9 Anm.

<sup>430</sup>KpV 9 Anm.

<sup>431</sup>Das erfordert der Zusammenhang, eine Definition »aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d.i. Kategorien, zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten« (KpV 9 Anm.).

<sup>432</sup>Vgl. GMS 394; 396; 409; 431f; 439f; 448ff; 453ff; 459-462.

<sup>433</sup>Vgl. GMS 446-450; 452ff; 456f; 459; 461.

<sup>434</sup>Vgl. GMS 400; 401 Anm. Nr. 2; 428; 435f; 439f.

<sup>435</sup>Vgl. GMS 389f; 408; 410.

<sup>436</sup>Vgl. GMS 431f; 434; 440; 450.

<sup>437</sup>Vgl. GMS 433; 436; 440; 446f; 450; 452f; 454; 461.

<sup>438</sup>Vgl. GMS 303; 415f; 435; 444; 453; 457; 460 Anm.

<sup>439</sup>Vgl. GMS 460. – Im Gegensatz zur sittlichen Erfahrung, vgl. GMS 407.

<sup>440</sup>Vgl. Huxel, Ontologie, 98.

<sup>441</sup>Zum Verhältnis von GMS und KpV unter Rücksicht auf die Aussagen zu Freiheitsidee und Selbstgesetzgebung siehe Seite 85 im Haupttext d.v.U!

dazu.<sup>442</sup> Das Bewußtsein der Freiheit des Willens und das unbedingte praktische Gesetz weisen wechselseitig<sup>443</sup> aufeinander zurück, sind unzertrennlich und einerlei<sup>444</sup>. Genauer: die reine praktische Vernunft drängt<sup>445</sup> durch das Faktum<sup>446</sup> der Sittlichkeit, vermittelt durch die bloße Form des Gesetzes,<sup>447</sup> also in Form einer unbedingten praktischen Regel, d.i. ein kategorischer praktischer Satz a priori,<sup>448</sup> der von jedem vernünftigen Wesen als gültig erkannt wird<sup>449</sup> und die Autonomie<sup>450</sup> des Willens als das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze einfordert, dem menschlichen Wesen an sich selbst<sup>451</sup> ebendieses Bewußtsein<sup>452</sup> der Willensfreiheit als menschliches Selbstbewußtsein<sup>453</sup> unmittelbar<sup>454</sup> von und für<sup>455</sup> sich selbst auf; und führt<sup>456</sup> so »mich selber«<sup>457</sup> bzw. sich selbst als Intelligenz<sup>458</sup> und reinen Zweck an sich selbst<sup>459</sup> zum Begriffe<sup>460</sup> der Freiheit; oder anders gesagt: das moralische Gesetz beweist als ein Prinzip der Deduktion der Freiheit seine Realität dadurch, daß es der in der KrV bloß negativ gedachten Freiheitskausalität, unter der Bedingung einer allgemeinen Gesetzesform der Willensmaximen, die positive Bestimmung des Begriffs einer den Willen unmittelbar bestimmenden<sup>461</sup> Vernunft hinzufügt,<sup>462</sup> also vermöge absoluter Vernunftspontaneität<sup>463</sup>, der Vernunft eine objektive praktische Realität<sup>464</sup> verleiht, die sich unmittelbar im Daseinsverständnis dieser Vernunft, dieses ursächlich freihandelnden<sup>465</sup> Selbstzweckwesens als einer causa noumenon<sup>466</sup> ausspricht.<sup>467</sup> Also, der Gegenstand »Idee der Willensfreiheit«, verstanden als Selbstgesetzgebung der reinen Vernunft, ist Kant zufolge dem Menschen unmittelbar gewiß, weist die Gegebenheitsweise

---

<sup>442</sup>Vgl. KpV 4.

<sup>443</sup>Vgl. KpV 29f.

<sup>444</sup>Vgl. KpV 29f; 42.

<sup>445</sup>Vgl. KpV 31.

<sup>446</sup>Das »Faktum« »Sittengesetz« (vgl. KpV 31f) ist als »Grundsatz der Sittlichkeit« (KpV 42) ein »Faktum der Vernunft« (KpV 31).

<sup>447</sup>Vgl. KpV 31; 63f.

<sup>448</sup>Vgl. KpV 31.

<sup>449</sup>Vgl. KpV 19.

<sup>450</sup>Vgl. KpV 33.

<sup>451</sup>Vgl. KpV 42.

<sup>452</sup>Vgl. KpV 31.

<sup>453</sup>Vgl. KpV 29f.

<sup>454</sup>Vgl. KpV 29f.

<sup>455</sup>Vgl. KpV 31.

<sup>456</sup>Vgl. KpV 29f.

<sup>457</sup>Vgl. KpV 105, dort heißt es: ich selber.

<sup>458</sup>Vgl. KpV 56f.

<sup>459</sup>Vgl. KpV 87; 131.

<sup>460</sup>Vgl. KpV 29f.

<sup>461</sup>Durch die Bedingung einer allgemeinen Gesetzesform der Willensmaximen!

<sup>462</sup>Vgl. KpV 47f.

<sup>463</sup>Vgl. KpV 48f.

<sup>464</sup>Vgl. KpV 6; 48.

<sup>465</sup>Vgl. KpV 48.

<sup>466</sup>Vgl. KpV 55.

<sup>467</sup>Eine mögliche Irritation darüber, wieweit Kants Aussagen zu Freiheitsidee und Selbstgesetzgebung in GMS und KpV tatsächlich miteinander übereinstimmen, wird die Folgeseite des Haupttexts d.v.U. berücksichtigt!

unmittelbarer Gewißheit auf. Nur daher komme es, daß selbst »der gemeinste Verstand«<sup>468</sup> dieser höchsten Idee, d.h. seines unbedingt guten Willens<sup>469</sup>, praktisch immer schon inne<sup>470</sup> ist und er sich im praktischen Vollzug seiner Vernunft ebenso als frei »denkt«<sup>471</sup> bzw. »bewußt zu sein glaubt«<sup>472</sup>. – Gerade die Ideenhaftigkeit der so versicherten Freiheit machte deren Würde<sup>473</sup> aus.<sup>474</sup> – Die Quelle dieser unmittelbaren als Bewußtsein<sup>475</sup> bezeichneten Gewißheit entspringe allerdings keinesfalls aus rezeptiver Sinnlichkeit oder Gefühl<sup>476</sup> sondern allein aus reiner Spontaneität der Vernunft<sup>477</sup>!

Vor diesem Hintergrund erinnere man nun den von Kant als »Handlung« bzw. »Actus« bezeichneten Prozeß der Synthesis der ursprünglichen Apperzeption,<sup>478</sup> den höchsten Punkt der gesamten Transzendentalphilosophie, das Ich bzw. Ich-denke, das alle meine Vorstellungen begleiten können soll! Dieses Bewußtsein als der für alle meine Bewußtseine vorausgesetzte Akt, »mein Dasein zu bestimmen«, durch welchen Bestimmungsakt dieses Bewußtsein als das zu »Bestimmende« bereits in einer bloß abstrakten Faktizität konstituiert sei,<sup>479</sup> wird von Kant als rein spontane Handlung »meines Denkens«, »[so] daß ich mich Intelligenz nenne«,<sup>480</sup> beschrieben und zugleich auf die menschliche Abhängigkeit von vorgegebenem empirischem Stoff eingeschränkt<sup>481</sup>; also als rein spontanes, aber endliches Selbstbewußtsein gekennzeichnet<sup>482</sup>. Andererseits wird von Kant auch die Idee der Willensfreiheit als das Bewußtsein, als das sich der Mensch »zum Handeln als Intelligenz [...] bestimm[t]«<sup>483</sup> und als solche »denkt«<sup>484</sup>, nämlich »das eigentliche Selbst«<sup>485</sup>, als reine

---

<sup>468</sup>GMS 450.

<sup>469</sup>Vgl. GMS 396; 401; 409.

<sup>470</sup>Vgl. GMS 426 Anm.; 457.

<sup>471</sup>GMS 453; 458; 456: »dünt«.

<sup>472</sup>GMS 459; in diesem Sinne auch 455.

<sup>473</sup>Vgl. GMS 411; 434ff; 440.

<sup>474</sup>Da sie auf apodiktische Bedingungen a priori gegründet sei (vgl. GMS 408; 409; 411; 420; 440; 444), die dem intelligiblen Reich der Zwecke, bzw. der Verstandeswelt (vgl. GMS 433; 438; 451-455; 457f; 462; die Verstandeswelt begründe die Sinnenwelt: GMS 453) zugehören, vermeint Kant, die menschliche Freiheit gegen jedweden empiristischen Skeptizismus gesichert zu haben; und zwar vor aller Reflexion, so daß die sittlichen Begriffe nicht gelehrt, sondern nur aufgeklärt werden könnten (vgl. GMS 397; 403; 410f), und die KpV eigentlich nur eine Selbstaufklärung des der gemeinen Vernunft Bewußten in praktischer Absicht darstelle (GMS 389f). Zweifelsohne erscheint unter dieser Voraussetzung immer wundersamer, wie die KpV dann noch »Beweise« zur Absicherung der »Kritik der reinen [theoretischen] Vernunft« unternehmen können soll.

<sup>475</sup>Vgl. GMS 457; in diesem Sinne 449.

<sup>476</sup>Vgl. GMS 442f; 457; 460.

<sup>477</sup>Vgl. GMS 457; 452, dort »unter dem Namen der Idee[ ]« der Freiheit.

<sup>478</sup>Vgl. KrV, B 85; 90f; vorzüglich 107f; 207.

<sup>479</sup>Vgl. KrV, B 123 Anm.: »Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d.i. das mannigfaltige, zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben«.

<sup>480</sup>KrV, B 123 Anm.

<sup>481</sup>Ebd.: »Dazu gehört Selbstanschauung, [...] welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist«.

<sup>482</sup>Vgl. KrV, B 112.

<sup>483</sup>GMS 459.

<sup>484</sup>GMS 457.

<sup>485</sup>GMS 457; ähnlich 451 (»nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag«), doch spricht Kant in letzterem Kontext offensichtlich in Hinsicht auf die »Verstandeswelt«; allerdings wird bei Kant der Verstandesbegriff desto unklarer, je mehr er darüber publiziert hat, wie gleich zu sehen ist.

Spontaneität<sup>486</sup> dargestellt und ebenfalls mit einer Einschränkung angesichts menschlicher Endlichkeit versehen – welche darin besteht, daß die Freiheitsidee als Handlungsprinzip den Willen nicht schlicht »unausbleiblich bestimmt«<sup>487</sup>. D.h.: offensichtlich wird nicht nur in beiden Fällen der jeweilige Gegenstand des höchsten Prinzips von KrV und GMS bzw. KpV durch die Weise seines Gegebenseins bestimmt, sondern stimmen diese soweit miteinander überein, daß ihre Einheit unvermeidlich wird; wie Kant denn auch die ursprüngliche Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft schon in der KrV vorausgesetzt<sup>488</sup> hatte: »weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß«<sup>489, 490</sup>. Daß diese Vorstellung der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, von Kantschem Ich-denke und Kantschem Ich-will, Probleme heraufbeschwört, ist klar. Ebendiese Beschwörung ruft allerdings nur herbei, was zuvor schon vorhanden war.

Problematisch ist die von Kant nur gewünschte, doch von ihm niemals plausibel gemachte Vernunfteinheit zunächst deshalb für ihn, weil sodenn fraglich sein würde, »warum ein analoges Ergebnis«, nämlich die Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was dem Begriff nach in der praktischen Vernunft enthalten ist, »nicht auch schon in theoretischer Hinsicht erlangt werden konnte«<sup>491</sup>. Noch besser einsehbar wird dieser Widerspruch anhand der Aufklärung über eine mögliche Irritation darüber, wieweit die auf den letzten Seiten d.v.U. vorgestellten Ergebnisse von GMS und KpV tatsächlich in der Rücksicht auf die Freiheitsidee und Selbstgesetzgebung miteinander übereinstimmen. Während nämlich einerseits gewisse, hier als Ergebnis aus der GMS vorgelegte Aussagen scheinbar ein Fundierungsgefälle von der Freiheitsidee zum Sittengesetz hin aufweisen, verläuft der Fluß in den hier als Ergebnis der KpV vorgetragene Aussagen gewissermaßen andersherum. Möglicherweise kann man in beiden Schriften auch die jeweils andere Richtung aufspüren. Auf jeden Fall aber fehlt bei Kant dem Verhältnis der beiden Richtungen die Klarheit. Einerseits muß nämlich, die Freiheitsidee vorausgesetzt werden, damit die Vernunfthandlung nicht ohne Bewußtsein ihr selbst ganz entfremdet vonstatten geht; andererseits muß die Vernunft als reine, die praktisch ist, also das Wollen die Idee der Freiheit verwirklichen, sie real machen. In gewisser Weise ist demnach das Wollen fundamentaler, wenn auch nie ohne das Freiheitsbewußtsein. Kant unterbindet (in der KpV) eine genaue Verhältnisbestimmung durch die Entscheidung, beides: das Sollen, die Sittlichkeit, das Moralgesetz

---

<sup>486</sup>Vgl. GMS 452.

<sup>487</sup>GMS 412; das heißt, daß objektiv als notwendig erkannte Handlungen beim Menschen subjektiv zufällig seien, und zur Bestimmung des menschlichen Willens daher objektive Gesetze ihn »nötigen« müßten, vermittelt durch ein formelhaftes Gebot namens »Imperativ«, vgl. GMS 413.

<sup>488</sup>Vgl. KrV, B 254f; 543; vgl. auch 276.

<sup>489</sup>GMS 391.

<sup>490</sup>Auch Fichte hat diese Auffassung von der synthetischen Einheit der Apperzeption, dem »Ich denke«, als dem gemeinsamen Ursprung des theoretischen sowie des praktischen Vernunftgebrauchs geteilt und darauf sein gesamtes idealistisches System von der Einheit der Vernunft als sich selbst setzendes Ich errichtet (vgl. Wundt, *Metaphysiker*, 519-525).

<sup>491</sup>Huxel, *Ontologie*, 140; so »kann es nurmehr verwundern, daß nach der transzendentalen Dialektik der Idee der Freiheit in theoretischer Hinsicht doch nur eine bloß logische Möglichkeit, nicht aber objektive Gültigkeit zuerkannt wird« (ebd.).



einerseits, wie auch das »Bewußtsein der Freiheit des Willens«<sup>492</sup> andererseits sei als Faktum, das unmittelbar ist, nur »einerlei«<sup>493</sup>. Dagegen hatte er selbst kurz zuvor<sup>494</sup> das Verhältnis in Frage gestellt und behauptet, die Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen hebe an beim Moralgesetz, denn nur dieses, nicht die Freiheit sei unmittelbar uns bewußt. Allerdings mußte er diese Aussage durch die der Einerleiheit wieder rückgängig machen, da, wie gesagt, sonst die Selbstgesetzgebung blind ist; so daß gegen Kant auch die Freiheitsidee an sich schon immer bewußt sein muß und real! Es ist gar nicht einzusehen, daß die Freiheitsidee zuerst theoretisch nur ist und gar nicht real; daß der reinlichste Wille, als den die Vernunft, wenn sie praktisch ist, sich selbst und den Menschen als ein Wesen der Freiheit bestimmt, von der Freiheit nichts weiß; daß die Freiheit nicht an sich schon immer bewußt ist und wirklich, so wie das Sollen und Wollen, für das sie war und an dem sie, mit dem sie real ist.

Damit verbunden stellt sich die Frage ein nach dem Verhältnis von Verstand und Vernunft. Denn aus der KrV war uns bekannt der Verstand (im engeren Sinne), als das »Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln«<sup>495</sup>, also vermittelt der von ihm selbst a priori hervorgebrachten Kategorien; während die Vernunft uns Ideen liefert, die transzendental sind und den Verstandesgebrauch anleiten sollen. In diesem Sinn hebt Kant in der GMS die Vernunft »noch über den Verstand«, weil dieser trotz seiner Spontaneität auf den »Gebrauch der Sinnlichkeit« notwendig angewiesen sei; die Vernunft hingegen zeige »unter dem Namen der Ideen« eine so reine Spontaneität, daß sie dadurch weit über alles Verstandeswerk hinausgeht und durch ihre Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswelt »dem Verstande selbst seine Schranken« bestimmt.<sup>496</sup> Später dagegen, in der KpV, heißt der Verstand, wenn er rein ist und praktisch, also wenn er nicht nur »[a]ußer dem Verhältnis [...] zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnis) steht«, sondern durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes »praktisch« ist, also wenn das von Kant so genannte Begehungsvermögen bzw.<sup>497</sup> der Wille, mit dem der Verstand im Verhältnis steht, rein ist: Vernunft.<sup>498</sup> Gemeint ist von Kant dabei das Vermögen »Verstand« und »Vernunft« je im engeren Sinn, wie zu sehen ist. Tatsächlich allerdings begegnet die problematische Verhältnisbestimmung von »Verstand« und »Vernunft« bereits in der GMS. Dort deutet sich der Übergang an, von Verstand zur Vernunft, indem Kant das vernünftige Wesen, das sich bloß durch Vernunft bestimmt, als Intelligenz zur »Verstandeswelt« zählt – gegenüber der »Sinnenwelt«.<sup>499</sup> Will man dagegen sagen, das Problem dieser Rede sei beschränkt auf die Dar-

---

<sup>492</sup>KpV 42.

<sup>493</sup>KpV 42.

<sup>494</sup>Vgl. KpV 31.

<sup>495</sup>Vgl. KrV, B 239.

<sup>496</sup>Vgl. GMS 452.

<sup>497</sup>»Alsdann allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt [...], ein wahres oberes Begehungsvermögen« (KpV 24f); vgl. auch die Definition des Begehungsvermögens (KpV 9 Anm. und auf Seite 84f d.v.U.) sowie KpV 21f; 32; gleichzeitig gilt praktische Vernunft aber auch als Wille, vgl. GMS 412; 441; KpV 55; 109f.

<sup>498</sup>Vgl. KpV 55.

<sup>499</sup>Vgl. GMS 451-453.

stellungsform, so bezeugt die Erklärung der Kausalität der Vernunft in der KpV, daß die Redeweise der GMS kein Versehen ist, sondern auf Kommandes zu- und vorausgreift. In der KpV ist zentral der schon oben geschilderte<sup>500</sup> Gedanke der Kausalität der Vernunft. Etwas »Widersinnliches«<sup>501</sup>, besser: Widersinniges ist er zuerst, weil danach das Moralgesetz prinzipiell in der Lage sein soll, die Freiheit – das sei eine Kausalität der reinen Vernunft – zu deduzieren. Das Moralgesetz nämlich »beweiset seine Realität«<sup>502</sup>, indem es zu der bloß negativ gedachten Kausalität der Freiheit in der KrV die positive Bestimmung einer den Willen unmittelbar bestimmenden Vernunft hinzufügt.<sup>503</sup> Andererseits stellt die Kausalität der Vernunft, die Freiheitsidee dabei den Bestimmungsgrund dar für unsren Willen. Die Problematik dieser Gedankenführung war hier<sup>504</sup> aufgezeigt worden unter dem Hinweis, daß dieselbe von Kant behauptete Realisierungspotenz der Vernunft, wenn sie praktisch ist, doch auch der spekulativen gebühren muß. Zum zweiten jedoch ist hochproblematisch, daß überhaupt eine Vorstellung von »Causalität« für das Moralgesetz bzw. für die »Idee des Gesetzes einer Causalität (des Willens)«<sup>505</sup> und in Ableitung davon eine »Art von Causalität«<sup>506</sup> für »Kategorien«<sup>507</sup> der Freiheit in Anspruch genommen wird. Zum einen nämlich ist das problematisch, insofern daraufhin der Bestimmungsgrund unseres Willens in die intelligible Dingwelt entflieht.<sup>508</sup> Denn zwar müsse praktische Vernunft »den Begriff, den sie von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht«<sup>509</sup>, samt ihrer »übersinnlichen Existenz«<sup>510</sup> keineswegs zu theoretischer Erkenntnis erheben, aber andererseits muß die praktische Vernunft die Kausalität der Handlung des Willens in der Sinnenwelt »auf bestimmte Weise« dennoch »erkennen«<sup>511</sup> können. Wie das logische Verhältnis von Grund und von Folge bei einer anderen Art von Anschauung als der sinnlichen synthetisch gebraucht werden kann, d.h. »wie causa noumenon möglich sei«<sup>512</sup>, das hält Kant allerdings für vor dem Menschen verborgen; weil doch »alle menschliche Erkenntniß« zu Ende sei, »so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen«<sup>513</sup> gelangt sind. Zum anderen aber ist viel problematischer, daß der Begriff der Kausalität als Begriff einer Kategorie mit dem des Sittengesetzes als einer bzw. der Freiheit als einer Idee fest verbunden wird.<sup>514</sup> Für Kant scheint die Verbindung höchst glücklich zu sein, weil sie scheinbar und in einem ersten Schritt uns die Freiheits-Idee in die Wirklichkeit holt. Ist aber diese »objective Rea-

---

<sup>500</sup>Vgl. Seite 85f d.v.U.

<sup>501</sup>KpV 47.

<sup>502</sup>KpV 48.

<sup>503</sup>Vgl. ebd.

<sup>504</sup>In d.v.U. Seite 87f.

<sup>505</sup>KpV 50.

<sup>506</sup>KpV 67.

<sup>507</sup>KpV 66.

<sup>508</sup>Vgl. KpV 49.

<sup>509</sup>KpV 49f.

<sup>510</sup>KpV 50.

<sup>511</sup>KpV 49; damit die praktische Vernunft eine wirkliche Tat hervorbringen kann, vgl. ebd.

<sup>512</sup>Ebd.

<sup>513</sup>KpV 46f.

<sup>514</sup>Vgl. KpV 56.

lität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Übersinnlichen«<sup>515</sup>, also der Freiheitsidee als Kausalität und Kategorie, einmal abgesichert, so verleiht der Begriff zweitens und scheinbar seine objektive Realität auch allen übrigen »Kategorien der Freiheit«<sup>516, 517</sup> – freilich nur zum Gebrauch in der Praxis<sup>518</sup>. Wenn nun auch den Kategorien der Freiheit anders als denen der Natur die »Form« eines reinen Willens zugrundeliegt,<sup>519</sup> so spricht allerdings Kant dennoch vom »Denkungsvermögen«<sup>520</sup>, das in den Kategorien der Freiheit aktiv ist, und von – wie auch immer beschaffenen – Erkenntnissen, zu denen jene praktischen, apriorischen Begriffe sich wandeln (in Beziehung auf das oberste Prinzip der Freiheit).<sup>521</sup> Sogar äußert Kant, daß die Kategorien der Freiheit, weil die Bestimmungen der praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die Begebenheiten in der Sinnenwelt, also in Beziehung zu den Erscheinungen, statthaben können, den Kategorien des Verstandes »gemäß«<sup>522</sup> sind. Ganz in diesem Sinne erklärt Kant denn auch, daß man oder er »nichts ohne Kategorie denken«<sup>523</sup> kann, und meint hier entweder die der Natur oder etwa Kategorien überhaupt. Die in der KrV gezogene Grenze zwischen den Kategorien des Verstands und den Ideen der Vernunft, wie auch die Differenz zwischen Verstand und Vernunft je im engeren Sinn, verliert damit jedenfalls die Bedeutung. – Nur so wird die Scheinbegründung der theoretischen transzendentalen Ideen und mithin der Schein der Begründung der Kategoriewelt der KrV durch eine praktische Vernunftidee nachvollziehbar. – Denn die Freiheit als Kausalität, die *causa noumenon* soll ein leerer Verstandesbegriff sein, der nur praktisch verwendet wird, weil die nichtsinnliche Anschauungsform fehlt.<sup>524</sup> Aber, kann die Idee, wenn sie denkbar ist wie die Kategorien, getrennt von dem Anschauungsstoff; wenn kraft unsinnlicher Anschauungsform ein Verstand ihren Anschauungsstoff »subsumiert« und sie auf den Stoff anwendet; kann dann die Idee noch »Idee« sein? Sicher nicht! Sondern sie wird so auf die Stufe der Kategorie nivelliert. Der Unterschied zwischen den beiden fällt dann auf den Zufall zurück, daß der Menschenverstand in den Schranken der Sinne, genauer, der sinnlichen Anschauung haust. Zudem ist die bei Kant hier im Hintergrund stehende Vorstellung eines nichtmenschlichen Verstands, der eine durch andere Formen bestimmte Anschauung oder denselben Stoff durch andere Anschauungsformen und dennoch im Rahmen der Kategorien sich gegenwärtig macht, bloß hypothetisch erdichtet<sup>525</sup>. Durch die Hintertür führt Kant die von ihm als falsch überführte Metaphysik des Verstands der intelligiblen Dinge an sich wieder ein – scheinbar legitimiert durch den Zusatz »zum praktischen

---

<sup>515</sup>KpV 56.

<sup>516</sup>Vgl. KpV 66.

<sup>517</sup>Vgl. KpV 56f.

<sup>518</sup>Vgl. ebd.

<sup>519</sup>Vgl. KpV 65f.

<sup>520</sup>KpV 66.

<sup>521</sup>Vgl. KpV 65f.

<sup>522</sup>KpV 65.

<sup>523</sup>KpV 103.

<sup>524</sup>Vgl. KpV 55; 66.

<sup>525</sup>Vgl. KpV 47.

Gebrauch«. <sup>526</sup> Die konkrete Durchführung der Aufteilung in »theoretisch« und »praktisch« jedoch offenbart: Kant konstruiert sein Vernunftreich der intelligibelen »Dinge an sich« – das der Leibnizschen Monadenwelt ähnelt – ganz banal gemäß der Erscheinungswelt der Naturwissenschaft. Allein die naturwissenschaftliche, als einzige nicht-praktische Art der Erklärung wird von Kant theoretisch erlaubt für die Freiheit als Kausalität. <sup>527</sup>

Aber andererseits provoziert Kant den Eindruck der Aufteilung der Vernunft in eine theoretische und eine praktische Anwendung, wie sie plastisch erfahrbar wird in Gestalt der zwei »Kritiken«, und befördert die Ansicht, man habe mit zwei recht verschiedenen Grundvermögen, Verstand und Vernunft, zu tun; insofern bestätigt die Aufteilung den problematischen Doppelsinn von »Erscheinung«: a) »Erscheinung« im Gegensatz zu den Kategorien des Verstands, b) »Erscheinung« im Gegensatz zu den Ideen der Vernunft. Auf diese Weise verdunkelt Kant ständig, daß die Vernunft beständig auch theoretische ist. Faktisch dagegen führt Kant seine Leser sehr wohl in der *GMS* von der »gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis« <sup>528</sup> aus zur philosophischen über. <sup>529</sup> Allein, ob die Erkenntnis der philosophierenden Vernunft darum als eine praktische, als eine sittliche gelten kann, oder ob sie als philosophische, ethische nicht vielmehr eine theoretische Erkenntnis der praktischen, sittlichen Vernunft ist, das bleibt im Dunkeln. Kant ignoriert, daß die gemeine Vernunft, wenn sie als praktische philosophiert und sich ethisch begreift, spekulativ ist. Die »Erweiterung« <sup>530</sup> der theoretischen Vernunft durch die praktische – zum Gebrauch in der Praxis – »erweitert« die praktische selbst zu dem, was sie selbst als die reine schon war: Theorie. Die Idee einer *causa noumenon* etwa ist sittlich gehaltlos und soll lediglich ein durch ethische Reflexion motiviertes, theoretisch-metaphysisches Interesse befriedigen. Bereits die Bezeichnung des auf den raum-zeitlichen Gegenstand begrenzten Erkennens in der *KrV*, die Bezeichnung des Verstands als einer theoretisch (!) gebrauchten Vernunft <sup>531</sup> weist auf diese Vernunfteinheit hin. Und gerade die *KpV* kennt die Hoffnung, »es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen)« zu bringen, und alles »aus einem Princip« <sup>532</sup> ableiten zu können; denn das sei das »unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft« <sup>533</sup>, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit finde. Endgültig aber bestätigt Kant, daß die Vernunft eins ist, und die eine in das Gebiet der anderen übergeht, also die praktische theoretisch sowie theoretische praktisch ist, indem er die theoretische, der allein und im Gegensatz zu der praktischen er die Spekulation zugeordnet hatte, unter dem Titel der spekulativen unter die praktische unterordnet. <sup>534</sup>

---

<sup>526</sup>Vgl. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I 177.

<sup>527</sup>Vgl. *GMS* 459: »Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf«.

<sup>528</sup>In diesem Sinne: *GMS* 391f; 394; 397; 402ff; 411f; 426 Anm.; 450ff; 454

<sup>529</sup>In der praktischen gemeinen Vernunft entspinne sich, »wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen«, vgl. *GMS* 405.

<sup>530</sup>Vgl. *KpV* 50.

<sup>531</sup>So auch z.B. in *KpV* 89f.

<sup>532</sup>*KpV* 91.

<sup>533</sup>Ebd.

<sup>534</sup>Vgl. *KpV* 121.

Denn alle Vernunft sei immer schon interessegeleitet, und dieses Interesse, als ein absichtsvolles, ist verständlicher Weise »zuletzt praktisch«.<sup>535</sup> »Vollständig« sei die theoretische Vernunft daher nur durch die »Ergänzung« durch die praktische, und eigentlich muß die Gegenrichtung hinzugefügt werden.<sup>536</sup> Folglich sind, entgegen dem äußeren Anschein, auch das Ich-denke der theoretischen Vernunft sowie das Ich-will der praktischen ursprünglich eins und dasselbe, wenn auch in Wirklichkeit unter dem Primat der praktischen Vernunft. Im Einklang damit fußt Kants gesamte Philosophie auf seiner »ethischen Weltanschauung«<sup>537</sup>, auf seiner Vorstellung eines »sittlichen Bewußtseins«<sup>538, 539</sup>.

Leider aber verbindet Kant die Position des Primats mit einer problematischen Sonderstellung der praktischen Vernunft. Denn allein das Sollen bzw.<sup>540</sup> der Wille, der rein ist, das reine Wollen bringt in Reinheit zum Vorschein: das Unbedingte, den Zweck aller Zwecke. Zwar arbeitet auch seine theoretische Philosophie mit diesem Begriff, wird sie von ihm angetrieben, bis hin zu den Ideen der theoretischen Vernunft; aber, das Unbedingte läßt sich dort niemals verwirklichen, bleibt immer nur leerer Begriff. Wirklichkeit wird das Unbedingte also allein in dem Anspruch des Sollens, in dem Wollen, das dem Sollen zu entsprechen sucht. Freilich kann auch dieser Wille das Unendliche lediglich fassen, weil die willentliche, absichtsvolle Tätigkeit bei Kant unabschließbar, im Fortschritt unendlich ist. Sonst wäre sie nicht mehr zweckvoll, wäre sie nicht mehr zweckgemäß. Allein in der Ausrichtung auf das Ziel, auf den Zweck, ist der Wille vernünftig, bestimmt praktische Vernunft sich selbst für sich selbst.<sup>541</sup> Die Realität des Unendlichen, des Intelligiblen, das für die Sinnenwelt Grund ist,<sup>542</sup> hat ihre Wirklichkeit alleine im Streben, in der laufenden Willensausrichtung. Diese Sichtweise korrespondiert bei Kant, wie gesagt, damit, daß das Wollen dem Denken<sup>543</sup> gegenüber gewissermaßen fundamentaler ist. Vorteilhaft ist Kants Trennung der beiden Vermögen für sein Bestreben, seine Ethik zu sichern vor skeptischer, empiristischer oder gefühlsversunkener Relativierung aller Moralansprüche. Der Antrieb

---

<sup>535</sup>KpV 121.

<sup>536</sup>Erst so wird verständlich, daß bei Kant der Begriff der theoretischen Vernunft wie auch der der praktisch gebrauchten faktisch mehrfachen Sinn trägt: (1) der Verstand als Korrelat von Phänomenen, (2) das Vermögen der theoretischen Ideen, (3) die spekulative Vernunft, die das Erkenntnisvermögen kritisiert und sich durch Kritik begrenzt und begreift. Spekulativ im letzteren Sinne ist freilich auch die reine praktische Vernunft, sofern sie über den sittlichen Willen spekuliert, vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 188f.

<sup>537</sup>Kroner, Von Kant bis Hegel, I 152f; ebd.: »Sie liefert den Schlüssel zu dem ganzen Gebäude seiner Philosophie«.

<sup>538</sup>Vgl. a.a.O., 153.

<sup>539</sup>Während die griechische Tradition vom Primat der Logik ausgeht, denkt Kant als erster vom Grunde auf sittlich, vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, den Abschnitt: Der Primat der praktischen Vernunft als Voraussetzung für Kants »Kopernikanische Tat«, 159-166, bes. 165.

<sup>540</sup>»Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen« einer Intelligenz, vgl. GMS 455.

<sup>541</sup>Streng genommen gibt die praktische Vernunft das Moralgesetz dem empirischen, triebhaften Willen, der den Lustvorstellungen zugeneigt ist. Andererseits aber setzt dieser Akt der Gesetzgebung voraus, daß der empirische Wille das ihm gegebene Gesetz *s i c h s e l b s t* zu eigen macht, so daß der empirische Wille mit dem reinen sittlichen Selbstbewußtsein der praktischen Vernunft notwendig übereinstimmen muß, damit der Begriff der Autonomie bei Kant sich überhaupt denken läßt.

<sup>542</sup>Vgl. GMS 453.

<sup>543</sup>»Denken« hieß die Handlung (!), »die Synthesis des Mannigfaltigen«, das dem Verstand qua Anschauung gegeben worden ist, »zur Einheit der Apperception zu bringen« (KrV, B 116). Das Vermögen zu denken kann insofern mit dem Erkenntnisvermögen »Verstand« gleichgesetzt werden.

dieses starken Motivs<sup>544</sup> führt bei Kant allerdings leider dazu, daß er den Prozeß der menschlichen Wissensbildung in drei Abteilungen aufteilt: (1) in einen vermeintlichen Ausgangspunkt als einen rein theoretischen, an dem der Verstand nach seiner Natur und mit Notwendigkeit verfährt; (2) in die Tätigkeit der Wissenschaft als einer theoretisch-praktischen; und (3) in den idealen Endpunkt als eines rein praktischen. Die erste Phase erfaßt dabei den scheinbar objektiven Bereich der Natur, in dem allgemeine Naturbegriffe mit den Wahrnehmungen zusammentreffen; und die zweite Phase den scheinbar objektiven Bereich der Freiheit, in dem das Sollen gebietet.<sup>545</sup> Bemerkenswert an dieser Aufteilung ist zuerst, daß mindestens in den ersten beiden Fällen mit der Seite des Erkenntnisprozesses des Menschen jeweils ein bestimmter Bereich von »Welt«<sup>546</sup> korrespondiert. Also, zugleich mit dem, und so wie den Erkenntnisprozeß überhaupt teilt Kant auch den (universalen) Weltprozeß<sup>547</sup> auf. Zweitens, zwischen den vermeintlichen Teilbereichen von Welt erzeugt die Teilung eine unüberwindbare Kluft<sup>548</sup>. – Der erste Teilbereich muß dabei noch einmal in eine Welt der Empirie einerseits und eine Welt der Kategorien andererseits aufgeteilt werden, zwischen denen die Vermittlung ebenfalls fragwürdig ist. – Würde Kant dagegen die drei verschiedenen Phasen des Erkenntnisprozesses als drei nur relativ einander entgegengesetzte in eins setzen, um der Einheit des Weltprozesses willen, so verlöre seine Ethik die Reinheit, die für sie das Programm ist. Denn speziell die reine praktische Vernunft war für ihn der Inbegriff von Spontaneität, noch über der des auf empirisch Gegebenes wartenden Verstands, und die Spontaneität (der Vernunft) wird benötigt für die Freiheit, sich selbst zu bestimmen. Empirisch Gegebenes dagegen bedeute Rezeptivität und Heteronomie. Problematisch an der von Kant betriebenen Aufteilung ist, daß sie den einen, universalen Welt- oder auch »Lebensprozeß« unwiederbringlich gedanklich zerschneidet, ohne daß für die Zerteilung ein Anhalt an dem Lebensprozeß selber zu finden ist. Gleiches gilt für den Lebensprozeß jedes einzelnen Menschen. Denn durch seine Aufspaltung im Erkenntnis-, richtiger: im Gemütsvermögen, in (praktische) Vernunft und (theoretischen) Verstand trennt Kant ja faktisch das Denken vom Wollen ab; als ob ein Mensch, wenn er denkt und im Denken theoretische Erkenntnisse anstrebt (!), nicht in ein und demselben Moment und als ein und dasselbe Bewußtsein seiner selbst, in dem und als das er denkt, wollend ist; und umgekehrt, als ob ein menschlicher Willensakt in jedem Moment seines Vorgangs nicht schon immer auch bedachter<sup>549</sup> ist. Die Statthaftigkeit, Prozeßphasen gemäß dem Schema »Bedingungen der Realisationsmöglichkeit; Realisation; und Realisat«

<sup>544</sup>Nicht zufällig hat Kants Philosophie ihre stärkste historische Wirkung zunächst als ein Idealismus auf der Basis des Ethischen entfaltet.

<sup>545</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 254ff. Zur dritten Phase später, vgl. Seite 112 d.v.U.

<sup>546</sup>Hier verstanden im Sinne von dem, womit der Mensch überhaupt in Wechselwirkung steht, sei es mehr außer oder mehr in ihm, sei es ein mehr physischer oder psychischer Sachverhalt, also inklusive des Menschen selbst, seines Selbstes.

<sup>547</sup>»Welt« im obigen Sinne besitzt einen prozessualen Charakter. Bereits aufgrund des gegenwärtigen Standes d.v.U. kann davon ausgegangen werden, daß die von Kant vorgenommene Aufteilung keinesfalls alle möglichen Sachverhalte von Welt erfassen können wird.

<sup>548</sup>So Kant selber, vgl. KU 174ff (II. der Einleitung), bes. 175f.

<sup>549</sup>Wenn auch nur minimal, so, daß ein Gegenstand überhaupt als ein Gegenstand erfaßt wird.

zu unterscheiden, soll damit keinesfalls in Abrede gestellt werden. Kant jedoch trennt die Phasen an sich und von einem ihnen gemeinsamen Ursprung, so daß sie niemals zusammenkommen. Zu den zahlreichen daraus sich ergebenden Bruchstellen seiner Philosophie gehört folglich auch, daß der reine Wille niemals die Ursache von Handlungen wird, sondern stets nur der empirisch-bedingte reine Wille. So verliert Kants Ethik ihren Anspruch, eine ihrem Gegenstand angemessene Theorie darzustellen. Das Bewußtsein der Einheit der Lebensprozesse, auf die Kant wahrscheinlich genauso wie auf die Vernunftseinheit bzw. die Einheit von Verstand und Vernunft zielt, zersetzt er dank seiner eigenen Philosophie.

Eine ursprüngliche Einheit von Denken und Wollen, von Verstand und Vernunft, von Ich-denke' und Ich-will, nicht nur dem Worte nach äußerlich anzuerkennen, sondern der Sache nach in seiner Philosophie zur Darstellung zu bringen, kann Kant also leider nur wünschen, doch sie nicht plausibel machen. Denn dafür hätte er an sämtlichen Lebensprozessen die Gegensätzlichkeit von »spontan« und »rezeptiv« sowie »empirisch« und »intellektuell« nur für relativ halten dürfen. Aus diesem Verständnis heraus hätte Kant dann das Ich-denke und das Ich-will auf eine für sie vorausgesetzte, sie fundierende, ursprüngliche Einheit der beiden zurückführen können. Wie im Fall des Ich-denke, wäre dann natürlich auch die Empiriehaftigkeit des Ich-will offensichtlich geworden. Vielmehr unterscheidet und trennt Kant dagegen wie in der KrV auch in der KpV die Materie von der Form (der sittlichen Handlung) ab und legt den Wert auf die Form bloß. Stattdessen wäre eine umfassende Gemütstheorie nötig gewesen. Die mußte Kant um seines einmal gewählten Ansatzes willen selbstverständlich vermeiden.

Also: die KpV ist gescheitert; die Hoffnung, »es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) [zu] bringen«, hat sie anscheinend nicht erfüllt; das »unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft« hat die KpV nicht in »völlige Zufriedenheit« auflösen können; »eine[ ] vollständig[e] systematische[ ] Einheit ihrer Erkenntnisse« ist ihr nicht gelungen.<sup>550</sup> Die KpV hat also trotz aller Beteuerung mit dem Begriff der Freiheit dennoch nicht »den Schlußstein von dem ganzen Gebäude [...] der reinen, selbst der speculativen Vernunft«<sup>551</sup> gesetzt. Im Prinzip hätte der in der Urteilskraft (der praktischen Vernunft) liegen müssen, da Kant von diesem Vermögen verlangt, daß es beurteilt, »[o]b nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel« des Moralgesetzes steht und Zustimmung findet oder nicht, »wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abstracto) gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto«<sup>552</sup> angewandt werde. Hätten die diesbezüglichen Ausführungen der KpV die Angelegenheit zur vollständigen Zufriedenheit des Autors geregelt, hätte Kant keinesfalls der KU die Aufgabe zuweisen müssen,

---

<sup>550</sup>Vgl. KpV 91.

<sup>551</sup>KpV 3f.

<sup>552</sup>KpV 67.

als »Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie«, das sind Naturphilosophie und Moralphilosophie,<sup>553</sup> »zu einem Ganzen«<sup>554</sup> zu dienen.

Daß aber Kant dennoch auf der Spur des Gemüts gewandelt ist und sie selbst im Fortschritt zu seiner »Kritik der Urteilskraft« nicht verläßt, auch inwiefern dieser Wandel mit seinem übrigen Kritikprogramm im Verhältnis steht; zuletzt, ob sein Programm doch noch den benötigten Anhalt an der Wirklichkeit wird erschwingen können, das alles behandelt der nachfolgende Unterpunkt d.v.U., zum Teil im unmittelbaren Anschluß.

### 2.6.3 Die »Kritik der Urteilskraft« oder: Gefühl und Gemüt

#### 2.6.3.1 Die »Kritik«

Ein Blick auf den bisherigen Gedankenweg zeigt: heimlich wandelt Kant auf der Spur des Gemüts. Zuerst versuchte er, seine Philosophie auf den Verstand, das (theoretische) Erkenntnisvermögen bzw. das Denken, also auf ein Teilvermögen des Gemütes zu gründen. Weil aber die Fundierungsleistung des Denkens alleine nicht ausreicht, übergibt er die Aufgabe an die (praktische) Vernunft, das Begehrungsvermögen bzw. das Wollen – das ebenfalls nur ein Teilvermögen darstellt. Dem Wollen traut Kant demnach eine tiefere Fundierungsleistung zu. Das Wollen erhält den Primat. Und gerade weil Kant den Primat an das Wollen vergibt und auf die oben besagte, z.T. empiristische Weise die Lebensprozesse zu teilen pflegt, steht am Anfang seiner eigenen Wissenschaft, seines eigenen philosophischen Werkes die KrV und das Denken, der theoretische Verstand und die Logik. So erwächst dem inhaltlichen Primat, den die praktische Vernunft inne hat, als Konkurrent der formal-methodische Primat seiner Denk-Logik<sup>555</sup>.<sup>556</sup> Auf diese Weise wird die Notwendigkeit einer Gemütstheorie bei Kant von Kants alleszerteilendem Dualismus verdunkelt.

Die Verfahrensweise Kants nämlich scheint vollkommen von einer gegenstandslosen Logik dominiert zu werden. Nur mit der Hilfe dieser Logik konnte in der KrV die Frei-

---

<sup>553</sup>Vgl. KU 171 (Einleitung zur KU, Abschnitt I: Von der Eintheilung der Philosophie).

<sup>554</sup>Aus der Überschrift zu Abschnitt III der Einleitung. Die Überschrift zu Abschnitt IX lautet: Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

<sup>555</sup>»Logik« ist die »Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt« (KrV, B 75; im weiteren Sinn von »Verstand«). Als allgemeine enthält die Logik die »schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens« (ebd.) und geht nur auf die Form des Denkens unangesehen des Denk-Stoffes; ihr steht gegenüber die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs, die auf den Stoff der Gedanken geht. Die allgemeine Logik teilt Kant in reine und angewandte auf (KrV, B 76). Die angewandte Logik geht auf die Regeln des Verstandesgebrauchs unter den empirisch-zufälligen Bedingungen des Subjekts (Aufmerksamkeit, Irrtum, Zweifel usw., vgl. KrV, B 77); »allgemein« sei sie, sofern sie den Stoff der Gedanken nicht berücksichtigt. Die reine Logik dagegen, als Kanon von Verstand und Vernunft, abstrahiert von allen (äußeren) empirischen Bedingungen, handelt von Prinzipien a priori; aber, hier könnte noch derartiges Apriorisches den Ursprung der Gedanken bestimmen, das von der (inneren) Sinnlichkeit herkam: reine, aber sinnliche Formen (Raum und Zeit). Um die Sinnlichkeit ganz auszuschalten, führt Kant abschließend die »transcendentale Logik« ein (vgl. KrV, B 77-78); sie betrachtet die Gesetze von Verstand und Vernunft hinsichtlich deren Ursprung, der rein apriorisch und ganz ohne Sinnlichkeit sein soll. Allein Erkenntnisse dieser Art ließen erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen lediglich a priori angewandt würden oder möglich seien; die transzendente Logik bestimme Ursprung, Umfang und objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse. – Aber, die Vorstellung eines Denkens »für sich genommen«, »bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung« (KrV, B 279), also frei von jeder Form von Sinnlichkeit, ist, wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, vollkommen bodenlos.

<sup>556</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 163.



heitsidee auf die Maße der Kategorien, die Vernunft auf Verstand nivelliert werden. Und auch die Gliederung<sup>557</sup> der KrV, sodann die Aufteilung<sup>558</sup> der Kategorien dieser ersten Kritik, sowie die Reihenfolge<sup>559</sup>, in der Kant die transzendentalen Ideen behandelt, entstammen den Formen der Urteile und damit der allgemeinen Logik. Zwar zweifelt Kant speziell in dem letzteren Fall, »[o]b nun hier wirklich eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transscendentalen Verfahren, ingeheim zum Grunde liege«<sup>560</sup>, und hält diesen Sachverhalt für erst durch den Verfolg seiner Untersuchung aufklärbar. Aber, die positive Antwort ist unvermeidbar; erstens, weil bereits die »Verwandtschaft« zwischen dem logischen und dem transzendentalen Verfahren die Form einer ganz bestimmten<sup>561</sup> Analogie angenommen hat; zweitens, weil das (obere) Erkenntnisvermögen als ganzes und die allgemeine Logik (auch) in der KrV fest miteinander verbunden sind. Denn die allgemeine Logik sei über einem Grundriß erbaut, der »ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen«<sup>562</sup> zusammentreffe. Wie dieses Verhältnis genau konzipiert ist, ob etwa die logische Struktur der (oberen) Erkenntnisvermögen diese dominiert, bzw. die Logik das System der (oberen) Erkenntnisvermögen (als Struktur des Gemüts) fundiert, oder eine mögliche Vorstellung vom System des Gemüts, also eine Gemüts-theorie, die Logik bzw. die (oberen) Erkenntnisvermögen (als logische) fundiert usw., bringt Kant nicht zur Klärung, sondern schwankt.<sup>563</sup> Während die Rede vom »Grundriß« für einen Vorrang einer Gemüts-theorie sprechen kann, deuten andere Aussagen wie die, »daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen [...] an die Hand geben werde«<sup>564</sup>, unter Umständen daraufhin, daß die Struktur der Erkenntnisvermögen bei

---

<sup>557</sup>Vgl. dazu 2.6.1 d.v.U.

<sup>558</sup>Vgl. KrV, B § 10, bes. B 93.

<sup>559</sup>Vgl. KrV, B 250-260, das sind die Abschnitte »Von den transscendentalen Ideen« und »System der transscendentalen Ideen«, vgl. bes.: 250ff; 255f; 257-260.

<sup>560</sup>KrV, B 260.

<sup>561</sup>Kant erwartet, »daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen [...] an die Hand geben werde« (KrV, B 238; vgl. auch KrV, B 250).

<sup>562</sup>KrV, B 130.

<sup>563</sup>Kants Ordnungskonzept für die Logiken macht nicht klar, wieso die transzendente nicht gar als ein Sonderfall unter die besondere Logik fällt. Denn gerade die transzendente achtet ja auf den Stoff und seinen Ursprung. Die sogenannte allgemeine Logik für allgemein zu halten, bloß weil sie nicht auf den Stoff achte, ist haltlos; die besondere könnte genausogut als allgemein gelten, gerade weil sie allgemein auf den Stoff schaut. Die Beschreibung der transzendentalen Logik zeigt lediglich, daß die Perspektiven auf Stoff und auf Form gar nicht vollkommen trennbar sind. Um formal vollkommen unabhängig vom Stoff, nämlich der Sinnlichkeit ledig zu werden, muß die transzendente Logik auf den Stoff wieder zurückschauen, sich seiner Belanglosigkeit versichern. Die transzendente Logik stellt insofern lediglich eine Unterabteilung der reinen (allgemeinen) dar, indem nun auch der letzte Rest Sinnlichkeit entfernt worden ist. Selbstverständlich mußte dazu auf die Herkunft der »Gegenstände« zurückgeschaut werden. Kants Beschreibung von transzendentaler und allgemeiner Logik verdeckt, inwiefern die beiden zu Recht unter den Gesamtsachverhalt »Logik« fallen. Statt irgendwie »verwandt«, scheint die eine der anderen Unterabteilung zu sein, vgl. Anm. 555 d.v.U. Im Beispielfall der transzendentalen Ideen jedenfalls »erwartet« Kant, daß, wie er selber angibt, wie im Fall der Verstandeskategorien (!), die »bloße logische Form unserer Erkenntnis« bzw. der Vernunftschlüsse »den Ursprung besonderer Begriffe a priori«, hier nämlich, reine Vernunftbegriffe »oder transscendentale Ideen« enthält, vgl. KrV, B 250; auch Anm. 561 d.v.U.

<sup>564</sup>KrV, B 238.

Kant aus der Logik entliehen ist.<sup>565</sup> Und tatsächlich bestätigt Kant in der ersten Fassung der Einleitung der KU,<sup>566</sup> daß der Verstand das Vermögen der Erkenntnis des Allgemeinen (der Regeln), die Urteilskraft das Vermögen der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine und die Vernunft das Vermögen der Bestimmung des Besonderen durch das Allgemeine (der Ableitung von Prinzipien) sei; während durch die zweite Fassung hinzugefügt wird, daß die Philosophie, sofern sie synthetisch ist und auf apriorischen Begriffen beruht, immerzu (1) nach einer Bedingung, (2) einem Bedingten sowie (3) nach einem Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, sucht.<sup>567</sup> Unter dem Eindruck dieser Vorgehensweise nähert die (Transzendental-)Philosophie Kants sich der bekannten Herrschaft des Satzes vom Grund auf bedrohliche Weise an.<sup>568</sup> Kants Verfahrensweise fällt zweifelsohne mit der Logik des Vernunftgebrauchs überhaupt zusammen, nach dessen Beschreibung Verstand, Urteilskraft und Vernunft im Verein einen jeden »Vernunftschluß« vollziehen<sup>569</sup>. Anscheinend dominiert die Logik alle drei der drei oberen Erkenntnisvermögen.<sup>570</sup> Trotzdem ist die in der Methode wirksame Vormachtstellung der Logik nicht in der Lage, sich vom inhaltlichen Primat der praktischen Vernunft völlig frei zu machen, noch konnte sie die Sachbewandtnis einer umfassenden Gemütslehre, d.i. das »Wissen der Seele«<sup>571</sup>, vollkommen unterdrücken.

Ihr Bewenden mit der Vormachtstellung der Logik hat Kants Philosophie neben einer umfassenden Gemütslehre nämlich bei den inhaltlichen (!) Implikationen der Logik, also bei dem Gegenstand der KU, und umgekehrt. Nur deshalb kann überhaupt eine Konkurrenz trotz unterschiedlicher Ebenen aufkommen. Eigentümlich ist der Logik als Verfahren bei Kant die Beschränkung der »Gegenstände« auf die sogenannten Phänomene – exklusive des innerlich, bloß in der Zeit Erlebten. Gegenstand der KU ist die Verbindung der zwei Teile »Natur-« und »Moralphilosophie« der Philosophie zu einem Ganzen.<sup>572</sup> Die Aufgabe, ebendiesen Gegenstand zu betrachten, hieß für Kant einerseits, die gegebenen Beziehungen zwischen den beiden Teilphilosophien, also deren Bezogenheit zu untersu-

---

<sup>565</sup>Man bedenke einmal, daß die obige Rede von der Schlüsselgewalt der Logik wie ein Torbalken über dem Zugang zum nachfolgend beschriebenen »logischen Vernunftgebrauch« thront. Es gelte nämlich für jeden Vernunftschluß: im Major denke ich das Bedingende der Regel (besser: den Subjektsbegriff) durch den V e r s t a n d; im Minor subsumiere ich eine Erkenntnis unter das Bedingende der Regel (also unter den Subjektsbegriff) mittelst der U r t e i l s k r a f t; in der Konklusion bestimme ich a priori durch die (reine) V e r n u n f t meine Erkenntnis durch das Prädikat (besser: durch den Prädikatsbegriff) der Regel; das Verhältnis, das der Major zwischen dem Minor (eigentlich: dem Subjektsbegriff des Minors!) und dem Subjektsbegriff des Majors vorstellt, macht die verschiedenen Schlußarten aus, die in ihrer Verschiedenheit das Verhältnis der Erkenntnis im Verstand jeweils verschieden ausdrücken, nämlich wie alle Urteile überhaupt, d.h. kategorisch, hypothetisch und disjunktiv, vgl. KrV, B 241. – Kant ordnet die »Urteilskraft« den beiden anderen Erkenntnisvermögen gleich, obwohl sie selbst keine Erkenntnisse produziert. Im Vergleich mit dem »gesunden [Menschen-] Verstand[...]« (KU 169) sei sie kaum zu unterscheiden.

<sup>566</sup>Vgl. KUE 201.

<sup>567</sup>Vgl. KU 197 Anm., zum Ende der Einleitung der KU.

<sup>568</sup>Vgl. Seite 65ff und 127 d.v.U.

<sup>569</sup>Dargestellt in Anm. 565 d.v.U.

<sup>570</sup>Vgl. KU 171, Einleitung Abschnitt I (Von der Einteilung der Philosophie).

<sup>571</sup>Die komplexe Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks wird im Laufe d.v.U. ihre Erklärung finden.

<sup>572</sup>Aus der Überschrift zu Abschnitt III der Einleitung der KU. Im Gegensatz zur vorliegenden Untersuchung berücksichtigt Kant den Unterschied zwischen »Urteilskraft« und deren »Kritik« praktisch gar nicht.

chen, andererseits, die menschlichen Anlagen und Möglichkeiten, auf deren Grund wir die besagte Bezogenheit erkennen – mindestens aber intendieren können –, zu untersuchen; folglich und drittens verhielt die Gesamtaufgabe implizit, die Gegenstandsbezogenheit auch des Untersuchungsvorganges selber, zu untersuchen<sup>573</sup>. Der Gegenstand der KU ist also letztlich die gesamte Philosophie, die, sofern sie immerzu auf die dauernden Werdebedingungen des allumfassenden, universalen Lebensprozesses (alles Seins) spekuliert, durchaus als Transzendentalphilosophie bezeichnet werden kann. Denn, wie in d.v.U. aufgezeigt worden war, rekurriert auch die (spekulative) Transzendentalphilosophie der KrV, und so auch die KpV, trotz aller Spontaneität immer auch schon auf Rezeptivität und empirisch Vorgegebenes (in deren beider gewissen Zusammensein für uns). Daß ohne dies auch nicht die KU auskommen kann, versteht sich aufgrund ihrer Abhängigkeit von den durch sie zu verbindenden Erkenntnisvermögen Verstand und Vernunft, deren Betrachtung auf ihr Gewißsein für uns zurückgeführt hatte. Zudem zeigt Kant (in der ersten Fassung der Einleitung in die KU) an, daß (spätestens) in Gestalt der KU das »System der Kritik der reinen Vernunft«<sup>574</sup> von ihm erreicht worden ist, so daß unvermeidlich im gleichen die vorhandenen Kritiken systematisch, zum System der Philosophie geworden sind. Ebenso ist umgekehrt die Stufe der »Propädeutik« an sich immer schon Philosophie; weil die Verhältnisbestimmung zwischen KU und Philosophie genauso zur Philosophie gehört, wie die Verhältnisbestimmung der KU zwischen Moral- und Naturphilosophie mit ihren Relaten an sich wesensgleich sein muß, da sonst überhaupt keine Philosophie in den Bezug zu ihren Grenzen und Möglichkeitsfragen geraten kann. Die Präliminarien sind speziell in der Philosophie von zentraler Bedeutung und: sind Philosophie. Anders wird Philosophie als ein spekulativ-systematisches Verfahren der Weltweisheit niemals wirklich.

Weil aber Kant gemäß der Eigentümlichkeit seiner Logik, also seinem Phänomenbegriff gemäß als die Gegenstände seiner Logik das bloß in dem inneren Sinne Erlebte, das Gemütsartige, ausschließt, deswegen kommt ihm bei seiner kritischen (nicht an Erkenntnis interessierten?) Betrachtung betreffend die Urteilskraft das Gesamte der Philosophie sowie die Gewißheit von Erfahrung überhaupt<sup>575</sup> vielmehr äußerlich in den Sinn; so wie sich gleichende Hölzer und Steine mit den äußeren Sinnen alleine begriffen ihre Gleichheit nicht preisgeben werden. Kants Behandlung des Inneren gleich dem Äußeren hat ihm in der KU den Blick für das Ganze verschlossen; so verliert er den eigentlichen Gegenstand aus den Augen. In den Fokus der dritten Kritik rücken vielmehr ein im Menschen angelegtes Vermögen, die zwei besagten Gebiete zu verbinden, d.i. die Urteilskraft, sowie deren Gegenstand, über den sie reflektiert, d.i. eine bestimmte Zweckmäßigkeit. Diese beiden behandelt Kant wie statische Gegenstände und sieht sich veranlaßt zu einer weiteren logischen Aufteilung des zu sichtenden Sachverhalts.

---

<sup>573</sup>Davor auszuweichen, etwa aus Angst vor einem Regress ins Infinite, heißt, die eigene Sachbezogenheit aufgeben zu wollen, vgl. KU 169.

<sup>574</sup>Vgl. KUE 241-247, bes. 241f.

<sup>575</sup>»Erfahrung« im weitest möglichen Verstande genommen, über Kants Phänomenbegriff weit hinaus.

Kant verfährt in der KU sodenn, ohne die Reflexion auf die Gegebenheitsweise der Untersuchung zu unternehmen. Davon zeugt eindrucksvoll die nur vereinzelt auftretende, im ganzen jedoch mangelhafte Differenzierung zwischen Kritik und kritisiertem Vermögen.<sup>576</sup> Daß somit eine wahrhaftige Reflexion auf die Einheit des Intellekts sowie der Philosophie, also den eigentlichen Gegenstand, unterbleiben wird, schließt bruchlos an die Verfahrensweise von KrV und KpV an. Dort, wie in der KU, ging es um eine Synthese, die äußerlich betrachtet in der Form einer Analyse daherkam. Die KrV wollte mittels der Analyse des transzendentalen Ich-denke, mittels der Analyse der Tatsache der Wissenschaft, Verstandesform und Anschauungsstoff synthetisieren. Diese Frage nach dem Stoff und der Form der Erfahrung, hatte Kant in der KrV jedoch viel zu abstrakt mit der Möglichkeit möglicher Erfahrung zu beantworten versucht, während unklar geblieben war, wie in den Denkakten des Verstands die reale, konkrete Wissenschaft, die »lebendige Selbstverwirklichung der Vernunft«<sup>577</sup> vonstatten gehen sollte.<sup>578</sup> Die KpV sollte dieselbe Grundfrage der Erfahrung zu klären versuchen, indem sie die andere anging, wie ein Handeln der Vernunft zu verstehen sei; denn Verstand war reine theoretische Vernunft. Die KpV versuchte daher, das Vernunfthandeln überhaupt, das transzendente Ich-will, anhand der Betrachtung des sittlichen Handelns, also im Blick auf die Tatsache der Sittlichkeit zu analysieren, und so die Form eines reinen Willens mit dem Stoff des empirischen Willens zu synthetisieren. Aber, bedingt durch die grundsätzliche Mangelhaftigkeit von Kants Kritikunternehmen, verblieb auch die KpV in der Abstraktion, konnte sie im Konkreten nicht das Zusammenspiel der Form mit dem Stoffe erklären. Damit den Anstrengungen von KrV und KpV nicht im Grunde die entscheidende Konsequenz fehlt, nahm Kant in der KU die inhaltliche (!) Fragestellung und damit verbunden zugleich auch das Miteinander von Analyse und Synthese ihrer beiden Vorgängerinnen wieder auf. Wie die KrV und die KpV dichotomisch in eine Elementar- sowie eine Methodenlehre zerfallen, trennt so auch die KU auf. Wie die KrV und die KpV die Elementarlehre in Ästhetik und Logik bzw. Analytik und Dialektik zweiteilen, scheidet so auch die KU. Ebenso steht aber wie in der KrV<sup>579</sup> und in der

---

<sup>576</sup>Zwar zeigt Kant an, daß auch das Vermögen der »Urteilkraft« einer sie auf ihre Möglichkeitsbedingungen sowie Grenzen hin untersuchenden und festlegenden Kritik bedarf (vgl. KUe 242; 246f; KU 167-170), doch titelt er andererseits, daß die »Kritik der Urteilkraft« das »Verbindungsmittel« der Philosophie sei, vgl. KU 176.

<sup>577</sup>Kroner, Von Kant bis Hegel, I 234.

<sup>578</sup>Vgl. etwa KrV, B 127: »Besondere Gesetze [der Natur ...] können davon [verstehe: von den Kategorien] nicht vollständig abgeleitet werden [...]. Es muß Erfahrung dazu kommen«. »Denn ich habe die objective Realität dieser Begriffe [verstehe: der Kategorien] nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren können« (KpV 54).

<sup>579</sup>Bedenke den Dreischritt: Ästhetik, Analytik, Dialektik. Die Ästhetik gehört nämlich eigentlich mit zur Logik der KrV; erst in der Logik gibt Kant das Ich-denke als die höchste Erkenntnisbedingung auch für die Ästhetik zu verstehen. Besagter Dreischritt schreitet stufenweise von der Anschauung über den Verstand zur Vernunft voran. In diesem Dreischritt wähnt Kroner, Von Kant bis Hegel, I 226, das Bedürfnis der Vernunft, den in Anschauung und Verstand zerlegten Gegenstand in seiner Totalität wiederherstellen; deshalb bestimme Kant die Vernunft als das Vermögen der Ideen, seien die Ideen der Ort für das Ganze der Erfahrung, für den Gegenstand als ein Ganzes aus Anschauung und Verstand. Das klingt konsequent, setzt bei Kroner aber voraus, daß tatsächlich die Vernunft die letzte und höchste Einheit schaffende Instanz ist. Diese Ansicht wird im Bunde mit einer bestimmten bei Kant nur verdeckt durchschimmernden Einsicht zu verneinen sein.

KpV<sup>580</sup>, zum Zwecke der Analyse bzw. Synthese, auch in der dritten Kritik im Hintergrund eine trichotomische Architektur. Denn die Analytik der »Kritik der Urteilskraft« teilt sich zwar entsprechend den zwei Erkenntniskräften Anschauung und Verstand und je nach Ausrichtung der Reflexion in eine erste »Kritik der ästhetischen Urteilskraft« und eine zweite »Kritik der teleologischen Urteilskraft«; aber während die erste über das Verhältnis von Anschauung und Verstand (plus Vernunft) im Ausgang von der Anschauung reflektiert, vollzieht die zweite eine vergleichbare Reflexion über das Verhältnis von Anschauung und Verstand (plus Vernunft) ausgehend von einem Begriff des Verstands. Dabei gibt die Urteilskraft beide Male kein Erkenntnisurteil ab, sondern reflektiert über das Verhältnis der bei der Auffassung des Gegenstands ins »Spiel«<sup>581</sup> gebrachten Erkenntnisvermögen untereinander – wiewohl im ersten Falle die anschauliche Vorstellung unter keinen Begriff gebracht wird, und im zweiten Fall dem angeschauten Gegenstand letzten Endes doch wieder kein Begriff als Zweck zugrundegelegt werden kann. Beide Male richtet Kant sein Bemühen darauf, zusammen mit dem Zweckprinzip der Vernunft das Getrennte zu einer Einheit zu vermitteln, und zwar im Rahmen von vorgeblich ein und demselben Vermittlungsgeschehen; so daß in dem Vermittlungsgeschehen die gesamte KU zur eigentlichen Identität der drei relativ getrennten Vermögen Anschauung, Verstand und Vernunft voranstrebt, indem sie von der Anschauung aus zum Verstand sowie zur Vernunft hin den Aufstieg erstrebt. Leider mangelt Kant an Bewußtsein davon. Deswegen fehlt, wie die Gliederung dokumentiert, in der KU – wie im ganzen Werk Kants, mit der gewissen<sup>582</sup> Ausnahme der posthum veröffentlichten Preisschrift über die Fortschritte der Philosophie seit Wolff – eine solche Gedankenversammlung, in der der Autor sich eigens auf das Geschehen der Einheit der aufgetrennten Wirklichkeit als eben dieses einmal ordentlich besinnt. Kant dagegen zerteilt das Vermittlungsvermögen »Urteilskraft« samt ihrer »Zweckmäßigkeit«, in ästhetische und teleologische. In dieser Haltung verkennt er ebenfalls die den trichotomischen Aufbau der Erkenntnisvermögen untereinander zwar komplettierende, dennoch aus diesem Zusammenhang herausragende Stellung der KU. Kant kritisiert nämlich (samt der Zweckmäßigkeit) das verbindende Erkenntnisvermögen der Urteilskraft, das

---

<sup>580</sup>Die Ästhetik für die KpV ist gewissermaßen die theoretische Philosophie, die KrV. Ihr folgen die Analytik (inklusive der GMS) und die zur Synthese strebende Dialektik, deren Abschluß ins Glaubensreich mündet.

<sup>581</sup>KU 189f; 197.

<sup>582</sup>Kant erkennt dort ansatzweise, daß auch die »kritische« Stufe seiner Philosophie integrativer Bestandteil von deren System ist; verkennt aber (in der Replik auf Fichte), den ungemeinen Fortschritt, den er im Vergleich zu früheren Aussagen im Moment dieser Einsicht praktisch vollzogen hat. Weder also kommt er zum Ausbau seiner neusten Einsicht, und noch weniger zur Besinnung auf die Möglichkeitsbedingungen der notwendigen Kritik der Kritik sowie deren Möglichkeitsgrund.

doch eigentlich über dem Ganzen der Natur- und Freiheitserfahrung<sup>583</sup> thronen muß, weil nur es allein für das Ganze von Welt<sup>584</sup> deren Einheit fundieren können soll, und in ihm allein diese Einheit als in seiner Wirklichkeit existieren müßte,<sup>585</sup> nicht wesentlich anders als die beiden anderen Erkenntnisvermögen. Stattdessen stellt er die dritte Kritik lediglich neben die anderen zwei, als die eines weiteren, wenn auch besonderen Erkenntnisvermögens. Der scheinbar statthafte Hinweis, das Kritikunternehmen verfolge nur Zwecke der Vorbereitung der Philosophie, kann in diesem Fall nicht mehr verfangen. Denn im Ansatz bricht das Bewußtsein der zentralen Sonderstellung der KU sich bei Kant die Bahn schon in der ersten Fassung der Einleitung<sup>586</sup>. Dort fällt ihm auf, daß der Abschluß der Kritiken mit der KU von der Vorbereitung der Philosophie zum Gesamtsystem durchdringen muß, so daß eine »enzyklopädische Introdution« der KU »in das System der Kritik der reinen Vernunft«<sup>587</sup> nötig sei. Im Widerspruch zu Kants Annahme, daß die KU keiner Doktrin fähig sei,<sup>588</sup> und deswegen nicht ins »System der Wissenschaften der reinen Vernunft«<sup>589</sup> aufgenommen werden könne, müßte im Moment des Abschlusses des Systems der Kritiken mindestens die KrV den Rang der Systemwissenschaft reklamieren können<sup>590</sup>, und also, gegen Kants Vorwand, auf die Verwurzelung der KU im System seiner Philosophie hinweisen. In der zweiten Fassung verschwindet dieser Wink der Gesamtwirklichkeit, der für Kants Phänomenbegriff und Programm seiner Kritiken sich zur Totalrevision hätte auswachsen müssen. Ebenso faßt Kant zwar die drei verschiedenen Kritiken als die e i n e »Kritik der reinen Vernunft«<sup>591</sup> ganz klar zusammen: als die Vorbereitung, die alles das in Augenschein nehmen soll, was »vor der Unternehmung jenes Systems zum Behuf der Möglichkeit desselben«<sup>592</sup> notwendig ist; so daß Kant klärlich selber die von ihm kritisierte Vernunft als die zu betrachten wagt, die das System der Philosophie aufrichten soll; aber

---

<sup>583</sup>»Erfahrung« in diesem Sinn sprengt den Kantschen Erfahrungsbegriff der KrV (vgl. KrV, B 202) auf. Der Fortschritt von Kant über die KpV bis zur »Kritik der Urteilskraft« drängt von sich aus zur Ausweitung des Erfahrungsbegriffs auf das »Faktum der Sittlichkeit« sowie auf die Erfahrung der Einheit der Gebiete von Natur und Freiheit. Ansonsten wäre vollkommen unverständlich: (a) wie die konkrete, reale Erfahrung im Gebiet der Natur mit dem »Faktum der Sittlichkeit« verbunden sein kann; (b) wie das Verbundensein der zwei zu verbindenden Gebiete über den Status einer bloßen Wunschvorstellung hinauskommt und keinesfalls minder real ist, als die durch es zu verbindenden Teilgebiete, folglich auch leibhaftig erlebt werden kann. Selbst dieser geweitete Erfahrungsbegriff würde der vollen Fülle dessen ermangeln, dessen der Mensch überhaupt gewahr werden kann!

<sup>584</sup>Oder: universaler Lebensprozeß.

<sup>585</sup>Kant freilich müßte so sprechen. Denn, wäre das von ihm rund um die Urteilskraft beschriebene Geschehen von wirklicher Vereinigung des Getrennten seinerseits in Wirklichkeit in einer anderen Wirklichkeit und durch diese (bzw. durch ein anderes Vermögen, durch eine andere Instanz) konstituiert, so würde auch diese letzte, umfassende Wirklichkeit (bzw. Instanz oder Vermögen) einer weiteren Vermittlung zu und auch in ihr bedürfen. Daß also die »Kritik der Urteilskraft« bzw. das von ihr kritisierte Vermögen die Erfahrungswelt bzw. unsere Wirklichkeit überhaupt konstituiert, ist zufolge der bisher bekannten Äußerungen Kants unvermeidbar.

<sup>586</sup>Vgl. KUE 241-247, bes. 241f.

<sup>587</sup>Aus der Überschrift zu Abschnitt XI der ersten Fassung der Einleitung.

<sup>588</sup>Vgl. KUE 242.

<sup>589</sup>KUE 242.

<sup>590</sup>Vgl. KrV, B 44f.

<sup>591</sup>KU 167; 179.

<sup>592</sup>KU 179.

diese reine Vernunft verliert sich unweigerlich in der Aufteilung in ihre Unterarten: reiner Verstand, reine Urteilskraft und reine Vernunft. Unübersehbar folgt Kant hier der Aufteilung des Erkenntnisvermögens (in: Verstand, Urteilskraft und Vernunft) – ohne zu merken, daß auch auf diese Weise eine Selbstkritik der KU als Vernunft unvermeidbar wird; weil doch die Aufteilungsweise den Charakter der (transzendentalen) Logik besitzt, die als Element der einen (reinen) Vernunft deren Aufteilung in die Vernunftvermögen und sogar das Verhältnis zwischen den Kritiken der (reinen) Vernunft bestimmt.

Auch die Gegebenheitsweise der KU wird, wie Kants Versuch, sie und ihren Gegenstand, die Urteilskraft, zu begründen, auf fragwürdige Art und Weise von der Logik beeinflusst; obwohl Kant zugleich von einem inhaltlichen Motiv bestimmt wird. Begründet wird die Kritik der Urteilskraft erstens und von inhaltlicher Seite aus so, daß, weil die eine Welt<sup>593</sup>, »nämlich der Freiheitsbegriff«<sup>594</sup>, »einen Einfluß«<sup>595</sup> auf die andere Welt der Natur haben »soll«<sup>596</sup>, deswegen für Natur und Freiheit auch eine Einheit vorhanden sein müsse, begründet in dem, was für die Natur und die Freiheit je getrennt ihren Grund darstellt.<sup>597</sup> Weil dieser Grund das sogenannte »übersinnliche Substrat«<sup>598</sup> ist, deshalb ist diese Einheit laut Kant für unser gesamtes Erkenntnisvermögen zwar »unzugänglich«<sup>599</sup> und insofern für uns nicht erkennbar. »[E]ine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen«, ist also »nicht möglich«<sup>600</sup>, wenigstens nicht in dem Sinn, daß die »unübersehbare Kluft«<sup>601</sup> zwischen der Natur und der Freiheit mit einem eigenen Reichsgebiet – kraft eines speziellen Vermögens der Seele – könnte ausgefüllt werden. Aber einen »Übergang« gebe es dennoch,<sup>602</sup> um der besagten Einheit willen. Auf der Suche nach einem Übergang bemerkt Kant sodann zweitens und von Seiten der Logik aus, daß die Erkenntnisvermögen Verstand und Vernunft ein »Mittelglied«<sup>603</sup> brauchen, so, wie nach Kant bei einem jeden Vernunftschluß der Minor unter den Major vermittelt Urteilskraft subsumiert werden muß; so daß die Urteilskraft überhaupt in den Kandidatenkreis möglicher Erkenntnisvermögen eintreten kann. Drittens müsse von inhaltlicher Seite aus vorausgesetzt werden, daß analog den beiden anderen Erkenntnisvermögen (auch) die Urteilskraft ein eigenes (besonderes) apriorisches, wenn auch nur subjektives Prinzip in sich enthalte,<sup>604</sup> und viertens geht Kant davon aus, daß die »Kritik der reinen Vernunft« (im umfassenden Sinne) ansonsten als

---

<sup>593</sup>Vgl. KU 175f.

<sup>594</sup>KU 176.

<sup>595</sup>Ebd.

<sup>596</sup>Ebd.

<sup>597</sup>Vgl. KU 176.

<sup>598</sup>KU 196; dieses Wesen »an sich« (vgl. KU 422).

<sup>599</sup>KU 175.

<sup>600</sup>KU 195.

<sup>601</sup>KU 175.

<sup>602</sup>Vgl. KU 176-179 (III. Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen), bes. 178f. – Der Überschrift zu dem zitierten Abschnitt III zufolge leistet die »Kritik der Urtheilskraft« die Vermittlungsarbeit; KU 179 (samt der Überschrift zu Abschnitt IV nennt stattdessen die Urteilskraft.

<sup>603</sup>KU 168.

<sup>604</sup>Vgl. KU 177.

»unvollständig«<sup>605</sup> erscheint; welcher Gedanke an sich eine besondere inhaltlich-logische Bestimmung darstellt. Fünftens nennt Kant als einen Grund von noch »größerer Wichtigkeit«<sup>606</sup> die ebenfalls unter der Annahme der Vollständigkeit<sup>607</sup> stehende Analogie mit dem System der drei obersten Gemüts- oder besser »Seelenvermögen«<sup>608</sup>, auf die alle anderen Seelenvermögen »zurück geführt werden«<sup>609</sup> könnten. Wie dem Erkenntnisvermögen an sich das Erkenntnisvermögen Verstand, und dem Begehungsvermögen das Erkenntnisvermögen der Vernunft korrespondiere, so korrespondiere dem Gefühl der Lust oder Unlust vermutlich das Erkenntnisvermögen der Urteilskraft. Folglich werde die Urteilskraft eben-  
sogut »einen Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d.i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken [...], als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht«<sup>610</sup>. Ebendieser Verweis auf die Logik sowie die Einsicht, daß die oben drittgenannte (inhaltlich-analoge) Voraussetzung ihrerseits vom Gedanken der Vollständigkeit der Gemütsvermögen lebt<sup>611</sup>, läßt den Verdacht aufkommen, daß bei Kant die von ihm »System« genannte Ansammlung der Gemütsvermögen – samt dem Ordnungssystem der Erkenntnisvermögen – in Wirklichkeit ein Erzeugnis der (allgemeinen) Logik darstellt. Die Gemütsvermögen als ordentlichen Gesamtzusammenhang, der der Logik vorgängig wäre, zu erklären, verabsäumt Kant nämlich, indem er keinen gemeinschaftlichen Einheitsgrund für sie auszumachen weiß, so daß sie doch eigentlich nur Aggregat<sup>612</sup> sind. Bezeichnender Weise stellt er den allein in der ersten Fassung der Einleitung zur KU eigens thematisierten Aggregatzusammenhang der Gemütsvermögen hinter den Abschnitt über das System der Erkenntnisvermögen, obwohl doch der Sache nach das Gesamtvermögen den Vorrang vor seinen Teilvermögen besitzen muß. Klar scheint zu sein, daß er das System der Erkenntnisvermögen in der KrV<sup>613</sup> dem der (allgemeinen) Logik sachlich vorordnen dürfte. Unklar dagegen bleibt, inwiefern überhaupt von »einem« Gemüt (-svermögen) bzw. einem Systemzusammenhang des Gemüts gesprochen werden darf, und zudem hätte Kant uns erläutern müssen, woher das Bewußtsein der Einheit der (Teil-)Welten stammt, inwiefern es gewiß ist. Wollte man sagen, Kant verlege die Bewährung auf den Fortgang der KU, so hätte das erreichte Ergebnis auch als solches verzeichnet werden müssen, und außerdem fehlt die Erklärung für das Verhältnis zwischen »Gemüt« und der Logik. Desweiteren fehlt die Erklärung, wie die Kantsche Verbindung der Welten nach der Reflexion der KU sich zu dem in der Einleitung faktisch beanspruchten gewissen Bewußtsein von der Einheit der Welt verhält – wie denn dieses gegeben ist. Die Gegebenheitsweise von Kants dritter Kritik hat Kant nicht eigens

---

<sup>605</sup>KU 168.

<sup>606</sup>KU 177

<sup>607</sup>Vgl. KUe 244.

<sup>608</sup>KU 177.

<sup>609</sup>Ebd.

<sup>610</sup>KU 179.

<sup>611</sup>Vgl. KU 178f.

<sup>612</sup>Vgl. KUe 206.

<sup>613</sup>Vgl. KrV, B 130.



ausgewiesen. Das ist verständlich. Sein Versuch nämlich, die KU zu begründen, sowie die aufgezeigte Verfahrensweise der KU geben wesentliche Übereinstimmungen mit der KpV und der KrV zu erkennen. In allen drei Fällen trachtet die Untersuchung nach der Realität ihrer Gegenstände, indem bloß vermutete Sachverhalte, die unmittelbar immer schon gewiß zu sein scheinen, mittels logisch-analytischer Abstraktion in ihre Glieder zerlegt werden, um so deren Synthesis begreifbar zu machen. Wäre demnach die KU auf ein und dieselbe Weise gegeben, wie eigentlich auch die KrV und die KpV? Müßte nicht neben dem Ich-denke der KrV und dem Ich-will der KpV ein »Ich-reflektiere« gegeben sein, das das Wollen und Denken samt deren bzw. als deren Aufeinanderbezogenheit und samt den je relativ eigentümlichen Gegenständen von Wollen und Denken umfassen kann? Das Verhältnis zwischen den logischen und den inhaltlichen Vorbestimmungen, als auch das zwischen diesen beiden je einzeln besehen im Verhältnis zum Aufeinanderbezogenheit der beiden klar zu bestimmen und nicht im Dunkeln zu lassen, hätte dann eine deutliche Korrektur von Kants Phänomenbegriff samt aller damit verbundenen Systemaxiome sowie eine umfassende Seelentheorie hervorrufen müssen. Die nachfolgende Betrachtung von Gegenstand, Verfahrensweise und Gegebenheitsweise der Urteilskraft selbst wird diesen Sachverhalt an Kants eigenen Beschreibungsleistungen bestätigt finden.

#### 2.6.3.2 Die Urteilskraft

Als den Gegenstand der Urteilskraft behandelt Kant eine bestimmte Zweckmäßigkeit, als die Verbindung der geschiedenen Gebiete von Natur und von Freiheit. Ebendiese Verbindung ist identisch mit dem Gegenstand der »Kritik der Urteilskraft«. <sup>614</sup> Diese Überschneidung von »Kritik« und Vermögen der Urteilskraft bleibt bei Kant ungeklärt, da er nicht die Tatsache anerkennt, daß mit der genannten Aufgabe der KU wie auch der Urteilskraft, die Reflexion auf die Ebene der Vernunft schon gehoben ist, und die Selbstpräsenz der Vernunftaktivität in den Menschen eine Antwort erheischt, wie sie möglich ist. Mit dem Mangel an Klarheit beim Verhältnis zum Ganzen der Philosophie zerfällt auch die Urteilskraft selbst in ihre eigenen Unterabteilungen, <sup>615</sup> die der KU den Aufbau diktieren. So bescheidet sich die KU als Untersuchung zum einen auf die ästhetische Urteilskraft und zum anderen auf die teleologische. Der Nachweis, daß die ästhetische und die teleologische Urteilskraft der Sache nach eins wären, wird mit Kant aber nicht erbracht werden können. <sup>616</sup> Doch bevor die beiden Unterabteilungen Ästhetik und Teleologie in den Fokus gerückt werden können, muß, nachdem zuvor wesentlich die Verfahrensweise der KU behandelt worden ist, zunächst wie als Nachtrag zu dem Gegenstand der KU die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Urteilskraft und der Zweckmäßigkeit in den Blick

---

<sup>614</sup>Vgl. KU 179.

<sup>615</sup>Wenn Kant schlicht berücksichtigt hätte, daß das Vermögen zur Ganzheit der Kritiken wie der Einheit der Philosophie und der Einheit der Welterfahrung auch sich selbst die Präsenz seiner selbst als Vernunft, an ihr selbst stets präsent halten muß, dann hätte er nicht die Urteilskraft in zwei Teile zerteilt.

<sup>616</sup>Ihre Fremdheit ist die von Verstand und Vernunft, samt den ihnen korrespondierenden Gebieten der Natur und der Freiheit. Nachdem Kant sie an sich bzw. schon im Ursprung geschieden hat, kann sie niemand mehr miteinander verbinden.

gefaßt werden, da auf der Basis dieser ersten Bestimmung auch die weiteren Aufteilungen Kants zu verstehen sind. Denn tatsächlich ist bei Kant die Vorstellung der besagten Zweckmäßigkeit – vielmehr als das Ganze der Philosophie – der Gegenstand seiner »reflektierenden Urteilskraft«.

Diese Urteilskraft, die, obwohl ein Erkenntnisvermögen laut Kant,<sup>617</sup> dennoch kein Erkenntnis zu liefern weiß,<sup>618</sup> ist als »Urtheilskraft überhaupt« »das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken«<sup>619</sup>. Kant spaltet sie auf in bestimmende und reflektierende Urteilskraft.

Der bestimmenden Urteilskraft sei ein Allgemeines, eine Regel, ein Gesetz, ein Prinzip, ein allgemeiner Begriff vorausgesetzt, und die Urteilskraft verfare durch Subsumtion ihrer Gegenstände, d.i. das Empirisch-Besondere, unter jenen Allgemeinbegriff.<sup>620</sup> In dieser Funktion verfuhr die Urteilskraft auch im Schematismusprozeß der KrV. Jedoch seien dort die für die Subsumtion nötigen Allgemeinbegriffe noch gar nicht empirisch bestimmt gewesen und also für die Subsumtion praktisch gar nicht vorhanden. Die empirischen Allgemeinbegriffe sollen dort überhaupt erst möglich gemacht werden. So habe die (bestimmende transzendente) Urteilskraft das notwendig für sie voraussetzende Allgemeine »[i]n Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe«, also in den sogenannten Kategorien, und somit im Verstandesbegriff einer Natur überhaupt.<sup>621</sup> Weil aber die besagten Kategorien nicht mit den eigentlich angestrebten empirischen Allgemeinbegriffen identisch sind, sondern diese vielmehr noch gesucht werden, führt Kant aus, die bestimmende transzendente Urteilskraft sei zugleich immer auch in der Reflexion, das meint, in der Reflexion auf die empirische Anschauung und auf der Suche nach den angestrebten empirischen Allgemeinbegriffen.<sup>622</sup> Ein eigenes, besonderes Prinzipium zum Zwecke der Anleitung des Vorgangs der Bestimmung des Besonderen benötige die bestimmende Urteilskraft anders als die nur reflektierende dabei nicht. Denn im Fall der bestimmenden Urteilskraft gebe der Zielbegriff zugleich das Prinzip für die Anleitung der Bestimmungstätigkeit vor.<sup>623</sup> Soweit aber für die bestimmende transzendente Urteilskraft ein allgemeiner Zielbegriff zum Zweck der Subsumtion nötig ist, helfe ihr der Naturbegriff aus. Das allerdings ist fragwürdig, da Kant offensichtlich die transzendental-logische Möglichkeit von Erfahrung mit deren formal-logischer Allgemeinheit verwechselt hat: der transzendente Naturbegriff stellt eine Möglichkeitsbedingung, nicht bloß ein Abstraktum der Logik dar. Und: wenn der Naturbegriff als der Zielbegriff schon real ist, wieso müssen die Kategorien dann durch den Schematismusprozeß noch vermittelt werden? Deswegen, d.h. weil die Kategorien und selbst

---

<sup>617</sup>Vgl. KU 167ff.

<sup>618</sup>Durch sie wird »eigentlich kein Ding erkannt«, sie trägt »zum Erkenntniß der Dinge gar nichts bei[...]« (KU 169), kann sich »kein Erkenntniß verschaffen oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern« (KUe 246).

<sup>619</sup>KU 179.

<sup>620</sup>Vgl. KU 179; KUe 211-216, bes. 211f. Genau genommen muß der besagte Allgemeinbegriff ein empirisch bestimmter sein, wie die nachfolgende Auseinandersetzung um die transzendente Urteilskraft zeigt.

<sup>621</sup>Vgl. KUe 212.

<sup>622</sup>Vgl. KUe 212f.

<sup>623</sup>Vgl. KUe 211.

die von ihnen abgeleiteten Grundsätze nur die Möglichkeit von empirischen Allgemeinbegriffen darstellen und insofern gar nicht wirklich sind, formuliert Kant in der KU auf die Weise, als ob der »transzendentaler Schematismus«<sup>624</sup> für die bestimmende (und zugleich reflektierende) Urteilskraft ein Prinzipium sei, durch das die Bestimmungstätigkeit relativ unabhängig von dem Zielbegriff angeleitet wird. Denn in diesem Sinn scheint Kant die Vorstellung des Schematismus bzw. allgemeiner transzendentaler Grundsätze zu gebrauchen,<sup>625</sup> sofern er die beiden besagten »Prinzipien« nicht schlicht für dasselbe nimmt, indem er im Fall der bestimmenden Urteilskraft den Zielbegriff als Ersatz für das Leitprinzip hält<sup>626</sup>. Letzteres allerdings ist widersprüchlich, weil dann der Schematismusprozeß für die Anwendung der Kategorien in der KrV mit diesen selbst in die Konkurrenz tritt, indem er sie, bzw. sie ihn überflüssig machen, so daß der Phänomenbegriff Kants den vermeintlichen Gegenstandsbezug vollends verliert. Die Annahme von zwei differierenden Prinzipien dagegen stellt die Einheit der bestimmenden Urteilskraft in die Frage. Selbst aber dann, wenn nur ein einziges Prinzipium anzunehmen ist, kommt die bestimmende Urteilskraft in Wirklichkeit nicht über die Art eines allgemein-logischen Ordnungsverfahrens hinaus.<sup>627</sup> Der Zusatz »transzendental« besagt lediglich, daß Kant im Fall »Schematismusprozeß« den Versuch unternimmt, in Gestalt der bestimmenden Urteilskraft mittels Unterordnung, die bloß allgemein-logisch ist, den Verstandeskategorien den Bezug auf Empirisches zu verschaffen – als ob überhaupt der Stoff für die Form das Besondere wäre, und: als ob eine Kategorie nicht schon immer in actu sein muß, damit sie in Wirklichkeit ist.<sup>628</sup> Eine spezielle Gegebenheitsweise der bestimmenden Urteilskraft weist Kant nicht aus. Genau genommen müßte sie mit derjenigen des Ich-denke zusammenfallen.

Die sogenannte reflektierende Urteilskraft unterscheidet sich prinzipiell von der bestimmenden Urteilskraft, da für sie das Besondere schon vorausgesetzt ist, »wozu sie das Allgemeine finden soll«<sup>629</sup>. Nun hatte aber der Fall der transzendentalen Urteilskraft erstens eine fatale Verwechslung von »Möglichkeit« und »Allgemeinheit« angezeigt und zweitens, daß ein Zusammentreffen von reflektierender und bestimmender Urteilskraft mindestens möglich und, wenn Erfahrung möglich sein soll, faktisch auch wirklich ist. Muß dann aber nicht jede reflektierende Urteilskraft auch bestimmend sein? Denn erstens weisen eigentlich selbst die abstraktesten Vorstellungen in Wirklichkeit ein Minimum an empirischer Bestimmtheit auf, und zweitens dürfte auch Kant unter dem »Besonderen« eine empirisch bestimmte Vorstellung verstehen. Wenn aber zur empirisch gegebenen Vorstellung bloß der empirisch-allgemeine Zielbegriff zu suchen ist, dann bedingen nach Kant dessen Wirklich-

---

<sup>624</sup>KUe 212.

<sup>625</sup>Vgl. KU 179f.

<sup>626</sup>Vgl. KUe 211.

<sup>627</sup>Das Prädikat eines jeden bestimmenden Urteils sei ein gegebener objektiver Begriff, und folglich sei ein jedes bestimmendes Urteil »logisch« (KUe 223), verstehe: bloß logisch, vgl. KU 179: »Die bestimmende Urteilskraft unter allgemeinen transscendentalen Gesetzen, die der Verstand giebt, ist nur subsumierend«.

<sup>628</sup>Zu Kants Verwechslung von transzendental-logischer Möglichkeit von Erfahrung mit formal-logischer Allgemeinheit vgl. Seite 134f d.v.U.

<sup>629</sup>KU 179.

keit die Kategorien auf dieselbe Weise wie im Fall der »transzendental« genannten Urteils-kraft. Der Sachverhalt ist doch ein und derselbe. Und umgekehrt: verlangt nicht die Tätig-keit einer nicht-transzendentalen, also empirischen, bestimmenden Urteils-kraft, daß im Voraus zu empirisch bedingten Vorstellungen gewisse empirische Allgemeinbegriffe gesucht und gefunden wurden, damit sie anschließend zur Verfügung stehen können; so daß die beiden Arten von Urteils-kraft vielmehr ein und dieselbe im Ursprung sind, so, wie die Deduktion und die Induktion;<sup>630</sup> und letztlich auch der Unterschied zwischen »transzendental« und »empirisch« im Kantschen Sinn nicht mehr haltbar ist? Kant dagegen unterscheidet die beiden Arten prinzipiell, will der reflektierenden Urteils-kraft nicht das-selbe Prinzip wie der bestimmend-reflektierenden transzendentalen, also nicht den »Sche-matismus« als Leitprinzip zuweisen; obwohl der aus seiner Sicht im Gebiet der Erfahrung für die Urteils-kraft unverzichtbar ist, wie die transzendente Urteils-kraft angezeigt hat.<sup>631</sup> Eingeschränkt nachvollziehbar ist dies Verhalten gemäß dem Kantschen Phänomenbegriff sowie angesichts der Zielvorstellung Kants. Erstens sollte das Prinzip nicht ein bloß logi-sches, sondern synthetisch und apriorisch sein, damit die (reflektierende) Urteils-kraft den Stand der Erkenntnisvermögen erreicht. Außerdem sollte formal betrachtet der reflek-tierenden Urteils-kraft eine genuin verbindende, also Synthesefunktion zu eigen sein. Der Schematismus leistet das nicht, da er auf der Zeit-Form basierend zwar apriorisch, aber der Herkunft nach auf Empirisches zurückgreifend vielmehr analytisch ist<sup>632</sup>. Ursprüngliche Synthesis nach Kant ist aber transzendental, wie z.B. die Kategorien. Zweitens hätte der Schematismus dem Leitprinzip nicht die nötige Besonderheit im Stand der Erkenntnisver-mögen garantiert, und drittens weist das von Kant präsentierte Prinzip auch eine inhaltlich verlockende Eigenschaft auf.

Denn bekanntlich lautet das Prinzip der reflektierenden Urteils-kraft: »daß sich zu allen Naturdingen«, genauer: zu der Form<sup>633</sup> der Dinge der Natur (unter empirischen Gesetzen überhaupt), »empirisch bestimmte Begriffe finden lassen«<sup>634</sup>. Das ist – mit anderen Worten – Kants transzendentes Leitprinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur.<sup>635</sup> Inhaltlich scheint dieses Prinzip freilich wunderbar geeignet zu der Aufgabe der reflektierenden Urteils-kraft, die Gebiete von Natur und von Freiheit miteinander zu verbinden und endlich auch die Verbindung zwischen Freiheitsidee und dem empirischen Willen sowie den Kate-

---

<sup>630</sup>Das Verhältnis von bestimmender und reflektierender Urteils-kraft stellt m.E. lediglich eine verung-lückte Gestaltung der Beziehung von deduktivem und induktivem Wissensfortschritt dar. Die Vorstellung der sogenannten transzendentalen Urteils-kraft steht völlig quer zu der Aufteilung in bestimmende und reflek-tierende.

<sup>631</sup>Das Problem, daß das für die reflektierende Urteils-kraft gewählte Leitprinzip mit dem Schematismu-sprinzip sich noch weniger verträgt als andererseits das Schematismusprinzip mit dem Naturbegriff, und folg-lich die transzendente Urteils-kraft grundsätzlich zweierlei einander unverträglicher Leitprinzipien dulden muß, während dieses Schicksal die reflektierende Urteils-kraft mindestens im Gebiet der Erfahrung trifft, läßt Kant völlig ungerührt.

<sup>632</sup>Die transzendente Subsumtion der bestimmenden Urteils-kraft ist Subsumtion, ist Unterordnung, ist wesentlich: Analyse.

<sup>633</sup>Vgl. KU 180.

<sup>634</sup>KUe 211.

<sup>635</sup>Vgl. die Überschrift zu Abschnitt V der Einleitung in die KU.

gorien und den empirischen Naturgesetzen zu verwirklichen.<sup>636</sup> Denn einerseits reflektiert die Urteilskraft indirekt über die Natur, nämlich über die Übereinstimmung der Form eines Dinges der Natur (!) mit derjenigen Beschaffenheit der Naturdinge, die nur nach Zwecken möglich ist, d.i. die formale Zweckmäßigkeit;<sup>637</sup> und andererseits greift die »Zweckmäßigkeit« indirekt den ursprünglich in der Freiheitslehre verorteten Zweckbegriff auf, steht mit seiner praktischen Zweckmäßigkeit in »Analogie«. Wie bei den als regulative Prinzipien gedachten Ideen der KrV stellt der zur formalen Zweckmäßigkeit gehörige (Erkenntnis-)Zweck einen Zweck der theoretischen Vernunft dar. Aber er besitzt andererseits auch die Absolut- und Unbedingtheit der praktischen Vernunft – setzt sich somit deutlich von technischen und sittlichen Zwecken ab<sup>638</sup>. Soviel fürs erste und im groben zu Gegenstand und Verfahren der reflektierenden Urteilskraft, angesichts der Tatsache, daß Kant zur eigentlich reflektierenden Urteilskraft die ästhetische erklären wird, mit der folglich die reflektierende gewissermaßen identisch ist.

Kritisch jedoch muß zum einen bemerkt werden, daß Kants Redeweise von der Form (der Naturdinge) den Anschein erweckt, die Form würde vorgängig vor der Tätigkeit des Intellekts zu den »Dingen« gehören<sup>639</sup> und könnte als solche vom Intellekt »aufgefaßt«, sozusagen apprehendiert werden<sup>640</sup> – was immer dann »Ding« noch bedeuten soll. Das würde zwar der aus der KrV<sup>641</sup>, der GMS und der KpV bekannten Trennung zwischen Stoff und der Form sowie gewissen Aussagen der KU selbst<sup>642</sup> widersprechen, gestattet aber andererseits die gewünschte Verbindungsleistung, den Zugriff auf das Naturgebiet realer Erscheinungen und inhäriert als Problem im Grunde schon dem Kantschen Vorstel-

---

<sup>636</sup>Zu letzterem Wunsch vgl. KrV, B 127.

<sup>637</sup>Vgl. KU 180.

<sup>638</sup>Vgl. KU 180.

<sup>639</sup>Vgl. KU 378; auch KU 377.

<sup>640</sup>Vgl. KU 189f.

<sup>641</sup>Vgl. KrV, B 49.

<sup>642</sup>Vgl. KU 190.

lungskomplex in der KrV rund um Empfindung<sup>643</sup> und Apprehension<sup>644</sup>. Zum anderen: in diesem Zusammenhang von Stoff und von Form, von transzendentaler Ursache und von begrifflicher Vorstellung von Erscheinungen nimmt Kant in der KU bei der Rede von der »Zweckmäßigkeit« eine weitere Gedankenverschiebung zugunsten einer sozusagen realistischen Sichtweise vor, die ebenfalls mit den gängigen Hauptaussagen der KrV streitig ist. Denn der Autor, der »Begriff« nur als Prädikat eines Urteils verstanden wissen will,<sup>645</sup> und auch sonst die sprachliche von der Ebene des von ihm als »Objekt« Verstandenen trennt, hält dafür, daß der Zweckbegriff eines Objekts den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthalten kann.<sup>646</sup> Reizvoll für die teleologische Urteilskraft Kants wird diese an Wolff erinnernde Definition sein, weil somit die Möglichkeit von absichtlich und als

<sup>643</sup>Unter »Empfindung« versteht Kant den Prozeß, daß ein Gegenstand auf die Vorstellungsfähigkeit wirkt, sofern wir von demselben »affiziert« werden (vgl. KrV, B 50). Allerdings verwendet Kant den Begriff der Empfindung auch im Sinne des Produkts des entsprechenden Prozesses (vgl. KrV, B 50; 250). Aber in jedem Fall scheint für Empfindung ein nicht durch uns, sondern uns für uns Gegebenes nötig zu sein, das uns »affiziert«. Diese »intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt«, »das transscendentale Object« (KrV, B 341) ist uns vollkommen unbekannt und macht den transzendentalen (!) Grund für die Erscheinung samt der darin gegebenen Materie aus (vgl. KrV, B 67; 224; 231; 340; 409f und öfter). Von ihm aus empfangen wir – durch Empfindung – lediglich bloßen Stoff, während dem Stoff seine Formen vonseiten der menschlichen Spontaneität eingepreßt werden. Qua Sinnlichkeit also ist der Mensch rein rezeptiv (vgl. KrV, B 49). Deswegen kann die bestimmte Gestalt einer Erscheinung, kraft der eine Erscheinung eine ganz bestimmte Erscheinung ist, niemals durch Empfindung mitbedingt sein. Doch auch, daß die besondere Beschaffenheit einer Erscheinung oder Anschauung von einer besondern Beschaffenheit des transzendentalen Objekts abzuleiten wäre, erlaubt Kant nicht zu denken. Eine Aufklärung des Verhältnisses zwischen transzendentalem Objekt und der Bestimmtheit bestimmter Anschauungen oder Erscheinungen vermag Kant nicht zu leisten. – Beachte auch die von Klemme, H. F., Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung, in: KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18, 247-266, 260, ausgemachten Probleme der Philosophie Kants.

<sup>644</sup>An sich hält Kant die von ihm auch (empirische) Apprehension (vgl. KrV, B 168; KrV, B 124) genannte, subjektive und vor allem »jederzeit successiv[e]« (KrV, B 168) Zusammenstellung der Erscheinungen für »ganz beliebig« (vgl. KrV, B 170); da sie nichts von der Ordnung der Verknüpfung des Mannigfaltigen, wie es im Objekte verknüpft sei, beweise (vgl. ebd.). Weil er aber vermeiden will, daß die subjektive Apprehension »gänzlich unbestimmt« (ebd.) bleibt, will er die subjektive Abfolge der Apprehension »von der objectiven [!] Folge der Erscheinungen ableiten« (ebd.). In Notwendigkeit bestimmt wird demnach die Apprehension kraft einer ihr durch das Objekt vorgegebenen Regel (vgl. KrV, B 169). Das sogenannte Objekt kann Kant allerdings nur indirekt, hinsichtlich dessen Zielwirkung bestimmen (vgl. KrV, A 80; B 122; B 170ff); zum anderen erweist sich die Einheit der Vorstellungen, die zum Objekt gehören, als »nichts anders [...], als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen« (KrV, A 80). Die Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen bewirken aber wir selbst (vgl. KrV, A 80), also unsere intellektuelle Spontaneität. Die Regel zur (empirischen) apprehendierenden Synthesis ist von daher vernunftgemäß (vgl. ebd.). Kant selber kann dabei die Erscheinungen bzw. die Phänomene, falls sie – Kant geht davon aus, daß die Erscheinungen mehr als Vorstellungen sind – ins Bewußtsein aufgenommen, also Vorstellungen sind, nicht mehr von der »Apprehension, d.i. [von] der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft« unterscheiden (vgl. KrV, B 168). Die produktive Einbildungskraft ist aber, wenn auch zur Sinnlichkeit gehörig, rein spontan (vgl. KrV, B 120). Daß dagegen, wie schon die Zwiespältigkeit der Einbildungskraft ahnen läßt, der Anstoß, die Regel anzuwenden von einer Begebenheit unter den Erscheinungen ausgelöst wird (vgl. KrV, A 80), deckt die Ungereimtheit auf, daß Kant gemäß seiner bisherigen Denkweise auch den Umgang mit dem Anstoß, die Regel zu gebrauchen, unter eine weitere vernunftgemäße Regel stellen müßte – was in einen endlosen Rückschritt führt. Kants Versuch, die Objektivität der (Natur-)Wissenschaft auf die Differenz zwischen rein rezeptiver Sinnlichkeit und bloß spontanem Intellekt zu gründen, bedeutet wechselweise die Herrschaft der einen über die andre Seite, Widersprüche und Unklarheiten. – Vgl. dazu auch die von Thöle, B., Die Analogien der Erfahrung, in: KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18, 267-296, 290f bemerkten Probleme von Kants Philosophie.

<sup>645</sup>Vgl. KrV, B 87.

<sup>646</sup>Vgl. KU 180f; 192; 366.

Zwecke erzeugten Naturprodukten zunächst offengehalten wird.<sup>647</sup> Zuletzt aber trägt auch Kant eine Anfrage ans Prinzip seiner Zweckmäßigkeit an: ob sie, statt synthetisch und transzendental, nicht »vielmehr tautologisch [ist...] und zur bloßen Logik [...] gehör[t]«<sup>648</sup>. Das wäre für Kant höchst problematisch, weil damit die reflektierende Urteilskraft ihren Stand als Erkenntnisvermögen zusammen mit der Fähigkeit zur Synthese der Welten verlieren muß. Und so behauptet Kant denn auch, die formale Zweckmäßigkeit werde der Urteilskraft durch die Urteilskraft selbst – nicht etwa durch eine Logik – zum Prinzip gegeben,<sup>649</sup> zu ihrem eigenen apriorischen Gebrauch<sup>650</sup>. Weil aber das übersinnliche Substrat nicht erkennbar ist, und die reflektierende Urteilskraft keine Erkenntnis zu liefern weiß, kann die formale Zweckmäßigkeit, so nötig sie sei, »um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen«<sup>651</sup>, bloß hypothetisch vorausgesetzt werden, gleich »als ob [...] ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen [...] gegeben hätte«<sup>652</sup>. Aber, ist dies tatsächlich mehr als der haltlose Wunsch, daß ein allgemein-logischer Satz für uns und die Urteilskraft auf transzendente und wirklichkeitsmächtige Weise gegeben ist? Ist dies mehr als die grundlose Hoffnung, daß dies Prinzip für uns da ist als eines, das die Wirklichkeit wiedergibt und dadurch die Welteinheit stiftet und dem Menschen die Möglichkeit konkreter Erfahrung zur Wirklichkeit macht? Kant selbst hat doch angezeigt: das Prinzip der Urteilskraft ist »bloß [als] ein Princip für den logischen Gebrauch«<sup>653</sup> anzusehen; sein Anhalt an die Wirklichkeit kann höchstens vermutet werden; seine Gegebenheitsweise ist ungewiß.

Unter diesem Aspekt der Gegebenheitsweise führt Kant weiter aus zu dem Gegenstand der Zweckmäßigkeit oder anders gesagt zu der Möglichkeit einer Einheit der Erfahrung als System nach empirischen Grundsätzen, daß diese für unsere Einsicht nur zufällig<sup>654</sup> ist und rein subjektiv<sup>655</sup> noch dazu. Letzteres sei der Fall, weil die formale Zweckmäßigkeit dem Objekt (der Natur) gar nichts beilege, sondern die »einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen«<sup>656</sup>, darstellt. Unsere subjektive, reflektierende Einsicht in und Absicht auf die empirische Erfahrungseinheit sei demnach anzusehen, »gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre«<sup>657</sup>. Der Verstand dagegen, weil er der Zusammenstimmung der Natur mit dem Erkenntnisvermögen zwangsläufig bedürfe,<sup>658</sup> verfare, indem er sie annehme, »unabsichtlich nach seiner Natur notwendig«<sup>659</sup> und frei-

---

<sup>647</sup>Vgl. KU 404ff.

<sup>648</sup>KUe 211 Anm.

<sup>649</sup>Vgl. KU 180; 181.

<sup>650</sup>Vgl. KU 183.

<sup>651</sup>KU 180.

<sup>652</sup>Ebd; vgl. auch KU 183f; 184; 184f.

<sup>653</sup>KUe 214.

<sup>654</sup>KU 183; 184; 186.

<sup>655</sup>KU 184.

<sup>656</sup>KU 184.

<sup>657</sup>KU 184.

<sup>658</sup>Vgl. KU 184; 186.

<sup>659</sup>KU 187.

lich objektiv. Aber, entsteht nicht der Naturbegriff in der Reflexion auf den Zweck der Naturwissenschaft – so, daß die Vorstellung von der Erfahrungseinheit und -ganzheit dem Naturbegriff vorausgesetzt wird? Hatte nicht Kant in der KrV den Zweckbegriff von der Vernunft für die transzendente Deduktion schon vorausgesetzt? Und, was heißt »nach seiner Natur«? Nach Kant ist die Natur des Verstandes, daß er den empirischen Stoff mit sich selbst als den Kategorien zur Erfahrung (-smöglichkeit) zusammenfügt; der transzendente Verstand ist naturgemäß diese transzendente Synthesis und ist auch nur als ebendiese. Das heißt, wenn der Verstand von Natur aus notwendig vorgeht, so muß er darin auch seinen Zweck wirklichmachen. Kant zufolge muß der Zweck dabei die Vernunft sein. Denn Vernunft, inklusive der theoretischen, d.i. der Verstand, war laut KpV interessegeleitet, sie war absichtsvoll und zuletzt dabei praktisch als der Mensch, der sein Selbstzweck ist.<sup>660</sup> Unausweichlich muß nach Kants Beschreibung der Vernunft sie im letzten Zweck ihre Selbsterkenntnis wollen.<sup>661</sup> »Die reine Vernunft ist in der That mit nichts als mit sich selbst beschäftigt«<sup>662</sup>. Diesen Zug seines eigenen Denkens verkennt Kant aufs gröbste und tendiert Richtung Leibniz« prästabilisierte Harmonie. Eindrucksvoll davon zeugt der Terminus »Denken« im kritischen Werk: auf bloß Logisches reduziert produziert er dennoch mancherlei Widerspruch.<sup>663</sup> Kant übersieht, daß die reflektierende Urteilskraft eigentlich mit der bestimmenden, mit dem ganzen Verstande zusammen als nur ein und dieselbe Vernunft zu verstehen ist, die absichtsvoll ist. Stattdessen bannt eine notwendige absichtslose Zufälligkeit auch die Urteilskraft<sup>664</sup> und somit die Erfahrungseinheit.

Die Motive von Kant sind gespalten. Zu einem Teil waltet in ihnen, wie gesehen, das logische Schließen, besitzt die theoretische Vernunft den Primat. Zum anderen Teil herrscht die Vernunft, so sie praktisch ist, vor. Von ihrem Boden aus zieht Kant Scheiden auf im Erkenntnisprozeß, der zerschnitten wird: (1) in den rein theoretischen Ausgangspunkt; hier verfährt der Verstand nach seiner Natur mit Notwendigkeit zufällig; (2) in die theoretisch-praktische Wissenschaftstätigkeit; und (3) in den ideal-praktischen Endpunkt. In dem ersten Fall erscheint Kant die Verstandessynthese, die rein theoretische Synthesis als noch nicht, im dritten Fall als nicht mehr beabsichtigt, als nicht mehr selber absichtsvoll und: nicht mehr als praktisch Vernünftiges. Im Endpunkt des Ideals müßte nach Kant eigentlich die Synthesis des Theoretischen und Praktischen stattfinden und für Kant auch als solche in der KU zutage treten; jedoch stellt für Kant diese dritte Phase, wo Natur und die Freiheit verbunden werden, gerade kein objektives Gebiet mehr dar für die Wissenschaft. Die dritte Phase umfaßt daher lediglich das nicht mehr objektive Gebiet der Urteilskraft, die nur noch

---

<sup>660</sup>Vgl. KpV 121; sowie Seite 92f d.v.U.

<sup>661</sup>Vgl. KrV, A 9.

<sup>662</sup>KrV, B 448.

<sup>663</sup>»Denken« an sich ist für Kant: »bloß die logische Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung« (KrV, B 279; vgl. auch KUE 201f). Andererseits firmiert unter dem Ausdruck die genuine Verstandeshandlung (vgl. KrV, B 116; 207); die genuine Handlung der Urteilskraft (vgl. KUE 216; KU 179; 184); und die genuine Handlung der (praktischen) Vernunft (GMS 453; 456; 457; 458; KpV 27; 103; 120; 136; 141); gleich, »als wenn das Denken im ersten Fall eine Function des Verstandes, im zweiten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre« (KrV, B 89 Anm.).

<sup>664</sup>Vgl. KU 190.



über die qua Erforschung der besonderen Naturgesetze im unendlichen Fortschritt der Wissenschaft stattfindende Vereinigung der beiden anderen Gebiete subjektiv reflektiert.<sup>665</sup> Weil Kant beim Erkenntnisprozeß alles Absichtsvolle auf das Praktische einschränkt und zugleich das Ideal heimlich dennoch an dem letzteren orientiert: das Unendliche, Unbedingte ist und bleibt unerreichbar und Ziel (!), steht die Endsynthese folglich bei ihm gegenüber der theoretischen Synthesis, die allein objektiv ist, während der Endpunkt allein Reflexionen erlaubt und geglaubt werden kann. Das kommt besonders zum Ausdruck in dem Abschnitt über die teleologische Urteilskraft. Bereits deren Abgeteiltsein im Verhältnis zur ästhetischen Urteilskraft verdankt sich Kants Unvermögen, »theoretisch« und »praktisch« zu einen.

Betrachten wir nun die Unterabteilung »teleologische Urteilskraft«. Daß sie mit der ästhetischen zusammen unter ein und demselben Titel der Urteilskraft verhandelt wird, findet in der KU keine rechte Erklärung. Die ästhetische Urteilskraft setzt eine sinnlich gegebene Vorstellung in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit in ein Verhältnis zu den Formen des Verstands und geht dabei von der Anschauung aus. Das Verfahren der teleologischen Urteilskraft reflektiert über Gegenstände, sofern sie dem Begriff, der für ihre Wirklichkeit Grund ist, entsprechen.<sup>666</sup> Also in Umkehrung der ästhetischen Urteilskraft soll die teleologische die Übereinstimmung der Form eines gegebenen Gegenstands, und insofern »aus einem objectiven [Grund]«<sup>667</sup>, mit der Möglichkeit dieses »Dinges selbst«<sup>668</sup> überprüfen. Da die Möglichkeit dieses Dings »in einem Begriffe von ihm, der vorhergeht«, begründet ist,<sup>669</sup> geht die teleologische Urteilskraft von der Verstandesseite aus, die den Zweckbegriff vorgibt. Inwiefern ist die Urteilskraft nun aber ein und dieselbe? Kant selbst weiß vor allem zu trennen. Denn »[i]n einer Kritik der Urtheilskraft ist [allein] der Theil, welcher die ästhetische Urtheilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig«<sup>670</sup>: weil allein dieser für die Urteilskraft, für ihr Reflektieren über die Natur ein solches Prinzip – eben das der formalen Zweckmäßigkeit der Natur – völlig a priori zugrunde legt, und auf diesem Boden der Verstand überhaupt erst tätig werden kann. Auch die Tätigkeit der teleologischen Urteilskraft steht auf diesem Boden, dependiert von der ästhetischen und ihrer Gegebenheitsweise.<sup>671</sup> Deswegen bezeichnet Kant allein die ästhetische Urteilskraft, die ihm auch als subjektiv gilt, als formale, die teleologische dagegen als objektiv und material bzw. real.<sup>672</sup> Müßte aber die teleologische Urteilskraft nicht der ästhetischen einverleibt werden, anstatt mit ihr in Entsprechung zu stehen – obwohl sie, um den Widerspruch vollkommen zu machen,

---

<sup>665</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 254ff.

<sup>666</sup>Vgl. KU 192.

<sup>667</sup>Ebd.

<sup>668</sup>Ebd.

<sup>669</sup>Vgl. ebd; der Sache nach wiederholt Kant hier den »Schulmeister« Wolff, vgl. Seite 39f d.v.U.

<sup>670</sup>KU 193.

<sup>671</sup>Vgl. KU 193f.

<sup>672</sup>Formal objektive Zweckmäßigkeit muß nach Kant bedeuten, daß die von ihm sogenannte subjektive objektiv ist. Das hieße, daß erkannt werden würde, was laut Kant nicht erkannt werden kann: daß der Verstand selber absichtsvoll vorgeht, was von Kant ja bestritten wird. Vgl. zu diesem Zusammenhang KU 363f.

zugleich »nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt«<sup>673</sup> heißt? Klar ist, daß die teleologische Urtheilskraft neben der Abhängigkeit von der ästhetischen auch von der Möglichkeit abhängt, daß absichtlich und als Zwecke erzeugte Naturprodukte denkbar sind.<sup>674</sup> Diese Möglichkeit erkaufte Kant um den Preis der Widersprüchlichkeit im Verhältnis zu seiner bisherigen Vorstellung von der Wirklichkeitskraft der Begriffe. Notwendig wird die Neudefinition, weil die teleologische Urtheilskraft eine Umkehrung der ästhetischen darstellt. Verständlich wird der Wunsch nach der umkehrenden Ergänzung aber nicht nur aus dem geschilderten Verhältnis zwischen Anschauung und Verstand, sondern auch im Blick darauf, daß Kant die reflektierende Urtheilskraft erst unter Behandlung der teleologischen Urtheilskraft im Verhältnis zur praktischen Vernunft als einer Erkenntniskraft, und nicht als eines Gefühls – obwohl die praktische Vernunft doch auch als Achtung verstanden wird – beschreiben kann. Von daher tritt im Abschnitt zur Teleologie das zwiespältige Projekt der KpV auf den Plan. In diesem Zusammenhang verweigert Kant sowohl bei dem Thema des einzelnen Naturgegenstandes, der in Bezug auf ein Äußeres zweckmäßig ist, sodann beim einzelnen selbstzweckhaften Naturgegenstand, also bei der Betrachtung eines Organismus<sup>675</sup>, als auch bei der Einsichtnahme der gesamten Natur als Organismus standhaft der Urtheilskraft die Erkenntnisfähigkeit. Den Gedanken der wirklichkeitskonstituierenden Kraft von Begriffen nimmt Kant dabei faktisch zurück. Die Frage, wie organische Originalität, die als Ursache und Wirkung im selben den Begriff eines Zwecks objektiv und real macht, mit der Verstandeskategorie der Kausalität zu vereinbaren ist, und so auch die Betrachtung der »Natur an sich«, endet wie in den früheren Kritiken (und der GMS) mit einem »als ob«.<sup>676</sup> Das tatsächliche Zweckhandeln, eine Absicht, gestattet Kant nur beschränkt auf das Sittliche, so daß »[g]enau zu reden, [...] die Organisation der Natur [eigentlich überhaupt] nichts Analogisches mit irgendeiner Causalität, die wir kennen«<sup>677</sup> gemein hat.

Dieses Dilemma versucht Kant mit Verweis auf die bekannte Differenz zwischen Noumenon und Phänomenon in Verbindung mit der Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt zu rechtfertigen;<sup>678</sup> als ob der menschliche Verstand, falls er das Naturganze und die Organismen gleich den Erscheinungen objektiv (im Sinne Kants) verstehen könnte, der intuitive Verstand Gottes wäre, der die Erscheinungen zugleich ihrem Wesen nach erkennt. Und, wenn die sogenannte Objektivität auf Erscheinungen eingeschränkt ist, wie sollte sie dann in Bezug auf Erscheinungen als ein Maßstab zur Erkenntnis von deren Wesen fungieren? Denn Kant zufolge gilt, daß objektive Erkenntnis gerade nicht absolute Wahrheit besitzen kann: der »für den menschlichen Verstand unerreichbare[ ] problematische[ ]«<sup>679</sup> »Begriff eines absolut-nothwendigen Wesens [ist] zwar eine unent-

<sup>673</sup>KU 194.

<sup>674</sup>Vgl. KU 404ff.

<sup>675</sup>Vgl. KU 374.

<sup>676</sup>Vgl. zum Organismus KU 371; 374; 375; 376; 388; zur Naturtotalität KU 379; 398; 400.

<sup>677</sup>KU 375.

<sup>678</sup>Vgl. KU 388f bzw. § 71 sowie § 76 (der zweiten Auflage).

<sup>679</sup>KU 402.

behrliche Vernunftidee, aber [... er gilt] nicht vom Objecte und hiemit [auch nicht] für jedes erkennende Wesen: weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anschauung, als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung seiner Erkenntnißvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, voraussetzen kann«. <sup>680</sup> Doch, ist nicht auch ein für ein Objekt gültiger Begriff ein Produkt unserer Möglichkeit und Wirklichkeit trennenden Verstands; muß nicht die Idee, um Idee zu sein, an sich über den Verstand klar hinausgehen. Zudem, muß nicht das, was für uns vom Objekt gilt, im Gegensatz dazu für den göttlichen, intuitiven Verstand etwas anderes sein? Denn, wäre unser Verstand intuitiv, anschauend, so hätte er nicht nur bloß »keine Gegenstände, als das Wirkliche« <sup>681</sup>, sondern die Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit wäre für ihn völlig nichtig! <sup>682</sup> Dann aber kann der göttliche, intuitive Verstand niemals irgendeines mit überhaupt irgend »eine[r] andere[n] mögliche[n] Anschauung« <sup>683</sup> ausgestatteten Verstandes Gegenstand sein. In dieser Hinsicht wenigstens vermag unsere eigene Erkenntnis nicht mehr und nicht weniger als jede andere denkbare und darf unter diesem Aspekt keinesfalls als subjektiv-menschlich mangelhaft hingestellt werden. Immerhin ahnt unser Menschenverstand von dem intuitiven Verstand in der Reflexion. Ist diese nur subjektiv-reflexiv, so doch auch die Idee des Verstands! Der Verstand wird also selbst problematisch bei Kant, da er, um derselbe zu sein, sich (wie er zugreift auf Gegenstände) von sich selbst (wie er sich erkennt) unterscheiden muß. Was aber soll dann »Wahrheit« der Erkenntnis (von Erscheinungen) heißen? <sup>684</sup> Angenommen, diese Wahrheit sei eingeschränkt, was wäre dazu das Kriterium, während absolute Wahrheit verneint wird? Und zuhächst: müßte nicht jede letzte Sicht dieser Art, aus Kritik uns erwachsen, zwangsläufig selbst allgemeingültig und letztgültig sein? Kant dagegen will verhindern, daß der Zweckbegriff absolut gesetzt die Erforschung der kausal-mechanischen Zusammenhänge des Lebendigen trübt. Deshalb bleibt das übersinnliche Substrat unerkennbar und die Geltung des teleologischen Urteilsprinzips auf das Subjekt beschränkt. Die Teleologie wäre demnach allein insoweit berechtigt, als »respectiv auf unser Erkenntnißvermögen der bloße Mechanismus der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen [...] keinen Erklärungsgrund abgeben« <sup>685</sup> könnte. Das Scheitern dieser Philosophie

---

<sup>680</sup>KU 402f.

<sup>681</sup>KU 402.

<sup>682</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 294.

<sup>683</sup>KU 405.

<sup>684</sup>»Wahrheit« ist für Kant die Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten; Quell aller Wahrheit sind die Verstandesregeln rund um die transzendente Apperzeption, vgl. KrV, B 202f, sowie 79f; 81f!

<sup>685</sup>KU 389.

wird wie an der verfänglichen Lehre vom Postulat »Gott«<sup>686</sup> nachträglich auch an Kants Religionsschrift<sup>687</sup> offenbar.

Darüber hinaus allerdings muß Kant erklären: woher ist ihm eben diese Einschränkung der Teleologie »ungezweifelt gewiß«<sup>688</sup>? Sie ist wie auch die Weise des Gegebenseins der teleologischen Urteilskraft aus ihr selbst niemals ableitbar; Kant droht, aus der Vernunft ein »wahres asyllum ignorantiae«<sup>689</sup> zu machen.<sup>690</sup> Immerhin könnte die Weise einer unmittelbaren Gewißheit mit der Gegebenheitsweise der ästhetischen Urteilskraft in Verwandtschaft stehen, von der nach Kant die teleologische abhängig ist.<sup>691</sup> Jedenfalls erkannte Kant (allein) an der ästhetischen Urteilskraft ein eigenes, besonderes, apriorisches, wenn auch nur subjektives Prinzip;<sup>692</sup> und allein sie gilt ihm daher für die »Kritik der Urteilskraft« als wesentlich<sup>693</sup>. Im Kern über sie verläuft daher Kants Versuch, die Natur mit der Freiheit verbunden zu wissen. Allein auf sie trifft demnach der von Kant genannte wichtigere Grund<sup>694</sup> zur Begründung der Urteilskraft zu, daß dem Gefühl der Lust oder Unlust vermutlich das Erkenntnisvermögen der Urteilskraft korrespondiert.

---

<sup>686</sup>Der Gottesglaube ist moralisch notwendig, vgl. KU 450 Anm.; doch kann sinnvollerweise niemand »im Glauben, wenn er reiner Vernunftglaube ist, zu einem [solchen] Gedanken [...] Zuflucht nehmen, dessen theoretische Unzulänglichkeit« auf einer an sich leeren Verstandeskategorie basiert (vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 211).

<sup>687</sup>Denn bekanntermaßen mußte Kant ja das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, vgl. KrV, B 19. Diese Haltung pflegt er auch in der Religionsschrift, als derjenige, »welcher vertrauet, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe« (RiV, 172). Die in den Kritiken angestrebte Synthese von Freiheit und Natur kommt auf diese Weise niemals zustande. Während Kant es gemäß KrV (B 377) und KpV (55f) für möglich hält, »Kausalität aus Freiheit« widerspruchsfrei denken zu können, verlautbart die Religionsschrift (144) daß »wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung [...] gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Causalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen«!

<sup>688</sup>KU 389.

<sup>689</sup>Kroner, Von Kant bis Hegel, I 302. – Wer dagegen »zwar viel denken und noch mehr vorzustellen vermag, tatsächlich aber nur wenig erreichen kann«, gibt sich, um »an seiner Vernunft [nicht] irre zu werden«, freilich gerne »zufrieden« »mit seinen begrenzten Kräften«: im Asyl des Nichtselbstwissenwollens, z.B. Gerhard, V., Eine kritische Philosophie des Lebens. Kants Theorie der menschlichen Existenz, in: Die Vollen- dung der Transzendentalphilosophie in Kants »Kritik der Urteilskraft«, hg. v. R. Hiltcher u.a., Berlin 2006 (Philosophische Schriften Bd. 68), 59-73.

<sup>690</sup>Dabei schreibt Kant KrV, B 410: »Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heißen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als das Bedürfniß der Vernunft, vermit- telst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden. Da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich; vielmehr muß es als bloße Idee in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft«. Kant schwankt also, wie auch Hegel feststellt: »Es ist der Geist der Kantischen Philoso- phie, ein Bewußtseyn über diese höchste Idee [des übersinnlichen Substrats] zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten« (Kritisches Journal der Philosophie, Bd. 1, Stück 2, S. 69, in GWH 4, S. 235).

<sup>691</sup>Nach Kroner scheint die Vernunft sich ganz von ihr selbst ausgehend ihrer selbst vergewissern zu kön- nen. In ihrer Tätigkeit verwirkliche sich ihre nicht mehr vom Subjekt geschiedene »Absicht« als: Wahrheit. Für dieses in Wahrheit für den Wahrheitsbegriff höchst gefährliche Ansinnen rühmt Kroner (zusammen mit Hölderlin) Kant, als Moses »unserer Nation«, als Prophet der ihm Nachfolgenden die Bahn vorbereitet zu haben, vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 300. Jedoch, wohin führten die Nachfolgerführer die Schafe?

<sup>692</sup>Vgl. KU 177; so daß »[i]n einer Kritik der Urtheilskraft [...; allein] der Theil, welcher die ästhetische Urtheilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig« (KU 193) ist.

<sup>693</sup>KU 193.

<sup>694</sup>KU 177.

Letztere Vorstellung Kants ließ den Verdacht aufkommen, daß die Ansammlung der Gemütsvermögen – samt dem Ordnungssystem der Erkenntnisvermögen – in Wirklichkeit aus der (allgemeinen) Logik entliehen sei. Doch die durch den ethischen Primat vermittelten inhaltlichen Vorstellungen von vernunftvoller Freiheit, also von dem menschlichen Wollen, sind relativ eigenständig. Denn zwar schien man z.B. die Stufenleiter der transzendentalen (theoretischen) Ideen als Ausfluß des logischen Schlußverfahrens verstehen zu können. Andererseits aber mußte Kant annehmen, die Welt sei in Phänomene und Noumena geteilt und geeint nur im unerkennbaren Substrat oder: in Gott; diese inhaltliche Annahme geht vor der Art und Weise von Kants Aufteilung sachlich voraus. In dieselbe Richtung und zudem auf einen seinsmäßigen Vorrang des Inhaltlich-Ethischen weist der Fortschritt von der KrV zu der KpV hin, wenn man die in ihm angestrebte Vertiefung der Begründung kraft der Freiheitsidee als Verlagerung der Begründung von dem Denken auf das Wollen erinnert; zum anderen, wenn man erinnert, daß die KrV den Verstand zu einer schlicht formalen, allgemein-logischen Denk- und Verfahrenslehre zwecks Erkenntnis der Naturgegenstände degradiert, während die KpV (samt der GMS) als Weisung<sup>695</sup> zu einer »Praxis der Freiheit« durch die Lehre vom reinen sittlichen Wollen die Vernunft, so sie praktisch ist, zum unendlichen, unerreichbaren und doch anzustrebenden Gegenstand aller menschlichen Handlungen, und so auch zum tieferen Sachgrund für das Erkenntnisverfahren des Verstandes erhebt. Wie aber ist das Aneinandersein von Verfahren und Gegenstand, von Logik und Ethik, von Denken und Wollen, von Verstand und Vernunft (als die praktische), von Natur und von Freiheit, wie ist die Einheit der Philosophie, wie ist die Einheit des Geschehens von Welt zu verstehen, wenn eine alleinige Ableitung von der Seite des Denkens wie auch eine alleinige Ableitung von der Seite des Wollens nicht als statthaft erscheint? Darauf mußte die KU, darauf sollte besonders die ästhetische Urteilskraft antworten. Sie allein stellt das Dritte dar, sei das Einzige, das verbinden kann. Daß überhaupt solch ein Drittes vorhanden ist, war von Kant nur vermutet worden, analog zu dem Aufbau des Gemüts. Während er dies nicht erklärt, also ohne Ausweis läßt, wie sein Bild vom Gemüte entsteht, fällt die Ähnlichkeit des Gemütaufbaus mit dem Schlußverfahren seiner Logik auf. Wenn aber wirklich ein Drittes zu finden ist, muß es letztlich dem Denken wie dem Wollen als Zusammensein ihrer voraus sein. Könnte dies das Gemüt sein? Unter Umständen ist dem so! Das zeigt die Betrachtung der Gegebenheitsweise der ästhetischen Urteilskraft, mit der zusammen eigentlich auch die Gegebenheitsweise der reflektierenden Urteilskraft, der KU, ja des ganzen Weltprozesses aufscheinen muß. Das Scheitern des Gesamtkonzepts von Kants Urteilskraft, wie der Kritiken und der Philoso-

---

<sup>695</sup>Das ist faktisch so, vgl. die Methodenlehre der KpV: »Ich habe hiemit [...] auf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung hinweisen wollen« (161); »um den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth [...] verschaffen, d.i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen zu können« (151). Deswegen stößt Kant sich besonders an der gefühlbasierten Moralerziehung der »Erzieher der Jugend« (154), die offenbar Kants Überzeugung, »Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden« (157) seinem Dafürhalten nach nicht genügend beherzigen oder vielleicht nicht verstanden haben.

phie Kants im ganzen, zuletzt anhand der teleologischen Urteilskraft dargestellt, treibt auf seinen Höhepunkt zu.

### 2.6.3.3 Die ästhetische Urteilskraft

Die formale Zweckmäßigkeit, denn das war<sup>696</sup> die Zweckmäßigkeit der ästhetischen Urteilskraft, besaß die Eigentümlichkeit, daß sie lediglich durch die Reflexion über die Beziehung einer Vorstellung eines Objekts auf das Subjekt zustande kam.<sup>697</sup> Deswegen, so Kant, sei die entsprechende Reflexion samt ihrem Ergebnis grundsätzlich subjektiv. Der Reflexion voraus geht also eine bloße »Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung«<sup>698</sup>, ohne daß dieser Gegenstand auf einen zu Erkenntniszwecken dienlichen Begriff bezogen sei. Die Vorstellung vom Gegenstand werde nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt (zurück) bezogen. Dabei lasse sich unter Umständen – qua Reflexion – eine Angemessenheit »desselben« zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, feststellen.<sup>699</sup> Denn das Auffassen der Formen in die Einbildungskraft sei notwendig damit verbunden, daß die reflektierende Urteilskraft, wenn auch unabsichtlich, ebendiese Formen mit dem Vermögen der Urteilskraft, Anschauungen auf Begriffe zu bringen, vergleicht.<sup>700</sup> Dieser Vergleich von Erkenntnisvermögen untereinander und durch ein so genanntes Erkenntnisvermögen beschert dieser Urteilskraft ihre Unterordnung unter die reflektierende.<sup>701</sup> Beim Vergleichen könne es nun geschehen, daß die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) im Verhältnis zum Verstand (als Vermögen der Begriffe) bzw. im Verhältnis zur Vernunft<sup>702</sup> »durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt«<sup>703</sup> wird. Ein solches Urteil sei ein ästhetisches über die Zweckmäßigkeit des Objekts! Aber, Hand in Hand mit dem besagten<sup>704</sup> Problem, daß Kant von den Formen spricht, als wären diese empirisch Gegebenes, geht ein Schwanken seiner feststellbaren Aussageabsicht einher. Das Schwanken bezeugt, daß Kant aufgrund seines eigenen Phänomenbegriffs und im Gefolge seiner eigenen Philosophie gar nicht umhinkommen kann, größere Klarheit zu meiden. Einerseits nämlich scheint die Reflexion bloß einen Vorgang im Subjekt zu betreffen. Die Urteilskraft reflektiert lediglich auf die Erkenntniskräfte und deren Verhältnis zueinander. Das Objekt scheint lediglich einen Anstoß zur Reflexion überhaupt geben zu können. Seine konkrete

---

<sup>696</sup>Vgl. Seite 108 d.v.U.

<sup>697</sup>Vgl. KU 188f.

<sup>698</sup>KU 189.

<sup>699</sup>Vgl. KU 190.

<sup>700</sup>Vgl. ebd.

<sup>701</sup>In diesem Sinne beschreibt Kant in der KrV die »Überlegung« als eine reflexio. Sie habe es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, etwa um sie auf Begriffe zu bringen, sondern sei vielmehr »der Zustand des Gemüths«, in dem die subjektiven Bedingungen, unter denen wir zu Begriffen gelangen könnten, überhaupt erstmal ausfindig gemacht würden. »Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann«, vgl. KrV, B 214f.

<sup>702</sup>Vgl. KU 245.

<sup>703</sup>KU 190.

<sup>704</sup>Vgl. Seite 108f d.v.U.

Eigentümlichkeit spielt keine Rolle. »[D]ie Zweckmäßigkeit eines Dinges [...] ist] keine Beschaffenheit des Objects selbst«<sup>705</sup>. Denn die Formen sind die Formen, die dem Verstand und indirekt auch der Vernunft als Verstandesleiterin, den Erkenntnisvermögen verdankt sind. Daraus ergibt sich, daß vollkommen unmöglich ist, daß die Reflexion nicht immerzu Übereinstimmung produziert, falls nicht die Erkenntnisvermögen mit sich selbst widerstreiten. Diese Vorstellung suggerieren zwar die Beispiele der Antinomien der Vernunft als eine denkbare, andererseits ist sie aber absurd, weil das Gesamtvermögen der (oberen) Erkenntniskräfte als Vernunft verstanden, laut Kant niemals uns zu täuschen unternimmt. Von Bedeutung ist die qua Subjektivität verbürgte Unabhängigkeit von der Objektseite, die Unabhängigkeit von den Gegenständen der Natur aber deswegen, weil ansonsten eine Anbindung an den Menschen als freihandelnden Selbstzweck, an die Seite der Vernunftfreiheit nicht mehr möglich sein wird, weil deren Zweckmäßigkeit nicht durch Naturgegenstände bestimmt werden soll. Im Widerspruch dazu steht der Anschein, die Urteilskraft urteile doch über Objekte, über die Gegenstände, wenn auch das Urteil irgendwie subjektiv sei. Diesen Eindruck stützt zum ersten die Redeweise die Formen betreffend, zweitens die Tatsache, daß Kant die Einbildungskraft mit am Werke sieht. Denn zum einem rechnet Kant die Einbildungskraft »der subjectiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann,« zur Seite der Sinnlichkeit und Rezeptivität; und sodann bezog sie sich grade als transzendentaler Synthesisakt auf die durch sie bestimmte Sinnlichkeit, wirkte sie auf die Gegenstände »der uns möglichen Anschauung«.<sup>706</sup> Zudem ist an der Einbildungskraft erstaunlich genug, daß in ihr das Zusammensein des bei Kant durch die Urteilskraft noch zu Verbindenden schon in Anspruch genommen wird – und zwar bereits in der KrV! Zum dritten aber scheint die Zweckmäßigkeit eines Gegenstands die Angemessenheit eben dieses einen und desselben Objekts zu besagen. Ohne die Objektbezogenheit würde die ästhetische Urteilskraft in die Verbindung mit der Freiheitsidee nicht die Gegenstände der Natur aufnehmen können. Das Ziel der Verbindungsabsicht, um dessentwillen Kant die Urteilskraft zuhilfe gerufen hatte, konnte also – wie im Fall der teleologischen Urteilskraft in Hinsicht auf die Kraft der Begriffe – keine endgültige Klarheit zulassen.

Von diesem Widerspruch an einem der letzten Gipfelpunkte seiner Philosophie unbeeindruckt, bestätigt Kant nicht nur, daß die subjektive formale Zweckmäßigkeit, also die angeblich unabsichtlich<sup>707</sup> herbeigeführte Übereinstimmung der durch die Einbildungskraft vermittelten Erkenntnisform eines Objekts mit dem Verstand bzw. der Vernunft als subjektiv gilt, welcher Sachverhalt eigentlich die gesamte Philosophie und alles Wissen über-

---

<sup>705</sup>KU 189.

<sup>706</sup>Vgl. KrV, B 119f; vgl. auch Anm. 143 d.v.U.

<sup>707</sup>Der Gedanke der Absichtlosigkeit verfängt an dieser Stelle genausowenig wie in Bezug auf das Verfahren des Verstands oder auch der Vernunft überhaupt.

haupt in Beschlag nehmen müßte.<sup>708</sup> Sondern Kant führt weiter aus, daß das Subjektive an einer formal zweckmäßigen Vorstellung von einem Objekt – welches Subjektive gar kein Erkenntnisstück werden könne – das mit der entsprechenden Vorstellung notwendig verbundene Gefühl der Lust oder Unlust sei.<sup>709</sup> Zweckmäßig im Sinne der ästhetischen Urteilskraft könne ein Gegenstand also nur dann genannt werden, wenn er unter anderem mit Lust oder Unlust verbunden sei. Diese Zweckmäßigkeit, die der Realität und Objektivität der Erfahrungsgegenstände entbehrt, lasse sich lediglich *u n m i t t e l b a r f ü h l e n*, im *G e f ü h l* der Lust oder Unlust,<sup>710</sup> obwohl sie dennoch überindividuelle und allgemeingültige Dignität für sich beanspruche<sup>711</sup> – dazu später. »Lust« aber kann nach Kant dreifach erregt werden: (1) durch das Angenehme, (2) durch das Gute und (3) durch das Schöne. Das Angenehme und das Gute fallen im Fall der ästhetischen Urteilskraft als Erreger aus, da beide voller Interesse einen äußeren Zweck, der sie nicht selbst sind, im Auge hätten. – Mindestens im Blick auf das Gute, das Sittliche, ist Kants Beurteilung unzutreffend, da auch die Differenzierung zwischen dem empirischen und dem reinen Willen letztlich von der Vorstellung von deren Einheit lebt.<sup>712</sup> – Tatsächlich widerspricht eigentlich sogar eine jede Form von Zweckmäßigkeit der Absichtslogik der qua Reflexion zu beurteilenden Übereinstimmung. Im Fall des Schönen dagegen akzeptiert Kant die Zweckmäßigkeit, da das Schöne bloß »für sich selbst gefällt«<sup>713</sup>. Zu verstehen gibt er die durch das Schöne erregte Lust als eine solche, die entstehe gemäß der Vorstellung, daß das Erreichen der Absicht, Einheit in die Prinzipien von Verstand (und Vernunft) zu bringen, lustvoll ist.<sup>714</sup> Daß auch das Erreichen der besagten Einheit eine Erkenntnis enthalten dürfte,<sup>715</sup> sowie daß nicht einsehbar ist, warum Lust nicht schon vor dem Erreichen des End- oder Hochpunkts des besagten Prozesses erregt werden könnte, läßt Kant außer acht.

Stattdessen nimmt Kant eine weitere Aufteilung vor, die vergleichbar derjenigen in ästhetische und teleologische Urteilskraft, und vergleichbar dem Schwanken bei der Beurteilung des Form-Begriffs im Rahmen der ästhetischen Urteilskraft, zum Schönen einen Gegenpart aufstellt: das Erhabene. Gemeinsam sei dem Erhabenen mit dem Schönen, daß es Reflexionsurteile voraussetzt, Verstand und Vernunft betrifft, daß es ein Gefühl der Lust bzw. der Unlust erregt, und selbstgefallend ist. Differenzen seien, daß das Schöne die Form eines Gegenstandes betrifft und begrenzt ist, während das Erhabene angeblich einen formlosen Gegenstand aufweist und zu ihm Totalität hinzugedacht wird; daß das Schöne einen Verstandesbegriff, und das Erhabene einen Vernunftbegriff darstellt; daß das erstere mit der

---

<sup>708</sup>Faktisch subjektiviert Kant auf diese Weise alle Erkenntnisse überhaupt und müßte sie für bloß subjektiv im Sinne eines Mangels an Bezug auf einen Gegenstand erklären; weil mit der ästhetischen Urteilskraft zusammen auch Verstand und Vernunft ihres Sachbezugs auf den Gegenstand der Erfahrbarkeit der einen und einzigen Welt überhaupt und so auch des Anhalts an Gegenstände in der Welt unvermeidlich verlustig gehen.

<sup>709</sup>Vgl. KU 189.

<sup>710</sup>Vgl. ebd.

<sup>711</sup>Vgl. KU 190f.

<sup>712</sup>Vgl. Seite 85ff d.v.U.

<sup>713</sup>KU 244.

<sup>714</sup>Vgl. KU 187.

<sup>715</sup>In diese Richtung könnte weisen KU 236f.



Qualität, das letztere mit der Quantität verbunden ist; daß das erstere direkt, das zweite indirekt, nämlich als »Achtung [...], d.i. negative Lust«<sup>716</sup>, also als Unlust zur Wirkung kommt. Der wichtigste Unterschied aber sei der innere, daß das erstere an sich einen angeblich scheinbar vorherbestimmten Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht, und das letztere von uns selber ausgehend, in uns der Form nach geradezu zweckwidrig, sich als desto erhabener erweist.<sup>717</sup> Erhaben ist in diesem Sinn unsere »Geistesstimmung«<sup>718</sup>, d.i. unsere »Stimmung des Gemüths«<sup>719</sup>, d.i. eine »Bewegung des Gemüths«<sup>720</sup>; wiewohl Kant in einem späteren Zusammenhang ebenfalls sagen kann, es sei ein Gegenstand der Natur<sup>721</sup>! Vergleichbar mit anderen, früheren Aufteilungen Kants ist daran, daß er sich an der Ausrichtung des Verhältnisses zwischen Gegenstand und Intellekt orientiert: daß das Naturschöne eine Zweckmäßigkeit bzw. Angemessenheit von Naturgegenständen an den Intellekt, das Erhabene aber eine Angemessenheit des Intellekts (in seinem Erkenntniszweck) an die Natur bedeutet. Diese Aufteilung mag verwirren, da unter anderem fraglich sein muß, inwiefern das Erhabene als bloß in uns gelegenes Formlos-Zweckwidriges dennoch unter die Urteilskraft fallen kann. Kant begegnet dieser Anfrage mit dem Hinweis, daß zugegebenermaßen die Reflexion auf das Schöne wichtiger sei. Denn nur das Schöne entdecke uns eine Technik der Natur, gebe die Erscheinungen nicht nur als »Mechanism«, sondern ebenso als Kunst zu verstehen.<sup>722</sup> Das Erhabene dagegen sei weniger wichtig, gehöre regelrecht aus der Theorie der Zweckmäßigkeit der Natur herausgenommen und in einen bloßen »Anhang« dazu gesetzt.<sup>723</sup> Zur Abmilderung könnte man nun auf die Formulierung verweisen wollen, daß ein Gegenstand immerhin zur Darstellung einer im Gemüte angetroffenen Erhabenheit »tauglich« sein könne.<sup>724</sup> Tatsächlich aber wiederholt Kant lediglich das zuvor geübte Verfahren, dessen widersprüchliches Schwanken die Möglichkeit der Verbindung des ursprünglich Gegensätzlichen offenhalten soll. Daß er um dieses Zieles willen die wechselseitige Verteilung von jeweils Gegensätzlichem auf die andere Gegensatzseite auch bis in die kleineren Unterabteilungen seines philosophischen Systems praktiziert, produziert massenhaft Widersprüche oder reißt unter gemeinsame Oberbegriffe Gehöriges auseinander, soll aber stets zur Vermittlung von Gegensätzen dienen, und letztlich zur Einheit des Weltganzen. Daß der Versuch allein von der Seite der Erkenntnisvermögen, also von der Seite des Intellekts aus unternommen wird, gehört bereits mit zu den zwiespältigen Grundfesten von Kants Phänomenbegriff.

Vor diesem Hintergrund verfährt Kant gewissermaßen äußerst konsequent, indem er entgegen seiner eigenen Rede dem Erhabenen faktisch viel mehr Aufmerksamkeit zukom-

---

<sup>716</sup>KU 245.

<sup>717</sup>Vgl. KU ebd.

<sup>718</sup>KU 250.

<sup>719</sup>KU 265.

<sup>720</sup>KU 247.

<sup>721</sup>Vgl. KU 268; weiter: »dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken«.

<sup>722</sup>Vgl. KU 246.

<sup>723</sup>Vgl. ebd.

<sup>724</sup>Vgl. KU 245.

men läßt als ein »Anhang« verlangt. Nötig wird dieses Verfahren, da die Reflexion auf das Schöne lediglich Anschauung und Verstand verbindet. Dem Erhabenen wird daher eine Ergänzungsfunktion im Verhältnis zur Vernunft aufgeladen: »das eigentliche Erhabene [...] trifft nur [, aber immerhin, die] Ideen der Vernunft«<sup>725</sup>. Denn zwar sei im Blick auf die Ideen der Vernunft keine ihnen angemessene Darstellung möglich, doch eben diese Unangemessenheit lasse sich sinnlich darstellen, mache die Ideen »rege« und rufe sie ins Gemüt. Freilich setzt die Darstellung des Nichtdarstellbaren dennoch ein bestimmtes Wissen um ebendieses voraus, wie ja auch ein Ideal der reinen Vernunft zwar kein Gegenstand unseres Denkens, aber trotzdem für uns erforschbar sein könne.<sup>726</sup> Kant jedoch verweigert diesem Problemzusammenhang größere Aufmerksamkeit und eilt weiter zum Zweck der Ergänzungsfunktion des Erhabenen. Das Erhabene muß Kant noch ein weiteres Mal teilen, über das bereits auf die Kategorien der KrV und so auch beim Schönen angewendete Aufteilungsverfahren nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität hinaus, in das »Mathematisch-Erhabene« und das »Dynamisch-Erhabene der Natur«. Denn das Erhabene als Bewegung (des Gemüts) werde durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehungsvermögen bezogen, und die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellungen nur in Rücksicht auf diese beiden Gemütsvermögen durch die Reflexion beurteilt.<sup>727</sup> Unverkennbar nimmt Kant damit die Aufteilung in Verstand und Vernunft auf, die durch die Urteilskraft vermittelt werden sollen. Denn der Verstand ist ihm das eigentliche Erkenntnisvermögen, und die Vernunft, so sie praktisch ist, stellt eigentlich das Mittel zur Steuerung des Begehungsvermögens dar. Ebenfalls wird deutlich, daß Kant zusammen mit dem Mathematischen den Verstand als etwas Statisches, die Vernunft als etwas Dynamisches auffaßt. Dabei entspricht das dynamische Moment dem Strebecharakter der (praktischen) Vernunft. Ganz in diesem Sinne fügt sich nicht nur, daß das Erhabene auf die Vernunftideen geht, sondern auch daß mehr als das Mathematisch-Erhabene das Dynamisch-Erhabene die moralische Seite des Erhabenheitsgefühles hervorhebt. Im Falle des ersteren entsteht das Gefühl der Erhabenheit aufgrund einer durch einen Gegenstand angestoßenen,<sup>728</sup> ästhetischen Größenschätzung, deren Maßstab die Totalität des seiner Größe nach Meßbaren ist. Da ihr jede sinnlich darstellbare Größe unterlegen ist, kommt im Verhältnis zu der im Reflexionsmaßstab anzunehmenden Idee des Absolut-Großen eine Unlust auf, daß wir das Absolute nicht erreichen können. Aber zugleich kommt das Gefühl einer moralischen Lust, die Kant auch Achtung nennt, auf; in ihr fühlen wir die Größe der Menschheit, die übersinnliche Bestimmung unseres Wesens, die sogar zur Überwindung der Schranken der Sinnlichkeit auffordert.<sup>729</sup> Im Fall des gemäß seiner Kraft Erhabenen, des Dynamisch-Erhabenen, ist das Absolut-Große aber nicht mehr wie das Mathematisch-

---

<sup>725</sup>KU 245.

<sup>726</sup>Vgl. Anm. 690 d.v.U.

<sup>727</sup>Vgl. KU 247.

<sup>728</sup>Die Vorstellung des Anstoßes durch einen Gegenstand paßt eigentlich gar nicht auf die Seite des Erhabenen. Eigentlich müßte sie auf der Seite des Schönen ihren Platz finden. Andererseits vermittelt sie auf der Seite des Erhabenen den Anschein von Vermitteltheit des – eigentlich – noch zu Vermittelnden.

<sup>729</sup>Vgl. KU 248-260, bes. 258; 292; 340.

Erhabene eine Idee der theoretischen Vernunft, also des Verstands,<sup>730</sup> sondern die Idee einer absoluten Kraft. Durch sie angestoßen nehmen wir an unserem Vernunftvermögen einen nicht-sinnlichen Maßstab, der jene Unendlichkeit als Einheit unter sich hat, so daß alles in der Natur klein ist; während in unserem Gemüt aber ein Überlegenheitsgefühl über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit aufkommt. Wir erkennen, daß unsere sittliche Willenskraft jede Macht der Natur überwinden kann. So erweist sich die Idee der absoluten Kraft oder Macht als gar nichts anderes als die Idee unserer absoluten sittlichen Freiheit, als die übersinnliche Würde der »Menschheit in unserer Person«<sup>731</sup>. In jedem Fall aber setzt die Lust am Erhabenen das Gefühl der übersinnlichen Bestimmung des Menschen voraus, und ruht dieses Gefühl auf einer moralischen Grundlage, d.h. auf sittlichen Ideen, genauer: auf der sittlichen Idee von dem Menschen als eines Vernunftwesens.<sup>732</sup>

Zur scheinbar vollkommenen Vermittlung von Freiheit und Natur fehlt aber noch die Gegenrichtung, vom Subjekt zum Naturgegenstand. Die sittlichen Ideen müssen versinnlicht werden können, müssen zu Gegenständen der Natur werden. Prinzipiell muß Kant einen solchen Gedanken denken können, da eine einschlägige Definition des Erhabenen besagt, dieses sei ein Gegenstand der Natur, dessen Vorstellung das Gemüt dazu bestimme, »sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken«<sup>733</sup>. Das heißt also: Ideen sind darstellbar! Kant beschließt die Gedankenkette konsequent, wenn er notiert: »[n]un sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten«<sup>734</sup>. Wäre der Anweg zu dem Hochpunkt dieser Aussage nicht von den zahlreichen unvermeidlichen Widersprüchen des Kantschen Phänomenbegriffs gepflastert, man müßte jubeln; die Einheit der Philosophie und dadurch des Weltprozesses wäre gerettet! Scheinbar wird die Diskrepanz zwischen intelligibler und empirischer Welt mit der Hilfe der Urteilskraft und durch die Idee des Sittlich-Guten überwunden. Doch selbst auf diesem scheinbaren Hochpunkt mußte Kant sich des Grundes berauben, auf dem er steht. Denn die sogenannten ästhetischen Ideen können »einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) [lediglich] nahe zu kommen suchen«<sup>735</sup>. Auch das künstlerische Genie kann die gestellte Verbindungsaufgabe niemals lösen, sondern höchstens dem Vernunftbegriff eine mitteilbare Gefühlsbegleitung verschaffen.<sup>736</sup> Denn die ästhetische Idee stellt für den Vernunftbegriff ebenfalls lediglich eine solche Gesellin dar, die begrifflich unausdrückbar viel Mannigfaltiges mit sich bringt, also zu einem gegebenen Begriff »viel Unnennbares hinzu denken läßt«<sup>737</sup>. Die Behauptung, das Gefühl des Begriffs belebe die Erkenntnisvermögen und verbinde mit der Sprache (als dem bloßen Buchstaben) Geist – was immer »Geist«

---

<sup>730</sup>Deutlich ist zu sehen, daß auch die theoretische Vernunft als Vernunft praktisch ist, da auch die theoretische (!) Idee uns ein Sollen vermittelt.

<sup>731</sup>KU 262.

<sup>732</sup>Vgl. KU 292.

<sup>733</sup>KU 268.

<sup>734</sup>KU 353.

<sup>735</sup>KU 314.

<sup>736</sup>Vgl. KU 316f.

<sup>737</sup>KU 316.

heißen mag –, kann das sachliche Scheitern des ästhetischen Idealismus nicht verhindern.<sup>738</sup>

Bemerkenswert am ästhetischen Idealismus Kants ist weniger, daß Kants beständiges Schwanken zwischen untereinander widersprüchlichen Aussagen über unvermittelte und von Kant selber eigentlich auch für unvermittelbar gehaltene Gegensätze sich dazu aufgeschaukelt hat, daß die Angaben Kants über Gegenstand und Verfahren der ästhetischen Urteilskraft ihre Einheitlichkeit allein der verwendeten Nomenklatur verdanken. Denn einerseits soll Reflexion überhaupt und so auch die Reflexion der ästhetischen Urteilskraft mit den »Gegenständen selbst« nichts zu tun haben,<sup>739</sup> geht sie nur auf die Verhältnisse gegebener Vorstellungen; und andererseits heißt es, erstens, von der transzendentalen Reflexion, daß sie auf die »Gegenstände selbst«<sup>740</sup> geht, und zweitens macht die Differenzierung zwischen dem Erhabenen und dem Schönen sowie Kants Rede von den zu reflektierenden Formen den Bezug auf die »Gegenstände« notwendig. Das Verfahren der reflektierenden Urteilskraft kreist ebenfalls: zwischen der Vorstellung eines absichtslos-zufällig und dennoch notwendigen Verstandesgeschehens zum einen und der Reflexion einer Stimmung des Gemüts auf der anderen Seite. Das ist die Folge von Kants bekannter analytisch-synthetischer, logisch-abstrahierender Denkweise. Sie muß sich, wie gesagt, zwangsläufig bis in die Unterabteilungen durchhalten. Bemerkenswert ist vielmehr, daß beim letzten Versuch, sein System der Kritiken zu bewähren und auch zu vollenden, Kant zur Begründung der Einheit von Philosophie und Erfahrung, viel häufiger und auch viel offener als zuvor auf angeblich vorhandene Gefühls-Gewißheiten zurückgreift – freilich ohne darauf zu reflektieren, daß folglich auch das Reflektieren der KU von einer solchen Gewißheit zehren muß, durch deren Inanspruchnahme das Kantsche Untersuchungsverfahren als eine in den Möglichkeitsraum eines Gefühlsgefühls gehörige und erst auf dieser Grundlage ermöglichte Leistung eines denkenden Wissenwollens der Vernunft zu erkennen gegeben werden muß. Unter Kants Rückgriffen auf problematische Gefühls-Gewißheiten fällt zuerst sein als Vermutung gestalteter Rückgriff auf das Gefühlsvermögen der Lust oder Unlust auf. Zwar läßt sich die Möglichkeit einer Anleihe aus dem allgemein-logischen Schlußverfahren gar nicht bestreiten. Doch gerade ihre Annahme setzt eine bei Kant nicht erklärte Gewißheit voraus, daß die Annahme rechtens sei. Konnte der Verlauf der »Kritik der Urteilskraft« denn die Rechtmäßigkeit von Kants Annahme nicht bestätigen? Mitnichten, sondern eben dabei rekuriert Kant unter Aufbietung zahlreicher Widersprüche abermals auf scheinbar gewisse Gewißheiten. Zweitens stellt das Gefühl der Lust oder Unlust selbst eine Art von Gewißheit dar, eben weil es ein Gefühl ist. Es ist bemerkenswert, daß Kants Kritikerunternehmen, ein Begründungsversuch, der bei einem allgemein-logischen Verstandesdenken, das Erkenntnis und Wahrheit auf raum-zeitliche Erscheinungen, sogenannte Phänomene beschränkt, angehoben hat, dann zu einem vermeintlich wirklichkeits-

---

<sup>738</sup>Anklang hat er dennoch gefunden.

<sup>739</sup>Vgl. KrV, B 214.

<sup>740</sup>KrV, B 216.

konstituierenden Vernunftwollen übergegangen ist, sein scheinbar erfolgreiches Ende in einer »Stimmung des Gemüths«<sup>741</sup> findet. Die »Kritik der Urteilskraft« dürfte entsprechend dem Phänomenbegriff Kants, der auch in der KU speziell durch die Herrschaft der Logik vertreten wird, zu dem sogenannten Innern überhaupt gar nichts Wissbares sagen. Zwar hatte Kant, drittens, genau genommen bereits in der KrV, und noch deutlicher in der KpV (samt der GMS), gewisse Bewußtseine, also mehr oder weniger bewußte Gewißheiten beansprucht, um sein Gebäude fundieren zu können; doch erst in der Auseinandersetzung mit der sogenannten Urteilskraft wird deutlich werden, daß eigentlich auch das Faktum der Sittlichkeit, nämlich als Bewußtsein von der »übersinnlichen Bestimmung« des Menschen, nicht bloß auf ein Denken, auch nicht auf ein Gefühl der Achtung vor etwas möglicherweise Nicht-Gefühlsmäßigem, sondern auf ein unmittelbares Gefühlsgefühl zurückführt, das es als Voraussetzung benötigt.<sup>742</sup>

Diesen endgültigen Höhe- und Schlußpunkt setzt Kant im Zusammenhang seiner Begründung vermittels Gefühl bei dem Versuch, die als notwendig, aber subjektiv charakterisierten Reflexionsurteile, und zwar die über das Schöne, die er auch als Geschmacksurteile bezeichnet,<sup>743</sup> als »objektiv« zu erweisen. Nötig war das für die Verankerung der Erfahrung von Welt, da die reflektierende Urteilskraft eigentlich auf das Subjektive beschränkt war, andererseits jedoch der versuchte, wie aber gesehen, gescheiterte, Brückenschlag zwischen dem Erhabenen und den Schönheitsideen des Guten seinen gewünschten Erfolg keinesfalls durch eine bloß irgendwie geschehene Versinnlichung der ästhetischen Ideen anstreben konnte, sondern abhängig davon war, daß das subjektiv notwendig als schön Empfundene ebenso notwendig und gleichermaßen schön ist für alle Menschen. Verschiedenes Schönes würde auch verschiedene Ideen des Guten zur Darstellung bringen.<sup>744</sup> Mit Kant gesagt: die Stimmung der Erkenntniskräfte hat, »nach Verschiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion«<sup>745</sup>. Umgekehrt: ein bestimmtes Objekt, und so auch die Erkenntnis eines bestimmten Objekts läßt sich nur aufgrund einer bestimmten Proportion der Stimmung der Erkenntniskräfte aussagen. Erkenntnisse (und Urteile) zwischen verschiedenen Handlungssubjekten als allgemeingültige Aussagen kommunizieren zu können, ist für Kant aber deswegen enorm wichtig, da den Erkenntnissen sonst keine Übereinstimmung mit dem Objekt der Aussage zukommt.<sup>746</sup> Die Erfahrung von Welt schließt bei Kant also anscheinend als Möglichkeitsbedingung konstitutiv das Mitsein mit anderen Freiheitswesen ein. Mit anderen Worten: die

<sup>741</sup>KU 265; oder auch: »Geistesstimmung« (KU 250), und: »Bewegung des Gemüths« (KU 247).

<sup>742</sup>Zwar will Kant KU 292, dem Gefühlsgefühl von der übersinnlichen Bestimmung des Menschen eine moralische Grundlage vorordnen; doch vielmehr wird sich zeigen, daß umgekehrt dieses Gefühl als Gefühlsgefühl des Geschmackssinnes selbst noch der Sittlichkeit wird vorgeordnet werden müssen. Denn dieser ist es, der als »inneres Gefühl« (KU 296) die Voraussetzung abgeben soll, um Natur und Freiheit zu verknüpfen. Zur Unmittelbarkeit des Faktums der Sittlichkeit vgl. Seite 85ff d.v.U.

<sup>743</sup>Vgl. KU § 1.

<sup>744</sup>Unter der fragwürdigen Voraussetzung, daß die ästhetischen Ideen darstellbar sind.

<sup>745</sup>KU 238.

<sup>746</sup>Vgl. KU 238; sie wären sonst ein »bloß subjectives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skepticism verlangt« (ebd.).

Erfahrungswissenschaft der Natur lebt von der und nur als die Vermittlung zwischen wissenwollenden Menschen, die vermutliche Erkenntnisse kommunizieren, um im Wissen Übereinstimmung zu erzielen. Diese Kommunikation will Kant garantieren. Sie hängt aber ab von der Kommunizierbarkeit der Stimmung der verschiedenen Erkenntniskräfte.<sup>747</sup> Deswegen muß für Kant auch die Stimmung der Erkenntniskräfte objektiv-allgemeingültig mitteilbar sein. Wäre sie es nicht, würden Aussagen über Naturobjekte unmittelbar dem Skeptizismus anheimfallen; und zudem muß man annehmen, daß auf diese Weise auch das menschliche Bewußtseinsgefühl, objektiv ein sich als Freiheitwesen bestimmendes Selbst sein zu sollen, also das Handlungssubjekt für das anzubindende Gebiet der Natur aufgelöst würde. Denn, woher sollte der Anlaß kommen, den eigenen Intellekt für mit sich selbst konsistent zu halten, wenn nicht durch die leibhaftige, also durch Naturobjekte vermittelte Interaktion mit anderem Sein von der Art des Menschen? Angesichts dieses selbstbezüglichen Beziehungsgefüges, in dem zur Verbindung von Freiheit und Natur das sittlich Gute als Objektiv-Allgemeingültiges vorausgesetzt wird, und andererseits dieses Allgemeingültige von der Vorstellung eines Mitseins dependiert, das eigentlich den angestrebten Verbindungserfolg zwischen der Freiheit und Natur schon in Anspruch genommen hat, steht streng genommen überhaupt jede Art von Erfahrung in der Gefahr des Skeptizismus.

Kant jedenfalls folgert vor diesem Horizont schlüssig, daß eine im Verhältnis zu der oben besagten Stimmung fundamentalere Stimmung existieren und objektiv mitteilbar sein muß, und daß diese überhaupt das Verhältnis zwischen bestimmten Objekten und (fundierter) Einzelstimmung darstellt: eine »Stimmung [...] nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt«<sup>748</sup>. Diese Stimmung, mithin das Gefühl derselben oder: Gefühlsgefühl muß sich also allgemein und, da Gefühlsgefühl, unmittelbar mitteilen lassen, als Voraussetzung für die Einheit der Philosophie wie auch des Weltgeschehens überhaupt. Eigentlich müßte sie demnach auf irgendeine Weise immer schon da sein, weil sie einer jeden Kommunikation (der Stimmung der Erkenntnisvermögen) zwischen den Menschen, genau besehen auch dem »freien Spiel« zwischen den Erkenntniskräften ein und desselben Menschen vorausgeht. Kant postuliert die Mitteilbarkeit des besagten Gefühls als Gemeinsinn: »[d]ie Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird«<sup>749</sup>. Ebendiesen Gemeinsinn spricht Kant völlig zutreffend als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, und in diesem Sinn auch als ein ursprüngliches und natürliches Vermögen an, bei dem es keinesfalls um ein bloßes »Privatgefühl« gehen kann, sondern um ein solches Gefühl, das ausnahmslos allen und jedem Menschen gemein ist.<sup>750</sup>

Wie wäre nun das Verhältnis zwischen diesem Prinzip und dem Ich-denke sowie dem Ich-will zu verstehen? Müßte nicht erstgenanntes für das Wollen wie das Denken den Mög-

---

<sup>747</sup>Vgl. KU 238f.

<sup>748</sup>KU 239.

<sup>749</sup>So lautet die Überschrift zu Paragraph 22 (zweite Auflage), vgl. KU 239.

<sup>750</sup>Vgl. KU 239.

lichkeitsraum darbieten? Leider kommt Kant wieder ins Schwanken, ob nicht der voraussetzende Gemeinsinn nur ein regulatives Prinzip, nur die Idee von einem »noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen«<sup>751</sup> sei, und ein noch höheres Prinzip der Vernunft zu bedenken ansteht.<sup>752</sup> Dann würde der Gemeinsinn sich lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten einer Vorstellung, oder eines Vorstellungszustandes richten.<sup>753</sup> Das allerdings erscheint Kant dann doch wieder als »vielleicht allzu künstlich«<sup>754</sup>; obwohl andererseits nichts natürlicher sei, als zum Zwecke der Urteilsfindung zu abstrahieren. Natürlich in diesem letzteren Sinne ist, daß Kant zur Erläuterung des Gemeinsinnvermögens den gemeinen Menschenverstand und drei Denkregeln vorschiebt<sup>755</sup>. Dann wiederum sieht er in der damit verbundenen Gesetzmäßigkeit ein Problem und betont die Freiheit des Spiels der Erkenntnisvermögen. Dieses Spiel sei für das innere Gefühl eines zweckmäßigen Zustands des Gemütes vorauszusetzen. In gewissem Sinn<sup>756</sup> konserviert Kant seine Unschlüssigkeit durch die Entscheidung, den Geschmacks- bzw. Gemeinsinn äußerst zwiespältig zu definieren: als »Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurtheilen«<sup>757</sup>. Denn demgemäß beurteilt der Gemeinsinn zwar immer noch Gefühle, aber er ist selbst kein Gefühl mehr, ist nicht mehr unmittelbar, sondern vielmehr: beurteilendes Vermögen – wie auch die Urteilskraft. Hilflös ordnet Kant seinen *sensus communis aestheticus* neben einen *sensus communis logicus*, und schürt auch auf diese Weise die Anfrage nach einer übergeordneten Einheit, die möglicherweise ihrerseits der Vermittlung bedürftig ist. Dem Versuch, die Einheit der Wirklichkeit zu erklären, droht der infinite Regress. Aber, warum dieses Schwanken? Könnte Kant es nicht enden? Kant kann nicht, weil auch im Gemeinsinn, am letzten Ankerpunkt für die Wirklichkeitseinheit die beiden Grundmotive seiner Philosophie miteinander im Kampf sind: das Motiv eines vorgeblich absichtslos-theoretischen Denkens ringt mit dem Motiv eines absichtsvoll interessiert-strebenden Vernunftwillens, um die Vormacht.<sup>758</sup>

Die Kantsche Denk-Logik nämlich abstrahiert und zergliedert den einen Weltprozeß in verschiedene Elemente der angeblich unvereinbaren Gegensätze von Form und von Stoff, von Rezeptivität und Spontaneität usw. Diese Analyse versucht zunächst, die Wirklichkeit des Konkret-Stofflichen als des Bedingten aus dem Allgemein-Formalen, den Kategorien

---

<sup>751</sup>KU 240.

<sup>752</sup>Vgl. ebd.

<sup>753</sup>Vgl. KU 294.

<sup>754</sup>Ebd.

<sup>755</sup>»[G]ehören zwar nicht hierher«, KU 294.

<sup>756</sup>Faktisch zeitigt auch diese Unschlüssigkeit klare Folgen!

<sup>757</sup>KU 296.

<sup>758</sup>Einerseits scheint dem Gemeinsinn das Pflichtgefühl inne zu wohnen, also das Streben der praktischen Vernunft; andererseits sollte die (reflektierende) Urteilskraft völlig absichtslos, zufällig vorgehen, nach der Art des Verstands: »Wenn man annehmen dürfte, daß die bloße allgemeine Mittheilbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse (welches man aber aus der Beschaffenheit einer bloß reflectirenden Urteilskraft zu schließen nicht berechtigt ist); so würde man sich erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurtheile gleichsam als Pflicht jedermann zugemuthet werde« (KU 296).

(der theoretischen Vernunft) als aus den Möglichkeitsbedingungen abzuleiten.<sup>759</sup> – Deswegen bezeichnet Kant seine Logik als eine transzendente. – Diese Logik besitzt aber, ohne daß ihr Schöpfer darauf acht gab, eine Eigendynamik; sie drängt auf die Abstraktion, auch von den Kategorien. Wie im Fall des Empirischen sucht die Logik von Kant nach den Möglichkeitsbedingungen für die Kategorien in einem Allgemeineren; und findet die Ideen (der theoretischen Vernunft) als die anzunehmenden problematischen Einheitspunkte für in der Totalität der Bedingungen noch nicht aufgefundene Einheiten.<sup>760</sup> Eben in diesem Moment kommt das Fundament für die Logik zum Tragen, setzt seine treibende Kraft in der Logik das Verfahren zurück auf das Fundamentum im Wollen. Denn der Primat der Vernunft, so sie praktisch ist, setzt dem Menschen unüberwindbare Grenzen in Bezug auf das Absolute. Zum einen kann die (transzendente) Logik deswegen aus ihren theoretischen Ideen keine Wirklichkeit deduzieren, zum anderen kann sie deswegen, den reinen Willen, der sehr wohl die Kraft besitzt, Wirklichkeit zu konstituieren, nie im Leben erkennen. Auf diese Weise werden durch den Primat der Ethik, sämtliche Denk-Inhalte vor einer völligen Auflösung in die Logik des Denkens geschützt; denn vorzüglich das Wollen verwies auf eine über- und vorlogische Gegebenheitsweise sämtlicher Sachverhalte: sowohl seiner selbst wie des Denkens, als auch deren beider Bezogenheit aufeinander; aber andererseits stellt sich so das Problem der »Verbindung«<sup>761</sup> zwischen »Natur« und der Freiheit. Beim Versuch die Verbindung zu leisten, also bei der Betrachtung der Reflexion der (reflektierenden) Urteilskraft über die Übereinstimmung der Erkenntniskräfte untereinander, hilft sich Kant in der KU mit dem Anschein aus, daß vom (empirisch) Bedingten zu der (ethischen/ästhetischen) Idee als Bedingung, und in der Gegenrichtung von der Bedingung aus zu dem Bedingten ein Weg führt. Tatsächlich verhindert der Primat der Ethik aber, daß der Überweg, und sei es auch in nur eine einzige Richtung – gangbar wird. Folglich schwankt Kant, wechselt beständig die Richtung und verteilt so den Widerspruch seiner wenigen, großen Gegensatzpaare auf unzählige kleinere Unterabteilungen seines Denkens.

Auf diese Weise legt Kant selber die Bahn an für das nicht mehr von ihm selber geübte Verfahren des Irrtums,<sup>762</sup> das Bedingte sei für die Bedingung der Grund – nämlich für deren Darstellung –, wie ja umgekehrt für das Bedingte die Bedingung der Grund ist. Dieses Mißverständnis von dem Satz vom Grund mißverwendet den »Grund« als das fälschlich für dasselbe genommene Fürsein als Grundsein. Nur zum Schein werden so die Bedingung und das Bedingte in ein Höheres aufgehoben. Dem Anschein nach gerät so die Vernunft – in der Weise der Logik, unter dem Titel des Denkens – an ihr selbst in Bewegung. Eben so dynamisiert kann sie folglich erscheinen als ein Werden, das alles sei, was da ist, und darüber hinaus als das eigene Grundsein, also als das Absolute. Dieses hätte als werdender Gegensatz zu sich selbst alle anderen Gegensätze als absolute aus sich selber

<sup>759</sup>Vgl. dazu Seite 134ff d.v.U.

<sup>760</sup>Vgl. KrV, B 244; 250f; 253f; 362ff; 442f; 503.

<sup>761</sup>Kant spricht bekannter Maßen von einer »Verbindung«, als gälte es zwei Stücke Holz zu vernageln.

<sup>762</sup>Bei Kant dulden die Gegensätze als Gegensätze keine logische Einheit.



herausgesetzt, um durch Überwindung derselben für sich selber zu der wirklichen Einheit zu werden, die es an sich schon ist. Das ist der Weg mancher Nachfolger Kants, insbesondere Hegels. Dank der an sich verflüssigten Vernunft können auch die nach Kant nicht mehr als »Gegenstände« zu bezeichnenden Gegenstände oder: Phänomene, wie das »Phänomen der Urtheilskraft«<sup>763</sup>, speziell das Phänomen des Gefühlsgefühls scheinbar gemäß den Sachverhalten selber bedacht werden. Doch die Gegensätze bleiben dem Wesen nach absolut; auch auf diese Weise werden die »Gegenstände« trotz der Verflüssigung des Vernunftgeschehens eigentlich hart zerteilt. – Zu diesem Trug später.<sup>764</sup>

Den Sieg trägt die Zerteilung davon. Von ihr profitieren die Konkurrenten Naturwissenschaft und die Metaphysik scheinbar gleichermaßen; scheinbar kann jeder von beiden sein vermeintes Gebiet für sich wahren. Aber, in jedem Falle hat die fundamentalere Rolle des Wollens gegenüber dem Denken durch Kants Philosophie als strebend-wollende, die immerzu Bedingtes und Bedingung in einem Absoluten zu vereinigen sucht,<sup>765</sup> das im Denken praktizierte Zerteilen der Denk-Logik Kants groß zur Wirkung gebracht – auch geschichtlich. Kants Weise zu teilen trennt die Gemütsvermögen »Wollen und Denken« auch nach dem Vermittlungsversuch der KU als unvereinbare Teilvermögen voneinander hart ab. So verhindert sie, daß deren Bezogenheit, ihr Ineinandersein in Besinnung genommen wird, und verdrängt das bei Kant als die Möglichkeitsbedingung für das Ineinander von Wollen und Denken erinnerte Gefühl des Gemüts oder: Gefühlsgefühl des Gemeinsinns in das Vergessen. Zwar kann sie, wie Kants Schwanken gezeigt hat, niemals ihr Fundamentum im Wollen, noch die noch tiefere, von Kant nur gestreifte Fundierung von Wollen und Denken im Gefühlsgefühl vollkommen zudecken; aber durch die zum Sieg proklamierte Selbstbeschränkung im Wissen hat Kant eine jederzeit sachflüchtige Denkweise befördert, deren Tücke: Verneblung der eigenen Fundamente, d.h. des Erfahrungszusammenhangs überhaupt, durch Kants Phänomenbegriff arg vergrößert worden ist. Der Hinweis der Inhalte auf die Gegebenheitsweise ihres Seins verflüchtigt sich in der Praxis (des Denkens), weil das Strebemomentum der Praxis vor den Reflexionen der Theorie an sich (!) wohl vorausgeht; es treibt zum Handeln an, treibt zur Praxis als bestimmter Methode, die um willen ihres Praxisbetriebs ihre Sicht auf die Gegenstände von der Art der Erscheinung nach dem Kantschen Phänomenbegriff eingeschränkt hat. Durch die Praxis – auch des Philosophierens – gelangt die allgemeine Denk-Logik als die durchschnittliche Betrachtungsweise der Naturwissenschaft an die Macht. Das ist die Tragweite von Kants Phänomenbegriff. An ihm erweist sich der Metaphysiker Kant zugleich als der Anwalt der Naturwissenschaft<sup>766</sup> – freilich auf zwiespältige Art und Weise.

---

<sup>763</sup>Eine erstaunliche, ja völlig haltlose Redeweise Kants – vgl. KU 170 –, gemessen an seinem Phänomenbegriff!

<sup>764</sup>Vgl. die Seiten 139; 146 d.v.U.

<sup>765</sup>Vgl. KU 197 Anm.

<sup>766</sup>»Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf« (GMS 459).

## 2.7 Die Vorwegnahme des Scheiterns der »Kritik der Urteilskraft« innerhalb der »Kritik der reinen Vernunft«

Kants Phänomenbegriff der KrV scheiterte in Verbindung mit dem – mit der KrV lediglich angefangenen – Gesamtunternehmen. Eine Philosophie über die höchsten Zwecke des Menschen konnte Kants Phänomenbegriff nicht ermöglichen. Zutiefst litt das Kritikunternehmen Kants unter dem Mangel an einer offenbaren und sachgerechten Gemütslehre. Das Scheitern der KrV, sofern sie versucht, eine Theorie sachhaltiger Erfahrung (im eingeschränkten Sinne Kants) aufzustellen, darf deswegen nie ohne den besagten Rahmen der implizierten Gemütslehre betrachtet werden. Um diese Einsicht noch weiter aufzuklären, soll aufgezeigt werden, daß das Scheitern der »Kritik der Urteilskraft« im Kern durch das Scheitern der KrV vorweggenommen wird. Zwar durchzieht diese Einsicht im Prinzip den gesamten Arbeitsschritt 2.6 d.v.U.; doch im Licht der Betrachtung der »Kritik der Urteilskraft« (besonders 2.6.3.3) wird dieser Sachverhalt noch besser zu ersehen sein. Demnach soll aufgezeigt werden, daß Kants Theorie der Erfahrung bereits in dem engen, Kantschen Sinn von Erfahrung zum Scheitern verurteilt ist, weil sie tatsächlich nicht in den umfassenden Rahmen einer Gemütslehre eingebettet ist bzw. die Gegebenheitsweise des Gemütes verkennt. An letzterem Sachverhalt wird dann eine gewisse Übereinstimmung mit dem Scheitern der »Kritik der Urteilskraft« zu ersehen sein. Ansonsten würde die systematische Bedeutung von Kants Anfang mit der KrV unterbelichtet. Nicht zufällig greift Kant mit der Einbildungskraft und der Urteilskraft in der dritten Kritik auf die beiden für die transzendente Synthesis der KrV entscheidenden Teilvermögen zurück. Nicht zufällig hat auch im Gesamt der Wirkungsgeschichte von Kants philosophischem Werk die KrV die meiste Beachtung erhalten. Auch an Schleiermacher und Heidegger dürften die stärksten Impulse des Kantschen Gesamtwerks von der KrV ausgegangen sein. Anders gesagt: die Tragweite des Kantschen Phänomenbegriffs ergibt sich nicht aus einer netzartig verwobenen Kette von Syllogismen; vielmehr hält ein und derselbe Mißverständnis des immer schon vorgegebenen Zusammenhangs von Verfahren, Gegenstand oder: Phänomen, und Gegebenheitsweise des jeweiligen Phänomens, Kants gesamtes Kritikwerk, ja seine gesamte Philosophie vom Anfang bis zum Ende in einem großen Irrtum gefangen, und zwar notwendigerweise. Betroffen ist von dem Irrtum der Mensch als der Ort des Erscheinens des Verhältnisses von Gott und der Welt, der Welt inklusive des Menschen. Daß die Gefangenschaft notwendig sei, bedeutet, daß die von Kant praktizierte Verfahrensweise ipso facto – nicht als logisch nachträgliche Ableitung – ein bestimmtes Verständnis des Gegenstands sowie der Weise seines Gegebenseins impliziert. – Umgekehrt gilt dasselbe.<sup>767</sup>

Zuerst (1.) jedoch eine Anmerkung zum Argumentationsverlauf in der KrV. Er kündigt die Schwäche des Kantschen Lösungsversuches an. Denn er geht von der Erfahrung als Faktum aus. Kants Aufweis, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, geht – ungefragt – davon aus, daß die Erkenntnisse speziell der Naturwissenschaft wirklich, d.h. wahr sind. Dafürzusprechen schien damals die sagenhafte Erklärungskraft der Newtonschen

---

<sup>767</sup>Dennoch existiert ein sachlich eindeutig asymmetrisches Fundierungsgefälle, vgl. Seite 142-145 d.v.U.

Naturlehre. Wenn aber Erfahrung und eine diese Erfahrung konkret betreffende Lehre möglich sein sollte, so Kant, dann müssen über die konkreten Erfahrungsgesetze hinaus die Bedingungen dafür möglich und wirklich sein, d.h. bestimmte allgemeine Grundsätze, apriorische Regeln betreffend das Erfahrungsgeschehen, in Geltung stehen. Woher aber entstammt und wie konstituiert ist die Gewißheit, daß die Naturwissenschaft tatsächlich wahre Erkenntnis liefert? Woher stammt die Gewißheit, daß unsre Erfahrung nicht täuscht? Kant nimmt das Besondere, die konkreten Naturgesetze zum Grund für das Allgemeine, das Apriorische; andererseits soll genau dieses Erfahrungsfreie die Erfahrung begründen. Die (transzendente) Deduktion der Kategorien stützt sich auf die Tatsache der Erfahrung, und andererseits kommt ebendiese Erfahrung nur gestützt auf die apriorische Kategorienleistung zustande. Der vermeintliche Beweis dreht sich im Kreis!

Beschwichtigend scheint man nun sagen zu können, die Lösung von Kant ziele zunächst nur auf das Bewußtsein der nicht-empirischen Bedingungen für die Erkenntnis und sodann – gegen die Tradition gerichtet – auf das Verdikt, von ebendiesen Bedingungen aus zur metaphysischen Erkenntnis übersinnlicher Dinge fortzuschreiten. Aber, genau darauf, auf diese Negativleistung beschränkt Kant das seinem Lösungsversuch innewohnende Programm gerade nicht, und kann es auch gar nicht beschränkt werden. Denn zum einen kann Kants Nachdenken über die Möglichkeit von »Erkenntnis überhaupt« niemals mit dem Verfahren der Erfahrungserkenntnis (im Kantschen Sinn) gleichgesetzt werden.<sup>768</sup> Zum anderen spricht gegen eine reine Negativorientierung von Kant erstens seine Ausgangsmotivation, dem Nachsinnen über die höchsten Zwecke des Menschen das Feld freizuräumen, und zweitens hat Kant nicht nur zeit seines Lebens in der Tradition verwurzelte Vorlesungen über Metaphysik gehalten, sondern unter und bei seinem Rückgriff auf den von ihm vorgetragenen praktischen Freiheitsbegriff sein gesamtes System als Metaphysik und metaphysisch zu begründen gesucht. Der Verzug auf die Negativleistung Kants verdeckt nur viel gründlichere Schwierigkeiten beim Phänomenbegriff als die gesehene Zirkelbewegung der KrV selbst.<sup>769</sup>

Eine gründliche Schwierigkeit (2.) ergibt sich aus der Kantschen Zerteilungslehre, die er durch das Verfahren seiner Logik, der transzendentalen wie der allgemeinen, vermittelt in der KrV aufgerichtet hat. Als deren bestimmendes Hauptstück bewirkt die Logik zusammen mit den übrigen Abteilungen der KrV, daß diese erste Kritik im großen und ganzen dem Wesen nach Verfahrenslehre ist. Ihr zufolge stand das Phänomenale der Kategorienwelt und zugleich auch dem Noumenalen gegenüber. Dabei standen sich letztere ebenfalls gegenüber. Desweiteren stand die Empfindung gegenüber der (reinen) Anschauung, der Begriff gegenüber der Anschauung und die Idee gegenüber dem Begriff, und so weiter. Die

---

<sup>768</sup>Weil die Stammbegriffe des Verstands, die Kategorien, keine Gegenstände von Erfahrung sind.

<sup>769</sup>Das gilt besonders für den ebenfalls gelegentlich vorgebrachten Gegeneinwand, Kants transzendente Deduktion habe doch die »Möglichkeit der Erfahrung als eine[n] a priori feststehenden Sachverhalt« ganz ohne Zuhilfenahme der sogenannten Grundsätze aufgezeigt (vgl. Baum, M., Metaphysik und Kritik in Kants theoretischer Philosophie, in: Kategorien der Existenz [FS Janke], hg. v. Held, K./Henningfeld, J., Würzburg 1993, 13-30, 20).

grundlegenden Gegensätze, wie Form und Stoff, Intellekt und Sinnlichkeit, Spontaneität und Rezeptivität, Allgemeines und Besonderes, waren deswegen hart, so, daß die Gegensatzseiten in Wirklichkeit miteinander unvereinbar waren.

Deutlich wird die Problemhaftigkeit dieses Zerteilungsverfahrens an dem Gedanken eines »Dinges an sich«. Einerseits ist die Vorstellung von einem oder mehrer »Dinge an sich« nämlich die logische Konsequenz aus dem Kantschen Zerteilungsverfahren, da ja der Verstand allein für die Form der Erscheinungen sorgt, während die Sinnlichkeit nur den Stoff liefert. Der Verstand erschien Kant aber als rein spontan, so daß der Sinnlichkeit, weil hart aufgeteilt wird, nur die reine Rezeptivität übrigbleibt. Ergo kann sie mit dem Stofflichen nicht den hinreichenden Grund für das Werden der Erscheinungen abgeben, zumal Kant auch das Grundsein ganz auf die spontane Seite stellt, da ansonsten der Verstand die Alleinverantwortung für die Form der Erkenntnis verlieren würde, und Kant für diesen Fall die Verlässlichkeit der Naturwissenschaft in Gefahr sehen würde. Folglich müssen die Gründe für die Erscheinungen aus einem dritten Bereich stammen. Denn unser Verstand, der zwar in gewisser Weise tätig ist, kann seinen Stoff, den er verarbeitet, nicht selbst, aus sich, hervorbringen. Der Stoff muß ihm von außen »gegeben« werden. Lieferant sind die Noumena im positiven Sinn. Andererseits aber ist diese Vorstellung ein Problem für Kants Erfahrungstheorie. Kant sagt, diese Dinge an sich »affizierten« die Sinnlichkeit, d.i. unser rezeptives Vermögen.<sup>770</sup> Allerdings läßt er die Vermittlung der »Affektion« vollkommen ungeklärt und im Dunkeln. Was ihr Geschehen, was ihre Möglichkeitsbedingung sein soll, wüßte man gern!<sup>771</sup> Aber noch schwerer wiegt, daß der Intellekt nicht bloß durch die Sinnlichkeit ein bißchen gestört und verwirrt würde, sondern daß ohne den Lieferanten, daß ohne die Dinge an sich, der Intellekt »leer« ist, keine Anschauung hat. Denn zwar befreit die zusätzlich zu den menschlichen Anschauungsformen angenommene, hypothetische Einführung weiterer Anschauungsformen den Verstand von der ausschließlichen Bindung an die Gegenstände in Raum und Zeit; nicht aber von der Einschränkung auf sinnlich Vorgegebenes überhaupt. Eben deswegen ist gar nicht einzusehen, wie und daß der menschliche Verstand an sich selbst, obwohl er einerseits endlich ist und bedingt, nämlich indem er der Sinnlichkeit bedarf, dennoch die ideal-apriorische Objektivität des vermittelt der Sinnlichkeit Rezipierten soll konstituieren können. Wenn das transzendente »Ich denke« samt seinen Kategorien als die oberste Bedingung der Erfahrung und ihrer Gegenstände dennoch eine »Affektion« durch Dinge an sich benötigt, was soll dann heißen, daß die Bewußtseinsformen den Gegenständen der Erfahrung ihre Gestalt verleihen, daß sie die Gegenstände überhaupt erst wirklichmachen, und von daher objektive Realität in der Welt

---

<sup>770</sup>»Obwohl diese der logisch-erkenntnistheoretischen Besinnung hohnsprechende Vorstellung durch den Gedankengang der transzendentalen Analytik beseitigt und in dem über Phänomene und Noumena handelnden Kapitel umgebildet und vertieft wird, so hat sie dennoch [...] das Denken Kants fortdauernd beeinflußt und beengt« (Kroner, Von Kant bis Hegel, I 102).

<sup>771</sup>Über die Einsicht in die bloße Mangelhaftigkeit des Verstandes kommen wir nicht hinaus. Speziell das Verhältnis von Sinnesstoff und Ding an sich sei »zu tief verborgen« (KrV, 225), als daß man es aufklären könnte. »Übrig bleibt uns [bei der Vorstellung des Affizierenden] nur der Gedanke an »etwas Überhaupt«, der lediglich die »logische Form« der Kategorien enthält«, so Willaschek, Phaenomena, 339.

eigentlich nur den Erfahrungsgegenständen, also der Phänomenwelt zukommt? Die Rede von der empirischen Realität der Erscheinungswelt droht ihren Sinn zu verlieren – und zugleich damit verliert sich der Kerngedanke der transzendentalen Deduktion.<sup>772</sup> Das apriorische Ich wird nicht mal mehr eine Welt von Erscheinungen begründen können. Der Transzendentalismus rutscht ab auf einen trivialen Psychologismus.<sup>773</sup> Die logische Differenz zum angenommenen intellectus archetypus nimmt zu, während die Annahme, unser Intellekt könne in irgendeiner Weise über die Erfahrung hinausgehen, fallengelassen werden muß. Wie aber soll dann die Wahrheit, sei es die Wahrheit überhaupt oder die Wahrheit über Angelegenheiten der KrV oder über die Erfahrungsgegenstände erkannt und begründet sein oder werden? Mit der unausgewiesenen Behauptung, also der Unausgewiesenheit der Behauptung, von der Selbständigkeit des Intellekts gegenüber der ebenfalls selbständigen Sinnlichkeit ist zusammen mit der Möglichkeit der Metaphysik, der Beschäftigung mit dem Noumenalen, auch die Erfahrungstheorie selber schlechterdings hinfällig.

Zusammen mit der Unausgewiesenheit der Selbständigkeit des Intellekts steht die gesamte Erkenntnistheorie Kants vor dem Scheitern. Denn nur kraft des Intellekts schien die Synthesis des Stoffs mit der Form begründbar zu sein. Wie aber soll ein bedingter Verstand dieses leisten? Er kann es nicht; sein Überschritt von dem Reich der Phänomene zu den Noumena ist bodenlos. Kants Vorstellung vom apriorischen Ich kann nicht einmal die Erscheinungen überzeugend begründen. So klafft unübersehbar und unüberwindbar der Riß zwischen der Sinnenwelt und dem Verstand, ja eine Kluft zwischen Sinnlichkeit und Intellekt. Welche Instanz, welches Geschehen überhaupt konstituiert dann den Sachbezug zwischen Sinn und Verstand? Er selbst, der Verstand, ist dazu nicht in der Lage. Der Verweis auf die ursprüngliche Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft, wie sie mit Blick auf Fichte (vgl. 2.4 d.v.U.) prinzipiell zugestanden worden ist, so daß eine vonseiten der praktischen Vernunft erbrachte Leistung in Anspruch genommen werden könnte, hilft deswegen nicht aus, weil genau diese Annahme die Behebung des nachfolgend beschriebenen Mangels von Kants Theorie der Erfahrung mitvoraussetzt. In eben diesem Zusammenhang wird, wie von dem Endpunkt her, der Hinweis gegeben werden, inwiefern die Weiterentwicklung des mit Fichte gewandelten Transzendental-systemes durch Hegel (vgl. 2.5 d.v.U.) für Kant keine Rettung ist. Kants Theorie der Erfahrung bleibt lückenhaft, Verstand und Sinn bringt sie nicht zusammen.

Die Gegenstandslosigkeit des Intellekts (3.), daß weder er sich selbst den Sachbezug herstellen kann, noch dieser für ihn hergestellt wird oder ist, dieser Mangel kann ebenfalls im Zusammenhang mit der Kantschen Verfahrensweise verstanden werden. Denn sie kommt gleich mit einer mangelhaften Bestimmung des Gegenstands »Erkenntnisinstanz«, mit anderen Worten: einer mangelhaften Bestimmung der Seinsart des »transzendentalen Ichs«. Das darf nicht wundernehmen, denn für die (angeblich) nur durch den sogenannten inneren Sinn gegebenen (oder: präsenten) Gegenstände wußte Kant kein Erkenntnisver-

---

<sup>772</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 109-119.

<sup>773</sup>Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, I 104.

fahren. Folglich mußten die besagten Gegenstände, die ja nicht wie raum-zeitliche behandelt werden konnten, unwissbar bleiben. So verkennt Kant den Gegenstand, die Seinsweise der Erkenntnisinstanz. Dieser Irrtum ist zugleich eine mangelhafte Bestimmung der Gegebenheitsweise der Erkenntnisinstanz. Greifbar wird er am Umgang Kants mit der Erfahrung des »inneren Sinns«, seinem Sinn für die Seele, dem Verständnis von »Zeit«. Von dort aus erhellt das Problem von unserm Verstand, dem anschauenden und breitet sich all überall bei Kant der Mißverstand aus. Denn der Mißverstand in der Sache der Gegebenheitsweise impliziert ipso facto einen Irrtum über den Gegenstand und die Bezugslosigkeit der ihn betreffenden Verfahrensweise.

Konkret gesagt: den Gegenstandsbezug von Kants Phänomenbegriff sollte das Schematismusgeschehen vermitteln. Die Notwendigkeit der Vermittlung sah Kant zum einen zwischen der reinen (sinnlichen) Anschauung und dem reinen (apriorischen) Verstandesbegriff, und zum anderen zwischen dem reinen Verstandesbegriff und der empirischen Anschauung. In beiden Fällen stand als »Mittelbegriff« und im Mittelpunkt der Vermittlung das Schema, und zustande kam das Schema wesentlich durch die Mittlerfunktion der Zeit.<sup>774</sup>

Daran ist problematisch, zum ersten, daß bereits die notwendige Unterordnung des sinnlichen Stoffes, also des formlos Gegebenen unter die Zeit, also unter das ebenfalls sinnlich, doch rein formal Gegebene keinesfalls im Rahmen von Subsumtion zu verstehen ist. Transzendente Subsumtion wohlgermerkt muß jedenfalls mindestens auch eine logische Subsumtion sein. Aber die Unterordnung des formlos Gegebenen unter das formal Gegebene beruht gar nicht auf logischer Unterordnung, denn subsumieren kann man das formlos Gegebene höchstens unter den Begriff des Gegebenen überhaupt. Sondern: die Subsumtion des formlos Gegebenen unter das formal Gegebene beruht allein auf der Annahme, daß das formal Gegebene, also die Zeit, eine Transzendentalbedingung für alles empirisch Gegebene ist. Die Vorstellung der »transzendentalen Bedingung« bedeutet aber, daß das transzendente Bewußtsein, das »Ich denke« a priori, gemäß seiner eigenen Funktionsweise nicht anders kann, als a priori das Gegebene immer schon als Gegebenes zusammensetzen, zu synthetisieren. Das Gegebene wird bewußt nur als: das Bewußtsein von einem Gegebenen. Für den Gegenstandsbezug unserer Erkenntnisinstanz ist also erforderlich eine ursprüngliche Synthesis, ein Geschehen a priori, kraft dessen »a priori« und »a posteriori« immer schon ursprünglich eins sind.

Zum zweiten ist aber bei Kant ein Problem, weil gar nicht der Art der Subsumtion, die Notwendigkeit, mit der man das empirisch Gegebene auf das Schema bezieht. Denn zwar fallen auch Schema und empirisch Gegebenes unter denselben Oberbegriff des zeitlich

---

<sup>774</sup>Rosales, A., Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien, in: Kantstudien (135), hg. v. Gerhard Funke, Berlin 2000, 357 will neuerdings gewissermaßen umgekehrt die Herkunft der Kategorien als transzendente Schemata »aus der Beziehung der Apperzeption auf die Sinnlichkeit« (und: »durch die Einbildungskraft«) plausibel machen. Allein die »Beziehung« selber wird niemals bewiesen, lediglich vorausgesetzt. Letzteres gilt auch für Paimann, R., Formale Strukturen der Subjektivität. Egoologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl, in: Schriften zur Transzendentalphilosophie (13), Hamburg 2002, 176-180.

Zusammengesetzten, aber dennoch kann das Schema sich nicht daher zum Oberbegriff des Empirischen aufschwingen. Auch die schematisierte Kategorie kann also nur vermittelt der besagten ursprünglichen Einheit die Erfahrung bedingen. Die Vermittlung bedarf eines Bewußtseins des ursprünglichen Zusammenseins des zu Vermittelnden. Wie Kant zur Produktion des Schemas das besondere, transzendente Vermögen der (transzendentalen) produktiven Einbildungskraft postuliert hat, weil die reine Anschauung und der reine Verstand »ganz heterogen[ ]«<sup>775</sup> sind, so hätte denn auch für die Produktion des empirischen Begriffs, d.i. das verstofflichte Schema, eben dasselbe Vermögen beansprucht werden müssen. Denn diese Einbildungskraft ist eins mit dem transzendentalen Bewußtsein, sofern es in Aktivität ist, und dieses selbst kann nur sein, sofern es aktiv ist. Kant postuliert stattdessen eine weitere transzendente Kraft, das Vermögen der (transzendentalen) Urteilskraft. Auch sie soll den Bezug von Transzendentelem auf das Empirische denkbar machen: immer noch in Form von (transzendentaler) Subsumtion. Die empirischen Begriffe der empirischen Urteilskraft, d.h. die empirischen Gesetze könnten demnach – kraft der (transzendentalen) Urteilskraft und unter Voraussetzung der Mittlerfunktion der Zeit – als das Besondere unter die reinen Gesetze a priori als das in diesem Verhältnis Allgemeine (transzendental) subsumiert werden. Aber, ist nicht formal-logische Allgemeinheit etwas anderes als transzendental-logische Möglichkeit? Denn die Möglichkeit der Erfahrung sind die Kategorien bzw. die an ihnen entwickelten apriorischen Grundsätze; doch die sind zusammen mit den Kategorien selber nur wirklich in actu. Stattdessen ordnet bei Kant der transzendente Verstand die empirischen Gesetze in Entsprechung zu apriorischen Grundsätzen und Kategorien, obwohl diese noch gar nicht in actu sind. Kant setzt voraus, das Apriorische, Allgemeine wartete im Stande des Möglichseins auf seine Anwendung. Indes, zum einen muß für die Zuordnung bereits der transzendente Verstand auf das Empirische zugreifen können, sofern nicht dieses von sich selbst aus den Bezug sollte herstellen können, und zum anderen ist das auf seine Verwirklichung Wartende gar nicht wirklich, sondern nur möglich. Nur die Möglichkeit möglicher Erfahrung kann Kant demnach aufzeigen, nicht deren wirkliche Möglichkeit.<sup>776</sup> Denn selbst die Kategorien müßten nach Kant erst anwendbar und wirklich gemacht werden durch Subsumtion, also durch einen logischen Akt zusätzlich zum transzendentalen Ich, das doch selber die Erfahrung bedingen soll. Ja, mithin auch das »transzendente Ich« verliert unter den Füßen den Boden, da seine Wirklichkeit ebenfalls nur ist in actu,<sup>777</sup> allein im Synthetisieren von irgendetwas Wirklichem. Das Ich kann sich den Gegenstandsbezug nicht auf die Kantsche Weise verschaffen, und eine Annahme dieses Bezuges für es durch etwas anderes »vor« diesem Vermögen kommt für das höchste Prinzip des gesamten Verstandes bei Kant nicht in Frage. Der Grund für die Wirklichkeitslosigkeit der Kategorien sowie die Bodenlosigkeit des Ichs einschließlich der Deduktion (der Kategorien), rührt deutlich von Kants Unklarheit über

---

<sup>775</sup>KU 401.

<sup>776</sup>So zeigt die transzendente Deduktion der Kategorien höchstens im allgemeinen, daß für Erfahrung Kategorien – in gewissem Sinne verstanden – nötig sind, keinesfalls aber begründet sie die bestimmten.

<sup>777</sup>Vgl. KrV, B 107ff; 112ff.

die Aktualität des gesamten Verstandesvermögens her. Kant sieht nicht klar, daß das transzendente Ich nur i s t, indem es als die Einheit seiner Momente im Akt ist. Und: nur indem das (transzendente) Ich s e i n e i h m i n c o n c r e t o g e g e b e n e n Daten der Sinne des Äußeren wie des Inneren in der Einheit seiner selbst synthetisiert, zusammensetzt, ist es als und für sich s e l b s t; nur in seiner konkreten Aktion, nur indem »Ich« »als so und so bestimmt« »etwas« »als so und so bestimmt« »denkt«, kann »Ich« sich selbst als sich selbst und für sich selbst setzen. Zwar setzt auch Kant ein seinsmäßig bestimmtes, immer schon als gegebenes vorfindliches Selbstbewußtsein voraus, ja er abstrahiert von diesem sogar sein »Ich denke«, den Grundsatz der reinen, der gesamten transzendentalen Apperzeption. Aber, weder kann die Wirklichkeit des Transzendentalen bloß durch Abstraktion möglich werden, noch kann das transzendente Ich als das Abstraktum, das es sei, die Möglichkeit für die (Selbst-)Erfahrung des empirischen Ichs abgeben.<sup>778</sup> Dem grundsätzlichen Einwand, das Ich müsse beim Setzen von sich selbst als es selbst für sich selbst beständig »zu spät« erscheinen, bzw. immerzu schon Voraussetzung sein – wie die Reflexion Fichtes lehrt<sup>779</sup> –, kann unter gewissen Voraussetzungen entgegnet werden.<sup>780</sup>

Zum dritten muß das Mißverständnis des (transzendentalen) Ichs bei Kant als Folge und Ausdruck gesehen werden von seinem Verständnis der Zeit. Die Zeit spielt bei Kant die Rolle der Mittlerin zwischen Empirischem und Transzendentalem. So kommt bei Kant das merkwürdige Zwischenreich von Schematismus und Zeit auf. Denn einerseits sei die Zeit a priori, und andererseits das Medium für alles Erscheinende, für alle Erscheinungen, die Phänomene.<sup>781</sup> Aber, weil das transzendente Ich, wie sich gezeigt hat, sich selber nur »setzen« kann unter Voraussetzung einer gewissen<sup>782</sup> ursprünglichen Einheit aus ihm selbst sowie seiner Erscheinungen (im Kantschen Sinne verstanden), und weil es sich für sich selbst nur als diese Einheit »setzen« kann; deswegen kann »Zeit« nicht bloß eine Mittlerin

---

<sup>778</sup>Während Kant in KrV, B 275 Anm. das (transzendente) Ich vom Geruch der Erscheinung freispricht und ihm den Status eines Dinges an sich abspricht, wird getrieben durch die Sorge um die Opakheit des Wesens des »Inneren des Subjekts« (241) nicht schlicht zur These von der Phänomenalität des (transzendentalen) Ichs (236), sondern vielmehr zur Wiederholung des Kantschen Irrtums der Verwechslung von Allgemeinheit und Möglichkeit (231): Michel, K., Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft, in: Kantstudien (145), hg. v. Gerhard Funke u.a., Berlin 2003. Ausführlicher und im Rückgriff auf neuste naturwissenschaftliche Erkenntnisse wiederholt den alten Irrtum Kants auch: Müller, O.L., Es gibt synthetische Urteile a priori! Plädoyer für absolute Apriorität, in: Kant und die Berliner Aufklärung, Bd. V, 564-572.

<sup>779</sup>Vgl. Henrich, D., Fichtes ursprüngliche Einsicht (Wissenschaft und Gegenwart 34), Frankfurt a.Main 1967, 12-17.

<sup>780</sup>Dazu mehr im Schleiermacherteil d.v.U. Das »Ich denke« als begründungsbedürftiger Grund unseres Denkens muß sich keineswegs als »negativer Punkt« »entpuppen«, gegen: Hindrichs, G., Negatives Selbstbewußtsein. Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetzung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich, in: Schriften zur Wissenschaftsgeschichte (XXI), hg. v. Armin Geus, Hürtgenwald 2002, 258f.

<sup>781</sup>Das gilt sowohl für einen »starken« wie für einen »schwachen« Phänomenbegriff, vgl. Anm. 130 d.v.U.

<sup>782</sup>Hinsichtlich ihrer Möglichkeitsbedingungen noch genauer zu bestimmenden (Einheit); dazu mehr im Schleiermacherteil d.v.U.



sein, zwischen »empirisch« und »transzendental«. Denn das Aufeinanderbezogensein der Relate ist in diesem Zusammenhang immer schon ursprünglich geschehen.

Also drängt die KrV die Einsicht auf, daß »Zeit« den Möglichkeitsraum für das (transzendente) Ich in seiner prozessualen Verfassung darstellt. Das heißt, das Ich ist in letzter Hinsicht radikal rezeptiv verfaßt. Vorgängig vor allem Erleben von »Ich« ist seine Verfaßtheit in dem Rahmen von »Zeit«. Sie ermöglicht das Aufeinanderbezogensein der Relate des transzendentalen Ichs. Ihre Funktion ist die der Ermöglichung einer ursprünglichen Synthesis, ihr Umfang ist alles, was für uns ist, und die Weise ihres Präsentseins ist unmittelbares Für-uns-sein. Folglich stimmt sie eigentlich mit Kants ursprünglicher Intuition vom Gemeinsinn vollkommen überein. Denn nur scheinbar weicht der Gemeinsinn von der Zeit darin ab, daß er viel mehr als sie umfange, weil er die Verbindung der Natur mit der Freiheit ermöglichen soll. Aus dem Gegenstandsbereich des transzendentalen Ichdenke schließt Kant dagegen das reine Zeitliche, die Gegenstände des inneren Sinns faktisch aus, obwohl er andererseits voraussetzt, daß die Verstandeskategorien in der Zeit sind. Auch die Gefühle, Empfindungen scheinen dort Platz zu finden, ganz im Gegensatz zu der Freiheitserfahrung. Doch immerhin kommt die Freiheit zu Bewußtsein als ein Gefühl (der Achtung), und: um der Vernunftseinheit willen müßte der Möglichkeitsraum der praktischen Vernunft mit dem Möglichkeitsraum der theoretischen Vernunft doch eigentlich gleich sein. Kant dagegen will die Freiheitserfahrung als »Bewußtsein des Menschen an sich« aus dem inneren Sinne ausgrenzen. Und ebenso sollte bei Kant auch die »Seele an sich« in die Zeit nicht gehören, nicht erfahrbar sein für den inneren Sinn. Doch genau darin fehlte Kant ja. Um der Einheit von Denken und Wollen müßte die Erfahrung der Freiheit wie auch ihr Bezogensein auf »Natur« zusammen mit dem Seelischen auf jeden Fall in dem Möglichkeitsraume des inneren Sinns ihren Grund finden. Desweiteren stimmen Gemeinsinn und der innere Sinn darin überein, daß sie bezogen auf ihre Gegenstände eine ursprüngliche Synthesis ermöglichen. Gegeben sind sie beide im Aneinander von subjektiver Bedingtheit und objektivem Gültigkeitsanspruch der auf ihrem Boden erzeugten Gewißheiten; gewiß sind sie beide selber unmittelbar. Allerdings zieht Kant nicht nur ihre Gleichheit nicht in Betracht, sondern genau wie im Fall des Gemeinsinns schwankt Kant auch im Umgang mit dem inneren Sinn. Denn weil er den inneren Sinn an die Sinnlichkeit gebunden sieht, deswegen könne das Ichdenke, die Seele nicht in dem inneren Sinn, wie sie an sich sei, angeschaut werden. Stattdessen sei das Ichdenke völlig transzendental. Andererseits benötigt seine Aktivität, die es ist, ein empirisches Vorgegebenes. Die Entscheidung über den Status des Ichdenke stellt im gleichen die Entscheidung dar, ob der innere Sinn in gewisser Weise nicht beides sein kann, nämlich beider Bezogenheit aufeinander. Letzten Endes entscheidet sich Kant für die harte Zerteilung, so daß der innere Sinn trotz aller Vorzüglichkeit reine Sinnlichkeit bleibt. Nur eine andere Weise der Auf- und der Zuteilung hätte es Kant möglich gemacht, die Wirklichkeitskonstitution unter Rückgriff auf den inneren Sinn oder: die Zeit, recht zu denken. Weil die »Seele an sich« aus dem Umfang des inneren Sinnes verdrängt wird, ist in Konsequenz an der Stelle des Kantschen Gemeinsinns keine Lösung

erreichbar. Die KrV nimmt das Scheitern der KU vorweg. Denn die Zeit beinhaltet danach neben empirischen Gehalten, wie z.B. Gefühlen, höchstens noch den Inhalt apriorischer Vorstellungen der theoretischen Vernunft. Auf die Möglichkeitsbedingungen dieser Vorstellungen selber reflektiert Kant leider nicht. Ihre prozessuale Verfaßtheit, ihr Sein in der Zeit (= Zeitlichkeit) kommt ihm ebensowenig in die Sicht wie die Zeitlichkeit seiner Freiheitsidee.

Diese Verkürzung des Zeitverständnisses Kants wird höchst deutlich an seiner Orientierung der Zeitvorstellung, die entgegen dem Anschein<sup>783</sup> auf den Primat des Raumes hinausläuft<sup>784</sup>. Kant denkt die Zeit wie den Raum als aus Punkten zusammengesetzt entstehend im reinen Nacheinander der Augenblicke.<sup>785</sup> Deswegen veranschaulicht er sie durch die äußere Anschauung des Ziehens einer Linie, nach welcher Vorstellung selbst das transzendente Ich anschaulich gemacht werden soll.<sup>786</sup> Die »Zeiterfahrung« selber ist für Kant geradezu unanschaulich, da im Zeitbewußtsein bzw. im inneren Sinn keine *b e h a r r l i c h e* Anschauung angetroffen werde.<sup>787</sup> Erst im Bezug auf die Anschauungsform des äußeren Sinnes wird sie ihm anschaulich.<sup>788</sup> In diesem Sinn ermöglicht sie keine unmittelbare, sondern nur eine durch den Raum zu vermittelnde Erfahrung. Dieses Verständnis von »Zeit« verhindert von Grund auf die Einsicht in die angebliche Vorzüglichkeit der Medialität der Zeit, des »inneren« Sinns, wie auch die Einsicht in die Prozeßhaftigkeit, sei es der Phänomene oder der Transzendentalia. Ja, die Transzendentalia selber und die Beschäftigung mit ihnen muß aus den Augen geraten. Sie können bei Kant in keiner Weise mehr als Phänomene gelten. Die in diesem Zusammenhang zu sichtende radikale Rezeptivität des Ichs rückt von daher in noch größere Ferne. Kants Phänomenbegriff in diesem Sinne ist doppelt eingeschränkt. Sachhaltige Erkenntnis ist bei ihm auf mögliche Erfahrung, und diese ganz gegen seinen eigenen Anspruch tendenziell auf Gegenstände der »äußeren« Sinne begrenzt. Nur so kann wider Kants eigentlich metaphysische Absicht die Schlußfolge aufkommen, »daß wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit der Seele [...] irgendetwas erkennen können. [...] So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniß«<sup>789</sup>. So fällt bei Kant auch die methodologische Reflexion auf die Reflexion auf die Erkenntnisinstanz, im Speziellen also die Reflexion auf die Weise des transzendentalen Ichs, vollkommen aus, obwohl er doch nachweislich implizit eine bestimmte Psychologie als transzendente Theorie des Gemüts immer schon voraussetzt.

---

<sup>783</sup>Vgl. KrV, B 60; 138f; 191.

<sup>784</sup>Kant versucht zu beweisen, »daß äußere Erfahrung [also räumlich vermitteltes Bewußtsein] eigentlich unmittelbar sei, daß nur mittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d.i. innere Erfahrung, möglich sei« (KrV, B 191f).

<sup>785</sup>Vgl. KrV, B 58; 284f; 154; 167ff; 153; 183.

<sup>786</sup>Vgl. KrV, B 111f; 60; A 109f; 200.

<sup>787</sup>Vgl. KrV, B 200f; vgl. 192f.

<sup>788</sup>Vgl. KrV, B 59f (§6 b).

<sup>789</sup>KrV, B 274-275.

Hegel dagegen hat die Problematik des Sich-Selbst-Setzens des Ichs unter Ausgang von dem Schwanken bei Kant, unter der Annahme eines fortschreitenden, sich entwickelnden Vernunftbegriffs<sup>790</sup> zu lösen versucht. Die Zeit beschreibt Hegel demnach in seiner Naturphilosophie als das Prinzip »Ich=Ich« des »reinen Selbstbewusstseyns«<sup>791</sup>; sie ist gemäß der Phänomenologie des Geistes »der Begriff selbst, der da ist, und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn [des absoluten Geistes] vorstellt; [...] und er erscheint so lange in der Zeit als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt [...]. Die Zeit] ist das äußere angeschaute vom Selbst nicht erfaßte reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreifendes Anschauen«<sup>792</sup>. Ziel und somit erneuter Ausgangspunkt dieser ewigen Selbstbewegung ist das »absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist«<sup>793</sup>. Auf den ersten Blick wird in dem hier angedeuteten Konzept Hegels die Prozeßhaftigkeit der Erkenntnisinstanz, des Ichs sehr wohl berücksichtigt. Doch gerade die Vorstellung von der »Notwendigkeit, den Antheil, den das Selbstbewußtseyn an dem Bewußtseyn [des absoluten Geistes] hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Ansich – die Form, in der die Substanz im Bewußtseyn [des absoluten Geistes] ist – in Bewegung zu setzen oder umgekehrt, das Ansich als das Innerliche genommen, das, was erst innerlich ist, zu realisieren und zu offenbaren, d.h. es der Gewißheit seiner selbst zu vindiciren«<sup>794</sup>, gerade diese Vorstellung wirft Fragen auf. Denn zum ersten bedeutet der Ausgang von dem Schwanken bei Kant, daß auch bei Hegel die Gegensätze in der Wirklichkeit eigentlich hart, absolut sind. Ein solches Denken hat aber immer schon die Zeit auf den Raum reduziert. Und zum zweiten, in Folge davon, ist zu fragen, ob tatsächlich an das Faktum eines für endliche Erkenntnisinstanzen bestehenden Selbstbewußtseins auch eine an sich bestehende Wirklichkeit von deren Erschlossenheitslage überhaupt, und zwar notwendigerweise, angebunden werden muß bzw. angebunden werden kann.<sup>795</sup> Die Einsichten M. Heideggers etwa weisen vielmehr darauf hin, daß ein solches Philosophieren, für das Denken und Sein übereinstimmen, indem »alles in das Denken zurückgenommen und zu dem bestimmt wird, was Hegel schlechthin den »Gedanken« nennt«<sup>796</sup>, trotz oder gerade wegen der Vorstellung, die Philosophie sei als ihre Geschichte das »Reich der reinen Wahrheit«<sup>797</sup>, und: die durch die »begriffne Geschichte« gebildete »Wahrheit« stelle den »Thron« des »absoluten Geistes«

<sup>790</sup>Nach Hegel ist das selbstoffenbarende Fortschreiten des Geistes in der Geschichte ein quantitativer und wesentlich qualitativer, gewußter Fortschritt des Geistes auf das Ziel hin, sich selbst zu wissen, sich als seinen eigenen Begriff zu erreichen, vgl. Hegel, Philosophie der Weltgesichte, 88a-90a, in: Hegel. Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe, hg. v. J. Hoffmeister, Bd. XVIII, Hamburg <sup>5</sup>1955, 149ff; vgl.: GWH 18, S. 196ff. Vgl. auch Wundt, Metaphysiker, 532.

<sup>791</sup>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1817), in: GWH 13, S. 119 (§ 202); vgl GWH 20, S. 247 (§258).

<sup>792</sup>Phänomenologie des Geistes, 756, in: GWH 9, S. 429.

<sup>793</sup>Phänomenologie des Geistes, 765, in: GWH 9, S. 433.

<sup>794</sup>Phänomenologie des Geistes, 756, in: GWH 9, S. 429.

<sup>795</sup>Vgl. dazu Herms, E., »Meine Zeit in Gottes Händen«, in: Zeit und Schöpfung, hg. v. K. Stock, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; Bd. 12) Gütersloh 1997, 79.

<sup>796</sup>Heidegger, M., Hegel und die Griechen, GA 9, 427-444, 430.

<sup>797</sup>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2b, in: GWH 18, S. 7 (Randanmerkung).

dar,<sup>798</sup> daß solches Denken das Wesen von Wahrheit und also ihren Sinn unter Umständen gar nicht zu fassen bekommt<sup>799</sup>.<sup>800</sup>

## 2.8 Die positiven Fortschritte und Defizite von Kants Phänomenbegriff

Kants Phänomenbegriff bedeutet einen positiven Fortschritt gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Rationalismus, indem er überhaupt darauf zielt, eine Theorie sachhaltigen Erkennens aufzustellen, d.i. eben das Kantsche Konzept von der Synthesis von Sinnlichkeit und Verstand, bzw. Anschauung und Begriff, das in die Unterscheidung von Phänomena und Noumena mündet, bzw. von dort ausgeht<sup>801</sup>. Kant schließt die Lücke, die auch die Wolfsschule gelassen hatte, indem sie keine Methodologie über den Grund für die Möglichkeit des Verkehrs zwischen Allgemeinem und Besonderem sowie die auf diesem Wege unternommene Erfassung der Ideen sich zueigen gemacht hatte, sondern vielmehr in widersprüchliche Aussagen rund um den Satz vom Grunde geriet.

Zweitens, im Rahmen seiner Theorie der Erkenntnissynthese thematisiert Kant intensiver als jeder andere vor ihm die Gestaltung der Phänomene unter Rücksicht auf die Subjektivität der Anschauungsformen, sowie besonders die Seite des Intellekts, das heißt unter Rücksicht auf die für unsere Erkenntnis faktisch notwendige Erkenntnisinstanz »Ich«. Kant erkennt, daß für das Zustandekommen unserer Erkenntnis eine sämtliche unserer Einzelvorstellungen zusammensetzende Instanz, das »Ich denke«, nötig ist; daß die so gesetzte Einheit alle einzelnen Vorstellungen beständig begleitet; und daß diese Einheit von der besagten Instanz selbst produziert wird; ansatzweise vernimmt er, daß die Einheit dieses begleitenden Selbstbewußtseins in allem Bewußtsein als ein und dasselbe je meins sein muß. Ebenso verweist Kants Phänomenbegriff auf die enorme Bedeutung der Spontaneität des Verstandes bei der Gestaltung der jeweils einzelnen Momente der Ich-Einheit, das meint: auf die verstandesmäßige kategorisierende Formgebung (der »subjektiven« Denkgesetze) in ihrer Wirkung auf den von außen qua Sinnlichkeit auf das Erkenntnissubjekt einwirkenden Stoff. Im ganzen kann die Transzendentalphilosophie Kants daher tatsächlich

---

<sup>798</sup>Vgl. Phänomenologie des Geistes, 765, in: GWH 9, S. 434.

<sup>799</sup>Vgl. Heidegger, Hegel und die Griechen, 443f.

<sup>800</sup>Die Angemessenheit dieses Heideggerschen Vorwurfs würde eine Schwäche von Hegels Zeitverständnis aufdecken, ungeachtet der möglichen Fragwürdigkeit von Heideggers direkter Hegelkritik in Sein und Zeit (vgl. Perović, M.A., Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte. Über das Fundament der Heideggerschen Auseinandersetzung mit Hegel, in: Synthesis Philosophica 43 [1/2007], 141-155) und trotz der bei Heidegger aufzuweisenden (vgl. ebd.) Schwäche seiner eigenen Vorstellung von Geschichtlichkeit. Was der massenhafte Ausfall eines sachgemäßen Bewußtseins von »Geschichte«, »Wahrheit« und »Seele« für moderne, liberale Gesellschaften bedeuten könnte, so, wie alle Zukunftsbilder, einmal in Erinnerung historischer Erfahrung vorzustellen, könnte sehr aufschlußreich sein. Vgl. dahingehend: Lutz-Bachmann, M., Religion nach der Religionskritik, in: Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, hg. v. Hans Waldenfels (Grenzfragen 28), Freiburg/München 2003, 149-173. Vgl. auch Kaiser-El-Safti, M., Die Idee der wissenschaftlichen Psychologie. Immanuel Kants kritische Einwände und ihre konstruktive Widerlegung, Würzburg 2001, bes. 68, 143, 167, deren Fragestellung den fundamentalen Gegenstandsverlust der modernen Psychologie thematisiert.

<sup>801</sup>Kants eigener Phänomenbegriff stellt nur eine modifizierte Form der von ihm in seiner Dissertation von 1770 geltend gemachten Zweiweltenlehre Platons dar. Newtons Naturlehre hatte diese Umwandlung veranlaßt, anzunehmen, daß bestimmte Intelligibilia zugleich sensibel sein könnten, sowie daß die Sensibilia in gewisser Hinsicht intelligibel sein müssen, damit sie Gegenstand der Wissenschaft sein können.

als welterste »Ich-Philosophie« mit der theoretischen Chance auf Erhellung der Seinsart der Ich-Instanz gelten. Und: trotz der eingesehenen Phänomenalität der menschlichen Erkenntnis beharrt Kant zugleich auf deren Objektivität!

Drittens verweist Kant bei seiner Betrachtung der Weise, wie die Phänomene für die Ich-Instanz erscheinen, eindringlicher als die Tradition vor ihm darauf, daß die »Zeit« als reine sinnliche Anschauungsform a priori das eine universale Medium für das Erscheinen sämtlicher Gegenstände der Erfahrung des Menschen ist. Die Tür zur daseinserhellenden Klärung der Seinsart des »Ich-denke« wird weit geöffnet.

Zusammenfassend und kurz gesagt bestehen die positiven Fortschritte von Kants Phänomenbegriff darin: erstens jede derartige Metaphysik abzuwehren, die das Verhältnis von Bewußtsein und Gegenstand vernachlässigend, nachträglich haltlose metaphysische Voraussetzungen vom Wesen der Dinge geltend machen muß; zweitens, auf die mindestens relative Selbständigkeit und große Bedeutung des Intellekts bei der Gewinnung von Erkenntnissen, also deren Phänomenalität bei gleichzeitiger Objektivität, hingewiesen – wenn auch nicht plausibel gemacht – zu haben; und drittens, die Einsicht in die Seinsart der menschlichen Erkenntnisinstanz wenigstens unter einem Teilaspekt vorangebracht zu haben.

Dennoch weist Kants Phänomenbegriff gravierende Defizite auf.<sup>802</sup> Sein Verständnis von »Zeit« reduziert die Klasse der Phänomene (im Kantschen Sinn), also die Klasse der Gegenstände, die zum Objekt für Erkenntnisse werden können, auf die bloß räumlichen Gegenstände der Geometrie sowie raum-zeitlich Vorhandenes. Die Gegenstände des inneren Sinns, das meint die Gegenstände, die nur durch den inneren Sinn rezipiert werden können, taugen nicht zur Erkennbarkeit im Sinne der Kantschen Erkenntnis. Objektivität komme ihnen nicht zu. Dem widerspricht zwar bereits, daß der innere Sinn bzw. dessen Anschauungsform »Zeit« nach Kant die Anschauungen des äußeren Sinns an die Erkenntnisinstanz, nämlich deren Verstandeskategorien überhaupt erst vermitteln muß; also letztendlich die Anschauungen allesamt zu Gegenständen des inneren Sinns geworden sein müssen, damit die Erkenntnisinstanz ihrerseits zu den – streng genommen bloß zeitlichen – Gegenständen kommt, als deren Synthesisvorgang sie selbst existiert. Aber, letztendlich ordnet Kant den inneren Sinn unter den äußeren. Durch dieses Schwanken verunklart Kant seine Forderung, daß die Phänomenerkenntnis Objektivität besitzen soll.

Doch der größere Widerspruch und die schlimmere Konsequenz der Reduzierung des Phänomenbestands durch den Phänomenbegriff Kants liegt vielmehr darin, daß bedingt durch die Reduktion der Zeit auf den Raum die Erkenntnisinstanz nicht gemäß der Weise, wie sie gegeben, wie sie präsent ist, erkannt werden kann. Denn so, wie der Gegenstand

---

<sup>802</sup>Auf das Nachfolgende vorausdeutend: die im Titel der KrV liegende Möglichkeit der Reflexivität der Untersuchung wird von Kant leider nicht eingelöst; vielmehr ist die Methode Kants problematisch, vgl. das Zwischenfazit von Kuhne, F., Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, in: Paradeigmata (27), Hamburg 2007, 161-174, sowie Hoppe, H., Können allein durch ihre Verbindung Vorstellungen Gegenstandsbezug erhalten?, in: Kant und die Berliner Aufklärung, Bd. II, 558-563.

»Erkenntnisinstanz« nur existiert, indem er die ihm gegebenen Gegenstände synthetisiert, so ist er für sich selbst nur als die Synthesis seiner selbst und existiert als er selbst auf die Weise: auf Dauer auf die Weise bzw. als die dauernde Weise, für sich selbst nur die Weise seines eigenen andauernden Gegebenseins sein zu müssen. Kant verkennt diese Weise. Daß diese Weise die Zeit (nicht im landläufigen Sinn dieses Ausdrucks) sein könnte, liegt ihm fern. Um willen der Mathematik (Geometrie) und Naturwissenschaft, weil allein diese Wissenschaft geworden seien, übernimmt er »probeweise« einmal deren Methode und beschränkt infolge dessen den Phänomenbestand auf das Räumliche und Raum-Zeitliche und so auch das Phänomen »Erkenntnisinstanz«. Auf diesem Irrtum beruht das gesamte Kritikwerk Immanuel Kants. Von Anfang an, das heißt, schon mit dem Vorwort zur KrV verhindert Kants beschränkter Phänomenbegriff, daß er die Erkenntnisinstanz in dem Gesamtzusammenhang sieht, der konstitutiv für sie ist. Mit der Gegebenheitsweise der Erkenntnisinstanz mißversteht Kant freilich auch alle übrigen Gegenstände. Denn weil diese Gegenstände nichts anderes als Für-sein für die besagte Erkenntnisinstanz sind, sind sie für sie verloren für den Fall, daß sie Gegenstände bloß für den inneren Sinn sind. Gleichzeitig verlieren die Erscheinungen à la Kant den Zusammenhang mit den bloßen Gegenständen des inneren Sinns. Kants denkerische Raumlastigkeit, sein reduziertes Verständnis von Zeit verhindert konsequent, daß seine Vorstellung der Erkenntnisinstanz in den Rahmen einer umfassenden Gemüthstheorie eingefaßt wird. Seine Intuition in der KU, daß die Gegenstände für die Erkenntnisinstanz sowie diese selbst in dem Miteinander mit allen anderen Erkenntnisinstanzen ihresgleichen für die Erkenntnisinstanzen und für diese selbst in einem und durch einen Gemeinsinn, in einem und durch ein Gefühl, genauer: ein Gefühlsgefühl, das nichtsdestoweniger kein Privatgefühl, sondern eine immer schon voraussetzende, also unmittelbare Welterschlossenheit bzw. Selbsterschlossenheit darstellt,<sup>803</sup> gegeben sind, diese Intuition ist aufgrund des reduzierten Zeitverständnisses Kants von Anfang an dazu verurteilt, wieder in Vergessenheit unterzugehen. Anstatt eine Theorie der Seele, inklusive der empirischen Psychologie, zu entfalten und seinem Kritikvorhaben voranzustellen, verwirft Kant unter Schwanken das entscheidende Wissen der Seele<sup>804</sup>, auf dem seine Philosophie ihren Grund gefunden hätte. Für die Vorzüglichkeit der Psychologie hat Kant keinen Sinn.

Das ist, wie gesagt, nicht nur deswegen mißlich, weil Kant in seinen Ausführungen implizit sehr wohl eine Seelentheorie in Anspruch nimmt. Denn allerorten rekurriert er auf

---

<sup>803</sup>Selbst- und Welterschlossenheit sind identisch, sofern »Welt« das je eigene Selbst einschließt, und das Selbst den Weltbezug einschließt. Da nun unsere Selbsterschlossenheit einerseits, nämlich als Möglichkeitsraum gedacht, nicht bloß als jemandes Privatgefühl, sondern als die Erschlossenheit aller möglichen Selbste unseresgleichen und zugleich auch als die Erschlossenheit aller möglichen Weltzustände, andererseits aber als wirkliche nur an dem Ort der Erschlossenheit des je einzelnen Selbstes in Erscheinung tritt, wird im folgenden je nach dem Kontext mehr die eine oder andere der beiden Perspektive betont werden müssen.

<sup>804</sup>Dieser Genitiv ist durchaus im doppelten Sinn zu verstehen. Denn sofern die Intuition Kants zutrifft, muß das besagte Wissen nicht nur in Gedanken über die Seele zum Ausdruck kommen, sondern auch ein gefühlsmäßiges Bezogensein auf die entsprechenden Wissensgegenstände darstellen. Sofern ebendiese Weise des Bezogenseins als vorgängig anzusehen ist, schließt der Begriff des Wissens auch den Gefühlsbezug, also mehr als landläufig angenommen wird, ein.

immer schon vorausgesetzte, aber unerklärte Gewißheiten. Sondern: das Mißverständnis der Seele erfaßt überhaupt alle nur denkbaren Gegenstände, weil die von Kant nur erahnte, unmittelbare, gefühlsmäßige Selbsterschlossenheit als Gegebenheitsweise der Erkenntnisinstanzen ipso facto auch Welterschlossenheit bedeutet; die Bezogenheit auf Gott als den Grund, erstens der Welt, zweitens des in der Welt seienden Selbstes, sowie drittens der Bezogenheit zwischen Welt und Selbst ist ebenfalls ohne die Bezugnahme auf die Welt und das Selbst für uns nicht zu haben. In der Seele als dem Ort der menschlichen Selbsterschlossenheit drücken sich also überhaupt alle Gegenstände aus, die für uns sind. Kant aber mißverstehen den Gegenstand »Seele« und teilt den eigentlichen Gegenstand seiner Philosophie: die Selbsterschlossenheit, auf die verschiedenen Kritiken auf und erblickt daher niemals seinen Gegenstand gänzlich und richtig.

Der Zusammenhang von Denken, Wollen und Fühlen, welche Geistesfunktionen durch die drei Kritiken in ebendieser Reihenfolge abgehandelt werden, wird von Kant nicht gesehen. Trotzdem ist dieser Zusammenhang, die Selbsterschlossenheit, da, als ihre dreifaltige und prozessuale Selbstbezüglichkeit, sichtbar gemacht durch die eine Bewegung, in der Kants Werk voranstrebt. Kants Bewegung strebt eine Vertiefung an, sucht nach einem tragfähigen Fundament, für den Gegenstandsbezug der Kantschen Philosophie. An den Anfang stellt Kant dazu die KrV. Sie ist eine Verfahrenslehre für den – bei Kant leider nicht vorhandenen – gegenstandsangemessenen Umgang mit den Phänomenen. Gemäß ihrer, in d.v.U. »Verfahren« genannten Perspektive müßte Kant den Gegenstand (die menschlich Selbsterschlossenheit) im Blick auf die sachlich nachträgliche, relative menschliche Rezeptivität fokussieren; zu zeigen wäre dann auch, daß und inwiefern für den Umgang mit dem Gegenstand zunächst die Bezogenheit auf den Gegenstand durch das Wollen konstitutiv ist, sodann, inwiefern und daß dieser konstituierte Zusammenhang durch ein Selbstgefühl möglich und als dieses wirklich wird. Sodann nimmt die KpV denselben Gegenstand in Bezug auf ein zur Gestaltung drängendes Selbstverstehen des menschlichen Selbstes in den Blick. Diese zweite, hier »Gegenstand« genannte Perspektive, müßte den Gegenstand im Blick auf die menschliche Spontaneität fokussieren, die stets zu einem bestimmten Selbstsein des Menschen im Verhältnis zur Welt drängt bzw. die Welt zu einem bestimmten Sein im Verhältnis zum Selbst bringen will; zu zeigen wäre dabei, daß und inwiefern das Wollen als ursprüngliche Selbsttätigkeit an sich, in Wirklichkeit auf ein Verfahren einer zielorientierenden Bedenklichkeit<sup>805</sup> bezogen ist, und inwiefern und daß sich das Wollen zu ebendieser Bezogenheit im Gefühl genötigt findet, wie ebenfalls in Bezug auf sein eigenes Erschlossensein im Gefühl inklusive aller anderen Gegenstände. Schließlich kommt in der KU die Gegebenheitsweise des besagten Gegenstandes zur Sprache. Diese hier »Gegebenheitsweise« genannte Perspektive müßte den Gegenstand im Blick auf die – im letzten

---

<sup>805</sup>Für die Betrachtung des im Rahmen dieser Bedenklichkeit anzusiedelnden Denkens, also des Denkens überhaupt, besteht keinerlei Anlaß, der Kantschen Abtrennung des Denkens von der rezeptiven Sinnlichkeit zu folgen; auch wenn oder: weil die Sinnlichkeit nur die notwendigen Bedingungen für die Denkprozesse darstellt. Demgemäß besteht auch keinerlei Anlaß, »Denken« oder: den Denkprozeß im Blick auf die frühesten Werdephasen seiner notwendig-sinnlichen Bedingungen auszuschließen.

Sinne gefühlsmäßige – Vorgegebenheit eines jeden gegebenen Gegenstands fokussieren; zu zeigen wäre hier, daß und inwiefern jeder Gegenstand inklusive der eigenen Selbsterschlossenheit eines Menschen gerade unter der Bedingung eines letztlich gefühlsmäßigen Da-Seins für uns wirklich nur wird unter der – im Möglichkeitsraum des Gefühlsgefühls befindlichen – und als diese Verwirklichung des besagten Wollens und Denkens, unter dem Umstand von deren Bezogenheit. Kant jedoch schöpft diese drei Perspektiven nur teilweise aus.

Eben weil dieser Zusammenhang bei Kant leider nur bruchstückhaft in Erscheinung tritt, zerfällt seine Philosophie in die beiden Primare von Denken und Wollen, oder Logik und Ethik. Einerseits dominiert diesen Zusammenhang die Ethik, indem Kant die einzelnen Lebensprozesse, und indirekt folglich auch die »Zeit« oder, um letztere anders zu bezeichnen, die Präsenz von Selbsterschlossenheit oder: von Gegenwart überhaupt, also den universalen Lebensprozeß, gemäß der Zielhaftigkeit in drei verschiedene Phasen zerschneidet: eine erste noch ziellos-zufällige, eine zweite zielhaft-strebende und eine dritte, schon wieder ziellose. Diese Weise der Teilung soll das Unendliche, das Absolute vor Degradierung zum Endlichen schützen und zugleich einen angeblich reinen Willen ermöglichen. Auf diese Weise sichert Kant scheinbar die Eigenständigkeit des Ethischen und der Ethik. Zudem erleichtert diese Ethik den konkreten Prozeß der Entscheidung, indem sie sich auf scheinbar reinste, scheinbar inhaltlich leere, weil bloß allgemeine Formen zurückzieht. Doch andererseits beschert gerade die Unfähigkeit, das konkrete Geschehen von Welt als verbunden mit dem angeblich reinen Wollen zu denken, der Kantschen Philosophie zum einen ihren Mangel an Gegenstandsbezug. Denn ohne Bezug durch das Wollen wird niemals ein Denken, das den Gegenstand fassen will, denkbar sein. Und zum andern beschert die besagte Unfähigkeit der Kantschen Philosophie die Herrschaft einer gegenstandslosen formalen Logik.<sup>806</sup> Mächtig wird Kants gegenstandslose Logik demnach auf diese Weise, daß die Selbsterschlossenheit (am Ort des einzelnen) sich als ein solches Selbstgefühl findet, das notwendig ein zum willentlichen Selbstverstehen getriebenes ist, so daß der gedankliche Umgang mit Gegenständen immer schon in Betrieb ist. Zudem aber ist die Selbsterschlossenheit gemäß ihrer eigenen Prozeßhaftigkeit von der Art, daß zunächst und zumeist diejenigen Gegenstände sich als Gegenstände präsentieren, die von der Art der (im Werden begriffenen) raum-zeitlichen Vermittlungsmittel<sup>807</sup> der Selbsterschlossenheit sind. Das sind die Gegenstände in Raum und Zeit. Die Gegenstände des inneren Sinns, etwa Wollen und Selbstgefühl, ziehen die Aufmerksamkeit nachträglich auf sich – und in geringerem Ausmaß. Die Herrschaft einer gegenstandslosen Logik wird aufgerichtet, indem die getriebenen betriebliche Verfahrensbedenklichkeit, d.i. der gedankliche Umgang mit den Gegenständen der Selbsterschlossenheit, also mit ihren im Werden begriffenen Prozeßverhältnissen inklusive dieses Gesamtzusammenhangs an dem raum-zeitlich Vorhandenen orientiert

---

<sup>806</sup>Die transzendente Logik der KrV stellt nur eine Ableitung der allgemeinen Logik dar.

<sup>807</sup>Sie stellen lediglich notwendige Verwirklichungsmittel für die Selbsterschlossenheit dar, keine hinreichende; möglich werden sie allein im Raum der Selbsterschlossenheit.



wird. Dann nämlich können die hinreichenden<sup>808</sup>, nur zeitlich vermittelten Erscheinungsbedingungen der Phänomene nicht mit deren notwendigen, raum-zeitlich vermittelten Bedingungen in Einklang gebracht werden; sondern unter der Annahme eines wechselseitig dominierten Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Besonderem<sup>809</sup> wird die Verfahrensbedenklichkeit für den Umgang mit den Gegenständen des inneren Sinns folgendes erleiden müssen: (1.) entweder unter der vermeintlichen Vormachtstellung der Allgemeinbegriffe zu einer solchen Logik zu werden, deren Verknüpfungsleistung zwar von inhaltlichem Prinzipienwissen, vom Wissen um die nur zeitlich vermittelten Erscheinungsbedingungen zeugt, aber andererseits den Zusammenhang der Einzelwissenschaften vernachlässigend überwiegend Kunst bleiben muß; (2.) oder unter der vermeintlichen Vormachtstellung der besonderen Gegenstände in Raum und Zeit zu solch einer Logik zu werden, deren Verknüpfungsleistung vom Prinzipienwissen wie auch den Einzelwissenschaften abgetrennt, inhaltsleer geworden ist. Diese inhaltsleere Logik, die ihren Sachbezug allein durch Abstraktion bzw. Deduktion zu erhalten sucht, wird aber gerade ihrer Inhaltslosigkeit wegen zur Herrscherin. Denn mehr als die prinzipienbewußte kann die inhaltsleere die vorgängige Bewußtlosigkeit des Wissenschaftsbetriebs zu ihren Gunsten in Vergessenheit halten.

Kants Phänomenbegriff entspricht der letzteren Möglichkeit. Weil sein Phänomenbegriff dem Wollen und Fühlen keinen Raum gibt,<sup>810</sup> deswegen ist es gewissermaßen konsequent, daß sein Kritikunternehmen mit dem Denken anhebt; obwohl andererseits, weil dies Denken nur das Denken einer solchen Logik sein kann, die völlig gegenstandslos ist, unvermeidbar war, daß Kant im Bemühen um den Gegenstandsbezug zu dem Wollen und Fühlen übergang. Desgleichen war unvermeidbar, daß auch die Bemühungen der KpV wie der KU gescheitert sind, solange nur Kant seinen Phänomenbegriff beibehielt. Denn dem gemäß hatte er selbst sich der Möglichkeit beraubt, die Gemütsvermögen, zumal in ursprünglichen, an sich seienden Verhältnissen denken zu können. Dadurch bedingt verlor er dieselbe Möglichkeit in Bezug auf die Differenz zwischen notwendigen und hinreichenden Bedingungen bzw. zwischen den Teilvermögen der Gemütsvermögen, so daß die Zerschneidung des Menschen als des Ortes des Erscheinens von Gott und der Welt, ein Zerschneiden durch harte Gegensätze unvermeidbar wurde. Denn nur, was an sich zu einer Einheit vereint ist, kann in Wirklichkeit in der Form von fließenden, relativen Gegensätzen ineinander übergehen, weil die Gegensatzseiten immer schon aneinander sind. Deswegen konnte Kant die Sinnlichkeit und den Intellekt nie im Leben miteinander versöhnen. Der Intellekt als der angeblich rein spontane wurde von der Sinnlichkeit schon im Ursprung, also an sich, abgetrennt; die Sinnlichkeit galt als rein rezeptiv. Die Möglichkeitsbedingung

---

<sup>808</sup>Im Gegensatz zu den notwendigen, raum-zeitlich vermittelten.

<sup>809</sup>Dem Kantschen Versuch, das Besondere faktisch aus dem Allgemeinen abzuleiten, steht unvereinbar entgegen, daß die Allgemeingegenstände überhaupt nicht in Raum und Zeit erscheinen und also eigentlich überhaupt gar nicht wissbar sind.

<sup>810</sup>Daß Wollen und Fühlen keine Erkenntnisobjekte seien, heißt strenggenommen, daß sie für uns überhaupt gar nicht da, nicht präsent sind.

des Bezuges von Sinnlichkeit und Intellekt konnte Kant auf diese Weise freilich nicht mehr erklären. Zugleich mußte so auch die Selbständigkeit des Intellekts problematisch werden, da dessen Ablösung von der Sinnlichkeit neben der Formgebung auch den sachlichen (!) Wurzelgrund der Phänomene in den Intellekt hineinzuverlegen drohte. Folglich mußte Kant von den nicht weniger problematischen Dingen an sich sprechen; sie mußten als Grundsein fungieren. Die Überschätzung der Spontaneität führt Kant zudem zu einer ausgesprochenen Leibfeindlichkeit. Denn obwohl auch der Intellekt sich als endlich erwiesen hatte, behaftet Kant wesentlich die menschliche Sinnlichkeit, also die Leiblichkeit auf ihre Mangelhaftigkeit. Denn nicht nur gelten – im Rahmen des Erkenntnisprozesses – die Hervorbringungen der Sinnlichkeit als subjektiv-unzuverlässig, während der Intellekt, obwohl er doch ebenfalls nur der menschliche, endliche ist, die Objektivität der Erscheinungen verbürgen können soll; sondern im Fall der praktischen Vernunft kann der gute Wille für Kant nur der reine sein, nicht der empirische. Da aber das Empirische am Menschen, seine Leiblichkeit die Besonderung des einzelnen zum Individuum vermittelt, ist verständlich, daß Kant nirgendwo im Rahmen seiner transzendentalen Philosophie das Verhältnis zwischen der Vernunft eines jeden einzelnen, des einzelnen Menschen Kants und andererseits der Menschheit sowie übermenschlichen Instanzen und Einheiten untersucht, um einmal seine eigene Vorgehensweise zu Bewußtsein zu bringen. Freilich hätte dieser Aufklärungsversuch ebenso mit der Schwierigkeit zu kämpfen gehabt, daß für Kant die Idee der Menschheit mit dem Untergang der Psychologie in die Unwissbarkeit versunken sein mußte. Sein Wissen um Gott ist Kant zufolge aber ebenfalls Hypothese und bloß Postulat der Vernunft – wenn auch nicht klar ist, um wessen Vernunft es sich handelt. Zudem kann Kant seinen »Gott« nicht in dem Sinne der christlichen Tradition als den Schöpfergott alles Seins denken, wenn auch Kants Rede von Begründung der Phänomenwelt durch das Intelligible diesen Eindruck erweckt haben mag. Denn weil Kant schlicht die Vernunft als die angeblich reine (und praktische) absolut setzt, anstatt an den Gegensätzen im Bereich des Historischen deren Relativität anzuerkennen, muß ihm schließlich die laut Religionsschrift theoretisch (!) gar nicht denkbare Freiheit<sup>811</sup> den im Zusammenhang mit anderen Erkenntnissen verbundenen Gedanken des Schöpfergottes verbieten, also der Theorie (!) eines Schöpfergottes widersprechen.<sup>812</sup> Denn die Kantsche Vorstellung Gottes als eines Rufers, der die ihm vorgegebenen (!) Vernunftwesen in seinen Moralstaat beruft, mutet nicht nur zu hoch gegriffen an, da die Berufung doch bloß aus Freiheit heraus, autonom geschehen

---

<sup>811</sup>Vgl. Anm. 687 d.v.U.

<sup>812</sup>»Es ist [...] für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen: weil wir nach dem Princip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, [...] mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde. Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin bloß freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunftseinsicht nicht vereinbaren« (RiV 142).

könnte.<sup>813</sup> Sondern Kant pervertiert den Grund alles Seins zu einem bloßen Gehilfen menschlicher Glückseligkeit,<sup>814</sup> obwohl die Eudaimonie mit der Autonomie der Vernunft nicht vereinbar ist. So will Kant »von der Tugend zur Begnadigung fort[...]schreiten«<sup>815</sup>, und hat doch den zur Gnadenvergabe Berufenden depotenziert, und viel mehr noch: verdeckt mit dem Grund fürs Gemüt seinen eigenen Boden, des auch sich die Philosophie eines Kants niemals völlig ent schlagen kann. Allerdings verschüttet Kant auf diese Weise die Frage nach der Herkunft und den Möglichkeitsbedingungen für die Welt und den Menschen. In jedem Fall hätten auf dem Boden von Kants Phänomenbegriff auch weiterführende Klärungsversuche seiner Philosophie die in sich widersprüchlich schwankende Verteilung von an sich unvermittelbaren Gegensätzen, wie sie die Kantsche Transzendentalphilosophie prägen, lediglich vervielfältigen können.

Fichte bezieht seine Wohnung in Kantens Ruine im Wollen, ohne Sinn fürs Gefühl als Gegebenheitsweise des Selbstes. Sein Weg endet in der Aporie. Hegel dagegen kehrt zu dem Anfang zurück, zu der Logik, die gegenstandslos ist, zu dem Denken, das von harten Gegensätzen an sich ausgeht, und erhebt so das widerspruchsvolle Schwanken der Kantschen Vernunft zum Prinzip. Hegel sieht also das Gesamte der Transzendentalphilosophie Kants als Methode an; diese fände sich demnach nicht nur in der KrV, sondern als Folge des bekannten Schwankens und als dieses Schwanken in den beiden Kritiken der KpV und der KU; von diesen beiden letzteren wird die erste gewissermaßen zur Darstellung der Bedingung, die letztere aber zur Darstellung des zusammenfassenden Grundbegriffs, in dem das Bedingte der KrV und die Bedingung der KpV in einer wechselseitigen Abhängigkeit von einander als Grund für einander aufeinander bezogen werden. Die Vorgegebenheit des Gefühls für das Denken, der tiefere Sinn von der Zeit als der Selbsterschlossenheit, mithin das Wesen der Wahrheit hält auf diese Weise auch Hegel in Dunkelheit. Auch die Ausrichtung des Menschen auf den Grund alles Seins, nämlich »Gott«, gerät auf diesem Weg in ein falsches Licht.

## 2.9 Zu Kants Bedeutung für Schleiermacher

---

<sup>813</sup>»[M]an muß jene [Vernunftwesen, das sind die Menschen,] als schon existierende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nöthigung, d.i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate, bestimmt werden« (RiV 142f); vgl. auch RiV 152.

<sup>814</sup>»Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts ([...] von seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit [...]) nicht selbst realisiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist« (RiV 139). Deswegen dürfe, »wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, thut« (RiV 171), also ein jeder entsprechend dem Maß seiner Würdigkeit, immerhin hoffen, daß, »was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise [...] ergänzt werden« (RiV ebd.). Denn, »der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, [...] gar nicht zusammen bestehen« (KpV 110).

<sup>815</sup>Das ist das Schlußwort der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (RiV 202).

Schleiermacher war mit Kants Theorie der Erkenntnis wohlvertraut. Nach anfänglichen Lektüreschwierigkeiten scheint er sich den Kerngedanken der Kantschen Erkenntnissynthese der KrV im Winter 1789/90, angestoßen durch den Streit zwischen Kant und dem hallensischen »Lehrer« Schleiermachers, dem zur Wolffschule gehörenden Eberhard, tiefgründig aufgeklärt zu haben.<sup>816</sup> Bei dieser Gelegenheit hat er »ganz auf dem Boden und im Rahmen der hallischen Theorie« Kants Lehre von der ursprünglichen Konstitution sachhaltiger Erkenntnis qua Synthesis empirischer Anschauungen übernommen, jedoch nicht die von der Trennung der empirischen Erkenntnis gegenüber reinen Urteilen a priori.<sup>817</sup> Mit der Übernahme der Kantschen Synthesislehre gab Schleiermacher eine erste Antwort auf den Mangel der Wolffschule, ihre methodischen Voraussetzungen für den mittels Abstraktion des Allgemeinen vom Besonderen (einer empirischen Vorstellung) zum Allgemeinbegriff vorzunehmenden Fortschritt nicht angegeben zu haben. Zugleich anerkannte Schleiermacher damit die Kantsche These der Phänomenalität menschlicher Erkenntnis aufgrund der (bei Kant für alle Menschen identischen) Subjektivität sowohl der Anschauungsformen, als auch der Denkgesetze.<sup>818</sup> Ebenso anerkennt Schleiermacher die Forderung nach der Objektivität der Erkenntnissynthese. Festgehalten hat er unter Auslassung der Kantthese von der Trennung von reiner und empirischer Erkenntnis an der hallisch-wolffschen Vorstellung, daß die reine Erkenntnis ihrem Sachgehalt nach aus der empirischen hervorgehe. Unter Auslassung der Kantschen Trennungsthese konnte Schleiermacher außerdem die Synthesistheorie in die hallisch-wolffsche Lehre der empirischen Psychologie einbauen. Die hallisch-wolffsche Annahme einer Grundkraft der Seele als Streben nach Vorstellungen, von der gleichursprünglich »Erkennen« und »Begehren« hervorgebracht werden, hat Schleiermacher erhalten, wie auch die Vorstellung, daß Begehren durch Erkennen qua Gefühl motiviert werde.<sup>819</sup> Lediglich präzierte er im Gefolge des Kantanhängers Reinhold die Theorie des Begehrens, indem er die Differenz zwischen »spontan« und »rezeptiv« mit der Anwendung auf die ganze Seelenkraft eben auch auf das Begehren anwandte, mit welchem Ausdruck er fortan nur die Beziehung der Spontaneität im allgemeinen auf ein einzelnes Objekt bezeichnete.<sup>820</sup> Entsprechend der von Kant übernommenen Trichotomie des Vorstellungsvermögens differenziert Schleiermacher zudem das (spontane) Begehren in Instinkt, Willkür und praktische Vernunft (vernünftiger Wille).<sup>821</sup> Die Psychologie konnte demnach für Schleiermacher die Fundamentaldisziplin des wissenschaftlichen Lehrgebäudes bleiben. Der Phänomenbegriff erhält bei Schleiermacher somit faktisch diejenige tiefgründige Weite oder: Radikalität, vor deren Hintergrund zusätzlich zu den

---

<sup>816</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 88-98.

<sup>817</sup>A.a.O. 96.

<sup>818</sup>Einerseits sind auch bei Schleiermacher Anschauung und Denkgesetze für alle Menschen identisch, andererseits weiß er aber auch um die Differenzen sowohl beim Ergebnis wie auch bei den Prozessen der Erkenntnis aufgrund der relativ eigentümlichen psycho-physischen Ausgangssituation eines jeden Menschens und seines Werdens.

<sup>819</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 96.

<sup>820</sup>Vgl. a.a.O. 97.

<sup>821</sup>Vgl. ebd.

Gegenständen der äußeren Sinne füglich auch diejenigen des inneren Sinns, samt jeglicher methodologischer erkenntnistheoretischer Reflexion, speziell derjenigen auf die Seinsweise der Erkenntnisinstanz selbst, erfaßt werden konnten und mußten. Von der Tradition ungelöst stand unmittelbar nach der Kantrezeption von 1789/90 für Schleiermacher zur Klärung an: (1) wie Phänomenalität und Objektivität von Erkenntnis im Rahmen einer entsprechenden Theorie gleichzeitig gewahrt werden könnten; (2) wie die Möglichkeitsbedingung des Bezuges von Intellekt und Sinnlichkeit aussehen könnte; (3) wie die Selbständigkeit des Intellekts begründet werden könnte; und (4) wie die traditionelle Vorzüglichkeit der Erfahrungen des inneren Sinnes, der Vorrang der Erfahrung des Seelischen, der Vorrang der empirischen Psychologie<sup>822</sup> zu begründen sei. In jedem Fall müßte Schleiermacher dazu ohne Zerteilung, also in relativen Gegensätzen denkend vorgehen und den ganzen Menschen, ja die Menschheit, zum Ausgangspunkt nehmen, weil nur so das im Selbstgefühl fundierte Phänomen der Phänomenalität des Menschen und seiner Welt erhellt werden, und nur so Gott als dessen transzendenter Bezugsgrund angemessen zur Sprache gebracht werden konnte.

»Ich sehe nicht ein, warum nur das ausgedehnte der Gegenstand des Denkens sein kann, und nicht auch die Art, wie das ausgedehnte gedacht

---

<sup>822</sup>Vgl. Wundt, Schulmetaphysik, 192f.

wird, die Relationen des ausgedehnten und gedachten; ich begreife nicht, wie Spinoza sagen kann, ›Die Seele erfährt nichts, als die Beschaffenheit des Körpers‹, wenigstens macht sie doch aus dieser Folgerungen, welche nur der Natur des denkenden gemäß sind« (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, KDSS 307).

### 3 Die Phänomenologie Schleiermachers<sup>823</sup>

#### 3.1 Schleiermachers Anweg über die Rezeption von Jacobis Theorie des Gemüts

Allein durch die kritische Aufnahme (1) der Kantschen Synthesislehre, (2) der Kantschen These von der Phänomenalität der menschlichen Erkenntnis sowie (3) der Kantschen Trichotomie des Vorstellungsvermögens auf dem Boden und im Rahmen der hallisch-wolffschen Philosophie, also unter Rücksicht auf den empirischen Sachgehalt sogenannter reiner Erkenntnis sowie unter Rücksicht auf die Grundkraft der Seele konnte Schleiermacher sein Ziel nicht erreichen. Eine sachbezogene Fundamentaltheorie, die unter anderem (1) das Verhältnis von Phänomenalität und Objektivität der Erkenntnis, (2) den Bezug von Intellekt und Sinnlichkeit, (3) die Selbständigkeit des Intellekts sowie (4) die Vorzüglichkeit der Erfahrungen des inneren Sinns überzeugend bestimmen würde, hatte Schleiermacher 1789/90, zur Zeit seiner Kantrezeption, noch nicht gewonnen.

Allerdings hatte er sich den Phänomenbegriff soweit offengehalten, daß er zusammen mit den Gegenständen des inneren Sinns letztlich auch die Seinsweise der Erkenntnisinstanz Mensch bedenken konnte und mußte. Deswegen konnte Schleiermacher wahrhaft kritischen Auges die Theorie des Gemüts oder der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins von F.H. Jacobi studieren. Sie war enthalten in Jacobis 1787 herausgegebener Schrift »David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus«<sup>824</sup> sowie in seinem 1789 bereits in der zweiten Auflage erschienenem Sammelband »Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn«<sup>825</sup>. Bekannt geworden war Schleiermacher schon die erste Auflage von Jacobis Spinozabuch,<sup>826</sup> und spätestens ab 1793 machte sich Schleiermacher mit den Einsichten F.H. Jacobis vertraut. Das zeigt Schleiermachers

---

<sup>823</sup>Huxel, *Ontologie* (im Anschluß an Hume, Kant, Dilthey und vor allem Schleiermacher), 371f verweist darauf, daß, »Wollen« eigentlich eine im relativen Gegensatz zu »Begehren« befindliche, bestimmtere Weise von Aus-sein-auf bedeutet. Genau genommen müßte im Haupttext d.v.U. später deswegen gelegentlich statt »Wollen« und »Wollen an sich« besser der Ausdruck »Aus-sein-auf« gewählt werden; wenn nicht der leichtere Anschluß der Begrifflichkeit an die Tradition, vor allem an Kant und Schleiermacher, für das »Wollen an sich« und »Wollen« sprechen würde. – Zweitens: Der Sache nach nimmt d.v.U. den ganzen Menschen und alles Sein in den Blick. Die Explikation läuft aber häufig in konkreter Perspektive auf die sogenannten höheren Funktionen des menschlichen Selbstbewußtseins, wodurch die niederen Funktionen und ihr fließender Übergang in die höheren keineswegs ausgeschlossen sein sollen, vgl. Huxel, *Ontologie*, 378-388. Dasselbe gilt bezogen auf die neben dem Wollen beiden anderen Seinsweisen der seelischen Selbsttätigkeit; statt von »Vorstellen und Denken« sowie »Empfinden und Fühlen« spricht d.v.U. hauptsächlich von »Denken« und »Fühlen«, anders Huxel, *Ontologie*, 366f sowie 362ff. – Drittens: Die von Huxel gewählte Reihenfolge der Darstellung von Fühlen, Denken und Wollen findet zwar ihr Recht im Hinweis auf den prinzipiellen, seinsmäßigen Vorrang der Rezeptivität gegenüber der Spontaneität, verdeckt aber den faktisch auch von Huxel angenommenen Primat des »Wollens« gegenüber den beiden anderen Seinsweisen der »seelischen Selbsttätigkeit«! Greifbar wird er z.B. in Huxels Rede vom »Vollendungspunkt« der jeweiligen Seinsweise, vgl. Huxel, *Ontologie*, 367. Dasselbe gilt für die bei gleichzeitiger Gleichursprünglichkeit und historischer Einheit untereinander sowie im Verhältnis zum »Wollen« anzunehmende seinsmäßige Vorrangstellung des Denkens im Verhältnis zum (sinnlichen) Fühlen. Greifbar wird die seinsmäßige Vorrangstellung des Wollens im übrigen auch an all denjenigen Schleiermachertexten, die von einem »Wissenwollen« oder »Fühlenwollen« sprechen.

<sup>824</sup>Vgl. Jac II.

<sup>825</sup>Vgl. Jac IV 1/2 (2.Aufl.).

<sup>826</sup>Das geht hervor aus Schleiermachers Brief vom 14.08.1787 an seinen Vater, vgl. KGA V/1, 92, 35-52 bzw. JDBr<sub>2</sub> I 66.

»Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems«<sup>827</sup> von 1793, in der er neben der zweiten<sup>828</sup> Auflage des Spinozabuches Jacobis auch auf dessen Schrift über Idealismus und Realismus zurückgreift. Zusätzlich zum Niederschlag Jacobischer Gedanken in Schleiermachers Predigten<sup>829</sup> und anderen Schleiermachertexten<sup>830</sup> ab 1793 deutet auch die unbestreitbare Jacobiverehrung<sup>831</sup> Schleiermachers darauf hin, daß Schleiermacher damals entscheidend vom Gedankengut Jacobis beeindruckt worden ist.

Einschlägige Forschungsarbeit<sup>832</sup> zu diesem Sachverhalt hat aufgezeigt, daß Schleiermacher Jacobis Theorie von dem die Unmittelbarkeit unseres Selbstes wie auch die seiner Gegenstände umfassenden Selbstbewußtsein »in weitem Umfange«<sup>833</sup> unter Zustimmung aufgenommen hat. »Die Sätze über den nicht mechanisch-syllogistischen, sondern geheimnisvoll lebendigen Weg zur Erkenntnis, über die Unfähigkeit des Erkennens zur Erklärung der Existenz und zur Selbstbegründung sowie über den ›Glauben‹ als eigentliches Element des Erkennens hat Schleiermacher nicht nur sorgfältig zur Kenntnis genommen, sondern sich auch angeeignet«<sup>834</sup>. Demnach dürfte Schleiermacher durch Jacobi vermittelt die Überzeugung gewonnen haben, daß in dem als Organ des Glaubens bezeichneten unmittelbaren Selbstbewußtsein »die Wirklichkeit des mit der Außenwelt in einem notwendigen, sinnlich vermittelten Verhältnisse stehenden und diese für wahr haltenden Selbstes unmittelbar erschlossen«<sup>835</sup> ist. Entsprechend der psychologisch-anthropologischen Ausrichtung seiner hallischen »Schulbildung« hat Schleiermacher diese ursprünglich erkenntnistheoretische Einsicht Jacobis zunächst als Aussage über die Natur des Menschen ausgelegt. »Das eigentlich Wahre und Reelle in der Seele ist das Gefühl des Seins, der unmittelbare Begriff«<sup>836</sup>.

Klarer jedoch als Jacobi hat Schleiermacher zwischen dem Selbst als Grund der Objektivität und dem Selbst als Grund der Selbstgewißheit unterschieden und also die Differenz zwischen den beiden im unmittelbaren Selbstbewußtsein gleichursprünglichen Ebenen des sinnlichen, vermittelten Objektbewußtseins und des unmittelbaren, das Selbst und seine Außenwelt umfassenden Selbstbewußtseins zur Darstellung gebracht.<sup>837</sup> Eingedenk dieser Differenz ist Schleiermacher in der Lage gewesen den »unkritische[n] Realismus«<sup>838</sup> Jacobis am kritischen Idealismus Kants zu korrigieren. Jacobi dachte in seiner Theorie aus dem Jahre 1787 die Gegenstände der Erkenntnis schlicht als Gehalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins.<sup>839</sup> Schleiermacher dagegen beharrte konsequent auf der Einsicht, daß

---

<sup>827</sup>Im Abkürzungsverzeichnis notiert unter dem Siegel KDSS.

<sup>828</sup>Vgl. D 64.

<sup>829</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 136f.

<sup>830</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 137f.

<sup>831</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 121f.

<sup>832</sup>Herms, Herkunft, 119-163.

<sup>833</sup>Herms, Herkunft, 136.

<sup>834</sup>Ebd.

<sup>835</sup>Herms, Herkunft 138.

<sup>836</sup>ChrSp 309.

<sup>837</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 137f.

<sup>838</sup>Herms, Herkunft, 139.

<sup>839</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 133.



Erkenntnis stets sinnliche Vermittlungsakte benötigt, also Erkenntnis notwendigerweise in einem ersten Sinne phänomenal ist. Diesen Gedanken hat Schleiermacher auch auf Jacobis Selbstbewußtseinstheorie angewandt und den Gehalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins, d.i. das Selbst samt seinen Gegenständen, von der Wirklichkeit des unmittelbaren Erschlossenwerdens dieses Bewußtseins unterschieden.<sup>840</sup> Damit zusammen hat Schleiermacher das bewußtwerdende, historisch erscheinende Wesen einer (menschlichen) Person oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins (des jeweiligen Menschen), verstanden als Phänomen, unterschieden von dessen gewissermaßen »transphänomenaler Existenz«<sup>841</sup>. In einem höheren Sinne kann freilich auch diese als phänomenal bezeichnet werden, da sie dem Menschen durchaus präsent ist – nämlich als zusammen mit allen anderen seinesgleichen unmittelbar zu verstehen vorgegeben.

Ebendiese distanzierende Unterscheidung zwischen dem erscheinenden Wesen oder dem wesentlich Erscheinenden auf der einen Seite und absoluter Selbständigkeit auf der anderen Seite motivierte einen weiteren Erkenntnisschritt. Schleiermacher verwarf an Jacobis metaphysisch gewendeter Bewußtseinstheorie dessen von Leibniz inspirierte Auffassung von »Individualität« als Wesenszug überhaupt aller Erfahrungswirklichkeit und beschränkte stattdessen den Individualitätsbegriff einzig und allein auf die Phänomensphäre im kürzlich genannten ersten Sinn.<sup>842</sup> Indem Schleiermacher die Jacobische Theorie auf diese Weise kritisierte und verbesserte, entwickelte er sie als metaphysische Theorie, als eine Theorie über das endliche Sein als solches.<sup>843</sup> Genau dazu diente Schleiermacher das Bild, das er in der Auseinandersetzung mit Jacobi von der Lehre des Spinoza gewann. Die Kernthese des Spinoza, es müsse ein Unendliches geben, innerhalb dessen alles Endliche ist,<sup>844</sup> verhalf Schleiermacher unter Rücksicht auf die beiden Sätze (1) »ex nihilo nihil fit« und, (2) daß im Fluß der endlichen Dinge diese unmöglich für sich bestehen können,<sup>845</sup> zu einer auch gegenüber Spinoza klareren Einsicht in das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen. Schleiermachers tiefere, nicht allein das endliche Seiende, sondern dessen Verhältnis zum Unendlichen präzisierende – und ebenfalls als metaphysische zu bezeichnende – Sichtweise kulminierte erstens darin, als Vermittlungsmedium für das Erscheinen und Vorstellbarwerden des Unendlichen im Endlichen Raum und Zeit anzunehmen, zweitens, die Essenz des Unendlichen lediglich als Existenz zu begreifen.<sup>846</sup> Im Unterschied zu Spinoza faßt Schleiermacher Raum und Zeit als die Daseinsformen des Endlichen »in uns« – nicht im Unendlichen, im Absoluten – auf und weist konsequent das Ansinnen einer logischen Deduktion vom Absoluten zum Endlichen als unstatthaft zurück. Über das Wesen des Endlichen sagt Schleiermacher zusätzlich zu dessen existenzmäßiger Abhängigkeit vom Unendlichen die in ihm notwendig, nämlich durch das Medium von Raum und Zeit

---

<sup>840</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 140.

<sup>841</sup>Herms, Herkunft, 140f.

<sup>842</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 141f.

<sup>843</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 144.

<sup>844</sup>Vgl. KDSS 287.

<sup>845</sup>Vgl. ebd.

<sup>846</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 145-150.

gesetzte Dualität der beiden gleichursprünglich gegebenen Wesensaspekte Ausdehnung und Denken aus.<sup>847</sup> »Ich sehe nicht ein, warum nur das ausgedehnte der Gegenstand des Denkens sein kann, und nicht auch die Art, wie das ausgedehnte gedacht wird, die Relationen des ausgedehnten und gedachten; ich begreife nicht, wie Spinoza sagen kann, »Die Seele erfährt nichts, als die Beschaffenheit des Körpers«, wenigstens macht sie doch aus dieser Folgerungen, welche nur der Natur des denkenden gemäß sind.«<sup>848</sup>. Daraus ergibt sich: »Die Seele ist eigentlich nicht die Idee des Körpers, sondern des Dinges [in der Einheit der beiden Aspekte Ausdehnung und Denken]«<sup>849</sup>. Diese Gleichursprünglichkeit von Denken und Ausdehnung ist identisch mit derjenigen zwischen dem sinnlichen, vermittelten Objektbewußtsein einerseits und dem unmittelbaren, das Selbst und seine Außenwelt umfassenden Selbstbewußtsein andererseits und hatte der Sache nach schon bei Jacobi zugrunde gelegen.<sup>850</sup> Zentral ist für diese Einsicht sowie für die mit ihr verbundenen Einsichten die Fundamentalstellung der Seele, des Gemüts.

Faktisch von der Fundamentalstellung des Gemütslebens ausgehend hat Schleiermacher also die Jacobische Selbstbewußtseinstheorie (1) unter erkenntnistheoretischer Perspektive, nämlich als Einsicht in die nur bedingte Leistungsfähigkeit des logisch vermittelten Erkennens und dessen Abhängigkeit von der unmittelbaren Erschlossenheit des einen (!) sachhaltigen Selbst- und Gegenstandsbewußtseins weitgehend unverändert angenommen. Lediglich die durch Kant motivierte Beschränkung alles (begrifflichen) Erkennens auf die Sphäre der Phänomene (im Gegensatz zur sogenannten Noumensphäre) prägte Schleiermacher der übernommenen Theorie auf.<sup>851</sup> Unter anthropologischer Perspektive (2) übernahm Schleiermacher von Jacobi zwar die Theorie, daß das »Wahre und Reelle in der Seele« der »unmittelbare Begriff« und das »Gefühl des Seins« ist, schränkte jedoch kritisch begrenzend Jacobis Lehre von der Selbstständigkeit und -tätigkeit der Individuen auf die Erscheinungsform (im oben besagten ersten Sinn von Phänomen) ein und vertrat folglich die Unselbstständigkeit der endlichen Einzeldinge.<sup>852</sup> Auch in metaphysischer Perspektive (3) konnte Schleiermacher durch den Rückgriff auf Spinozas Lehre (von der Inhärenz des Endlichen im Unendlichen), verstanden als Interpretament der Jacobischen Selbstbewußtseinstheorie, ebendieser Theorie zustimmen. Mit Jacobi anerkannte Schleiermacher die unmittelbare Bezogenheit des Endlichen auf das Unendliche, mit und gegen Spinoza beschrieb er diese Bezogenheit als nur existenzmäßiges Inhären der endlichen Erscheinung in der unendlichen Existenz fern jeder logischen Deduktionsmöglichkeit.<sup>853</sup>

---

<sup>847</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 150f.

<sup>848</sup>KDSS 307.

<sup>849</sup>ChrSp 311.

<sup>850</sup>Nach Herms, Herkunft, 151 hat Jacobi, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch faktisch im Fortschritt von seiner Spinozadarstellung des Jahres 1783 zu der zwei Jahre später erschienen Schrift über Hume die sachliche Übereinstimmung mit Spinoza selbständig herbeigeführt.

<sup>851</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 152.

<sup>852</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 152.

<sup>853</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 151f.

In Folge der gründlichen Jacobirezeption wurde Schleiermacher eine ebenso gründliche Neugestaltung und Bedeutungswandlung seiner früheren Theorie der menschlichen Natur unvermeidlich. Das gilt um so mehr, als schon die Präzisierung der Theorie des Begehrens im Gefolge des Kantanhängers Reinhold, also die Anwendung der Differenz von mit Sinnlichkeit verschweißter Spontaneität einerseits und Rezeptivität andererseits auf die ganze Seelenkraft ansatzweise über die Schultradition hinausging.

Im Rahmen der durch die Jacobirezeption motivierten Umwandlung der Grundeinsichten Schleiermachers kann man (1) zunächst feststellen, daß Schleiermacher die Individualität als unmittelbares Bewußtsein einer bestimmten (!) Wirklichkeit begreifen lernte.<sup>854</sup> Intellekt und Sinnlichkeit bilden demnach eine ursprüngliche, unauflösbare Einheit, die Leiblichkeit des Menschen dient nicht mehr bloß der erkenntnistheoretisch relevanten Vermittlung zwischen Selbst und Außenwelt, sondern Schleiermacher faßt den Leib als Einheit der äußeren Bestimmungen, im Sinne eines Kommunikationsmediums der endlichen Dinge untereinander, als die äußere Darstellung der inneren Einheit eines Dinges für andere auf. Das Individuum ist also nur »unter Individuen« vorstellbar. In diesem »sinnlich vermittelten Wechselspiel des Selbstes mit dem Ganzen der endlichen Dinge«<sup>855</sup> tritt nun die dem Selbst in Form der Spontaneität gegebene relative, weil der Versorgung mit sinnlicher Affektion bedürftige, Freiheit in Erscheinung, die gleichursprünglich in Wollen und Wissen, Begehren und Erkennen modifiziert wird. Diese nur relative Freiheit läßt freilich nur eine bestimmte (!) Allgemeinheit des Wesens der individuellen Erscheinung zu. Umgekehrt erkannte Schleiermacher an der Unmittelbarkeit des Erfahrungscharakters der Allgemeinbegriffe auch die Notwendigkeit, daß die Freiheit der menschlichen Handlungen nur relativ sei. Die gesamte zwischen Welt<sup>856</sup> und Selbst »oszillierende Phänomensphäre«<sup>857</sup> ist dem Menschen schlechthin vorgegeben, aber als Wirklichkeit relativer Freiheit. Diese aus den beiden differierenden Ebenen des unmittelbaren Selbstbewußtseins fließende Unterscheidung besagt wohlgerne im gleichen Atemzug das unmittelbare, unlösliche Ineinandersein von unmittelbarem Selbstbewußtsein einerseits und vermitteltem Welt- oder Gegenstandsbewußtsein inklusive gegenständlichem Selbstbewußtsein andererseits.

Sodann (2) läßt sich unter der Voraussetzung von Schleiermachers Rezeption der Jacobischen Selbstbewußtseinstheorie als Folge für Schleiermachers Theorie des Erkennens zumindest die »Tendenz« erschließen, die traditionelle Unterscheidung zwischen sinnlichem Vernehmen und Erkennen zu überwinden, da ja die im unmittelbaren Selbstbewußtsein erfaßte Wirklichkeit als im Wechselspiel stehendes Beieinander von Selbst und Welt erschlossen war.<sup>858</sup> Auch durch die Bezeichnung des unmittelbaren Selbstbewußtseins in seiner Erschlossenheit als »Gefühl des Seins« gegenüber der mehrschichtigen Verwen-

---

<sup>854</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 154f.

<sup>855</sup>Herms, Herkunft, 155.

<sup>856</sup>Hier und im folgenden zumeist unter Einschluß des Selbstes verstanden, wie z.T schon zuvor gehabt.

<sup>857</sup>Herms, Herkunft, 156.

<sup>858</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 157.

derung des Empfindungs- und Gefühlsbegriffs in der Schultradition hob Schleiermacher sich von dieser ab. Sein Gefühlsbegriff bezeichnet die ursprungsmäßige Einheit des bewußten Lebens im ganzen.<sup>859</sup> Demgegenüber wirkte die »empirische Psychologie« der Schule zunehmend unzulänglich und unbegründet, weil sie zum einen das Selbstbewußtsein nicht in seiner je schon erschlossenen Unmittelbarkeit beobachten konnte und zum anderen folglich über die Möglichkeitsbedingungen von (gegenständlicher) Selbstreflexion des Bewußtseins keine Auskunft geben konnte.

Besonders aber Schleiermachers Theorie der Sittlichkeit (3) wurde – im Vergleich zu den Ethikkonzepten der Aufklärung, speziell gegenüber dem Kantschen – durch die Auseinandersetzung mit der Selbstbewußtseinstheorie des Jacobi zu einem größeren Anhalt an die Wirklichkeit gebracht. Denn erst als Schleiermacher unter »Vernunft« das unmittelbare Selbstbewußtsein im ganzen begreift, kann Vernunft zugleich mit dem formalen auch das materiale Prinzip der Sittlichkeit ausmachen. Während zuvor die Vernünftigkeit des Wollens, oder: Tugend nur unter dem Einzelaspekt der formalen Konsequenz zu beschreiben war, umfaßt sie nunmehr zugleich auch die materiale Sittlichkeit. Das ist die im unmittelbaren Selbstbewußtsein erschlossene Willenshaltung oder Gesinnung.<sup>860</sup> Deswegen, also weil das unmittelbare Selbstbewußtsein im gleichen die Quelle des sittlichen wie des religiösen Bewußtseins ist, kann Schleiermacher die Einheit von natürlichem Sittengesetz und Willen Gottes als realen Zusammenhang durchschauen.<sup>861</sup>

Für Schleiermachers Theorie der Religiosität (4) ergaben sich die folgenden Konsequenzen. Die Bezogenheit des endlichen Seins auf das göttliche wurde endlich bar jeder rationalistischen Begriffsspekulation denkbar – angesichts der im unmittelbaren Selbstbewußtsein unmittelbar erschlossenen, den endlichen Selbsten zu verstehen schlechthin vorgegebenen, aber dennoch entzogenen Inhärenz ihrer selbst im Absoluten.<sup>862</sup> Dementsprechend wurde einerseits der Eingang in das Absolute durch den Tod hinfällig, da überflüssig; andererseits war mindestens die Aufhebung des irdischen Zusammenspiels der endlichen Erscheinungen zwischen Leib und Intellekt zu erwarten.<sup>863</sup>

Im ganzen gesehen besteht das Wesen der Wandlung der Einsichten Schleiermachers von der »empirischen Psychologie« der Schule zur Umprägung durch Jacobis Selbstbewußtseinstheorie aber nicht, wie der Biograph Schleiermachers, Dilthey, nahelegt,<sup>864</sup> in Schleiermachers Gewinn überhaupt einer einheitsstiftenden Zentralperspektive. Denn mit der hallisch-wolffschen Schulphilosophie zeigt sich Schleiermacher nicht zuletzt durch die Fundamentalstellung der Anthropologie verbunden. Sondern: vergleichbar dem Denkweg Jacobis selbst, hat Schleiermacher bereits in seiner Landsberger Zeit, also vor 1796, von einem Einheitspunkt anthropologischer Fragestellungen aus seine Einsichten material,

---

<sup>859</sup>Vgl. ebd.

<sup>860</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 158f.

<sup>861</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 159.

<sup>862</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 157f.

<sup>863</sup>Vgl. ebd.

<sup>864</sup>Vgl. Dilthey, LSchl I/1 281-312 (»Die romantischen Genossen«) in Kombination mit 260-280 (»Erste Offenbarung seines Lebensideals«), bes. 265; andererseits siehe a.a.O. 270f.

nämlich im Rückgriff auf die Jacobische Selbstbewußtseinstheorie tiefgreifend gewandelt. Schleiermacher hat seine anthropologisch ausgerichtete Theorie der Individualität in den neuen Bedeutungshorizont der Metaphysik eingerückt.<sup>865</sup> Die von Schleiermacher praktizierte neue Auslegung seiner Individualitätstheorie als Frage nach dem endlichen Sein überhaupt hebt ihn mit Beginn seines Jacobi/Spinoza-Studiums 1793 aus der Klasse der im harten Gegensatz von Denken und Sein befangenen »Reflexionsphilosophie der Subjektivität« auch zufolge des Urteils Hegels, der ihn billig als »potenzierten« Jacobinachfolger deutet,<sup>866</sup> hinüber in die Reihe der Identitätsphilosophen.

Schließlich liegt auf der Hand, daß Schleiermachers Theoriesuche bis in die Landsberger Zeit überwiegend rezeptiv verlaufen ist. Schleiermacher nahm in seine metaphysische Zentralperspektive kritisch ausgewählte, überzeugende Neuheiten auf und bewahrte im gleichen das Bewährte der Tradition. Der Darstellung dieser Phase des inneren Bildunganges Schleiermachers stehen daher hauptsächlich Urteile Schleiermachers über andere Denker oder deren von Schleiermacher eingearbeitete Gedanken zur Verfügung. Zwar belegt speziell die an Schleiermachers Kurzer Darstellung des Spinozistischen Systems offenkundig werdende Theoriesuche die Innigkeit seines Willens, sich selbst ein eigenes Bild der Zusammenhänge zu verschaffen. Aber, die umwandelnde Aufnahme der fremden Einsichten zur wirklichen Aneignung, zu einer wahrhaft eigenen Theorie, die konsistent und überzeugend sein würde, würde sie Wirklichkeit werden? Würde Schleiermacher die rezipierten Bruchstücke größtenteils untereinander im Streit liegender Philosophen tatsächlich zu einer eigenen Vorstellung, zu einer eigenen umfassenden Theorie des Seienden fortentwickeln können? Würde Schleiermacher angeregt durch Jacobi die Einsicht in die Fundamentalstellung der Seele bzw. des Gemüts bewahren, und auch dessen innerer Komplexität gemäß entfalten und über sämtliche Sachverhalte sowie sein gesamtes zukünftiges Werk ausspannen können? Und, würde er die vor 1793 ungelösten, von der Tradition überlassenen Problemstellungen durch eine wahre Vertiefung der Sichtweise der Tradition bewältigen können? Daß Schleiermacher ohne Zerteilung der Gesamtwirklichkeit, in relativen Gegensätzen denkend vorgehen würde und den ganzen Menschen, ja die Menschheit zum Ausgangspunkt nehmen würde, kann angesichts seiner Entwicklung ab 1793 durchaus als wahrscheinlich angenommen werden. Umgekehrt darf nicht ausgeschlossen werden, daß gerade weil Schleiermachers eigentlich metaphysischer Individualitätsbegriff aus der engeren, anthropologischen Bedeutungssphäre hervorgegangen war, Schleiermacher noch Jahre und teilweise Jahrzehnte benötigen würde, um seine Grundeinsichten terminologisch und systematisch ins Reine und unmißverständlich zur Sprache zu bringen. Unter anderem der

---

<sup>865</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 160. Herms bestärkt (161) seine relative Frühdatierung der »objektiven« Gesamtanlage von Schleiermachers Einsichten durch den Hinweis, daß Schleiermacher bereits 1793 – vgl. KDSS 301f – Raum und Zeit als Anschauungsformen »in uns« nur in dem Sinne eines »modifizierenden Mediums«, d.h. als für das endliche Sein im ganzen konstitutive Daseinsform aufgefaßt hat.

<sup>866</sup>Vgl. Kritisches Journal der Philosophie, Bd.2, 1802, Stück 1, S. 134ff, in: GWH 4, S. 315-414, bes. 383-386.

Einfluß F. Schlegels, der als Prinzip der Erscheinungswelt die »Menschheit« ausgab,<sup>867</sup> noch mehr aber der Geistbegriff der Frühschriften Schellings, der die Erkenntnis des Absoluten selbst beanspruchte, würde Schleiermacher die helle Einsicht in die schlechthinnige Vorgegebenheit des Gefühls alles Seins durch das Absolute wie auch die Einsicht in die mehrschichtige Reflexionsstruktur des unmittelbaren Selbstbewußtseins relativ verunklaren und die angemessene sprachliche Darstellung erschweren.<sup>868</sup>

In jedem Fall mußte Schleiermacher zum Zweck einer rundum überzeugenden Fundamentaltheorie mit einem eigenen Entwurf, mit einer eigenen Gesamtschau heraustreten. Ebendieses Erstlingswerk sind Schleiermachers Buchreden *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*<sup>869</sup> von 1799. Diese gilt es nun gemäß ihrer ersten Auflage auf ihren Phänomenbegriff zu untersuchen. Da die vorliegende Untersuchung von der grundsätzlichen Einheit und Phänomengemäßheit des Schleiermacherschen Gesamtwerkes ausgeht, wird die Untersuchung der *Reden* auch Schleiermachers spätes, wissenschaftliches und Hauptwerk, »Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche dargestellt«<sup>870</sup>, in der zweiten Auflage von 1830/31 zugleich mituntersuchen und mit den Aussagen der ersten Auflage der *Reden* sowie mit den entsprechenden Aussagen in Schleiermachers Psychologie-Vorlesungen vergleichen.

### 3.2 Vorbemerkung zur Verfahrensweise Schleiermachers im allgemeinen und der *Reden über die Religion* im besonderen

Daß Schleiermacher ohne Zerteilung der Gesamtwirklichkeit, in relativen Gegensätzen denkend vorgehen würde und den ganzen Menschen, ja die Menschheit zum Ausgangspunkt nehmen würde, ist bereits als Annahme ausgesprochen worden und wird sich bestätigen. Tatsächlich wird sich das Denken in relativen Gegensätzen als allgemein charakteristisch für Schleiermachers Verfahrensweise erweisen. Desweiteren wird später damit verbunden von seinsmäßigen Asymmetrien trotz Gleichursprünglichkeit die Rede sein. Wichtiger aber, da sachlich früher als dieses und für alles darstellende Mitteilen Schleiermachers fundamental ist, daß Schleiermacher im Grunde immerzu nur beschreibt oder wenigstens den Versuch dazu unternimmt. »Beschreiben« schließt keineswegs aus, daß die verschiedenen Beschreibungen kombiniert und zusammengeschlossen werden zu einem Schluß, daß geschlossen wird und Schleiermacher sich zum Schließen einer formelartigen Sprache bedienen kann. Entscheidend ist vielmehr die Frage, ob Schleiermacher seine und unsere

---

<sup>867</sup>»Ich glaube Dir erzählt zu haben wie ich mit Sack [F. S. G. Sack, Dr. Theol., Schleiermachers Vorgesetztem von Amts wegen] wegen seiner unartigen Art sich über mein Verhältnis mit Schlegel zu äußern auseinandergesprochen bin [. ...] Eichmanns erzählten mir schon im Winter, er habe eine große Epistel an mich geschrieben um sich über alle Differenzen zwischen uns zu erklären [. ...] Die Epistel hob denn an mit Klagen über die Wahl meiner Freunde, womit er wahrscheinlich die Herz und [F.] Schlegel meinte [...; ...] dann aber ging es zu Klagen über mein philosophisches System [...], von dem er sagte daß es aller Religion widerstreite, welches ich aber gar nicht habe« (KGA V/5, 152, 297-318 bzw. JDBr<sub>2</sub> I 270f). Vgl. KGA V/3, 440, 44-54; sowie KGA V/5, 129, 19-133, 156 bzw. JDBr<sub>2</sub> III 281-285.

<sup>868</sup>Vgl. Herms, Herkunft, 162.

<sup>869</sup>In der vorliegenden Untersuchung zitiert unter dem Siegel RuR.

<sup>870</sup>In der vorliegenden Untersuchung zitiert unter dem Siegel GL.

uns gemeinsam zu verstehen vorgegebene Gegenstände »gesehen« hat, wie sie sind bzw. wie sie »sich zeigen«. Von seinen Gegenständen benötigt Schleiermacher eine zutreffende »Anschauung«, wenn er begriffliches Wissen produzieren will. »Anschauungen« in diesem Sinn sind die sogenannten Ideen. Sie bzw. die jeweiligen Anschauungen müssen »entwickelt«, ihr Gehalt muß analysiert und beschrieben werden. Dieser Prozeß gelingt nur im Zusammenspiel mit konkret-geschichtlichem Seiendem, das ebenfalls beschrieben werden muß. Für dieses sind Schleiermachers Ideen wahre Konstitutionsprinzipien! Andererseits werden die Ideen allein durch den Anhalt an das ihnen korrespondierende Wirkliche »real«. Vollständig können die Ideen von unsereinem allerdings niemals eingesehen werden, da dem unsere Besonderheit im Wege steht. Denn die Ideen leuchten stets nur dem einzelnen Selbst auf. Dieses Selbst zusammen mit den Ideen wird sich als gefühlstfundiert erweisen.

Weil das so ist, erhält höchste Bedeutung, daß Schleiermacher von Anfang an und gerade dort, wo er über das besagte Gefühlsfundament spricht, also gerade auch in den *Reden*, zu beschreiben versucht, wie ihm selbst die Dinge sich zeigen. Bemerkenswerter Weise an dem Startpunkt *Reden über die Religion*, in dem Moment, da der junge Schleiermacher dem täuschenden Tand gezirkelter Worthülsen, der äußerlichen Denkungsart eines anderen hätte leichtlich erliegen können, ebendort hält sich Schleiermacher an sich selbst und erzählt, was ihm widerfahren ist. Zu höchst kann diese Vorform einer beschreibenden Psychologie an der unten noch auszulegenden, von Schleiermacher selbst auf seine eigene Seele gedeuteten Szene zweier Liebenden festgemacht werden. In den *Monologen* sodann wird das Verfahren der Beschreibung äußerlich gewandelt erscheinen. Dort wird Schleiermacher direkter auf die Ideen als solche Bezug nehmen. Im *Brouillon zur Ethik* sodann wird Schleiermacher in gut wissenschaftlicher Manier demonstrativ eine Anschauung an den Anfang der Untersuchung in der Form einer Formel stellen, die ausgelegt werden muß. Beschrieben wird dennoch, auch in den späteren Schriften und Vorlesungen Schleiermachers. Ob das *Brouillon* dabei glücklicher verfährt als die *Reden*, ist schwer zu sagen. Beschrieben, wenigstens versuchsweise, wird bei Schleiermacher in beiden und allen Fällen. Während Kant versuchsweise dem Wissensbegriff der »Geometer und Naturforscher«<sup>871</sup> folgt, versucht Schleiermacher, das Leben zu beschreiben, wie es ist. Die *Reden* jedoch verdeutlichen die Tatsache, daß Schleiermacher sich selbst und die Welt nicht zergliedernd zerschneidet wie Kant, besonders gut. Deshalb soll im folgenden die beschreibende Verfahrensweise Schleiermachers exemplarisch an den *Reden* nachgezeichnet werden. Dabei ist sie daraufhin zu untersuchen, inwiefern Darstellungsform und der Stil der *Reden* dem Gegenstand der Beschreibung angemessen sind.

### 3.3 Das »Gefühl«, in dem Wollen und Denken unmittelbar aufeinander bezogen sind

---

<sup>871</sup>KrV, B 13 Anm.

### 3.3.1 Die *Reden über die Religion*,

als Schau der gesamten psycho-physischen Werdebedingungen der Menschheit

Schleiermacher war seit der Aufnahme der Jacobischen Selbstbewußtseinstheorie, spätestens seit 1793 bestrebt, eine umfassende metaphysische Theorie, das meint eine Theorie des Seienden (einschließlich von dessen Bezug auf das Absolute) oder eine Ontologie<sup>872</sup> zu erarbeiten. Seine erste Gestalt hat das Resultat der diesbezüglichen Bestrebungen Schleiermachers 1799 in den *Reden über die Religion* gefunden.

#### 3.3.1.1 Die Darstellungsform, der Stil und der Gegenstand der *Reden*

Die vorwissenschaftliche<sup>873</sup> Darstellungsform der *Reden* stand, nach Schleiermacher zu urteilen, diesem Unternehmen nicht prinzipiell entgegen. Denn die für die Form der Darstellung regelgebende »Art« der Darstellung bestimmt, gemäß einem auf das Jahr 1800 zu datierenden Eintrag in Schleiermachers Wissenschaftlichem Tagebuch<sup>874</sup>, lediglich »das Gebiet des Schicklichen« der entsprechenden Kunst. Die »Kunst« aber leistet die Darstellung eines Ideals,<sup>875</sup> das ist »ein durchgängig nach einer Idee bestimmtes Individuum«<sup>876</sup>. Die Kunst dient zur Darstellung von Ideen am Individuum. In den *Reden* will Schleiermacher – zum Zweck der Verteidigung der Religion gegen ihre »Verächter« – bezeugen, daß die Idee der Religion notwendig in der Idee der Menschheit fundiert ist.<sup>877</sup> Insofern ordnen sich auch die *Reden* in die ontologisch gedeutete, wissenschaftliche Theorie der Natur des Menschen ein. Diese Einordnung wird von Schleiermachers Absicht, den wissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit mitzugestalten,<sup>878</sup> nur bestätigt.

Andererseits scheint der gewisse Gegensatz zwischen zutiefst wissenschaftlichem Gehalt und vorwissenschaftlicher Darstellungsform der *Reden* zu Verstimmungen geführt zu haben. Besonders die im Folgejahr nach den *Reden* ebenfalls als vorwissenschaftliche Darstellung publizierten und ebenso von wissenschaftlichem Geist getragenen<sup>879</sup> *Monolo-*

---

<sup>872</sup>Im Gegensatz zum Ausdruck »Metaphysik« verweist »Ontologie« weniger auf einen historischen, als vielmehr auf einen systematischen Gehalt: den des Sein des Seienden. Die v.U. wird letzteren bevorzugen.

<sup>873</sup>Hier in dem Sinn, daß der wissenschaftliche Gehalt bereits existiert und die vorwissenschaftliche Darstellung in eine wissenschaftliche überführt werden kann.

<sup>874</sup>Vgl. WT 119; zur Datierung vgl. Diltheys Erläuterungen in WT 115.

<sup>875</sup>Vgl. ebd.

<sup>876</sup>Ebd.

<sup>877</sup>Vgl. RuR 19; 20; 26; 38ff.

<sup>878</sup>So richtet Schleiermacher seine *Reden* zielbewußt an die »Gebildeten« unter den Verächtern der Religion, denn die allein seien »fähig«, sich »über den gemeinen Standpunkt der Menschen zu erheben« (RuR 20f), und »also auch würdig« (RuR 16), seine *Reden* zu hören. In diesem Sinn auch Herms, Herkunft, 173.

<sup>879</sup>Vgl. Dilthey, LSchl I/1 462-466: Die wissenschaftliche Aufgabe der Monologen und ihre Lösung im Kunstwerk.



gen haben den Vorwurf der Verkünstelung<sup>880</sup> auf sich gezogen. An den *Reden* kritisierte frühzeitig der vormalige Zimmergenosse Schleiermachers und Protagonist der Romantik, F. Schlegel, den Stil. Schlegel moniert nicht die Form der Rede als solche, auch nicht Schleiermachers Stil überhaupt, sondern einen Stilverfall ab der dritten *Rede*.<sup>881</sup> Auch Schleiermachers Biograph, Dilthey, beklagt einen Stilabfall nach der zweiten *Rede*. »Die beiden ersten *Reden* reißen jeden Leser in einer starken Bewegung mit sich fort; ihr Aufbau ist kunstvoll, ihre Beredsamkeit überwältigend; sie erschöpfen in ihrer Art den Gegenstand. Der rhetorische Stil der *Reden* hätte nun durchaus eine Steigerung in Gehalt und Beredsamkeit verlangt, wenn der Leser nicht zu sehr ermüden, wenn die Wirkung irgend auf gleicher Höhe erhalten werden sollte«<sup>882</sup>. Dieses Urteil Diltheys untermauert: nicht irgendein Stil an sich beschert Schleiermachers *Reden* einen gewissen Mißklang. Sondern, geeignet ist ein Stil immer nur im Anhalt an einen bestimmten Rede-Gegenstand, in Rücksicht auf die Kommunikationssituation der Kommunikanten sowie bezogen auf die unter diesen Umständen erwachsene Redeabsicht. Dilthey und Schlegel weisen durch ihre treffende Kritik darauf hin, daß Schleiermacher für die letzten drei *Reden* keinen geeigneten Stil gefunden hat. Noch einmal Dilthey: »[D]as tritt in den letzten Reden störender hervor, daß er sich für das Schreiben an Plato zu stimmen pflegte. Die platonisierende Sprache und Dialektik wird nicht selten bis zum Unerträglichen maniert«<sup>883</sup>.

Was aber für ein Stil wäre angemessen? Und, was genau läßt Schleiermachers Stil problematisch erscheinen? Betrachten wir zunächst die aus den *Reden* selbst erhebbare Rechtfertigung für die Form der Rede. »Religiöse Ansichten, fromme Gefühle und ernste Reflexionen darüber kann man sich auch nicht so in kleinen Brosamen einander zuwerfen, wie die Materialien eines leichten Gesprächs [...]. In dieser Manier eines leichten und schnellen Wechsels treffender Einfälle lassen sich göttliche Dinge nicht behandeln: in einem größeren Stil muß die Mitteilung der Religion geschehen [...]. Es gebührt sich, auf das Höchste, was die Sprache erreichen kann, auch die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede zu verwenden [...], um sie [die Religion] in angemessener Kraft und Würde darzustellen. Darum ist es unmöglich, Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch [...]. Darum öffnet sich auch nicht anders der Mund desjenigen, dessen Herz ihrer

---

<sup>880</sup>Schleiermachers Brief an Brinckmann vom 27. Mai 1800: »Ueber den Styl hätte ich Lust recht viel mit Dir zu reden, weil es sehr unterrichtend für mich sein müßte; leider habe ich nur die Monologe jezt nicht zu Hause, und kann also nicht so ins Einzelne gehn. Ich wünschte, Du sagtest mir näher, was Du unter der Verkünstelung meinst; ich bin mir deßen so gar nicht bewußt, daß ich keine bestimmte Anwendung davon machen kann« (KGA V/4, 51, 35-40 bzw. JDBr<sub>2</sub> IV 66); vgl. Schleiermachers Brief an Brinckmann vom 9. Juni 1800, in KGA V/4, 80, 55-82, 102 bzw. JDBr<sub>2</sub> IV 70f ; mit anderer Zielsetzung, aber ähnlich: Sacks Scheidebrief an Schleiermacher, geschrieben um die Jahreswende 1800/01, in KGA V/5, 6, 116-7, 130, abgeschickt im Frühsommer 1801, so notiert in JDBr<sub>2</sub> III 278ff.

<sup>881</sup>Schleiermacher am 28. März 1799 an Henriette Herz: »Sonderbar ist es daß ich in der ersten und zweiten Rede noch jezt nichts zu verbessern oder zuzusetzen wüßte (obgleich Schlegel an der 2ten auch noch manches auszusetzen hat) an der dritten und vierten aber schon mancherlei. Ob das gerade ein Beweis ist, daß die ersten beiden vollkommner sind weiß ich nicht; es ist aber ein Beweis gegen das Machen überhaupt« (KGA V/3, 56, 9-14 bzw. JDBr<sub>2</sub> III 110).

<sup>882</sup>Dilthey, LSchl I/1 391.

<sup>883</sup>Dilthey, LSchl I/1 392.

voll ist, als vor einer Versammlung, wo mannigfaltig wirken kann, was so stattlich ausgerüstet hervortritt«<sup>884</sup>. Will Schleiermacher aber überhaupt in den *Reden* über göttliche Dinge reden, Religion mitteilen, aus vollem Herzen, und zwar vor einer Versammlung, um auf diese zu wirken? Allerdings! Die Auszeichnung der rednerischen Mitteilungsform in der vierten *Rede* steht mit der Selbsteinführung und -erklärung des Redners in der ersten *Rede* zur Erläuterung des anstehenden Rede-Vorhabens in sachlichem Einklang. Freimütig bekennt Schleiermacher als Redeimpuls eine göttliche<sup>885</sup> Notwendigkeit<sup>886</sup>, als Mensch<sup>887</sup> über die Religion<sup>888</sup> als von ihm selbst<sup>889</sup>, von der innersten Triebfeder seines Daseins<sup>890</sup> zu anderen Menschen sprechen zu müssen. Weil Gott ihm »gegeben«<sup>891</sup> hat, weil Schleiermacher durch das »Unendliche« beeindruckt worden sei<sup>892</sup>, bestimme sich seine Stelle im »Universum«.<sup>893</sup> Er werde zu dem Wesen, das er sei,<sup>894</sup> durch seinen göttlichen Beruf<sup>895</sup> eines Mittlers<sup>896</sup> (durch Darstellung<sup>897</sup> »den schlafenden Keim der Menschheit zu wecken«<sup>898</sup>); und so strebe er sehnsüchtig<sup>899</sup> danach, durch die Mitteilung<sup>900</sup> in Geselligkeit auf die zur Anteilnahme eingeladenen<sup>901</sup> und fähigen<sup>902</sup> Hörer<sup>903</sup> zu wirken<sup>904</sup>, denen der »Sinn« aufgeregt<sup>905</sup> werden solle. – Die Grenzen der »Aufregung« und ihres Erfolges, also auch die Unmöglichkeit, hinreichend sicher zur Religion aufzuregen zu können, stellt Schleiermacher keineswegs in Abrede;<sup>906</sup> auch will er nicht seine individuelle Frömmigkeit als den »Einen Glauben und Ein Gefühl«<sup>907</sup> auf andere Menschen übertragen wissen.

Nun nennt Schleiermacher im Kontext der ersten *Rede* den »Dichter oder Seher«, den »Redner« oder »Künstler«<sup>908</sup>, die das religiöse Mittleramt als »wahre[ ] Priester des

---

<sup>884</sup>RuR 181.

<sup>885</sup>RuR 3.

<sup>886</sup>Ebd.

<sup>887</sup>RuR 5.

<sup>888</sup>RuR 14.

<sup>889</sup>Ebd.

<sup>890</sup>RuR 5.

<sup>891</sup>Vgl. RuR 11.

<sup>892</sup>Vgl. RuR 11.

<sup>893</sup>Vgl. RuR 5.

<sup>894</sup>Vgl. ebd.

<sup>895</sup>Vgl. ebd.

<sup>896</sup>RuR 10; vgl. RuR 12: Mittleramt.

<sup>897</sup>Vgl. RuR 12: darstellen.

<sup>898</sup>RuR 12.

<sup>899</sup>Vgl. RuR 14.

<sup>900</sup>Vgl. RuR 1f; 14.

<sup>901</sup>Vgl. RuR 3.

<sup>902</sup>Vgl. RuR 16; 20.

<sup>903</sup>Vgl. RuR 16; auch RuR 1: Gehör.

<sup>904</sup>Vgl. RuR 14.

<sup>905</sup>RuR 16.

<sup>906</sup>»Wie oft habe ich die Musik meiner Religion angestimmt, um die Gegenwärtigen zu bewegen, [...] aber nichts regte sich. [...] Und wie oft werde ich [...] dieses [...] von Anbeginn bestimmte Schicksal noch erneuern. [...] Da ich selbst nicht wenig an mir vermisste, was zum Ganzen der Menschheit gehört« (RuR 135f).

<sup>907</sup>RuR 63.

<sup>908</sup>Vgl. RuR 12.

Höchsten«<sup>909</sup> ausüben könnten, in einem und demselben Atemzug, ohne eine mögliche Vorzüglichkeit der Form der Rede auszusagen. Präzisiert Schleiermacher in der vierten *Rede*<sup>910</sup> bei der Darstellung der »wahren Kirche«<sup>911</sup> – die für ihn als »triumphierende« »wirklich schon ist«, wenn auch für den Menschen des »größeren Blicks«<sup>912</sup> nicht ersichtlich – sein Bild von der religiösen Mittlerkraft der Rede wesentlich? Das ist zu verneinen! Eine besondere Eigenschaft der Rede gegenüber sämtlichen anderen Darstellungsformen führt Schleiermacher jedenfalls nicht an. Allein im Verhältnis zur Darstellungsform des Buches hat Schleiermacher das Lob auf die Rede ausgebracht. Denn religiöse Mitteilung durch Bücher vermittelt verschlucke zuviel vom ursprünglichen Eindruck.<sup>913</sup> Die Buchform ermangle der einheitlichen Wirkung auf den ganzen Menschen.<sup>914</sup>

Bekannt ist also nun Schleiermachers Kriterium der Vorzüglichkeit möglicher Darstellungsformen für religiöse Mitteilung. Die Form als Medium soll empfänglich machen für den ganzen Menschen, für die ganze Einheit des menschlichen Lebenszusammenhangs, und das heißt letztlich auch: für das »Ganze der Menschheit«. Zudem muß dieses »Ganze der Menschheit«<sup>915</sup> zugleich als die Bedingung für eine vollkommene religiöse Kommunikation auf seiten der Kommunikanten angesehen werden. Unter der Voraussetzung, daß Schleiermacher im konkret gegebenen Kontext die »Religion« eher als »frommes Gefühl der Seele« und »Schwingungen des Gemüts« versteht, denn als »Begriffe und Erkenntnisse«<sup>916</sup>, und man ihm darin folgt, so gestaltet sich die Buchform tatsächlich unkommunikativer als die lebendige Rede. Daß Schleiermacher seiner Schmähung zum Trotz für seinen eigenen religiösen Kommunikationsversuch dennoch das Medium Buch gewählt hat, kann selbst unter der Zielvoraussetzung einer relativ einseitig dominierten religiösen Einflußnahme nur angesichts des praktischen Vorteils, auf ein großes Publikum, in kurzer Zeit bei relativ geringem Aufwand wirken zu können, verständlich werden. Immerhin hat Schleiermacher für sein Buch die Darstellungsform der Rede – nicht z.B. die eines Lehrgespräches – gewählt, und außerdem begeistern zumindest die ersten zwei seiner fünf *Reden* durch einen »größeren«, prachtvollen und bei allem Schmuck dennoch in sich bewegten, glühenden Stil. Mindestens für die Situation Schleiermachers und seiner damaligen Leser scheint der Stil der ersten beiden *Reden* angemessen gewesen zu sein. Eine prinzipielle Vorrangigkeit der Redeform oder deren Alleinstellung und Bedürfnislosigkeit in Bezug auf die übrigen Darstellungsformen ergibt sich aus dem Anspruch, durch das Kommunikationsmedium möglichst den ganzen Menschen zu erfassen, allerdings gerade nicht. Auch eine unter sämtlichen Gesichtspunkten optimale religiöse Rede, lebt immer schon von

---

<sup>909</sup>RuR 12.

<sup>910</sup>Vgl. RuR 180ff.

<sup>911</sup>Vgl. RuR 177-192.

<sup>912</sup>RuR 191.

<sup>913</sup>Vgl. RuR 179.

<sup>914</sup>Vgl. ebd.

<sup>915</sup>RuR 136; weil in einem einzelnen dieses Ganze weder erfaßt, noch ausgedrückt sein kann, ist religiöse Kommunikation unter den Bedingungen des Menschseins niemals vollkommen, vgl. Anm. 906 d.v.U. – Selbst die Mitteilung durch Jesus Christus ist davon betroffen, nämlich von seiten der Rezipienten her.

<sup>916</sup>Vgl. RuR 179.

anderen Kommunikationsformen, hat sie zur Ergänzung nötig und steht keinesfalls über allen anderen Formen der religiösen Kommunikation. Gewissermaßen nachträglich anerkennt Schleiermacher denn auch die große Bedeutung des Aspekts der Musik bei der Mitteilung von Religion, setzt Musik und Rede einander gleich, ja ordnet sogar die Rede der Musik unter. Denn zwar könne wie Musik zur Rede, so auch Rede zu Musik werden, aber die beredte Musik drücke am bestimmtesten und verständlichsten das Innerste der Person ohne ein Wort aus.<sup>917</sup> Zweifelsohne wird unter der Voraussetzung, daß religiöse Kommunikation – der »wahren Kirche« – die Belebung eines »gemeinschaftliche[n] Schauplatz[es] desselben Gefühls« bedeutet, Musik, als die leibhaftige »Muse der Harmonie«, mit die »prächtigsten und vollendetsten Werke«<sup>918</sup> der Religion hervorbringen.<sup>919</sup> Denn das Harmoniemittel Musik ermöglicht, wenn nur alle einstimmen, einen gegenseitigen Austausch der Kommunikanten untereinander, wenn freilich andererseits Musik auch zur einseitigen Einwirkung auf eine zu bearbeitende Hörschaft genutzt werden kann. Schleiermacher aber bevorzugte die Form der Rede nicht nur deswegen, weil seine eigene, virtuose Ausdrucksfähigkeit mehr auf der Seite einer prosaischen Sprache und weniger im Musikalischen lag. Sondern: auch seinem Zielpublikum, den intellektuell freilich einseitig, da nicht religiös »Gebildeten« unter den Verächtern der Religion, das heißt deren gehobener verstandesmäßiger Ansprechbarkeit kam die Form einer Prosasprache, kam die Rede-Form entgegen.

Wie aber ist zu erklären, daß der Stil ab der dritten *Rede* seinen Eifer verloren hat, daß er in die Richtung des kühleren, systematisch-bedenklicheren Lehrgespräches der Dialektikvorlesungen schleichend abgeleitet; oder vorsichtiger gesagt: daß ein leicht modifizierter Stil, ja unter Umständen die Fortführung ein und desselben Stils wie ein Bruch mit dem früheren wirkt? Und, wird mit dem Stil zugleich nicht auch die Form der Rede problematisch? Warum hat Schleiermacher also diesen Stilwandel zugelassen? Gemäß dem Kriterium der Ganzheitlichkeit hätte Schleiermacher einen Wandel des Stiles selbst unter der Voraussetzung einer intellektuellen Hörschaft, zumal einen Wandel in die belehrende Richtung platonischer Sokratesmonologe vermeiden müssen. Diltheys Anzeige<sup>920</sup> einer von außen ergangenen Störung des Schreibprozesses reicht zur Erklärung nicht aus. Vielmehr setzt auf die richtige Fährte das Urteil von Dilthey, die ersten beiden *Reden* hätten ihren Gegenstand geradezu erschöpft, und eine Steigerung an Gehalt und Beredtsamkeit »wäre vielleicht unter allen Umständen Schleiermacher unmöglich gewesen«<sup>921</sup>. Das heißt: Dilthey stellt die Beredtsamkeit in den Zusammenhang mit dem Gehalt der Rede, und auch Schleiermacher orientiert sein Kriterium der Ganzheitlichkeit, und so denn auch die Form der Rede an dem Gegenstand oder Gehalt der Kommunikation<sup>922</sup>.

<sup>917</sup>Vgl. RuR 183.

<sup>918</sup>Ebd.

<sup>919</sup>»[D]ie religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten« (RuR 67).

<sup>920</sup>Vgl. Dilthey, LSchl I/1 391f.

<sup>921</sup>Dilthey, LSchl I/1 391.

<sup>922</sup>Vgl. Schleiermachers Ausführung aus RuR 180f, zitiert auf S. 161f d.v.U., deren argumentativer Ausgangspunkt der Gegenstand »religiöse Ansichten, fromme Gefühle und ernste Reflexionen darüber« ist.

Demgemäß muß die Stilproblematik ihre Aufklärung im Anhalt an den Gegenstand der *Reden* erfahren. Daß Schleiermacher willkürlich eine Änderung seiner Verfahrensweise vorgenommen hätte, wäre nämlich ebenso willkürlich wie die Annahme, daß im vorgegebenen Fall ein Relat des Verhältnisses zwischen Schleiermacher und seinen Hörern sich plötzlich verändert hätte. Das gleiche gilt selbstverständlich auch für die Einteilung des Gesamten des Redestoffes in nicht mehr und nicht weniger als genau fünf *Reden*. Sie geschieht nicht deswegen, weil fünf von Grund auf verschiedene Gegenstände sich der Reihe nach des Redners bemächtigt hätten, sondern weil Schleiermacher dem Gegenstand entsprechend die Perspektiven wechselt. So will (1) die erste *Rede* dem Hörer die ontologisch<sup>923</sup>-existentiellen<sup>924</sup> Vorbedingungen, nämlich den ontologischen Möglichkeitsraum der Menschheit erläutern. Sodann will (2) die zweite *Rede* das vorangeschrittene Wirklichgewordensein des genannten (ersten) Möglichkeitsraumes, nämlich den im ersten angelegten, zweiten Möglichkeitsraum, das sich selbst stets gleiche Wesen<sup>925</sup> der Religion darstellen, bzw. Schleiermachers persönliche »Zentralanschauung«<sup>926</sup> des »Universums« ans Herz<sup>927</sup> legen. Die *Reden* zwei und eins bringen das prinzipielle und daher seinsmäßig vorrangige und für alles Spätere vorentscheidende Möglichsein des Gegenstands Religion in seinem ganzen Umfang und inklusive der seinem Möglichsein vorgegebenen Möglichkeitsbedingungen zur Sprache.<sup>928</sup> Als Dokumentation des seinsmäßig nächsten Fortschritts zur Aktualisierung und Verwirklichung des Möglichkeitsraumes »Wesen der Religion« nimmt daraufhin (3) die dritte *Rede* den im Möglichkeitsraum des Wesens der Religion angelegten, seinsmäßig nachrangigen Möglichkeitsraum und Teilaspekt des Wesens (von Religion) in den Blick. Das meint das Wesen, also das wesentlich Gleichbleibende des geschichtlich verlaufenden Prozesses der Bildung des Gegenstands Positive Religion.<sup>929</sup> Anschließend nimmt (4) als Dokumentation des seinsmäßig nächsten Fortschritts zur Aktualisierung und Verwirklichung des Möglichkeitsraumes »Bildung von positiver Religion« die vierte *Rede* den im Möglichkeitsraum des Wesens von Religion ebenfalls angelegten, und insofern mit der Bildung gleichursprünglichen und dennoch in dem Möglich-

<sup>923</sup>Zusätzlich zu den entsprechenden Stellen der auf S. 161f d.v.U. wiedergegebenen Selbsteinführung und -erklärung Schleiermachers vgl. besonders RuR 5-8: die Sichtung alles Daseins unter den zwei sich miteinander kreuzenden Perspektiven der relativen Gegensätze von (a) Spontaneität und Rezeptivität, (b) Geist und Materie.

<sup>924</sup>Vgl. die auf S. 161f d.v.U. wiedergegebene Selbsteinführung und -erklärung Schleiermachers!

<sup>925</sup>Vgl. RuR 19.

<sup>926</sup>RuR 260; 259f auch: Zentralpunkt; Mittelpunkt; 265: Fundamental-Anschauung.

<sup>927</sup>Mit anderen Worten: »in die innersten Tiefen möchte ich Euch geleiten, aus denen sie [verstehe: die Religion] zuerst das Gemüt anspricht« (RuR 19f).

<sup>928</sup>Schleiermacher will zeigen, daß »das Wirkliche [des Menschlichen sowie des Religiösen] als ewig und im Wesen der Menschheit notwendig gegründet« (RuR 29) ist.

<sup>929</sup>Die Veranlagung zur Bildung als einen Aspekt des Wesens von Religion besagte bereits die zweite *Rede*. Religion wurde gebildet, der Mensch wurde religiös gebildet, indem das Universum auf den Menschen handelte, sich in seinem Inneren abbildete (vgl. RuR 55f; 67f; 87f). Aber, weil der einzelne Mensch seinen religiösen Bildungsprozeß und so sein ganzes Dasein nur als Glied an der dem einzelnen sachlich vorgängigen Menschheit erfährt (vgl. RuR 88f), hat die religiöse Bildung eines einzelnen im gleichen immer schon Bedeutung für die religiöse Bildung der ganzen, bildbaren (vgl. RuR 104) Menschheit (vgl. RuR 93-96). Deswegen ist Geschichte, ist Geschichte der religiösen Bildung, der höchste Gegenstand der Religion (vgl. RuR 99f).

keitsraum des Bildungsprozesses angelegten – ihn freilich niemals verlassenden – und also seinsmäßig nächst nachrangigen Möglichkeitsraum und Teilaspekt des Wesens (von Religion) in den Blick. Das meint das wesentlich Gleichbleibende des geschichtlich verlaufenden Prozesses der Kommunikation des Gegenstands Positive Religion.<sup>930</sup> Schließlich (5) dokumentiert die fünfte *Rede* den seinsmäßig letzten Fortschritt zur Aktualisierung und Verwirklichung des Möglichkeitsraumes Kommunikation von positiver Religion, sozusagen dessen Endprodukt, und damit die Aktualisierung und Verwirklichung insgesamt aller zuvor beschriebenen Aktualisierungs- und Verwirklichungsprozesse. Die fünfte *Rede* betrachtet also als Teilaspekt des Wesens (von Religion), nämlich als Aspekt auf das geschichtliche Aktualisiert- und Verwirklichtsein von positiver Religion und somit des Wesens von Religion – und folglich auch als Aspekt auf das Aktualisiert- und Verwirklichtsein des Wesens des Menschen – , exemplarisch zwei geschichtlich real gewordene, empirische, positive Religionen. Gemeint sind Judentum und Christentum. Diese prozedieren ihrerseits als Möglichkeitsräume<sup>931, 932</sup>

Angenommen diese Beschreibung der *Reden* Schleiermachers,<sup>933</sup> und auch Schleiermachers Beschreibung von Religion in den *Reden* trifft den Gegenstand, wie er unten im weiteren beschrieben wird, so erhellt daraus umgehend die Stilproblematik. Denn zwar kann das nach der *Rede* zwei Gesagte keinesfalls als bloß logische Folge aus dem Vorhergehenden deduziert werden.<sup>934</sup> Aber, weil es immerhin seiner Möglichkeit nach dort angelegt ist, kann Schleiermacher in den letzten drei *Reden* unvermeidlich nur noch gewissermaßen Vorbestimmtes zur Ausführung bringen, nur noch vorbestimmte Freiräume ausfüllen, deren Außengrenzen festgelegt sind. In dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen allen fünf *Reden* untereinander am größten zwischen den ersten beiden *Reden* auf der einen Seite und

---

<sup>930</sup>In dem in der zweiten *Rede* dargestellten Wesen der Religion liegt ebenfalls angelegt die Einordnung des Kommunikationsprozesses in den Bildungsprozeß. Wie die vorhergehende Anmerkung d.v.U. angedeutet hat, ruft die sachlich vorgängige Einbildung des Universums in das Innere eines Menschen im gleichen eine entsprechende Mitteilung des religiösen Eindrucks hervor (vgl. RuR 67f), und ohne Kommunikation käme die religiöse Bildung der Menschheit und des einzelnen nicht zustande (vgl. RuR 87f, 93-96).

<sup>931</sup>Auch das Wesen der Religion, ja selbst das Wesen des Menschen kann als Prozeß betrachtet werden: weil außer- und »vorzeitliche« Fortschritte, auch fortschreitendes Sich-selbst-gleich-Sein, als Prozeß verstanden werden kann. Der Prozeßbegriff erfaßt nicht nur Verläufe im »Zeitlichen«, im historischen Zeitverlauf.

<sup>932</sup>(1) Die Prozesse in den jeweils seinsmäßig nachrangigen Möglichkeitsräumen stehen zwar unter den notwendigen Bedingungen der ihnen seinsmäßig vorgeordneten Möglichkeitsräume, doch stellen letztere nicht die hinreichenden Bedingungen dar, kann keinesfalls das seinsmäßig Nachrangige aus dem Vorrangigen mit Sicherheit deduziert werden. (2) Diese Auffassung der Gegenstände weist daraufhin, daß im letzten keine einzige Theorie durch sogenannte Beweise logischer Schlußfolgerungen, sondern durch Ein-Sicht in die Gegenstandsbezogenheit ihrer Grundannahmen ihre Bewahrheitung findet. (3) Die zur Bewahrheitung der oben dargestellten Gliederung der *Reden* nötige Besichtigung des Gegenstandes Religion hat der nachfolgende Haupttext d.v.U. bereits in Angriff genommen.

<sup>933</sup>Daß Schleiermacher durch alle fünf *Reden* hindurch immer wieder das Wesensmäßige der verschiedenen Möglichkeits- und Wirklichkeitsräume mit empirischen Mangelzuständen der Realisierung von Religion konfrontiert, nämlich mit der faktischen Verachtung des Gegenstandes der Religion (vgl. RuR 49f), zeugt keinesfalls von einer Unangemessenheit des oben gelieferten Gliederungsschemas, sondern resultiert aus Schleiermachers Auseinandersetzung mit seinen Hörern, die er immer wieder auf deren Verachtung der Religion anspricht. Schleiermacher nutzt rhetorisch geschickt die Verachtung der Hörer als Anknüpfungspunkt, um die Hörer zur bereitwilligen Verfolgung seiner Untersuchung zu motivieren (vgl. RuR 21).

<sup>934</sup>Siehe Anmerkungen 930- 932 d.v.U.

den nachfolgenden drei *Reden* auf der anderen Seite. Verständlicher Weise kommt daher der Eindruck auf, in den letzten drei *Reden* werde lediglich eine eigentlich zuvor schon gewonnene Einsicht nur noch in ihren Konsequenzen bedacht. Weil Schleiermacher den Leser zum intellektuell-verstandesmäßigen Nachvollzug anleiten will, muß der Stil notwendig in die Richtung philosophischer Hebammenkunst abdriften. Eine Steigerung von Gehalt und Beredsamkeit der *Reden* war unter diesen Umständen unmöglich. Tatsächlich kann man darüber nachdenken, ob für die Perspektive der letzten drei *Reden* nicht eine andere Darstellungsform als die der Rede hilfreicher gewesen wäre.

Zu den ersten beiden *Reden* dagegen paßt Schleiermachers Stil und die Darstellungsform besser. Einerseits mag das verwundern, weil gerade hier zutiefst Grundlegendes, scheinbar Abstraktestes und Allgemeinstes verhandelt wird. Doch, andererseits eröffnen sich ebendort die maßgeblichen und vorentscheidenden Einsichten in das Allerrealste und für alles andere Vorentscheidende. Deswegen muß Schleiermacher ebendort gegen falsche Ansichten zu Felde ziehen und gleichzeitig um der Mitteilung der richtigen Einsichten willen dem Gegenstand selbst gemäß sein Herz öffnen. Deswegen gibt Schleiermacher in seiner Selbsteinführung und -erklärung seinen Lesern ausdrücklich zu verstehen,<sup>935</sup> daß der Gegenstand Religion aufgrund und gemäß der Einwirkung des »Universums« auf Schleiermacher nicht anders zu erfassen ist, als daß Schleiermacher ebendiese Einbildung des »Universums« in sein Innerstes samt dem notwendigerweise daraus resultierenden Versuch des Autors, diesen Eindruck mitzuteilen, zur Darstellung zu bringt. Da sich der Gegenstand Religion als »frommes Gefühl der Seele« und »Schwingungen des Gemüts«<sup>936</sup> erweist, versteht sich von selbst, daß Schleiermacher »Gefühl«, oder eine bestimmte Art von »Stimmung« mitteilen<sup>937</sup> muß; und ebenso versteht sich von selbst, daß für seine Absicht, Religion vor einer verstandgelehrten Versammlung mitzuteilen, und auf diese aus vollem Herzen und als hoher Mittler zu wirken, zum Mitteilungsmedium besonders die Form der Rede geeignet, und als Stil höchst persönlicher, kunstvoll-beredsamer Eifer angemessen ist.<sup>938</sup>

Die Darstellungsform Rede sowie der besagte Stil, beide verstanden als Aspekte der Verfahrensweise Schleiermachers, sind trotz der geminderten Tauglichkeit ab der dritten *Rede* im großen und ganzen, nämlich in Bezug auf die entscheidend wichtigen Ausführungen der *Reden* eins und zwei, wesentlich gegenstandsbezogen. Schleiermacher beschreibt

---

<sup>935</sup>Vgl. S. 160f d.v.U.

<sup>936</sup>Vgl. RuR 178.

<sup>937</sup>Dieses Mitteilen kann der Sache nach kein ursprüngliches Stimmung-Machen sein, sondern immer nur ein Ausdrücklich-Machen von vor allem Machen vorgängigem Gestimmtwordensein.

<sup>938</sup>Schleiermachers Anzeige zum Anfang der dritten *Rede*, er wolle »jetzt« über die Bildung zur Religion nicht aus dem »tief im Charakter der Religion liegenden« Antrieb, Ungläubige zu Proselyten zu machen, sprechen (RuR 134), impliziert, daß er dazu »getrieben« sein könnte. Dieses Getriebensein dürfte zufolge von dessen beständigem Verursachtwerden durch das Universum kontinuierlich andauern, solange nur das Universum auf Menschen wirkt. Schleiermachers Selbstanzeige gewinnt ihren Sinn daher zum einen als rhetorische Figur, um überzogene Bekehrungsängste der Leser zu zerstreuen, und zum anderen bereitet sie die Sacheinsicht vor, daß – gerade angesichts der entscheidenden Ursächlichkeit des Universums – die hinreichenden Bedingungen einer Bekehrung in keines Menschen Hände gelegt sind.

gewissermaßen lediglich, er beschreibt selbst und mit eigenen Worten, was sich ihm aufdrängt, was sich ihm eingedrückt hat.

Ja, genau besehen haben die Darstellungsform der *Reden* und ihr Stil (in den ersten zwei *Reden*) ihre Angemessenheit und Bedeutsamkeit vor einem Leserkreis erweisen können, der den von Schleiermacher angestrebten Kreis übertroffen haben dürfte. Denn Schleiermachers *Reden* mußten über den Kreis der (verstandesmäßig gebildeten) »Verächter« im engeren Sinne hinaus faktisch auch und speziell die Verehrer der christlichen Religion ansprechen. Letztere mußten für den Fall der Ablehnung der Schleiermacherschen Zentralschauung sich notwendig in die Nähe der Verächter gerückt sehen. Als Produkt eines evangelischen Geistlichen<sup>939</sup> und laut der ihrer eigenen Darstellung dem Christentum einwohnenden äußeren und inneren Polemik,<sup>940</sup> also in Folge ihrer Apologie nach außen, mußten die *Reden* immer auch nach innen wirken. Form und Stil der *Reden* haben, ob er es wollte oder nicht, Schleiermacher nicht nur zum Versuch der wirksamen Mitteilung von Religion unter deren gelehrten Verächtern gedient. Sondern, wie die *Reden* ihre größte Wirkung in der Theologiegeschichte gezeitigt haben, so hebt unter Ausnutzung des Stils und der Form der *Reden* ein durch Offenbargewordensein des »Universums« aufgekommener, genuin religiöser Mitteilungsversuch an, der sein Telos in der *Glaubenslehre* als dem Hauptwerk aller wissenschaftlichen Werke Schleiermachers findet. Dessen naturgemäß enorme wissenschaftliche Tragweite, speziell für Schleiermachers anthropologisch, nämlich psychologisch fundierte Ontologie, auch die daraus sich ergebenden Konsequenzen für das Verhältnis zwischen Theologie und anderen Wissenschaften, werden wir später in den Blick zu fassen haben.

Zur Gegenstandsbezogenheit, in der Schleiermachers Gesamtwerk verfährt, gehört, daß der sich durchhaltende religiöse Ursprung, das ursprüngliche, religiöse Gestimmtsein des Werkes sich in religiöser und als religiöse Mitteilung, als Mitteilung einer bestimmten Stimmung, eines bestimmten Gestimmtseins, und daher in der besagten Form und dem besagten Stil ausdrückt. Daß die *Reden* dennoch keine Bekehrungswellen ausgelöst haben, begründet sich erstens aus der Urheberschaft des Gestimmtseins durch das »Universum« an der Stelle des Menschen, und zweitens daraus, daß dem vermittelnden Mittlertum, das in der Stimmung sich mitteilt, durch Gedanken aus Büchern nur in Maßen gedient ist. Unter diesem Aspekt sind die *Reden* ergänzungsbedürftig gewesen.

### 3.3.1.2 Gegenstandsbezug und Menschsein im Werden

Von der Gegenstandsbezogenheit, in der Schleiermacher verfährt, zeugt desweiteren, daß Schleiermacher das Gewordensein seiner eigenen Person ganz ausdrücklich ins Ver-

---

<sup>939</sup>Schleiermacher bezeichnet sich RuR 4 als »ein Mitglied dieses Ordens«. Daß der Autor der *Reden* sich als Christ verstehen dürfte, legt sodann die relative Höchststellung des Christentums (RuR 307ff) nahe. Daß er sich für einen (reformierten) Protestanten hat halten lassen dürfen, steht anzunehmen in Hinblick auf seine Äußerungen (1) zur Kirche: daß die gegenwärtige Kirche vom Staat korrumpiert werde (vgl. RuR 203-218); daß die »wahre Kirche« ohne Mittleramt auskommt (vgl. RuR 177-192); sowie (2) zur Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl: daß die Eucharistie gar kein Thema ist.

<sup>940</sup>Vgl. RuR 294-298, bes. 294; 295.



hältnis zu seinen wiederum für sein Verständnis von Religion bedeutsamen ontologischen Einsichten setzt. Dazu dient ihm die anfängliche Selbsteinführung und -erklärung<sup>941</sup>. Kant hatte die Frage nach dem erkenntnistheoretischen wie auch nach dem ontologischen Ort des in der Praxis theoretischen Philosophierens begriffenen Menschen, dem die Einheit der Erfahrung der verschiedenen Bereiche von Welt in der Einheit seiner Person zur Erfahrung und Anlaß für den verstandesmäßigen, reflexiven Nachvollzug der leibhaften Erfahrungseinheit »Mensch« geworden ist, sein ganzes Leben lang nicht recht gestellt, geschweige denn beantwortet. Von der ersten Zeile seines Erstlings- und Hauptwerkes an hatte Kant das Verhältnis zwischen dem Erkenntnisort seiner selbst und dem anderer Selbste durch Heranziehung einer angeblich allgemeinen Menschenvernunft stark verdunkelt. Schleiermacher klärt sofort zu Beginn seiner *Reden* die Leser über das ontologische, anthropologisch-psychologisch geprägte Fundament<sup>942</sup> seines erkenntnistheoretischen Standpunktes, sowie bewußt über das im Fundament des Menschseins gegründete Verbundensein<sup>943</sup> seiner Einsichten mit allen übrigen Menschen auf. Seinen Einsichten ins Menschsein zufolge muß Ontologie Ontologie der Person sein. Deswegen kommt Schleiermacher tumultarisch verfahren, da nicht deduzierend aus einem höchsten Grundsatz, sondern ausgehend von sich selbst als dem geschichtlich-konkret ihm zu verstehen vorgegebenen Ansatzpunkt der Selbst- und Welterfahrung auf die Menschheit<sup>944</sup> zu sprechen. Daß Schleiermacher in diesem Zusammenhang auch auf eine genuin theologische Voraussetzung rekurriert, nämlich daß die gesamte Schöpfung das Werk Gottes sei, wird dabei wie von alleine aufscheinen.

Betrachten wir also Schleiermachers Darstellung des Gegenstands Menschsein. Dieser Gegenstand stellt gewissermaßen überhaupt den Gegenstand der *Reden* dar, sofern sich die Religion als in ihm fundierte Aktualisierung und wesentlicher Teilaspekt des Realisationsprozesses des Menschseins erweist.<sup>945</sup> Schleiermacher entfaltet die Sichtung des Gegenstandes dem Gegenstand gemäß am Anfang der *Reden* tumultarisch verfahren unter Beschreibung relativer, unmittelbar aufeinander bezogener und miteinander gekreuzter Gegensätze von ursprünglich<sup>946</sup> Einsseiendem. Auf diese Weise und als diese Weise erscheint ihm die Gegebenheit Menschsein. Die »Gottheit« nämlich habe ihr »Werk«, das ist ihre Schöpfung, als Wirklichwerden zweier »entgegengesetzte[r] Kräfte[ ]« geschaf-

---

<sup>941</sup>Vgl. S. 160f d.v.U.

<sup>942</sup>Vgl. RuR 5-8.

<sup>943</sup>»Als Mensch rede ich zu Euch« (RuR 5); und: »so hat auch jede Seele einen Teil an den beiden ursprünglichen Funktionen [Rezeptivität und Spontaneität] der geistigen Natur, und die Vollkommenheit der intellektuellen Welt besteht darin, daß alle mögliche Verbindungen dieser beiden Kräfte zwischen den beiden entgegengesetzten Enden, [...] nicht nur wirklich in der Menschheit vorhanden seien, sondern auch ein allgemeines Band des Bewußtseins sie alle umschlinge, so daß jeder einzelne, ohnerachtet er nichts anderes sein kann, als er sein muß, dennoch jeden anderen ebenso deutlich erkenne als sich selbst, und alle einzelne Darstellungen in der Menschheit vollkommen begreife« (RuR 8).

<sup>944</sup>Vgl. RuR 5-8.

<sup>945</sup>Nicht von ungefähr finden sich in den *Reden* auch an entscheidenden Schlüsselstellen zahlreiche explizite Verweise auf die Natur des Menschen; dazu gehört vor allem RuR 1-15.

<sup>946</sup>Nicht im Sinne eines vergangenen Anfanges in der Zeit, sondern als Ausdruck eines unmittelbaren, für das Zeitliche dauerhaft konstitutiven Verhältnisses.

fen, die »unzertrennlich[ ]« sind und »nur durch einander«<sup>947</sup> bestehen. Das ist das eine Gegensatzpaar, die beiden Kräfte eines »beständigen Aneignens und Abstoßens«, eines »durstige[n] Ansichziehen[s] und [...] rege[n] und lebendige[n] Selbstverbreiten[s]«<sup>948</sup>. Zugleich unterscheidet Schleiermacher aber auch zwischen den beiden Gegensatzpolen »körperliche Welt« und »Geister«<sup>949</sup>. Offensichtlich ist dabei die Differenz verschiedener Kräfte (!) mehr aus der »geistigen« Perspektive entnommen, während mehr als ein Ausdruck des »Selbstverbreitens« das Differenzieren zwischen »Geist« und »Materie«<sup>950</sup> zu verstehen sein dürfte. Deren unzertrennliches und unmittelbares Durcheinandersein als Durcheinandersein nur relativer Gegensätze explizit auszusagen, verzichtet Schleiermacher in diesem Zusammenhang. Er impliziert es jedoch bei der Anwendung der Kräfteduplizität auf den Menschen.<sup>951</sup> Angewandt auf den Menschen nennt Schleiermacher die Kräfte »Triebe« oder »Bestreben«, und heißt die Funktionseinheit des Kräftegegensatzes unter dem »geistigen« Aspekt: »Seele«<sup>952</sup>. Die Kraft des »Ansichziehens« im Menschen bzw. ihre Potenz, die Schleiermacher in anderen Kontexten die Rezeptivität nennt, ist laut den *Reden* das Bestreben der Seele, ihr Außerihr »in ihr eigenes Leben zu verstricken, und wo möglich in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen«<sup>953</sup>. Mit anderen Worten: qua Rezeptivität ist die Seele bestrebt, die einzelnen Dinge der Reihe nach gemäß dem Reiz ihres Hingebeugtseins zu genießen<sup>954</sup>. Die Kraft bzw. Potenz des »Selbstverbreitens« dagegen, d.i. in Entsprechung zur Rezeptivität die Spontaneität, stellt das Bestreben dar, »ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzuteilen«<sup>955</sup>. Die Spontaneität wolle alles mit Vernunft und Freiheit erfüllen, gehe aufs Unendliche und strebe nach Freiheit und Zusammenhang, nach Macht und Gesetz, nach Schicklichkeit und Recht<sup>956</sup>. Unverkennbar haftet in dieser Beschreibung von Spontaneität und Rezeptivität dem Gegensatzpaar der Kräfte eine Differenzierung unter der Perspektive des Gegensatzes von Geist und Materie, besser: von »Ideal und Real«<sup>957</sup> an. Offensichtlich tendiert die Spontaneität demnach zum Geisthaft-Idealen, während die Rezeptivität vom gewissermaßen<sup>958</sup> »Realen« angeregt wird. Diese Zuordnung auf ihre

---

<sup>947</sup>RuR 6.

<sup>948</sup>Ebd.

<sup>949</sup>Ebd.

<sup>950</sup>Vgl. RuR 7: materielle Natur.

<sup>951</sup>Im Blick auf chemische Kräfte wird Schleiermacher später sagen können: »Seht, wie Neigung und Widerstreben alles bestimmt und überall ununterbrochen tätig ist; wie alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung nur scheinbar und relativ ist« (RuR 86).

<sup>952</sup>RuR 6.

<sup>953</sup>RuR 6.

<sup>954</sup>Vgl. RuR 7.

<sup>955</sup>RuR 6f.

<sup>956</sup>Vgl. RuR 7.

<sup>957</sup>Diese Ausdrucks- und Denkweise, vgl. RuR 185, stimmt nicht nur mit Schleiermachers zukünftigen Formulierungen in den Dialektikvorlesungen überein, sondern bringt besser zum Ausdruck, daß Schleiermachers Sichtweise auf Realisierungsprozesse zielt. Andererseits birgt sie die Gefahr, das Ideale, und zugleich alle seinsmäßig vorrangigen Möglichkeitsräume, als unreal im Sinne von »gegenstandslos«, weil »nicht gegenwärtig«, weil »gar nicht vorhanden«, und somit »bedeutungslos« zu verkennen.

<sup>958</sup>Jede Einschränkung von Realität oder Gegenwart auf das sogenannte Reale ist gerade im Sinne des von Schleiermacher gesichteten Bezogenenseins der beiden Urkräfte irreführend.

Extremwerte gebracht, »gebietet die Sinnlichkeit [bestimmten Menschen], eine immer größere Masse irdischer Dinge um sich her zu sammeln, [...] um sie ganz und allein sich einzuverleiben«<sup>959</sup>. Derartige Seelen kämen nie über die Wahrnehmungen des einzelnen hinaus<sup>960</sup>. Auf der anderen Seite flögen die enthusiasmierten, spontan-vergeistigten Menschen rastlos im »Universum« umher, »ohne irgend etwas Wirkliches besser zu gestalten und zu bilden«<sup>961</sup>; kreisend um »leere Ideale«<sup>962</sup>. Weil aber Schleiermachers anfänglicher Gegensatzbeschreibung gemäß an der Spontaneität immer schon Rezeptivität und an der Rezeptivität Spontaneität ist, ja beide »unzertrennlich« und »durcheinander« sind, muß die scheinbar exklusive, extreme Zuteilung des Idealen zur Spontaneität und des Realen zur Rezeptivität in Wahrheit als vermittelnde Kreuzung zweier Gegensatzpaare nur relativer Gegensätze aufgefaßt werden. Und weil zwischen den beiden ursprünglichen Kräften der geistigen Natur »alle mögliche Verbindungen dieser beiden Kräfte [...] wirklich in der Menschheit vorhanden seien«, deshalb muß auch das Gegensatzpaar Ideal-Real in sämtlichen Zwischenstufen realisierbar sein. Die Unmittelbarkeit der gegenseitigen Durchkreuzung der beiden Gegensatzpaare muß diese in den *Reden* gebotene Auffassung Schleiermachers deswegen annehmen, weil andernfalls die offensichtliche, relative Vermitteltheit des ersten Gegensatzpaares ihre Vermittlung und folglich sodann ihre Relativität verlieren würde. Genau genommen, hätte Schleiermacher nun den Kräftegegensatz auch unter der Perspektive des Realen differenzieren müssen, und genau betrachtet, ist das auch geschehen. Vorzüglich an Schleiermachers Beschreibung der extremen Kräfteausprägung unter den menschlichen Seelen schwingt nämlich die Gegensatzperspektive des Allgemeinen und Besonderen mit<sup>963</sup>. Sie liegt über Kreuz mit der auch aus Schleiermachers Dialektikvorlesungen bekannten Gegensatzperspektive von Zeit- und Raumerfüllung<sup>964</sup>.<sup>965</sup> Zweifelsohne lassen sich aus der Einheit der Erfahrungswelt dank der Kombination der von Schleiermacher faktisch vorausgesetzten zwei Kreuzungen der zwei beschriebenen, in sich relativen Gegensatzpaare unter der Vorrangstellung je eines der Gegensatzpole weitere, ja unendlich viele fließende Differenzierungen entwickeln, ohne wie bei Kant die Erfahrungseinheit zu zerreißen. Daß der Fortschritt des Differenzierens nicht bei ursprünglicher Beliebigkeit stattfinden kann, sondern allein unter der Annahme einer seinsmäßigen Asymmetrie unter den Gegensatzpolen trotz deren prinzipieller Gleichursprünglichkeit, liegt auf

---

<sup>959</sup>RuR 8.

<sup>960</sup>Vgl. ebd.

<sup>961</sup>Ebd.

<sup>962</sup>Ebd.

<sup>963</sup>So steht den »Wahrnehmungen des einzelnen« das »Wesen der übrigen Menschheit« gegenüber, siehe RuR 8.

<sup>964</sup>Der Zeit- und Raumgegensatz haftet z.B. an der Gegenüberstellung von »erhöhte[r] Tätigkeit« (der Spontaneität), die alles durchdringen will, gegenüber der sammelnden Rezeptivität, die in der »Masse irdischer Dinge« genüßlich sitzen bleiben will, vgl. RuR 7ff. Freilich handelt es sich dabei stets um nur relative Gegensätze!

<sup>965</sup>Als Kreuze vorgestellt könnte man unter dem idealen Aspekt die Gegensatzpole beginnend mit der Vertikalen in die Reihe Ideal (1), Real (2), dann von links nach rechts in die Folge Spontan (3), Rezeptiv (4), unter dem realen Aspekt analog in die Reihe Allgemein (1), Besonders (2), Zeit- (3) und Raumerfüllung (4) bringen.

der Hand und korreliert gewissermaßen<sup>966</sup> mit Schleiermachers in den *Reden* praktizierten Sichtweise auf seine Gegenstände unter dem Aspekt ihres Realisierungsprozesses. Ohne die besagte Asymmetrie bliebe unverständlich, wie ohne die Annahme zusätzlicher Kräfte und Mchte neben dem Urheber des Gesamtgeschehens, der wirkenden »Gottheit«, zum einen die anfängliche Entstehung von Extrema und die Eigentümlichkeiten der menschlichen Seelen statthaben können, und zum anderen, wie der anzustrebende Ausgleich und die Überwindung der Gegensätze in Richtung Ziel verlaufen können soll.<sup>967</sup>

Gemäß dieser Einsicht und Vorstellung erhält die Frage nach dem Gegenstand Mensch und folglich die psychologisch fundierte Anthropologie deswegen ontologische Bedeutung, weil der Mensch im seinsbestimmten Kreuzungsgeschehen der relativen Gegensatzpole eine ganz bestimmte Position innehat. Prinzipiell teilt er mit allem übrigen Seienden die Seite der notwendigen, materiellen Konstitutionsbedingungen seines Werdens. So entstehe ein »neuer Mensch«, indem »ein Teil des unendlichen Bewußtseins« vom ganzen sich losreibe und sich an einen »bestimmten Moment in der Reihe organischer Evolutionen« anknüpfe.<sup>968</sup> Dieser bestimmte Moment, seine organischen Konditionen bestimmen zunächst die Individualität der von ihnen mitermglichten Seele. Andererseits aber in der Perspektive auf die hinreichenden, geistigen Bedingungen, also in Hinsicht auf das Ideale teilt der Mensch zwar ebenfalls prinzipiell mit allem übrigen Seienden das »Begeistertsein« der Natur<sup>969</sup>. Aber in der prozessualen Entwicklung des gegensatzbestimmten und immer schon begeisterten Seienden eröffnet sich als dem seiner bestimmten<sup>970</sup> Potenz zufolge zuhchst geistigen Dasein innerhalb des Werkes der »Gottheit« der Blick auf das Werk und

---

<sup>966</sup>Bei Schleiermacher leider nicht vollkommen.

<sup>967</sup>Schleiermachers *Reden* zeigen klärlich an, daß Schleiermacher nicht mit einer Wirklichkeit zusätzlicher Kräfte und Mchte neben dem durch die »Gottheit« Geschaffenen rechnet, sondern von deren nicht wider-, sondern bervernnftigen (in diesem Sinn: RuR 10f) Wirken durch Mittlermenschen ausgeht, die einen Ausgleich von extremen Seelenbestimmungen antreiben sollen, um die Menschen mit Gott »auszusöhnen«, vgl. RuR 9-14.

<sup>968</sup>Vgl. RuR 266. Damit korrespondiert Schleiermachers Rede, daß die Menschen »sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche« (RuR 131). Die Vorstellung des unmittelbaren Zusammenseins von »Geist« und »Materie« führt aber zusammen mit der Vorstellung des Gewahrseins der Erfahrungseinheit im »Band des Bewußtseins« (RuR 8) als eines vom Schöpfergott beabsichtigten Sachverhalts viel eher zu der Einsicht des Beters von Psalm 139: »[W]underbar sind deine Werke; das erkennt meine Seele. Es war dir mein Gebein nicht verborgen, als ich im Verborgenen gemacht wurde, als ich gebildet wurde unten in der Erde. Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war, und alle Tage waren in dein Buch geschrieben, die noch werden sollten und von denen keiner da war« (Lutherbibel, revidierte Fassung von 1984). Auch das Gebet für Verstorbene wird seine Kraft und Berechtigung aus der ewiglich jegliche Gegenwart konstituierenden Selektion des allvermgenden Gottes beziehen.

<sup>969</sup>Um Mißverständnisse zu vermeiden: der Gehalt der hinreichenden, geistigen Bedingung kann im Einzelfall, auch in verschiedenen Phasen des Menschseins verschwindend gering sein, ohne daß die durch die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch angezeigte und durch den Urheber alles Seins durch ihre Zielbestimmung garantierte Menschheit des einzelnen oder aller verloren gehen würde.

<sup>970</sup>Man kann auch sagen: durch Gott bestimmten, also Bestimmung.

die Werke der »Gottheit« erst und allein dem geistigen Auge des Menschen.<sup>971</sup> Über die erkenntnistheoretische Bedeutung hinaus besitzt diese Vorstellung ihren ontologischen Charakter darin, daß das Begeistetsein der Natur nicht unter der Bedingung eines nachträglichen Eintritts des »Geistes« in eine ursprünglich an sich geistlose Natur denkbar ist. Das widersprüche der zu Anfang der *Reden* beschriebenen ursprünglichen Einheit des in Wirklichkeit nur relativ Differenten eklatant. Freilich zeigt Schleiermachers Rede von der »Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft« in seiner Einleitung zur Ethikvorlesung von 1805/06 – also das sogenannte *Brouillon* von 1805/06 – ebenfalls an<sup>972</sup>, daß seine Einsicht in die ursprüngliche Einheit von Geist und Natur der Bekräftigung und Vertiefung, wie in der Ethikeinleitung von 1812/13<sup>973</sup> geschehen, bedurfte. Nur unter der Annahme des ursprünglichen, an sich und immer schon vorausgesetzten Möglichsseins der begeisterten Natur in dem Möglichkeitsraume des (göttlichen) Geistes ist die Tatsache der begeisterten Natur denkbar. Das setzt seinerseits voraus, daß dieser Möglichkeitsraum als Gewährsein der Einheit der Erfahrung von Welt wirklich ist<sup>974</sup> und als »allgemeines Band des Bewußtseins«<sup>975</sup> dem individualen Selbstbewußtsein der einzelnen Geister zugrunde liegt. Dieses Band des Bewußtseins, in das Schleiermacher die ganze Menschheit gewoben sieht, wäre demnach, in Übereinstimmung mit dem von Kant geforderten, über jedes »Privatgefühl« hinausgehenden »Gefühlsgefühl«, als unmittelbares<sup>976</sup> Selbstbewußtsein aller Menschen nicht nur die hinreichende Bedingung für das Dasein des Menschen, sondern zugleich der Möglichkeitsraum für alles Sein überhaupt. Als solcher wird das (unmittelbare) Bewußt- S e i n (des Selbstes)<sup>977</sup> nicht nur mit Schleiermacher nicht substanzontologisch mißzuverstehen sein, sondern unter Einsicht in maßgebliche Erkenntnisse M. Heideggers, d.h. vor dem Horizont von »Zeit« in einem grundlegenden Sinne sich als Geschehen erweisen.<sup>978</sup> Dieses Bewußtsein strebt, notwendigerweise gemäß der Bestimmung durch seinen Urheber, die Verwirklichung des in ihm Angelegten an. Auch die Religion, da

<sup>971</sup>Zwar kommt die kosmische Sonderstellung des Menschen deutlicher Brou 88 [8] zum Ausdruck, doch zumindest indirekt bestätigen die *Reden*: »[D]er Geist der Welt, der sich im Kleinsten [der Natur] ebenso vollkommen und sichtbar offenbart als im Größten, das ist eine Anschauung des Universums, die sich aus allem entwickelt und das Gemüt ergreift, und nur derjenige, der sie in der Tat überall erblickt [...] als ein Werk dieses Geistes [...], nur dem ist alles Sichtbare auch wirklich Welt, gebildet, von der Gottheit durchdrungen und eins« (RuR 86f). In diesem Sinne soll an der Menschheit nichts »tote Masse«, nichts »toter Gehorsam«, sondern alles »organische Bildung«, d.i. »erhöhtes Leben«, sein, (RuR 103); deswegen ist Geschichte der höchste Gegenstand der Religion: »[h]ier seht Ihr die Wanderung der Geister und der Seelen« (RuR 100).

<sup>972</sup>Vgl. Brou 87 [8].

<sup>973</sup>Vgl. E<sub>12/13</sub> die Sätze 25-28 sowie Satz 39: »Die Vernunft wird in der Natur gefunden und die Ethik stellt kein Handeln dar, wodurch sie ursprünglich hineinkäme. Die Ethik stellt also nur dar ein potenziertes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur, beginnend von dem menschlichen Organismus als einem Theil der allgemeinen Natur, in welchem aber eine Einigung mit der Vernunft schon gegeben ist«.

<sup>974</sup>Denn »[d]iese Begriffe, wodurch Euch die Natur erst im eigentlichen Sinne Anschauung der Welt wird, habt Ihr sie aus der Natur? Stammen sie nicht ursprünglich aus dem Innern des Gemüts her [...] und nur durch das innere wird erst das äußere verständlich« (RuR 87f).

<sup>975</sup>RuR 8.

<sup>976</sup>Vgl. RuR 63.

<sup>977</sup>Als ursprüngliches Bewußtsein (RuR 72), als Bewußtsein des Daseins (vgl. RuR 135).

<sup>978</sup>Dazu mehr im Heideggerteil d.v.U.

sie in der Weise des ganzen Menschseins gegeben ist, präsentiert sich als gegeben in der Weise des besagten Bewußtseinsbandes. Daß die Spontaneität mehr zum Geistigen tendiert, das unmittelbare Bewußtsein sich aber als absolut rezeptiv erweisen wird, und dennoch der gesamte Seinsprozeß als geistiger gelten wird, soll hier einstweilen nur festgestellt werden.

Im Verhältnis der einzelnen Menschen untereinander verheißt das Band des Bewußtseins, in das jede Seele in Form ihrer beiden »ursprünglichen Funktionen«<sup>979</sup>, das sind Spontaneität und Rezeptivität, durch deren unmittelbare Bezogenheit gewoben ist, daß, wenn auch nur ein einziger Mensch wirklich lebt, auch alle anderen denkbaren seinesgleichen existieren. Schleiermacher rechnet es zur »Vollkommenheit der intellektuellen Welt«<sup>980</sup>, daß die Menschheit in der Vielzahl ihrer je verschiedenen Vertreter tatsächlich wirklich geworden ist. Sinnvoll ist diese Vorstellung der Vollkommenheit zweifach. Zum einen hatte Schleiermacher die Spontaneität des Menschen auch als Mitteilenwollen beschrieben, und das kann der Sache nach allein in der Mitteilung mit prinzipiell Gleichgerichtetem zur Erfüllung kommen.<sup>981</sup> Zweitens kann eine »angestrengte[ ] und durchgeführte[ ] Selbstbildung«<sup>982</sup> – das ist zuerst ein fundamentales Gebildetwerden des Selbstes, nicht ein selbsttätiges Bilden – nicht einmal den von Natur aus als ideale »Zauberwerk[e]«<sup>983</sup> geschaffenen Menschen erspart werden. Weil das Menschsein geschichtlich gewordenes ist, bedürfen auch die großen Mittlergestalten der Vermittlung des geschichtlichen Gewordenseins des Menschengeschlechts durch menschliche Kommunikation. Nur so ist ein zielgerichteter Fortschritt des einzelnen wie der ganzen Menschheit zu einer höheren Vollkommenheit zu erreichen<sup>984</sup>. Von daher erhellt auch Schleiermachers Deutung der biblischen Urgeschichte, im ersten Menschen habe erst seine »Gehilfin« »in ihm lebende und geistvolle Töne« hervorgebracht, und erst in dem Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Gebein habe der erste Mensch die Menschheit, und in der Menschheit die Welt entdeckt und dann auch die Stimme der Gottheit vernehmen und auf sie antworten können.<sup>985</sup> Im Verhältnis zum Band des Bewußtseins jedoch steht die vom Band des Bewußtseins zu

---

<sup>979</sup>RuR 7.

<sup>980</sup>RuR 7.

<sup>981</sup>Wie vergleichsweise auch der Redner der *Reden* nach seinen Rezipienten sucht: »Wo anders wären Hörer für meine Rede?« (RuR 16). Mitteilungen zwischen Gott und Mensch basieren ganz analog darauf, daß der Mensch nach dem »Bilde Gottes« geschaffen worden, nicht »Gott« nach dem Trachten des Menschen erdacht worden ist.

<sup>982</sup>RuR 9.

<sup>983</sup>RuR 9; vgl auch RuR 95.

<sup>984</sup>Die höhere, bessere Menschheit ist im Keime schon immer vorhanden und muß nur geweckt werden; das heißt: »die Liebe zum Höchsten zu entzünden, das gemeine Leben in höheres zu verwandeln, die Söhne der Erde auszusöhnen mit dem Himmel« (RuR 12). Dazu soll ein jeder einzelne Mensch seinen Teil beitragen: »jedes Individuum [ist] seinem innern Wesen nach ein notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit« (RuR 94).

<sup>985</sup>Vgl. RuR 88f.

unterscheidende Menschheit seinsmäßig tiefer.<sup>986</sup> Zugleich weist die Menschheit dabei einen seinsmäßigen Vorrang vor dem einzelnen Menschen auf. Das geht sowohl aus dem Beispiel der von Schleiermacher zu Recht als Geschichte von den andauernden Konstitutionsbedingungen aller Menschen gedeuteten Urgeschichte hervor.<sup>987</sup> Der erste Mensch war Mensch erst ab dem Moment, da ihm ein Exemplar seinesgleichen, ein relativer Widerpart zur Ergänzung gegenübertrat. Doch auch unabhängig von diesem Beispiel äußert Schleiermacher, daß vor dem einzelnen der Zusammenhang, das Prinzip, die Idee der entscheidende Möglichkeitsraum ist.<sup>988</sup> Anders gesagt, es verhält sich die Menschheit zum »Universum«, wie die einzelnen Menschen zu ihr.<sup>989</sup> Sie seien im Verhältnis zur Menschheit nur eine »Form«. Ebendieses Verhältnis ist, wie auch an der Nachrangigkeit der positiven Religionen im Verhältnis zum Wesen der Religion zu ersehen ist, überhaupt der von Schleiermacher angenommene Bezug zwischen Allgemeinem und Besonderem. Trotz der seinsmäßigen Vorrangigkeit des Allgemeinen vor dem Besonderen bleibt im Rahmen von Schleiermachers dynamischer<sup>990</sup> Gegensatzquadruplizität<sup>991</sup> die Gleichursprünglichkeit zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen gewahrt. Aus diesem Grund bzw. weil der auch als Band des Bewußtseins bezeichnete Möglichkeitsraum »unmittelbares Selbstbewußtsein« die Verwirklichung des in ihm Angelegten anstrebt, können bei Schleiermacher erstens, wie bei Kant nur gewünscht, aber doch nicht erreicht, die Ideen aufgrund ihrer Fundierung im unmittelbaren Selbstbewußtsein sowohl als heuristische Regeln die einzelnen, konkreten Realisate ihrer selbst (Ideenzusammenhänge) ordnen, sowie darüber hinaus deren Realität konstituieren, ja müssen sie geradezu als Zielvorgabe ihre eigene Verwirklichung anstreben. Deswegen sind die Ideen wirklich, verwirklicht nur an den ihnen (bloß relativ) entgegengesetzten, konkreten Einzeldingen, am Besonderen. Zweitens muß,<sup>992</sup> wie das Beispiel von Allgemeinem und Besonderem zeigt, im Rahmen der seinsmäßigen Asymmetrie eine jede Idee einer anderen gegenpoligen untergeordnet werden, wie auch die Idee des Besonderen sich im Möglichkeitsraum der Idee des Allgemeinen untergeordnet findet, wenngleich sie der Idee des Allgemeinen relativ entgegensteht.

---

<sup>986</sup>RuR 5-8 unterscheidet Schleiermacher zwischen dem wirklichen Vorhandensein des einzelnen Menschen »in der Menschheit« und dem Umschlungensein aller im »allgemeinen Band des Bewußtseins«. Erst das Band des Bewußtseins ermöglicht, daß ein jeder Mensch sowohl jeden anderen, als auch alle einzelnen Darstellungen der Menschheit, wie auch sich selbst eigentlich immer schon »begriffen« hat. Sofern diese Differenz ausgeblendet wird, besteht jederzeit die Gefahr, daß die Menschheit an die Stelle des Urhebers des Möglichkeitsraumes alles Seins, also Gottes gerückt wird.

<sup>987</sup>»Unser aller Geschichte ist erzählt in dieser heiligen Sage« (RuR 89).

<sup>988</sup>»Denkt Euch den Genius der Menschheit [... ] Unzählige Gestalten denkt er sich [...] und bildet sie. [...] Die ewige Menschheit ist unermüdet geschäftig, sich selbst zu erschaffen, und sich in der vorübergehenden Erscheinung des endlichen Lebens aufs mannigfaltigste darzustellen« (RuR 91).

<sup>989</sup>Vgl. RuR 104.

<sup>990</sup>In dem Sinn, daß trotz der Gleichursprünglichkeit, nämlich aufgrund der gleichzeitigen Asymmetrie der Gegensatzpole Entwicklung möglich wird. Dazu Weiterführendes in der folgenden Anmerkung.

<sup>991</sup>Weil die Quadruplizität dynamisch ist, entwickelt sich aus sich selbst weitere Gegensatzpaarungen. Das unmittelbare Selbstbewußtsein (= Band des Bewußtseins) drängt von sich aus gemäß der Bestimmung durch seinen Urheber Gott auf die Verwirklichung des in ihm Angelegten.

<sup>992</sup>Das Werden des Menschen und seiner Welt könnten sonst nicht verständlich werden, vgl. dazu die vorhergehende Anmerkung.

Auch der Gegensatz zwischen Spontaneität und Rezeptivität des Menschen muß unter der Kombination von Asymmetrie und Gleichursprünglichkeit im Rahmen des unmittelbaren Selbstbewußtseins differenziert werden. Das wird deutlich an der Betrachtung des mit ihm gekreuzten Gegensatzes von »geistig« und »materiell« (»sinnlich«). Also, auch die Perspektive auf die geistige Dimension des Menschseins, der Blick auf die beiden »ursprünglichen Funktionen der geistigen Natur« des Menschen, deren Einheit Schleiermacher »Seele« nennt,<sup>993</sup> unterliegt der genannten Differenzierungsweise. Wie verhält es sich demnach mit den zu erwartenden Asymmetrien? In der *Psychologie* erklärt Schleiermacher zuerst, daß die geistigen (!) Tätigkeiten<sup>994</sup> das eigentliche Wesen (!) unseres Daseins ausmachen,<sup>995</sup> sodann, daß die »eigentlich geistigen Functionen«, das sind die wesentlich geistigen Funktionen, die »auströmenden [, d.h. spontanen] Thätigkeiten«<sup>996</sup> der Seele sind. Offensichtlich besitzen gegenüber von Rezeptivität und Sinnlichkeit den seinsmäßigen Primat das Spontane und das Geistige, bzw. das Geistig-Spontane. Nur deswegen will Schleiermacher die »Gesamtheit jener [der geistigen] Thätigkeiten, abgesehen von dem zeitlichen Verlauf, an und für sich«<sup>997</sup> unter den »Ideen«, diesem Geistig-Allgemeinem betrachten. Das Geistig-Allgemeine bzw. Geistig-Spontane korrespondiert in der *Psychologie* aber mit dem Wollen, das Geistig-Rezeptive mit dem Denken und Fühlen<sup>998</sup>. Dabei wird historisches Wollen stets von Fühlen und Denken, also Rezeptivität, qualifiziert.

Der Sache nach begegnet diese Unterscheidung von Wollen und Denken auch in den *Reden*. Dort differenziert Schleiermacher bei dem Versuch, das Innere des menschlichen Wesens, den Grund seines »Tuns und Denkens« aufzudecken, das geistige Dasein des Menschen in »Tun« und in »Denken« – und deren Grund.<sup>999</sup> Auf dieser Unterscheidung basiert der ebenfalls in den *Reden* befundene Unterschied zwischen »Moral« und »Metaphysik«<sup>1000</sup>. Dem seinsmäßigen Vorrang des Geistig-Spontanen faktisch entsprechend hat Schleiermacher in den *Reden* bei der Gegenüberstellung der beiden ursprünglichen Kräfte die Teilaspekte »Freiheit und Zusammenhang, Macht und Gesetz, Recht und Schicklichkeit«<sup>1001</sup> ausschließlich der Spontaneität zugeordnet. Desweiteren entspricht dieser Tatsache, daß im Verlauf des Schleiermacherschen Gesamtwerkes die Dialektikvorlesungen verhältnismäßig später als die Ethik vorgetragen worden sind, auch daß Schleiermacher letztlich zur sachlichen »Ableitung« der Dialektik aus der Ethik übergegangen ist.<sup>1002</sup>

Im Übrigen stellt diese Zuordnung von Wollen und Denken bei Schleiermacher eine Bewährung der Kantschen Ahnung vom Vorrang der praktischen Vernunft vor der theoretischen

---

<sup>993</sup>Vgl. RuR 6ff.

<sup>994</sup>Auch rezeptive Prozesse kann Schleiermacher als Tätigkeit bezeichnen! Das darf nicht wunder nehmen, ist an ihnen doch minimal immer auch Spontaneität.

<sup>995</sup>Vgl. Psy 31.

<sup>996</sup>Psy 75.

<sup>997</sup>Psy 44.

<sup>998</sup>Das geht bereits aus dem Inhaltsverzeichnis der *Psychologie* hervor.

<sup>999</sup>RuR 20.

<sup>1000</sup>Beide Ausdrücke begegnen gehäuft ab RuR 41.

<sup>1001</sup>RuR 7.

<sup>1002</sup>Dazu später mehr.



schen dar. Kant jedoch hatte den seinsmäßigen Vorrang des einen Gegensatzpols nicht zusammen mit der in Wirklichkeit herrschenden Relativität der Gegensätzlichkeit der beiden Pole denken können, weil ihm deren unmittelbares Aneinandersein, der für die beiden Pole gleiche Ursprung im Gemüt kein Phänomen seiner Philosophie werden sollte. Deswegen konnte Kant die als Vernunft verstandene Spontaneität nur als formale Sittlichkeit, nur in ihrer allgemeinsten Form, in der Form des allgemeinen Sittengesetzes, in der leeren Hülse des sogenannten kategorischen Imperativs als real existierend veranschlagen. Daß sie zugleich die Realität der Ideen der theoretischen Vernunft, also des Denkens, konstituiere, konnte Kant unter größten Selbstwidersprüchen bloß behaupten. Nach Schleiermachers Einsicht in die ursprüngliche Gegensätzlichkeit des einen und einzigen, universalen Lebensprozesses dagegen ist der Gegensatz von Allgemeinem gegen Besonderes usw. nur relativ. Die allgemeine »Form« der Spontaneität ist mit konkretem »Stoff« angefüllt und erscheint gar nicht anders als die je spezifische Ausformung an besonderem Stoff, die den Stoff zum bestimmten macht und zugleich durch bestimmten Stoff und an diesem allein sich als wirklich erweist. Ebenso ist die Spontaneität als die Idee der Sittlichkeit und vermittle der Anlage in dem Möglichkeitsraum des unmittelbaren Selbstbewußtseins auf Verwirklichung des in ihr Angelegten bestrebt.

### 3.3.1.3 Gemüt, Gefühl und Religion oder: das Fundiertwordensein der Menschheit

Die Aussagen über Gemüt, Gefühl und Religion bzw. über das Fundiertwordensein der Menschheit besitzen eine theoretische Fundamentalstellung. Sie werden sich als Aussagen über das »Sein« überhaupt entpuppen. Schleiermacher sieht das Menschsein nach dem physischen Herkommen aus einer Reihe organischer Evolutionen hervorgehen, andererseits aber aus dem letztlich allbefassenden, noch das Physische umfassenden Band des Bewußtseins oder aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein hervorgehen. Als vor- und überzeitlicher Sachverhalt liegt dieser letztere Gegenstand einen jeden Diskurs über Gemüt, Gefühl und Religion sachlich voraus. Er schlägt sich nieder in Schleiermachers Rede von einem gewissen vorbegrifflichen »Wissen« der Seele. Schleiermacher behaftet seine Hörer auf ihr »Wissen« um die Seele als Funktionseinheit der beiden ursprünglichen Kräfte des An-sich-Ziehens und Selbstverbreitens.<sup>1003</sup> Diese Funktionseinheit ist der Sache nach gleich dem von Schleiermacher so genannten »Gemüt«. Die sprachliche Differenz der beiden Ausdrücke rührt eigentlich nur von der Sichtung aus zwei unterschiedlichen Perspektiven her. Leider erweckt Schleiermachers Gebrauch des Ausdrucks »Seele« in den *Reden* den Eindruck, daß das Zusammensein von Spontaneität und Rezeptivität, ohne zugleich den Möglichkeitsraum dieses Zusammenseins mitzuumfassen, verstanden werden könnte. Im Zusammenhang dieser Unklarheit setzt Schleiermacher die Funktionen der Seele gelegentlich mit dem »Anschauen« des von ihm so genannten Unendlichen oder

---

<sup>1003</sup>»Ihr wißt, daß die Gottheit [..., ...] ihr großes Werk [...] nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen [...,]« (RuR 5f) beschlossen hat, so daß »[j]ede menschliche Seele [...] nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe« (RuR 6) ist. Zur Besonderheit dieses Wissens als eines Wissens, zu seiner Begründung und der sachlichen Berechtigung, sich auf es zu berufen, später.

Universums gleich<sup>1004</sup>, während er zur Beschreibung des Gemüts die Anlehnung an den Gesichtssinn etwas zurückhaltender nutzt. Vergleichbar dem in Schleiermachers *Psychologie* genannten allgemeinen Sinn und dessen Ausrichtung auf seine so genannte innere Oberfläche<sup>1005</sup> beschreibt Schleiermacher in den *Reden* das Gemüt mit dinghaft-sinnlichen Vorstellungen bzw. als innerliche Bewegung, Berührung, Erfassen und Erfaßtwerden.<sup>1006</sup> Insofern gibt Schleiermacher das Gemüt als ein unmittelbares, stimmungs- bzw. gefühlsmäßiges (!) Innewerden und -sein des »Universums« zu verstehen.<sup>1007</sup> Die Seele dagegen wird von Schleiermacher nur indirekt in den Kontext von Stimmungen und »Schwingungen« gebracht.<sup>1008</sup> Andererseits schließen zahlreiche Textstellen der *Reden* definitiv aus, daß »Seele« und »Gemüt« auf je einen anderen Gegenstand rekurrieren.<sup>1009</sup> Der Sache nach bietet Schleiermachers Darstellung des Gemüts allerdings die angemessenere, weil umfassendere Beschreibung.

Unter dem Ausdruck »Gemüt« faßt Schleiermacher nämlich nicht nur das von der Gottheit »unabänderlich«<sup>1010</sup> über die Schöpfung qua Schöpfungsakt beschlossene, ursprüngliche Aneinandersein von Handeln (Spontaneität) und Leiden (Rezeptivität)<sup>1011</sup>; sondern vielmehr »findet« Schleiermacher, in dem »Innern des Gemüts«, im »Innere[n] des menschlichen Wesens«, in den »innersten Tiefen« des Menschen den »Grund« seines »Tuns und Denkens«. Schleiermacher findet für das genuin menschliche, für das unter dem Aspekt des Geistigen zu betrachtende Aneinandersein von Spontaneität und Rezeptivität den Grund im Gemüt.<sup>1012</sup> Es ist eingedenk der Sachidentität zwischen »Seele« und »Gemüt« offensichtlich, daß dieser Grund mit dem »Band des Bewußtseins« identisch sein muß. Das als Möglichkeitsraum zu verstehende Band des Bewußtseins dringt aufgrund der Bestimmung durch seinen Urheber zur Verwirklichung des in ihm Angelegten. Aus diesem Grund läßt es sich als Grund »finden«. Das einzelne Gemüt<sup>1013</sup> ist demnach gemäß seiner »tiefsten«, fundamentalen Dimension keineswegs schlicht auf den Horizont des einzelnen Menschen beschränkt.

Das Fundament der Erfahrung aller und von allem sowie eines jeden einzelnen erscheint Schleiermacher »in der Zeit« als ein stimmungsmaßiges, als Schwingungen bzw.

---

<sup>1004</sup>Vgl. RuR 26; 74; 87; 302; auch die Gottheit beschaue (RuR 269) in der Seele etwas, nämlich sich selbst; desgleichen habe Jesus Christus in seiner Seele eine klare Idee (RuR 301) gehabt; und auch andernorts (RuR 140f) greift Schleiermacher zur Beschreibung von seelischen Vorgängen auf Metaphern des Lichts (Leuchten) und des Sehens (Erblicken) zurück.

<sup>1005</sup>Vgl. Psy 76f.

<sup>1006</sup>Vgl. RuR 26; 68; 79; 86; 88; 167; 264; 266; 267.

<sup>1007</sup>Vgl. RuR 19f; 30f; 61ff; 134f; 178; 206; 297ff.

<sup>1008</sup>Vgl. RuR 95f; 178; 301.

<sup>1009</sup>Vgl. RuR 26; 29f; 34; 37; 88; 178; auch den Begriff des Gemüts stellt Schleiermacher bisweilen in einen direkten Zusammenhang mit dem der Anschauung: 86f; 87; 264 (Ansicht); 298f; 307; auch das Gemüt scheint wie die Seele in dem Aneinander von Spontaneität und Rezeptivität sich zu befinden: 61ff.

<sup>1010</sup>Vgl. RuR 5.

<sup>1011</sup>Vgl. RuR 62: daß »Handeln und Leiden auch zwischen demselben beschränkten Stoff und dem Gemüt ohne Ende wechselt«.

<sup>1012</sup>Vgl. RuR 19f; 20; 26.

<sup>1013</sup>Schleiermacher spricht gelegentlich vom »Gemüt« wie von der ganzen Person, vgl. RuR 60; 145; 146; 228; 301.

als G e f ü h l.<sup>1014</sup> Dennoch kann sein Wesen, kann sein wesentliches Sein nicht gleichgesetzt werden mit den verschiedenen, untereinander relativ entgegengesetzten, also in einer Mehrzahl auftretenden, z.T. auch religiösen Gefühle. Die religiösen Gefühle sind nichts anderes als »die Beziehungen aller Lebenszustände«, also auch der später sogenannten sinnlichen Gefühle, auf »das Bewußtsein der absoluten Einheit alles Lebens d.h. der Gottheit«<sup>1015</sup>. Sämtliche pluralische Gefühle werden nur in Abhängigkeit von jenem Grundgefühl<sup>1016</sup> als das zeitlich Mitbestimmte an dieser bestimmten (!) Gestimmtheit verständlich. Einerseits wird das hier so genannte Grund- oder auch Selbstgefühl also durch »sekundäre«<sup>1017</sup> Gefühle bestimmt, andererseits legt es für alle übrigen den Grund. In diesem Sinn spricht Schleiermacher von einem »ursprüngliche[n] Bewußtsein unserer doppelten Tätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden [Spontaneität], und der bloß zeichnenden und nachbildenden [Rezeptivität]«. Dieser Dualität unterliege alles, was in welcher Weise auch immer zu unserem Bewußtsein gehöre, von uns erfahren oder für uns erfahrbar, also für uns »da« ist. Augenscheinlich nimmt Schleiermacher in diesem Kontext an, der »Stoff« der Erfahrung werde unter dem Einfluß der Spontaneität zu einem »Bild[ ] eines Objekts«, d.h. zu einer empirischen »Anschauung«. Das rezeptive »Element« dagegen dringe »zum Mittelpunkt unseres Wesens« durch und entwickle ein flüchtiges Gefühl.<sup>1018</sup> Offensichtlich jedoch kann »[d]ieses Gefühl« des relativen Wechsels zwischen »Handeln und Leiden« gar nicht das Produkt einer bloß relativen Rezeptivität sein. In diesem Fall hätte das Universum und mithin der Mensch einen Anteil an dem ursprünglichen Schöpfungsakt, durch den das Universum geschaffen wurde, so daß unverständlich würde, daß der Mensch selbst der Dualität unterliegt.<sup>1019</sup> Sondern: die Rezeptivität, unter der dem Menschen der Wechsel von »Handeln und Leiden« vorgegeben ist, die Rezeptivität, unter der dem Universum die Dualität von »Selbstverbreiten« und »Ansichziehen« und damit zusammen jede andere Gegensatzbeziehung des Zusammenhanges sich kreuzender Gegensatzpaare ebenso vorgegeben ist, sie trägt den Charakter der Absolutheit. Sie ist dem Universum wie dem Menschen absolut vorgegeben. Das ist der allbefassende Sachverhalt, den Schleiermacher dem Hörer entdecken will, der »geheimnisvolle Augenblick«, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen würden.<sup>1020</sup> Seinen Schleier zu lüften, gewahr zu werden ebendieser Tatsache der Vorgegebenheit, das kann freilich nur in der Weise der besagten Vorgegebenheit selbst geschehen. Weil diese Vorgegebenheit nun allbefassend sein muß; weil dieser Sachverhalt an ausnahmslos allen einzelnen Erscheinungen der Schöpfung als Begleiter sowie zugleich auch am Möglichkeitsraum »Schöpfung« ständig

---

<sup>1014</sup>Vgl. RuR 61; 167; in diesem Sinn, im Sinn des Gemüts, begegnet auch die Seele als und im Gefühl: 74; 178; ebenso das »Herz«: 182f; 233.

<sup>1015</sup>Psy A 460; vgl. GL § 5,3, I 35; vgl. auch RuR 68; 111; 114; 299; leider so auch RuR 73; 75; 77.

<sup>1016</sup>Vgl. RuR 53.

<sup>1017</sup>Gefühle treffen die von ihnen Betroffenen selbstverständlich stets unmittelbar!

<sup>1018</sup>Vgl. RuR 72.

<sup>1019</sup>Schleiermacher selbst quittiert die menschliche Unfähigkeit, intellektuell hinter die Dualität des Universums zurückzugelangen, mit dem Ausruf: »so wäre ich ein Gott« (RuR 75).

<sup>1020</sup>Vgl. RuR 73f.

präsent sein muß; weil also in dieser Hinsicht, wie Schleiermacher sagt, eine »Erscheinung, eine Begebenheit zum Bilde des Universums«, besser<sup>1021</sup>: zur Einbildung des Universums durch das Universum für und in den Menschen werden muß; deswegen kann Schleiermacher den besagten Sachverhalt zunächst wie eine Begegnung zwischen zwei Liebenden beschreiben und daraufhin feststellen: »ja, nicht wie dies, sondern er ist alles dieses selbst«. <sup>1022</sup> Und, deswegen muß auch die Weise, in der Schleiermacher die Begegnung mit der »geliebten« Erscheinung ablaufen sieht und geschildert hat, mit der Weise der absoluten Vorgegebenheit alles Seins vollkommen identisch sein. Beschrieben hat Schleiermacher sie aber als ein Verschmolzensein<sup>1023</sup> im Gefühl, »denn ich fühle [...]«<sup>1024</sup>. Erst auf der Basis dieser allbefassenden, gefühlsmäßigen Selbst- und Weltpräsenz komme die Anschauung ans Licht, und arbeitet sich ein bestimmtes (zeitliches: in der Zeit seiendes) Gefühl aus dem Inneren des Menschen empor.<sup>1025</sup> Zweifelsohne muß dieses emporsteigende Gefühl entweder mit dem ursprünglichen Fühlen identisch sein oder etwas Sekundäres darstellen. Die Beschreibung seiner Abkunft als Emporarbeiten aus dem Inneren nach dem Aufkommen der Anschauung zeigt jedoch an, daß nur das letztere der Fall sein kann. So stammen auch »Liebe und Widerstreben«, »Individualität und Einheit«, »[s]tammen sie nicht ursprünglich [alle] aus dem Innern des Gemüts her [...] ?«<sup>1026</sup> Zwischen den sekundären Gefühlen und dem von Schleiermacher eigentlich gemeinten ursprünglichen Gefühl muß also fein unterschieden werden! Ausdrücklich vollzieht Schleiermacher diese Unterscheidung erst in der *Glaubenslehre*.

Die ebenfalls problematische Vorstellung von der Anschauung hat er bereits in der zweiten Auflage seiner *Reden* korrigiert und im Sinne des eigentlich von ihm Gemeinten verabschiedet.<sup>1027</sup> Als Fundament der Erfahrungseinheit kommt sie nicht infrage. Denn wie die vergegenständlichende Redeweise von der sich entwindenden Geliebten als Anschauung, als bildliche Vorstellung eines Gegenstandes anzeigt,<sup>1028</sup> kommt die Anschauung eines Bildgegenstands unvermeidlich mit der Scheidung in einen Gegensatz gleich. Die oben erwähnte Vorrordnung der Anschauung vor gewisse Gefühle, auch daß die *Reden* über »Religion« als eine Anschauung sprechen, Schleiermacher damit offensichtlich aber kein Wissen unter den relativen Gegensatzbedingungen besagen will, weist höchstens auf eine solche Unmittelbarkeit von Anschauung hin, deren Sinn in der Vorstellung eines unmittelbaren Sichselbstsetzens allein auf dem Boden und im Rahmen des beschriebenen Grund-

---

<sup>1021</sup>Im Anhalt an Schleiermacher bzw. den von ihm gesichteten Sachverhalt selbst.

<sup>1022</sup>Vgl. RuR 74.

<sup>1023</sup>Mit der »unendlichen Welt« (RuR 74); im gegebenen Kontext deutet dieser schillernde Ausdruck weder auf eine Vergöttlichung (siehe Anm. 1019 d.v.U), noch auf eine Vergegenständlichung des Menschen hin. Gemeint ist vielmehr das Präsentsein des vom Schöpfer geschaffenen, allbefassenden Möglichkeitsraumes alles Seins. Ist der auch »in sich«, nämlich für den Menschen unendlich, so setzt er den Anfang und das Ende seines Werdens nicht selbst, sondern Gott hat gesetzt.

<sup>1024</sup>RuR 74.

<sup>1025</sup>Vgl. RuR 74.

<sup>1026</sup>RuR 87.

<sup>1027</sup>So gilt der *Glaubenslehre* (2. Aufl.) »Anschauung« als sinnliches Bewußtsein, vgl. GL § 5,1, I 32.

<sup>1028</sup>Vgl. RuR 74.

Gefühls sich erweisen kann und noch beschrieben werden wird. Gegen diese Einsicht, deren Sachgemäßheit er teilweise selbst bezeugt, indem er von der »Passivität ebenso wie von der Nichtbegrifflichkeit« des Anschauens spricht, versucht ein zeitgenössischer Herausgeber von Schleiermachers *Reden*, erfolglos, da widersprüchlicher Weise, den »geheimnisvollen Augenblick der bräutlichen Umarmung« vermittelt einer vom Text wie sachlich nicht gedeckten Rede von einer ganz »ursprünglichen Anschauung« mit eben dieser selbstwidersprüchlichen Behauptung zu begründen. Und so findet er das »Innewerden jener praereflexiven Einheit« von Anschauung und Gefühl bzw. der so genannten ursprünglichen Anschauung doch wieder nur im »Gefühl«. <sup>1029</sup>

Wie anders sollte radikale Vorreflexivität (vor der spontanen Reflexion des Intellekts) vernünftiger Weise denn auch vernommen und dargestellt werden? Anders als »Anschauung« besagt der Ausdruck »Gefühl« nämlich eine unmittelbare Betroffenheit. In Differenz zum gewöhnlichen Gebrauch dieses Ausdrucks schließt das hier besagte »Gefühl« allerdings die für alle übrigen Gefühle charakteristische, relativ spontane Aneignung des entsprechenden Bewußtseinszustandes als eines jeweils (nur) meinigen aus, weil es jede relative Spontaneität wie auch eine absolute Spontaneität des Menschen verneint. Es ist kein Gefühl im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes. So kommt in diesem Gefühl kein bloß persönlicher Zustand eines besonderen, eines einzelnen Individuums zu Bewußtsein, sondern die für alle Form und allen Inhalt des geschaffenen Seienden vorentscheidende Gegebenheitsweise dieses Seienden, und mit ihr zusammen die Struktur und das Wesen alles Geschaffenen. Ursächlich hervorgebracht wird dieses ursprüngliche Bewußtsein keineswegs durch den Menschen, für den es vermittelt durch die jeweilige menschliche Individualität als ein je bestimmt gestimmtes erscheint. Vielmehr ist der Grund für das Präsentsein dieses Bewußtseins sowie für sein Voranstreben zu dem in ihm als Möglichkeit Angelegten seine durch den Schöpfergott gesetzte Bestimmung des »Universums«, im letzten der Schöpfergott selbst.

Dieses Bewußtsein ist in seiner bestimmten (!) Bestimmtheit das von Schleiermacher gemeinte »fromme[ ] Gefühl«<sup>1030</sup>, das er vor allem im Sinne von dessen bestimmten (!) Gestimmtsein, d.h. in seiner konkreten, historischen Wirklichkeit »Religion«<sup>1031</sup> nennt. Bisweilen allerdings faßt dieser Ausdruck das besagte Bewußtsein seinem Wesen nach in den Blick.<sup>1032</sup> Angesichts der Konstitution dieses Bewußtseins heißt es bei Schleiermacher in den *Reden* immer wieder, daß die Religion, daß das besagte Bewußtsein, das Grundgefühl wie auch die religiösen bestimmten Gefühle, daß die Schwingungen des Gemüts und

---

<sup>1029</sup>Zu dieser verquerten Anschauung versteht sich A. Arndt in der Einleitung seiner Ausgabe der *Reden*, Hamburg 2004, XVII f. Das Attribut »präreflexiv« kann sich dem verfolgten Sachgehalt gemäß nur auf die Reflexivität des Intellekts beziehen. Eine irgendwie gefühlsmäßige, für unsereins immer schon vollzogene Reflexion, ein Immer-schon-Reflektiertsein des Selbstes ist damit keinesfalls ausgeschlossen.

<sup>1030</sup>RuR 178.

<sup>1031</sup>»Dieses Gefühl muß jeden begleiten, der wirklich Religion hat« (RuR 62); aber, derselbe Ausdruck »Religion« trägt in den *Reden* in verschiedenen Kontexten durchaus unterschiedliche Bedeutungen. Beispielsweise kann er ebensogut religiöse Gruppierungen und deren von Schleiermacher prinzipiell abgelehnte, philosophisch-religiöse Denkbauwerke bezeichnen (vgl. 21; 63 u.ö.).

<sup>1032</sup>Vgl. RuR 237-241.

der Seele vom Universum, vom Unendlichen, von der Gottheit hervorgebracht werden.<sup>1033</sup> Bedauerlicherweise pflegt Schleiermacher gerade in der ersten Auflage seines Erstlingswerkes zahlreiche Redeweisen, die den gegenteiligen Eindruck nahelegen, Religion sei ein reines Machwerk des Menschen.<sup>1034</sup> Dem kann deswegen so nicht sein, weil der Mensch aufgrund seiner Konstitution sich unvermeidlich als Widerschein einer umfassenden Schöpfungsleistung findet, deren Urheber allein »die Gottheit« ist. Das ist die Grundfeste für Schleiermachers Einsichten aus dem Anfang der ersten *Rede*.

Freilich tendieren zahlreiche Aussagen der *Reden* dazu, diesen Boden vergessen zu machen. Zuhöchst problematisch ist in diesem Sinn Schleiermachers Umgang mit den Ausdrücken »Universum«, »Unendliches« und »unendlich« auf der einen Seite<sup>1035</sup> sowie »Gott« und die »Gottheit« auf der anderen Seite. Bedenkt man die für die *Reden* so wichtige Grundeinsicht in das durch die »Gottheit« beschlossene Werden des Universums,<sup>1036</sup> so dürfte ausreichend klar sein, daß die Gottheit den schöpferischen Grund für das Universum darstellt – obwohl die Formulierung, daß die Gottheit sich durch ein unabänderliches Gesetz selbst genötigt habe, merkwürdig genug klingen muß für alle Hörer, die auf Gottes Treue gerechnet hatten. Allerdings für einen jeden Hörer und Leser verwirrend ist, daß Schleiermacher gegen Ende der zweiten *Rede* die Gottesvorstellung zu einer bloßen Form<sup>1037</sup>, in der das Universum »angeschaut« werde, herabwürdigen will. Ob der Lenker und Leiter oder der Regent<sup>1038</sup> des Universums personifiziert werde und man »einen Gott habe[ ]«, oder die Gottesvorstellung ausbleibe, und man nur »eine Welt habe[ ]«<sup>1039</sup>, das hänge lediglich von der einem jeden Menschen gefühlsmäßig vorgegebenen<sup>1040</sup> Art und Weise ab, das Universum in dem Bewußtsein der eigenen Freiheit oder in schlichtem Verstande anzuschauen.<sup>1041</sup> Problematisch an dieser Aussage ist, daß ihr zufolge das Universum unter Umständen als absolute Autopoiesis seiner selbst mißverstanden werden könnte, und der Mensch als integrativer Bestandteil dieses Geschehens unter der Hand zum Schöpfergott mutieren könnte.<sup>1042</sup> Diese Vorstellung steht kontradiktorisch im Gegensatz zu Schleiermachers Ausgangseinsicht zum Anfang der ersten *Rede*. Entgegen Schleiermachers Behauptung<sup>1043</sup>, in der Religion stehe die Idee von Gott nicht so hoch, als man meine, und daß das Universum sogar »mehr« als »Gott« sei, besitzt dieser Grundentscheid höchste Bedeutung. Den ganzen phänomenorientierten Ansatz vom Anfang der ersten *Rede* droht der Verzicht auf den Gottesbezug zu verkehren. Verständlich, wenn auch nicht akzeptabel, wird dieser Irrgang Schleiermachers aufgrund seiner Annahme, Freiheit habe nur Sinn im

---

<sup>1033</sup>Vgl. RuR 30; 55; 56; 57; 58; 68; 86; 87; 99; 114; 117f; (143); 178f; 236; 267; 268; 311.

<sup>1034</sup>Vgl. RuR 65; 72; 73; 77; 88; 106f; 114; 125; 134; 255; 257ff; 279; 310.

<sup>1035</sup>Z.B. RuR 52ff.

<sup>1036</sup>Vgl. RuR 5ff.

<sup>1037</sup>RuR 129.

<sup>1038</sup>Vgl. RuR 126.

<sup>1039</sup>RuR 129.

<sup>1040</sup>Vgl. RuR 128f.

<sup>1041</sup>Vgl. RuR 129f.

<sup>1042</sup>Vgl. Anm. 986 d.v.U.

<sup>1043</sup>Vgl. RuR 130; 132f.

Einzelnen und für das Einzelne.<sup>1044</sup> Sehr wahrscheinlich hätte sich Schleiermacher durch ein tiefgründigeres Verständnis der von ihm angerührten Prozesse, das ist ein radikaleres Verständnis von »Zeit«, sowohl vor diesem Irrtum schützen, als auch zu einer Kritik an der der Personalität Gottes angehängten, angeblichen Übertragungsrichtung vom Menschen zu Gott aufschwingen können.<sup>1045</sup>

Den Boden Schleiermachers eigener Einsichten zu verdecken, droht auch die Attribution des frommen Grundgefühls als »flüchtiger«<sup>1046</sup> Augenblick. Denn kurz befristet ist wohl die Stärke der Eindringlichkeit und die bestimmte Gestimmtheit, in der das besagte Gefühl empfunden wird. Doch, seiner Konstitution zufolge muß es eigentlich ohne Unterlaß andauern, solange überhaupt »Welt« ist. Die *Reden* zeugen davon sowohl beschränkt auf die Religiosität des einzelnen Menschen:<sup>1047</sup> das unmittelbare »Gefühl des Unendlichen« muß dauerhaft jeden begleiten, »der [...] Religion hat«<sup>1048</sup>. Genau genommen ist das qua Menschsein ein jeder Mensch. Zweitens bezeugen die *Reden* vermittelt durch die Rede vom Band des Bewußtseins die stetige Dauer des frommen Gefühls bezogen auf die ganze Menschheit.

Von daher, also angesichts der von Schleiermacher beschriebenen Konstitution von Mensch und Welt (Universum), konterkarieren seinen Versuch, das Wesen der Religion darzustellen, auch alle diejenigen Äußerungen, nach denen die Religion nicht das ganze Herz, nicht die ganze Seele, nicht das ganze Gemüt und also nicht den ganzen Menschen, sondern nur einen Teil von ihm, nur einen Teil seines Innersten erfaßt.<sup>1049</sup> Zu der größten Bekanntheit unter ihnen sowie zu nachhaltig kontraproduktiver Wirkung hat es die Wendung gebracht, daß der Religion eine eigene Provinz im Gemüt angehöre.<sup>1050</sup> Wenn Religion im Sinne des Grundgefühls – als bestimmtes Grundgefühl in der Zeit heißt sie »Frömmigkeit« –<sup>1051</sup> den grundsätzlich allbefassenden Möglichkeitsraum alles (geschaffenen) Seienden darstellt, dann wird doch schlechthin alles (geschaffene) Seiende durch die Religion, und so auch durch die Frömmigkeit, zur Gänze ergriffen; weil dieses alles in ihr »lebt und webt«<sup>1052</sup>. Deswegen erfaßt die Religion unvermeidlich das Ganze des Herzens, das Ganze der Seele sowie das ganze Gemüt. Schleiermachers *Reden* bejahen diese Vorstellung wiederholt.<sup>1053</sup> Aus diesem Grund ist eigentlich ebenso problematisch die Vorstellung, daß Religion nur ein Geschehen »im« Gemüt, »in« der Seele usw. besage.<sup>1054</sup> Denn zufolge der bekannten Grundeinsicht Schleiermachers ist die Funktionseinheit Seele der lediglich individual gestaltete »Ort«, an dem die gefühlsmäßige Vorgegebenheit des einen und einzigen

---

<sup>1044</sup>Vgl. RuR 129.

<sup>1045</sup>Dazu mehr im Heideggerteil d.v.U.

<sup>1046</sup>Vgl. RuR 73.

<sup>1047</sup>Vgl. RuR 139; 266f; 298f.

<sup>1048</sup>RuR 62.

<sup>1049</sup>Exemplarisch in diesem Sinne: RuR 37; 178f, 269; 270; 270f; 303ff.

<sup>1050</sup>Vgl. RuR 37.

<sup>1051</sup>Eine genauere Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Frömmigkeit folgt in Kürze.

<sup>1052</sup>Vgl. Paulus in der Areopagrede (Act 17, 27f [Lutherbibel, in der revidierten Fassung von 1984]).

<sup>1053</sup>Vgl. RuR 26; 80; 93ff; 140; 179; 206; 266f; 298f.

<sup>1054</sup>Vgl. RuR 30; 272; 301.

Weltprozesses inklusive der in ihn eingeschlossenen Selbst für ebendiese gegenwärtig wird, und zwar in der Weise des bekannten Gefühls.

Sofern nun »Religion« bzw. »Frömmigkeit«, als das besagte Gefühl verstanden wird, kann eine Differenz zu der Tiefendimension des Gemüts, die in eben demselben Gefühl gesehen werden muß, gar nicht ausgemacht werden. Der Ausdruck »Gemüt« verweist demnach auf die »Offenheit« endlicher Selbst, ihre Herkunft weder aus dem Kreis ihrer selbst, noch allein aus der geschaffenen Welt je auf hinreichende Weise erklären zu können. Stattdessen müssen sie sich immerzu in der Weise einer ursprünglichen »Befindlichkeit« »vorfinden«. Tendenziell verwenden die *Reden* den Ausdruck »Gemüt« in genau diesem Sinne. Daß aber Religion im (!) Gemüt wohne, zumal in einer eigenen »Provinz«, das kann zum einen als Hinweis auf die (eigentlich allbefassende) U r s p r ü n g - l i c h k e i t der Religion verstanden werden, die mit einer großen, relativen Eigenständigkeit verwechselt worden ist. Zum anderen mag diese Formulierung Schleiermachers der Tatsache geschuldet sein, daß das konkret-geschichtliche Hervortreten der Frömmigkeit zu starker Eindrücklichkeit und großer Deutlichkeit nur gelegentlich kommt, nämlich als ganz bestimmte Gestimmtheit des Gemüts. In Differenz zu dieser Vorstellung des Gemüts verwendet Schleiermacher den Ausdruck »Seele« in den *Reden* unter schwächerer Betonung von deren Fundiertsein im oder als Gefühl. In den Vordergrund tritt die prinzipiell mit der Rezeptivität gleichursprüngliche Spontaneität. Obwohl letzten Endes die radikale Rezeptivität für die Spontaneität den Möglichkeitsraum darstellt, erbringt in gewisser Hinsicht die Spontaneität dennoch eine tiefere Fundierungsleistung als ihr Zwillingsgeschwister. Sie, verstanden als Möglichkeitsbedingung für die (relative) Rezeptivität, trägt diese in sich. Die sachliche Angemessenheit der Erinnerung an diese Spontaneität auf dem Boden und im Rahmen des von Schleiermacher angenommenen Grundgefühls durch den Ausdruck der Seele ist einsehbar, wenn auch in den *Reden* diesbezüglich keine eigene Thematisierung vorgenommen worden ist. Denn, wenn ein Grundgefühl angenommen wird, innerhalb dessen endliche Selbst unter der Voraussetzung relativer Gegensatzkreuzungen sich befinden, dann muß wie als Zwischenschritt auf dem Weg zur geschichtlich-konkreten Wirklichkeit füglich eine mittlere Wirklichkeitsebene vorausgesetzt werden. Dann muß vorausgesetzt werden, daß die zum gefühlsmäßigen Finden ihrer selbst bestimmten Selbst sich in der Vorfindlichkeit ihrer selbst zunächst einmal dazu bestimmt finden, sich unmittelbar als (!) sie selbst zu verstehen, zu setzen. Dies Setzen aber ist reine, unmittelbare Spontaneität, wenn auch im Möglichkeitsraum vorgängiger absoluter Rezeptivität und gefolgt von der Wirklichkeit des relativen Gegensatzes von Spontaneität und Rezeptivität. Es ist dieser Sachverhalt, der unter anderem Äußerungen wie diejenige motivieren konnte, daß die ewige Menschheit unermüdlich sich selbst erschaffe.<sup>1055</sup> Anders dagegen tendiert Schleiermachers Gebrauch des Ausdrucks »Herz« in den *Reden* mehr auf das konkret-geschichtliche Verwirklichtsein von Religion bzw. Frömmigkeit als ein ganz bestimmtes

---

<sup>1055</sup>Vgl. RuR 91f und Anm. 986 d.v.U.



Gestimmtsein der Seele.<sup>1056</sup> Im ganzen jedoch rechtfertigt weder der lockere Sprachgebrauch der *Reden*, noch die Sache selbst eine klare und harte Aufteilung oder eine Beschränkung des Ausdrucks »Seele« auf nur eine einzige der beschriebenen Perspektiven. Vielmehr ist sachlich angemessen, an Schleiermachers Redeweise in seiner *Psychologie* und *Glaubenslehre* sowie an zahlreiche andere theologisch-philosophische Traditionsstränge anzuknüpfen und unter »Seele« auch in der vorliegenden Untersuchung die genannten drei Perspektiven in ihrer Einheit zu erfassen. Soviel zur prozeßorientierten Sichtweise der psycho-physischen Einheit des Menschen und der Differenzierung in »Gemüt«, »Seele« und »Herz«. Die prozessorientierte Art der Betrachtung legt sich auch für die nachfolgende Perspektive auf denselben Gesamtprozeß nahe.

Demnach kann »Frömmigkeit« verstanden werden als das besagte Grundgefühl nur in seiner bestimmten, geschichtlichen Gestimmtheit, also als ein konkret-geschichtlicher Prozeß; bzw. als das dem geschichtlichen Menschen gegenwärtige Gegenwärtigwerden und -sein (1) der Welt, (2) seiner selbst und (3) – vermittelt durch diese Gegenwart<sup>1057</sup> – des Grundes für alle Gegenwart, also Gottes. Die Zuordnung von Welt-, Selbst- und Gotteserfahrung thematisiert Schleiermacher zwar ausdrücklich und in größerer Klarheit erst in der zweiten Auflage der *Glaubenslehre*. Doch auch dieser Zusammenhang deutet sich in den *Reden* an.<sup>1058</sup> Dasselbe gilt für die tendenzielle Beschränkung des Ausdrucks »Frömmigkeit« auf das geschichtliche Frommsein, auf die Gestalten sogenannter positiver Religion.<sup>1059</sup> »Religion« nämlich verwendet Schleiermacher in den *Reden* nicht ausschließlich, aber, wie bereits der Umkehrschluß aus der Rede von den »positiven Religionen«<sup>1060</sup> ahnen läßt, in profilierter Weise für die Bezeichnung von dem der Frömmigkeit Wesensmäßigen, für die Rede von ihrem Wesen.<sup>1061</sup> Unter dem Ausdruck »Religion« betrachten die *Reden* vorzüglich die größeren, dauerhaften Zusammenhänge des Gegenwärtigwerdens und -seins der für den Menschen durch den Schöpfergott fundamental im Grundgefühl vergegenwärtigten Gegenwart Gottes, d.i. Gottes Gegenwart.

Bemerkenswert ist Schleiermachers Verständnis von Religion besonders im Verhältnis zur Tradition der sogenannten Aufklärung, speziell im Verhältnis zu dem bis auf den heutigen Tag äußerst wirkmächtigen Phänomenbegriff Immanuel Kants. Denn, so sehr es

---

<sup>1056</sup>Vgl. z.B. RuR 47.

<sup>1057</sup>»Gegenwart« verstanden als Vollzug der Selektion von Wirklichem aus Möglichem; vgl. Herms, *Prozeß und Zeit*, 262-285, bes. 268.

<sup>1058</sup>Vgl. RuR 166f. Dort will Schleiermacher den Sinn für das Unendliche, d.i. das religiöse Gefühl als Vollendung von Selbst- und Weltanschauung und deren Verschmelzung in der Kunst (im engeren Sinn dieses Wortes) bzw. in dem zur Religion gewordenen Kunstsinn verorten. Überzeugen kann dieser Gedanke Schleiermachers auf keinen Fall. Erstens droht auf diese Weise der religiöse Sinn für das Schöne in denjenigen Sphären verloren zu gehen, die nicht in die Kunst (im engeren Sinn dieses Wortes) fallen. Zweitens steht selbst im Fall einer Aufweitung des Kunstbegriffs zu befürchten, daß die besagte Verschmelzung von Kunst und Religion das allbefassende Proprium der Religion, das nicht mehr bloß persönliche und unmittelbare Innesein des »Woher« und »Wohin« alles Seins in Vergessenheit auflösen würde. Dazu später mehr im Hinblick auf das von Schleiermacher sogenannte ästhetische Bewußtsein bzw. Gefühl.

<sup>1059</sup>Vgl. z.B. RuR 33.

<sup>1060</sup>Vgl. RuR 242.

<sup>1061</sup>Vgl. besonders RuR 50-133.

zufolge der Schleiermacherschen Einsicht in das Menschsein begreiflich ist, daß das Geschehen des Grund-Gefühls seinsmäßig jeder Spontaneität sowie jeder relativen Rezeptivität, und folglich allem menschlichen Wollen und Denken als deren sie in ursprünglicher Einheit konstituierendes Fundament uneinholbar vorangeht, so wenig ist dieser Sachverhalt, nicht einmal im deutschen Sprachraum, von dem großen Meinungsstrom der vermeintlich Gebildeten beherzigt worden.<sup>1062</sup> Vor diesem Hintergrund muß Schleiermachers Einsicht zwangsläufig um so deutlicher hervortreten. Und tatsächlich hat Schleiermacher in seiner zweiten *Rede* über das Wesen der Religion genau diesen Aspekt des Gesamtsachverhaltes »Menschsein und Religion« einer aufwendigen Klarstellung unterzogen. Zunächst widerspricht er der gewöhnlichen Meinung, daß Religion ein Wissen oder Handeln, Metaphysik oder Moral oder sogar ein Kompositum aus beiden bedeute.<sup>1063</sup> Sodann, nachdem er sie als »Gefühl« (und in der ersten Auflage der *Reden* leider auch als Anschauung) definiert hat, weist er ausdrücklich darauf hin, daß Religion das »notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden« darstellt.<sup>1064</sup> »Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut [... .] Ohne diese [, ohne die im und als Fundament ursprünglich vereinende Religion], wie kann sich die erste über den gemeinen Kreis abenteuerlicher und hergebrachter Formen erheben? Wie kann die andere etwas Besseres werden als ein steifes und mageres Sklett?«<sup>1065</sup>.

Das sogenannt kritische Werk des Aufklärungsphilosophen Kant deckt die tiefe Wahrheit dieses von Schleiermacher formulierten Vorwurfes auf. Das wird deutlich am Scheitern der transzendentalen Denkbewegung vom Denken über das Wollen zum mißverstandenen »Gefühl«. Zuerst konstruierte Kant im Ausgang vom Denken eine erfahrungsfreie Welt möglicher Dinge an sich, bzw. möglicher Ding-Formen.<sup>1066</sup> Sodann versuchte er, die den theoretischen (transzendentalen) Ideen korrespondierende Realität durch den Rückgriff auf das Wollen zu gründen, und behauptete das bloß formal-abstrakte Sittengesetz des sogenannten kategorischen Imperativs, der jede Individualität, das geschichtliche Gewordensein des Konkreten, den universalen Lebensprozeß als Geschehen des Besonderen völlig mißachtet. Letztlich mißlang daher auch sein Versuch, das Geschehen von »Welt« als

---

<sup>1062</sup>Der Umfang der vermeintlich Gebildeten umschließt den Kreis der vermeintlich Aufgeklärten. Letztere nehmen unter den ersteren aber mindestens wirkungsgeschichtlich betrachtet den vornehmsten Platz ein. Schleiermacher hat in faktischer Anerkennung dieser Tatsache seine *Reden* ursprünglich an die »Aufgeklärten« unter den Verächtern der Religion adressiert, vgl. die Betitelung der *Reden* vom 7.9.1799 in der »Staats- und gelehrten Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten« (Nr. 144, S. 6) nach A. Arndts Einleitung in die *Reden*, Hamburg 2004, Xf. Daß Schleiermacher die Betitelung änderte, um einen größeren Leserkreis zu erreichen, ist denkbar. Auf jeden Fall ist diese Weitung der Sache nach unvermeidlich, da zumindest im Sinn einer faktischen Nichtbeachtung bei allen, die sie nicht gebührend pflegen, die Religion verachtet wird, und so der Gegensatz zu den eigentlich, da religiös Gebildeten klarer hervortritt. Gegenüber der Ansicht, daß die *Reden* »vor allem auf eine gleichgültige Haltung zur Religion« anspielten (vgl. Arndt, XI f), beharren die *Reden* selbst, daß – mit der ursprünglichen Betitelung – Schleiermacher sehr wohl das von dem Aufklärungsphilosophen Kant beförderte Mißverständnis des Zusammenhangs von Denken, Wollen und Religion im Blick hatte.

<sup>1063</sup>Vgl. RuR 38-49.

<sup>1064</sup>Vgl. RuR 52.

<sup>1065</sup>RuR 52f.

<sup>1066</sup>Vgl. S. 52 d.v.U.

Erfahrungseinheit des einzelnen sowie aller Menschen durch die ästhetischen Ideen bzw. den von ihm so genannten *sensus communis aestheticus* zu begründen oder wenigstens plausibel zu machen. Seine Ahnung, daß der *sensus communis aestheticus* eine Stimmungsbefindlichkeit, ein Gefühlsgefühl darstellen müßte, versank aufgrund seines systematischen Ansatzes beim sogenannten reinen Denken in tiefe Vergessenheit, da die Seele, das Innere des Gemüts als Phänomen eines Wissens im weitesten Sinn<sup>1067</sup> dieses Wortes von Kant nicht geduldet wurde. Kant wagte den Blick in die tatsächlichen Konditionen des Menschseins nicht und verfehlte in diesem Zusammenhang auch den Sinn von »Zeit« wie auch, überhaupt eine Theorie des Werdens des Seienden und des Seins auszubilden.

Schleiermacher dagegen läßt zwar eine ausdrückliche Darstellung seiner Theorie als Theorie des Werdens vermissen und präsentiert ein zu vertiefendes Zeitverständnis. Aber sein großes Werk hebt bezeichnenderweise mit dem leibhaften Beeindrucktwerden der menschlichen Seelen, des Gemüts durch das Geschehen der Erfahrungseinheit, mit ihrem Prozedieren im Möglichkeitsraum des Gefühls und also mit der Beschreibung des Wesens von Religion an. Weil das Wesen von Religion in dem besagten Gefühl zu finden ist, deswegen erweist sich schließlich auch die rednerisch-bezeugende, stimmungsmittelnde Art und Weise der Darstellung speziell der ersten beiden *Reden* als sachgemäß bzw. phänomenbezogen.

#### 3.3.1.4 Phänomenbezogenheit und Jesus Christus

Phänomenbezogen sind Schleiermachers *Reden* über die Religion, indem sie die Weise des Gegebenseins ihres Gegenstands, des Gegebenseins der Religion im sogenannten Gefühl eines unmittelbaren Bewußtseins alles Seins, das folglich auch als unmittelbares Selbstbewußtsein beschrieben werden kann, zu verstehen geben. Im Vergleich zur Kant-schen Tradition besteht Schleiermachers Phänomenbezogenheit unter anderem darin, daß Schleiermacher die besagte Weise überhaupt als einen Gegenstand der Erfahrung, ja als einen Gegenstand einer gwissermaßen wissbaren Erfahrung anerkennt. Der Sache nach darf das nicht wundern. Wie sollte das gefühlsmäßig präsente Fundament alles weiteren, im weitesten oder vielleicht im engsten Sinne von »Wissen« zu verstehenden Wissens nicht vorgängig gefühlsmäßig wissbar sein? Die traditionelle Engführung des als Wissen bezeichneten Bewußt-Seins sowie des als Sein Gewußten oder Vermeinten blendet diesen Sachverhalt aus. Schleiermachers in den *Reden* geübter Gebrauch des Ausdrucks »Phänomen« stellt demgegenüber eine wichtige Weitung dar, weil nunmehr auch »Religion« zum Phänomen werden kann.<sup>1068</sup> Zwar beschränkt auch Schleiermacher den Begriff des Phänomens auf die unendlich vielen, geschichtlich-konkreten Manifestationen ein und desselben Wesens im Gegensatz zu diesem Wesen an sich.<sup>1069</sup> Aber andererseits setzt die von ihm praktizierte »Geisterbeschwörung« zum Anfang der zweiten *Rede* eindeutig voraus, daß

---

<sup>1067</sup>Vgl. z.B. S. 208ff in d.v.U.

<sup>1068</sup>Vgl. RuR 22f; 157; 273.

<sup>1069</sup>Vgl. RuR 152; 157.

»die Erscheinung [also: das Phänomen] sich [selbst: also von selbst und als es selbst] zeigen soll«<sup>1070</sup>. Gemeint damit ist das Wesen der Religion. Nur deshalb, also weil die Religion als das besagte Gefühl sich selbst, d.h. von selbst und als es selbst aufdrängt und präsentiert, dem Betrachter präsent werden kann, fordert Schleiermacher seine Hörer zu Recht auf, einmal still zu werden und die Sinne zu schärfen.<sup>1071</sup> Das sich innerlich Präsentierende kann als solches dann nur geschaut, besser vernommen, am besten gefühlt werden, wenn das Gemüt sich zur Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang von »Welt« und seiner selbst beruhigt hat. Schleiermachers Einladung zur stillen Einkehr ins Gemüt ist sachlich notwendig. Das vordergründig obskure Unterfangen der Geisterbeschwörung erhellt in Wirklichkeit als Ausdruck äußerster Phänomenbezogenheit.

Richtet man die Aufmerksamkeit auf den Impuls der Selbsterschließung des besagten Gefühls, so erweist sich desweiteren als phänomenbezogen, daß Schleiermacher gleich zum Anfang des gesamten Werkes der *Reden*, nämlich im Rahmen der Darstellung des Menschen als des Ortes der Lichtung des universalen Lebensprozesses, die Auffassung vertritt, daß »die Gottheit zu allen Zeiten hie und da [...] Gesandte Gottes [... , sogenannte] Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit«<sup>1072</sup> unter die Menschen schickt, und diese unverkennbar selbst von der Art der Menschen sind. Wären die Mittler nicht selber ganz und gar Mensch, so könnte die jeweils bestimmte Mitteilung, das jeweils bestimmte Ausgeben und Aufnehmen einer bestimmten Bestimmtheit des allbefassenden Grundgefühls überhaupt gar nicht stattfinden. Phänomenbezogen in weiterer Rücksicht auf diesen Rahmen ist zum anderen sowohl, daß Schleiermacher sich selbst in die Reihe der Mittler stellt,<sup>1073</sup> als auch seine Darstellung der Mittlerschaft Jesu Christi. Denn im Rahmen des von Schleiermacher eingesehenen Entwicklungsprozesses des Universums inklusive der Menschheit muß auf jeden Fall die durch Einseitigkeiten vermittelte und folglich in Mangelhaftigkeit resultierende Heils- oder Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit sowie jedes einzelnen Menschen im Unterschied zum Urbild Jesus Christus berücksichtigt werden. Schleiermacher muß Auskunft über den eigenen erreichten Standpunkt im Verhältnis zum vermeintlich höchsten Punkt der geistigen Entwicklung erteilen. Denn zielgerichteter Fortschritt setzt im selben mit dem Ausgangspunkt eines Prozesses das in die Ausgangsbedingungen integrierte Endziel voraus. Anders als die Ideen eines Kants sowie anders als das sachlich zwischen den Endpunkten Befindliche kommt den Schleiermacherschen Zielpunkten die dem Gesamtprozeß eigene, von dessen Schöpfer ins Werk gesetzte Verwirklichungskraft zu. So sagt Schleiermacher über Jesus Christus, das »wahrhaft Göttliche« an ihm sei »die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete«<sup>1074</sup>. Und,

---

<sup>1070</sup>RuR 38f.

<sup>1071</sup>Vgl. ebd.; auch 31f.

<sup>1072</sup>RuR 9f; die Rede von der »Lichtung« greift vor auf Redeweisen Heideggers, vgl. S. 715f d.v.U.

<sup>1073</sup>Vgl. RuR 14.

<sup>1074</sup>RuR 301.

indem Jesus Christus den Gedanken der Notwendigkeit der Vermittlung erfaßt habe, habe er sich selbst als einen göttlichen Vermittler verstanden.<sup>1075</sup> Dies aber sei er gewesen durch die Einzigkeit und Ursprünglichkeit seiner Frömmigkeit und die Kraft, diesselbe mitzuteilen.<sup>1076</sup> »[R]ückblickend« wird man daher mit Schleiermachers Glaubenslehre sagen müssen, daß, weil erst durch Jesus Christus die menschliche Frömmigkeit ein vollkommenes »Sein Gottes in der menschlichen Natur« wird, und erst durch die Frömmigkeit die Gesamtheit der endlichen Kräfte ein »Sein Gottes in der Welt« werden kann, daß einzig Jesus Christus allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt. Deshalb trage Jesus Christus die ganze neue, »eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung« in sich.<sup>1077</sup> Der johanneischen Einsicht, daß der Logos ensarkos und der präexistente Logos derselbe sind,<sup>1078</sup> folgt Schleiermacher in diesem Zusammenhang leider nicht, sondern versteht sich lediglich darauf, die gesamte Wirksamkeit Jesu Christi als die »Fortsetzung« der schöpferischen göttlichen Tätigkeit, »aus welcher auch die Person Christi entstand«, zu bedenken.<sup>1079</sup> Daß Jesus Christus sich selbst als den einzigen oder höchsten Mittler dargestellt hätte, nimmt Schleiermacher demgemäß nicht an.<sup>1080</sup> Übereinstimmend damit geht Schleiermacher in der *Glaubenslehre* lediglich davon aus, daß Jesus Christus einen »wirklichen Irrtum weder selbst kann erzeugt, noch auch fremden mit wirklicher Überzeugung und als wohl erworbene Wahrheit in sich aufgenommen haben«<sup>1081</sup>. Dennoch nimmt Schleiermacher – eigentlich notwendiger Weise – an, daß das durch Jesus Christus in die Welt gebrachte und durch das Christentum verbreitete Hellsein der Selbstoffenbarung der Gottheit für, durch ihre und in ihrer Schöpfung über alle anderen positiven Religionen »erhaben«<sup>1082</sup> ist und bis zum Ende der »Welt« andauert<sup>1083</sup>. Wie sollte ein phänomenbezogener, tiefgründiger Denker die zielführend-selbstrealisierende und Mensch gewordene Idee der Menschheit, das in konkreter Menschengestalt geschichtlich (!) gewordene Offenbarsein des Zusammenhanges von Welt und Selbst, und somit der Gegenwart Gottes, ja des Gottes Gegenwart denn auch anders auffassen wollen? Die einem jeden Menschen qua Menschsein prinzipiell aufgenötigte gefühlsmäßige »Anschauung seiner selbst«<sup>1084</sup>, das ist das Phänomen einer unmittel-

---

<sup>1075</sup>Vgl. RuR 302f.

<sup>1076</sup>Vgl. ebd.

<sup>1077</sup>Vgl. GL § 94,2, I 46.

<sup>1078</sup>Vgl. Joh. 1, 1-14.

<sup>1079</sup>Vgl. GL § 100,2, I 93.

<sup>1080</sup>Vgl. RuR 304. – Jesus Christus als »der [kursiv: S.B.] geborene Gottmensch«, »das Licht der Menschen [...] von Anfang an«, in dem das menschliche Selbstbewußtsein sich »ursprünglich gestaltet[ ]«, begegnet bei Schleiermacher rund sechs Jahre später, in seiner Schrift: *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch*, Halle 1806, 129f.

<sup>1081</sup>GL § 98,1, I 79; »Und zwar ist nicht nötig, diesen Satz auf das Gebiet seines [verstehe: Jesu Christi] eigentlichen Berufs zu beschränken; nur muß der Unterschied festgehalten werden zwischen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorstellungen, deren bestimmte Vertreter andere sind, [...] und zwischen Abschließung eines Urteils, welches allemal in irgendeiner Beziehung auch die Handlungsweise bestimmt« (ebd.).

<sup>1082</sup>Vgl. RuR 308.

<sup>1083</sup>Vgl. RuR 308f.

<sup>1084</sup>Vgl. RuR 165f; 269.

baren Erschlossenheit von ihm selbst für ihn selbst, treibt<sup>1085</sup> die Gemüter zur Einstimmung in das eine und einzige göttliche Offenbarungsgeschehen des einen Gottes.<sup>1086</sup> Philosophie und Theologie vor der Lebenszeit Jesu Christi sind demzufolge ebenfalls und im letzten Grund als Vorbereitung auf das Ereignis der leibhaftigen Gegenwart Gottes hin zu deuten.

### 3.3.2 *Glaubenslehre* und *Psychologie*,

als vornehmlich psychologische Theorie der Werdebedingungen der Menschheit

Schleiermachers Betrachtung des Gegenstands der *Reden über die Religion* weist naturgemäß in die Richtung einer bzw. seiner *Glaubenslehre*. Verließ der Gedankengang der *Reden* vom allgemeinen Wesen der Religion aus bis hin zum beispielhaften Umriß des Wesens der positiven Religion »Christentum«, so wird die wissenschaftlich-systematische Darstellung des Christentums, aus Schleiermachers evangelischer Sicht, durch Schleiermacher endlich in und mit der *Glaubenslehre* entfaltet. Die *Glaubenslehre* markiert den systematischen Ziel- und Vollendungspunkt, auf den hin das mit den *Reden* begonnene Gesamtwerk Schleiermachers zuläuft. Sie ist und bleibt Schleiermachers Hauptwerk. Historisch gesehen stellt sie, in Form ihrer zweiten, überarbeiteten Ausgabe, gewissermaßen den Schlußstein des Gesamtwerkes dar. Ihre erste Auflage beschließt demgemäß das Werk nur vorläufig. Gegründet ist ihr Beschlußcharakter darin, daß sie vor allem über die Selbstbewußtseinstheorie ihrer Einleitung wieder zum Ausgangspunkt der *Reden*, zu dem Sachverhalt, von dem die *Reden* ausgehen, zurückführt. Auf diese Weise ist sie faktisch auch zutiefst mit der *Psychologie* verbunden. Deren erste Vorlesung von 1818 fällt nur wenige Jahre vor die erste Auflage der *Glaubenslehre* von 1822 und deutet den kommenden Abschluß einer ersten Schaffensphase an. Also: unter den gegebenen Umständen und weil *Reden*, *Glaubenslehre* und *Psychologie* alle drei vom Sachverhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins leben und alle drei ihn zur Darstellung bringen, kann mit Fug und Recht gesagt werden, daß das Thema Gemüt bei Schleiermacher das A und O ausmacht. Schleiermacher ist von Anfang an auf der Spur des Gemüts. Aber anders als Kant wandelt Schleiermacher freimütiger, weil er schon von dem ausgeht, was das Ziel ist, allein den Ausgangspunkt bestimmter bestimmen wird.<sup>1087</sup> Aus demselben Grund wendet sich die vorliegende Betrachtung nun auch der *Glaubenslehre* und der *Psychologie* zu.

In den (allgemeinen) Einleitungen zu *Glaubenslehre* und *Psychologie* betrachtet Schleiermacher denselben Gegenstand wie speziell in den ersten beiden *Reden über die Religion*. Beidemale geht es um das Phänomen einer unmittelbaren Selbsterschlossenheit des Menschen oder um das sogenannte unmittelbare Selbstbewußtsein. Im Unterschied zu den *Reden* sind *Glaubenslehre* und *Psychologie* durchgehend in wissenschaftlicher Form und im Zusammenhang eines Systems überhaupt aller Wissenschaften angelegt und geschrieben worden. Das heißt nicht, daß die Einsichten der *Reden* wissenschaftlich haltlos oder

---

<sup>1085</sup>Vgl. RuR 167.

<sup>1086</sup>In diesem Sinne auch der Apostel Paulus, vgl. Röm 1, 20f; II Kor 4, 6.

<sup>1087</sup>Der letzte Teilsatz dieser Wendung stimmt sowohl im Verhältnis Schleiermachers zu Kant, als auch als Prinzip von Verstehensprozessen überhaupt.

bedeutungslos oder von wissenschaftlich geringerer Bedeutung wären. Ganz im Gegenteil! Die *Reden* übertreffen die *Glaubenslehre* und die *Psychologie*, da sie vom Ansatz her die psychischen und die physischen Werbebedingungen des Menschen gleichermaßen in den Blick fassen. *Glaubenslehre* und *Psychologie* dagegen entfalten wesentlich den psychischen Aspekt und betrachten auch in ihren Einleitungen die physischen Werbebedingungen des Menschseins nur am Rande.<sup>1088</sup> Wenn nun die Schleiermachersche *Psychologie* ihrer sachgemäßen Ergänzung durch eine im Menschsein fundierte Wissenschaft der Physik im Ansatz verlustig gegangen ist, so stimmen die von *Glaubenslehre* und *Psychologie* erreichten Teileinsichten in die Selbsterschlossenheit dennoch mit denen der *Reden* bis auf die besagte Differenz wesentlich überein. Problematisch, da implizit selbstwidersprüchlich, ist vielmehr die in den *Reden* gezeigte religiöse Systemangst<sup>1089</sup> Schleiermachers, die in der *Glaubenslehre* in deren zweiter Auflage – hauptsächlich diese soll im weiteren zu Rate gezogen werden<sup>1090</sup> – bisweilen in dem Mißverständnis gipfelt, daß zwischen dogmatischen und spekulativen Sätzen bzw. Theologie und Philosophie eine grundstürzende Verschiedenheit »doch immer vorausgesetzt« werden müßte, so daß »ein Satz, so wie er in der einen [Disziplin] ist, in der andern keinen Platz finden kann«<sup>1091</sup>. Die genauere Betrachtung des von Schleiermacher in den Blick genommenen Phänomens der Selbsterschlossenheit wird erstens diesen Fehleindruck revidieren, zweitens die wesentliche Übereinstimmung zwischen *Reden*, *Glaubenslehre* und *Psychologie* aufweisen, und folglich die Phänomengemäßheit der grundlegenden Einsichten Schleiermachers nahelegen.

### 3.3.2.1 »Leben« und »Ich«

Betrachten wir zunächst den Zusammenhang von *Glaubenslehre* und *Psychologie*! Scheinbar basiert die gesamte Schleiermachersche *Glaubenslehre* auf Lehnsätzen aus der Disziplin der (philosophischen!) Ethik, nicht auf einem Sachverhalt der *Psychologie*. Zuzufolge des ersten Einleitungskapitels »[z]ur Erklärung der [von Schleiermacher geübten

---

<sup>1088</sup>Möglicherweise wäre es angemessen, einmal auf den Spuren Schleiermachers eine *Psychologie* zu konstruieren, die das Physische voll und ganz mit in den Blick nimmt und im Ausgang von der auch für die Physik faktisch unvermeidbaren Voraussetzung der Selbsterfahrung des Menschen dessen mögliche Einsichten ins Physische entfaltet. Ein derartiges Unterfangen dürfte auch für eine jede christliche *Glaubenslehre* von Bewandnis sein. In Schleiermachers eigener *Glaubenslehre* kommt den aus den *Reden* bekannten Überlegungen betreffend die physische Seite des Menschseins nur eine marginale Bedeutung zu. So sagt Schleiermacher z.B. ausdrücklich, daß ihn das sogenannte tierische Bewußtsein als »nicht dieses Ortes« (GL § 5,1, I 32) im Zusammenhang der Frömmigkeit nicht interessiert, weil in ihm das Bewußtsein für den Gegensatz zwischen Subjekt und Gegenstand und der Bezugspunkt für das fromme Bewußtsein noch nicht gegeben sind.

<sup>1089</sup>Vgl. RuR 64; 198f.

<sup>1090</sup>Weil diese als die reifere zugleich die klarsichtigere und somit phänomengerechtere Ausführung darstellt, und weil durch den Vergleich mit der zweiten Auflage der *Reden* ein möglichst großer Zeitraum, im großen und ganzen die Spanne des Gesamtwerkes Schleiermachers erfaßt werden soll.

<sup>1091</sup>GL § 16 Zusatz, I 112; ähnlich äußert Schleiermacher sich a.a.O. 110f.

theologischen Disziplin sowie der von ihm in Buchform vorgelegten]<sup>1092</sup> Dogmatik«<sup>1093</sup> wird die Dogmatik erst aufgrund des Begriffs der christlichen Kirche verständlich<sup>1094</sup>, und zur Klärung des letzteren benötige man (1) ethische Lehnsätze, um den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt zu ermitteln<sup>1095</sup>, (2) Lehnsätze aus der »wissenschaftlichen Geschichtskunde [...] mit dem Namen Religionsphilosophie«, um die individuellen, geschichtlichen Gestaltungen von Kirche einander zuordnen zu können<sup>1096</sup>, und (3) die Lehnsätze aus der Apologetik, um das »eigentümliche[ ] Wesen des Christentums« sowie sein »Verhältnis zu anderen Kirchen« zu erheben<sup>1097</sup>. Demnach bestimmen die Lehnsätze aus der Ethik das ganze weitere Vorgehen, die ganze christliche Dogmatik vor. Tatsächlich umfassen die vier Paragraphen 3-6 des mit »Zum Begriff der Kirche, Lehnsätze aus der Ethik« betitelten Abschnitts I des ersten Einleitungskapitels nichts weniger als den Grundstock der Schleiermacherschen *Glaubenslehre*, nämlich Schleiermachers Theorie des frommen Selbstbewußtseins in ihrem Kern. Daß der Grundstock der gesamten *Glaubenslehre* in der besagten Theorie enthalten ist, versteht sich nach Schleiermacher deshalb, weil die Frömmigkeit die »Basis«<sup>1098</sup> aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht. Keinesfalls aber soll laut dem zweiten Paragraphen der *Glaubenslehre* der Boden für den Begriff der Dogmatik in einer Anthropologie gesucht und gefunden werden, sondern lediglich durch den ethischen Kirchenbegriff werde das Wesen der Dogmatik bestimmt.<sup>1099</sup>

Der Obersatz des dritten Paragraphen jedoch offenbart, daß Schleiermachers Bestimmung der Frömmigkeit mittels der Verhältnisbestimmung von »Wissen« und »Tun« bzw. Wollen und Denken einerseits, und einer »Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins« andererseits zustande kommt. Ebendieser Zusammenhang müßte durchaus unter anthropologischer Perspektive gesichtet werden können. Nicht zu Unrecht bezeichnet der Obersatz des sechsten Paragraphen das fromme Selbstbewußtsein als ein »wesentliche[s] Element der menschlichen Natur«<sup>1100</sup>. Darüber hinaus bemerkt Schleiermacher im dritten Unterpunkt zu Paragraph drei, daß der Obersatz dieses Paragraphen anscheinend voraussetze und ihm daran gelegen sei, daß »kein Viertes zu Wissen, Tun und Gefühl [...] in der Seele« gegeben sei.<sup>1101</sup> Da diese Voraussetzung, also der Gesamtzusammenhang zwischen Denken, Wollen, Gefühl und Seele zumal bei den Sach-

---

<sup>1092</sup>Vgl. GL § 1; zwar weist Schleiermacher ebendort (§ 1,1) ausdrücklich darauf hin, daß er für seine Glaubenslehre ebendiesen Titel und nicht den der Dogmatik verwendet (I 9), welche Differenz gegenüber der Tradition er auch weitgehend durchhält; doch andererseits zeigt der unmittelbar nachfolgende Sinnzusammenhang (§ 1,2, I 9f) samt Schleiermachers eigenem Sprachgebrauch an, daß seine Erklärung zur Dogmatik durchaus die Erklärung seiner Glaubenslehre als einer Buch gewordenen Dogmatik ist.

<sup>1093</sup>Das ist die Überschrift des ersten Einleitungskapitels.

<sup>1094</sup>Vgl. GL § 2.

<sup>1095</sup>Vgl. GL § 2,2, I 12.

<sup>1096</sup>Vgl. GL § 2,2, I 13.

<sup>1097</sup>Vgl. GL § 2,2, I 13.

<sup>1098</sup>GL § 3, I 14 (Obersatz).

<sup>1099</sup>Vgl. GL § 2, Obersatz sowie § 2,1, I 11.

<sup>1100</sup>GL I 41.

<sup>1101</sup>Vgl. GL § 3,3, I 17.



waltern der vermeintlichen Aufklärung keine ausreichende Aufhellung erfahren hatte,<sup>1102</sup> und Schleiermacher ihn überhaupt nirgendwo »auf eine allgemein anerkannte Weise« dargestellt sieht, ist er gezwungen, selbst »hier das Nötige darüber« zu sagen.<sup>1103</sup> Diese für die Schleiermachersche sowie für jede andere Glaubenslehre tatsächlich unabdingbare, leider von vielen, auch einschlägigen theologischen Systematikern<sup>1104</sup> unterschlagene, wiewohl enorm wichtige, zu klärende Voraussetzung zeigt Schleiermacher in seiner *Glaubenslehre* als »ein Geliehenes aus der Seelenlehre«<sup>1105</sup> an. Deswegen kann Schleiermacher im fünften Paragraphen auf das Wesen des frommen Selbstbewußtseins als auf das zuvor »Beschriebene«<sup>1106</sup> zurückblicken und treffend dessen für es wesentlichen Entwicklungsimpuls als eine »ursprüngliche und mitgeborene« »Richtung« der »menschlichen Seele«<sup>1107</sup> bezeichnen! Wider die durch den gedanklichen Anweg sowie die Kapitelüberschrift generierte Erwartung weisen demnach der fünfte Paragraph und noch deutlicher der Paragraph drei der *Glaubenslehre* darauf hin, daß die Frömmigkeitstheorie der *Glaubenslehre* aus der (Schleiermacherschen) Psychologie entliehen ist und vermutlich auch mit der Schleiermacherschen *Psychologie* wesentlich übereinstimmt.

Anleihen aus der Ethik dagegen nimmt Schleiermacher vielmehr in Paragraph sechs auf. Nachdem er im fünften Paragraphen die Aufmerksamkeit auf das im Wesen des (frommen) unmittelbaren Selbstbewußtseins angelegte Wesen des geschichtlich verlaufenden Prozesses der Bildung dieses Bewußtseins gelenkt hatte, thematisiert Paragraph sechs seinsmäßig fortschreitend zur nächsten Aktualisierung und Verwirklichung des Möglichkeitsraumes der besagten Bildung das Wesen des Prozesses der Kommunikation des Gegenstands (frommes) unmittelbares Selbstbewußtsein.<sup>1108</sup> Schleiermachers Zielpunkt einer allgemeinen Beschreibung von Kirche überhaupt zwecks Grundlegung seiner Dogmatik ist damit erreicht. Unter fortgeführter Berücksichtigung und Hinzunahme materialer Erfahrung folgen von da an ausschließlich ihrer Möglichkeit nach im zuvor allgemein Dargestellten immer schon angelegte, wenn auch rein logisch unableitbare, Konkretisierungen, bis hin zur konkreten, zusammenhängend-lehrhaften Beschreibung der Frömmigkeit der

---

<sup>1102</sup>Man bedenke nur, wie Kants Philosophie auf das Verschwinden des Erkenntnisgegenstands »Seele« hinausgelaufen war und darüberhinaus die Gegebenheitsweise des Seelischen in Verdeckung geraten war.

<sup>1103</sup>Vgl. GL § 3,3, I 18.

<sup>1104</sup>Angesichts des von ihm beanspruchten äußeren Umfangs seiner seitenstarken Kirchlichen Dogmatik, sowie angesichts des vehementen Versuchs, Schleiermachers Theologie als sogenannte natürliche Theologie zu disqualifizieren, und angesichts der erfahrenen Wirkungsgeschichte seines Werkes ragt aus der Vielzahl der theologisch motivierten, aber dennoch unwissentlichen Protagonisten einer wahrlich unaufgeklärten Psychologie in der Theologie K. Barth heraus, vgl. Lohmann, F., Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths, Berlin / New York 1995 (TBT 72). Denn die Philosophie Kants ist durchaus – gescheiterte – Transzendental-Psychologie, vgl. Anm. 314, 372, aber auch 2355 d.v.U.

<sup>1105</sup>GL § 3,3, I 18.

<sup>1106</sup>Aus dem Obersatz zu Paragraph fünf, GL I 30.

<sup>1107</sup>GL § 5,3, I 36.

<sup>1108</sup>»Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwicklung notwendig auch Gemeinschaft« (GL § 6, I 41), d.i. im Fall einer bestimmt begrenzten Gemeinschaft: Kirche (vgl. ebd.).

positiven Religion des Christentums in seiner speziellen Form des Glaubens der Evangelischen Kirche.

Im Vergleich zu den *Reden* erweist sich diese Abfolge der Perspektiven in der *Glaubenslehre* als prinzipiell identisch. Komplettiert wird dieser Eindruck dadurch, daß sowohl im Verhältnis untereinander als auch im Verhältnis zu den Paragraphen fünf und sechs auch die Paragraphen drei und vier dem Aufbau der *Reden über die Religion* prinzipiell folgen. Wie die zweite *Rede* beleuchtet auch der Paragraph vier der *Glaubenslehre* das »sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit«<sup>1109</sup> überhaupt bzw.<sup>1110</sup> die Religion. Und wie in den *Reden* geht dieser Wesensbestimmung mit dem Paragraphen drei eine Bestimmung anthropologisch-psychologischer, ontologisch aufgeladener Vorbedingungen voraus. Diese Feststellung behält ihre Richtigkeit auch unter der notwendigen Einschränkung, daß zwischen den *Reden* und der *Glaubenslehre* eine gewisse Verschiebung stattgefunden hat. In der zweiten *Rede* ist Schleiermacher nämlich daran gelegen, herauszustellen, Religion sei des Universums bzw. des Unendlichen Anschauung und Gefühl. Einmal abgesehen von der in den *Reden* herrschenden Unklarheit über das Verhältnis zwischen »Universum« und »Unendlichem« sowie dem von Schleiermacher mit dem Ausdruck Gott bzw. Gottheit Bezeichneten, ist klar, daß in den *Reden* die Betonung der Beschreibung von Religion mehr auf deren Weise als eines Prozesses, also auf der Anschauung bzw. eigentlich dem Gefühl als einem Bewußtsein liegt, nicht aber auf der inhaltlichen Sichtung des Grundes des besagten Prozesses, welcher Grund sich in Schau und Gefühl vernehmbar macht. Die Seinsweise der Frömmigkeit als Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein betrachtet in der *Glaubenslehre* aber nachweislich der dritte Paragraph. In diesem Sinne hat sich die Perspektive leicht verschoben. Schleiermacher verortet in den *Reden* das Wesen der Religion eher in ihrer Gegebenheitsweise, verstanden als der Prozeß des bekannten Inneseins. In der *Glaubenslehre* schaut er beim Blick auf das Wesen von Religion auch auf den in der Religion inhaltlich manifest werdenden Grund für dieses Wesen und berücksichtigt mithin den Aspekt des Gehaltes des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Deswegen, also im Rahmen der besagten Verschiebung, rückt das in der Religionsschrift in der zweiten *Rede* behandelte Verhältnis von Denken, Wollen und Gefühl sozusagen vor und kommt in der *Glaubenslehre* in Paragraph drei zu stehen. Einen Widerspruch in der Sache, so, daß diese selbst fragwürdig würde, weil das Wesen von Religion in den *Reden* und in der *Glaubenslehre* auf unterschiedliche Weise beschrieben werden, produziert Schleiermacher angesichts des Verhältnisses von Gehalt und Struktur des unmittelbaren Selbstbewußtseins dadurch nicht. Wohl aber wird diese Wendung neben dem verständlichen Aufsehen, daß entgegen dem Eindruck der Religionsschrift die Rede von dem einen Gott auf einer hochentwickelten

---

<sup>1109</sup>GL I 23, aus dem Obersatz von Paragraph vier.

<sup>1110</sup>Zu der hier implizierten Gleichsetzung von »Wesen der Frömmigkeit« und Religion berechtigt Schleiermachers Verhältnisbestimmung von Religion und frommer Erregung in GL § 6 Zusatz, I 46: »Bedient man sich des Ausdrucks Religion schlechthin: so kann [...] darunter nicht füglich etwas anderes verstanden werden, als die Richtung des menschlichen Gemütes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen«; in diesem Sinne ist Religion »die Möglichkeit einzelner [also positiver] Religionen«; »die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt [ ] wäre dann die Religiosität schlechthin«.

Frömmigkeitsstufe unerläßlich ist,<sup>1111</sup> für die Nachfrage nach dem Verhältnis von Gehalt und Struktur des unmittelbaren Selbstbewußtseins sorgen. Zunächst soll jedoch, um (1) die Feststellung der in gewisser Hinsicht identischen Gedankengliederung der besagten Vergleichstexte plausibel zu machen, (2) um die angedeutete, tiefgründige, sachliche (!) Übereinstimmung zwischen der ersten *Rede* über die Religion und dem dritten Paragraphen der *Glaubenslehre* bezüglich der oben besagten Vorbedingungen herauszustellen, und (3) die wesentliche Übereinstimmung mit den entsprechenden Aussagen in Schleiermachers *Psychologie* aufzuzeigen, der Aussagenkomplex der besagten Vorbedingungen untersucht werden. In diesem Zusammenhang wird dann auch wieder die in der Auseinandersetzung mit den *Reden* hintangestellte, theologische Annahme Schleiermachers, daß die gesamte Schöpfung das Werk Gottes ist, aufgegriffen werden.

Entgegen dem Augenschein der perspektivischen Verschiebung, die leicht an den Obersätzen der Paragraphen drei und vier zu ersehen ist, besteht eine prinzipielle Identität der Gedankenführung von *Reden* und *Glaubenslehre* darin, daß Schleiermacher die Bestimmung der Frömmigkeit als Gefühl im Verhältnis von Wissen (Denken) und Tun (Wollen) im Obersatz des dritten Paragraphen der *Glaubenslehre* auf die besagten Vorbedingungen zurückführt. Nötig ist die Rückführung, da »[d]er [Obers]atz [...] vorauszusetzen [scheint], es gebe kein Viertes zu Wissen, Tun und Gefühl«<sup>1112</sup> in der Seele. D.h.: erst durch die in Paragraph 3,3 vorgenommene Anbindung an die zu klärenden, bruchstückhaft genannten Vorbedingungen wird fundiert die ebendort vollzogene Verhältnisbestimmung der drei Seelenfunktionen sowie die nachträgliche, auf die Widerlegung des abgelehnten Standpunktes gerichtete Bestätigung von Paragraph 3,3. Gehalten an die Ordnung der betrachteten Sache selbst ist die Gedankenführung von *Reden* und *Glaubenslehre* prinzipiell identisch angelegt. Die Bestätigung von Paragraph 3,3 erfolgt aber durch den Beschluß von Paragraph 3,4. Der Beschluß lautet, daß »es Wissen und Tun gibt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht«<sup>1113</sup>. Sondern, wie in den *Reden*, stellt die Frömmigkeit als bestimmte Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins überall den vermittelnden geschichtlichen Übergang zwischen den Momenten, in denen das Wollen und solchen, in denen das Denken vorherrscht, dar, und nur in diesem Sinne stößt es zu Wollen und Denken an.<sup>1114</sup> Den Boden für diese Feststellung bereitet wie in der ersten Religionsrede auch in der *Glaubenslehre* die in Paragraph 3,3 formulierte Einsicht, daß das »Leben« ein »Wechsel von Insichbleiben und Ausschiheraustreten des Subjekts«<sup>1115</sup> ist. »Subjekt« und das »Leben« beziehen sich in diesem Zusammenhang auf den Menschen und gestalten eine anthropologische Aussage.

In seiner *Psychologie* äußert sich Schleiermacher in der Einleitung sachlich identisch. Unter Einblendung der Zeitlichkeit (Geschichtlichkeit) des Lebens findet sich dort die Vor-

---

<sup>1111</sup>Vgl. GL § 8.

<sup>1112</sup>So hebt an GL § 3,3, I 17.

<sup>1113</sup>GL § 3,4, I 21.

<sup>1114</sup>Vgl. GL § 3,4, I 19.

<sup>1115</sup>GL § 3,3, I 18.

stellung vom Wechsel des Insichbleibens und Ausschiheraustretens in der Aussage, daß »[i]n diesem Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit als einem stetigen [...] der ganze zeitliche Verlauf des Lebens begriffen«<sup>1116</sup> ist. Sofern Schleiermacher nun die nach seinem Verständnis »den ganzen Menschen«<sup>1117</sup> umfassende Disziplin der Anthropologie in die »Teile« Physiologie und Psychologie differenziert,<sup>1118</sup> zeigt sich ihm dieser Sachverhalt des »Lebens« aus physiologischer Perspektive als: Erhaltung des individuellen Daseinsprozesses eines Organismus im Gegensatz gegen das allgemeine mechanische bzw.<sup>1119</sup> materielle Dasein. In psychologischer Perspektive zeigt er sich als Bestreben, an demselben Organismus, also am Leib, die zusammenhängende Erscheinung der geistigen Tätigkeiten festzuhalten, oder: daß in der Lebenseinheit »das Hervortreten der eigentlich geistigen Lebensthätigkeiten sich im Bewußtsein beständig erhalte«<sup>1120</sup>. »Geist« aber versteht Schleiermacher (laut *Psychologie*) als »das gemeinsame Princip« aller solcher geistigen Tätigkeiten des Menschen, die in ihm sind »nicht vermöge dessen, was ihn als materielles setzt«. »Materie« (oder »Stoff«) ist demgegenüber das dem Geist korrespondierende Prinzip des Menschen unter der Perspektive seines organischen Daseins.<sup>1121</sup> Da nun so aufgefaßt die (menschliche) Seele nichts anderes als eine Seins- oder Erscheinungsweise des Prinzips »Geist« im Zusammenhang mit einem organischen Leib darstellt,<sup>1122</sup> und nach der letztzitierten Einsicht der Glaubenlehre in Paragraph 3,3 das Insichbleiben durch Denken (Wissen) und Gefühl als zwei »Formen des Bewußtseins«<sup>1123</sup> konstituiert wird, stellt die zur Sprache gebrachte Einsicht in die wechselhafte Lebenseinheit mindestens auch eine psychologische Aussage dar. Denn sie ermöglicht, den Gegenstand »Seele« denkerisch überhaupt erfassen zu können und demgemäß die Seelenlehre sowohl im Verhältnis zu anderen Wissenschaften und zugleich gegenstandsbezogen begrenzen zu können, als auch auf eine formal-methodische Vorgehensweise festzulegen. Anders gesagt dient der Lebensbegriff zur Klärung der »[z]wei Präliminarfragen über Gegenstand und über Art und Weise der Erkenntnis [des Gegenstands]«<sup>1124</sup>. Resümierend konstatiert Schleiermacher dementsprechend zum Ende der (allgemeinen) Einleitung der *Psychologie*: »Unser bisheriges Verfahren von den beiden Punkten aus, den Gegensatz von Leib und Seele vorläufig festzustellen und die Einheit beider in dem des Lebens zur Anschauung zu bringen, hat uns so weit

---

<sup>1116</sup>Psy 43.

<sup>1117</sup>Psy 23.

<sup>1118</sup>Vgl. Psy 23.

<sup>1119</sup>Das »Materielle« umfaßt das Organische und Anorganische; letzteres beinhaltet das Mechanische, von Schleiermacher auch »Massendasein« genannt, sowie das Chemische, wobei das Mechanische das Chemische mitumfaßt, vgl. Psy 27f.

<sup>1120</sup>Psy 39.

<sup>1121</sup>Vgl. Psy 27ff.

<sup>1122</sup>»Die Seele ist dann nichts anderes als eine Art und Weise dieses Principis da zu sein im Zusammenhange mit einem solchen organischen Leibe, eine Art und Weise des Seins des Geistes, oder auch, wenn wir darauf sehen, daß sie eben dadurch zu einer Zeit an das organische als ein äußerlich gegebenes gebunden ist, eine Erscheinung des [also erscheinenden] Geistes in Verbindung mit dieser [leibhaften] Organisation« (Psy 30f). »Von diesem Gedanken Geist aus ist nun die Seele nur Erscheinung des Geistes, Art und Weise desselben zu sein in der Verbindung mit dieser Organisation« (Psy B 492).

<sup>1123</sup>GL § 3,3, I 18.

<sup>1124</sup>Das sind die Anfangsworte von Psy B 489 aus dem Sommer 1830.

gebracht, im allgemeinen die Grenze unserer Untersuchungen und auch schon das mannigfaltige des Inhaltes anschaulich zu machen. Fragt sich, ob sich daraus schon die Methode unseres Verfahrens bestimmen läßt<sup>1125</sup>. Selbstredend, denn offensichtlich unterliegt die von Schleiermacher gelieferte psychologische Beschreibung von »Leben« genau derjenigen relativen Gegensatzkreuzung, die in den *Reden* als erste und grundsätzlich alles Seiende einander relativ entgegensetzende in Anwendung gebracht worden ist. Mit »Geist« und »Materie« einerseits, sowie Spontaneität (Selbsttätigkeit) und Rezeptivität (Empfänglichkeit) andererseits ist das aus der ersten Religionsrede bekannte Gegensatzquadrupel perfekt. Von ihm aus entsponnen sich in den *Reden* alle weiteren, das Seiende strukturierenden Gegensatzkreuzungen.

Von daher wird zunächst verständlich, daß die Psychologie in Schleiermachers Wissenschaftssystem notwendig für dessen Durchführung ist.<sup>1126</sup> Gemäß der Einsicht in den relativen Gegensatzcharakter alles Seienden ist zu erwarten, daß kraft Entsprechung mit dem Seienden auch die Wissenschaft dem Sachverhalt der sich kreuzenden Gegensätze Tribut zollt<sup>1127</sup>. Zu erwarten ist, daß sich eine Wissenschaft finden läßt, in der sowohl unter dem formalen Aspekt die schon aus den *Reden* bekannte, im »Aussichheraustreten« relativ vorherrschende, spekulative Perspektive und die ebenso bekannte, im »Insichbleiben« relativ vorherrschende, empirische Perspektive, als auch unter dem inhaltlichen Aspekt die Perspektive auf das »Geistige« bzw. »Ideale« und die Perspektive auf das »Materielle« bzw. »Reale« sich gegenseitig und außerdem untereinander durchdringen. Schleiermacher betrachtet das für den irdischen Menschen niemals zu erreichende<sup>1128</sup> Abschlußprodukt der vollkommenen Durchdringung des in der Form dieser vier Perspektiven erscheinenden Wissens als das höchste Wissen. »Die höchste Einheit des Wissens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinandersein ausdrückend, als vollkommene Durchdringung des Ethischen und Physischen und vollkommenes Zugleich des Beschaulichen [verstehe: des Spekulativen] und des Erfahrungsmäßigen [also des Empirischen] ist die Idee der Weltweisheit«<sup>1129</sup>. Wäre eine darauf abzielende und dementsprechend verfahrenende Wissenschaft schlechterdings undenkbar, so müßte im selben auch das Erscheinen des Seienden in der bekannten Gegensatzform als Täuschung gelten. Die demgegenüber anzunehmende Zielvoraussetzung drückt Schleiermacher mindestens im Bereich der spekulativen Wissenschaft aus, und zwar im Blick auf die inhaltliche Perspektive, deren Einteilung in »real« und »ideal« von den beiden (nur spekulativen!) Teilwissenschaften Physik und Ethik wiedergespiegelt

---

<sup>1125</sup>Aus Psy B, kurz vor Ende der allgemeinen Einleitung, in deren dreizehntem und somit vorletzten Abschnitt (Psy B 499).

<sup>1126</sup>Das zeigt ausführlich Herms, E., Die Bedeutung der »Psychologie« für die Konzeption des Wissenschaftssystems, in: ders., MiW 173-199, 176-180.

<sup>1127</sup>»Wissen« und »Sein« gibt es nach Schleiermacher »für uns nur in Beziehung auf einander. Das Sein ist das Gewußte, und das Wissen weiß um das Seiende« (E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 23, PhE 524).

<sup>1128</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 17; 20, PhE 523f.

<sup>1129</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 61, PhE 536.

wird.<sup>1130</sup> »Das physische und ethische verbunden giebt die höchste Seelenkunde nach [Abschluß von] allem Wissen«<sup>1131</sup>. Der Gegenstand der Lehre von der Seele, also »die Seele«<sup>1132</sup>, fällt demnach zugleich in den Bereich der Physik, als auch in den Bereich der Ethik.<sup>1133</sup> Doch auch die (formale) gegenseitige Durchdringung von spekulativer und empirischer Perspektive ist für die Psychologie kennzeichnend. Denn die spekulative Perspektive, das heißt »das a priori[,] wird erst eigentlich Wissen mit der Vollendung der Erfahrung [der empirischen Perspektive] und die Erfahrung wird nur ein festes vom Anfang des a priori an. [... A]lle Annäherung zum Wissen [...] wird [nur] in der Durchdringung des a priori und des a posteriori«<sup>1134</sup>.<sup>1135</sup> Die gesuchte Wissenschaft, die für die wissenwollende Menschheit sozusagen die »vorbereitende«<sup>1136</sup> Einübung in das vollkommene Wissen darstellt, ist die (vorbereitende) Psychologie.

Darüberhinaus allerdings besitzt die Psychologie in Hinsicht auf Schleiermachers Wissenschaftssystem entscheidende Bedeutung auch für dessen Begründung. Auch in diesem radikalen Sinne ist sie die vorbereitende Disziplin.<sup>1137</sup> Dieser Sachverhalt geht zurück auf den allbefassenden Gegenstand der Psychologie und seine Gegebenheitsweise, so daß eine Rückführung der wissenschaftlichen Grundeinsichten und Grundvoraussetzungen der Psychologie, also ihrer Axiome, auf eine andere Grundwissenschaft zur Begründung der Psychologie, etwa durch Lehnsätze völlig unmöglich ist. Das ist nicht verwunderlich! Denn in der Vollendung der Seelenlehre vollendet sich überhaupt alles Wissen, weil sich in ihr die

---

<sup>1130</sup>Die Ethik bezeichnet Schleiermacher als den »beschauliche[n] Ausdruck« »des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist«, bzw. als »Erkennen des Wesens der Vernunft« (E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 60, PhE 536). Dieses Wesen kann aber nur zufolge seiner erscheinenden Wirksamkeit erkannt werden. Deswegen muß präzisierend ergänzt werden, daß die Ethik spekulatives Wissen nur um die gesamte Wirksamkeit (!) der Vernunft auf die Natur ist. Davon geht Schleiermacher auch in seiner Psychologievorlesung aus: »wenn wir die geistigen Functionen in ihrer Gesamtheit betrachten und eingehen wollten auf die Resultate derselben in ihrer Organisation, abgesehen von der einzelnen Erscheinung, so würden wir das nicht ein transcendentes nennen können, aber es wäre auch kein psychologisches, sondern gehörte in die Ethik hinein« (Psy 38; vgl. auch Psy B 497). Ausgeschlossen von der Ethik sind demnach (1) das ihr formal untergeordnete, empirische (!) Wissen (der Geschichtskunde) um das Tun des Geistigen, als auch (2) das ihr sachlich vorausliegende, spekulative Wissen (a) um das Geistige abgesehen von seiner Bezogenheit auf die Natur, also das Wissen um das »Transzendente«, sowie (b) um das Geistige als Sein (!) in der Natur; letzteres, auch als spekulatives Wissen um das Sein (!) der Vernunft in der Natur zu bezeichnende Wissen würde demnach in die Physik gehören; vgl. Herms, E., »Die Bedeutung der ›Psychologie‹«, 176ff.

<sup>1131</sup>Psy A 406, aus dem Jahr 1818.

<sup>1132</sup>Psy A 406; so auch Psy C 530. Abweichend davon thematisiert Schleiermacher »Seele« gelegentlich ohne den Gebrauch des Artikels, um die vorgreifende Bestimmung des Gegenstands als eines bestimmten nicht voreilig vorauszusetzen.

<sup>1133</sup>Der Gegenstand »Seele« gehört in die Ethik, da die Seele als Gebildet- und Bestimmtwerden der Natur durch die Gesamteinwirkung der Vernunft zustande kommt und existiert, vgl. Psy A 406; er gehört in die Physik, da die Seele keinesfalls als rein vernünftiges Gemächte seiner selbst in Erscheinung tritt, sondern zugleich immer schon durch die naturgemäße Einwirkung des Seins außer ihr geworden ist, vgl. ebd. In diesem Sinne zeigen sich auch die aus anderen Jahren stammenden Einleitungen der *Psychologie*.

<sup>1134</sup>Psy B 494.

<sup>1135</sup>Im Gegensatz zu den sogenannten kritischen Disziplinen, die bei gleichzeitiger Verschränkung der beiden formalen Perspektiven jeweils nur ein und denselben Gegenstandsbereich abdecken. Gleiches gilt für die sachlich auf den Resultaten der Kritik fußenden, sogenannten technischen Disziplinen.

<sup>1136</sup>Vgl. Psy A 406.

<sup>1137</sup>Einen ausführlichen Aufweis dieses Sachverhalts vollzieht Herms, E., Die Bedeutung der »Psychologie«, 180-193.

zwei formal und inhaltlich jeweils relativ entgegengesetzten Perspektiven alles Wissens überhaupt gegenseitig und untereinander durchdringen. Deshalb legt sich immerhin nahe,<sup>1138</sup> daß der Gegenstand der Psychologie auf solche Art und Weise und als solcher erscheint bzw. gegeben ist, daß auf ihn überhaupt alles Wissen gründet. Als Gegenstand der Psychologie gibt Schleiermacher im anfänglichen Rückgriff auf die sprachlich manifest gewordenen Denkbemühungen der Tradition zuerst einmal »Seele« bzw. »die Seele« an.<sup>1139</sup> Aber, was das sei, wie von dort aus die Psychologie gegen andere Wissenschaften abzugrenzen und wie in ihr zu verfahren sei, das steht Schleiermachers Einleitung noch zur Klärung an. Angesichts dieser Präliminarfragen hält Schleiermacher nach einem anderen Ansatzpunkt Ausschau, »und das wird wol der des Lebens sein«<sup>1140</sup>. Ihn greift Schleiermacher keinesfalls zufällig heraus, sondern deshalb, weil vermöge des Lebens das »Ich«, und so denn auch »Seele«,<sup>1141</sup> erstens »eine Einheit ist im Wechsel der Erscheinungen«<sup>1142</sup>, und zweitens die Lebenseinheit dabei »ein Zustand von Wechselwirkungen«<sup>1143</sup> darstellt, so daß im »Leben« mannigfache Differenzierungen von einander relativ Entgegengesetztem denkbar werden. Das heißt einerseits: Schleiermacher geht davon aus, daß »Leben« und »Ich« denselben Gegenstand ausdrücken.<sup>1144</sup> Andererseits scheint ihm die mehr spekulative Ausgangsperspektive vom »Ich« aus schlechter zum Fortgang der Beschreibung der Seele geeignet zu sein. Denn »[h]ier ist eben dies das üble, daß dasselbe [verstehe: das ›Ich‹], so wie wir es hingestellt haben, ein schlechthin einfaches ist, das reine Selbstbewußtsein an und für sich, aus welchem sich nichts weiter entwickeln läßt«, zumal erst recht keine »Mannigfaltigkeit der Erkenntnis«<sup>1145</sup>. »Ich« ist laut Schleiermacher »kein Begriff, in dem etwas zu theilen wäre«, sondern kommt ihm zunächst nur als »ein ungetheiltes Gefühl« in den Blick.<sup>1146</sup> Demgegenüber und deswegen erscheint für Schleiermacher sinnvoll, von einer mehr empirisch-materiellen Perspektive ausgehend,<sup>1147</sup> den unter »Ich« verorteten Gegenstand als »das einzelne in seinem Zusammensein mit anderem, sofern es den Grund seines Verhaltens bei diesem fortwährend in sich trägt«, mit anderen Worten, als das

---

<sup>1138</sup>Mit Notwendigkeit könnte in diesem Fall nur geschlossen wenn, die betreffenden Wissensinstanzen nicht endlich wären, und die Psychologie samt überhaupt allem Wissen als ein Produkt reiner Vernunfttätigkeit bloßes Gemächte vollkommen selbsttätiger, eben nicht mehr endlicher Wissensinstanzen wäre. Dem ist aber nicht so.

<sup>1139</sup>Vgl. Psy A 406f; Psy B 489; Psy C 530.

<sup>1140</sup>Schleiermacher bezeichnet diesen Ansatzpunkt ebendort (Psy A 415) als einen Begriff. Aber, wie sich zeigen wird, weiß auch Schleiermacher darum, daß »Leben« vielmehr eine unmittelbare und vorbegriffliche Gegebenheit darstellt.

<sup>1141</sup>Weil »Seele« nur dort erscheinen könne, wo »Ich« gesagt, gesetzt oder gefühlt werde, vgl. Psy A 406; Psy B 490ff; Psy C 530f; zum Sinn ebendieser Differenzen später.

<sup>1142</sup>Psy A 415.

<sup>1143</sup>Psy A 409.

<sup>1144</sup>Dazu gleich mehr.

<sup>1145</sup>Psy 17.

<sup>1146</sup>Vgl. Psy A 406.

<sup>1147</sup>»Die Erklärung, die wir in dieser Beziehung angenommen, stammte aus der Erfahrung her und von einer speculativen Ansicht waren wir dabei gar nicht ausgegangen« (Psy 62). Andererseits gilt: »Allein der erste Keim des materiellen und des formellen kann nur derselbe sein« (Psy A 415).

»erscheinende Leben«<sup>1148</sup> zu betrachten. Hier ist Entgegensetzung möglich; nämlich die zwischen den bekannten ursprünglichen und doppelt gekreuzten, relativen Gegensatzpolen.

Genauere Betrachtung jedoch zeigt, daß der durch den Ausdruck »Leben« bezeichnete Sachverhalt eine dreifache Differenzierung erfordert. Denn das »Leben« tritt in Paragraph 3,3 der *Glaubenslehre* und auch in der *Psychologie* zunächst in Erscheinung als: (1) Ausbildung und Erhaltung von ein und derselben Prozeßeinheit unter der Bedingung von durch das bekannte Gegensatzquadrupel vermittelter Wechselwirkung mit der jeweiligen Umwelt. Als solches erfordert es erstens: (2) die Lebensaktivität eines unmittelbaren Sich-selbst-Setzens, damit trotz der permanenten Wechselwirkung mit »anderen Gegenständen« ihrer Umwelt, die Prozeßeinheit ihren Wandel zum Teil auch aus sich selbst hat und insofern Identität mit sich selbst erfahren kann.<sup>1149</sup> Zwar kann man zu recht von der notwendigen Zusammengehörigkeit der beiden hier differenzierten Sachverhalte ausgehen<sup>1150</sup>, da einer ohne den anderen nicht denkbar ist. Aber andererseits wird sich zeigen, daß auch Schleiermacher eine gewisse seinsmäßige Asymmetrie der beiden Prozesse annimmt. Weil aber zweitens die aus den beiden differenzierten Lebensprozessen zusammengesetzte Lebensseinheit bzw. schon der Prozeß des Sich-selbst-Setzens<sup>1151</sup> mit Schleiermacher und für endliche Erkenntnisinstanzen niemals absolut selbstmächtig ist, fordert auch das Sich-selbst-Setzen als Voraussetzung: (3) einen solchen Lebensprozeß, durch den ermöglicht und in dessen Rahmen das sich unmittelbar als sich selbst setzende Selbst sich vorgängig überhaupt als solches finden kann. »Leben« erweist sich demnach als eine dreifaltige Prozeßeinheit, deren erstgenannte Dimension immer schon zwei bestimmte, ihr gegenüber seinsmäßig vorrangige Dimensionen impliziert, von denen wiederum eine die andere als deren Möglichkeitsbedingung voraussetzt. Genau in diesem Sinne ist Schleiermacher zu verstehen. Auf den Ausdruck des »Lebens« und die so implizierte Identität des durch ihn bezeichneten Sachverhalts im Verhältnis zu dem durch den Ausdruck »Ich« bezeichneten kam Schleiermacher, »[d]a im Ich nichts zu spalten«<sup>1152</sup> war. Sein anfänglicher Versuch, »auf das Ich zurück[zugehen, welches die Identität von Seele und Leib ist«<sup>1153</sup>, ging in die Entwicklung seiner *Psychologie* »aus der Einheit von Leib und Seele im Begriff des Lebens«<sup>1154</sup> über. Das »einfache kahle«<sup>1155</sup> »Ich« dagegen schien dazu unbrauchbar. Jedoch besonders die im Zusammenhang der Psychologievorlesung des Wintersemesters 1833/34 von Schleiermacher notierten Überlegungen bestätigen die besagte Übereinstimmung zwischen »Leben« und »Ich« zusätzlich und auf indirekte Weise, indem sie »Ich« als in sich

---

<sup>1148</sup>Psy A 418; vgl. Psy B 497ff; Psy C 531.

<sup>1149</sup>Diese Tatsache wird im Falle von »Ich« bzw. des unmittelbaren Selbstbewußtseins wiederholt zu sehen sein und ausführlicher thematisiert werden.

<sup>1150</sup>Und sie wie einen einzigen Lebensprozeß behandeln, der ganz richtig dem »Leben« in einem weiteren Sinne untergeordnet wird, vgl. Herms, E., Die Bedeutung der »Psychologie«, 186.

<sup>1151</sup>Diese Aktivität stellt den Möglichkeitsraum für das nicht unmittelbare, sondern nur unter der Bedingung relativer Gegensätze verlaufende Prozedieren der Lebensseinheit dar.

<sup>1152</sup>Psy A 415.

<sup>1153</sup>Psy B 491.

<sup>1154</sup>Psy B 497.

<sup>1155</sup>Psy A 415.



zwei- bzw. dreifaltig-komplexe Struktur darstellen. »Das einfache Ich [„nämlich Ich-finden (3),] hält doch ein Duplizität in sich, weil wir uns nie schlechthin sondern immer irgend wie finden. Es giebt kein Ich-sagen [(1)] ohne unterscheiden und also ein andres entgegensetzen; wir stellen etwas vor, wir empfinden von etwas her, wir wollen etwas. Dies ist [seiner Möglichkeitsbedingung nach] das mit dem Ich [„nämlich dem Ich-setzen (2)] gesezte [!] Du im weiteren Sinne abgesehen von aller Mehrheit menschlicher Individuen. Ohne dieses [andere, ohne das möglichkeitsstiftende ›Du‹ und ›Ich-setzen‹] wäre das Ich-sagen selbst nicht zeitlich, nicht gesonderter Moment. Aber dieses Einssein des Ich und seines Wechsels führt auf den Begriff des Lebens zurück«<sup>1156</sup>. Offensichtlich unterliegt das »einfache«, »kahle« »Ich« derselben dreifaltigen Struktur, die auch für das »Leben« anzunehmen ist. Und offensichtlich rekurrieren beide Ausdrücke auch auf denselben Sachverhalt, nämlich auf den Menschen als die Einheit von »Seele« und »Leib« samt den Möglichkeitsbedingungen für diese Einheit. Die diesbezüglich Betrachtung führte Schleiermacher, auch wenn ihm diese Einteilung nicht in voller Klarheit bewußt geworden ist, einerseits und in vorzüglicher Ausrichtung auf das »Leben« (im Sinn von Ich-sagen und Ich-setzen) zu der von ihm für die Durchführung seiner *Psychologie* gewünschten Gegenstandsbegrenzung sowie zur Bestimmung seiner Vorgehensweise im Gefolge der Einleitung.<sup>1157</sup> Vor allem aber führte sie ihn im Sinne von »Leben« als Ich-finden zu demjenigen Sachverhalt, dessen Prozedieren für die Ausbildung und Erhaltung von Individuen im universellen Prozeß und in Wechselwirkung mit anderen Individuen die grundlegende und dauernde Möglichkeitsbedingung darstellt.

Die Gegebenheitsweise von »Leben« bzw. von »Ich« kann demnach keinesfalls die eines Resultates überhaupt irgendeiner im Rahmen von »Leben« oder »Ich« erscheinenden Spontaneität oder relativer Rezeptivität sein.<sup>1158</sup> Was aber soll dann heißen, daß die der Psychologie voranzustellenden Grundsätze »aus dem Leben her«<sup>1159</sup> sind? Zum einen sagt Schleiermacher »Wir haben a priori nichts als das Ich«<sup>1160</sup> und meint damit, daß Ich für unsere Erkenntnis vor einer jeden wissenschaftlichen Unternehmung radikal vorgegeben

---

<sup>1156</sup>Psy C 531.

<sup>1157</sup>Schleiermachers *Psychologie* geht wie folgt vor: a) in empirisch-materieller bzw. »physiologischer« Perspektive gilt: »alles, was [...] sich auf den Gegensatz zwischen organischem und mechanischem bezieht, [...] bleibt aus unserer Untersuchung weg und fällt der Physiologie anheim, aber doch so, daß wir den Raum frei lassen um den Einfluß des Seelenlebens auf die Operationen [des Leibes] festzustellen«; b) aus spekulativ-geistiger Sicht gilt: »einen Einfluß psychischer Zustände auf die somatischen Operationen [...] brauchen wir nicht zu betrachten [...]; wenn wir die geistigen Functionen [(des Menschen)] in ihrer Gesamtheit betrachten und eingehen wollten auf die Resultate derselben in ihrer Organisation, abgesehen von der einzelnen Erscheinung, so [...] wäre [...] dies kein psychologisches, sondern gehörte in die Ethik hinein [... ; z]wischen diesen Grenzpunkten [...] muß unsere Untersuchung sich einschließen« (Psy 38; vgl. Psy B 490f). D.h.: während die Ethik eine Strukturtheorie der Wirksamkeit der geistigen Funktionen der Menschen auf das Sein darstellt, klärt die Psychologie die dauernden Grundbedingungen des geistigen Lebens des Menschen. Zur daran anschließenden Ausdifferenzierung des Gegenstands unter dem Aspekt seines zeitlichen Werdens vgl. ab Psy 38; zur Gliederung von Schleiermachers *Psychologie* in einen elementarischen und einen konstruktiven Teil siehe Psy 58.

<sup>1158</sup>Psy A 407, unterliegt allerdings noch dem Mißverständnis, daß die Grundsätze der Psychologie als Resultate einer anderen Wissenschaft (nämlich der Naturkunde) dieser entliehen werden könnten.

<sup>1159</sup>Psy B 490.

<sup>1160</sup>Psy A 406.

und insofern schon wieder ein empirisch Erfahrenes<sup>1161</sup> ist. Das besagt die Feststellung, daß das Ich eben »kein Begriff«, sondern ein »ungetheiltes Gefühl«<sup>1162</sup> ist. Zum anderen sieht Schleiermacher den Eindruck, »als wären wir an das empirische allein gewiesen«, darin begründet, daß der besagte Sachverhalt »ein uns immer schon gegebenes [(!)] ist«<sup>1163</sup>. Folglich tritt »[d]ie Beschränkung auf das [bloß] empirische [...] nicht ein«; erstens »weil das Ich-setzen [...] eine Thätigkeit ist [...], die allem Wissen ohne Unterschied zum Grunde« liegt; und zweitens weil das Ich-setzen seine Möglichkeitsbedingung und seinen unüberbietbaren Rahmen im Ich-Gefühl des Sich-selbst-Findens findet. Dieser von Kant verkantete, sachlich aber durch sein Werk hindurchscheinende<sup>1164</sup> Sachverhalt, kann durchaus in die Wendung gefaßt werden, daß »alles nur am und im Ich«<sup>1165</sup> ist. Denn erstens besagt der Ausdruck »Ich« hier keinesfalls eine Einschränkung auf die Dimension von Ich-sagen und/oder Ich-setzen, sondern schließt jedenfalls das Ich-finden mit ein. Und zweitens gilt: weil andere unseresgleichen mit dem »Ich« stets mitgesetzt werden müssen, sodann weil letztlich deren wirkliches Sein, das sich im Ich-sagen manifestiert, in Differenz gegenüber unsereinem an (leibhaftige) Kommunikation vermittelt von derartigem Seiendem gebunden ist, das durch relative Gegensatzkreuzungen gekennzeichnet ist, und schließlich unsere Wechselwirkung mit diesem zeit unseres Lebens niemals Null wird: deswegen kann das gefundene Ich-Gefühl keinesfalls bloß Individuen oder nur ein jeweils bestimmtes Individuum erfassen, sondern stellt es das schlechthin allbefassende Geschehen dar, in dem und durch das überhaupt alles für unsereinen Erscheinende ermöglicht und unter Umständen auch verwirklicht wird.<sup>1166</sup> Die Gegebenheitsweise von »Ich« erweist sich also im tiefsten, und zwar im Ich-finden als dieses selbst, oder umgekehrt: der allbefassende Gegenstand Ich-Gefühl ist zutiefst die Gegebenheitsweise von allem für uns (Menschen) Erscheinendem. Verstanden als dieses allbefassende Geschehen ist mit ihm und durch es auch alles für uns mögliche Wissen nicht nur nach allen seinen möglichen Inhalten, sondern auch nach seinen beiden möglichen Formen der Spekulation und der Empirie vor-gegeben.<sup>1167</sup>

Von daher erhellt zum einen, daß die Psychologie tatsächlich und nur sie allein zur Begründung von Schleiermachers Wissenschaftssystem dient. Zum andern erhellt, daß die

---

<sup>1161</sup>Vgl. Psy B 492: »als wären wir an das empirische allein gewiesen, weil das Ich ein uns immer schon gegebenes ist«.

<sup>1162</sup>Psy A 406.

<sup>1163</sup>Psy B 492.

<sup>1164</sup>Man denke z.B. nur an Kants Ringen um die rechte Einordnung des Existentialsatzes »Ich-denke« in KrV, B 275 Anm.

<sup>1165</sup>Psy B 492.

<sup>1166</sup>Gottes universales Schöpfertum soll damit keinesfalls abgestritten werden, sondern Schleiermacher selber wird zeigen, daß »Ich« seinem Wesen nach ein Bewußtsein darstellt, daß alles, was ist, im letzten Grunde von und zu Gott ist.

<sup>1167</sup>Denn das zwischen Spekulation und Empirie gleichsam indifferent gegebene »Ich« (vgl. Psy B 492) ist ungeteiltes und unteilbares, unmittelbar-gefühlsmäßiges Innesein des Besonderen am Allgemeinen, und umgekehrt. Deshalb ist mit Schleiermacher das »Ich-sagen« zu verstehen als »Manifestation, also als Gattungsbewußtsein im Selbstbewußtsein« (Psy C 530). Die Ausdrücke »a priori« und »a posteriori« bzw. »spekulativ« und »empirisch« bezeichnen in diesem Zusammenhang nicht »die Reichweite des Geltungsanspruchs eines Erkenntnisinhalts«, sondern »die Gegebenheitsweise eines Erkenntnisgegenstands« (Herms, E., Die Bedeutung der »Psychologie«, 189).

in der *Glaubenslehre* in Paragraph 3,3 von Schleiermacher verwendete Vorstellung von »Leben« unausweichlich einen ontologischen Befund impliziert, der sowohl in der *Psychologie* vorausgesetzt wird, als auch mit dem in den ersten beiden Religionsreden beschriebenen Sachverhalt wesentlich übereinstimmt. Auch dort lag die Einsicht zugrunde, daß in und mit Gottes Schöpfungswerk alles für uns Menschen Erscheinende in der Weise der Religion, genauer: in der Weise eines unmittelbaren, am Ort eines jeden Menschen erscheinenden, allbefassenden Gefühls oder auch: im »Band des Bewußtseins«, gegeben ist. Desweiteren lag nach dem Grad der Verwirklichung des Seinsprozesses einzustufen auch in den *Reden* zugrunde, daß wie auf der Seinsebene des psychologischen Ich-sagens und angeführt von dem höchsten (relativen) Gegensatz namens »ideal – real« oder »geistig – materiell« das (zeitliche) Seiende unter zahlreiche niedere, mit dem höchsten und untereinander sich kreuzende Gegensätze fällt. Drittens wurde mit dem Ausdruck »Leben« vorausgesetzt, daß bei vorgegebener Gleichursprünglichkeit im unmittelbaren Selbst-Gefühl eine sozusagen mittlere Seinsstufe oder -dimension entsprechend dem Ich-setzen gegeben ist, die zugleich als Möglichkeitsraum für die Stufe des zeitlichen Seienden fungiert und dennoch dieser relativ entgegengesetzt ist. Sodann wurde<sup>1168</sup> impliziert, daß die letztgenannte mittlere Seinsstufe die der Spontaneität und des Wollens, der Sittlichkeit bzw. der Vernunft und der Ideen ist. Und letztlich wurde von *Reden*, *Psychologie* und *Glaubenslehre* vorausgesetzt, daß die von dieser Stufe mitermöglichte (!) Dimension diejenige der (relativen)<sup>1169</sup> Rezeptivität und des Denkens ist. Ebendiese, dem Selbst-Gefühl offensichtlich ursprünglich innewohnende Kombination von Gleichursprünglichkeit und Asymmetrie verschiedener Möglichkeits- und Verwirklichungsräume des Seins ist Ausdruck eines dem Selbst-Gefühl sachlich noch tiefer eingewurzelten Werdens als eines Bewegt- oder Getriebenseins. Im weitesten Sinne, also rückbezogen auf die seinesschaffende Schöpfungstätigkeit Gottes durch den Heiligen Geist, kann dies Getriebensein durchaus als Geistgeschehen verstanden werden. So ist es denn auch die der Werdestruktur von »Ich« eignende<sup>1170</sup> Prozeßhaftigkeit, die erstens für das eigentliche Interesse von Schleiermachers *Psychologie* an der auf die geistigen »Tätigkeiten«<sup>1171</sup> gerichteten spekulativen Sicht verantwortlich ist.<sup>1172</sup> Zweitens ist sie verantwortlich für die von Schleiermacher zwischen den »organischen« und den »geistigen« Tätigkeiten bemerkte Asymmetrie zugunsten der geistigen Tätigkeiten,<sup>1173</sup> drittens für die faktische, gegenüber Physiologie und Anthropologie asymmetrische

---

<sup>1168</sup>Bezogen auf die *Reden* vgl. S. 174f d.v.U.

<sup>1169</sup>Absolute Rezeptivität herrscht nämlich im Falle des Ich-Gefühls.

<sup>1170</sup>Das heißt: durch den Schöpfer, also Gott, ihr zugeeigneten.

<sup>1171</sup>Der Ausdruck schließt bei Schleiermacher das relative Rezeptive mit ein! Das ist bezeichnend für den vorliegenden, asymmetrischen Sachverhalt.

<sup>1172</sup>»Warum wollen wir [...] diese Trennung [von Psychologie und Physiologie], und die Psychologie isolieren? [...] Um das geistige Princip, welches durch das ganze Leben hindurch geht, auf einer bestimmten Stufe, der einzigen, die uns wirklich gegeben ist, anzuschauen und davon auf das allgemeine auszugehen. Die spekulativen Blicke sind also der eigentliche Hauptzweck der Psychologie« (Psy A 407; vgl. auch Psy B 495; so auch Psy 28f; 31).

<sup>1173</sup>»[D]aß wir die geistigen Thätigkeiten [...] als das eigentliche Wesen unseres Daseins betrachten« (Psy 28f; vgl. auch 22 sowie Psy B 496).

Vorrangstellung der Psychologie,<sup>1174</sup> und viertens und zuletzt für die von Schleiermacher im Manuskript zur Vorlesung von 1818 angenommene Eingliederung der Psychologie in die Reihe der Pneumatologie<sup>1175</sup>. Von dieser Prozeßhaftigkeit und der ihr entsprechenden Werdestruktur von »Ich« zeugt eindrucksvoll auch Paragraph vier der Schleiermacherschen *Glaubenslehre*. Diesem Sachverhalt geht der nächste Untersuchungsschritt nach.

### 3.3.2.2 Die »Ich«-Struktur und Aussagen über Gott

#### 3.3.2.2.1 Die »Ich«-Struktur

»Ich« bezeichnet den keinesfalls in sich einfachen, sondern dreifaltig-komplexen Sachverhalt, den Schleiermacher in der *Psychologie* wie auch in der *Glaubenslehre* mit dem Ausdruck »Leben« zur Sprache gebracht hat. Allerdings konzentriert sich die *Psychologie* auf die Differenzierung von »Leben«. Auch in der Einleitung der *Glaubenslehre* kommt Schleiermacher über die Aussage von Paragraph drei, daß die Frömmigkeit ein Gefühl sei, zunächst auf die Vorstellung des »Lebens« zu sprechen. Und wie in der *Psychologie* und in den *Reden*, so rechnet er auch in der *Glaubenslehre* in Paragraph 3,3 das Wissen bzw. das Denken zusammen mit dem Gefühl zu der »Insichbleiben« genannten Rezeptivität und entsprechend das Wollen bzw. Tun zu der »Aussichheraustreten« genannten Spontaneität.

Allein, Schleiermacher bringt in der *Glaubenslehre* die aus der *Psychologie* bekannte<sup>1176</sup>, fundamentale Sonderstellung des allbefassenden Ich-Gefühls nur halbwegs zur Geltung. Zwar macht er deutlich daß, dieses »eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein [...], welches nicht Vorstellung, sondern [von Schleiermacher] im eigentlichen Sinne Gefühl«<sup>1177</sup> geheißen wird, diesen Titel unter anderem nur unter der Bedingung zu recht erhält, daß »das Fühlen« nicht nur als »Bewegtwordensein«, sondern auch als »Bewegtwerden« ein

---

<sup>1174</sup>Einerseits stehen sich Physiologie und Psychologie gegenüber, als die beiden notwendig aufeinander bezogenen Teilbereiche der sie folglich umfassenden Anthropologie. »Denken wir uns die Theilung sei gemacht, so hätten wir dann statt der Anthropologie die Physiologie d. h. die Kenntnisse der Thätigkeiten des Leibes in der Identität mit der Seele, und die Psychologie als Kenntniß der Seele in ihrer Identität mit dem Leibe« (Psy B 494; vgl. Psy A 407). Andererseits führt die von Schleiermacher versuchte Parallelisierung der Prinzipien der beiden Teilwissenschaften zu der – von Schleiermacher selbst nur teilweise vollzogenen – Einsicht in die Asymmetrie der beiden Prinzipien »Materie« und »Geist«. Denn während die menschliche Physiologie, von Schleiermacher unter eine allgemeinere untergeordnet, als deren oberstes Glied erscheint, vermeint Schleiermacher in bezug auf die geistige Seite »keine [entsprechende] Reihe« (PsyB 495) zu haben, so daß seine Geistlehre in dieser Hinsicht beim Menschen stehen bleiben will (vgl. Psy 24; Psy B 495). Lies weiter in der folgenden Anmerkung!

<sup>1175</sup>Über bloße »Phantasien« (Psy 24) hinaus gebe es allerdings die »allgemeine Erfahrung«, daß geistige Tätigkeiten auch außer der menschlichen Seele »gedacht« würden (vgl. Psy B 495). Und tatsächlich muß faktisch jedermann die besagten »Gedanken« als vorausgesetzte Gewißheit anerkennen, sofern er zusammen mit Schleiermacher einsieht, daß »Materie« uns »immer nur [als] modificirte Materie«, als »eine gewordene« (Psy B 495), und zwar doch wohl als eine im Möglichkeitsraum nicht der Materie, sondern eines übermenschlichen Geistes ermöglichte und gewordene gegeben ist. Sofern dieser Möglichkeitsraum mit dem bekannten Ich-Gefühl identisch ist, besitzt die Psychologie vor allen anderen Wissenschaften den Vorrang, daß sie den besagten Möglichkeitsraum zu ihrem ureigenen Gegenstand hat, und von ihm aus Anthropologie und deren Physiologie erst entspringen. Schleiermachers frühe Intuition (in Psy A 407), daß die Psychologie »auf der einen Seite ein Bruch (nicht ein organischer Theil) der Anthropologie, auf der anderen [aber] ein Glied in der ganzen Reihe der Pneumatologie« ist, weist auf diese mit dem gewissen Vorrang des Geistigen verbundene Sonderstellung der Psychologie hin.

<sup>1176</sup>Vgl. Psy C 531 sowie Seite 175f d.v.U.

<sup>1177</sup>GL § 3,2, I 16.

gänzlich »Insichbleiben« ist. Als solches gehört es ganz und gar zur »Empfänglichkeit« und ist insofern allem Wollen und Denken »gegenüber«-gestellt<sup>1178</sup>. Aber, es irritiert, daß Schleiermacher als »Einheit« oder besser als Möglichkeitsraum für die beiden Seelenfunktionen Wollen und Denken »das Wesen des Subjektes selbst«<sup>1179</sup> nennt und nicht das allbefassende Sich-Finden-im-Ich-Gefühl. Ebenso fraglich ist, daß Schleiermacher vermeint, daß auf diese Weise »der Frömmigkeit ihr eigentümliches Gebiet [...] gesichert«<sup>1180</sup> werden könnte, anstatt daß er den Blick auf ihr allbefassendes Wesen lenkt. Gewissermaßen konsequent bezeichnet er folglich das Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins lediglich als »Übergang«<sup>1181</sup> zwischen den Momenten des Denkens (Wissens) und Wollens (Tuns), und gibt es nicht als deren damit implizierten Möglichkeitsraum zu verstehen. Bedenkt man nun, daß Schleiermacher gegen Ende von Paragraph 3,2 »Freude und Leid« als »eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinn«<sup>1182</sup> bezeichnet, sodann, daß laut Paragraph 3,4 »die Frömmigkeit dem Gefühl angehört«<sup>1183</sup>, nicht aber umgekehrt das Wesen der Frömmigkeit als Möglichkeitsbedingung der sogenannten Gefühle dargestellt wird, so drängt sich der folgende Eindruck auf. Schleiermacher hätte um der größeren Klarheit willen seine später im Rahmen der Darstellung des zeitlichen Werdens der Frömmigkeit (in Paragraph 5,1) unternommene sachliche Differenzierung zwischen den so genannten sinnlichen Gefühlen, die »in dem Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben« und sogar das Sittliche umfassen,<sup>1184</sup> und dem unmittelbaren Gefühl der Frömmigkeit vorziehen oder mindestens ankündigen sollen. So hätte sich jedenfalls die für Schleiermacher in Paragraph 3,3 bedeutsame Voraussetzung, daß mit der Trias von Denken, Wollen und »Gefühl« die Funktionen der Seele zur Gänze erfaßt sind, vor dem Mißverständnis schützen lassen, Schleiermacher wolle die Einheit der Seelenfunktionen und so auch die Frömmigkeit in einem sinnlichen Gefühl begründet sehen. Schleiermacher hätte den Konflikt vermeiden müssen, daß er einerseits in Paragraph 3,3<sup>1185</sup> unter Verwendung des Ausdrucks »Gefühl« faktisch von sinnlichen Gefühlen spricht, und diesen – neben Wollen und Wissen – die Funktion abspricht, für Wollen, Denken und Gefühl die Einheit zu stiften; während er andererseits in direktem Anschluß daran in Paragraph 3,4<sup>1186</sup> vermittelt durch Zwischenschalten des Ausdrucks »Frömmigkeit« dem »Gefühl« das unmittelbare Selbstbewußtsein unterordnet. Denn folglich hätte Schleiermacher dem »Gefühl« entweder schon in Paragraph 3,3 die ihm dort versagte Einheitsfunktion zuweisen müssen, oder es wird fraglich, wie die Lebenseinheit der übrigen, sinnlichen Gefühle mit dem Wollen und Denken sowie dem Gefühl der Frömmigkeit ermöglicht werden soll. Wird nämlich auch in diesem Fall

---

<sup>1178</sup>Vgl. GL § 3,3, I 18.

<sup>1179</sup>GL § 3,3, I 18.

<sup>1180</sup>GL § 3,4, I 19.

<sup>1181</sup>GL § 3,4, I 19.

<sup>1182</sup>GL § 3,2, I 17.

<sup>1183</sup>GL § 3,4, I 19.

<sup>1184</sup>Vgl. GL § 5,1, I 32.

<sup>1185</sup>GL I 18f.

<sup>1186</sup>GL I 19.

das unmittelbare Selbstbewußtsein als Ermöglichungsgrund ausgemacht, so ist sofort zu sagen, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein das sekundäre Gefühl »übersteigt«; zwar nicht als eine Kategorie, aber als Möglichkeitsraum für sämtliche Seelenfunktionen.

Schleiermacher rechnet dem unmittelbaren Bewußtsein in Paragraph 3,4 nur die Funktion des »Übergangs« zwischen Wollen und Denken zu. Klar in diesem Zusammenhang scheint zu sein, daß das Gefühl in die anderen Seelenfunktionen übergehen kann, wie auch diese ineinander sowie ins Gefühl übergehen. Aber, bedeutet nicht, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein »überhaupt« und »überall« die besagten Übergänge vermittelt<sup>1187</sup>, daß es deren Möglichkeitsgrund, ja sogar den der Seele darstellt? Wie der weitere Fortgang in Paragraph vier zeigt, ist »in« diesem unmittelbaren Bewußtsein das »Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins« »mitgesetzt«<sup>1188</sup>. Tatsächlich dürfte in ihm auch die Einheit der Seelenfunktionen »gesetzt« sein. Ein durchgehend identischer Sinn des in Paragraph 3,3f unter »Gefühl« Verstandenen kann daher nicht vorliegen. Dem »Gefühl«, d.h. hier: den sinnlichen bzw. den sekundären Gefühlen käme sonst sehr wohl die Funktion zu, das »Wesen des Subjektes« bzw. den »Grund« der Seelenfunktionen darzustellen. Das aber hatte Schleiermacher unmißverständlich abgelehnt. Der Sache nach mußte Schleiermacher eine Differenz zwischen den sogenannten sinnlichen sowie den religiösen Gefühlen bzw. den Gefühlen im gemeinen Verstand dieses Wortes einerseits und dem »Gefühl« des unmittelbaren Selbstbewußtseins andererseits voraussetzen. Denn es besitzen die hier sogenannten sekundären Gefühle allein im Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort.<sup>1189</sup> Das heißt, daß bei den sekundären Gefühlen niemals der relative Gegensatz des gefühlsergriffenen Subjekts gegenüber den übrigen endlichen Einheiten aufgehoben wird. Selbst das umfassendste Weltgefühl, ein Gefühl, das zusammen mit allem endlichen Sein geteilt würde, würde innerhalb dieses Seins dessen relative Gegensatzstrukturen und die darin beschlossenen Einheiten nicht aufheben. Aus diesem Grund müssen zusammen mit den sinnlichen Gefühlen auch die in der Mehrzahl auftretenden religiösen Gefühle unter die hier so genannten sekundären gerechnet werden, da notwendig eine der beiden Relationsseiten der religiösen Gefühle dem Sinnlichen entstammt. Anders gesagt: trotz aller Rezeptivität von Gefühlen ist an der Selbstzuschreibung der sinnlichen wie der religiösen Gefühle durch endliche Subjekteinheiten eine gewisse Spontaneität zu beobachten. Das gleiche gilt umgekehrt ebenso für die Gefühlserreger bzw. die Gefühlserregung: unvermeidlich korrespondiert jeder Gefühlserregung eine wenn auch nur minimale Erregung des gegenteiligen Gefühls. Die in einem umfassenden Seinsgefühl dennoch mögliche Aufhebung sämtlicher individueller Subjekteinheiten setzt zugleich die Aufhebung der relativen Gegensatzstruktur des endlichen Seins überhaupt voraus. Ein derartiges »Gefühl« kann allein durch diejenige, namentlich transzendente Macht erzeugt werden, von der her die

---

<sup>1187</sup>Vgl. GL § 3,4, I 19.

<sup>1188</sup>GL § 4,4, I 28.

<sup>1189</sup>Vgl. GL § 5,1, I 32.

relative Gegensatzstruktur alles (endlichen) Seins stammt, also von Gott.<sup>1190</sup> Formal hebt sich das »Gefühl« des unmittelbaren Selbstbewußtseins als Bewußtsein von dem Grund alles Seins<sup>1191</sup> also deutlich gegenüber und von allen anderen Gefühlen ab, ist eigentlich selbst gar kein Gefühl mehr. Denn im Gegensatz zu jeder anderen Gestaltung des Selbstbewußtseins findet sich das Subjekt laut Schleiermacher im religiösen Gefühl notwendig als »jene Richtung auf die Aufhebung des Gegensatzes«<sup>1192</sup>. Die bisherige Rede von »Gefühl« ist demnach sowohl bei Schleiermacher, als auch in der vorliegenden Untersuchung, z.B. in ihren Ausführungen über Schleiermachers *Reden*, in dieser Hinsicht zu präzisieren. Daß Schleiermacher formal betrachtet das unmittelbare Selbstbewußtsein in seiner *Psychologie* scheinbar in die Klasse der Gefühle eingeordnet, ist dennoch legitim. Denn er bezeichnet und versteht es dort als »religiöses Gefühl«<sup>1193</sup> und beschreibt nur die konkrete historische Erscheinungsform des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Betrachtet man den Inhalt dieses Bewußtseins, der ja durch dessen Form schon gegeben ist,<sup>1194</sup> so hat Schleiermacher den Sonderstatus dieses Bewußtseins klar vor Augen stehen, wenn er im Obersatz des vierten Paragraphen der *Glaubenslehre* sagt, daß »[d]as Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit,« dieses ist, »daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind«<sup>1195</sup>.

Daß dennoch, wie Schleiermacher in *Psychologie* und der *Glaubenslehre* annimmt,<sup>1196</sup> das unmittelbare Selbstbewußtsein nur an einem von der relativen Gegensatzstruktur geprägten Bewußtsein zur Erscheinung kommen kann, steht zu der bisher bekannten Beschreibung des unmittelbaren Selbstbewußtseins durch Schleiermacher in keinem Widerspruch. Richtig bleibt auch die Aufstellung von Denken und Fühlen gegenüber dem Wollen. Das gleiche gilt für die von der *Psychologie* faktisch untermauerte Feststellung,

---

<sup>1190</sup>Von der Aufhebung der Gegensätze im unmittelbaren Selbstbewußtsein kann keinesfalls schlicht auf die Auflösung der Ich-Identität, auf die Auflösung des ichgewordenen Geistes nach der Aufhebung der relativen Gegensatzstruktur durch und in Gott geschlossen werden. In diese Richtung irrt Schleiermacher in den *Reden* ab, vgl. RuR 131ff. Vielmehr steht anzunehmen, daß der Schöpfer alles Seins die von ihm ins Leben gerufenen, mit (»fleischlichen«) Leibern versehenen und also seelisch gewordenen Geister auf geistige Weise erhalten wird: »Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib« (I Kor 15, 44a). Die *Psychologie* Schleiermachers scheint für diese Sichtweise zumindest offen zu sein: »so wie wir weiter gehen, ist jede neue Gestaltung des Selbstbewußtseins ein erweitertes Sich-selbst-finden des Geistes, bis wir auf den Punkt kommen, wo es sich selbst jenseits des endlichen findet in dem unendlichen« (Psy 214).

<sup>1191</sup>Dieser Grund ist Gott. Bei Schleiermacher erhellt dieser Zusammenhang vorzüglich aus GL § 4,2, I 25ff in Kombination mit GL § 4,4, I 28ff und ist aus dem Anfang der ersten Religionsrede bekannt.

<sup>1192</sup>Psy 213.

<sup>1193</sup>Vgl. Psy 195-216, bes. 195; 212f.

<sup>1194</sup>Sachlogisch liegt die Sache genau andersherum: der Inhalt zieht seine Form nach sich.

<sup>1195</sup>GL § 4, Obersatz, I 23.

<sup>1196</sup>Vgl. GL § 5,3, I 35; denselben Sachverhalt thematisiert Psy 211f, wo das Bezogensein des religiösen Bewußtseins auf Gefühle bzw. auf »den ganzen Complexus der vorhandenen Empfindungsweisen« als »Fundament« ebenfalls vorausgesetzt wird.

daß die Seelenfunktionen auf das Wollen, Denken und Fühlen beschränkt sind.<sup>1197</sup> Bedeutsam bleibt diese Feststellung, weil Schleiermacher zusätzlich zu der wie ein Nachtrag lesbaren Erläuterung des Verhältnisses zwischen sinnlichen Gefühlen bzw. sinnlichem Bewußtsein und dem religiösen Bewußtsein in Paragraph fünf andernfalls den im dritten Paragraphen erbrachten Aufweis, daß weder Denken noch Wollen, noch irgendetwas aus ihnen Zusammengesetztes mit der Frömmigkeit identifiziert werden kann, um einen Zusatz über weitere Seelenfunktionen hätte ausbauen müssen.

Diese und jene Überlegungen bestätigen nicht nur die wesentliche Übereinstimmung zwischen Schleiermachers *Psychologie* und *Glaubenslehre*, sondern lassen ahnen, daß Schleiermacher sich mit Paragraph vier auf den sachlichen (!) Gehalt des Transzendenzbezuges des unmittelbaren Selbstbewußtseins konzentriert hat. Dadurch ist seine Aufmerksamkeit auf das Formale am unmittelbaren Selbstbewußtsein geschmälert worden, und so hat sich auch seine Aufmerksamkeit auf dessen (innere) Struktur verringert. Daß das unmittelbare Selbstbewußtsein in sich selbst tatsächlich eine (dreifach-) komplexe und zudem relationale, sogar reflexive Struktur aufweist, deutete sich aber bereits in dem kürzlich zitierten Obersatz von Paragraph vier an, da das Frömmigkeitsgefühl ebendort als Bewußtsein »unsrer selbst« beschrieben wird. Zunächst aber drückt sich dieser Sachverhalt schon in Schleiermachers Bewertung des Denkens bzw. des Wissens in Paragraph 3,4 aus, freilich ohne daß Schleiermacher darauf abgezielt haben dürfte. Dort ist Schleiermacher damit beschäftigt, das Mißverständnis abzuwehren, die Frömmigkeit bzw. der Glaube sei entweder ein »Wissen« oder ein »Tun«.<sup>1198</sup> In Hinsicht auf das Wollen konstatiert Schleiermacher, daß der für das Wollen entscheidende Antrieb jeweils einer bestimmten »Bestimmtheit des Selbstbewußtseins«<sup>1199</sup> unterliegt. In Hinsicht auf das Denken zeige sich, daß niemand annehme, der Glaube bestehe allein darin, die klaren und zusammenhängenden Sätze einer Glaubenslehre zu kennen.<sup>1200</sup> Andererseits jedoch stellt Schleiermacher eine gewisse Festigkeit der Überzeugung eines jeden Glaubenden, eine Glaubens-Gewißheit fest.<sup>1201</sup> Sofern man nun eine jede Gewißheit zugleich als ein gewissermaßen Gewußtes versteht, muß diese Gewißheit Schleiermacher zufolge mit der Frömmigkeit auf andere Weise verbunden sein, als das gemeine begriffliche Wissen es ist. Denn Wissen im gemeinen Verstand dieses Wortes produziert seinerseits bestimmte Gewißheiten. Die

---

<sup>1197</sup>Bereits das Inhaltsverzeichnis der *Psychologie* (Psy XIVf) bezeugt, daß nach Schleiermacher Gefühle, verstanden als subjektives Bewußtsein, wie auch das Denken, verstanden als objektives Bewußtsein, auf die Seite der rezeptiven geistigen Tätigkeiten gehören, während die spontanen geistigen Tätigkeiten voll und ganz im Wollen aufgehen. Die von Schleiermacher in Vorbereitung auf das Denken in Betrachtung gezogenen, rezeptiven »Sinnestätigkeiten« fallen eigentlich der Physiologie zu, vgl. Psy 76.

<sup>1198</sup>Das Mißverständnis, der Glaube sei eine Verbindung von »Wissen, Fühlen und Tun«, wehrt Schleiermacher nachfolgend in Paragraph 3,5 ab. Die Unmöglichkeit, den Glauben allein aus Denken und Wollen zu konstruieren, muß von Schleiermacher deswegen nicht eigens abgewiesen werden, weil diese beiden Seelenfunktionen nicht unvermittelt ohne die »dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins« (GL § 3,5, I 23) auf einander bezogen sind. Nach Schleiermacher sind sie vielmehr in Form von Spontaneität und Rezeptivität zwei relativ einander entgegen gesetzte Gegensatzseiten der Seelentätigkeit.

<sup>1199</sup>GL § 3,4, I 21.

<sup>1200</sup>GL § 3,4, I 20.

<sup>1201</sup>Vgl. ebd.



besagte Gewißheit allerdings kann unmöglich durch gemeinsames Wissen produziert worden sein, wenn der Glaube nicht auf die bloße Kenntnis dogmatischer Sätze reduziert werden soll. Vielmehr ermöglicht die besagte Gewißheit ihrerseits, daß (gemeines) Wissen möglich, sowie daß »die Frömmigkeit allerdings der Gegenstand jenes [gemeinen] Wissens«<sup>1202</sup> ist. Voraussetzung ist nach Schleiermacher dabei, daß den »Bestimmungen des Selbstbewußtseins« eine Gewißheit »innewohnt«<sup>1203</sup>, also daß die Bestimmungen, die für und durch das Bewußtsein unseres Selbstes vollzogen werden, uns selbst gewiß sind. D.h. in diesem Fall, weil die besagte Gewißheit allem gemeinen Wissen sachlich vorausgeht, daß die vollzogenen Bestimmungen oder bestimmten Vollzüge unseres Selbstbewußtseins uns unmittelbar präsent sind. Zunächst folgt daraus, daß dem Selbst es selbst ganz unmittelbar immer je schon präsent ist. Sodann folgt, weil das Selbst als die Vollzüge des Selbstbewußtseins nur als und im Vollzug seiner selbst existiert, daß, falls Wissen möglich sein soll, die Voraussetzung heißt: daß dem Selbst ganz unmittelbar es selbst als es selbst immer je schon präsent ist. Einerseits vollzieht das so beschriebene Selbst den Vollzug seiner selbst unmittelbar selbsttätig, und mindestens auf diese Weise von Reflexivität verweist der Ausdruck Gewißheit. Andererseits bedeutet der für es vollzogene Vollzug auch das Vollzogen-Werden des Selbstes. Das schließt sich, da von einem endlichen Seienden gehandelt wird, gegenseitig notwendig ein. Ein selbsttätiges Vollziehen seiner selbst kann einem endlichen Selbstbewußtsein immer nur auf dem Boden und im Rahmen eines radikalen Vorgegebenseins seiner selbst eben als dieses vollzogene Selbst gelingen. Ansonsten könnte es sich als Selbst nicht »setzen«, weil es das noch nicht ist. Daher kann es nicht anders sein, als sich selbst als das Selbst-sich-befinden, das es ist, sich beständig zu finden. Allein unter dieser Voraussetzung ist letzten Endes auch das menschliche Selbstbewußtsein im gemeinen Sinn dieses Wortes, das Gegenständlichwerden des Selbstes unter Zugrundelegung von relativen, sich kreuzenden Gegensatzpaaren denkbar. Diesen Gesamtsachverhalt impliziert recht besehen schon die im dritten Paragraphen der *Glaubenslehre* etablierte Kennzeichnung des religiösen Gefühls als eines (unmittelbaren) Selbstbewußtseins. Unvermeidlich setzt ein gegenständliches Bewußtsein, in dem die in Paragraph fünf der *Glaubenslehre* beschriebene Differenzierung von Anschauung und Gefühl über die »tierartig verworrene«<sup>1204</sup> Stufe hinausgeschritten ist, das Sich-selbst-finden voraus. Denn auch das so genannte gegenständliche Präsentsein setzt ein Selbst voraus, für das überhaupt etwas präsent sein kann, so daß auch dieses Selbst als Selbst für sich selbst präsent gemacht worden sein muß.<sup>1205</sup>

In diesem Sinn kann das von Schleiermacher so genannte religiöse Gefühl tatsächlich als ein unmittelbares Selbstbewußtsein verständlich werden; allerdings nicht nach

---

<sup>1202</sup>GL § 3,4, I 20f.

<sup>1203</sup>GL § 3,4, I 21.

<sup>1204</sup>GL § 5,1, I 33.

<sup>1205</sup>Trotz gewisser äußerst seltener und dennoch graduell äußerst beschränkter Grenzüberschreitungen bleibt die Differenz zwischen Tier und dem Menschen mehr noch als die zwischen Pflanze und Tier de facto und prinzipiell bestehen. Dem steht die Annahme, daß Tiere in beschränkter Weise fühlen, denken und so denn auch wollen, in keiner Weise entgegen.

gemeinem Verständnis. Denn zum einen ist es der immer nur radikal erlittene Möglichkeitsraum für alles Wissen; und zum anderen kann es selbstverständlich kein Seiendes auf der Ebene der relativen Gegensätze, noch ein Sein von der Art eines (ebenfalls unmittelbaren)<sup>1206</sup> Ich-Setzens sein. Erst in einem tieferen Sinne von »Sein« als allbefassender Möglichkeitsraum für alles übrige (geschaffene) Sein eröffnet sich ein tragfähiges Verständnis des besagten Selbstbewußtseins. Dieses Verständnis wird von Schleiermacher unausgesprochen zugrundegelegt. Auf diesem Boden und in diesem Rahmen wird sachlich nachträglich das Selbst zu einem, ebenfalls im tieferen Sinn zu verstehenden, unmittelbaren »Wissen« um sich selbst gebracht, wird es sich als Selbstwissen radikal rezeptiv zugeeignet. »Selbstbewußtsein« bedeutet demnach, daß das Selbst ihm selbst radikal rezeptiv vergegenwärtigt oder präsentiert wird und als (Teil-) Verwirklichung des also gefühlsmäßigen Ihm-selbst-Präsentseins gemäß seinem ihm ebenfalls radikal rezeptiv vorgegebenen Schöpfungstelos vollkommen zielmäßig mit dem Wissen um es selbst versehen wird. Das ist vorzüglich<sup>1207</sup> das hier so genannte Wissen der Seele.<sup>1208</sup> Gewissermaßen Wissen ist dieses Bewußtsein, da in ihm sozusagen objektiv – aber unmittelbar – zu Bewußtsein kommt die Relation zwischen dem »setzenden« Selbst und den im gleichen implizierten möglichen anderen seinesgleichen sowie dem implizierten möglichen Seienden anderer Art. Berücksichtigt man, daß das darauf bezogene »Gefühl« noch viel weniger etwas »Subjektives« an sich hat, da in diesem allbefassenden Möglichkeitsraum wir uns vollkommen rezeptiv zugeeignet werden, wir zum Uns-selbst-haben genötigt werden,<sup>1209</sup> und diese »Selbsthabe«<sup>1210</sup> überhaupt alle geschaffenen Sachverhalte einschließt, so kann man durchaus fortfahren, den Ausdruck »Gefühl« zu gebrauchen. Denn dem gemeinten Gefühl ist mit den gemeinen Gefühlen gemeinsam, daß bis auf die subjektive Zurechenbarkeit der gemeinen Gefühle das formale Getroffenwerden durch Gefühl absolut rezeptiv ist. Schaut man auf die dem Sich-im-Gefühl-finden innewohnende Struktur, die Struktur des Selbstes als eines solchen, so kann man füglich, um dessen Reflexivität auszusagen, das Ich-finden ein »Gefühlsgefühl«<sup>1211</sup> nennen – einen bestimmten weiterführenden Aspekt dieses Sprachgebrauchs noch nicht eingerechnet. Um eingedenk jener Reflexivität den »objektiv« allumfassenden Umfang des Gefühlten zu betonen sowie die Aufmerksamkeit auf den Geschehnischarakter des Gefühles zu lenken, bietet sich die Verwendung von Ausdrücken wie »Gegenwartsgegenwart«<sup>1212</sup> an.

---

<sup>1206</sup>Offensichtlich gebührt die Zuschreibung des Unmittelbaren keinesfalls ausschließlich der Dimension des Sich-selbst-Findens. Dazu später mehr!

<sup>1207</sup>Bedenkenswert ist mindestens noch ein anderes Verständnis dieser Redewendung, nämlich das Wissen der Seele um Gott, vgl. S. 217f d.v.U.

<sup>1208</sup>Dazu mehr auf S. 214 d.v.U.

<sup>1209</sup>Nach Schleiermachers *Dialektik* (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>288) ist das Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins »die allgemeine Form des Sich-selbst-habens«.

<sup>1210</sup>Davon spricht in Anlehnung an Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>288: Herms, E., Philosophie und Theologie im Horizont des reflektierten Selbstbewußtseins, in: ders., MiW 400-426, 411.

<sup>1211</sup>So schon Herms, Philosophie und Theologie, 413; vgl. aber auch 2.6.3.3 in d.v.U.

<sup>1212</sup>Gemäß mündlicher Mitteilung von Prof. Dr. E. Herms.

Die scheinbare Diskrepanz, daß Ausdrücke wie »Ich-Gefühl« oder Schleiermachers Äußerung, das besagte Gefühl könne als »ursprüngliche Aussage [...] über ein unmittelbares Existentialverhältnis«<sup>1213</sup> verstanden werden, von der Existenz des einzelnen Menschen ausgehen, während andererseits die Auflösung aller relativen Gegensätze, ja sogar die Auflösung des im unmittelbaren Setzen zu einander in Relation Gebrachten angenommen werden muß, leitet zu der folgenden Einsicht an. »Es gibt« einen durch ursprüngliche Schöpferwahl<sup>1214</sup> geschaffenen, und in Gottes Gegenwart auf ewig geborgenen, geistigen, hier so genannten Personenkeim<sup>1215</sup>. Dessen fortschreitendes Wirklichwerden und Zunahme an Bestimmtheit bestehen darin, daß er durch göttliche Selektion in das durch ihn mitzubestimmende »Sein« gerufen wird, zu dem erhoben er als ein geistiges Zentrum darin wie ein einzelner Tropfen eines Bewußtseinsstromes zu einer Wesenheit bestimmt, d.h. in Gefühl versetzt wird, so daß er mit dem All des Geschaffenen zusammen im Gefühl sich findet und auf diese Weise im und als Sein seiend, als Gefühlsgefühl der Gottesgegenwart gegenwärtig ist.<sup>1216</sup> Offensichtlich muß, wenn überhaupt Gottes Gegenwart (und das in ihr Seiende) für geschaffenes Sein gegenwärtig sein soll, diese für unsereinen sachlich zuerst reine Rezeptivität sein. Von diesem Stand des Geschehens aus schreitet der Verwirklichungsprozeß fort, bzw. impliziert das sich findende Gefühlsgefühl ein unmittelbares »Setzen seiner selbst zur fortschreitenden Realisierung seiner selbst. Damit dem, seinen Verwirklichungsprozeß zielführend getrieben-vorantreibenden<sup>1217</sup>, Gefühlsgefühl die Bestimmtheit nicht verloren geht, muß das Fühlend-geföhlt-Sein *w e r d e n*, gemäß dem Soll, das dem bestimmten Gefühl-Sein qua Befindlichkeit eignet, das in dem bestimmten Sein von diesem für es selbst – vom Schöpfer her – als ihm aufgenötigt vorgefunden wird und besagt, das bestimmte Sein solle es selbst sein. Dieses Selbstseinmüssen, das zusammen mit allem Mit-Dasein im Gefühl mitbefunden wird, prozediert in einem nächsten Seinsfortschritt weiter durch und als reine Spontaneität, in der und mit der das Selbstsein, entsprechend der Vorfindlichkeit seiner selbst, sich selbst als das Sein, das es ist, endlich selbst setzt und »versteht«. »Verstehen« drückt den »idealen« Aspekt des Setzens der realen Einheit aus, zu der und als die das Selbst sich zu setzen genötigt realiter<sup>1218</sup> vorfindet.<sup>1219</sup> Realiter geht der Aspekt des »Verstehens« dem als »Wollen an sich« zu verstehendem, »real«

<sup>1213</sup>Schleiermachers Erstes Sendschreiben an Lücke (KGA I/10, 318, 17f bzw. SW I/2, 586).

<sup>1214</sup>Gott ruft anders als alle anderen Selektoren durch sein immerzu ursprüngliches, da von Grund auf erschaffendes, erhaltendes und vor allem zum Endziel führendes Wählen überhaupt erst das geschaffene Werk seiner Schöpfung ins Leben. Zur darüber aufkommenden Debatte über eine vermeintliche Ungerechtigkeit oder gar Nichtigkeit des allwählenden Gottes angesichts größter Übel der Welt siehe: Hermanni, F., *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002.

<sup>1215</sup>Zur Anlage dieses Gedankens in den *Reden* vgl. Anm. 1402 d.v.U.

<sup>1216</sup>Dieser Sachverhalt des ewigen Personsein ist es, der u.a. vom Beter des Psalms 139, von Paulus in I Kor 15, 44a; II Kor 5, 1-10 und von Augustin in seinen Bekenntnissen (Augustinus, *Bekenntnisse*, X, 20,29-25,36, bes. 21,30-22,32) bezeugt wird.

<sup>1217</sup>Vom Schöpfer so geschaffene.

<sup>1218</sup>Die hiermit besagte »Realität« ist nicht identisch mit der nur historisch wirklichen, sondern ist das Realsein des unmittelbaren Selbstbewußtseins, von dem die historische Wirklichkeit gewissermaßen umgriffen und beständig getragen wird. Dieselbe »Realität« macht das Reale an der besagten realen Einheit aus, die durch das Selbstsetzen gesetzt wird, wenn auch durch das »Setzen« diese Realität fortbestimmt wird.

<sup>1219</sup>Vgl. S. 338 d.v.U., bes. Anm. 1979 d.v.U.

vorfindlichem Setzen, das das »Verstehen« inkludiert, seinsmäßig nach. Faßt man dieses »Verstehen« als das »Denken an sich« auf, so muß im »Denken an sich« auch die Möglichkeit der historisch wirklichen Gefühle eingeräumt sein. Zugleich setzt diese Setzung die dem Selbst gegenüber anderen Selbste sowie alles übrige Seiende, freilich potentiell nur. Die Verwirklichung dieser Möglichkeit fordert in dem Möglichkeitsraum der Spontaneität die bekannte Kreuzung von relativer (!) Rezeptivität und relativer (!) Spontaneität. Insofern sind der unmittelbaren Spontaneität, also dem idealen Wollen, das Denken und die sinnlichen Gefühle inne. Diese Struktur ist den Selbsten unvermeidlich, da weder sie, noch überhaupt ein Seiendes, sich je im Anfang, in dem Ursprung des Seins selbst setzen kann; und weil erst die relative, leiblich vermittelte, geistige Wechselwirkung zwischen sowohl den Selbsten untereinander als auch mit ihrer »Welt«<sup>1220</sup> für die Selbste die geschichtliche Erfahrbarkeit und Notwendigkeit der Erfahrung ihrer selbst bedeutet. Räumlichkeit bzw. Materie ist demnach in der für uns seienden »Gegenwart überhaupt« angelegt, damit unmittelbar sich selbst setzende Selbste auch tatsächlich wirklich werden und in Wechselwirkung treten können. Diese Wechselwirkung ermöglicht den Selbsten und drängt ihnen die Erfahrung des Schöpfers von allem Sein auf. Durch den Menschen, dessen Sein bei Schleiermacher unverkennbar als Mikrokosmos angelegt ist, vergegenwärtigt sich der Schöpfer zuhöchst auch dem Makrokosmos bzw. dem ganzen Kosmos. Erst mit dieser letzten Stufe des Seins erhält die für sie vorbereitende, und die für diese beiden vorbereitende, erste Seinsstufe ihre prinzipiell höchste Verwirklichung und Bestimmtheit, die allein durch den konkreten Verlauf der auf dem Boden und ihm Rahmen der letzten Stufe prozedierenden Geschichte bereichert wird. Dabei kann der Boden und Rahmen der ersten Stufe, sowie darin der der zweiten niemals verlassen oder überschritten werden kann. Ebenso versteht sich, daß die prinzipielle Zielhaftigkeit und Ordnung des gesamten Prozesses von und durch Gott auf Gott hin gerichtet ist.<sup>1221</sup> Die Einzeichnung Jesu Christi in diesen Prozeß,<sup>1222</sup> richtiger umgekehrt: die Darstellung der Schöpfung und Verwirklichung der geschaffenen Schöpfung gerade auch<sup>1223</sup> durch Jesus Christus, wie sie angedeutet wurde bei der Betrachtung der *Reden*, soll im folgenden unterbleiben. Es ist unübersehbar, daß leider auch Schleiermachers christliche *Glaubenslehre* diese Aufgabe vernachlässigt hat.<sup>1224</sup>

Stattdessen soll nachfolgend die Struktur von »Ich« bzw. »Gegenwartsgegenwart« an den Ausführungen Schleiermachers in Paragraph vier seiner *Glaubenslehre* aufgezeigt werden. Verlaufen wird dieser Aufweis in der umgekehrten Reihung der Seinsstufen im

<sup>1220</sup> In dem weitesten Sinn von für leibhafte Selbste Erfahrbarem überhaupt, also inklusive der Selbste.

<sup>1221</sup> Mitnichten gerät darob Gott selbst, da er treu ist (vgl. Ex 3, 14; Dtn 32, 4; I Kor 1, 9), ins Werden; sondern höchstens bestimmt sich Gott selbst für sich selbst durch die Schöpfung, Erhaltung und Endung des Werdens des geschaffenen Seins.

<sup>1222</sup> Ansatzweise in Paragraph 93 der Schleiermacherschen Glaubenslehre: »Soll die Selbstätigkeit des neuen Gesamtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d.h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen« (GL II 34).

<sup>1223</sup> Auch der Heilige Geist muß in diesem Kontext berücksichtigt werden!

<sup>1224</sup> Vgl. S. 187f d.v.U.

Verhältnis zu der obigen Darstellung. Auf diese Weise wird unter anderem sowohl der Zusammenhang zwischen Gegebenheitsweise und dem Gegenstand des von Schleiermacher besagten unmittelbaren Selbstbewußtseins noch einmal greifbar, als auch die dem Aufweis der Sache des Selbstbewußtseins besonders dienliche Gedankenführung Schleiermachers vom Verwirklichten zu dem jeweils Ermöglichenden aufgegriffen.

Schleiermacher beginnt seine Ausführungen zu dem Obersatz von Paragraph vier mit der Beobachtung und Analyse unseres »wirklichen Bewußtsein[s]«<sup>1225</sup>, d.h. mit unserem geschichtlich wirklichen Gegenwärtigsein von uns Gegenwärtigem. So zeigt sich, daß das »wirkliche Bewußtsein« unseres Selbstes als dasselbe im Wechsel seiner Bestimmtheiten, also auf zwei Weisen erscheint. Zum einen erscheint es als ein »Sichselbstsetzen«, zum anderen als ein »Sichselbstnichtsogesezthaben«, welches Bestimmtheiten Schleiermacher auf die bekannten zwei relativen Gegensatzpole von Rezeptivität und Spontaneität im Subjekt zurückführt.<sup>1226</sup> Ganz ohne Zweifel liegt hier dieselbe wie die aus Paragraph 3,3 bekannte Vorstellung des Lebens des einzelnen sowie die auch schon aus den *Reden* bekannte faktische Ausweitung des Lebensbegriffes zugrunde. Dergestalt bezogen auf das erscheinende Leben, also phänomenologisch vorgehend, versichert Schleiermacher sich der Zustimmung aller der Selbstbeobachtung einigermaßen fähigen und sachlich interessierten Kritiker zu der Beschreibung von Paragraph 4,1,<sup>1227</sup> mit dem die hier zu beschreibende Einsicht anhebt. In Paragraph 4,2 weist Schleiermacher sodann darauf hin, daß das Subjekt, wie mit jedem einzelnen zeitlichen »Gegenstand«, so auch mit dem als Einheit gedachten und von Schleiermacher als »Welt«<sup>1228</sup> bezeichneten gesamten »Außeruns«<sup>1229</sup> in Wechselwirkung steht und so mit »Welt« zugleich auch sich selbst einbegreift – weil ja die Rezeptivität und Spontaneität anderer Selbste, auf die wir bezogen sind, »in« der Welt sind.<sup>1230</sup> Diese Einsicht ist im Ausgang von den schon aus den *Reden* bekannten relativen Gegensatzkreuzungen des endlichen, wirklichen Seins unvermeidlich. Nun hatte Schleiermacher allerdings zuvor herausgestellt, daß auf unser sogenanntes wirkliches Selbstbewußtsein, soweit es durch Rezeptivität bestimmt ist, stets ein (sinnliches) Gefühl der Abhängigkeit bezogen ist, aber soweit unser wirkliches Selbstbewußtsein durch Spontaneität bestimmt ist, darauf stets ein (sinnliches) Gefühl der Freiheit bezogen ist.<sup>1231</sup> Faßt man jetzt das Abhängigkeits- und das Freiheitsgefühl in diesem Sinne als Eines, daß man unser

---

<sup>1225</sup>GL § 4,1, I 24.

<sup>1226</sup>GL I 24.

<sup>1227</sup>Paragraph 4,1 schließt mit den Worten: »Zu diesen Sätzen kann die Zustimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist, und Interesse an dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung finden kann« (GL I 25). Angesprochen sind demzufolge mindestens alle kirchlichen Theologen. Denn der »eigentliche Gegenstand« war die Disziplin und die Darstellung der Dogmatik, ausgehend von der Einsicht in das Wesen der Frömmigkeit und folglich nur in der Abhängigkeit vom Begriff der Kirche.

<sup>1228</sup>GL I 26.

<sup>1229</sup>Ebd.

<sup>1230</sup>Anstatt an diesem Sprachgebrauch festzuhalten, schließt Schleiermacher ebd. und mißverständlicher Weise in ein und demselben Satz unser Sein aus der »Welt« und dem »Außeruns« wieder aus, indem er die Alternative eines »Zusammenseins mit der Welt« offeriert.

<sup>1231</sup>Vgl. GL I 25.

(wirkliches) Selbstbewußtsein als Bewußtsein unsres geschichtlichen Seins in der Welt ansieht, so erhellt sonnenklar, daß unser (wirkliches) Sein in der Welt nur eine »Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl«<sup>1232</sup> darstellen kann. Ergo, so Schleiermacher in Paragraph 4,3, kann es, während die menschliche Selbsttätigkeit zeit unsres Lebens in ihrer Wirkung auf die Welt niemals Null wird, ein »schlechthinniges Freiheitsgefühl« für uns gar nicht geben.<sup>1233</sup> Vor allem aber kann es letzteres Schleiermachers Einsicht zufolge nicht geben, weil uns unser ganzes Dasein samt der oben beschriebenen Struktur des (wirklichen) Selbstbewußtseins »nicht als aus unserer Selbsttätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt«<sup>1234</sup>. Soviel hält Schleiermacher zur Stufe des wirklichen Seins fest.

Von dort aus zieht Schleiermacher, weil unsere Selbsttätigkeit erwiesenermaßen nicht den Grund ihrer selbst tragen kann, ein »schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl« in Betracht, in dem der letzte Grund alles Seins, sein »Woher« zugleich mitgesetzt ist.<sup>1235</sup> Bedächtigere Betrachtung allerdings entdeckt übereinstimmend mit der aus Schleiermachers *Psychologie* erhobenen Differenzierung zwischen Ich-sagen, Ich-setzen und Ich-fühlen eine gewissermaßen als Zwischenstufe zu verstehende Ebene. Diese ist sachlich identisch mit dem sogenannten Ich-setzen. Eigentlich erschien sie schon an Schleiermachers Beobachtung des wirklichen Selbstbewußtseins. Denn an ihm hatte Schleiermacher ein durch allen Wechsel hindurch beständiges »Sichselbstsetzen« erkannt. Diese Tätigkeit und im gleichen die Selbigkeit je meiner selbst würde vollkommen unerklärlich, wollte man am Selbst lediglich dessen relative Spontaneität, also ein auf der Ebene der Wechselwirkung reflektierendes Ich anerkennen. In ihm kann bedingt durch die Wirkung des »Außeruns« niemals ein Ich-selbst durch die dauernde Rückwirkung hindurch aus sich selbst und beständig als es selbst gesetzt werden. Ohne es könnte auch die nur relativ-spontane Tätigkeit eines Selbstes, ja das wirkliche Selbstbewußtsein im ganzen überhaupt nicht prozedieren. Also ist unabdingbar, daß beständig ein nicht mehr relatives, sondern unmittelbar spontanes »Sichselbstsetzen« stattfindet, das unser relatives Sein, mithin unser Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl mitermöglicht. Dieses unmittelbare Selbstbewußtsein, das beständig bezogen auf das von ihm mitermöglichte gegenständliche Selbstbewußtsein dieses begleitet, stellt als ständig unsere Bewußtseinseinheit setzende Selbsttätigkeit, und in Beziehung auf die bekannte relative Gegensatzstruktur, der wir unterliegen, ein dieser Struktur selbst nicht mehr unterliegendes und eben deswegen unmittelbares Bewußtsein von besagter Struktur dar.<sup>1236</sup> Ob dieser Eigenschaften und Konstitution kann es – im Unterschied zu allen Weisen des Wissens innerhalb der besagten relativen Gegensatzstruktur – als ein »Wissen« der besonderen Art, nämlich als das hier vorzüglich so genannte

---

<sup>1232</sup>GL I 26.

<sup>1233</sup>Vgl. GL I 27f.

<sup>1234</sup>GL § 4,3, I 28.

<sup>1235</sup>Vgl. GL § 4,4, I 28.

<sup>1236</sup>Das arbeitet klärlich heraus: Cramer, K., Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins, in: D. Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher. 1768-1834. Theologe - Philosoph - Pädagoge, 1985, 129-162, bes. 152-159.

Wissen der Seele, verstanden werden.<sup>1237</sup> In ihm »setzt« die Seele nicht nur sich selbst, das Selbst, sondern weiß sie mit der Struktur des geschichtlichen Seins zugleich auch um dessen prinzipielle Werdezusammenhänge. Das sind die sogenannten Ideen. Sie konstituieren und ordnen »abgesehen vom zeitlichen Verlauf, an und für sich betrachtet« die »Gesamtheit« der geistigen, spontan-rezeptiven Tätigkeiten.<sup>1238</sup> Dieser Einsicht gemäß muß die aus den Schriften Platos bekannte Annahme eines vorgeburtlichen Ideenwissens zumindest in gewisser Weise korrigiert werden. Mit Schleiermacher sind die Ideen lediglich das »Prinzip«, »an welchem das [jeweilige gegenständliche Selbst-] Bewußtsein zum Vorschein kommt und sich entwickelt«<sup>1239</sup>. Bewußt in dem Sinn eines geschichtlichen Wissens sind die Ideen immer nur an den Sachverhalten der geschichtlichen Wirklichkeit. Erst an diesen Sachverhalten werden jene Werbeprinzipien tatsächlich verwirklicht und Wirklichkeit. Als noch nicht verwirklichte Möglichkeitsbedingung sind die Ideen zwar keineswegs unreal, ermangeln jedoch der Verwirklichung unter den geschichtlichen Werbebedingungen der relativen Gegensatzkreuzungen. Das heißt im Gegensatz zu den Ansichten Kants, daß Schleiermacher die Ideen nicht auf abstrahierende Suchfunktionen herabwürdigt, sondern daß die Ideen Möglichkeitsbedingungen von der Art sind, daß sie das in ihnen der Möglichkeit nach Angelegte auch tatsächlich verwirklichen.<sup>1240</sup> Die Ideen sind, anders als ein Wissen im Reich der relativen Gegensätze, kein solches Denken, das seinerseits in der Sphäre des in sich gegensätzlichen Relativen lebt. Sondern, in der Unmittelbarkeit des selbstsetzenden Seins sind das Denken und das geschichtliche Seiende ihrer Möglichkeit nach eins, ist ihre relative Entgegensetzung nur potentielle Möglichkeit; die freilich gemäß der Zielhaftigkeit des selbstsetzenden Seins zur Verwirklichung drängt.

Diese Vorstellung Schleiermachers macht ernst mit der unvermeidlichen Individualität des begrifflichen Wissens. Denn zwar sind die Ideen an sich und als treibende Realisationskräfte des begrifflichen Wissens die allgemeinen, dauerhaft sich durchhaltenden Strukturbedingungen für die historischen Werbeprozesse. Aber, in dieser Sphäre selbst erscheinen sie nur am Besonderen. Ins begriffliche, geschichtliche Wissen überführt existieren die Ideen trotz oder aufgrund der Ideenhaftigkeit des begrifflichen Wissens nur als immer auch individuell gefärbtes Denken. In ihrer Allgemeinheit werden die Ideen allein durch den Akt der unmittelbaren, aber vorbegrifflichen Selbstsetzung der Seele gewußt. Leider klärt Schleiermacher nicht mehr auf, daß bereits auf dieser Ebene, und weil das Selbst sich als es selbst unter anderen seinesgleichen und insofern auch in Differenz zu diesen anderen »setzt«, das Selbst gewissermaßen eigentümlich handeln muß. Schleiermacher hält konsequent an der ausschließlichen Individualität des gegenständlichen Bewußtseins fest. Aber, zu erklären wäre, wie trotz gewisser Schwankungen im gegenständlichen sowie im radikal gefühlsmäßigen Selbstverständnis eines Menschen dessen unmittelbares Selbstverstehen

---

<sup>1237</sup>In diesem Sinne auch Cramer, Prämissen, 154.

<sup>1238</sup>Vgl. Psy 44.

<sup>1239</sup>Psy 44.

<sup>1240</sup>Z.B. als die im Zusammenhang mit dem Wissen und der Dialektik noch zu thematisierenden Primär- und Finalbedingungen des begrifflichen Denkens.

immerzu unberührt und unverändert sein sollte. Daß die Differenz der einzelnen endlichen Geister allein auf die durch das historische Sein gegebenen Bedingungen zurückgeht, hat an den von Schleiermacher selbst aufgezeigten Rahmenbedingungen weniger Anhalt, als daß der Moment, in dem »ein Teil des unendlichen Bewußtseins« vom ganzen sich losreißt und sich an die »Reihe organischer Evolutionen« anknüpft,<sup>1241</sup> seinsmäßig zuerst geistig bestimmt ist, und zwar durch Gottes Schöpferwahl. Die späteren Individuen müssen schon vor ihrem Eintritt in die Sphäre der relativen Gegensätze in einer gewissen Vorbestimmtheit »gewesen« sein, durch die sie bis in die relative Gegensatzsphäre hin mitbestimmt werden. Sofern dies zutrifft, müßte man sagen, daß schon beim unmittelbaren Selbstsetzen Differenzen auftreten, die freilich nur darauf basieren, daß die im unmittelbaren Selbstbewußtsein als ganze und als Zusammenhang der Prozeßstrukturen alles endlichen Seins fundierten Ideen durch das unmittelbar sich selbst setzende Selbst gerade nicht immer gemäß ihrer Vorfindlichkeit »verstanden« oder gewußt werden. Stattdessen wäre anzunehmen, daß erstens das Selbst als unmittelbar eigentümliches sich als solches »setzen« kann, das auf dem Boden des Sich-Findens trotzdem nicht es selbst sein will und die Seinstrukturen anerkennen will. Man müßte sogar fragen, ob und inwiefern dieser Umstand nicht geschichtlich der jeweils vorherrschende ist. Zweitens wäre anzunehmen, daß das unmittelbare Selbstsetzen auch im guten Fall die Ideen nicht zur Gänze und im vollen Zusammenhang »setzt«, sondern nur ausschnittartig, da sonst die Eigentümlichkeit nur noch Sache des historisch Kontingenten ist. Allein unter dieser Annahme läßt sich später Schleiermachers Rede von den Idealen in seiner *Ästhetik* wirklich sinnvoll verstehen. Die Ideale sind dann die gewissermaßen eigentümlichen, quasi ausschnittartig durch das jeweilige Selbstsetzen des einzelnen »gesehenen« Ideen.

Einschbar dagegen ist jetzt schon geworden, daß Schleiermacher scheinbar ähnlich Kant die Vernunft als unmittelbare Spontaneität zu verstehen geben kann.<sup>1242</sup> Denn den Ideen wohnte ein unmittelbares und vor allem selbsttätiges Verwirklichungsstreben ein, und zudem hatte Schleiermacher einen asymmetrischen Vorrang des Geistigen vor dem Materiellen ausgemacht. Andererseits aber verortet Schleiermacher das (geschichtliche) Denken auf der Seite der überwiegend rezeptiven geistigen Tätigkeiten.<sup>1243</sup> Dieselbe Zweideutigkeit pflanzt sich bei Schleiermacher in dem Vorstellungskreis der »Anschauung« fort. Zuzufolge Paragraph 5,1 der *Glaubenslehre* stellt »Anschauung« einen Aspekt unseres

---

<sup>1241</sup>Vgl. RuR 266.

<sup>1242</sup>Schleiermacher urteilt in den Religionsreden über die Spontaneität als zum »Selbstverbreiten« getriebenes Treiben, das er einen Trieb nennt: »Dieser verachtet den Genuß und geht nur auf immer wachsende und erhöhte Tätigkeit; [...] alles will er durchdringen, es mit Vernunft und Freiheit erfüllen, und so geht er gerade aufs Unendliche und sucht und wirkt überall Freiheit und Zusammenhang, Macht und Gesetz, Recht und Schicklichkeit« (RuR 7). Nach Kant war diese Tätigkeit ganz und gar die der sogenannten praktischen Vernunft, deren Kraft sogar zureichen sollte, die eigenen wie auch die Ideen der sogenannten theoretischen Vernunft zu verwirklichen. Wie die praktische Vernunft wollte Kant auch die theoretische, also das Denken als völlig selbsttätig verstehen. Weil er darüber deren beider Fundiertesein im Gefühl vergessen machte, mußte sein Ansatz zwangsläufig scheitern.

<sup>1243</sup>Radikal rezeptiv wird Vernunft, wie das Wort selbst anzeigen will, von uns als für uns immer schon vorgängig zugeeignete auf dem Boden und im Rahmen des unmittelbaren Selbstbewußtseins zu vernehmende vernommen.



geschichtlichen, sinnlichen (!) Bewußtseins dar, und in den *Reden über die Religion* gerät der Ausdruck an prominenter Stelle<sup>1244</sup> in denselben Zusammenhang. Andererseits geben die *Reden* im gleichen Atemzug zu erkennen, daß die Vorstellung »Anschauung« neben dem Bezug auf das bloß Sinnliche auch bezogen auf das unmittelbare Sichselbstsetzen sinnvoll sein kann. Denn noch bevor »Anschauung und Gefühl« sich laut den *Reden* trennen, entwickle sich eine (jede gegenständliche) Erscheinung »zu einem Bilde des Universums«<sup>1245</sup>. Mit anderen Worten: gegenständlich-konkrete Erscheinungen befördern eine jeweils bestimmte, gewissermaßen unmittelbare Ansicht des »Universums«. Schleiermachers Warnung vor den »gefährlichsten Irrtümern«<sup>1246</sup> über die notwendige Vergegenständlichung seiner Beschreibung darf man also keinesfalls in den Wind schlagen. Eine andere ebenfalls bedeutende Erklärung Schleiermachers lautet, die Religion wolle »das Universum anschauen«, und das heiße, »im Menschen« und »in allem [...] Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen«.<sup>1247</sup> Nimmt man beide Gedanken zusammen, so folgt erstens unvermeidlich, daß »Anschauung« keinesfalls in den *Reden* immer nur ein bestimmtes sinnliches Bewußtsein beschreibt. Zweitens folgt, daß mit der von den *Reden* oft beschriebenen Anschauung eine Ebene beschritten wird, auf der offensichtlich das ganze endliche Sein als der unmittelbare »Abdruck«<sup>1248</sup> des »Universums« zu sehen ist. Ebendiese Ebene dürfte nichts anderes sein als die Ebene der Ideen, oder idealen Vernunft, bzw. des besagten Sichselbstsetzen.<sup>1249</sup>

#### 3.3.2.2.2 Aussagen über Gott

Ermöglicht werden das unmittelbare Sichselbstsetzen und das geschichtliche Selbstbewußtsein durch ein auf jenes unmittelbare, wissende Bewußtsein beständig bezogenes, bei Schleiermacher ebenfalls »unmittelbar« genanntes Bewußtsein, das ebenfalls außerhalb der Struktur von relativer Freiheit und Abhängigkeit liegt: das Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit. In der *Glaubenslehre* wird es als ein Gefühl bezeichnet<sup>1250</sup>.<sup>1251</sup> Daß solcherlei für uns vollkommen rezeptiv uns zugeeignetes Bewußtsein denknotwendig und denkmöglich erscheint, muß hier nicht noch einmal gezeigt werden. Ebenso verständlich ist auch, daß der Impuls zur Möglichkeitsverwirklichung auf der Ebene der beiden sachlich nachgeordneten Bewußtseine immer schon zuvor dem radikal rezeptiven einwohnen muß, wie überhaupt daß im Verhältnis der drei Bewußtseine untereinander die Möglichkeiten des jeweils nachgeordneten stets auf dem Boden und im Rahmen der oder des vorgeordneten bleiben, und folglich die prinzipielle Verwirklichung auf einer vorgeordneten Stufe erst

---

<sup>1244</sup>Die »Elemente« der Anschauung treten demnach zum »Bilde eines Objekts« zusammen, vgl. RuR 72.

<sup>1245</sup>RuR 73f.

<sup>1246</sup>RuR 73.

<sup>1247</sup>Vgl. RuR 51.

<sup>1248</sup>RuR 51.

<sup>1249</sup>Dazu fügt sich die Anspielung auf Kant, Anschauung ohne Gefühl sei ohne »die rechte Kraft« (RuR 73), ohne ihren Wurzelgrund, und Gefühl ohne Anschauung sei ebenfalls »nichts«, nämlich im andauernd fortschreitenden Bestimmungsprozeß des unmittelbaren Selbstbewußtseins noch viel zu unbestimmt.

<sup>1250</sup>Vgl. GL § 4,3, I 28.

<sup>1251</sup>So auch Cramer, Prämissen, 152-159.

mit der oder mit den der nachgeordneten abschließen. Erfreulich ist nun, daß Schleiermacher orientiert an der Gegebenheitsweise der hier sogenannten Gegenwartsgegenwart nicht dies Erscheinen selbst, das Erscheinen von Gegenwart für uns überhaupt, daß Schleiermacher nicht das unbestimmte Gefühl des Gefühlsgefühls für den Grund des bekannten Gefühles ausgibt. Ein solches Mißverständnis würde verkennen, daß das besagte Erscheinen für uns nur als ein lediglich für unsereinen notwendiges in den Blick kommt. Ausgehend von dem Phänomen, daß unsereins nicht absolut selbstmächtig, und folglich auch nicht notwendig, sondern »von anderwärts her«<sup>1252</sup> ist, versteigt sich im Überstieg von den Erscheinungen des endlichen, des von Schleiermacher so genannten erscheinenden Geistes hin zu einem »Erscheinen des Geistes an sich« jedermann, der die von unsrer Stelle aus unüberwindbare Kontingenz unsres Seins, eben auch, daß unser Sein als Gefühl etwas Kontingentes ist, nicht mehr wahrhaben will. Schleiermacher hält diesem von Hegel gewähltem, in dessen »Phänomenologie des Geistes« manifest gewordenem Irrweg gegenüber an der bestehenden Differenz zwischen der ursprünglichen Gegenwart einerseits und deren Urheber andererseits fest.<sup>1253</sup> Unter Wahrung dieser Differenz bezeichnet Schleiermacher in Paragraph 4,4 seiner *Glaubenslehre* den Urheber alles Seins sowie auch des Werdens durch den Ausdruck »Gott«<sup>1254</sup> – also ohne Gott ins Werden, zumal in das Werden des Seins aufzulösen.

Ein Wissen der Seele um Gott quasi im Überstieg zur Perspektive von Gott selbst kann es demnach nicht geben; ebensowenig wie ein menschliches, vollkommenes begriffliches Wissen von Gott, das also gemäß der Form unseres menschlichen Begreifens formal komplett ausgebildet wäre und zudem den Gegenstand Gott erschöpfend und vor allem treffend erfassen könnte – was die Ausführungen in und vor allem zu Schleiermachers *Dialektik* (vgl. 3.5.4.2, bes. 3.5.5 d.v.U.) noch bestätigen werden.<sup>1255</sup>

---

<sup>1252</sup>GL § 4,3, I 28.

<sup>1253</sup>Hegel zufolge nimmt dessen »Phänomenologie« den »Weg des natürlichen Bewußtseyns, das zum wahren Wissen dringt«. Das ist »der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist« (Phänomenologie des Geistes, 9, in GWH 9, S. 55). Das Ziel dieser regelrecht psychologischen Darstellung der Entwicklung des Geistes zum absoluten Wissen seiner selbst liegt unverkennbar dort, wo das »Wissen« »nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat«, gerade weil es das »Beschränkte« und sich selbst überstiegen hat; denn »[d]as Bewußtseyn [...] ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm diß Beschränkte angehört, über sich selbst« (Phänomenologie des Geistes, 12, in GWH 9, S. 57); Schleiermacher dagegen beschränkt seine Psychologie auf den am Ort des geschichtlichen Menschen »erscheinenden Geist« und konstatiert: »will man einen andern Weg einschlagen und sich ein anderes Ziel setzen um die Thätigkeiten des Denkens psychologisch zu verstehen, so thut man etwas, wovon ich keinen Begriff habe« (Psy 182).

<sup>1254</sup>GL § 4,4, I 28.

<sup>1255</sup>Schleiermachers Zugeständnis in GL § 4,4, I 29 daß es ein »ursprüngliches Wissen« von Gott im Sinn eines »vollkommen begriffenen ursprünglichen [...] Begriffs von Gott« geben könne, übersteigt tendenziell seinen phänomenalen Standpunkt und kann nur als Nachgiebigkeit gegenüber den populären Positionen der namentlich dort nicht erwähnten Fichte und Hegel erklärt werden.

Sehr wohl aber scheint mit Schleiermacher und im Sinne traditioneller Vorstellungen<sup>1256</sup>, die in der Regel auf den sozusagen objektiven Aspekt des Erscheinens unserer Gegenwart hinweisen, möglich zu sein, erstens, Gott im Sinn des bekannten Gefühlsgefühls gewiß zu »haben« und in diesem Sinne um Gott zu wissen.<sup>1257</sup> Dieses Bewußtsein war bisher als Gefühlsgefühl bezeichnet worden, weil das besagte Gefühl offensichtlich in sich selbst reflexiv ist.

Zusätzlich zu dem im Gefühl und durch es getriebenen Selbstsetzen und dessen Verhältnis zum Sich-im-Gefühl-Finden erweist sich allerdings noch eine weitere Relation als reflexiv; sie berechtigt in einer weiteren Hinsicht zu dem Ausdruck Gefühlsgefühl sowie zur Rede von einer weiteren Weise von Wissen um Gott. Denn das Gefühlsgefühl kommt nur mit der Verwirklichung des in ihm selbst Angelegten zu seiner eigenen Verwirklichung und muß beständig wie auf das unmittelbare Selbstsetzen so auch auf das sinnliche Bewußtsein bezogen sein – »weil nämlich die schlechthinnige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schließen muß«<sup>1258</sup>. Also, aufgrund der »unmittelbaren [zwar nicht durch, aber für uns vollzogenen] Reflexion«<sup>1259</sup> des unmittelbaren Selbstbewußtseins wird zum einen das unmittelbare Selbstsetzen und zum anderen auch das geschichtliche oder sekundäre Selbstbewußtsein wirklich. Letzteres differenziert Schleiermacher in seiner *Psychologie* in ein mehr objektives (denkendes) und ein mehr subjektives (fühlendes) Bewußtsein. Beide sind sie getrieben, durch ihre Bestimmungsleistungen die Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins voranzutreiben. Deswegen muß einerseits zweifelsohne auch das geschichtliche Denken und Wissen jeweils von einer ganz bestimmten Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins des so und so denkenden Wissenden zeugen. Andererseits stellt ebenso das sinnliche Gefühl stets eine bestimmte Bestimmtheit des besagten Bewußtseins dar. Und folglich muß man, wenn man nicht schon das unmittelbare Selbstsetzen als eine Art von Wissen, das den Gegenstand Gott zumindest miterfaßt, so doch spätestens unser geschichtlich begegnendes Denken als eine mögliche Weise des Wissens um Gott anerkennen.

Schleiermacher führt in der *Glaubenslehre* leider nur die Bezogenheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins auf das bzw. auf die sinnlichen Gefühle, und darunter zuvörderst auf das Gefühl von weltbezogener Abhängigkeit und Freiheit aus. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten Gefühls von Freiheit und Abhängigkeit auf das höhere, das unmittelbare Bewußtsein in der Einheit des Momentes ist für Schleiermacher der Vollendungspunkt des menschlichen Selbstbewußtseins.<sup>1260</sup> Nachvollziehbar ist diese Einschätzung Schleiermachers soweit, als das unmittelbare Selbstbewußtsein, sofern es als objektiv-allgemeine

---

<sup>1256</sup>Vgl. Joh 8, 32; Röm 1, 19-21; II Kor 2, 14; 4, 1-6; II Petr 1, 2; I Joh 4, 6; Hebr 10, 26. Bedenke aber auch die zahlreichen in der Kirchengeschichte ausgetragenen Kämpfe, die in Auseinandersetzung um eine sachlich zutreffende Sicht des Schöpferhandelns geführt wurden!

<sup>1257</sup>Vgl. GL § 4,4, I 30, bes. Zeile 17f. – Wenn auch gilt: erst nach dem leiblichen Tode »werde ich erkennen, wie ich [schon jetzt durch Gott] erkannt bin« (I Kor 13, 12b).

<sup>1258</sup>GL § 4,4, I 30.

<sup>1259</sup>Ebd.

<sup>1260</sup>Vgl. GL § 5,3, I 35.

Rezeptivität den Möglichkeitsraum für alles in ihm folgende darstellt, einen subjektiv-individuellen Ort für sein bestimmtes (!) Erscheinen benötigt und ebendort unter den Bedingungen der relativen Gegensatzkreuzungen in der Form eines sinnlichen Gefühls bzw. bezogen auf ein solches in Erscheinung tritt.

Aber, muß nicht im Blick auf den objektiv-allgemeinen Aspekt des unmittelbaren Selbstbewußtseins sein Bezug im Prinzip auch auf das Denken gehen?<sup>1261</sup> Selbstverständlich! Man muß sogar annehmen: sinnliches Gefühl ohne jedwedes Denken ist unwirklich, da inhaltlich unterbestimmt; und gefühlloses Denken wäre formal subjektlos. Also muß es auch begriffliches Wissen um Gott geben; wenn auch dieses Wissen seine Grenzen und Rahmenbedingungen, die Schleiermacher nicht zuletzt in der *Dialektik* beschreibt, freilich nicht überwinden kann. Aber, immerhin kann das begriffliche Denken seine Grenzen und Rahmenbedingungen in Erfahrung bringen und die Schranken seiner Gotterkenntnis mitbedenken, daher eingeschränkt doch auch von Gott begrifflich wissen. Und schlußendlich kann das Denken affiziert durch Daten der Geschichte und bewogen durch bestimmte Stimmung des Gefühlsgefühls durch die sogenannte Offenbarung Gottes von Gott selbst doch eine Menge auch begrifflich wissen. Dafür spricht z.B. auch die *Glaubenslehre* Schleiermachers schlicht durch ihre Existenz und ihren Aufbau.

Dauerhaft nicht durchzuhalten, weil die Folgen aus der Grundeinsicht von Schleiermacher faktisch unterdrückend, ist die oben dokumentierte Zurückhaltung Schleiermachers, seine Glaubenssätze nicht als potentiell vollwertige Sätze der Wissenschaft, etwa der Philosophie anzuzeigen. Zuzufolge dem von Schleiermacher aufgewiesenen Grundphänomen muß nämlich auch jede Tätigkeit des sogenannten objektiven Bewußtseins der zur Wissenschaft getriebenen Menschen ein Ausdruck bestimmter Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins sein – selbst wenn die so Tätigen, geleitet von der »Wut des Verstehens«<sup>1262</sup>, davon gar nichts wissen wollen.<sup>1263</sup>

Angesichts dieser Sachlage wird deutlich, daß Schleiermacher auch in bezug auf die durch den transzendenten Grund uns eingedrückte und insofern »ursprünglichste« Vorstellung des Ausdruckes »Gott«, durch den nur das »Aussprechen« des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, bestenfalls unsre Besinnung (!) auf die »unmittelbarste [nicht durch,

---

<sup>1261</sup>Das sinnliche Gefühl mag, weil es Gefühl ist, für Schleiermacher den vermeintlichen Vorteil geboten haben, von Kritikern schwerer angegriffen werden zu können. Aber, wie ja auch die Abkunft des Wollens über das unmittelbare Selbstsetzen vom Getriebensein des unmittelbaren Selbstbewußtseins her einsehbar ist, so findet sich das unmittelbare Selbstbewußtsein ebenfalls dazu getrieben, sich bis zu einem Denken hin zu bestimmen. Zwar mag ob seiner Form das Gefühl gewisser Weise vorteilhaft sein, um religiös und auch anderswie zu kommunizieren, weil seine Ausdehnung bestimmtes Wollen und Denken tatsächlich übergreifen kann. Aber andererseits verlangt das Erscheinen des transzendenten »Woher« alles Seins bzw. die überindividuelle Gegebenheitsweise des Seinsgrunds im besagten Gefühl, daß das besagte Gefühl gerade auch an dem Ort des Individuell-Subjektiven im Denken und mit dem Anspruch der Objektivität bestimmt wird. Das heißt nicht, daß derartige Bestimmungsleistungen die Form ihrer Subjektivität ablegen könnten; sie sind aber dennoch notwendig. Was wäre der christliche Gottesdienst z.B. allein in der Form von Musik gehalten; prinzipiell ohne Abendmahl; oder das Abendmahl ohne Einsetzungsworte?

<sup>1262</sup>RuR 144.

<sup>1263</sup>Diesen Sachverhalt beleuchtet gründlich am Beispiel der Philosophie Herms, E., Philosophie und Theologie, 400-426.

aber für uns vollzogene] Reflexion über dasselbe« stattfindet, zu große Zurückhaltung geübt hat.<sup>1264</sup> Schleiermacher teilt seine Aufmerksamkeit auf den Grund alles Seins bezeichnender Weise wesentlich in der Form von Negativbeschreibungen mit.<sup>1265</sup>

Auf dieser Linie verteidigt er auch den jeglicher Rede von Gott angeblich unvermeidlichen Anthropomorphismus gegenüber möglicher Kritik, z.B. eines Fichte<sup>1266</sup>. Die Verteidigung lautet, daß »die Frommen sich bewußt [seien], daß sie nur im Sprechen [besser: im geschichtlichen Bewußtsein] das Menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert fest[ge]halten [erfahren]«<sup>1267</sup>. Aber, das ist nur bedingt richtig, stimmt nur, insofern die Darstellungsweise tatsächlich an die Bedingungen des geschichtlichen Bewußtseins gebunden ist und bedeutet keinesfalls, daß der »Gegenstand« unter geschichtlichen Bedingungen notwendig unzutreffend beschrieben werden müßte. Stattdessen erscheint vielmehr umgekehrt plausibel, daß der Mensch nach dem »Bilde« Gottes geschaffen ist. D.h.: daß die als und im unmittelbaren Selbstbewußtsein stetig wirkende Bestimmtheit, also die Auszeichnung des menschlichen Personseins: sich zu bestimmenden Wahlakten betreffend Selbst und Welt bestimmt zu finden,<sup>1268</sup> von Gott her als der urbildlichen Person, dem ursprünglichen Selektor, der durch sein Wählen sich selbst und zugleich die Welt, auch daß sie über-

---

<sup>1264</sup>Vgl. GL § 4,4, I 29f.

<sup>1265</sup>Vgl. GL § 4,3f, I 28f.

<sup>1266</sup>»Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes, welches so alt ist als das menschliche Verderben und mit dem Fortgange der Zeit bloß seine äußere Gestalt verändert hat« (J.G. Fichte, Appellation an das Publikum, 1799, in: J.G. Fichte, Werke. Auswahl in sechs Bänden, hg. und eingel. v. F. Medicus, Bd. III, Leipzig 1910, 151-198, 179).

<sup>1267</sup>GL § 5 Zusatz, I 41.

<sup>1268</sup>Offensichtlich entfaltet die zweite Schöpfungserzählung im Horizont der vorangestellten (vgl. Gen 1, 26f) das Wesen der Ebenbildlichkeit unter anderem als wählendes Bestimmen: »Und Gott der HERR machte aus Erde alle die Tiere auf dem Felde und alle die Vögel unter dem Himmel und brachte sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen« (Gen 2, 19). Kontext ist, daß der Mensch sich eine Gehilfin suche oder bestimme; zuletzt und entscheidend bestimmt aber der HERR.

haupt sei, bestimmt, verstanden werden muß.<sup>1269</sup> Die Personalität Gottes als einheitlichen Selbstbestimmungsprozeß aufgefaßt, kann man das formal einheitliche und dennoch trinitarisch differenzierbare, personale Wirken Gottes unter den drei folgenden Aspekten sondieren: (a) schöpferisch Selbsterschlossenheit/Wirklichkeit (unsere/Gottes) schaffen (Gott Vater); (b) offenbarend Selbsterschlossenheit/Wirklichkeit (unsere/Gottes) an- und zueignen (Gott Sohn/Logos); (c) erleuchtend Selbsterschlossenheit/Wirklichkeit (unsere/Gottes) vergegenwärtigen (Gott Heiliger Geist);<sup>1270</sup> wobei die sogenannte immanente Trinität als Implikat der sogenannten heilsökonomischen zu fassen wäre – ohne eine spekulative Rekonstruktion des Gottesgedankens auszuschließen, sondern im Sinne einer trinitarischen Rahmentheorie<sup>1271</sup> für die und durch die christliche Theologie. Infolge dessen würde sich dann entsprechend der Prozeß der für Menschen gemachten Gegenwart in den (aus 3.3.2.2.1 d.v.U.) bekannten drei Stufen oder vielleicht besser: Wirklichkeitsdimensionen Ich-finden, Ich-setzen, Ich-sagen verwirklichen.<sup>1272</sup> Und, weil der Schöpfer allbefassend

<sup>1269</sup>Diese biblisch fundierte Einsicht, daß das Personsein des Menschen am göttlichen Urbild orientiert ist, hat ihre würdige Aufnahme besonders in der griechischen Theologie, in beispielhafter Weise bei Gregor von Nyssa gefunden. Gregor erkennt: weil die Schöpfung und zuvörderst der geschaffene Mensch qua Genuß als ein Mittler der Schöpfung zur Selbstverherrlichung Gottes dienen soll, deswegen ist der Mensch – zuerst als Menschheit, dann auch als einzelner – nach dem Bilde Gottes gestaltet, vgl. Stigler, J.N., Die Psychologie des heil. Gregor von Nyssa, Regensburg 1857, 1-6. Der besondere Vorzug des Ebenbilds Mensch besteht in dessen Seelesein, vgl. a.a.O., 13-15. Daher versucht Gregor, die göttliche Trinität in der Gestaltung der Seele wiederzuentdecken, und »unterscheidet [...] zwischen der Seele im Menschen als geistiger Substanz und ihrem geistigen Worte und dem rationellen Geiste. Mit Bezug auf das Wort und den Geist [...] nennt er die *ψυχή ἀγέννητος καὶ ἀναίτιος* und sieht in ihr das väterliche Prinzip Gottes abgebildet, [...] ihr geistiges Wort aber nennt er *οὐκ ἀγέννητος, ἀλλ' ἕξ αὐτῆς γεννώμενος ἀρρήτως καὶ ἀοράτως καὶ ἀνέκμηκεύτως καὶ ἀπαθῶς* und sieht in ihm das wahrhaft gleich wesentliche Bild des Vaters, das ewige Wort Gottes, den *Λόγος* dargestellt, den Geist aber (*νοῦς*), den der Apostel mit *πνεῦμα* bezeichnet, nennt er *οὔτε ἀναίτιος, οὔτε ἀγέννητος, ἀλλ' ἐκπορευτὸς παντὶ διατρέχων καὶ τὰ πάντα διασκοπῶν καὶ ἀοράτως ψηλαφῶν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ παναγίου καὶ ἐκπορευτοῦ πνεύματος*, und kennzeichnet ihn als das Bild des aus dem Vater und dem Sohne hervorgehenden, Alles erforschenden göttlichen Geistes. Den Vergleich weiter verfolgend bemerkt Gregor, daß während die *ψυχή* und *νοῦς* einfach seien, der *λόγος* zweifach und einfach zugleich erscheine« (a.a.O., 15f). Das Wort werde nämlich auf eine unbegreifliche und unkörperliche Weise im Herzen erzeugt und bleibe darin verborgen und unerkannt, werde aber auch durch eine zweite, körperliche Generation durch die Lippen geboren, ohne von der Seele als seiner Gebälerin losgetrennt zu werden, vgl. a.a.O., 16f. Ein damit kompatibles Bild von Gregors Psychologie zeichnet Pochoshajew, I., Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyrius und Gregor von Nyssa. Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa, Frankfurt, Berlin, Bern, Bruxelles, New York 2004, 114-123; 138-154, bes. 138f. Daß die erkennbare Nähe zwischen den Vorstellungen Gregors und Schleiermachers über äußerliche Ähnlichkeit hinausgehend sich einer fundamentalen, sachlichen Übereinstimmung aufgrund wahrer Phänomenbezogenheit verdankt, zeigt neuerdings Hristea, V., Philokalia. Versuch einer Theologie des ästhetischen Genusses, im Abschluß begriffen.

Zum Inhären der Personhaftigkeit des Menschen in der personalen Wirklichkeit Gottes, wie sie in gegenwärtiger »westlicher« Theologie sinnvoll beschrieben werden kann, vgl. nicht nur E. Herms, Art. »Person«, IV. Dogmatisch, in RGG<sup>4</sup> 6, 1123-1128; sondern vorzüglich Schwöbel, Ch./ Gunton, C., Persons: Divine and Human, in: King's College Essays in Theological Anthropology, Edinburgh<sup>2</sup>1999.

<sup>1270</sup>Vgl. Härle, W., Dogmatik, zweite, überarbeitete Aufl., Berlin/New York, 2000, 394f; in Kombination mit Herms, E., Luthers Auslegung des Dritten Artikels, Tübingen 1987, 116ff.

<sup>1271</sup>Dafür spricht sich eindrucksvoll aus: Ch. Schwöbel, Gott in Beziehung, Tübingen 2002; vgl. auch von dems. den Artikel Trinität. IV. Systematisch-theologisch, TRE XXXIV, 2002, 100-121, bes. 118f.

<sup>1272</sup>Schleiermacher verwirft die Vorstellung der Trinität nicht im geringsten, kann sie jedoch aufgrund seines noch eingeschränkten Verständnisses von Personalität bzw. von »Sein« und »Zeit« nicht als »unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein« (GL § 170, II 458) begreifen, führt durch seine Methode aber den Leser immerhin auf den Weg der sogenannten ökonomischen Trinität.

selegiert, muß füglich das dreifaltig göttliche Wirken, die göttliche Kausalität also ins Verhältnis zum Weltgeschehen, aber ebensosehr auch ins Verhältnis zu den Eschata gesetzt werden, z.B. in dem Bilde der Treue, Gnade usw.<sup>1273</sup>

Wie schwach oder erklärungskräftig weil phänomengemäß die von Schleiermacher beförderte Bewußtseinstheorie auf die zu Anfang des Schleiermacherteils angeführten Problemenstellungen der Tradition geantwortet hat, auch, inwieweit Schleiermachers Einsichten zu einer ontologischen Vertiefung der Tradition geführt haben, mag prinzipiell jetzt schon erahnbar sein. Aber, Schleiermachers Phänomenologie kann nur im Blick auf das ganze Gemüt bewährt werden! Und, diese Bewährung kann nur am wirklichen, am konkretgewordenen Werk vollzogen werden! Deshalb müssen entsprechend der in sich komplex gestuften Seinsordnung von Möglichem und Wirklichem auch die in Schleiermachers Zentralanschauung angelegten Teiltheorien zu Wollen, Denken und (sekundärem) Gefühl in eben dieser zugleich auch geschichtlichen Reihung betrachtet werden. Erst im Anschluß daran wird das ausstehende Zwischenfazit gezogen werden können.

### 3.4 Wollen als Möglichkeitsraum für freiheitlich individuelle Selbstbestimmungsakte menschlicher Selbstes

Tatsächlich verhandelt Schleiermacher, nachdem er mit den *Reden* die Religion und damit den Möglichkeitsraum des Gefühls ausgeleuchtet hat, in zeitlich engstem Anschluß daran das Wollen. Dabei kommt das Wollen seinerseits als Möglichkeitsraum für die freiheitlich individuellen Selbstbestimmungsakte des Menschen in Betracht. Diese Reihenfolge geht einerseits darauf zurück, daß, wie gesehen, zusammen mit dem Denken und den sogenannten sekundären Gefühlen auch das Wollen nur im Möglichkeitsraum des Gefühls gegeben ist. Zweitens, dadurch, daß Schleiermacher im Gefolge der *Reden* zunächst über das Wollen schreibt, zeigt er an, daß dem Wollen in der Seinsordnung die seinsmäßig nächst nachrangige Position nach dem Gefühl zukommt. An der zeitlichen Reihenfolge der Textproduktion und -veröffentlichung Schleiermachers wird ein systematischer Gehalt greifbar. Verglichen mit Kant geht Schleiermacher scheinbar verkehrt, nämlich spiegelverkehrt vor. Aber, Schleiermacher arbeitet vollkommen phänomengemäß. Schleiermacher

---

<sup>1273</sup>Auch in bezug auf das Weltgeschehen sagt Schleiermacher von Gott schlicht zu wenig, will er in dem Abschnitt §§ 36-49 von den beiden Lehrstücken Schöpfung und Erhaltung nur das letztere positiv, ersteres aber bloß negativ ausarbeiten, weil wir »von einem Anfang des Seins [...] kein Bewußtsein« (GL § 39,1, I 193) haben. Zwar ist letzteres nicht zu bestreiten, aber gerade weil auch der Anfang in Gott liegt, muß mehr darüber sagbar sein. Gleiches gilt für Schleiermachers Versuch, im Lehrstück über die Erhaltung (conservatio) auf ebendiese die ontologisch zu verstehende Mitwirkung Gottes (concursum) zu reduzieren, weil der Unterschied »nur in einer Abstraktion« (GL § 46 Zusatz, I 231) bestehe. Verständlicher Weise führt diese Zurückhaltung bei Aussagen über Gott auch dazu, daß Schleiermacher in dem Stück über die Vollendung der Kirche (§§ 157-163) das Vollendetsein vieler oder aller Menschen in Gemeinschaft mit Christus nicht mit der Kontinuität der einzelnen (menschlichen) Person zusammendenken kann. Schleiermachers Zurückhaltung in der Gotteslehre läßt ihn nicht klärlich sehen, daß sowohl die Bedingungen des Werdens als auch die des Gewordenseins in Gott ihre Einheit finden müssen. Schließlich kommt Schleiermacher sogar zu dem Schluß, daß »den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen [...] der gleiche Wert wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden« (GL § 159, II 417), obwohl einschlägige Schriftstellen dagegensprechen, vgl. I Kor 15; I Thess 4, 13-5, 11.

unternimmt nichts anderes, als vom Fundamentalen aus zum ontologisch Nachrangigen fortzuschreiten. Kant war der Autor, der in umgekehrter Richtung strebend auf den Boden der Gegenstände hinabsteigen wollte, diesen suchte, ihn aber nicht finden konnte. Schleiermacher dagegen geht von Anfang an von seiner Einsicht in das Gemüt aus und schreitet Schritt für Schritt dessen innere Struktur ab. Auf diese Weise verfahren muß Schleiermacher lediglich die Sachverhalte beschreiben, wie sie sich ihm zeigen. Auf diese Weise verfährt er auch in den *Monologen*. Vergleichbar den *Reden* liefert er eine Lebensbeschreibung. Allein, in den *Monologen* tritt offener zu Tage, daß Schleiermacher seine Gegenstände »sieht«, daß er eine »Idee« von ihnen hat, eine »Anschauung« hat. Diese Anschauung muß er lediglich dem Leser eröffnen, auswickeln und darlegen. Weil der Gegenstand seiner Anschauung, das Wollen als Teilprozeßordnung des Selbstbewußtseins erscheint, und weil das Wollen als konstitutiver Aspekt des menschlichen Selbstseins erscheint, kann Schleiermacher im Gefolge der *Reden* dieses Selbstsein an dem Beispiel seines eigenen Selbstes betrachten. Phänomengemäß ist die entsprechende Selbstanschauung Schleiermachers jedoch vor allem deswegen, weil das Wollen selbst sich gewissermaßen als Selbstanschauung, als unmittelbarer Verstehensakt erwiesen hat und erweisen wird. Daher muß Schleiermacher lediglich sein Selbst anschauen, um phänomengemäß beschreiben zu können. Wie weit das gelungen ist, wird sich zeigen. Erwartungsgemäß wird der Erfolg der *Monologen* wie schon bei den *Reden* zusammen mit der Darstellungsform nicht zuletzt auch von dem Stil dieser Schrift abhängen. Dazu mehr im folgenden Arbeitsschritt!

### 3.4.1 Die *Monologen*, als kunstvolle Schau

der Idee des freiheitlich-individualen Selbstvollzugs menschlicher Selbste

#### 3.4.1.1 Wollen und Selbstanschauung

Schleiermachers *Monologen* aus den ersten Tagen des Jahres 1800<sup>1274</sup> schließen als zweites bekannt gewordenes Werk dieses Autors nicht nur zeitlich eng an die *Reden über die Religion* an, sondern auch stilistisch. Kunstvoll, geradezu verkünstelt-geschraubt verfaßt Schleiermacher die *Monologen* in einer Prosa an der Grenze zur Lyrik. »Ich wollte ein bestimmtes Silbenmaß überall durchklingen laßen, und im 2ten und 4ten Monolog den Jamben allein, im fünften den Daktylus und Anapäst, und im ersten und dritten hatte ich mir etwas zusammengesetzteres gedacht [...]. Das gestehe ich Dir aber gern daß der Jambe stärker gewesen ist als ich, und sich im 2ten und 4ten Monolog etwas unbändig aufführt. [...] Ich unterstreiche um gleich aus dem Unterstrichenen gegen die Alten protestiren zu können. [...] Bedenke nur auch, [...] daß so etwas bei uns schon etwas dik aufgetragen werden muß, wenn die Leute nur ein wenig davon durchhören sollen«<sup>1275</sup>. Zu Recht verurteilt Schleiermachers Biograph diese Absichtlichkeit, während guter Stil einem wahren Künstler sich »instinktiv bildet«<sup>1276</sup>. Die Meisterschaft in der Sprache können die *Monologen* nicht

<sup>1274</sup>Diese erste Ausgabe wird im folgenden Referenztext sein!

<sup>1275</sup>Schleiermachers Brief an Brinckmann vom 27. Mai 1800, siehe: KGA V/4, 52, 64-81 bzw. JDBr<sub>2</sub> IV 67.

<sup>1276</sup>Dilthey, LSchl I/1 462-466, bes. 465.



für sich reklamieren.<sup>1277</sup> Mit kunstvoller Absicht, aber zu ungestüm und ungeschickt hat Schleiermacher sich unterfangen, seinen »philosophischen Standpunkt [...] ins Leben überzutragen«<sup>1278</sup> und den Charakter darzustellen, der seinen Ideen entspricht. Den Zuspruch einer großen, bis heute lebendigen Leserschaft hat das kleine Werk dennoch auf Anhieb erfahren. Ungehindert von der künstlichen Absichtlichkeit wird das Werk durchstrahlt von der Schönheit der im Verwirklichungsprozeß begriffenen, sittlichen Kraft, von der getriebenen Schleiermacher sich zu schreiben genötigt sah.<sup>1279</sup> »Es war ein glücklicher Genius der mich trieb mich selbst oder vielmehr mein Streben das innerste Gesez meines Daseins so darzustellen«<sup>1280</sup>. Dieses Streben, dieser innerste Drang macht die Selbstgespräche Schleiermachers attraktiv. Zudem handeln die *Monologen* selbst von dem Wirklichwerden dieser Kraft. Prinzipiell und ausdrücklich beschreibt Schleiermacher sie als das geheime Movens jeder eigentümlichen Sprache: »Es bilde nur jeder seine Sprache sich zum Eigenthum [...; in Rücksicht auf] der Denkart Grundton, [auf] den Accent des Herzens. Dann [verstehe: unter diesem Umstand] giebts in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Ungeweihte nicht deuten noch nachahmen kann, weil nur im Innern der Gesinnung der Schlüssel liegt zu ihren Charakteren«<sup>1281</sup>. Und eigentümlicher Ausdruck seiner Individualität ist Schleiermachers Sprachstil in den *Monologen* allemal. Eben deswegen strahlt das Werk seine Kraft aus. Eben deswegen fällt die Künstlichkeit seines Stils weniger ins Gewicht als in den *Reden*. Wahrscheinlich ist der Autor durch das Schreiben der *Reden* sogar reifer, eigentümlicher geworden; und so auch sein Stil. Unter diesem Umstand erreichen die *Monologen* ihr Ziel, Schleiermachers Individualität für sich selbst und den Leser erkennbar zu machen, weitgehend. Gemeint und beabsichtigt ist von Schleiermacher dabei das Ideal (!) seiner selbst.<sup>1282</sup> Daß trotz der nicht unklaren Worte in der Vorrede zur zweiten Auflage noch einmal die Vorrede zur dritten Auflage<sup>1283</sup> zusätzlich darauf hinweisen mußte, deutet auf das grundsätzliche Spannungsfeld dieser Darstellungsform hin: Schleiermacher entwickelt sein Ideal im Anhalt an die konkrete Geschichtlichkeit seiner Person. Andersnfalls wäre sein »Selbstbild« in jeder Hinsicht ein Zerrbild und ohne alle Kraft. Daher muß er notwendig den konkret-geschichtlichen, bisherigen Lebensverlauf teils zum Ideal, teils zum Ausgangspunkt der Erkenntnis seines zukünftigen idealen Weges erheben. Weil Schleiermacher das Ziel seiner Individualitätsbildung aber noch nicht erreicht haben

<sup>1277</sup>»[D]ie Naivität und natürliche Beweglichkeit des Ausdrucks, die Herrschaft über die eigensten Mittel des Wortvorrats und die Verbindungen« »fehlt ihm [Schleiermacher] völlig« (Dilthey, LSchl I/1 465).

<sup>1278</sup>Schleiermachers Brief an Brinckmann, angefangen am 23.12.1799, abgesendet am 4. Januar 1800, siehe: KGA V/3, 316, 97-98 bzw. JDBr<sub>2</sub> IV 55.

<sup>1279</sup>Für Dilthey macht diese Kraft den »Kern« der *Monologen* aus, vgl. LSchl I/1 466.

<sup>1280</sup>Schleiermachers Brief an Charlotte v. Kathen am 10. August 1803, siehe: KGA V/6, 439, 28-30 bzw. JDBr<sub>2</sub> I 377.

<sup>1281</sup>Mon 96.

<sup>1282</sup>»[N]och ein paar Worte für diejenigen [...], welchen die Abzwekkung [...; der *Monologen*] wirklich sollte entgangen sein. [... D]as erscheinende Leben eines jeden Menschen schwank[t] zwischen seinem Urbild und seinem Zerrbild. Nur die der ersten Richtung folgende Selbstbetrachtung kann etwas öffentlich mittheilbares enthalten, die andere verliert sich zu tief in die Dunkelheiten des einzelnen Lebens bis zu denen Punkten hin, die [...] der Mensch am besten auch sich selbst verbirgt« (aus der Vorrede zur dritten Auflage).

<sup>1283</sup>Ca. elf Jahre später verfaßt und in der vorausgehenden Anm. d.v.U. zitiert.

kann, also vor dem Abschluß des kompletten Wissens um sein Selbst stehen muß, und faktische Irrtumslosigkeit allein Jesus Christus zugesprochen werden kann, verströmt folglich sein Versuch, dem Leser das Zielbild vor Augen zu malen, den Hauch einer unstatthaften (!) Selbstidealisierung. Schleiermachers Verweise in den Vorreden sind leider sogar dazu geeignet, den Anschein zu erwecken, daß für diese Schwierigkeit eine saubere Auflösung möglich wäre. Die Kraft der *Monologen* erwächst aber nicht aus einem toten, sondern aus einem im Leben, in der Verwirklichung begriffenen Ideal. Wieweit genau und mit welchen Mitteln solche Darstellungsform am besten angewandt werden sollte, kann hier offen bleiben.<sup>1284</sup> Das Realwerden der sittlichen Kraft von Schleiermachers Individualität hat dennoch kräftig aufgeleuchtet – eben weil die Spanne zwischen Wirklichwerden und dem Schon-Verwirklicht-Sein in den *Monologen* noch im Werden ist. Also, letztlich gilt: der eigentümliche Sprachstil der *Monologen* und ihre Darstellungsform befördern deren Absicht durchaus. Denn in den *Monologen* zielt Schleiermacher ganz bewußt darauf ab, für die Leser und sich selbst die Individualität seiner Person aufzudecken. Wissenschaftliches Niveau müssen die *Monologen* dabei keinesfalls unterlaufen. Wie schon im Fall der *Reden* soll abermals ein Kunstwerk zur Darstellung des Idealen, einer bestimmten Idee dienen.

Der Zweck der Selbstbetrachtung bestimmt überhaupt die Form der *Monologen*. Und ebenso können auch die *Reden über die Religion* als Selbstbetrachtung aufgefaßt werden. Im nur relativen Gegensatz zu der Selbstbetrachtung der *Reden*, die von Anfang an und wesentlich vor einem äußeren Forum geschieht,<sup>1285</sup> beginnen auch die als Neujahrsgabe veröffentlichten *Monologen* mit einer selbstdarbietenden Hinwendung zum Leser.<sup>1286</sup> Doch wie die Bezeichnung als »Monologen« gegenüber dem Titel der »Reden« erahnen läßt, verlaufen die *Monologen* mehr als innere Reflexion.<sup>1287</sup> Dieser relative Gegensatz, als Übereinstimmung aufgefaßt basiert auf demselben Gegenstand der Betrachtung und seiner bestimmten Gegebenheitsweise. Den vorgängigen, durch die *Reden* bestimmten Boden und

---

<sup>1284</sup>Das Kommunikationsproblem zwischen Schleiermacher und seinen Lesern zeigt im Grunde einen Ansatz von Tragik an, der unüberwindbar ist. Denn: individuum est ineffabile!

<sup>1285</sup>Die *Reden* beginnen mit der Anrede: »Es mag ein unerwartetes Unternehmen sein, und Ihr mögt Euch billig darüber wundern [...]« (RuR 1); gehen zum Autor selbst über: »Ich bekenne, daß ich [...]« (ebd.); steigern sich zu dem Höhepunkt: »Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele; denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes [...]« (RuR 74); und kommentieren die Selbstdarstellung zur Ansprache an den Hörer zurückkehrend: »Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. Könnte ich ihn Euch schaffen, so wäre ich ein Gott – das heilige Schicksal verzeihe mir nur, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe [sc. für Euch] aufdecken müssen« (RuR 75).

<sup>1286</sup>Zum Ende der den (fünf) *Monologen* vorgeschalteten »Darbietung« übereignet Schleiermacher dem Leser sein nachfolgend dargestelltes Selbstideal und wünscht, es möge den Leser zur Nachahmung des idealen Selbstbetrachtens reizen: »Nimm hin die Gabe, der Du das Denken meines Geistes verstehen magst! Es begleite Dein Gesang das laute Spiel meiner Gefühle, und der Schlag, der Dich durchdringt bei der Berührung meines Gemüthes, werde auch Deiner Lebenskraft ein erfrischender Reiz« (Mon 4f).

<sup>1287</sup>Deswegen, sowie in einer weiteren, damit sachlich notwendig verbundenen Hinsicht heißt Schleiermacher den ersten Monolog: Die Reflexion. In ihr reflektiert er den Neujahrstag zum Anlaß nehmend über den Sinn der regelmäßig wiederkehrend den Lebensfaden (vgl. Mon 7) zerschneidenden »Theilung des Lebens« (Mon 6). Diese wirft den Blick auf den »Strahl« (Mon 7) des vom Menschen Vollbracht- und Versuchten und so auch das Leben des Autors auf einen ganz bestimmten Horizont zurück: sie reflektiert das im Zeitstrahl Befäßte durch den Punkt ihrer Teilung zurück auf das »Unendliche« (Mon 8). So sieht laut Schleiermacher die rechte Weise aller menschlichen Selbstbetrachtung aus.

Rahmen wird Schleiermacher gar nicht verlassen können. Zugleich wird sich das Unternehmen der *Monologen* als sachlicher Anschluß an die *Reden* sowie als folgerichtiger Fortschritt von den *Reden* aus erweisen. Denn Schleiermacher kann seine ganz persönliche Individualität oder sein »ganzes Wesen«, wie er sagt, nie im Leben vernehmen, »ohne die Menschheit anzuschauen«. <sup>1288</sup> Deshalb und in diesem Sinn handeln auch die *Monologen* von der Menschheit und ihrer Gegebenheitsweise. Die *Reden* allerdings setzen individuelles menschliches Leben voraus und betrachten mit der Menschheit die dafür seinsmäßige Möglichkeitsbedingung in ihrem Fundiertsein im religiösen Gefühl, wollen dem Leser die Religion zu Gemüte führen <sup>1289</sup>. Im Unterschied dazu ist den *Monologen* das Menschsein samt Gegebenheitsweise Voraussetzung. Von dort aus ist ihre Perspektive auf den am Beispiel <sup>1290</sup> Schleiermachers dargestellten Menschen als Individuum gerichtet. Konsequenter ist dieser Fortschritt, da die *Reden* vermittelt hatten, daß die Menschheit nur in Gestalt ihrer konkret-geschichtlichen Einzelexemplare zur Wirklichkeit kommt. Deswegen, sodann weil diese Exemplare selbstbewußte Selbste sind und notwendig Selbstanschauung betreiben müssen, <sup>1291</sup> schließlich weil – in Umkehrung der oben zitierten Aussage Schleiermachers – Schleiermacher die Menschheit nicht erkennen kann, ohne sich selbst anzuschauen, wird der folgende Sachverhalt geradezu selbstverständlich. Schleiermacher hat in den *Monologen* erstens unter Rückgriff auf einen konkreten, geschichtlichen Menschen eine Idealgestalt aufzuzeigen versucht hat. Zweitens, die dargestellte Idealgestalt konnte und mußte gewissen Lesern fremd bleiben. <sup>1292</sup> Drittens, Schleiermacher hat das ideale Selbst seiner eigenen Person für die Darstellung ausgewählt <sup>1293</sup>.

Sodann wird viertens einsehbar, daß die fünfteilige Gliederung der *Monologen* mit der in den *Reden* vorgenommenen eine große, prinzipielle Ähnlichkeit aufweist. So reflektiert (1) Monolog eins auf die Menschheit als den Möglichkeitsraum von Selbstbetrachtung, bestimmt mit deren Wesen den Möglichkeitsraum der prinzipiell rechten Weise ihres Vollzuges als eines Freiheitsaktes und unternimmt eine Vorbestimmung des speziellen Gegenstandes der *Monologen*, das ist der Prozeß individueller Freiheit. (2) Monolog zwei bestimmt als Implikat der rechten Selbstbetrachtung den idealen Prozeß freiheitlich-individueller Selbst- und Weltbestimmung als den – nur auf dem Boden und im Rahmen des »Gewissen« genannten Bewußtseins der Menschheit zu beschreitenden – Weg zur eigenen und vollkommenen Individualität. In diesem Zusammenhang nimmt er a) die zwei

---

<sup>1288</sup>Vgl. Mon 24.

<sup>1289</sup>Daß dazu die Form des Gedankens, der »Rede« allein niemals hinreichen konnte, ist seinsgemäß.

<sup>1290</sup>Der Beispielcharakter von Schleiermachers Selbstdarstellung kommt unter anderem dadurch zum Ausdruck, daß Schleiermacher ein Idealbild mitteilen will.

<sup>1291</sup>Vgl. Mon 5-15: Selbstbetrachtung ist notwendig, und kann dennoch mißlingen.

<sup>1292</sup>Weil die Betrachtung einer fremden persönlichen Eigentümlichkeit prinzipiell eine bestimmte Entwicklung der eigenen Person sowie entsprechende Selbstbetrachtungsleistungen auf der Seite der Leser erfordert. Zur Notwendig- aber auch Schwierigkeit der rechten Selbstbetrachtung vgl. Mon 5-15.

<sup>1293</sup>*Reden* und *Monologen* ins Verhältnis gesetzt dokumentieren trotz aller Künstlichkeit einen wahren Entwicklungsfortschritt des Inneren ihres Autors, keine Gelegenheitschriften um anderer Zwecke willen. Sinnvoll ist die Auswahl der eigenen Person Schleiermachers zur Selbstreflexion nicht nur, weil er zufällig zum Zeitpunkt der Verschriftlichung den persönlichen Bedarf, die Mittel sowie die Gelegenheit hatte, sondern weil auf diese Weise der Gegenstandsbezug am besten gewährleistet werden kann.

grundsätzlichen Weisen alles Seins, das sind Rezeptivität und Spontaneität, in ihrer Bedeutung für die soziophysischen Bildungskräfte am Individuum, das sind »Sinn« und »Liebe«, in den Blick;<sup>1294</sup> und prüft, (b) welche prinzipiell-ideale und welche geschichtlich verwirklichte Position Schleiermachers Selbst als Kraft bzw. Gut auf dem Weg zum Ideal seiner Individualität inne hat und haben kann.<sup>1295</sup> Insofern bestimmt Monolog zwei das Wesen des allgemein-menschlichen Möglichkeitsraumes der freiheitlichen Selbst- und Weltbestimmung unter Rücksicht auf die ideale Individualität Schleiermachers. (3) Unter Voraussetzung des somit bestimmter bestimmten Möglichkeitsraumes sowie unter kontinuierlicher Rücksicht auf die Bildungskräfte Liebe und Sinn sieht Monolog drei die Welt des Menschen<sup>1296</sup> unter der Fragestellung an: (a) inwiefern bestimmte<sup>1297</sup> in ihr gegebene Bildungsinstitutionen der Individualität auf ideale Weise wirklich geworden und also für die Bildung von Idealgestalten von Individualität dienlich sind; und (b) – leider unter Aufregung einer gewissen Unklarheit – inwiefern zwei bestimmte Grundinstitutionen bzw. die zwei Grundhandlungsweisen des Menschen das geschichtliche Wirklichwerden von Schleiermachers Selbst- und Weltideal befördern können.<sup>1298</sup> Zudem betrachtet Monolog drei die je individuelle, Phantasie genannte, die Selbst- und Weltgestaltung voraussehenderöffnende Bildungskraft jedes einzelnen Menschen und leitet schlußendlich aus dem auf- und vorgezeichneten Werden und Gewordensein der in den *Monologen* beschriebenen Kräfte und Güterverhältnisse eine kurze Selbstverpflichtung und Verwirklichungsanweisung für Schleiermachers Individualitätsprozeß ab. Insofern erhält der vorgegebene Möglichkeitsraum abermals in Rücksicht auf zunehmende Verwirklichung größere Bestimmtheit. (4) Monolog vier bietet zunächst eine rückwärtsgewandte Aussicht auf den zuvor beschriebenen Zusammenhang von Werden und Gewordensein (von Welt und Individualität) und macht in diesem problematischerweise »Vergangenheit« genannten, je als vorgängig präsenten Geschehniszusammenhang das Freiheitsbewußtsein Schleiermachers

<sup>1294</sup>Vgl. Mon 51f; Sinn und Liebe sind »die beiden höchsten Bedingungen der Sittlichkeit« (Mon 52); das Zusammensein der beiden in einem sogenannten Gefühl (!) macht die Gesundheit des »Lebens« aus: »Vereint fühl ich in mir die beiden höchsten Bedingungen der Sittlichkeit! Ich habe Sinn und Liebe zu eigen mir gemacht, und immer höher steigen beide noch, zum sichern Zeugnis, dass frisch und gesund das Leben sei« (Mon 52).

<sup>1295</sup>Hier spiegelt sich die unaufhebbare, im Ansatz immer auch tragische Verschränkung von »real« und »ideal« wieder.

<sup>1296</sup>Nach Schleiermacher ist dem geschichtlichen Menschen auf keine Weise eine andere präsent.

<sup>1297</sup>Das sind Freundschaft, Ehe, Staat, also weder alle möglichen, noch alle in den *Monologen* verhandelten, nämlich nicht die beiden oben nachfolgend unter b angedeuteten Güter.

<sup>1298</sup>Schleiermacher beschreibt hier ein dreistelliges Relationengefüge: Tat (Sittlichkeit), Sprache und Sitte. Alle drei Relate, bzw. und in Rücksicht auf den Schluß von Monolog vier in Mon 97 nur die beiden letzteren, sollen der Erkenntnis von fremder Individualität dienen. Die relative Eigenständigkeit der Sitte belegt das *Brouillon zur Ethik!* Die bekannte Asymmetrie zwischen Wollen und Denken bzw. Spontaneität und Rezeptivität bedingt dabei eine gewisse Ungleichmäßigkeit des Gefüges. Denn einerseits wird man Sprache und Sitte als Institutionen im (!) Reich des menschlichen Handelns gelten lassen können, während »Sittlichkeit« nach Schleiermachers wissenschaftlichen ethischen Schriften zwar auch als Institution aufgefaßt werden kann, jedoch den gesamten Bereich des menschlichen Handelns umfassen und ausmachen dürfte. Zugleich erinnert andererseits das Verhältnis von Sprache und Tat unweigerlich an den von Schleiermacher später so genannten relativen Gegensatz von darstellendem und organisierendem Handeln, während demgemäß eingeordnet die »Sitte« gewissermaßen mittig steht. In dieser Angelegenheit entbehren die *Monologen* der naturgemäß etwas größeren Klarheit der folgenden Schriften Schleiermachers.

ausfindig. An diese Vorgabe anschließend eröffnet er die durch sie implizierte Aussicht auf das individuelle von ihm angestrebte, relativer Freiheit sich erfreuende, phantasievolle, zukünftige Selbstwerden seines Selbstes. Dabei achtet Monolog vier sowohl auf das Verhältnis zwischen der Bildungskraft Phantasie und der Institution der Ehe bzw. der Vaterschaft, als auch auf das Verhältnis der Phantasie zur Institution der Freundschaft. So setzt er die Kraft der Phantasie mal mehr in der Perspektive des organisierenden, dann in der Perspektive des mehr darstellenden Handelns ins Verhältnis zur Selbsterhaltung (der Identität des endlichen, inkarnierten Geistes des Menschen im universellen Werden). (5) Monolog fünf schließlich gibt, unter Voraussetzung eines faktisch mit dem Bewußtsein der Menschheit gleichzusetzenden Mutes sowie einer faktisch mit dem Freiheitsbewußtsein gleichzusetzenden Willenskraft, bezogen auf die im universellen Werden begriffene Identität des endlichen, inkarnierten Geistes des Menschen, also im bildungsgeschichtlichen Sinne die »Jugend« als für-sich-selbst-sein-wollende, zielsuchend-strebende Kraft und das »Alter« als notwendig gleichzeitig mit der Jugend bestehende, für-andre-sein-wollende, ihre Werke genießende Kraft zu verstehen. Dabei und auf diese Weise reklamiert Schleiermacher für sich selbst die Geisteskraft der »ewigen Jugend«; mit ihr fordert Monolog fünf das konkrete, umfassende Verwirklichungspotential des zuvor beschriebenen Prozesses und geht von der theoretischen Bedenklichkeit zur praktischen Verwirklichung über.

Schleiermacher beschreibt im weiteren Sinne denselben Sachverhalt wie in den *Reden*, und wie in den *Reden* beschreibt Schleiermacher den thematisierten Sachverhalt als Prozeß. Dabei geht er, freilich aus anderer Perspektive, dessen fortschreitender Verwirklichung und zunehmender Bestimmtheit nach. Wie in den *Reden* betrachtet Schleiermacher in der ersten Struktureinheit anthropologische und ontologische Vorbedingungen. Anders als in den *Reden* verbindet er damit zugleich viel deutlicher eine Vorbestimmung des Wesens des speziellen Gegenstands der *Monologen*. Dessen Wesen bestimmt, wie auch in den *Reden*, die zweite Struktureinheit. Wie in den *Reden* verfolgt Schleiermacher auch in den *Monologen* diese Wesensbestimmung gestützt auf den Beispielfall seiner eigenen Person. Naturgemäß aber verlangt der perspektivische Unterschied zwischen *Reden* und *Monologen*, daß in den *Monologen* neben gewissen allgemeinen, auf alle anderen Menschen übertragbaren Bestimmungen vielmehr das zwar ideale, aber dennoch besondere Wesen der Person Schleiermachers in den Blickpunkt rückt. Das Beieinander von allgemeiner Idealität und konkreter Besonderheit führt ebenso dazu, daß die prinzipiell unterschiedlichen Perspektiven der einzelnen Monologe ab dem zweiten Monolog nicht mehr so deutlich wie die Strukturgrenzen zwischen den einzelnen *Reden* hervortreten, sondern sich teilweise vermischen. Dennoch bleibt zwischen den *Reden* und *Monologen* grundsätzlich vergleichbar, daß auch in den *Monologen* die dritte Struktureinheit besonders den Aspekt der prinzipiellen Bildungsmöglichkeiten (in der Welt), und die vierte Struktureinheit besonders die durch Kommunikation in der Welt mit anderen Selbstern ermöglichten, konkreten Bildungschancen in den Blick faßt. Ähnlich den *Reden*, die abschließend zwei konkrete Religionen oder Geistesstimmungen beschreiben und für die Leser eine relativ bestimmte Geistesstim-

mung erbitten, erfolgt in den *Monologen* mit der letzten Struktureinheit die Beschreibung und Reklamation der zur freiheitlichen Identitätsverwirklichung notwendigen, konkreten, umfassenden Geisteskraft (der Jugend) für den Autor. Insofern versuchen auch die *Monologen*, den unmittelbaren Übergang zu dem von ihnen beschriebenen Idealprozeß zu vermitteln, und schließen auf diese Weise den mit der vorgeschalteten Darbietung aufgeschlossenen Kreis.

Wie im Fall der *Reden* müssen daher nachfolgend vornehmlich die entscheidend-vor-entscheidenden Einsichten der ersten beiden Monologe in Betracht gezogen werden. Desweiteren wird dem kundigen Leser im Vergleich zu der oben dargestellten Gliederung der *Monologen* offenbar werden, daß vergleichbar mit ihrer wie auch vergleichbar mit der Anlage der *Reden* zahlreiche ausdrücklich wissenschaftliche Schriften Schleiermachers in ganz ähnlicher seinsmäßiger Abstufung geleitet von der möglichen Wirklichkeit zur verwirklichten Möglichkeit fortschreiten. Zudem wird die obige Darstellung der Gliederung der *Monologen* verdeutlichen helfen, daß in den *Monologen* die einschlägigen wissenschaftlichen Ethikentwürfe Schleiermachers im Kern vorweggenommen sind. Doch nun zur Betrachtung der vorbedingenden Grundeinsichten der *Monologen* und ihrer Übereinstimmung mit der aus den *Reden*, der *Glaubenslehre* sowie der *Psychologie* bekannten Gegenstandsbezogenheit.

Allein schon die große zeitliche Nähe der *Monologen* zu den *Reden*, auch die am unmittelbaren Selbstbewußtsein bisher aufgezeigte Kontinuität von Schleiermachers Grundeinsichten, macht äußerst wahrscheinlich, daß trotz gelegentlicher, besonders aus den *Reden* bekannter Unklarheiten speziell des jüngeren Schleiermacher auch die *Monologen* sich in den oben gezeigten Zusammenhang des unmittelbaren Selbstbewußtseins einfügen. Daß dem tatsächlich so ist, zeigt der folgende Gesamtzusammenhang: Schleiermacher geht auch in den *Monologen* von der bekannten Teilung der gesamten menschlichen Erfahrungswelt in (nur) relative, sich kreuzende Gegensätze aus. Zwar sagt er das nicht ausdrücklich; aber unübersehbar orientiert er die »grosse Trennungslinie« der Menschheit vorgestellt nach den »verschiedenen Naturen«<sup>1299</sup> ihrer einzelnen Vertreter an dem aus dem Anfang der ersten *Rede* über die Religion bekannten Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität.<sup>1300</sup> Und wie ebendort erweist sich auch in den *Monologen*, daß dieser Gegensatz

---

<sup>1299</sup>Vgl. Mon 44.

<sup>1300</sup>»Zu sehr ists zweierlei die Menschheit in sich zu einer entschiedenen Gestalt zu bilden und in manigfachem Handeln sie darzustellen, oder sie kunstreiche Werke verfertigend äusserlich so abzubilden, dass jeder erblicken muss, was einer zeigen wollte« (Mon 44). Schleiermacher unterscheidet »den Künstler«, der »wühlt« und »bildet« (vgl. Mon 45f), also spontan ist, von seiner eigenen Person, die »erkennt« und »empfindet« (vgl. Mon 46), also rezeptiv ist: »Ich lasse die freie Natur, [...] ohne dass es nicht gewaltsam drängte sie anders und bestimmter zu eigenem Werke zu gestalten. Ich strebe nicht bis zur Vollendung den Stoff zu zwingen, dem ich meinen Sinn eindrücke«, vgl. Mon 46f.

nur relativ ist, in verschiedenen Ausprägungen vorkommt, und seine Pole aneinander und gerichtet auf einen anzustrebenden Ausgleich aufeinander bezogen sind.<sup>1301</sup>

Der falsche Anschein, die Gegensatzaufteilung der *Monologen* beziehe sich lediglich auf die Menschen oder gar nur auf die menschlichen »Geister«, wird vertrieben durch Schleiermachers Feststellung, daß »Welt« für ihn zuerst als »die ewige Gemeinschaft der [menschlichen] Geister«<sup>1302</sup> und der »Leib« nur, »weil und wann der Geist ihn braucht«<sup>1303</sup>, existiert. Wie sollte unter diesem Umstand das Leibliche durch die Einteilungen im Geistigen keinen Eindruck erfahren! Desweiteren zeigt sich daran, daß Schleiermacher, zum Zweck der Kreuzung des Gegensatzes von Rezeptivität und Spontaneität, gleich im ersten Monolog den sogenannten höchsten relativen Gegensatz von Idealem und Realem voraussetzt. Davon zeugt die von Schleiermacher beschriebene »Theilung des Lebens«<sup>1304</sup>, dergemäß das Zeitliche »eigentlich und unmittelbar« auf das »Unendliche«<sup>1305</sup> bezogen ist. Denn dieses »Unendliche« meint nicht etwa die »Gottheit«, welcher Ausdruck für Schleiermacher in den *Monologen* leider nur eine »schöne[ ] Allegorie auf das was der Mensch sein soll«<sup>1306</sup> bedeutet. Sondern: das, was Schleiermacher als »Welt«, nämlich als die Welt der Erscheinungen im Sinne Kants, anerkennt, das ist des von ihm so genannten Geistes »schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel«<sup>1307</sup>. Der Geist nämlich werde keineswegs durch die (sinnliche) Welt oder die »Zeit« beeinflußt oder gar aufgelöst, sondern erschaffe seinerseits »Welt und Zeit«<sup>1308</sup>. Der Geist, als »das erste und das einzige«<sup>1309</sup>, erscheint hier als das unüberbietbare und ursprüngliche Prinzip des seelischen und physischen Werdens aus eigenen Möglichkeiten und nach selbstgewähltem Wahlverfahren. Der Geist erscheint als das »Unendliche«. Gegen den Anschein, der Gesamtseinsprozeß müßte aufgrund seiner (absolut) rezeptiven Verfaßtheit vielleicht eher als materieller, denn als geistiger aufgefaßt werden, wäre auf die den Seinsprozeß erschaffen habende und beständig forttragende geistige Spontaneität des Geistes Gottes zu verweisen. Die Kausalität der scheinbar bloß physischen Natur ist demnach in einem geistigen (!) Prozeß begründet und wird von ihm und dem Reich der geistigen Freiheit umfaßt, weshalb umgekehrt das physische Werden offen für und sogar angelegt ist auf das Erscheinen des inkarnierten, also menschlichen Geistes. »Giebst einen Leib wol ohne Geist? ist nicht der Leib nur, weil und

---

<sup>1301</sup>Das erhellt an dem von Schleiermacher gegebenen Exempel seiner selbst: zum einen wird es zwischen dem spontanen »Künstler« und dem rezeptiven, »unkünstlerischen Gemüth« Schleiermachers »am Ende der Laufbahn« einen »Uebergang« (Mon 45) geben; zum anderen kann unmöglich abgestritten werden, daß nicht auch Schleiermacher wie ein »Künstler«, speziell sogar in den *Monologen*, nämlich durch Abzielung auf sein eigenes Idealbild in Verbindung mit planmäßig ausgewählten Versmaßen, versucht hat, »bis zur Vollendung den Stoff zu zwingen« (Mon 47). Inwieweit diese Vorgehensweise tatsächlich als »künstlerisch« gelten kann, ist zweifelhaft, vgl. S. 223f d.v.U. Das Prinzip der Gegensatzaufteilung leidet darunter nicht.

<sup>1302</sup>Mon 17.

<sup>1303</sup>Mon 16.

<sup>1304</sup>Mon 6.

<sup>1305</sup>Mon 8.

<sup>1306</sup>Mon 28.

<sup>1307</sup>Mon 15f.

<sup>1308</sup>Mon 25.

<sup>1309</sup>Mon 15.

wann der Geist ihn braucht [...] ?«<sup>1310</sup> Und, der Zweck des Gebrauchs, durch den der menschliche Geist »zum Anschauen seiner selbst«<sup>1311</sup> befähigt wird, heißt: daß der Geist »seiner [selbst] sich bewußt«<sup>1312</sup> werde und über das damit notwendig verbundene Anschauen der Menschheit sich »ins unermessliche Gebiet und Wesen« des von Schleiermacher sogenannten »reinen Geistes«<sup>1313</sup> verliere. Das sei das hohe Ziel der Selbstbetrachtung und das erstrebenswerte »göttliche Leben« – das immerzu führen wolle, wer es einmal gekostet habe.<sup>1314</sup>

Abgesehen von der aus den *Reden* schon bekannten, problematischen, da die Grenzen zwischen Göttlichem und Geschaffenem verwischenden Tendenz in der von Schleiermacher gebotenen Darstellung besagt seine Beschreibung in den *Monologen* dasselbe wie das in der Psychologievorlesung vorausgesetzte Geistprinzip. Der »Geist« steht dem »Materie« genannten Prinzip der raum-zeitlichen Erscheinungen einerseits gegenüber, andererseits muß er es bzw. sie als ihr Grundsein umfassen. Zudem ist der Mensch als endliches Geistwesen nur eine Erscheinung des Geistes, ist er erscheinender Geist.<sup>1315</sup> Schlägt man einen anderen Weg ein und begibt sich mit »dem [die Menschheit anschauenden] Denken«<sup>1316</sup> ins Gebiet und ins Wesen eines »reinen Geistes« und versucht man »die Thätigkeiten des Denkens« auf diese Weise zu verstehen, »so thut man etwas, wovon ich keinen Begriff habe«<sup>1317</sup>, und auch kein anderer Mensch einen Begriff haben kann. In den *Monologen* freilich ist Schleiermacher diese Einsicht noch nicht aufgegangen. So wirkt auch die zum Ende des ersten Monologs bemühte Rede von dem schon jetzt über der zeitlichen Welt schwebenden Geist<sup>1318</sup> durch den Anklang an den alttestamentarischen, die Schöpfung kreierenden Geist Gottes auf dem Wasser<sup>1319</sup> schlicht irritierend. Dennoch ist äußerst unwahrscheinlich, Schleiermacher habe ernsthaft den Menschen bzw. die Menschheit an die Stelle Gottes des Schöpfers zu heben beabsichtigt. Vielmehr schimmert durch Schleiermachers Ausführungen durch, daß seine Entgegensetzung von »Endliche[m] und Einzelne[m]« auf der einen Seite und dem »unendliche[n] All der Geister« auf der anderen Seite ihren Sinn lediglich darin findet, der raum-zeitlichen Welt die »Welt« oder die »Gemeinschaft« der menschlichen (!) »Geister« entgegenzusetzen.<sup>1320</sup> So verstanden ist anzunehmen, daß Schleiermacher in den *Monologen*, wie auch in den *Reden*, noch an Unklarheit leidet, wie und daß eine sozusagen mittlere Seinsstufe, die oben als Ebene eines unmittelbaren Sichselbst-Setzens des menschlichen Geistes oder auch als Ebene der Ideen bzw. einer unmit-

---

<sup>1310</sup>Mon 16.

<sup>1311</sup>Mon 93.

<sup>1312</sup>Mon 16.

<sup>1313</sup>Mon 24.

<sup>1314</sup>Vgl. Mon 25f.

<sup>1315</sup>Vgl. die Seiten 177ff; 195f; 219ff d.v.U.

<sup>1316</sup>Mon 24.

<sup>1317</sup>Psy 182.

<sup>1318</sup>Vgl. Mon 29.

<sup>1319</sup>Vgl. Gen 1, 2.

<sup>1320</sup>Vgl. Mon 17.



telbaren Selbst-Anschauung des Menschen ausgemacht wurde, von einer seinsmäßig nach- und einer anderen, seinsmäßig ihr vorgeordneten Stufe zu unterscheiden ist.

Also phänomengemäß ging Schleiermacher mehr oder minder absichtlich, aber jedenfalls faktisch vor, indem er in seinem Erstlingswerk, in den *Reden über die Religion*, über das Grundgefühl alles Seins und als Autor in einem bestimmten Gefühlsgefühl eine gefühlsmäßig bestimmte Mitteilung ebendieses Gegenstands, und das ist zugleich seine Gegebenheitsweise, zu machen versuchte. Phänomengemäß geht Schleiermacher ebenfalls vor, indem er mit dem Folgewerk der *Reden*, also mit den *Monologen* die nächst bestimmtere, im gegenwartsstiftenden Grundgefühl fundierte und ebenfalls auf Verwirklichung angelegte Seinsstufe des Sich-selbst-Setzens zum Gegenstand einer den relativ<sup>1321</sup> freien Willen der Leser sowie seiner selbst bewegenwollenden Selbst- und Fremdaufforderung macht, die qua Selbstanschauung und -bestimmung auf deren Vervollkommnung abzielt. Der Fortschritt von den *Reden* zu den *Monologen* folgt dem zur Menschheit wie zum einzelnen Menschen führenden Seinsprozeß alles Werdens. Unklar ist Schleiermacher teilweise jedoch die komplexe, ursprünglich und unmittelbar reflexive Rezeptivität des besagten Prozesses.<sup>1322</sup>

Deswegen schwankt die Bedeutung der Ausdrücke »Anschauung« und »Anschauen« zwischen sinnlicher Wahrnehmung<sup>1323</sup> und der (eigentlich radikal rezeptiven) Erfassung des »Universums« im Gefühlsgefühl<sup>1324</sup>. Ihren wahren Sachbezug findet sie in der Selbstbetrachtung der *Monologen*. Denn in den *Monologen* gibt Schleiermacher das Anschauen und die Anschauung vornehmlich als »innere That«<sup>1325</sup>, als innere, geistige Selbstbetrachtung<sup>1326</sup>, als Anschauung seines eigenen Wesens vor dem Horizont der Menschheit<sup>1327</sup> zu verstehen. Folglich versteht er, da er »die ewige Gemeinschaft der [menschlichen] Geister« als »Welt« betrachtet,<sup>1328</sup> die Anschauung seines eigenen Wesens vor dem Horizont der Menschheit als Anschauung der »Welt« ihrem idealen Wesen nach. Daher kann die von

---

<sup>1321</sup>Der Wille kann den Boden und Rahmen des Grundgefühls niemals verlassen, zudem kann er wirklich nur werden unter Modifizierung durch von Relativität geprägtem Fühlen und Denken.

<sup>1322</sup>Naturgemäß befällt diese Unklarheit leichter die mittlere Seinsstufe, während eine Verwechslung der beiden äußeren, extremen, viel stärker auffällt. Beispielsweise weiß Schleiermacher in seiner Glaubenslehre in den Paragraphen drei bis fünf Gefühl und Gefühle einigermaßen auseinanderzuhalten, während er das unmittelbare Sich-selbst-Setzen praktisch gar nicht thematisiert.

<sup>1323</sup>Den *Reden* zufolge zerlegt sich der einfachste »Stoff« in zwei entgegengesetzte »Elemente«, von denen die einen als Anschauung »zum Bilde eines Objekts« zusammentreten (RuR 72). In der Glaubenslehre bilden Anschauung und sinnliche Gefühle »die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Wortes verstanden sinnlichen Menschenlebens« (GL § 5,1, I 31f). In den *Monologen* begegnet diese Wortverwendung allerdings nur selten, z.B. Mon 119: Dem sinnlichen Menschen nämlich helfe selbst nicht, daß ihm vergönnt sei, der Menschheit »Thun und Leben anzuschauen«.

<sup>1324</sup>So entwickle sich laut den *Reden*, »noch ehe Anschauung und Gefühl sich trenn[t]en« (RuR 73f), eine Begebenheit, eine Erscheinung »zu einem Bilde des Universums« – unter der Voraussetzung, daß »ich fühle« (RuR 74); und in den *Monologen* heißt es: »Mein ganzes Wesen kann ich [...] nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen [...]; und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermessliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes zu verlieren« (Mon 24).

<sup>1325</sup>Mon 48.

<sup>1326</sup>Vgl. Mon 12; 24; 26.

<sup>1327</sup>Vgl. Mon 24 sowie das entsprechende Zitat in Anm. 1324 d.v.U.

<sup>1328</sup>Vgl. Mon 17.

Schleiermacher besagte Verlorenheit in einen sogenannten reinen, schon jetzt über der zeitlichen Welt schwebenden Geist<sup>1329</sup> eigentlich nicht das Ziel der Schleiermacherschen Selbstbetrachtung darstellen, sofern damit die Verwechslung von geschaffenenem Sein mit Gott als dem ursprünglichen Schöpfer alles Seins oder eine irgendwie anders geartete, das Menschsein verkennende Abstraktheit einhergehen sollte. Leider bewähren sowohl das Zeugnis der obigen Zitate, als auch die Ausführung der Monologe zwei, drei, vier und fünf keinesfalls, daß Schleiermacher die große Gefahr erkannt hat, den Menschen oder die Menschheit an die Stelle Gottes oder andre abstrakte Seinsgebilde in Kraft zu setzen. Schleiermachers exemplarische<sup>1330</sup> Selbstbetrachtung sucht zwar zuerst, die in seinem eigenen Selbst durch die Gemeinschaft mit allen übrigen Menschengestalten innerlich existierenden Lebensideale aufzufinden, zu erkennen und darzustellen.<sup>1331</sup> Daß Schleiermacher auf diese Weise und im Rahmen seines Berufes, »des innern Wesens der Menschheit [...] bemächtigt«, »aus dieser Gefühle stiller Allmacht« die »Ehrfurcht vor dem Höchsten« befördern will, bleibt aber deswegen problematisch, da unklar genug, solange mit dem Gottesbegriff nur eine Allegorie auf eine ideale Menschheit<sup>1332</sup> gemeint ist. Erinnerung man allerdings demgegenüber die in der ersten *Rede* über die Religion vorausgesetzte Vorstellung der »Gottheit«, die beschlossen habe, »ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenschmelzen, und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durch einander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen«<sup>1333</sup>, so erhält man umgekehrt den deutlichen Hinweis, daß zusammen mit der auch in den *Monologen* praktizierten relativen Gegensatzaufteilung die Voraussetzung der besagten Gottheit unvermeidbar oder mindestens sinnvoll ist – auch für die *Monologen*. Für die Vorstellung der Anschauung heißt das, daß sie als Betrachtung des (idealen) Wesens der »Welt« keinesfalls ebendieses ursprünglich im radikalen Sinne dieses Wortes zustande bringt. Die Anschauung ist zwar, verstanden als unmittelbares Selbstsetzen, unmittelbar und rein spontan; in ihr setzt oder versteht sich, d.h. stellt und weiß sich das Subjekt zusammen mit seiner jeweiligen Eigentümlichkeit unmittelbar und prinzipiell ins und im Verhältnis zu allem anderen Sein und also als das auf diese Weise bestimmte Sein. Doch, daß es sich als Bestimmt-Eigentümliches sowie das mit ihm zusammen ebenfalls der bekannten, relativen Gegensatzstruktur unterworfenen Sein, dazu auch diese Struktur, setzen kann und muß, das verdankt es seiner unmittelbaren Gegenwart im Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins. »Anschauung« in diesem Sinne bedeutet nichts anderes als die im unmittelbaren Selbstbewußtsein gegenwärtige unmittelbare Spontaneität bzw. die Kraft der Ideen »in uns« oder das Wollen im idealen Sinn.

---

<sup>1329</sup>Vgl. Mon 24; 29.

<sup>1330</sup>Weil Schleiermacher wie jeder Mensch ein Exemplar der Menschheit ist.

<sup>1331</sup>Demgemäß lautet seine Berufung: zu helfen, »die Menschheit fort[zubewegen] auf der rechten Bahn zu ihrem Ziele« (Mon 99).

<sup>1332</sup>Vgl. Mon 28.

<sup>1333</sup>RuR 5f.

Dieses Wollen »setzt« sich als unmittelbares Verwirklichen und diesbezügliches »Wissen«, wobei der letzte Ausdruck darauf hindeutet, daß das Anschauen und das Angeschaute dem Menschen als »objektiv« und in sich relational bewußt sind – selbstverständlich nur als Prinzipien von idealen Werdeprozessen ohne wesensverzerrende Relativierungen<sup>1334</sup>. Das ist der Grund, weshalb Schleiermacher diese sogenannte innere Tat auch als ein Denken<sup>1335</sup> bezeichnen kann,<sup>1336</sup> obwohl das historische Denken sich zumindest im jeweiligen Anfang dieser Seelentätigkeit, mehr als eine Weise der Rezeptivität denn als Weise der Spontaneität erweist.<sup>1337</sup> Die ideale Spontaneität des Wollens, die jeweilige Idee kommt ihrerseits nur zur Wirklichkeit, indem sie, sich selbst relativierend, sich ihren Gegensatz, die Rezeptivität, relativ entgegengesetzt und den Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität als einen durch die Kreuzung mit dem Gegensatz »ideal – real« vermittelten, relativen Gegensatz aus sich heraus, als Wirklichkeit setzt. Selbstverständlich muß, wenn man den zu betrachtenden Seinsprozeß unter dieser idealen (!) Gegensatzperspektive (von Spontaneität und Rezeptivität) betrachten kann, auch (doppelt) umgekehrt die Betrachtung unter »zeitlicher« Perspektive im Blick auf die Relation von »ideal« und »real« möglich sein.<sup>1338</sup> Das liefe dann auf eine Pneumatologie hinaus, die sich bis zu Aussagen über die gewissermaßen<sup>1339</sup> spontanen Bestimmungsleistungen des Heiligen Geistes aufschwingen müßte und infolgedessen zugleich eine Lehre von Gott als Person bedeuten würde. Ein solches Unternehmen scheint in der von Schleiermacher vorgenommenen Zuordnung von »ideal/geistig« und Spontaneität angelegt zu sein. In jedem Fall aber umfaßt die Spontaneität, also das Wollen als Möglichkeitsraum verstanden folgende Seelenfunktionen: (1) das wirkliche Wollen oder Handeln, (2) das Denken und (3) das sinnliche bzw. sekundäre Fühlen. Gemäß Schleiermachers *Psychologie*<sup>1340</sup> kann man ersteres in die relativ individual-objektiv anhebende »Selbstmanifestation« und das relativ allgemein-subjektiv anhebende Besitzergrei-

---

<sup>1334</sup>Relativierung im Sinne von Existenz in relativen Gegensätzen muß nicht zwingend zur Wesensverzerrung führen. Das zeigt der relative Sonderfall Jesu Christi. Aber die Vorläufigkeit der menschlichen Werdeprozesse drängt dem nicht-wahren Menschen, dem an Idealbewußtsein mangelt, vorläufige Irrtümer geradezu auf.

<sup>1335</sup>»Kann das heiligste innerste Denken des Weisen zugleich ein äusseres Handeln sein, hinaus in die Welt zur Mittheilung und Belehrung: warum soll denn nicht äusseres Handeln in der Welt, was es auch sei, zugleich sein können ein inneres Denken des Handelns?« So z.B. auch Mon 48: »beim innern Denken, beim Anschauen«. Das ist das »Denken«, das sich »ins [...] Wesen des reinen Geistes« (Mon 24) »verliere« (Mon 24; 26f).

<sup>1336</sup>Vorausgesetzt, Wissen ist eine bestimmte Weise des Denkens; dazu mehr in Auseinandersetzung mit Schleiermachers *Dialektik*.

<sup>1337</sup>Ganz in diesem Sinne betrachtet auch Huxel, *Ontologie*, 386 die »Symbolisieren« genannte Form des menschlichen Handelns als »ideale[ ] Form«, in der das »innere Vorbilden« für und über die äußere, sozusagen reale, organisierende Form des seelischleiblichen Tätigseins vorherrschend ist.

<sup>1338</sup>Vgl. Anm. 965 d.v.U.

<sup>1339</sup>Die Unterscheidung von Spontaneität und Rezeptivität in oder an Gott ist eine analoge. Statt endlichem Werden ist bezogen auf Gott nur eine Zunahme von absolut selbst- und wirklichkeitsmächtiger, treuer Bestimmtheit plausibel.

<sup>1340</sup>Vgl. *Psy* 243-286, bes. 243f.

fen sowie die Vereinigung beider in der »Selbsterhaltung« differenzieren.<sup>1341</sup> Die beiden anderen Seelenfunktionen sind das Ergebnis der Differenzierung der hier unter überwiegend geistigem Aspekt betrachteten Rezeptivität des Wollens in mehr allgemein-objektiv hinausstrebende und mehr individual-subjektiv insichbleibende Seelentätigkeit.<sup>1342</sup> Gemeinsam bestimmen sie sich gegenseitig und das wirkliche Wollen, das meint das in den *Monologen* sogenannte äußere<sup>1343</sup> Handeln. Ursächlich wird dieses äußere Handeln notwendig bestimmt durch das Innere, das »innere Handeln«<sup>1344</sup> des Menschen.<sup>1345</sup> Nur in diesem Sinne kann Schleiermacher formulieren, das äußere Handeln sei immer auch »inneres Denken des Handelns«<sup>1346</sup>. Als die Wirkung des inneren Handelns in der (raum-zeitlichen) Welt unterliegt das äußere Handeln »eiserne[r]«<sup>1347</sup> Notwendigkeit<sup>1348</sup>. Die Relativität zwischen Sein und Bewußtsein, auch die Dynamik des Gesamtprozesses sollen damit keinesfalls ausgeschaltet sein.

#### 3.4.1.2 Freiheitstat und Gewissen

Allein dagegen die »innere Tat«, das »innere Handeln« besteht in Freiheit.<sup>1349</sup> Denn der Inhalt und die Weise der Tat bestehen in dem unmittelbaren »Wissen« der Seele darüber, was der Mensch, was die Menschheit, was die »Welt« des Menschen ist; nämlich: »die ewige Gemeinschaft der [menschlichen] Geister, ihr Einfluß auf einander, ihr gegenseitig

---

<sup>1341</sup>Die individuelle Gestaltung einer Relation muß nicht zwingend mit einer wesentlich das Subjekt des Erlebens intendierenden, also »subjektiven« Weise gleichkommen, vgl. Huxel, *Ontologie*, 383. Zweitens: an der aufgezeigten Differenzierung wird noch einmal eine gewisse, den Seinsprozeß vorantreibende Asymmetrie offenkundig. So erscheint die Spontaneität an sich und unter inhaltlichem Gesichtspunkt als ideal; formal aber als real. Für die Selbstmanifestation heißt das: sie hebt mit einem zuvor gebildeten, an sich Ideal-Eigentümlichem an, das sie durch und als zeitliche Teilung mit anderen Selbsten – und unter zuhilfenahme von gegebenem, vermittelndem »Stoff« – zu etwas formal und real Erkennbarem zu gestalten und darzustellen strebt. Also, die Spontaneität erscheint als objektiv, sofern sie ihren idealen Gehalt konkret zu verwirklichen sucht, sich auf Objekte ausrichtet, vgl. RuR 7. Das Ideale wird real, wird wirklich, indem es ins Formale kommt; denn nachrangig und formal ist das Ideale an sich auch real. An sich und unter inhaltlichem Aspekt ist die Spontaneität konkrete Allgemeinheit. Die Rezeptivität hingegen ist an sich und inhaltlich nur nachrangig geistig (ideal) und vorrangig real. Demnach erscheint die Selbstmanifestation im Sinne der Kunst (im engeren Sinn dieses Ausdrucks) formal betrachtet real spontaner als das Denken der Wissenschaft. Dem Gehalt nach aber ist die Wissenschaft idealer und spontaner, weil ihre Gehalte viel mittelbarer durch das Materiale (d.i. das Prinzip des Realen gegenüber dem Geist als Prinzip des Idealen) vorbestimmt sind. – Das hindert nicht, mit Schleiermacher anzunehmen, daß die Wissenschaft noch in der Form der Kunst prozediert. Im Urbild Jesu Christi freilich kommt die wahre Selbstmanifestation (bedenke den Prolog und die Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums sowie die von den neutestamentlichen Schriften überlieferte Mahlpraxis) mit dem wahren geistigen Besitzergreifen vollkommen überein.

<sup>1342</sup>In Übereinstimmung mit der vorhergehenden Anmerkung muß hier umgekehrt das objektive, das auf das Objektive abzielende Hinausstreben als geistiger angesehen werden.

<sup>1343</sup>Vgl. Mon 27; 29 (Tat); 32 (Tun); 58 (Tun); 60f; 116 (Tat); 149; 150 (Tun); 154 (Tun).

<sup>1344</sup>Vgl. Mon 14; 19; 22; (23); 29; 97; 116; 121; (146); (151); 153.

<sup>1345</sup>Die Verbindung zwischen äußerem Tun und innerem Handeln oder Schauen ist innig und notwendig, vgl. Mon 34. Wie als Beispiel dazu sagt Schleiermacher über den »Freund«: »Sein äusseres Handeln, wenn ich das Innere, aus dem es herfließt schon verstehe, und weiss dass es so sein muss, weil er so ist wie er ist lässt mich so unbesorgt und ruhig« (Mon 60f).

<sup>1346</sup>Mon 27.

<sup>1347</sup>Mon 20.

<sup>1348</sup>»Nothwendigkeit ist ausser uns gesetzt« (Mon 17); vgl. Mon 20.

<sup>1349</sup>Vgl. Mon 14f; auch Mon 17: »Mein [inneres] Thun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt«.

Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit«<sup>1350</sup>. Dieser Befund entspricht voll und ganz dem bisherigen Phänomenbestand: Das einzelne Selbst setzt sich als es selbst, spontan und in diesem Sinne frei und als freies. Zugleich setzt es sich als im Kern eigentümliches zusammen mit anderen seinesgleichen, die ebenso ihre ganz eigentümliche Bestimmtheit prinzipiell nur im relativen Gegenüber mit anderen ihresgleichen verwirklichen können und sich ebenfalls in Freiheit, also spontan selbst setzen. Deswegen und in diesem Sinne kann Schleiermacher sich selbst nur »als Freiheit«<sup>1351</sup> anschauen. Anders gesagt: das »innere Leben« des Menschen ist seines eigenen freien Geistes Werk und freie Tat.<sup>1352</sup> Jedoch heißt das keinesfalls, daß die Freiheit den ursprünglichen Möglichkeitsraum, der ihr, und durch den sie dem Menschen radikal vorgegeben ist, verlassen könnte. Nicht nur »als Freiheit«, sagt Schleiermacher, schaue er sich an, sondern: »[m]ich kann ich nur«<sup>1353</sup> als Freiheit anschauen, muß er bekennen. Nur unter dieser Rücksicht, nur unter der Bedingung jener Klarstellung darf die Freiheit »in allem das ursprüngliche, das erste und innerste«<sup>1354</sup> geheißen werden.

Unter diesem Umstand muß Schleiermachers Aussage, »[e]in wahrhaft menschliches Handeln erzeug[e] das klare Bewusstsein der Menschheit« in ihm bzw. im jeweils Handelnden oder vielleicht auch in außenstehenden Betrachtern,<sup>1355</sup> als besonders problematisch gelten. Denn sie kann den Eindruck erwecken, das klare Bewußtsein der Menschheit hebe ursächlich von der Ebene des äußeren Handelns an. Die wahre Tendenz dieser Aussage kann jedoch nur darin bestehen, daß das Bewußtsein der Menschheit, als Anschauung, d.h. als Idee aufgefaßt, allein im Anhalt an einzelne, besondere Erscheinungen (aus dem Reiche der Zeit und des Raums) seine Wirklichkeit erhält.<sup>1356</sup> Wollte man das besagte »menschliche Handeln« als das sogenannte innere Handeln deuten, so würde der oben zitierte Satz redundant und bräche sowohl mit dem nachfolgenden Teilsatz der berührten Doppelsatzkonstruktion, als auch mit dem größeren Kontext. Dem Kontext zufolge will Schleiermacher auch im zweiten Teilsatz die Verbindung zwischen »[äußerem] Thun und [innerem] Schauen« verdeutlichen, nun allerdings in der umgekehrten Richtung. Demgemäß lasse das klare Bewußtsein der Menschheit kein anderes als ein der Menschheit würdiges Handeln zu. Also, w a h r h a f t i g e, innere Schau führt notwendig zum wahrhaft menschlichen, äußeren Handeln.

Treffend ist diese Aussage Schleiermachers nur, solange mitbedacht wird, daß auch die innere Handlung, das unmittelbare Selbstsetzen oder Selbstverstehen mißlingen kann. Prinzipiell deutet Schleiermacher diese Möglichkeit an, indem er mit »Thoren und Menschen trägen Sinnes«<sup>1357</sup> rechnet, denen die Verbindung von Innerem und Äußerem geradezu

---

<sup>1350</sup>Mon 17.

<sup>1351</sup>Mon 18.

<sup>1352</sup>»[I]nneres Leben ist des Geistes Werk und freie That« (Mon 21).

<sup>1353</sup>Mon 18.

<sup>1354</sup>Mon 19.

<sup>1355</sup>Vgl. Mon 34.

<sup>1356</sup>Das Allgemeine ist immer nur am Besonderen und umgekehrt.

<sup>1357</sup>Mon 34.

»unerklärt[ ] und geheimnisvoll[ ]«<sup>1358</sup> ist. Ohne Zweifel verweist Schleiermacher damit auf Kant und dessen Phänomenbegriff, nach dem nur das Zeitliche (einschließlich des Räumlichen!) als das Wirkliche gelten kann. Ein Mensch von solcher Anschauung verkennt Schleiermacher zufolge notwendiger Weise das »innere Wesen des Geistes«<sup>1359</sup> des Menschen. Daß das Verfehlen wie auch das Erreichen der unmittelbaren Setzung einer menschenwürdigen Anschauung in ein und demselben Selbst als fortwährend gewissen Schwankungen unterliegender Bildungsprozeß verlaufen dürfte, auch daß in diesen Bildungsprozeß die vor- und nachgängigen Leistungen von Stimmung und Stimmungen sowie des Denkens und der sekundären Gefühle integriert sein dürften, beleuchtet Schleiermacher in diesem Zusammenhang fast gar nicht.<sup>1360</sup> Prinzipiell bleibt dennoch richtig, daß einem Menschen, dem die Anschauung des geistigen Wesens des Menschen fehlt, auch das »heilige Gebiet der Freiheit«<sup>1361</sup> verschlossen ist.<sup>1362</sup> Ursprünglich setzt diese Verschließung der Freiheit, wie angedeutet, noch tiefer als beim unmittelbaren Selbstsetzen oder -verstehen an. Das anschauliche »Bewusstsein der Menschheit«<sup>1363</sup> (in mir) konnte nämlich den ihm radikal vorgegebenen Möglichkeitsraum nicht verlassen, ist durch ihn beständig bedingt. Ursprünglich ist die Anschauung immer schon fundiert in dem, in der *Glaubenslehre* »Gefühl«, in den *Reden* aber »Band des Bewusstseins« genannten Selbstbewusstsein. Erst in ihm »fühle [!] ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit«<sup>1364</sup>, schreibt Schleiermacher, und nennt dieses auch in den *Monologen* so genannte »Selbstbewusstsein[ ]«<sup>1365</sup>, dieses »Bewusstsein der Menschheit«<sup>1366</sup>: Gewissen<sup>1367</sup>. Würde man es lediglich für ein Bewusstsein betreffend das jeweilige Zusammenstimmen des äußeren Handelns mit den begleitenden, sekundären Gefühlen halten, also bloß als Bewusstsein der Beziehungen von Relaten auf der Ebene des sogenannten sinnlichen Bewusstseins verstehen, oder für ein Bewusstsein halten, das lediglich das jeweilige Zusammenstimmen des äußeren Handelns mit einem ihm unmittelbar vorausgehenden Begriff betrifft, also als Bewusstsein von Relationen zwischen der Anschauungsebene und der sinnlichen Ebene verstehen, so würde das besagte Selbstbewusstsein zu einem richtenden »Zuchtmeister« »herabgewürdigt«

<sup>1358</sup>Ebd.

<sup>1359</sup>Mon 10.

<sup>1360</sup>»Ein einziger freier Entschluss gehört dazu ein Mensch zu sein: wer den einmal gefasst, wirds immer bleiben; wer aufhört es zu sein, ists nie gewesen« (Mon 35). Erst im Blick die jeweils persönliche Eigentümlichkeit wird Schleiermacher anerkennen: »[...] nur schwer und spät gelangt der Mensch zum vollen Bewusstsein [...]« (Mon 41).

<sup>1361</sup>Mon 13.

<sup>1362</sup>»Freiheit und Unendlichkeit« gibt es nur für den, der »weiss was Welt ist und was Mensch« (Mon 15).

<sup>1363</sup>Mon 34.

<sup>1364</sup>Mon 14.

<sup>1365</sup>Mon 33.

<sup>1366</sup>Mon 33; ein Bewusstsein der M e n s c h h e i t ist das unmittelbare Selbstbewusstsein dadurch, daß in ihm einem jeden und allen Menchen der Grund alles Seins, und zwar zuerst als der Grund alles Menschseins, als Grund der menschlichen »Geisterwelt«, damit die ihres Schöpfers inne werde, sich im Gefühl präsentiert. Diese Schöpfungsoffenbarung (im doppelten Sinn dieser Genitivkonstruktion) stellen besonders die biblischen Schöpfungsberichte zu Anfang der Genesiserzählungen dar.

<sup>1367</sup>Mon 33. – Ob das eine glückliche Bezeichnung darstellt, ist fraglich. Die Wahl dieses Ausdrucks könnte Schleiermachers Ablehnung der Ethisierung des unmittelbaren Selbstbewusstseins (»Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr« [Mon 36]) unter Umständen in den Anschein des Gegenteils hüllen.

werden.<sup>1368</sup> Unmißverständlich deuten diese und jene Formulierungen an, daß Schleiermacher sowohl in jenem weniger fundamentalen, als auch in diesem gründlichen Sinn die Phänomenvergessenheit der Philosophie Kants erkannt hat.

Zum ersten (1) schaltet Kant das »Gewissen« im gewöhnlichen Sinn des Wortes aus: Die Beurteilung der Moralität einer Handlung ziele auf die Bestimmung des der jeweiligen Handlung zu Grunde liegenden Willens, mithin auf die ihn bestimmenden Prinzipien. Und nur das, »[w]as vermittelst der Vorstellungen der [praktischen] Vernunft, [...] objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt«, das heißt Kant »praktisch gut«<sup>1369</sup>. Eigentlich moralisch gut ist also »allein ein guter Wille«<sup>1370</sup>, d.i. der Wille, der »durch seine Maxime [also mittels subjektiv-praktischer Vernunft]<sup>1371</sup> sich selbst zugleich als allgemein [d.h. als objektiv] gesetzgebend betrachten«<sup>1372</sup> könnte, so daß der »Zweck an sich« seiner Maxime jedes vernünftige Wesen ist, und »alle [seine] Maximen [...] zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen«<sup>1373</sup>. Also besteht das Kriterium der Beurteilung der Moralität einer Handlung »nirgend anders [...] als im Princip des [guten (!)] Willens unangesehen der [relativen und willkürlichen] Zwecke, die durch solche Handlungen bewirkt werden können«<sup>1374</sup>. Da aber kein Mensch bezogen auf seine konkreten Handlungen jemals Klarheit über das bestimmte Verhältnis seiner subjektiven und objektiven Maximen erringen, und folglich auch nicht seinen (intelligiblen) Willen einer konkreten Handlung mit Sicherheit bestimmen kann, kann kein Mensch die Moralität einer konkreten Handlung mit Sicherheit feststellen.<sup>1375</sup> »Die eigentliche Moralität der Handlungen [...] bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen«<sup>1376</sup>. Das Gewissen als moralische, auf Form und Inhalt reflektierende Beurteilungsinstanz unsrer Handlungen kommt für Kant also nicht mehr infrage.

Auf andere Weise jedoch (2) installiert Kant das Gewissen als inhaltslos-formalrechtlichen Gerichtshof. Denn zwar denkt Kant nicht das Gewissen als Bewußtsein, das in der Lage und dazu bestimmt ist, »von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht

---

<sup>1368</sup>Vgl. Mon 32f.

<sup>1369</sup>GMS 412.

<sup>1370</sup>GMS 393.

<sup>1371</sup>»Maxime ist das subjective Princip des Wollens; das objective Princip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz« (GMS 400 Anm.).

<sup>1372</sup>GMS 434.

<sup>1373</sup>GMS 436.

<sup>1374</sup>GMS 400.

<sup>1375</sup>Vgl. KrV, B 372f.

<sup>1376</sup>Weiter heißt es: »Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten« (KrV, B 373 Anm.).

oder unrecht sind«<sup>1377</sup>. Diese Beurteilungstätigkeit ordnet Kant den drei Erkenntnisvermögen Verstand, Vernunft und der in diesem Zusammenhang mit dem Gewissen auf problematische Weise in Relation stehenden Urteilskraft<sup>1378</sup> zu. Der Verstand urteilt über die Rechtmäßigkeit einer Handlung,<sup>1379</sup> oder trägt zur Beurteilung wenigstens bei, indem er das menschliche Handeln nach den Gesetzen der Natur, also in der Sinnenwelt (mundus sensibilis) erklärt;<sup>1380</sup> während die (subjektiv-praktische) Vernunft, von Kant auch als »Wille« verstanden,<sup>1381</sup> sich nach den Gesetzen der Vernunft selbst,<sup>1382</sup> und damit zugleich auch die Willkür,<sup>1383</sup> wenn auch nicht zur Gänze, bestimmt. Bestimmt werde nämlich die Willkür unter Umständen auch durch den »Hang« zum »Moralisch-Bösen«, der als »Tat«, »[...]durch [die] die oberste Maxime [...] in die Willkür aufgenommen« wird, die Willkür subjektiv bestimmt.<sup>1384</sup> Die Beurteilung, ob eine Handlung recht oder unrecht sei, richtet sich daher auch gar nicht auf den jeweiligen (intelligiblen) Willen, der eine menschliche Handlung motiviere, aber nicht klar zu bestimmen sei. Stattdessen geht es lediglich darum zu klären, welche konkrete Handlung (im mundus sensibilis) derjenigen entspricht, die durch einen guten Willen zustande käme,<sup>1385</sup> und daher auszuführen ist. Dazu wirken die drei Erkenntnisvermögen zusammen. Erstens verschafft die subjektiv-praktische Vernunft der objektiv-praktischen den Eingang ins menschliche Gemüt: sie läßt das Kriterium des durch objektive Prinzipien bestimmten Willens hervortreten. Zweitens geschieht die Beurteilung der Prinzipien selbst durch den Verstand als »Vermögen zu denken«, d.i. das Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe;<sup>1386</sup> zudem mißt der Verstand als »nichtsinnliches Erkenntnisvermögen«<sup>1387</sup> den Gegenständen in Raum und Zeit (res extensae) den jeweiligen Prinzipien die entsprechende Handlung im mundus sensibilis bei. Und drittens »unter-

---

<sup>1377</sup>RiV 186. Ein solches Bewußtsein sei erstens nicht nötig und zweitens nur bedingterweise möglich, nämlich »in logischer Absicht [...] wenn wir unsere Vorstellungen klar machen wollen« (RiV 185). Und: »[o]b eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen« (RiV 186).

<sup>1378</sup>Dadurch, daß Kant sagt, man »könnte das Gewissen auch so definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen« (RiV 186), macht er einerseits deutlich, daß ihm der Begriff »moralische Urteilskraft« fragwürdig erscheint, zum anderen, daß das Gewissen nicht schlicht mit »moralischer Urteilskraft« gleichgesetzt werden kann und letztlich, daß die sogenannte Urteilskraft mit der Beurteilung von Handlungen dennoch etwas zu tun haben muß. Der berechtigte Eindruck, daß die von Kant vorgenommene Zuordnung von Urteilskraft und Gewissen problematisch sein dürfte, wird im Haupttext d.v.U. gleich zur Gewißheit werden.

<sup>1379</sup>Vgl. RiV 186, zitiert in Anm. 1377 d.v.U.

<sup>1380</sup>Vgl. KrV, B 366ff.

<sup>1381</sup>Vgl. MS 381.

<sup>1382</sup>Vgl. GMS 411ff.

<sup>1383</sup>Die praktische Vernunft verschafft den Gesetzen der objektiv-praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, vgl. KpV 151-163, bes. 151; KrV, B 371f (im Verstand dagegen sei unmöglich ein Soll).

<sup>1384</sup>Vgl. Rel B 20; 21; 25.

<sup>1385</sup>Diese Klärung hält Kant für ein leichtes! Denn zwar könne vorkommen, daß es einem »[...] obgleich nicht am Verstande [...] mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann« (KrV, B 132), doch »zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein«, »mithin auch zu wissen [, was] jedem Menschen obliegt,« das ist nach Kant »auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache« (GMS 404).

<sup>1386</sup>Vgl. KrV, B 86.

<sup>1387</sup>Vgl. KrV, B 85.



scheide[t die Urteilkraft], ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht«<sup>1388</sup>. »[D]ie innere Zurechnung [...] einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles [...] gehört zur Urteilkraft (iudicium)«<sup>1389</sup>. Aber, das Gewissen ist dennoch in die Beurteilung der Rechtmäßigkeit einer gesollten, konkreten Handlung im mundus sensibilis involviert. Denn, wie Kant mit dem Vorschlag andeutet, man könne das Gewissen vielleicht als »die sich selbst richtende moralische Urteilkraft« definieren,<sup>1390</sup> so erscheint es als eine Spielart der Urteilkraft. In diesem Sinne lautet eine – ebenfalls aus der Religionsschrift stammende – Gewissensdefinition: »hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene [durch die Erkenntnisvermögen vorgenommene] Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei«<sup>1391</sup>. Kant beschreibt das Gewissen als diejenige Institution, in der die (subjektiv-praktische) Vernunft darüber richtet, ob sie (bzw. der Wille) die Willkür zur Übernahme von (durch die Erkenntnisvermögen) als recht beurteilten Handlungen bewegt habe. Offensichtlich droht hier, auf der Suche nach einer konkreten, im mundus sensibilis zu verortenden Handlung, die derjenigen entspricht, die durch einen guten Willen zustande käme, eine Remoralisierung, eine Suche nach dem angeblich nicht erkennbaren, guten Willen. Denn wir wissen doch angeblich niemals genau, wie die Motivierung der Willkür verlaufen ist. Wenn von diesem Unvermögen bereits die Suche nach der Idealgestalt unsres Handelns betroffen sein sollte, was hilft dann das Richten? Die Urteilkraft soll über die Erkenntnisvermögen und ihre Tätigkeit richten und ist doch zu ihnen gehörig. Das ist das Entscheidende an der von Kant formulierten Definition: ihre Rückbeziehung der Urteilkraft auf sie selbst. In Übereinstimmung damit definiert Kant: »Das Bewußtsein [...], daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht«<sup>1392</sup>. Dementsprechend sei das Gewissen »ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist«<sup>1393</sup>. Muß Kant folglich die Pflicht<sup>1394</sup> fordern, ein Gewissen zu haben? Das ist zwar nicht seine Absicht, doch angesichts seiner Forderung nach der absoluten Gewißheit, daß die eigenen Handlungen recht sind, wäre das konsequent und würde bezeichnender Weise umgehend in einen infiniten Regress führen.<sup>1395</sup> Stattdessen sei lediglich Pflicht, das Gewissen, das an sich schon immer vorhanden ist, nur in Anwendung zu bringen. Der Grundsatz, nach dem das geschehen soll, ist laut Kant absolut, ist keines Beweises bedürf-

<sup>1388</sup>Vgl. KrV, B 131; auch KrV, B 208.

<sup>1389</sup>MS 437f.

<sup>1390</sup>Vgl. RiV 186; zitiert in Anm. 1377 d.v.U.

<sup>1391</sup>RiV 186.

<sup>1392</sup>RiV 185f.

<sup>1393</sup>RiV 185.

<sup>1394</sup>»Pflicht« sei »die Nothwendigkeit [ ] einer Handlung [ ] aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz« (GMS 403). Und zur »Achtung« heißt es: »Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung« (GMS 401 Anm.).

<sup>1395</sup>Denn es wird immer ein weiteres Gewissen (Bewußtsein) vonnöten sein, welches über das vorhergehende Auskunft geben müßte, ob dieses erstere Bewußtsein tatsächlich vorliegt.

tig und seinerseits im Gewissen verortet. Er lautet: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei.<sup>1396</sup> Doch, auch diesem Weg Kants droht der infinite Regress. Denn, da die Anwendung des Gewissens und so auch konsequenterweise die dadurch zu erlangende Gewissheit<sup>1397</sup> Pflicht ist, muß über diesen Pflichtakt selbst wieder in einem weiteren Bewußtseinsakt gerichtet werden. Auch über diesen wäre konsequenterweise ein Gewissensurteil zu erwarten, so daß ein unendliches Ausweichen einsetzen muß: entweder in Form eines endlosen Kreisgangs, einer unendlichen Selbstbespiegelung des (anfänglichen) Gewissens ohne Ergebnis; oder in Form eines unendlichen Fortschritts zu je neuen Gewissenseinheiten.<sup>1398</sup> Offensichtlich produziert die Problematik der Selbstgewißheit des Gewissens bei Kant vermittelt durch das Problem der sich selbst richtenden Urteilskraft ebendieselben unfruchtbaren Widersprüche, und bezeugt das besagte Problem dieselbe Phänomenvergessenheit, die schon zuvor im Blick auf die Konstitution von Selbstbewußtsein bzw. im Blick auf die Bedeutung von »Sein« und »Zeit« bei Kant überhaupt virulent geworden waren; sowie daß von dort aus der Mißverstand bis zum »Gewissen« im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes ausstrahlt hat und ausstrahlen mußte.

---

<sup>1396</sup>Vgl. RiV 185.

<sup>1397</sup>Auch sie stellt ein Bewußtsein dar. Theoretisch könnte sie ein neues, weiteres (Über-) Gewissen darstellen; möglicherweise würde Kant sie dem alten Bewußtsein in einem Akt der Selbstbespiegelung (»für sich selbst«) zuordnen.

<sup>1398</sup>Vergleicht man die Ausführungen Kants zum Gewissen in seiner Religionsschrift mit denen im dreizehnten Paragraphen der Tugendlehre der Metaphysik der Sitten, so wird man feststellen, daß zwischen den beiden keine wesentlichen Unterschiede existieren. Kant erweitert in beiden Schriften den Kreis der von ihm produzierten Widersprüche kräftig, indem er auf eine faktisch schon am Begriff der Achtung erscheinende und im Zusammenhang der Kantschen Philosophie zusammenhangslose Unmittelbarkeit bzw. unmittelbare Gewißheit zurückgreift und der angeblich autonomen Menschenvernunft das Sein Gottes einpflanzt: Das Gewissen sei dem Menschen schlechterdings ursprünglich einverleibt, der Mensch schaffe es sich nicht selbst, d.h. nicht willkürlich; die je eigene Stimme des Gewissens könne von keinem Menschen erfolgreich geflohen werden (vgl. MS 437-440). Der Rufer dieser Stimme sei ein innerer Richter, dem die Person des Angeklagten gegenüberstehe. Denn zwar handle es sich bei den Gewissensakten um »ein Geschäft des Menschen mit sich selbst« (MS 438), doch um der Vernunft willen müsse der Ankläger vom Richter getrennt gedacht werden, da sonst der Angeklagte sich jederzeit freisprechen werde. Diese um der Vernunft willen (und durch die Vernunft) geschaffene (ideale) Person des Richters müsse (problematischer Weise) erstens die eigentliche Moralität menschlicher Handlungen feststellen können, zweitens Gebote aussprechen, die als (alle) Pflichten angesehen werden können, und drittens die Macht haben, ihrem Urteilsspruch Effekt zu verschaffen. Sofern solch ein höchstes Wesen denkbar sei (was der absoluten Autonomie der Kantschen Vernunft radikal widerspricht), verbinde die Idee, zu der das Gewissen den Menschen leite, »bloß subjectiv, durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft« (MS 439f) zur Annahme der Existenz Gottes: »[D]as Gewissen [wird] als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen« (MS 439). Ziel dieser hochproblematischen Verbindung von »Gott« und »Vernunft« ist der Eudaimonismus in Kants Philosophie. Denn »was [...] aus [...] unserm Rechthandeln herauskomme«, könne der Vernunft »unmöglich gleichgültig« (RiV 5) sein; sondern die »unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung« aller übrigen Zwecke (RiV 6 Anm.) sowie der Endzweck der Moral (die offensichtlich »Rechthandeln« einschließen soll) bestehe im höchsten und ganzen (vollendeten) Gut (bonum consummatum), das allerdings nur in der Verbindung von Glückswürdigkeit (Tugend bzw. objektiver Zwecke oder bonum supremum [vgl. KpV 110f]) und tatsächlicher Glückseligkeit existiert (vgl. RiV 6 Anm. [S. 8]), welche Verbindung allein »ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen« (RiV 5) garantieren könne (vgl. KpV 124-132). Nur so werde die Erfüllung moralischer Forderungen, welche möglich sein müsse, da sie Pflicht sei, denkbar (vgl. KpV 124f). – Dieser Zweckverbindung solle auch die christliche Religion dienstbar gemacht werden, vgl. dazu 6 Anm. (S. 9); 10; 12f; 118; 122; 123 Anm.; 131; 139; 142-144; 1193; 198ff; 201; übereinstimmend damit: KrV, B 518-538, bes. 530f.

Der Ausfall der Theorie des äußerst fundamentalen, unmittelbaren, dem Menschen rein rezeptiv zugeeigneten Selbstbewußtseins, wie er bei Kant vorgefallen ist, bedeutet unvermeidlich zum ersten, daß kein »Gewissen« mehr denkbar ist, das seinem Ursprung nach nicht ursächlich Produkt eines menschlichen Handelns ist, selbst wenn dieses Handeln unmittelbar, ein unmittelbares Selbstsetzen ist. Denn Gewissen erfordert die Möglichkeit von Gewißheit<sup>1399</sup>. Und, Gewißheit auf dem Boden und im Rahmen reiner Spontaneität zu erlangen, ist, da Gewißheit naturgemäß das Bewußtsein eines Selbstes von ihm selbst als es selbst erfordert, wie im Kontext d.v.U. zu sehen war, sचेchterdings unmöglich.<sup>1400</sup> Deswegen mußte Kants Gewissenskonzept, die Beurteilung der Urteilskraft durch sie selbst, zwangsläufig scheitern. Von demselben Mangel gekennzeichnet ist Kants Gewissenskonzeption, soweit sie auf den Beurteilungstätigkeiten des Verstands sowie der (spontanen) Vernunft beruht. Soweit Kant das Gewissen vermittelt über die Pflicht und die Achtung als ein Gefühl und unmittelbares Selbstbewußtsein zu verstehen zu geben versucht haben sollte, unternimmt er möglicherweise Schritte in die richtige Richtung. Im Verhältnis zur angeblichen Spontaneität der von ihm geleisteten Beschreibung der »Vernunft« befindet er sich dann allerdings im Konflikt mit seiner übrigen Vorstellungswelt.

Schleiermacher dagegen konnte problemlos auf die Identität des Gewissens mit dem unmittelbaren, gefühlsmäßigen Selbstbewußtsein stoßen. Unterschieden werden muß von Schleiermachers Gewissensbegriff also das »Gewissen« als partielles, auf ein anderes Teil-Bewußtsein bezogenes Gefühl. Ob Schleiermacher bei seiner Ablehnung einer derartigen Vorstellung von Gewissen allein das von Kant angegebene Gefühl der Achtung<sup>1401</sup> oder möglicherweise noch andere Konzepte im Auge hatte, spielt hier keine Rolle. Klar ist: sowohl ein Teil-Bewußtsein, ein Teil-Gefühl oder ein sinnlicher Begriff wie auch ein unmittelbarer Begriff oder eine unmittelbare Anschauung können alle immer nur Ausfluß eines Gewissens im ursprünglichen Sinn des sogenannten unmittelbaren Selbstbewußtseins sein. Nur dieses ursprüngliche Gewissen im eigentlichen Sinn dieses Ausdrucks verdient seine Bezeichnung.

Also: Schleiermachers Gewissensbegriff war und ist phänomengemäß. Denn gemäß der Gegebenheitsweise des unmittelbaren Selbstbewußtseins, durch die ja zugleich die Struktur und auch der Inhalt dieses Bewußtseins bestimmt sind, berücksichtigt Schleiermachers Gewissensbegriff im Gegensatz zu dem Kants, daß neben der oben (von Kant aber nicht) betrachteten Struktur das Selbstbewußtsein auch unter seinem inhaltlichen Aspekt existiert. Denn menschliches Selbstbewußtsein recht besehen muß sich als eins unter seinesgleichen verstehen, und also mit dem anderen Sein seiner Art artgleich sein. Auf dieser Ebene seines Seins »setzt« es sich samt den dauerhaften, idealen und allgemeinen, ihm zusammen

---

<sup>1399</sup>Vgl. Mon 37.

<sup>1400</sup>Auch die Philosophie Hegels eröffnet, wie oben schon mehrfach gezeigt, keinen wirklichen Ausweg! Vielmehr müßte dazu Hegels Wahrheitsbegriff korrigiert werden.

<sup>1401</sup>»[W]er von seinem innern Handeln nichts weiss, und Wunder wie klug sich dünket, indem er nur den letzten aufs äussere Thun gerichteten Entschluss belauschet, mit dem Gefühl das ihn begleitet, mit dem Begriff, der ihm unmittelbar voranging, ihn zusammenstellt! Wie will er je den Andern oder sich erkennen?« (Mon 32).

mit allen anderen seinesgleichen radikal rezeptiv zu verstehen vorgegebenen Strukturbedingungen alles endlichen Seins. Auf diese Weise sind ihm die Ideen als (ideale) Prozeßbedingungen des historischen Seins, sozusagen als ideale Güter des ethischen Gesamtprozesses immer schon bekannt. Aber andererseits muß es sich von den anderen seinesgleichen relativ unterscheiden, also relativ besonders, eigentümlich sein. Aus diesem Grund müssen die idealen und allgemeinen, dauerhaften Prozeßbedingungen des historischen Seins auf je eigentümliche Weise, muß das Gute auf je eigentümliche Weise realisiert werden. Die Besonderung dieser Art, eigentümlich sein zu müssen, folglich sein Erscheinen als Individuum, ist dem Selbst mit allen anderen seinesgleichen radikal rezeptiv zu verstehen vorgegeben, durch die und in der besagten Gegebenheitsweise des Selbstes. Das ist das Gefühl der Gegenwartsgegenwart, das die Selbstes mit allem endlichen Sein, das ebenso als Besonderes, als Individuen erscheinen muß, teilen. Denn die Gegenwartsgegenwart strebt wenigstens für unsereinen auf die von Schleiermacher entdeckte Weise voran, sich als Wirklichkeit alles Seins zu vergegenwärtigen.<sup>1402</sup> Also respektiert Schleiermachers Fundierung der »Vernunft« im unmittelbaren Selbstbewußtsein, daß die allgemeine Form der Vernunft bzw. des unmittelbaren Selbstbewußtseins immer nur am konkreten Gehalt der idealen Selbstanschauung des unmittelbaren Selbstbewußtseins, und dieser wiederum nur am konkreten Gehalt des historischen Selbstbewußtseins realisiert wird. »Gewissen« kann daher nicht nur nicht wie bei Kant als Akt einer Pflicht vollzogen oder angewendet werden, sondern ist als unmittelbares Selbstbewußtsein schon immer vorhanden und impliziert notwendig individuelle Selbstanschauung. Derzufolge ist das historische Wollen, das geschichtliche Handeln der Selbstes jeweils individuell und gemäß der höchst persönlichen, freiheitlich-idealen Selbstanschauung eines jeden historisch (nur relativ) frei zu bestimmen sowie zu vollziehen.

Diesbezüglich versagt der von Kant konzipierte Gewissensbegriff. Kant bestimmt das natürliche Sein der zur Beurteilung der Moralität bzw. zur Beurteilung der Rechtmäßigkeit einer Handlung wesentlichen Leistungen der Gemüts- bzw. Erkenntnisfunktionen stets immer nur als aus Allgemeinheit entsprungenes, auf Allgemeinheit ausgerichtetes und in Allgemeinheit seiendes, logisches Wesen. Weil dem Kantschen Gemüt das Fundament in der radikal vorrationalen oder übervernünftigen, gefühlsmäßigen, in sich reflexiven Rezeptivität der Gegenwartsgegenwart fehlt, und ein von relativen Gegensätzen gekennzeichnetes, sinnliches Bewußtsein tatsächlich nicht den Gewissensgrund abgeben kann,<sup>1403</sup> verbleibt Kant lediglich eine geistige, aber untervernünftige und freilich nur angeblich

---

<sup>1402</sup>»Ihr wißt, daß die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen, und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durch einander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen« (RuR 5f). Wenn Schleiermacher aber von der Verwirklichung ewiger Gedanken Gottes in bezug auf alles Sein ausgeht, dann muß um so mehr das selbstbewußte Dasein in der Weise der besagten Gedanken, in d.v.U. durch die Rede von einem Personenkeim ausgedrückt, bei Gott schon immer bekannt gewesen sein, vgl. S. 210f d.v.U.

<sup>1403</sup>Die Berufung auf einen Schöpfergott, der »Himmel und Erde« geschaffen hat, widerspricht Kants Konzept von menschlicher Freiheit und autonomer Vernunft radikal.

reine Spontaneität als Ausgangspunkt. Geschieden in Verstand, Urteilskraft, vor allem aber als praktisch-objektive Vernunft läßt sie den Begriff des Gewissens sowie der Selbstan-schauung nicht nur in formaler Hinsicht zum Problem werden, sondern verhindert ebenso in inhaltlicher Hinsicht, daß die prinzipiell individuelle, also individuelle Bestimmtheit von Gewissen und Selbstan-schauung in den Blick kommt. Kant unterstellt, die sogenannten Erkenntnisvermögen würden bloß auf allgemeine Inhalte zielen, auf bloß allgemeine Weise arbeiten und auf bloß allgemeine Weise gegeben sein. Kants Gewissenkonzept zeichnet sich dadurch aus, daß es ethische Allgemeinplätze aufnimmt und deren Verbindung mit der konkret-historischen Praxis in die Unverständlichkeit abdrängt, weil ihm zufolge die Indi-vidualität der handelnden Menschen, ja die Besonderheit überhaupt alles Seins dem ethisch guten und/oder rechtmäßigen Handeln (der Menschen) prinzipiell entgegensteht. Weil Kant zusammen mit dem Sinn der Besonderheit überhaupt alles geschichtlichen Seins auch nicht der Sinn des alles Sein befassenden, einen Gesamtseinsprozesses aufgegangen ist, erscheinen speziell das Leibliche und das Sinnliche in seiner Philosophie lediglich als zu überwindende, dem Guten und Rechten widerständige Hemmnisse, da an ihnen die Beson-derung des Allgemeinen besonders leicht augenfällig wird. Natürliches, geistiges Wachstum des Menschen unter der notwendigen Bedingung von den Menschengestalt ver-körpernder Leiblichkeit bzw. unter diesem Umstand fortlaufend zunehmende Bestimmtheit des Gesamtseinsprozesses wie auch der Menschheit und des einzelnen Menschen werden damit strenggenommen undenkbar.

Schleiermacher dagegen thematisiert sein eigenes, geistiges Gewordensein als exem-plarischen Fall menschlicher Bildung überhaupt<sup>1404</sup> und bekennt, daß – wie Kant – auch ihm vor Zeiten genügt habe, »nur die [abstrakt-allgemeine als die eine] Vernunft« gefun- den zu haben, und »die Gleichheit des Einen Daseins als das Einzige und Höchste« ange-sehen zu haben. Auch er habe folglich geglaubt, »es gebe nur Ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in Allen dasselbe sein«, als ob der Mensch, der einzelne nicht ein eigentümlich gebildetes Wesen, sondern nur »ein Element und überall derselbe« wäre.<sup>1405</sup> Von dieser Bildungstufe zu der »höhern Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit«<sup>1406</sup> fortgeschritten, weist Schleiermacher in den *Monologen* faktisch alle Lehren und Lehrer, die die im unmittelbaren Selbstbewußtsein gegebene Selbstgewißheit und somit auch das Prinzip der Individuation verkennen, ausdrücklich zurück: »Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr«<sup>1407</sup>. »O Schande wer sich selbst nur wie der Fremde den Fremden betrachtet«, »und vor der Pflicht sich niederwirft«<sup>1408</sup>! Denn, wie Schleiermacher von Anfang an seine Leser auf das Wissen behaftet, »daß die Gottheit durch ein unabänderli-ches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenschmelzen

---

<sup>1404</sup>»So treibts der Mensch!« (Mon 38).

<sup>1405</sup>Vgl. Mon 38.

<sup>1406</sup>Mon 39.

<sup>1407</sup>Mon 36.

<sup>1408</sup>Vgl. Mon 32; 38f.

[usw.]«<sup>1409</sup>, so ist ihm vorzüglich bei der ethischen Sichtung des Menschen gewiß, »dass jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit Alles was aus ihrem Schoosse hervorgehen kann«<sup>1410</sup>. Im Bewußtsein der Haltlosigkeit der von Kant versuchsweise aufgezümmten, auch den Aspekt der »Sitten« nicht ausklammernden, sondern gar einen sogenannten kategorischen Imperativ lehrenden, inhaltlich auf individuationslose, schlicht formal-allgemeine Handlungen zielenden Metaphysik stellt Schleiermacher daher selbstbewußt fest: »Eitler Tand ists immer und leeres Beginnen, im Reich der Freiheit Regeln geben und Versuche machen«<sup>1411</sup>, wo doch im allbefassenden Selbstgefühl jedes Menschen einem jeden die individuelle und unmittelbare Selbstanschauung präsent hält, was jeweils zu tun in der historischen Wirklichkeit jedem einzelnen ansteht. Schleiermacher hat in Überbietung Kants sozusagen die »individualisierte Vernunft« gefunden und erkennt, indem er »Vernunft« zeitweilig mit dem später sogenannten unmittelbaren Selbstbewußtsein faktisch gleichgesetzt hat,<sup>1412</sup> daß die »Vernunft« zugleich mit ihrer eigenen formalen Seite auch die der Sittlichkeit, und damit zugleich sowohl ihre eigene materiale Seite als auch die der Sittlichkeit ausmacht. Die formale wie auch die materiale Bestimmtheit der sittlichen Freiheit fließen als untrennbar aufeinander bezogene Produkte aus derselben Unmittelbarkeit. – Theorie und Kunst der Erziehung zum rechten Umgang mit der menschlichen Freiheit sind dadurch keineswegs ausgeschlossen oder unnötig.<sup>1413</sup> Sie erfordern aber ihrerseits der unmittelbaren Freiheit der individuellen, auf die Mitwirkung am Geschehen der historischen Wirklichkeit abzielenden Selbstanschauung sowie der relativen Freiheit der historischen Verwirklichung der unmittelbaren Freiheit bewußte Lehrer.<sup>1414</sup> Dieses unmittelbare sowie relative Freisein führt, einen gewissen Entwicklungsstand einer Menschengemeinschaft vorausgesetzt, aus ihm selbst heraus unter anderem zur wissenschaftlichen Selbstbetrachtung der Menschheit und ihres Wollens.

So hat in beispielhafter Weise der implizit schon in der ersten Auflage der *Reden* im Verhältnis zum deutschen Idealismus durch die Vorstellung des Gefühls erweiterte, eigentlich: durch das Gefühl fundierte Anschauungsbegriff Schleiermachers den Autor der

---

<sup>1409</sup>RuR 5f, vgl. Anm. 1402 d.v.U.

<sup>1410</sup>Mon 40.

<sup>1411</sup>Mon 35.

<sup>1412</sup>Schleiermacher stellt in Mon 19f im nahen Kontext mit dem Lobpreis auf den »Geist«, der dort ebenfalls mit der besagten Gegenwartsgegenwart identifiziert werden kann, die »Vernunft« mit dem »Gemüth«, mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein der *Reden* gleich. Dieses Verständnis von »Vernunft« liegt auch im *Brouillon zur Ethik* (Brou 99f [17]) vor.

<sup>1413</sup>Die Lehre genausowenig wie die Praxis: während die Praxis Gestaltungsräume eröffnet und zur rechten Selbstbetrachtung anreizen soll, erwächst daraus ihre Theorie und dient zur Orientierung der Praxis.

<sup>1414</sup>In diesem Sinne führt Schleiermacher im *Brouillon zur Ethik* aus, daß die Tugend lehrbar sei, »inwiefern sie durchaus Erkenntnis ist und auch die Art und Weise des Darstellens, der Charakter der Fertigkeit auf einem Erkennen beruht; wobei natürlich Lehren nur als Erregen von Selbsttätigkeit« (Brou 207 [86]) zu nehmen sei. Zweitens sei die Tugend Übung, »inwiefern sie Fertigkeit ist und ein Quantum. Allein ein Quantum entsteht auf diese Weise nur aus einem Quantum, und dieses ursprüngliche Quantum muß doch vorausgesetzt werden« (ebd.). Drittens sei die Tugend in der Form von Gesinnung göttliches Geschenk, »und dies ist die Ansicht, welche das Mangelhafte der beiden vorigen suppliert, zugleich die wahrhaft religiöse« (ebd.).

*Monologen* zur positiven Ausbildung einer eigenen Ethik vorangetrieben. Mit der schon in den *Reden* angenommenen Anschauungshaftigkeit alles Wissens, inklusive des Wissens um die Konstitution alles Wissens war Schleiermacher auf die unmittelbare, eben nur als und in einem Gefühl fundiert denkbare Relation zwischen Gestalt und Gehalt alles Wissens gestoßen. Die materiale Identität von Gestalt und Gehalt alles Wissens zusammen mit der Einsicht, daß die »Selbstanschauung« auf die »Anschauung des Universums« hinausläuft, folglich, daß sowohl das Wissen um die Konstitution alles Wissens wie auch das ethische Wissen mit dem Wissen des Menschen um sich selbst identisch ist, hat nicht nur den in der Form der Poesie gehaltenen Ethikentwurf der *Monologen* motiviert. Sondern: nachdem Schleiermacher mit seinen »Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre« von 1803 die materiale Identität von Gestalt und Gehalt des ethischen Wissens auch im Wissen erfahren und den Übergang zur explizit wissenschaftlichen Darstellungsweise vollzogen hatte,<sup>1415</sup> bildete er nur zwei Jahre später seinen ersten die ganze Ethik umfassenden, bis heute erhaltenen, eigenen, formal positiven Entwurf einer Sittenlehre aus. Das ist das nachfolgend analysierte *Brouillon zur Ethik* von 1805/06.

### 3.4.2 Das *Brouillon zur Ethik* und der *Ethikentwurf von 1816/17*,

als Theorie des freiheitlich-individualen Selbstvollzugs menschlicher Selbste

#### 3.4.2.1 Das *Brouillon zur Ethik*

Schleiermacher hatte in den *Monologen* seine Berufung: sich selbst und so auch die Menschheit zum Zweck der Förderung zu erkennen und darzustellen, erkannt und dargestellt. Zu diesem Zweck seiner eigenen Selbstbetrachtung mußte er notwendig eine (vorwissenschaftliche<sup>1416</sup>) Betrachtung der Menschheit anstellen, da das eigene Selbst nur vor deren Horizont (und umgekehrt) erscheint. Nachdem er zudem im Jahr 1803 mit den »Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre« ganz offensichtlich den Boden der Wissenschaft zwar betreten, aber immer noch keine ausdrücklich wissenschaftliche und formal positive Darlegung einer Schau der (willentlichen) Äußerungen des menschlichen Geistes in der »Natur« vorgetragen hatte, beschreibt er in seinem *Brouillon zur Ethik*[vor-

<sup>1415</sup>Die »Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre« (KGA I/4, 27-357) markieren den, aufgrund von Schleiermachers wesentlich rezeptiver, am Identischen interessierter Art seiner individuellen Bildung (vgl. Mon 46f) notwendigen Übergang zur wissenschaftlichen Darstellungsweise. Sofern man erkennt, daß für Schleiermachers wissenschaftliches Vorgehen nur sachorientierte und daher sachgerechte Kritik wesentlich ist (vgl. E. Herms, *Herkunft*, 174f), muß man feststellen, daß Schleiermacher mit den »Grundlinien« jedenfalls in formaler Perspektive zu sich selbst gekommen ist. Die Stolper »Grundlinien« können daher durchaus als ein Schlüsseltext angesehen werden. Sie sind aber nicht der (!) Schlüsseltext zu Schleiermachers Berliner Zeit (vgl. E. Herms, *Herkunft*, 168-175), da Schleiermachers Äußerungen zum »unmittelbaren Realitätsbewußtsein« aus seiner Berliner Zeit, speziell die der *Reden*, sich in den »Grundlinien« höchstens indirekt, andeutungsweise wiederfinden, vgl. Herms, *Herkunft*, 180. Außerdem bietet der Gesamtentwurf des *Brouillons zur Ethik* den durch die Form der Ethik implizierten Gehalt auf positive (und wissenschaftliche) Weise. Gemessen an der Gegebenheitsweise der jeweils betrachteten Gegenstände kann als Schlüsseltext der Berliner Zeit wie der gesamten geistigen Entwicklung, die Schleiermacher genommen hat, möglicherweise eher seine Religionsschrift angesehen werden.

<sup>1416</sup>Vorwissenschaftlich in dem Sinn, (a) daß Schleiermacher auf dem Weg der *Monologen* zur Ausbildung seiner wissenschaftlichen Ethik unterwegs ist; sowie (b) in dem Sinne, daß die unmittelbare Anschauung von Selbst und Welt dem Handeln, Denken und Fühlen der historischen Wirklichkeit sachlich notwendig vorausgeht.

lesung]« von 1805/06 das Handeln des Geistes auf die Natur endlich auch in formal positiver und ausdrücklich wissenschaftlicher Form.<sup>1417</sup> Das *Brouillon zur Ethik* stellt nach Schleiermachers Entwurf der ethischen Teilperspektive »Tugendlehre« von 1804/5<sup>1418</sup> Schleiermachers ersten wissenschaftlichen Gesamtentwurf der Ethik dar. Auch er lebt von Schleiermachers Zentraleinsicht. Nachdem dafür der Aufweis erbracht sein werden wird, und nachdem die wesentliche Übereinstimmung des *Brouillons* mit den *Monologen*, die das *Brouillon* im Keime vorwegnehmen, greifbar geworden sein wird, soll nachfolgend der Aufweis der Kontinuität von Schleiermachers Zentraleinsicht bezogen auf das Wesen der Ethik fortgeführt werden. Das *Brouillon* wird mit dem *Ethikentwurf von 1816/17* verglichen werden. Formal steht das *Brouillon* nur insofern besonders, als es wie auch der *Ethikentwurf von 1812/13* einen Gesamtentwurf, also die Abbildung der gesamten Ethik darbietet, und zweitens als einziger der erhaltenen Ethikentwürfe als genuines Vorlesungsskript anzusprechen ist. Die übrigen erhaltenen Ethikentwürfe stammen zwar ebenfalls aus dem Lehrbetrieb, geben ihre Herkunft zum Teil an der Darstellungsweise in der Form von Lehrsätzen zu erkennen, zielten aber mittel- oder unmittelbar auf die Veröffentlichung in Buchform. Schwierigkeiten für die vergleichende Interpretation der Texte erwachsen aus dieser Differenz sicherlich nicht.

Das *Brouillon zur Ethik* nimmt seinen Anfang mit einer kurzen Abwehr falscher historischer Bestimmungen der Wissenschaft »Ethik«, um das Wesen der Ethik mehr formal über die Gestalt, nämlich den »Umfang der Ethik« zu bestimmen, und definiert die Ethik als die wissenschaftliche<sup>1419</sup> Beschreibung der »Gesetze des menschlichen Handelns«. <sup>1420</sup> So bestimmt umfange die Ethik die »ganze eine Seite der Philosophie«, genauer: der spekulativen Wissenschaften, ist sie die spekulative »Wissenschaft der Geschichte«. <sup>1421</sup> Wie in der *Psychologie* schaut Schleiermacher nur auf den Prozeß der »Intelligenz als

---

<sup>1417</sup>Selbstverständlich kann gemäß der von Schleiermacher erschwungenen Einsicht ins Menschsein die konkrete, detaillierte Ausführung einer Ethik niemals für alle Menschen, für alle Zeiten, für alle Kulturen und für alle Sprachkreise gelten, zumal wenn sie wesentlich deskriptiv ist. Schleiermachers Beschreibung des Menschseins zufolge wird der Dreh- und Angelpunkt einer christlichen Sittenlehre das wahre Menschsein Jesu Christi sein. Die christliche Sitte als spezielle Sonderform von Ethik anzusehen und gleichzeitig von der philosophischen abzusondern, ist dennoch nicht angebracht. Schleiermachers im Jahr 1804 annähernd parallel zu seinen philosophischen Ethikentwürfen begonnene christliche Sittenlehre darf weniger als Konkurrenzunternehmen und muß vielmehr als Zeichen wesentlicher Übereinstimmung angesehen werden. Die naturgemäß spekulative, aufs Allgemeine zielende philosophische Ethik ist nur unter dem formallogischen Aspekt, gewissermaßen als Abstraktion vom Menschsein, der um ihr religiöses Fundament bewußten, christlichen Ethik vorgeordnet. Inhaltlich wird die bewußt religiöse Ethik die Voraussetzung darstellen, da nur auf ihrem Boden das ermöglichende Anfangs- sowie Zielgeschehen des gesamtethischen Prozesses seine Grundlage findet. Anfangs- und Zielpunkt gehören zwar keinesfalls in den zu betrachtenden ethischen Prozeß selbst; aber ohne die Besinnung auf sie wird von einem irgendwie ordentlichen bzw. von einem überhaupt mit sich selbst identischen Prozeß keine sinnvolle Rede sein können. Möglicherweise liegt die Lösung dieses Scheinkonflikts in einer »Ethik in evangelischer Perspektive«, vgl. unter diesem Titel die Bemühungen von Lange, D., publiziert in Göttingen <sup>2</sup>2002.

<sup>1418</sup>PhB 33-74.

<sup>1419</sup>Vgl. Brou 86 [7].

<sup>1420</sup>Vgl. Brou 80 [3]. Daß es hier tatsächlich um das (formale) Wesen der Ethik geht, bestätigt Brou 85-87 [7].

<sup>1421</sup>Vgl. Brou 79f [3].



Erscheinung«<sup>1422</sup>, auf den sogenannten erscheinenden Geist. Mit gleicher Ausrichtung auf Gestalt wie Gehalt der Ethik gesagt: »[a]n die Spitze« der Ethik tritt, als deren Fundament, bei Schleiermacher die »Anschauung« von der »Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft«.<sup>1423</sup> Diese nicht unproblematische Formel und Anschauung vom Beseeltwerden der menschlichen »Natur« muß unter mehr formalem sowie unter mehr inhaltlichem Aspekt untersucht werden.<sup>1424</sup> Zuerst soll die Konstitution der Ethik ihrer Gestalt nach, ihre formale »Entwicklung [aus] einer Anschauung«<sup>1425</sup> beleuchtet werden. Beachtet werden muß dabei, daß »Anschauung« nunmehr nicht schlicht mit dem unmittelbaren Selbstsetzen des Ichs, mit den Ideen gleichgesetzt werden kann, sondern sehr häufig die Form eines Wissens im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes bezeichnet.

#### 3.4.2.1.1 Zur Konstitution der Ethik aus der Perspektive auf deren Gestalt

Schleiermacher will nicht wie die Tradition vor ihm die Ethik aus »Grundsätze[n]« ableiten, die Beschreibung des Verfahrens »durch Ableitung« aus den Grundsätzen praktizieren.<sup>1426</sup> Denn nicht nur erzeuge das die nachteilige Folge der »Sklaverei der Formeln und Worte«<sup>1427</sup>, sondern »die ursprüngliche Anschauung« könne man gar nicht »in einem Satz« oder mehreren Sätzen zusammenfassen.<sup>1428</sup> Faktisch muß diese Einsicht sogar für die Wissenschaft als solche gelten, da sie ausdrücklich zwar allein auf die Ethik bezogen ausgesagt wird, Schleiermacher aber im Kontext der Wesensbestimmung der Ethik die gegenständliche sowie die formale Einheit und Einheitlichkeit des Gebietes der Philosophie (= Wissenschaft) sowie der Produktionsweise von wissenschaftlichem Wissen voraussetzt.<sup>1429</sup> Folglich müssen alle über die Ethik als Wissenschaft gemachten Aussagen auch für die Wissenschaft als solche gelten. Sodenn gilt für alle Wissenschaft bzw. für jede Teilwissenschaft die über die Ethik gemachte Aussage, daß sie nur zusammen und parallel mit anderen Wissenschaften sich der Vollkommenheit nähert.<sup>1430</sup> Konkret soll im Fall der Ethik eine vorauszusetzende »[Teil-] Anschauung« der Ethik, das ist »der Mensch« »den Naturgeset-

---

<sup>1422</sup>Brou 80 [3].

<sup>1423</sup>Vgl. Brou 87 [7].

<sup>1424</sup>Grob gesagt ist vor allem der Gehalt dieser Anschauung problematisch, da sie suggerieren kann, daß »die Natur überhaupt« ursprünglich geistlos wäre, und zudem scheint die zitierte Formel den Beseelungsvorgang auf den Bereich des Menschlichen zu beschränken. Es wird sich allerdings zeigen, daß auch Schleiermachers Umgang mit der Form der Anschauung nicht unproblematisch ist.

<sup>1425</sup>»[D]ie Form der Ethik [ist] die Entwicklung einer Anschauung« (Brou 87 [7]).

<sup>1426</sup>Vgl. Brou 82 [4f].

<sup>1427</sup>Brou 82 [5].

<sup>1428</sup>Vgl. Brou 82 [4f].

<sup>1429</sup>Vgl. Brou 81f [4f]; 186f [7f]. »Die Einheit des Wissens kommt [im Leben der Völker] erst spät auch nur als Forderung zum Bewußtsein«, und im *Brouillon* erst auf S. 172 [60]. Zum Haupttext vgl. auch Herms, E., »Beseelung der Natur durch die Vernunft«. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesung von 1805/06, in: ders., MiW 49-100, 56f.

<sup>1430</sup>Vgl. Brou 86f [7].

zen der Erde unterworfen«, von der »Einen Seite der Philosophie«, nämlich von der »theoretischen Philosophie« »gegeben« bzw. mit ihr zusammen »entwickelt« werden.<sup>1431</sup>

Probleme wirft in diesem Zusammenhang der Begriff der »Naturwissenschaft« auf, da er mindestens unklar verwendet ist. Denn einerseits gehen aus der Naturwissenschaft angeblich »alle Wissenschaften« hervor,<sup>1432</sup> während andererseits die Naturwissenschaft mit der theoretischen Philosophie identisch ist<sup>1433</sup> und die ganze Wissenschaft oder Philosophie sich nur in die zwei Seiten der theoretischen Philosophie und der »praktischen Philosophie«<sup>1434</sup> bzw. der Ethik differenziert. Würde man aber versuchen, eine Naturwissenschaft zu konstruieren, die sowohl der Ausgangspunkt aller Wissenschaft und zugleich parallel zur Ethik wäre, so hätte man nicht nur den Mangel weiterer Textbelege im *Brouillon* sowie die späteren Texte gegen sich, sondern die oben erwähnte Einheit und Einheitlichkeit der Sphäre der Wissenschaft müßten verloren gehen. Auflösen kann man diesen Konflikt nur, indem man den klareren Sprachgebrauch der späteren Werke Schleiermachers, etwa Schleiermachers *Dialektik*, mit einbezieht und außerdem der überwiegenden Mehrzahl der Belegstellen folgt, so daß die theoretische Philosophie einzig die eine Parallelwissenschaft zur Ethik darstellt. Die somit ausgeschaltete Problematik, ob eine Wissenschaft, z.B. die mißverständene Naturwissenschaft, die ursprüngliche Anschauung für sich selbst darbieten kann, kehrt allein dann zurück, wenn man unberechtigter Weise, die auf die Ethik bezogene, aber faktisch ja auch für die theoretische Philosophie gültige Vorstellung, daß die sogenannte ursprüngliche Anschauung bereits das Resultat eines wissenschaftlichen Produzierens sein kann, als die Vorstellung eines stets notwendig sich so verhaltenden Sachverhaltes mißversteht!

Demgegenüber steht trotz der Fehlbeschreibung der Naturwissenschaft vielmehr anzunehmen, daß nach Schleiermacher keine einzige Wissenschaft sich selbst die ursprüngliche Anschauung geben kann. Denn das würde Schleiermachers Implikat der Einheit und Einheitlichkeit der Wissenssphäre widersprechen<sup>1435</sup>. Vor diesem Hintergrund erhellt, daß in der Einleitung des *Brouillons* das Attribut »wissenschaftlich« bezogen auf eine Anschauung nicht deren inhaltliche Entstehung kennzeichnen kann, sondern ihre formale Eigen-

---

<sup>1431</sup>Vgl. Brou 82f [5]; 81f [4f]; 86f [7f]. – Zu Schleiermachers Gesetzesbegriff (der Natur sowie der Vernunft) bedenke: er steht in der Tradition der Aristotelisch-leibnizischen Konzeption der substantiellen Formen. Im Gegensatz zu den Gesetzen der empirischen Naturwissenschaften lassen sie sich weder in mathematische Formeln übersetzen, noch sind sie auf das Begreifen von Kausalzusammenhängen beschränkt, was einen Verlust an ontologischer Konkretion mit sich bringen würde, vgl. Herms, Beseelung, 65.

<sup>1432</sup>Vgl. Brou 80 [3].

<sup>1433</sup>Dafür sprechen zum einen die Zweiteilung der Wissenschaft in Brou 79f [3] im Vergleich mit Brou 81ff [4f] und Brou 86f [7]; zum anderen einzelne Formulierungen wie in Brou 82 [5], wonach die Anschauung der Ethik den Menschen voraussetze, »soweit ihn die theoretische Philosophie als Natur gibt«; oder noch klarer Brou 83 [5]: »Die theoretische Philosophie zeigt den Entwicklungsgang des Produzierens den Naturgesetzen der Erde unterworfen«.

<sup>1434</sup>»Die praktische Philosophie kann, so wenig sie den Menschen ohne Freiheit setzen kann, so wenig ihn auch ganz als Freiheit setzen« (Brou 83 [5]).

<sup>1435</sup>Weil dann entweder für sich isolierte und in keine Einheit einbeziehbare, vereinzelte Wissenschaften oder eine einzige allumfassende das Endergebnis wäre.

schaft, daß in ihr »Erscheinung und Gesetz als dasselbe gegeben«<sup>1436</sup> sind<sup>1437</sup>. Zudem ist zu erinnern, daß erstens die (auch »Naturwissenschaft« genannte) theoretische Philosophie gerade als Parallelwissenschaft zur Ethik diese nicht mit der ganzen »ursprünglichen Anschauung«, sondern bloß mit einer (wenn auch vorauszusetzenden) Teilanschauung versorgt, und sie zweitens deswegen, weil sie ihrerseits durch Gesinnung und Wissenschaftlichkeit vermittelt<sup>1438</sup> von der Ethik abhängt, unmöglich für sich selbst die Geberin ihrer eigenen ursprünglichen Anschauung sein kann. Diese Sichtweise entspricht dem aus den *Monologen* bekannten Verhältnis der den beiden Wissenschaften vorgegebenen Sachverhalte »Natur und Geist«; es ist vergleichbar mit dem unten noch zu betrachtenden Verhältnis der Harmonie zwischen den »physischen Verhältnissen« und den ethischen »Gesetzen« im *Brouillon*<sup>1439</sup>. Und schließlich muß angenommen werden, daß eine in diesem Kontext von Schleiermacher in keiner Weise bedachte, dritte Wissenschaft die Vergabe – nicht: ursprüngliche Produktion – der ursprünglichen Anschauungen an die beiden genannten Seiten von Wissenschaft übernimmt. Um die Anschauung dieser Wissenschaft, der oben beschriebenen Psychologie denken zu können, müßte Schleiermacher, wie gesehen, die unmittelbare, rezeptive Reflexivität des Sachverhalts der Anschauung dieser wie jeder anderen Wissenschaft aufdecken. Von dieser Einsicht ist das *Brouillon* leider, wie im folgenden deutlich werden wird, noch ein Stück weit entfernt.

Desweiteren heißt die formale, von Schleiermacher geforderte Entwicklung der Ethik aus einer Anschauung, daß für akzeptable Resultate die Vollständigkeit der Resultate vonnöten ist. Vollständig kann ein Anschauungsgehalt aber nur erkannt sowie dargestellt sein, wenn sämtliche mögliche seiner Erscheinungen erfaßt sind. Nur in diesem Sinn, in Absicht auf die an den Erscheinungen sichtbaren »Gesetze« ist »[d]ie eigentliche Form für die Ethik [...] die schlichte Erzählung«.<sup>1440</sup> Ziel sind nicht die einzelnen Begebenheiten, sondern die vollständige Darstellung des Anschauungsgehaltes im Zusammenhang aller Aspekte sowie aller Arten des angeschauten Seins.<sup>1441</sup> Schon allein deswegen setzt Schleiermacher sich von den traditionellen Grundsatz-Ethiken ab. Ihre Grundsätze erfassen jeweils nur Teilbereiche der möglichen Erscheinungen. Bei Schleiermacher dagegen soll eine an der Spitze stehende, zu entwickelnde Anschauung die Ethik bzw. die Wissenschaft im allgemeinen bestimmen.<sup>1442</sup> Schleiermacher sagt, das Verfahren von Wissenschaft bedeute, »unmittelbar in der Anschauung haften[zu]bleiben«<sup>1443</sup>. – Offensichtlich kündigt sich hier

---

<sup>1436</sup>Brou 87 [7].

<sup>1437</sup>So schon Herms, Beseelung, 78.

<sup>1438</sup>Gesinnung und Wissenschaftlichkeit fallen auf die Seite des individual erscheinenden Geistes.

<sup>1439</sup>Vgl. Brou 79 [3].

<sup>1440</sup>Vgl. Brou 80 [3].

<sup>1441</sup>Zu den Aspekten vgl. Brou 85f [6f]; 87 [7f]; zu den Arten vgl. Brou 88ff [8ff].

<sup>1442</sup>Unausdrücklich unterstellt Schleiermacher dabei, daß (1) der Gehalt der ursprünglichen Anschauung von sich aus eine bestimmte (aber nicht determinierte) Entwicklung seiner selbst motiviert, sowie (2) daß diese Entwicklung zu Erkenntnis und Darstellung des Anschauungsgehaltes führt, und (3) schließlich die Erkenntnis sachlich der Darstellung zwar vorausgeht, sie jedoch nicht determiniert, vgl. Herms, Beseelung, 79.

<sup>1443</sup>Brou 82 [5].

die von Schleiermacher vorausgesetzte Verschränkung von spekulativer und empirischer Form des Wissens an, doch dazu später!

Außerdem ist für das Zustandekommen von akzeptablen Resultaten von Bedeutung, daß der Vollzug des Anschauungsverfahrens, insbesondere die erkenntnismäßige Entwicklung der Anschauung von Anfang an in Rücksicht auf die entsprechende (wissenschaftliche) Anschauung geschieht. Diesbezüglich sind die zwei von Schleiermacher genannten Faktoren der Gesinnung und der Wissenschaftlichkeit zu bedenken.<sup>1444</sup> Dabei zeigt sich: die »Gesinnung« der Einleitung kann auf die Reinheit des wissenschaftlichen Interesses, auf das Interesse am sogenannten reinen Wissen gedeutet werden.<sup>1445</sup> Zwar bedeutet »Gesinnung« ausweislich der Tugendlehre des *Brouillons* über »Interesse«, über das Auf-etwas-Ausgerichtetsein hinaus auch: die (materiale) Form des menschlichen Geistes, sich als Vernunft als Seele des einzelnen zu verwirklichen.<sup>1446</sup> Als solche meint »Gesinnung« zugleich den formgemäßen, zur Verwirklichung des in der Form gegebenen Inhalts dienenden »Impuls« verstanden als »Macht« und als »Kraft«.<sup>1447</sup> Aber, andererseits ist die Nennung von »Gesinnung« in der Einleitung relativ unbestimmt, da sie streng genommen auch sittlich negative Verwirklichungen ihrer selbst, also auch eine schwache Gesinnung, die der Anschauung des seele-seienden Menschen allein durch Verdeckung hindurch bewußt bzw. nur eingeschränkt gemäß ist, einschließt. Demgegenüber soll der in der Einleitung gemeinte Sachverhalt doch wohl eine bestimmte der Alternativen, wahrscheinlich eine anschauungsgemäße Gesinnung darstellen. Die etwas ungenaue, aber gut nachvollziehbare Redeweise Schleiermachers, der mit dem Ausdruck »Gesinnung« eigentlich auf eine möglichst große, und zugleich auf eine der Seinsform des Geistwesens Mensch gemäße Bewußtseinskraft abhebt, erfordert notwendig eine genauere Bestimmung des Gemeinten. Denn erstens sagt Schleiermacher in der Einleitung nichts über »positive« oder »negative« Formen der Gesinnung, und zusätzlich wird man sich daran stören, daß Gesinnung ja gar nicht etwas für das Erkennen Spezifisches darstellt. Schließlich wird die Notwendigkeit einer genaueren Bestimmung offensichtlich an der in der Einleitung auftretenden Rede von einem möglichen »Übergewicht« der Gesinnung, welche Vorstellung notwendig eine Modifikation der obigen Grundkraft bedeutet. Und: wenn Schleiermacher weiter fortfährt, daß das besagte Übergewicht »Religion« bzw. »falsche Mystik« ergebe, während die sogenannte Wissenschaftlichkeit klar auf die »dialektische Virtuosität« hinauslaufe;<sup>1448</sup> wenn Schleiermacher zudem vorausgeschickt hatte, daß die Wissenschaft zum Teil durch die »herrschende Gesinnung« in Mißkredit gebracht worden sei, nämlich durch »Anarchie aller Art«;<sup>1449</sup> dann muß man im Vergleich mit den späteren Aussagen von Schleiermachers

---

<sup>1444</sup>Vgl. z.B. Brou 81 [4].

<sup>1445</sup>Mit Herms, Beseelung, 56.

<sup>1446</sup>Vgl. Brou 208 [87].

<sup>1447</sup>Zu »Impuls«, »Macht« und »Kraft« vgl. Brou 220 [95]; 224 [98]; 227 [100]; 229 [102].

<sup>1448</sup>Vgl. Brou 81 [4].

<sup>1449</sup>Vgl. Brou 79 [3].

*Dialektik*<sup>1450</sup> zu dem folgenden Eindruck kommen. Der engere, auf den Wissensprozeß bezogene Gebrauch von »Gesinnung« besagt die Kraft der »Idee der Gottheit«, aufgefaßt als die »Form jedes Wissens an und für sich«<sup>1451</sup>, aufgefaßt als der »terminus a quo«<sup>1452</sup>, aufgefaßt als der »Grund«<sup>1453</sup> unseres ganzen Denkens. Mit anderen Worten: »Gesinnung« im engeren Sinn bezeichnet hier diejenige Gestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins, in der der Denkende nach dem »Anfang«<sup>1454</sup> des Wissens, nach dem »eigentliche[n] Urwissen, [der] ἀρχή«<sup>1455</sup> auf der Suche ist. Diese Suchbewegung, dieses »Denken im engeren Sinne«<sup>1456</sup>, das ist die Suchbewegung des sogenannten reinen Denkens<sup>1457</sup>. Dieses reine Denken ist zugleich das Wissenwollen, das wie einen Gegenpol immer auch schon den »terminus ad quem«, die Form der wissenschaftlichen Verknüpfung des Wissens in der Zeit,<sup>1458</sup> das Kräftigsein der sogenannten Wissenschaftlichkeit an sich hat. Ebensovienig könnte die Gesinnung der Tugendlehre ohne »Fertigkeit« wirklichsein<sup>1459</sup>. Während nun »Gesinnung« im weiteren Sinne verstanden die eigentliche, unmittelbare und ursprüngliche Selbst- und Menschheitsanschauung eines jeden Menschen zu bedeuten scheint,<sup>1460</sup> also die materiale Sittlichkeit ausmacht, bedeutet »Gesinnung« im engeren Sinne der Einleitung des *Brouillons* anscheinend das später sogenannte »Interesse am Wissen selbst«<sup>1461</sup>.

Dieses »Interesse«, dieses Ausgerichtetsein stellt im gegebenen Zusammenhang mitnichten etwas beliebig Gestalt- oder überhaupt durch oder mithilfe menschlicher Spontaneität Generierbares dar. Denn als Gesinnung ist die Tugend laut *Brouillon* »[g]öttliches Geschenk«, und »kein Mittel, die Gesinnung zu vermehren oder zu erwecken«, ist denkbar.<sup>1462</sup> Vielmehr ist der Wille, sie zu haben, zugleich der Eifer und die Lebendigkeit

<sup>1450</sup>Der Ausdruck der Gesinnung taucht hier bemerkenswerter Weise bezogen auf die »Theosophen« auf, vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>309.

<sup>1451</sup>Vgl. § 226 des Transzendentalen Teils der *Dialektik* von 1814 (F<sub>1</sub>286); das Übergewicht dieser Idee führt laut dem dortigen Folgeparagrafen zur »Theosophie«, der »unreifen Grübele[...] (Mystik[!])« aus § 10 der Einleitung der *Dialektik*.

<sup>1452</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>307.

<sup>1453</sup>Ebd.

<sup>1454</sup>Dial<sub>31</sub>VoNaE 731, 16.

<sup>1455</sup>Dial<sub>22</sub>VoNaK 444, 6.

<sup>1456</sup>DialJ<sub>22</sub> 435 (F<sub>2</sub>305).

<sup>1457</sup>Schließlich sind es die Aussagen (des Transzendentalen Teils) der *Dialektik*, die nach dem transzendenten »Anfang« (Dial<sub>31</sub>VoNaE 731, 16), nach dem »eigentlichen Grundmerkmal« (Dial<sub>31</sub>VoNaE 738, 9) des Wissens fragen, während die *Dialektik* zugleich »die Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens« geheißen werden kann, vgl. § 1 Dial<sub>33</sub> F<sub>2</sub>5. Über das »reine« Denken heißt es zwei Seiten später: »Es ist aber um des Wissens willen nicht in dem Sinne, als ob das Wissen ein anderes wäre, sondern weil alles reine Denken selbst Wissen werden will. [... D]as reine Denken [erscheint] als das in sich selbst bleibende und sich uns zur Unveränderlichkeit und Allgemeinheit steigernde«.

<sup>1458</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 226 F<sub>1</sub>286; dort auch »Idee der Welt« genannt.

<sup>1459</sup>Vgl. Brou 220f [95]; 206 [86]: »Man darf nicht Gesinnung und Fertigkeit als getrennt denken, als ob eines ohne das andre sein könnte«.

<sup>1460</sup>Wie ja auch die *Monologen* »nur im Innern der Gesinnung« den »Schlüssel« zum »Charakter« der »heiligen und geheimen« »Sprache« des »Herzens« (vgl. Mon 96), und also nur in der Gesinnung die (im unmittelbaren Selbstbewußtsein präsente) Willensbestimmung veranschaulicht finden.

<sup>1461</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 14, PhE 522.

<sup>1462</sup>Vgl. Brou 207 [86]; 224 [98].

ihrer Gegenwart.<sup>1463</sup> Insofern kann der Ausdruck »Interesse« in diesem Zusammenhang täuschen, wenn man unter ihm eine rundum willentlich steuerbare Funktion des menschlichen Geistes versteht. Somit führt der Sache nach das engere wie auch das weitere Verständnis von Gesinnung auf die Gegebenheit einer dem Menschen unmittelbar vorgegebenen Reflexivität seines Geistes zurück. Denn jene ursprüngliche Begabung konnte in keiner Weise vom Menschen selbst vorgenommen werden; zum anderen setzte schon im Fall der *Monologen* die Selbstanschauung des Menschen voraus, daß diese Anschauung als solche überhaupt für ein endliches Selbstbewußtsein gegenwärtig war, ohne daß die Anschauung ihre Selbstbezogenheit hätte selbst erschaffen können. Daß Schleiermacher den Gedanken der besagten Reflexivität weder im Zusammenhang mit der Gesinnung ausspricht, noch anderswo im *Brouillon* unmißverständlich klarstellt, möglicherweise bei der Abfassung des *Brouillons* noch gar nicht durchdrungen hatte, hindert nicht, daß er eigentlich auch im *Brouillon* auf die besagte Einsicht hindrängt. Diese Unklarheit Schleiermachers wird in verschiedenen Variationen in den nachfolgenden Ausführungen wiederholt begegnen!

Die Untersuchungsperspektive bleibt aber auf die Form der Anschauung und ihre Entwicklung gerichtet. Zu bedenken ist nämlich ebenfalls, daß die oben thematisierte Vollzugsweise der Anschauung, in der sie faktisch als Kriterium ihrer Entwicklung fungiert, voraussetzt, daß die in der Entwicklung der Anschauung befindlichen Akteure den konkreten Erkenntnis- und Darstellungsweg (relativ) frei wählen können. Wäre diese Wahlmöglichkeit ausgeschlossen, so könnte die »praktische Philosophie«, also die Ethik den Menschen niemals als ein Freiheitswesen setzen.<sup>1464</sup> Schleiermacher aber rechnet wie schon in den *Monologen* damit, daß die Vernunft die Bildung und den Gebrauch der Erkenntnisorgane »mit dem Charakter ihrer ursprünglichen Freiheit«<sup>1465</sup> betreibt. Diese Vorstellung ist in der Anschauung von der »Beseelung der Natur« verwurzelt. Qua »Vernunftbeseelung« solle sich alles Aufnehmen (Erkennen) und Darstellen auf die Ideen beziehen und Ideen behalten<sup>1466</sup>. Entsprechend sei das »Vermögen der Ideen« als Einzelvernunft, d.i. die »Seele«, ein Vermögen der Freiheit.<sup>1467</sup> Auch in der Güterlehre des *Brouillons* findet sich diese Anschauung wieder, als Steigerung der schon bei Tieren vorhandenen Aufnahmefunktionen Empfindung und Wahrnehmung hin zu Gefühl und Anschauung beim Menschen.<sup>1468</sup>

Damit diese Ausführungen Schleiermachers als stimmig befunden werden können, muß der Vollzug des Verfahrens der Anschauung ihrem Wesen entsprechen und dieses Wesen muß in der Verfaßtheit der Anschauung, in ihrer Gegebenheitsweise bzw. in der Gegeben-

---

<sup>1463</sup>Vgl. Brou 224 [98].

<sup>1464</sup>»Die praktische Philosophie kann, so wenig sie den Menschen ohne Freiheit setzen kann, so wenig ihn auch ganz als Freiheit setzen, und sofern er es nicht ist, bleibt jene Unterworfenheit [unter die Naturgesetze] aber doch von Freiheit durchdrungen« (Brou 83 [59]).

<sup>1465</sup>Brou 91 [10].

<sup>1466</sup>Brou 90f [10].

<sup>1467</sup>»Die sittliche Anschauung setzt nun den Menschen, soweit ihn die theoretische Philosophie als Natur gibt, mit seinem geistigen Vermögen als Leib und setzt diesem als Seele entgegen die Freiheit des Vermögens der Ideen« (Brou 82 [5]).

<sup>1468</sup>Vgl. Brou 150 [46]; 156 [49].

heitsweise des zu erkennen gegebenen Seienden gegründet sei. Würde die Gegebenheitsweise der Anschauung nicht durch die des in ihr zu erkennen Gegebenen begründet, so verlöre die Anschauung ihren Gegenstandsbezug. Also muß man sich erstens danach erkundigen, ob die zum formalen Vollzug der Entwicklung einer Anschauung gehörige relative Freiheit im *Brouillon* denn auch in der oben besagten Reflexivität bzw. in der reflexiven Rezeptivität des unmittelbaren Selbstbewußtseins begründet gedacht wird. Das (relativ) freie Wählenkönnen erfordert dieses Fundament notwendig, da beim Wählvorgang zwischen dem unmittelbaren Gegebensein des Wählbaren und dem sich auf es qua Reflexion<sup>1469</sup> richtenden Wahlakt unterschieden werden muß.<sup>1470</sup> Zweitens muß man sich danach erkundigen, was »Beseelung« überhaupt heißen soll. Und drittens ist zu fragen, wie in Schleiermachers Verfassung von Anschauung die Relation von Anschauung und Gefühl gedacht wird. Da Frage zwei unvermeidlich auf eine stark inhaltlich orientierte Betrachtung von »Anschauung« hinausläuft, soll sie auf die Gesamtbetrachtung dieses Aspekts verschoben werden. Frage drei aber erfährt zumindest in der Einleitung des *Brouillons* (inklusive der an sie anschließenden Einleitung in die Güterlehre, die gewisse eigentlich in die allgemeine Einleitung gehörige Ausführungen beinhaltet) überhaupt keine Antwort. Jedoch lassen die späteren Ausführungen der Güter- und Tugendlehre ahnen, daß Schleiermacher das Verhältnis von Anschauung und Gefühl nicht in derjenigen Klarheit gedacht hat, die die Anschauung in ihrer unmittelbaren und rezeptiven Reflektiertheit auf das Gefühl des hier sogenannten Gefühlsgefühls erkannt hätte und desgleichen den relativ frei wählenden Erkenntnisvollzug als in derselben Gegebenheitsweise fundiert erblickt. Insofern beantwortet sich indirekt auch Frage eins. Schleiermacher verharret anläßlich einer ausdrücklichen Feststellung der Güterlehre bei der an die *Reden über die Religion* erinnernden Formulierung: »keine Anschauung ist ohne Gefühl, kein Gefühl ohne Anschauung«<sup>1471</sup>; und folgert in der Tugendlehre: »also müssen auch beide auf Einer Potenz stehen«<sup>1472</sup>. Diese Folgerung ist zwar prinzipiell richtig, sofern beide Seiten gleichursprünglich sind; es fehlt aber der Durchbruch, daß diese eine »Potenz« nur das recht verstandene Gefühl selbst sein kann. Als Zwischenergebnis kann man festhalten, daß Schleiermacher auch in dieser Angelegenheit den Sachverhalt der unmittelbaren, rezeptiven Reflexivität zwar eigentlich voraussetzt und intendiert, nicht aber zur Klarheit bringt.

Um die Erkundigung nach der historischen Vollzugsweise der Anschauungsentwicklung zu komplettieren, muß außerdem untersucht werden, wie sich die Relation von Anschauung und Gefühl als Konstitutionsmoment von Anschauung zu der von Schleiermacher angenommenen Zweipoligkeit des Entwicklungsprozesses in Form von Erkennen und Darstellen verhält. Um die Begründung des Vollzugs in dem formalen Wesen des für die Anschauung als erkennbar gegebenen Seienden aufzuzeigen, muß desweiteren geklärt werden, wie sich das besagte Konstitutionsmoment zu der von Schleiermacher angenommenen inhaltli-

---

<sup>1469</sup>Vgl. Brou 155 [48].

<sup>1470</sup>Mit Herms, Beseelung, 76f.

<sup>1471</sup>Brou 159 [51].

<sup>1472</sup>Brou 211 [89].

chen Ganzheitlichkeit (= Individualität) des in der Anschauungsform erkennbaren Seienden sowie zu der von Schleiermacher angenommenen formalen, qua Durchdringung von Besonderem und Allgemeinem konstituierten Einheit des in der Anschauungsform erkennbaren Seienden verhält.<sup>1473</sup> Die Frage nach der fundamentalen Gegebenheitsweise der Anschauungsentwicklung beantwortet sich dabei beständig durch Hinweis auf die zugrundeliegende radikal rezeptive Reflexivität des zu erkennen Gegebenen. Im Blick auf die Zweipoligkeit von Erkennen und Darstellen zeigt sich nun, daß Schleiermacher in der Einleitung des *Brouillons* bzw. in der unmittelbar anschließenden Einleitung der Güterlehre durchaus den Versuch unternommen hat, diese Vorstellung plausibel zu machen. Er versucht, sie aus der »Anschauung des Lebens«, aus dem »Leben« als Abgeschlossen- und In-Gemeinschaftsein von einzelner Seienden zu entwickeln und sagt sie als die nur relativ gegensätzliche Zweipoligkeit von »In-sich-Aufnehmen« (= Erkennen) und »Aus-sich-Heraustreten« (= Darstellen) aus.<sup>1474</sup> Ohne Zweifel schließt diese Vorstellung nahtlos an die bekannte Grundanschauung der *Reden*<sup>1475</sup> an, wie auch an die besonders im zweiten seiner *Monologen* aufgebrachte Vorstellung von den beiden entscheidenden soziophysischen Bildungskräften »Sinn« und »Liebe«<sup>1476</sup>. Jedoch, daß dieser Sachverhalt nicht bloß ein angeschauter, ein in der Anschauung des Lebens erscheinender ist, sondern imgleichen umgekehrt die Form der Anschauung überhaupt durch diesen Sachverhalt (mit-) konstituiert wird, er also ein Strukturmoment von Anschauung überhaupt ist, das hat Schleiermacher nicht mehr plausibel zu machen versucht. Dazu hätte er nämlich auf die dem Sachverhalt unmittelbar vorgegebene, Reflexivität des bekannten Gefühlsgefühls hinweisen müssen.<sup>1477</sup> Der Hinweis, daß Schleiermacher bezogen auf das Erkennen nicht von irgendeinem, sondern vom »vernünftigen« Leben<sup>1478</sup> spricht, wird im *Brouillon* den Weg zur geforderten Reflexivität leider auch nicht eröffnen. Das geht aus der noch ausstehenden Betrachtung der »ursprünglichen Anschauung« (der Ethik) in Hinsicht auf ihren Gehalt hervor. Doch zunächst soll geklärt werden, auf welche Weise die von Schleiermacher angenommene inhaltliche Ganzheitlichkeit (= Individualität) sowie die formale, qua Durchdrin-

---

<sup>1473</sup>Ausführlicher dazu: Herms, *Beseelung*, 73-76; mit Herms gesprochen geht es um die Frage nach der Struktur des »In-der-Anschauung-als-erkennbar-Gegebenen e i n s-von-[einzelner]-Seiendem« (Herms, *Beseelung*, 73; Sperrung: Simon Becker).

<sup>1474</sup>Vgl. Brou 88 [8].

<sup>1475</sup>Daß die »Gottheit« beschlossen habe, »ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen [usw.]« (RuR 5f).

<sup>1476</sup>Vgl. Mon 51f; diese beiden »höchsten Bedingungen der Sittlichkeit«, die bemerkenswerter Weise in einem sogenannten Gefühl (!) vereint die Gesundheit des »Lebens« ausmachen (vgl. Mon 52 bzw. Anm. 464 d.v.U.), stehen im Verhältnis von »Geben und Empfangen« (Mon 47f; 51). Die konkrete Zuordnung, am Beispiel Schleiermachers vollzogen, besagt, daß auf der Seite des Sinnes, also des Empfangens auch das Erkennen steht: »Mir [...] hat dies Alles nur der [rezeptive] Sinn erspäht, denn meinen [spontanen] Gedanken ist es fremd. [...] nur mit Mühe ergreif ich [...] und erkenne [ich]« (Mon 46); »ich muss [...] mit den andern Geistern [...] schauen, was es für Menschheit giebt« (Mon 47); »ich erkenne wie Alles ineinander greift ein wahres Ganzes zu bilden« (Mon 50).

<sup>1477</sup>Ohne die Differenz zwischen Erkennen und Darstellen würde die Differenz zwischen »in mir« und »außer mir« unverständlich, und ebenso das historische Werden der Menschen, deren Bestimmtheitszunahme dann unter Umständen mit dem Selbstbestimmungsprozeß Gottes verwechselt werden würde.

<sup>1478</sup>Vgl. Brou 88 [8].



gung von Besonderem und Allgemeinem konstituierte Einheit des erkennbaren Seienden im *Brouillon* als Strukturmomente von bzw. für »Anschauung« zu verstehen gegeben werden. Dabei zeigt sich erstens, daß Schleiermacher auch die besagte Ganzheitlichkeit aus der Verfassung von »Leben« zu entwickeln versucht. »Leben« erschien als Abgeschlossen- und In-Gemeinschaftsein von einzelner Seienden. Daß dieser Sachverhalt nicht bloß angeschauter, sondern für die Anschauung überhaupt konstitutiver ist, liegt freilich nahe. Denn das »In-sich-Aufnehmen und Aus-sich-Hervorbringen«<sup>1479</sup> eines angeschauten Individuums in der Wechselwirkung mit seinem Außer-ihm bedeutet genau dasjenige Geschehen, das Schleiermacher in den *Reden*<sup>1480</sup> wie auch in der Güterlehre<sup>1481</sup> des *Brouillons* als die Relation von Rezeptivität und Spontaneität in der Anschauungsform selbst beschrieben hat. Konsequenter Weise müßte angesichts ebendieser Übereinstimmung die zugrundegelegte Rezeptivität reflexiven Charakter haben. Die Relation von Anschauung und Gefühl mußte als fundiert in dem sogenannten Gefühlsgefühl dargestellt werden. Leider klärt wie schon die *Reden* so auch das *Brouillon* diese faktisch gemachte Voraussetzung nicht mehr recht auf, sondern unterläuft sie gelegentlich sogar.<sup>1482</sup> Zweitens thematisiert Schleiermacher demgemäß auch im Zusammenhang mit der von ihm in der Güterlehre des *Brouillons* angenommenen Identität von Allgemeinem und Besonderem in der Anschauung<sup>1483</sup> deren ebenfalls reflexiv-rezeptives Fundament leider nicht. Vielmehr bleibt in diesem Fall der ausdrückliche Entwicklungsversuch gänzlich aus, wiewohl auch er über das Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität hätte abgewickelt werden müssen.<sup>1484</sup>

<sup>1479</sup>Vgl. Brou 88 [8].

<sup>1480</sup>Für »[a]lles Anschauen« des Universums galt: es »geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden [; ...] das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick« (RuR 55f). Jede Form, die es hervorbringe, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens und »nur aus zwei entgegengesetzten Kräften«, aus »Anziehenden« und (sich) »Selbstverbreiten« »zusammengeschmolzen« (vgl. RuR 5f) ein abgesondertes Dasein gebe, »ist ein Handeln desselben auf uns« (RuR 56). Auf diese Weise alles einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des »Unendlichen« in einem Gefühl unmittelbarer Selbstpräsenz hinzunehmen, das hieß Religion, vgl. RuR 56; 72ff.

<sup>1481</sup>Vgl. Brou 154-160 [48-51]; übereinstimmend damit vgl. in der Tugendlehre Brou 209f [88].

<sup>1482</sup>Eben in der scheinbar prinzipiellen Parallelität von Anschauung und Gefühl, vgl. RuR 66-73; Brou 209f [88]. – Vollkommen klar muß sein: falls nicht möglich ist, Bestimmtes als solches zu erkennen, ist zumindest für endliche, historische Wesen überhaupt gar kein Erkennen mehr möglich!

<sup>1483</sup>Vgl. Brou 150f [46f]: »Die Dialektik [...] hat recht, daß man durch das bloße Wahrnehmen zu keinem Gegenstande gelangt und durch die bloße Empfindung nicht zu einer ewigen Einheit des Bewußtseins, sondern daß beides nur beständige Fluxionen sind, nur ein Werden ohne Sein und nur Besonderes ohne Allgemeines. Dieses soll aufgehoben werden durch die einwohnende Idee [verstehe: Vernunft] und das Vermögen der Ideen [= Seele; ...]. Nur durch sie [die Ideen] kommt zu dem Werden ein Sein, zu dem schlechthin Besonderen ein wahrhaft Allgemeines [...] und das ursprünglich Allgemeine ist nichts anderes als die gegenseitige Auflösung des Idealen und Realen ineinander. Die Totalität kommt durch die Idee [verstehe: Vernunft] an sich, die Einheit durch die Idee [verstehe: Vernunft] als einwohnendes Prinzip, wodurch das Besondere im Allgemeinen und dieses in jenem gesetzt wird. Daher ist nur, wo das Vermögen der Ideen [= Seele] einwohnt, eine Monade [verstehe: ein Selbst], welche Weltvorstellungen hat«.

<sup>1484</sup>Wie oben angezeigt ist die Identität von Allgemeinem und Besonderen bloß die formale Entsprechung zur inhaltlichen Ganzheit. Wie anders sollte sich etwas Bestimmtes als solches erfassen lassen, wenn nicht als besondere Variation seines Allgemeinen, das seinerseits für sämtliche seiner geschichtlich-besonderen Variationen als deren Möglichkeitsraum existiert. Der also trotz Gleichursprünglichkeit existierende seinsmäßige Vorrang des Allgemeinen, wie er im Zitat der vorhergehenden Anmerkung d.v.U. ausgesagt wird, darf nicht über dessen radikal rezeptives Fundament hinwegtäuschen.

### 3.4.2.1.2 Zur Konstitution der Ethik aus der Perspektive auf deren Gehalt

Nachdem soeben die Konstitution der Ethik ihrer Gestalt nach, ihre formale »Entwicklung [aus] einer Anschauung« beleuchtet worden ist, soll nunmehr die Anschauungsentwicklung ihrem Gehalt nach betrachtet werden. Wie unter dem formalen Aspekt wird die Betrachtung wesentlich auf Schleiermachers Umgang mit dem von ihm umkreisten Zentralphänomen der unmittelbaren, radikal rezeptiven Reflexivität unserer Gegenwart zielen, um die prinzipielle, durch gewisse Schwankungen sich durchhaltende Kontinuität von Schleiermachers Werk einsehbar werden zu lassen. Außerdem soll dieser Schritt helfen, die auf dem Zentralphänomen basierten, entwickelten Grundzüge der Schleiermacherschen Ethik darzustellen, um die besagte Kontinuität auch anhand der theologisch-ethischen Vor- und Folgebestimmungen der »Anschauung vom Leben« aufzuzeigen.<sup>1485</sup>

Ausgangspunkt dazu ist Schleiermachers »ursprüngliche«, an die Spitze der Ethik getretene Anschauung; sie mündete in die Formel »Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft«<sup>1486</sup>. Ausführlicher gesprochen besagt sie, daß der sogenannte »Leib« durch die sogenannte »Seele« »beseelt« wird.<sup>1487</sup> »Leib« bedeutet in diesem Zusammenhang den Menschen, soweit ihn die »theoretische Philosophie« als Natur, und das heißt hier: samt seinem geistigen Vermögen, beschreibt. »Seele« bedeutet die »Freiheit des Vermögens der Ideen«, das meint die schon besonderte (sic!), »einwohnende Vernunft«<sup>1488</sup>. »Beseelung« bedeutet demzufolge ein ganz bestimmtes, noch zu erörterndes Prozeßverhältnis zwischen »Seele« und »Leib«. Wie schon die Gestalt der Anschauung soll nun der soeben genannte Gehalt ebenfalls in Hinsicht auf die ausdrückliche Begründung seines Gegenstandsbezugs nach dem Zusammenhang von Gegebenheitsweise, Wesen und der historischen Existenzweise seiner Konstitutionselemente befragt werden.<sup>1489</sup>

Dazu ist festzustellen: während Schleiermacher im *Brouillon* einerseits das Verhältnis von Vernunft und Natur im Beseelten durchaus als innere Einheit der besagten Gegenseiten beschreibt<sup>1490</sup>, wählt er andererseits gelegentlich solche Beschreibungen für das Wesen von Seele und Leib bzw. Vernunft und Natur, die deren ursprüngliches Getrenntsein

---

<sup>1485</sup>Das Vorziehen der formalen Perspektive, obwohl seinsmäßig der Gehalt vorsteht und die formalen Bestimmungen prinzipiell durch ihn gesetzt werden, verschafft den Vorteil, den Aufweis für die Arbeitsthese über Schleiermachers Zentralphänomen doppelt führen zu können.

<sup>1486</sup>Brou 87 [7f].

<sup>1487</sup>»Die sittliche Anschauung setzt nun den Menschen, soweit ihn die theoretische Philosophie als Natur gibt, mit seinem geistigen Vermögen als Leib und setzt diesem als Seele entgegen die Freiheit des Vermögens der Ideen, d.h. als regierenden Trieb, welcher zu allen Tätigkeiten jener andern die hervorbringende und ordnende Ursache ist« (Brou 82 [5]).

<sup>1488</sup>»In jeder Natur mag etwas sein, das noch nicht von der einwohnenden Vernunft in Besitz genommen ist« (Brou 96 [14]); vgl. auch Brou 85 [6]: »die Vernunft soll Seele sein«; 88 [8]: »das Leben der beseelenden Vernunft«; Brou 151 [47]: »nur wo das Vermögen der Ideen einwohnt«. Also: Schleiermacher unterscheidet »die Tätigkeit der Vernunft an sich und die Tätigkeit der Vernunft als Seele des Einzelnen« (Brou 159 [51]) und setzt letztere mit der Seele gleich.

<sup>1489</sup>Eingedenk der Ausführungen von E. Herms, Beseelung, 81-96.

<sup>1490</sup>Vgl. Brou 85 [6]; 96 [14]; 150 [46]; 151 [46]; 151 [47].

bedeuten<sup>1491</sup>. Diese letztere Vorstellung würde aber entweder bei scheinbarer Gleichursprünglichkeit der beiden Seiten auf die bei Kant aufgekommene Unmöglichkeit hinauslaufen, die spätere Synthesis der einen mit der anderen Seite überzeugend denken zu können. Oder bei ausdrücklicher Absolutsetzung einer der beiden Seiten müßte der von Hegel proklamierte, für endliches Sein aber unmöglich annehmbare Überstieg in die Erkenntnisposition des Absoluten erfolgen, sofern nicht irgendwelche Mischformen, also weniger idealtypische Varianten dieser Irrwege beschränkt werden.

Als dezentes Hinweis des *Brouillons*, daß Schleiermacher vielmehr daran gelegen ist, die angesprochenen Irrwege der »Modernen« zu vermeiden, kann man zum ersten Wert, daß gemäß der »Anschauung an der Spitze der Ethik« immerhin ab der »Beseelung« der (menschlichen) Natur durch die Vernunft deren Einssein feststeht, und erst dieses Einssein die »Monade«, das vernünftige und selbstreflexive<sup>1492</sup> Individuum, konstituiert.<sup>1493</sup> Zweitens versteht Schleiermacher (auch) im *Brouillon* das besagte Einssein als kontinuierliches Werden.<sup>1494</sup> Und im Blick auf das Werden, den Vollzug der Anschauung vorziehend, ist festzustellen, daß sich zwar auch nach Schleiermacher die Erkenntnisakte jenes Individuums als Synthese von sinnlichem Empfinden und Wahrnehmen einerseits auf Ideen andererseits vollziehen. Aber »[g]egen die gewöhnliche wissenschaftliche Ansicht, welche einen solchen Gegensatz macht zwischen Wissenschaft und Leben, daß das Erkennen nur für jenes [Ideenhafte] ist, für dieses [Sinnliche] aber der Standpunkt des gemeinen Bewußtseins«<sup>1495</sup>, behauptet Schleiermacher die Existenz eines »ursprüngliche[n] Objekt[s]«. Dieses macht die Einheit und Einheitlichkeit des relativ Differenten aus und wird als dieses »Ganze«<sup>1496</sup> mitnichten durch die Erkenntnis-synthese selbst zusammengesetzt, sondern setzt de facto eine der Erkenntnis-synthese radikal rezeptiv vorgegebene, ursprüngliche Synthese voraus. In diesem Sinn spricht Schleiermacher von der »Entwicklung« (Analyse) einer Anschauung, und deswegen »ist immer Irrtum« und falsch, »[w]as man von einem Erkennen a priori redet«, es sei denn daß man in Form abstrakter Darstellung das eigentlich Identische »abgesondert gedacht« hat.<sup>1497</sup> Anders gesagt erhellt aus

---

<sup>1491</sup>So wird Brou 82 [5] die Seele dem Leib »entgegengesetzt«; Brou 84 [6] heißt es, die Vernunft als Seele wäre in den Leib »eingetreten«; in dieselbe Richtung deuten die Aussagen über die Bildung der Natur zum Organ der Vernunft (Brou 88 [8]; 89 [9]; 95 [13]), sodenn die Aussagen die zwischen höherer und niederer Natur unterscheiden (Brou 88 [8]; 89 [9]; 90 [9f]; 151 [47]), sowie die Aussagen, die eine ursprüngliche Verhältnislosigkeit zwischen Vernunft einerseits und Natur bzw. natürlichem Leben andererseits suggerieren (Brou 88 [8]; 91 [10]; 150 [46]).

<sup>1492</sup>Vgl. Brou 155 [48].

<sup>1493</sup>»Daher ist nur, wo das Vermögen der Ideen einwohnt, eine Monade, welche Weltvorstellungen hat« (Brou 151 [47]).

<sup>1494</sup>Vgl. Brou 86 [7]: »Zustand und Werden der Ethik«. Das heißt mit anderen Worten, die Ethik ist die »Wissenschaft der Geschichte« (Brou 80 [3]) bzw. die Wissenschaft der erscheinenden »Intelligenz« (= Vernunft; ebd.), während die Vernunft als solche das Prinzip der Geschichte ist, vgl. Brou 87f [8]. Dementsprechend beginnt Schleiermachers Ethikdarstellung mit einer kurzen historischen Anmerkung (vgl. Brou 79 [3]), und in der fünften und sechsten Stunde schildert der Autor zur Verdeutlichung seiner eigenen Anschauung verschiedene historische ethische Grundanschauungen.

<sup>1495</sup>Brou 151f [47].

<sup>1496</sup>Brou 151 [46].

<sup>1497</sup>Vgl. Brou 155 [48].

dem Kontext der soeben geschilderten Rede vom ursprünglichen Objekt, daß Schleiermacher die Einheit von Seele und Leib zugleich unter dem indirekt durch die Perspektiven »Vernunft und Natur« angedeuteten Gegensatz von Ideal und Real als Einssein ebendieser Gegensatzseiten verstanden hat.<sup>1498</sup> Denn das sogenannte ursprüngliche Objekt bzw. »das ursprüngliche Allgemeine« sei nichts anderes als »die gegenseitige Auflösung des Idealen und Realen ineinander«.<sup>1499</sup> Wie schon angedeutet, wird dieses Ineinander allerdings erst durch den scheinbar zufälligen Vorgang der Beseelung selbst herbeigeführt.<sup>1500</sup> Diese, wie gesehen, nicht ganz unproblematische Ausführung Schleiermachers, dessen Rede von »Idee« anstelle von »Vernunft« sein Platonverständnis durchscheinen läßt,<sup>1501</sup> erfährt im Vergleich mit einem ebenfalls auf Plato bzw. auf »die Alten« abhebenden Aussagezusammenhang in der Einleitung des *Brouillons* einige Aufhellung.

Doch zunächst soll bedacht werden, daß Schleiermacher immerhin das ab dem Punkt der Beseelung herrschende Einssein von Leib und Seele faktisch mit dem soeben angezeigten Gegensatz von Ideal und Real kreuzend zugleich auch unter der Gegensatzperspektive von Rezeptivität und Spontaneität gedacht hat. Unter der Perspektive Rezeptiv-Spontan erscheint das Einssein von Seele und Leib, nämlich sofern der Vernunftseite des Menschen, der Seele, der Leib als Naturseite »entgegengesetzt«, und im gleichen Atemzug die Seele als das Prinzip der menschlichen »Freiheit« und also der Spontaneität dargestellt wird.<sup>1502</sup> Wie in den *Reden über die Religion* ordnet Schleiermacher dabei auch im *Brouillon* die Spontaneität der geistigen Seite zu. D.h.: wie schon beim Geistverständnis der *Monologen* angedeutet, aber ausdrücklich und differenzierter sagt das *Brouillon*, daß die Vernunft als Seele der Natur das Prinzip des historischen Handelns, eine Kraft des Hervorbringens von Wirklichem ist. Zweitens sagt das *Brouillon* in diesem Zusammenhang, daß die vernunftgetriebene Aktualisierung vom Möglichen zum Wirklichen nicht nur nicht losgelöst von oder in schlichter Gegensätzlichkeit gegen die Natur verläuft,<sup>1503</sup> sondern mit ihr har-

---

<sup>1498</sup>Der Gegensatz Ideal-Real korrespondiert (in der Perspektive auf die Gestalt der Anschauung betrachtet) dem Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem. Entgegen gewissen Andeutungen des *Brouillons* (Brou 211f [89f]; 88 [8]) folgt d.v.U. der später von Schleiermacher in der *Dialektik* mitgeteilten Überzeugung, daß der Gegensatz Ideal-Real, nicht »Rezeptivität-Spontaneität« der höchste Gegensatz ist.

<sup>1499</sup>Vgl. Brou 151 [46].

<sup>1500</sup>»Nur durch sie [die einwohnende Idee] kommt zu dem Werden ein Sein; zu dem schlechthin besonderen ein Allgemeines« (Brou 151 [46]).

<sup>1501</sup>Hermes, Beseelung, 82ff macht auf eine wahrscheinlich aus Schleiermachers früher Zeit stammende Skizze der platonischen Physik in seinen Papieren zur »Geschichte der Philosophie« aufmerksam und erkennt die prinzipielle Übereinstimmung einer bestimmten Passage dieser Skizze mit grundlegenden Aussagen des Transzendentalen Teils von Schleiermachers *Dialektik*, so daß mit Sicherheit angenommen werden kann, daß der Platonübersetzer Schleiermacher im *Brouillon* zumindest näherungsweise dasselbe Platonverständnis wie in der Skizze pflegt.

<sup>1502</sup>Vgl. Brou 82 [5] sowie Anm. 1487 d.v.U.

<sup>1503</sup>»Denn in der Natur muß alles als möglich gesetzt und also auch seinem Wesen nach beschrieben werden, was durch Freiheit sein soll, und so wird alles dort gesetzt, aber nur durch die Intelligenz das Ganze [des durch Vernunft Produzierten] produziert« (Brou 82f [5]).

monisch ist<sup>1504</sup>. Die »Unterworfenheit« der freiheitlichen Vernunft unter die von der Natur offerierten Entwicklungs- bzw. Produktionsmöglichkeiten bleibt »von Freiheit durchdrungen«<sup>1505</sup>. Diese »Durchdringung« hat Schleiermacher erfreulicher Weise nur beim ersten Anlauf im Sinn einer Unterbrechung<sup>1506</sup> der Naturgesetze durch die Vernunft dargestellt und anschließend zu der Vorstellung einer Überwältigung<sup>1507</sup> korrigiert. Außerdem war Schleiermacher zuvor von der Vorstellung der Harmonie zwischen den Naturgesetzen und den Vernunftgesetzen ausgegangen. Schleiermachers Vorstellung der Harmonie besagt ein bloßes »Modifizieren« der Naturgesetze durch die Vernunft. Die Vernunft trat bloß als »ordnende« Produktionskraft in Erscheinung.<sup>1508</sup> So kann mit der Vorstellung der Überwältigung tatsächlich nur gemeint sein, daß die Naturseite durch die Vernunftseite aufgenommen, voll und ganz bestehen gelassen, aber dennoch fortbestimmt wird. Daß Schleiermacher im *Brouillon* den in dieser Formulierung d.v.U. implizierten ontologischen Vorrang der Vernunft überhaupt vor der Natur trotz der gleichzeitig anzunehmenden Gleichursprünglichkeit der beiden Seiten klar erkannt hätte, ist nicht anzunehmen. Zum Teil scheinen die soeben herangezogenen Ausführungen über die Natur als Möglichkeitsraum für die Vernunft sogar das umgekehrte Verhältnis nahezu legen. Dieser Ordnungsversuch widerstreitet der Erfahrung der Freiheit als eines zuhöchst geistigen Phänomens und dürfte insofern dem Schleiermacherschen Werk zuwider sein. Vielmehr hatte Schleiermacher sich schon in den *Monologen* als Phänomenologe der Freiheit erwiesen. In jedem Fall aber erfordert das von Schleiermacher im *Brouillon* zugrunde gelegte Verhältnis von Vernunft und Natur die oben angekündigte Beleuchtung unter Einbezug seines Platoverständnisses.

Die Einbeziehung von Schleiermachers Platoverständnis zur Aufklärung des im *Brouillon* zugrunde gelegten Verhältnisses von Vernunft und Natur verspricht deswegen besonderen Erfolg, weil Schleiermacher in der Einleitung des *Brouillons* ausdrücklich die Absicht verfolgt, seine eigene Anschauung durch die Kritik an gewissen historischen, von bestimmten Grundsätzen ausgehenden Ethiken zu erläutern, und dabei in besonderer Weise auf »die alte Philosophie«<sup>1509</sup> Bezug nimmt. Schleiermachers eigene Anschauung erscheint in diesem Zusammenhang als eine solche, »wo das absolute Erkennen [verstehe: die Vernunft; die Idee] nur als Seele des Einzelnen behandelt wird«<sup>1510</sup>. Dies Einzelne, also der einzelne begegnet in dem hier aufgegriffenen Kontext<sup>1511</sup>, ja sogar im ganzen *Brouillon* nur innerhalb des »Lebens«, verstanden als derjenige Zusammenhang, in dem und durch den

---

<sup>1504</sup>Einerseits gilt: »[d]ie theoretische Philosophie zeigt den Entwicklungsgang des [vernunftmäßigen] Produzierens den Naturgesetzen unterworfen« (Brou 83 [5]); umgekehrt fordert Schleiermacher aber ebenso: »[a]uch die rein physischen Verhältnisse, da sie immer diese Freiheit begleitet und das Handeln modifiziert, müssen wenigstens als harmonisch mit diesen [ethischen] Gesetzen nachgewiesen werden« (Brou 79 [3]).

<sup>1505</sup>Brou 83 [5].

<sup>1506</sup>Vgl. Brou 91 [10] sowie ebd. Anm.1: »überwältigt«, korrigiert aus »unterbrochen«.

<sup>1507</sup>Durch die Beseelung soll »der bloß animalische und psychische Zusammenhang überwältigt und der sittliche an die Stelle gesetzt werden« (Brou 91 [10]).

<sup>1508</sup>Vgl. Brou 79 [3]; 82 [5].

<sup>1509</sup>Brou 84 [6].

<sup>1510</sup>Brou 84 [6].

<sup>1511</sup>Vgl. Brou 88 [8].

das Individuum in Gemeinschaft mit allen anderen Individuen lebt. Wenigstens ausdrücklich greift Schleiermacher nicht auf die Vorstellung von Leben als des ursprünglichen Zusammenseins von Geistigem und Materiellen zurück. Daß seine Ethikanschauung faktisch dennoch auf diesem Sachverhalt basiert, steht auf einem anderen Blatt. Scheinbar greift Schleiermacher also nur auf die Vorstellung des »vernünftigen« Lebens zurück, in dem Vernunft und Natur jeweils nur relativ einander entgegengesetzt sind und radikal rezeptive oder spontane Reflexivität undenkbar ist. Scheinbar kann unter dieser Voraussetzung die laut Schleiermacher<sup>1512</sup> von Plato angenommene »Gottähnlichkeit« des Vernunftwesens Mensch nicht mehr dargestellt werden, führt Schleiermacher einen vermeintlichen Einwand gegen seine eigene Ethik an. »Allein«, so weist Schleiermacher den Einwand zurück, »die alte Philosophie setzte eben so das Universum als ein Lebendes und Beseeltes und dann wieder den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , eben die Idee als Prinzip gedacht, als die Seele dieser Seele grade wie unsere Grundanschauung, die also ganz in jener enthalten ist«<sup>1513</sup>.

Wie gestalten sich demnach Übereinstimmung und Differenz zwischen (Schleiermachers) Plato und Schleiermacher genau? In einer wahrscheinlich aus Schleiermachers früher Zeit stammenden Skizze der platonischen Physik in seinen Papieren zur »Geschichte der Philosophie«<sup>1514</sup> referriert Schleiermacher die Einsichten Platos dergestalt, daß bei Plato im Rahmen der Anschauung des »Einsseins des geistigen und des materiellen in der Form des Lebens« »der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  als Seele die geistige [bzw. und im Gegensatz zum Realen: die ideale], die Materie als Leib [aber] die reale Seite«<sup>1515</sup> darstelle. Die Differenz also scheint zu sein, daß bei Plato (und der alten Philosophie) das »Leben« selbst bereits vor demjenigen Beseelungsvorgang, mit dessen Anheben das »Einwohnen« der Vernunft in den leibhaften Einzelsubjekten beginnt, durch die Beseelung des Materiellen durch das Geistige konstituiert worden ist. Folglich muß »die alte Philosophie« erstens eine beseelende Instanz für die Gesamtsphäre von »Leben« denken und zweitens den Vorgang der »Beseelung« mindestens auch in einem weiten Sinn dieses Ausdrucks als den die Struktur von Leben überhaupt erst begründenden Prozeß verstehen. Genau auf diesen doppelten Sachverhalt bezieht sich nun im *Brouillon* Schleiermachers Vergleich mit der alten Philosophie. Auf ihn bezogen behauptet Schleiermacher, daß auch die alte Philosophie nicht nur die Beseelung im weitesten bzw. ontologisch frühesten Sinn dieses Ausdrucks angenommen habe, indem sie eben nicht nur »das Universum als ein Lebendes und Beseeltes« »gesetzt« habe.<sup>1516</sup> Sondern, die alte Philosophie habe ebenso die Beseelung im engeren bzw. ontologisch späteren Sinne, als die Beseelung der Einzelsubjekte angenommen, indem sie (im sogenannten Universum) »den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , eben die Idee [= (»absolute«) Vernunft; besser: Geist] als Prinzip [der Vernunftbeseelung der Einzelindividuen] gedacht, als die

---

<sup>1512</sup>»Durch den Ausdruck der Gottähnlichkeit hat Plato den Geist seiner Ethik dargestellt, als Formel sie aber nicht gebraucht« (Brou 85 [6]).

<sup>1513</sup>Brou 84 [6].

<sup>1514</sup>Vgl. SW III/4.1, 1-282, dort die Seiten 97-111, bes. 104-109.

<sup>1515</sup>SW III/4.1, 104.

<sup>1516</sup>Vgl. Brou 84 [6].

Seele dieser Seele«, also als die Seele des schon (durch den Geist) Beseelten »gesetzt« habe<sup>1517</sup>. Desweiteren behauptet Schleiermacher die wesentliche Übereinstimmung der Auffassung der alten Philosophie mit seiner eigenen ursprünglichen Anschauung, indem er sagt, daß seine eigene »Grundanschauung« »ganz in jener [Anschauung der alten Philosophie] enthalten ist«<sup>1518</sup>. Also: während die alte Philosophie unter dem »*νοῦς*« »die Idee als Prinzip« der Vernunftbeseelung der Einzelindividuen verstehe, nehme er, Schleiermacher, in sachlicher Übereinstimmung mit den Alten, lediglich aus der umgekehrten Blickrichtung, an, daß die Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft prinzipiell hervorgebracht werde durch das Prinzip »*νοῦς*«, verstanden als absolute Vernunft.<sup>1519</sup>

Daß Schleiermacher tatsächlich von einer durch die Vernunft vollzogenwerdenden Beseelung der menschlichen Natur im Sinne einer Beseelung von sozusagen apriori durch den Geist Beseeltem (begeistetem Materiellem) ausgeht, kann man an seiner im *Brouillon* in der Güterlehre im Rahmen einer Ausführung über das religiöse Bewußtsein erhobenen Forderung ersehen, man müsse sich, um sich »des sittlichen Lebens [oder: des vernünftigen Lebens]« bewußt werden zu können, des beseelenden Prinzips auch als Vernunft, und zwar gleichzeitig dessen als identisch mit »dem Absoluten«, also als identisch mit dem »*νοῦς*« bewußtwerden.<sup>1520</sup> Desweiteren deutet sich ebenfalls bezogen auf das religiöse Bewußtsein sowie auf die »moderne Freundschaft« in einer späteren Textpassage der Güterlehre dieselbe Grundanschauung an, wenn es heißt: »Der Gegenstand der Anschauung und Mitteilung ist teils das ethische Werden des Menschen, teils die eigentümliche Art, wie das Universum ihn im Gefühl affiziert. Beides ist nun im größeren Umfang auch Objekt der Kirche, und eine Kirche kann nicht anders ethisch werden, als daß das verschieden bestimmte höhere Gefühl erst in wenigen zusammengefaßt wird«<sup>1521</sup>.

Andererseits zeigt gerade die mangelhafte Unterscheidung der religiösen Gefühle von dem in den *Reden* aufblitzenden »Gefühl der Religion« an, daß Schleiermacher die mit der »Anschauung« der Beseelung von Beseeltem immer schon mitvorausgesetzte radikal rezeptive Reflexivität des ontologisch früheren Beseelungsvorganges im *Brouillon* noch nicht vollkommen klar erfaßt hat. Daß erstens die Beseelung von vorgängig schon Beseeltem die innere Reflexivität der vorgängigen Beseelung voraussetzt, ist aber offensichtlich. Wäre nicht schon der vorgängige Sachverhalt in sich selbst reflexiv, so wäre die nachträgliche auf ihn gerichtete Reflexion selbstbewußter Einzelsubjekte, sei sie denkerisch oder gefühlsmäßig in welchem Sinne auch immer, überhaupt gar nicht möglich. Zweitens darf der Sachverhalt der vorgängigen Beseelung, d.h. sein Prinzip, nicht schlicht mit dem Absoluten gleichgesetzt werden, wie an der kürzlich zitierten Belegstelle geschehen. Das Leben überhaupt wie auch das im engeren Sinn dieses Ausdrucks gefaßte, sogenannte vernünftige Leben würden in diesem Fall nämlich als Werden des Absoluten selbst erscheinen. Demge-

<sup>1517</sup>Vgl. Brou 84 [6].

<sup>1518</sup>Brou 84 [6].

<sup>1519</sup>So schon Herms, Beseelung, 88.

<sup>1520</sup>Vgl. Brou 99f [17]

<sup>1521</sup>Brou 127 [34].

genüber muß auf dem Boden dessen, was für die endliche Erkenntnisinstanz Mensch Phänomen sein kann, angenommen werden, daß schon der uranfängliche Beseelungsprozeß nicht in der Weise und als die Weise reiner Selbstsetzung oder unmittelbarer Spontaneität sondern unmittelbar rezeptiv vonstatten geht. Schleiermachers im Zusammenhang der Bewußtwerdung des sittlichen Lebens vorgenommene Einordnung der Religion als »[d]ie eigentliche Sphäre des Gefühls im sittlichen Sein«<sup>1522</sup> krankt nicht nur an der schon aus den *Reden* bekannten Engführung, als bildete die Religion eine eigene Provinz im Gemüt für sich selbst, und droht nicht nur die Religion unter die Sitte bzw. unter die Seelenfunktion des Wollens unterzuordnen. Sondern: sie ermangelt der Einsicht in die radikale Rezeptivität des für alle Religion wesentlichen Gefühlsgefühls.<sup>1523</sup> Als positiv an Schleiermachers Ausführungen über die Religion im *Brouillon* muß allerdings angemerkt werden, daß der Zugang der vernunftbeseelten »Monade« zum »Absoluten« in Differenz zur ersten Auflage der *Reden* nunmehr ohne Bezug auf die Anschauung allein im Gefühl gesucht wird. Zwiespältiger dagegen erscheint Schleiermachers Vorwurf, Plato habe im Rahmen der Vorstellung der Gottähnlichkeit des Menschen den Gegensatz zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos »gemäßbraucht[...]«.<sup>1524</sup> Gemeint ist damit, daß das Verhältnis Mikrokosmos-Makrokosmos sich speziell aus der Vernunftbeseelung der Einzelindividuen ergebe,<sup>1525</sup> während Plato es auf das Universum im ganzen, also eine Kategorie des werdenden Seins auf das Sein an sich, auf das unmittelbare Selbstbewußtsein übertrage. Wahrscheinlich ist Schleiermacher, der seinerseits die prinzipielle Differenz zwischen dem »Absoluten«, dem Urheber für das unmittelbare Selbstbewußtsein, und speziell der letzten der drei Weisen von Gegenwartsgegenwart nicht klar erkannt hat, vor dem Hintergrund der (eigentlich zweifachen) Beseelung die Anwendung einer Kategorie der seinsmäßig nachrangigen Beseelung auf die vorrangige Beseelung bei Plato nicht nur als Kategorienfehler, sondern zugleich als gefährliche Grenzverwischung zwischen dem »Absoluten« und dem Endlichen vorgekommen. Schleiermachers Anmerkung jedoch, die Gottähnlichkeit des ethischen Vervollkommnungsprozesses sei »nur unter Voraussetzung einer Analogie mit dem Universum, die sich wieder auf die Ethik zurückführt«<sup>1526</sup>, denkbar, verkennt, daß in die-

---

<sup>1522</sup>Brou 99 [17].

<sup>1523</sup>Allein vor dem Hintergrund dieser Dunkelheit kann Schleiermacher im *Brouillon* fortfahren und folgern, daß Kunst und Religion »zusammenfallen« (Brou 100 [17]). Nur der Gedankengang, daß die wahre Ausübung der Kunst religiös sei (vgl. ebd.), ist haltbar; seiner schlichten Verkehrung gebracht es an Phänomenbezogenheit.

<sup>1524</sup>Vgl. Brou 85 [6].

<sup>1525</sup>Herms, Beseelung, 91 weist darauf hin, daß der Begriff des Makrokosmos »recht verstanden nur die Struktur des sittlichen Lebens als Totalität (Gemeinschaft und Zusammenhang) alles Einzelnen und das Verhältnis des Einzelnen zu diesem Ganzen« erfaßt.

<sup>1526</sup>Brou 87 [8].



sem Zusammenhang die Relationen des ontologisch nachträglich Beseelten unbedingt aus der inneren Relationalität der ersten Beseelung sich als verständlich erweisen müssen.<sup>1527</sup>

Hinsichtlich dieser ersten Beseelung muß also abschließend festgestellt werden, daß Schleiermacher zur Zeit der Verfertigung des *Brouillons* ihre Ursprünglichkeit wahrscheinlich nicht vollkommen klar gesehen, zumindest aber nicht klar zur Darstellung gebracht hat. Schleiermachers Beschreibung des Grundsachverhalts der Ethik läßt das Geschehen »Beseelung« als für die beiden Seiten Vernunft und Natur jeweils grundlos, also zufällig erscheinen. Deswegen können einzelne Formulierungen sogar den Anschein erwecken, daß entweder die Vernunft oder die Natur eine ursprüngliche Synthese von Natur und Vernunft vollbringen könnten. Bezogen auf die Vernunft speist sich dieser Fehleindruck, der Schleiermachers eigentlicher Intention zuwiderläuft, bereits aus der Formel »Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft«<sup>1528</sup>, da die Vernunft hier als Urheber sowie Vollender des ethischen Gesamtprozesses angesprochen wird, so daß die Rede von der »absoluten Vernunft« gewissermaßen konsequent ist. Bezogen auf die Natur erwächst der Fehleindruck hauptsächlich im Zusammenhang der Rede von der »Anschauung des Lebens«<sup>1529</sup>, als ob dieses bereits vor der sogenannten Beseelung eine bzw. seine eigentümliche Seinsstruktur (Individualität und Gemeinschaftlichkeit) besitzt – wiewohl andererseits ebendieses Leben als eines dargestellt wird, das in der vernünftigen Form der Anschauung »erscheint«<sup>1530</sup>.

Die sachliche Notwendigkeit, den der ethischen Grundanschauung zugrundeliegenden Sachverhalt in seiner Ursprünglichkeit, das meint in seiner Unhintergebarkeit, Unüberholbarkeit, Einheit und Einheitlichkeit, sowie ihn in seiner ursprünglichen, radikalen Rezeptivität und unmittelbaren Reflexivität zu denken, bleibt von dem besagten Fehleindruck unberührt sowie weiterhin bei Schleiermacher intendiert. Allein dieser Intention ist die weitere Beschäftigung und vor allem verbessernde Überarbeitung der *Ethik* und ihrer Entwürfe durch Schleiermacher zu verdanken. Davon wird unten der *Ethikentwurf von*

---

<sup>1527</sup>Daß der ebenfalls der alten Philosophie entnommene Grundsatz bzw. das Prinzip der Vervollkommnung bei Schleiermachers Versuch, seine Grundanschauung im Gegensatz zu den relativ mangelhaften historischen Ethikentwürfen zu erklären, »nicht so gut zur Erläuterung dienen kann« (Brou85 [6]), darf nicht verwundern. Denn wie schon der Grundsatz der Gottähnlichkeit, so stellt auch diese Formel Schleiermachers eigene Anschauung dar, vgl. Brou 85 [6]. Auf der Linie der obigen Auslegung der »Gottähnlichkeit« sowie unter Verweis auf Schleiermachers aus dem Jahr 1803 stammenden »Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre« (vgl. KGA I/4, 27-357, dort besonders Seite 47 und 42) und mit Herms, Beseelung, 91 kann man als mögliche Kritik an der Vervollkommnung ausmachen, daß sie nur die allgemeine Form des sittlichen Lebens als Tätigkeit der Vermittlung zwischen Zufälligem und Wesentlichem erfaßt, vgl. Brou 83ff [ff]. Gleichzeitig jedoch muß man m.E. in Rechnung stellen, daß dieser Mangel vor allem dann auftreten wird, wenn der Vervollkommnungsprozeß von der Ausgangsbasis der Gottähnlichkeit her gedacht wird. Vornehmlich dann wird die Vervollkommnung den Fokus auf die allgemeine Form lenken und verhindern, daß die Ursprungsanschauung Gegensätze anbietet, die als Formel entfaltbar sind. Auch in diesem Sinn dürfte die Vervollkommnung »als Formel nicht zu brauchen« (Brou 85 [6]) gewesen sein. Prinzipiell muß der Vorwurf der Abstraktheit und Allgemeinheit eher gegen die Gottähnlichkeit erhoben werden, wenn sie auf die ursprüngliche Beseelung beschränkt gedacht wird. Bestätigt wird dieser Eindruck durch Schleiermachers verwandten Vorwurf der unberechtigten Kategorienübertragung.

<sup>1528</sup>Brou 87 [8].

<sup>1529</sup>Brou 88 [8].

<sup>1530</sup>Brou 88 [8].

1816/17 zeugen. Zunächst aber sollen einige faktisch auf dem Phänomen der besagten Reflexivität basierte Grundzüge der Schleiermacherschen Ethik dargestellt werden, um trotz der gewissen Unklarheit und des Werdens der sich aufhellenden Grundeinsichten Schleiermachers deren Kontinuität aufzuweisen.

#### 3.4.2.1.3 Theologisch-ethische Vor- und Folgebestimmungen der »Anschauung des Lebens« im *Brouillon*

Um trotz der gewissen Unklarheit und des Werdens der sich aufhellenden Grundeinsichten Schleiermachers deren Stimmigkeit und Kontinuität auch bezogen auf einige wichtige, systematische Folge- und Vorbestimmungen seiner Ethik aufzeigen zu können, soll unter Vereinigung der formalen und inhaltlichen Aspekte nachfolgend ein wiederholter Ausgang von der sogenannten Grundanschauung des *Brouillons* aus unternommen werden.

##### 3.4.2.1.3.1 Die »Anschauung des Lebens« und die Übereinstimmung des *Brouillons* mit den *Monologen*

Wie gesehen setzt Schleiermachers »ursprüngliche Anschauung« der Ethik ein Bewußtsein von »Leben überhaupt« voraus, in das er faktisch seine »Anschauung des Lebens [der Natur]«, und darein wiederum seine Anschauung vom »Leben der beseelenden Vernunft« bzw. des schon beseelten, »vernünftigen Leben[s]« einordnet.<sup>1531</sup> Das natürliche wie das vernünftige Leben unterliegen dabei der Einteilung in die »relativen Gegensätze[ ]« von »In-sich-Aufnehmen« (Rezeptivität) und »Aus-sich-Hervorbringen« (Spontaneität).<sup>1532</sup> Im »vernünftigen Leben« komme diese Aufteilung mit derjenigen in Erkennen und Darstellen überein. Offensichtlich kreuzt Schleiermacher den Gegensatz von Rezeptiv-Spontan stillschweigend mit dem von Ideal-Real<sup>1533</sup> und beschreibt damit genau dieselbe Ausgangssituation wie auch die *Reden* sie darstellen: daß die »Gottheit« ihr »Werk«, das ist ihre Schöpfung, als Wirklichwerden zweier »entgegengesetzte[r] Kräfte[ ]«, die »unzertrennlich[ ]« sind und »nur durch einander« existieren, geschaffen hat, und deren eine, die Rezeptivität, mehr im realen »Genuß« besteht und die »einzelnen Dinge« aufnimmt, während die andere, die Spontaneität mehr als ideales »[D]urchdringen« »mit Vernunft und Freiheit« zu wirken sucht.<sup>1534</sup> Danach muß auch das Reale prinzipiell immer schon Ideales an sich haben und umgekehrt. Und: gemäß dieser Quadruplizität schließt sich im *Brouillon* die Darstellung der »Welt« als (1) »Objekt für die Erkenntnis«, (2) als »Symbol für die

---

<sup>1531</sup>Vgl. Brou 88 [8].

<sup>1532</sup>Vgl. Brou 88 [8]. Ausschließlich und im einschränkenden Sinn auf den Menschen bezogen würde diese Einteilung grundsätzlich problematisch, weil unverständlich würde, wie »menschliche Vernunft« auf »Außermenschliches« zugreifen kann, und folglich, wie Menschen durch »Außermenschliches« vermittelt mit anderen Menschen kommunizieren, ja, nicht einmal die Selbstbetrachtung eines Menschen würde verständlich werden.

<sup>1533</sup>Dieses Paar findet sich impliziert durch die von Schleiermacher beschriebene Stufenleiter, auf deren »höheren Stufen« unterhalb des Menschen die Rezeptivität immerhin bis zur »Wahrnehmung« steigt, vgl. Brou 88 [8].

<sup>1534</sup>RuR 5ff.

Darstellung« und (3) als »Organ für beides«<sup>1535</sup> an. Zu beachten ist diesbezüglich, daß »Symbol« hier neben den (relativ) willkürlichen, d.h. neben den (relativ) absichtsvoll gewählten Darstellungsmitteln auch den umfassenderen Bereich des auf der Basis der (allgemeinen) Vernunft an sich und unvermeidlich, also (relativ) unwillkürlich gemeinschaftlich Erkennbaren einbegreift.<sup>1536</sup>

Die erwähnte, im *Brouillon* an die besagte Gegensatzkreuzung anschließende Darstellung von »Welt« korrespondiert mit der »Geisterwelt« der *Monologen*. Danach dient die »Welt« des *Brouillons* zur Verwirklichung der »Geisterwelt« der *Monologen*. Auf diese Weise sind beide »Welten« für und an einander. In den *Monologen* spezifiziert Schleiermacher dieses Verhältnis, indem er den »Geist« als »das erste und das einzige«<sup>1537</sup>, das unüberbietbare und ursprüngliche Prinzip des seelischen und physischen Werdens (aus eigenen Möglichkeiten und nach selbstgewähltem Wahlverfahren) zu verstehen gibt.<sup>1538</sup> Das physische Werden ist nicht nur offen für den menschlichen Geist, sondern im geistigen Werden überhaupt begründet und auf das Erscheinen des menschlichen Geistes und seiner Freiheit angelegt. Die »Welt« des *Brouillons* – wenigstens an der oben zitierten Stelle – besagt folglich nicht eine bloß »reale«, bloß materiale oder physische Welt, sondern die physische, vom geistigen Gesamtseinsprozeß getragene und dessen Individuationen organisch darstellende Welt. Andere Vorstellungen, nach denen das Für-sein von »Geist« und »Materie« entweder ganz unter dem Eindruck der »Materie« steht oder wenigstens – wie bei Kant<sup>1539</sup> – als zufälliges Nebeneinander der beiden gilt, zeugen nach dem *Brouillon* von einem positiven Interesse allein in Bezug auf die (reale) Natur, und laufen auf die Degradierung der Geistesfreiheit zu einem »beschränkende[n] Prinzip«<sup>1540</sup> hinaus. Jene Vorstellungen würden dem *Brouillon* zufolge die »sittliche«, »ursprüngliche« »Anschauung«,<sup>1541</sup> das ist die (eigentliche) Anschauung des Menschen, eindeutig unterbieten und sind ihr zuwider. Denn »den Menschen« solle zwar die »theoretische Philosophie« »geben«,<sup>1542</sup> das meint, »den Entwicklungsgang des Produzierens [des menschlichen Geistes als] den Naturgesetzen der Erde unterworfen«<sup>1543</sup> veranschaulichen und so zu einer »Anschauung«<sup>1544</sup> fassen. Doch die theoretische Philosophie hängt selbst wieder von der Gesinnung im obigen engeren Sinn ab,<sup>1545</sup> und diese verweist auf die Gesinnung im weiteren Sinn, die

---

<sup>1535</sup>Vgl. Brou 88f [8].

<sup>1536</sup>»Jede Einwirkung nach innen, die ein Gefühl wird, treibt auch durch organische Notwendigkeit wieder nach außen. [...] Nun ist jedes Vernunftgefühl [verstehe: jedes sinnliche Gefühl] im Einzelnen eingehüllt in eine organische Operation und wird auch durch eine solche wieder äußerlich. Der Vernunftgehalt wird mittelbar durch Anbilden der Organe für die Vernunft. Bezeichnung der Organe für die Individualität: Ton, Gebärde, vorzüglich Antlitz, Auge. Das Erkennen gründet sich nun auf jene organische Notwendigkeit« (Brou 98f [16]); vgl. auch Herms, Beseelung, 70.

<sup>1537</sup>Mon 15.

<sup>1538</sup>Der »Geist« erschafft »Welt und Zeit«, vgl. Mon 25.

<sup>1539</sup>Vgl. die Seiten 48, 52 und 62 sowie die Seiten 77 und 111 mit den Anm. 351 und 654 d.v.U.

<sup>1540</sup>Brou 82 [59].

<sup>1541</sup>Vgl. Brou 82 [4].

<sup>1542</sup>Vgl. Brou 81 [4].

<sup>1543</sup>Brou 83 [5].

<sup>1544</sup>Brou 82 [4f].

<sup>1545</sup>Vgl. Brou 81f [4].

eigentliche, unmittelbare und ursprüngliche (Selbst- und Menschheits-) Anschauung eines jeden Menschen.<sup>1546</sup> Würde trotz der bestimmten Abhängigkeit der Gesinnung von der »theoretischen Philosophie« nicht umgekehrt die »Anschauung« der »theoretischen Philosophie« auf eine ursprünglichere Weise von der Seite der Gesinnung als abhängig angesehen werden, so würde das von Schleiermacher abgewehrte bloße Interesse am mundus sensibilis wieder akut.<sup>1547</sup>

Also, Schleiermachers faktisch vorausgesetzte »Anschauung des Lebens [überhaupt]«<sup>1548</sup> führte im *Brouillon* eine Anschauung des Menschen mit sich, und diese »ursprüngliche« Anschauung macht laut Schleiermacher »die Spitze der Sittenlehre«, ihr Fundament, aus.<sup>1549</sup> Die sachliche Übereinstimmung mit der Selbst- und Menschheitsanschauung der *Monologen* ist unübersehbar, zumal Schleiermacher im Rahmen seiner Zustimmung zu der deskriptiven Form der Ethik bei den »Alten« bekennt: »die Sittlichkeit ist eben das rechte Selbsterkennen«<sup>1550</sup>. In dieser ursprünglichen Selbst- und Menschheitsanschauung muß dem *Brouillon* zufolge der (ausdrückliche) Ethiker – wie eigentlich jeder andere Mensch, ob er will oder nicht – »unmittelbar [...] haftenbleiben«<sup>1551</sup>. Ursprünglich und immer schon in Haftung genommen wird der Mensch aber nicht durch das vom Schöpfergott geschaffene, relative Sein unter der Form der Gegensätze. Denn »des sittlichen Lebens kann man sich nicht bewußt werden, wenn man sich nicht des beseelenden Prinzips auch als Vernunft, d.h. in seiner Identität mit dem Absoluten, bewußt ist. Und diese Beziehung, unmittelbar gegeben, ist eben Religion«<sup>1552</sup>. Anders gesagt, das sittliche Leben basiert auf »Leben überhaupt« oder auf dem Bewußtsein einer unmittelbar vorgegebenen Bezogenheit auf »das Absolute«. Daß das geschaffene Sein inklusive der Vernunft – die Schleiermacher hier mit dem Sachverhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins gleichsetzt – die Transzendenzbezogenheit von sich aus, vollkommen oder auch nur teilweise spontan aus sich selbst hervorgebracht haben sollte, das wäre, wie oben schon vielfach gezeigt worden ist, schlechterdings haltlos. Eine derartige Vorstellung fände auch an den oben dargestellten Schleiermachertexten keinen grundsätzlichen Anhalt. Gegeben und ihrerseits fundiert ist die fundamentale, ursprüngliche Anschauung vielmehr in der Weise eines unmittelbaren, dem Selbst zusammen mit allen anderen Selbsten radikal rezeptiv zu verstehen vorgegebenen Gegenwärtigseins seiner selbst, des sogenannten unmittelbaren Selbstbewußtseins. Ebendieses Bewußtsein bildet auch in den *Monologen* den Boden und Rahmen für das Fundament der (Selbst-) Anschauung. Die keimhafte Vorwegnahme der Ethik des *Brouillons* durch die *Monologen* betrifft zuerst dieses unmittelbare, gefühlsmäßige und allbefassende Gegenwärtigsein für den Menschen.

---

<sup>1546</sup>Vgl. Anm. 1460 und 1462 d.v.U.

<sup>1547</sup>Die Rede von der gleichen Notwendigkeit der Gesinnung wie der Wissenschaftlichkeit (vgl. Brou 86f [7]) verunklart diese Einsicht leider wieder.

<sup>1548</sup>Brou 88 [8].

<sup>1549</sup>Vgl. Brou 82 [4].

<sup>1550</sup>Brou 81 [4].

<sup>1551</sup>Brou 82 [5].

<sup>1552</sup>Brou 99f [17].

### 3.4.2.1.3.2 Zum Vorrang der güterethischen Perspektive

Weil die unmittelbare Gegenwartsgegenwart nur wirklich ist, indem sie in asymmetrischer Prozessualität voranschreitet, ist auch die Ethik im Werden, in einer beständig zunehmenden Bestimmtheit begriffen. Diese Entwicklung offenbart sich schon in den *Monologen*, indem Schleiermacher ausdrücklich auf das (exemplarische<sup>1553</sup>) Gewordensein und Werden seiner Selbstbetrachtung aufmerksam macht<sup>1554</sup>. Vor diesem Hintergrund ist erstens konsequent, daß, wie schon die *Monologen* eine (idealische) Selbstbetrachtung liefern, auch das *Brouillon* die Form der Ethik als »schlichte Erzählung« bzw. historisch bedingte Beschreibung (des idealen Seins) versteht<sup>1555</sup> und praktisch anwendet. Denn die dem unmittelbaren Selbstbewußtsein (von seiten des Schöpfers alles Seins) zugeeignete und dem Sein daher immer schon eigene Zunahme an Bestimmtheit – Schleiermacher qualifiziert diesen Sachverhalt im *Brouillon* darüber hinaus als »Prinzip der Vervollkommnung«<sup>1556</sup> – bedeutet zugleich den beständigen Fortschritt des von Schleiermacher halb unzutreffend »Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft«<sup>1557</sup> genannten Vorgangs. Anders gesagt lautet der Befund: die bekannte allbefassende, gefühlsmäßige Gegenwartsgegenwart, die »Vernunft«, dient zur Gegenwärtigung des Schöpfers, und demgemäß motiviert der Gehalt der Gegenwartsgegenwart seine höchste Gestaltungsstufe, die Selbstpräsenz endlicher Selbstbewußtseine<sup>1558</sup>. Zweitens, diese Selbstpräsenz umfaßt immer schon das unmittelbare, ideale, seine Form nach dem Inhalt bestimmende Selbstsetzen der endlichen Selbstbewußtseine.<sup>1559</sup> Drittens, die Gegenwartsgegenwart prozediert weiter, indem der Gehalt der idealen Ausgangs- und Zielbestimmungen die ihm entsprechende Gestalt mit sich führt, und auf diese Weise schreitet der gesamte historische, unter relativen Gegensatzbedingungen verlaufende Wirklichkeitsprozeß voran.<sup>1560</sup> Angesichts dieser Sachlage kann weder in der (gesinnungsmäßigen) Selbst- und Menschheitsanschauung, noch in der (wissenschaftlichen) Ethik die Form von dem Inhalt getrennt werden. Ohne Rücksicht auf die in der historischen Wirklichkeit immer schon vorausgegangene Individuation kann weder irgendein Ethiker, noch ein anderswie handelnder Menschen jemals pflichtbewußt sein oder handeln bzw. überhaupt angemessen an die Wirklichkeit handeln. Der Wirklichkeit zuwider handelt, wer ungeachtet des »Stoffs«, ohne spezielle Rücksicht auf die gehaltvollen Produkte des immer schon vorausgegangenen Individuationsprozesses in die besagten Produkte, und somit ins Leben eine scheinbar für alle Menschen allgemein

---

<sup>1553</sup>Vgl. Mon 41.

<sup>1554</sup>Vgl. Mon 35-44.

<sup>1555</sup>Vgl. Brou 80f [4].

<sup>1556</sup>Brou 85 [6].

<sup>1557</sup>Brou 87 [8].

<sup>1558</sup>Der Gehalt des Erscheinens des Schöpfers fordert ein Sein, für das das besagte Erscheinen da sein kann. Dieses Sein muß als solches vom Schöpfergott geschaffen und befristet sein und auch für sich selbst »da« sein.

<sup>1559</sup>Der Gehalt, ein endliches Selbst zu sein, bedeutet ipso facto die Gestalt der unmittelbaren Selbstsetzung (gegenüber anderen seinesgleichen).

<sup>1560</sup>Der bestimmungsmäßige Fortschritt zu je wirklich eigentümlichen Selbsten führt zur Ausbildung von historisch durch nur relative Gegensätze bestimmten Selbstbewußtseinen.

gültige, eine scheinbar jeder konkreten Geschichtlichkeit enthobene Vernunftform wie etwas Fremdes und als Richtmaß hineinzutreiben und zur Pflicht zu erheben versucht.<sup>1561</sup> Stattdessen muß im Gefolge Schleiermachers die fortschreitende Bestimmtheit der für die historische Wirklichkeit immer schon vorweggenommenen »Beseelung« lediglich beobachtet und aufgeklärt werden. Sofern die Idealität, die idealen, allgemeinen und dauerhaft sich durchhaltenden Ausgangs- und Zielbestimmungen des Lebensprozesses bzw. die ethischen Güter am individuell Besonderen des Lebensprozesses qua unmittelbarem Selbstverstehen in der Selbstanschauung eines Menschen erkannt ist bzw. sind, wird ebendieser erkennende Mensch notwendig und auf eigentümliche Weise die erkannten Ideale in Wort und Tat zu verwirklichen streben.<sup>1562</sup> Zu dieser Verwirklichung gehört prinzipiell auch, nach Maßgabe der eigenen Individualität, die bewußte denkerische Aufklärung des Idealen, wie z.B. in den *Monologen* unternommen. Über den Erfolg solcher Aufklärungsarbeit, deren höchster Protagonist in der Person Jesu Christi erschienen ist, kann durch menschliches Treiben allein, da der besagte Erfolg jeweils in der viel umfassenderen Weise einer bestimmten Gestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins besteht, nicht mit Sicherheit verfügt werden.

Indem Schleiermacher im *Brouillon*, wie in den *Monologen*, also deskriptiv vorgeht, muß er den sogenannten Beseelungsprozeß in Betracht nehmen,<sup>1563</sup> und zwar den kompletten. Die vereinzelt Absolutsetzung der Perspektive entweder auf die Prozeßbedingung oder auf die Prozeßrealisation oder auf die schlußendlichen Realisate wehrt Schleiermacher mit Verweis auf die prinzipiellen Unzulänglichkeiten der bekannten historisch gewordenen Ethikkonzepte ab. So widerspricht die ausschließliche Perspektive auf die Prozeßrealisation, die nach Schleiermacher als Prinzip der »allgemeinen Gesetzmäßigkeit« historisch geworden ist,<sup>1564</sup> dem »Interesse der Persönlichkeit«. Diese Perspektive will nur das Allgemeine der Verlaufsform der Realisation in Betracht nehmen.<sup>1565</sup> Sie verführt dazu, auf den »Inhalt« der Handlungen, ja des gesamten Prozesses von Wirklichkeit, keine Rücksicht zu nehmen, und das Prinzip der Individuation in Vergessenheit zu drängen.<sup>1566</sup> Die (ausschließliche) Konzentration auf die Realisate – historisch geworden als Prinzip der »Glückseligkeit«<sup>1567</sup> – will unter Rücksicht auf die Persönlichkeit den Inhalt ergreifen.<sup>1568</sup> Aber auf Grund des alleinigen Rückgriffs auf das Relative des Individuums erfaßt sie nicht

---

<sup>1561</sup>Vgl. Brou 80f [3f]; 86f [7f].

<sup>1562</sup>Sofern er das nicht tut, hält seine unmittelbare Selbstanschauung sich entweder immer noch nicht oder schon nicht mehr im rechten Selbstverstehen. Zu dieser Problematik später mehr!

<sup>1563</sup>Schleiermacher formuliert: »die Form der Ethik [ist] die Entwicklung einer Anschauung« (Brou 87 [7]).

<sup>1564</sup>Vgl. Brou 83 [5].

<sup>1565</sup>Das gelingt ihr freilich nicht, denn das Allgemeine würde sie ja nur am Besonderen finden.

<sup>1566</sup>»[M]an bekommt keinen Inhalt damit, sondern nur das leere Fachwerk. Der Inhalt, der nicht mit gesetzt wird, ist also auch nicht erkannt, und darum ist [auf diese Weise] von der [sittlichen] Anschauung [stets immer] nur ein leerer Gedanke übriggeblieben.« (Brou 83 [5]).

<sup>1567</sup>Brou 83 [5].

<sup>1568</sup>Auch dies Unterfangen mißlingt, weil der bestimmte, individuelle Gehalt allein an der Form des Allgemeinen als er selbst in Erscheinung tritt.

mehr das Allgemeine der Form der Verlaufsbedingungen am Prozeß zur Glückseligkeit.<sup>1569</sup> Bei bloßer Konzentration auf die Grundbedingung des besagten Prozesses – historisch geworden im Prinzip der »Gottähnlichkeit«<sup>1570</sup> – befürchtet Schleiermacher ebenfalls eine verzerrte Darstellung der Gegebenheitsweise des absolut vorgegebenen, unmittelbaren Zusammenseins von Inhalt und Form, das durch den Schöpfer geschaffen ist und für alles Endliche vorgegeben ist. Platos unberechtigte Kategorieübertragung scheint nämlich die Differenz zwischen »Absolutem« und »Endlichem« zu verwässern. Bei gleichzeitiger Berücksichtigung des Grundsatzes der Vervollkommnung, der denselben Sachverhalt der Ethik mehr aus der Perspektive des dynamisch zu Erreichenden fokussiert,<sup>1571</sup> könnte man bezogen auf beide Grundsätze urteilen, daß unter ihrer Herrschaft der Blick auf die Relativität und die Endlichkeit der wirklichwerdenden Realisation des fortschreitend zu größerer Bestimmtheit voranstrebenden Gesamtprozesses zuwenig die Tätigkeit der einzelnen »Seelen« bedenkt, stattdessen bloß auf die allgemeine Form des sittlichen Lebens gerichtet ist.<sup>1572</sup> Zutreffend ist diese Beurteilung m.E. besonders bezogen auf den Grundsatz der Gottähnlichkeit. Demgegenüber fordert Schleiermacher, die drei gezeigten Perspektiven, die Vervollkommnung abgerechnet, in denen er die bekannten drei Ethiktypen »Pflichtenlehre«, »Lehre vom höchsten Gut« und »Tugendlehre« wiedererkennt,<sup>1573</sup> »alle drei [zu] verbinden«<sup>1574</sup>. Die bei der Abwehr der Vereinzelung der Darstellungsweisen von Schleiermacher gebotene Reihenfolge kann unter Umständen irritierend wirken, spiegelt jedoch ein gewissermaßen an der Struktur des unmittelbaren Selbstbewußtseins orientiertes Rückschreiten zum seinsmäßig jeweils Grundlegenderen wieder. Für die Form nämlich ist der Inhalt, für den Inhalt inklusive Form das Aufeinanderbezogensein dieser beiden vorgängig. Trotz dieser Asymmetrie sind alle drei gleichen Ursprungs im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Zu berücksichtigen ist dabei, daß neben dem Verhältnis von Inhalt und Form auf der Stufe der historischen Wirklichkeit im Verhältnis zu dieser die Stufe der Ideen die Position des Inhalts einnimmt, die historische Wirklichkeit demnach die Formwerdung, die formale Entfaltung von idealem Gehalt ist.<sup>1575</sup> Irritierend wirken kann die von Schleiermacher gebotene Reihenfolge, da im Handlungsverlauf in Raum und Zeit die Inhalte erst zum Ende des Prozesses, am Realisat augenfällig werden. Schleiermacher aber sichtet wohlge-merkt nicht die Realisate wirklich historischen Handelns, wie sie in den *Monologen* gelegentlich auf das Zurückbleiben hinter den Idealen verweisen,<sup>1576</sup> sondern ideale Inhalte. Diese Inhalte, die Ideen, fungieren als unmittelbar bewußte Inhalte – unter Einschluß der

---

<sup>1569</sup>Vgl. Brou 83f [5f].

<sup>1570</sup>Brou 84 [6].

<sup>1571</sup>Der Zusammenhang von »Gottähnlichkeit« und »Vervollkommnung« ist eng: »Darum sollt ihr vollkommen sein [bzw. werden], wie euer Vater im Himmel vollkommen ist« (Mt 5, 48). Anscheinend stellt »Gottähnlichkeit« die ermöglichenden Ausgangsbedingungen, »Vervollkommnung« die Zielbedingungen dar.

<sup>1572</sup>Vgl. S. 294f d.v.U.

<sup>1573</sup>Vgl. Brou 85 [6f].

<sup>1574</sup>Brou 85 [7].

<sup>1575</sup>Dementsprechend muß z.B. auch mit der Möglichkeit der Form einer Form gerechnet werden, vgl. S. 320ff d.v.U.

<sup>1576</sup>Vgl. Mon 79-81 (Freundschaft); 81-83 (Ehe); 83-84 (Staat).

Formen und bei Vorrang des Inhalts – als ideale, allgemeine und dauerhaft sich durchhaltende Prozeßstrukturen.<sup>1577</sup> Schleiermacher sichtet ihren Zusammenhang untereinander als Wesen oder Gut, was nichts anderes als die ideale Hervorbringung des genannten Zusammenhanges, sozusagen ihn als Produkt, darstellt. Notwendig eröffnet diese Perspektive den Blick auf den Geschehenszusammenhang der ganzen Menschheit. Demgemäß ist das »höchste Gut« der Inbegriff dessen, was im Rahmen des Prozesses der Vernunftbeseelung durch das Handeln aller einzelnen Individuen idealerweise überhaupt produziert werden kann, also die ideal-vervollkommnete »Beseelung«.

Die Reihenfolge und das Ausmaß in dem und in der Schleiermacher im *Brouillon* im Anschluß an seine einleitenden Vorüberlegungen die drei Ethikperspektiven tatsächlich vorträgt,<sup>1578</sup> bedeuten die Vorrangstellung der idealen Inhalte vor der grundsätzlich ermöglichenden Tugend und der konkret realisierenden Pflicht. Diese Verfahrensweise hat Schleiermacher faktisch im materialen Teil der *Monologen*<sup>1579</sup> vorweggenommen, indem er dort seinen Blick hauptsächlich auf die idealen Güter<sup>1580</sup>, weniger auf das seinem Handeln zugrundeliegende Tugendbewußtsein<sup>1581</sup>, am wenigsten aber auf die möglichen Pflichten<sup>1582</sup> gerichtet hat. Folgt man dieser »Ansicht« des *Brouillons*, wonach das höchste Gut im übertragenen Sinn die »Kosmographie«, die Organisation der Tugendlehre aber die grundsätzliche »Dynamik« oder Kraft, und die Pflichtenlehre die »spekulative« Sicht auf die »einzelnen Oszillationen«, durch die »das Ganze entsteht«,<sup>1583</sup> darstellt, so ergibt sich daraus freilich keine unmittelbare Notwendigkeit der (relativen) Bevorzugung einer der drei Darstellungsweisen. Im Entwurf von 1816/17 führt Schleiermacher zur Begründung der Vorrangstellung der Güterlehre an, daß die Lehre vom höchsten Gut »als die dem höchsten Wissen nächste und selbständig ähnlichste muß den anderen vorangehen«<sup>1584</sup>. Auch sagt er in Hinführung auf diese Feststellung, daß die Lehre vom höchsten Gut die »Sittenlehre« am meisten der »Weltweisheit« zuwendet,<sup>1585</sup> und die Güterlehre auf das

---

<sup>1577</sup>Als ideale Ausgangs- und Zielbestimmungen gehen sie dem zu entfaltenden historisch-formalen Verlauf seinsmäßig voraus. – Daß besonders die Pflichtenlehre die Ethik der »Modernen«, z.B. Kants, darstellt, wengleich Kant einen Rest der älteren Güterethik hineinzwängt, wiewohl widersprüchlicher Weise zu der Inhaltsleere seines Pflichtbegriffs, zeugt m.E. von einem spezifisch modernen, mindestens die Transzendentalia betreffenden, durch Kants Transzendentalphilosophie sogar beförderten Selbstmißverständnis. Wenn aber die Transzendentalia verkannt werden, wie soll dann die Besinnung auf das Transzendente zustandekommen?

<sup>1578</sup>Die ganze philosophische Ethik umfaßt Brou 79-239; sie teilt sich in: Einleitung (79-87 [3-8]), Güterlehre (87-200 [8-81]), Übergang zu Tugendlehre und Pflichtenlehre (200-201 [81]), Tugendlehre (201-231 [81-103]) und Pflichtenlehre (231-239 [103-108]).

<sup>1579</sup>Also ab Mon 35.

<sup>1580</sup>Dazu gehören alle Stellen, an denen Schleiermacher die Produkte seines eigenen Werdens, als auch die durch das Zusammensein mit anderen leibhaften Selbsten konstituierten Institutionen in der »Welt«, wie z.B. Freundschaft, Ehe und Staat (vgl. Mon 79-81; 81-83; 83-84), schildert.

<sup>1581</sup>Vgl. z.B. in Überschneidung mit der Perspektive auf Schleiermachers Gewordensein: Mon 35-52, bes. 36f; 51f oder auch Mon 58.

<sup>1582</sup>Keinesfalls verschwinden sie ganz, sondern tauchen zum Beispiel in Schleiermachers beruflicher Selbstverpflichtung wieder auf, vgl. Mon 98f.

<sup>1583</sup>Vgl. Brou 83 [5].

<sup>1584</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 122, PhE 556.

<sup>1585</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 119, PhE 554.



reine Ineinander von Vernunft und Natur gerichtet<sup>1586</sup> sei. Tugend- und Pflichtenlehre sähen mehr auf den Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem und somit auf das Werden des ethischen Prozesses. Da das Ineinander von Vernunft und Natur aber auch im *Brouillon* den zentralen Angelpunkt darstellt, sowie angesichts Schleiermachers lebhaften Interesses an dem Philosophisch-Spekulativen (z.B. an der »Dialektik«), kann man annehmen, daß die Motive des zitierten späten Entwurfs auch für das *Brouillon* herangezogen werden können. Sie gehen problemlos mit der bisherigen Erklärung der Vorrangstellung der Güterlehre durch die vorliegende Untersuchung einher. Auch ist die Aussage über die Nähe der Güterlehre zum höchsten Wissen akzeptabel, wenn man an die vollkommene Vollendung des ethischen Prozesses denkt. Doch, wenn man mit Paragraph 1 der Einleitung des Entwurfs von 1816/17 das »höchste Wissen« zugrunde legt, wie es als unerreichbarer Quellgrund (!) für alle Wissenschaften zugrundeliegt, dann müßte genauso gut oder eigentlich besser die Werdeperspektive der Tugendlehre vorangestellt werden, weil doch die Tugend als ethische Grundkraft für den Beseelungsprozeß den Ausgangspunkt darstellt. Denn prinzipiell muß möglich sein, eine umfassende Gesamttugend zu denken, in der alle möglichen Einzelkräfte, deren Verwirklichungsweisen und das entsprechende mögliche Gesamtgut impliziert wären. Prinzipiell nämlich muß Tugend unter dem Eindruck, daß im *Brouillon* »Vernunft an sich« mit dem später sogenannten unmittelbaren Selbstbewußtsein faktisch identisch ist, Tugend, verstanden als die Vernünftigkeit des Wollens, als die Selbststimmigkeit des besagten Bewußtseins angesehen werden und als solche eben nicht nur die formale Sittlichkeit, sondern auch deren materiale Perspektive, die Güterperspektive umfassen, die beide in ihr zusammenfallen. Desweiteren müssen sämtliche ideale Güter in der anzunehmenden Gesamttugend der Möglichkeit nach angelegt sein und ihrerseits Kräfte darstellen. Diese Kräfte müssen die von der Gesamttugend, welche fundiert im unmittelbaren Selbstbewußtsein ihr eigenes Realprinzip darstellt, zum Zweck der eigenen Selbstbestimmung von unmittelbarem Selbstbewußtsein und Gesamttugend konstituiert werden und demzufolge für die Gesamttugend wie für die Einzeltugenden gewissermaßen selbstverwirklichende Zielvorgaben abgeben. Aber, wie zu sehen, wären die in der Tugend eingeschlossenen Implikate selbst als Ideale nur der bloßen Möglichkeit nach gedacht, was für den Zweck einer materialen Ethik nur indirekt förderlich ist und aufgrund der einem solchen Vorhaben eigentümlichen Abstraktheit und Allgemeinheit den Bezug auf die konkreten Handlungsinstanzen erschwert.<sup>1587</sup> Verständlich wird Schleiermachers Bevorzugung der Güterethik<sup>1588</sup> aufgrund der Tatsache, daß im Ideal des höchsten Guts, das als terminus ad quem das Totale des Beseelungsprozesses erfaßt, zugleich auch die für die einzelnen handelnden Instanzen jeweils ursächliche Verwirklichungskraft, als auch die entsprechenden Vollzugsweisen der Kraft der einzelnen Handlungsinstanzen eingeschlos-

---

<sup>1586</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 118, PhE 554.

<sup>1587</sup>M.E. käme ein derartiges Unterfangen dem von Schleiermacher problematisierten Ausgang von der »Gottähnlichkeit« gleich.

<sup>1588</sup>Im *Brouillon zur Ethik* stehen knapp 113 Seiten Güterethik ca. 30 Seiten Tugendethik und ca. acht Seiten Pflichtenethik gegenüber, wenn man auch sagen kann, die Pflichtenethik sei abgebrochen worden.

sen sind. Die resultatinteressierte Perspektive der Güterethik erhält den Vorzug, da sie den systematischen Zusammenhang der drei besagten Perspektiven besonders gut ersichtlich werden läßt. Schleiermacher wollte die Einheit des ethischen Gesamtprozesses bei gleichzeitiger Rücksicht auf die Einzelindividuen darstellen, um möglichst stark die Freiheit und Eigentümlichkeit der handelnden Individuen herausstellen zu können. Dieser Aspekt spielt besonders für Schleiermachers Widerstand gegen die populären Ethikkonzepte von Fichte und Kant eine Rolle. Denn ohne den Begriff des Guts gibt es weder die klare Zielerkenntnis qua Tugend, noch einen Sinn in der Pflichterfüllung, noch rechte Einordnung des Eigentümlichen in das soziale Gefüge der menschlichen Handlungen. Ja besonders gut konnte die güterethische Perspektive die Einsicht in die qua Leiblichkeit der Akteure gegebene, unvermeidliche Effekthaftigkeit ihrer Lebensvollzüge beleuchten.

Aber, schließlich ergibt sich noch folgende systematische Begründung für die Vorrangstellung der Güterethik: nämlich die durch den Inbegriff des höchsten Guts ausgedrückte Endzielhaftigkeit des gesamtethischen Beseelungsprozesses. Schleiermacher bringt sie zur Sprache in einer Formulierung, die einerseits mit der formalen Gleichrangigkeit der (vier) denkbaren Gesamtgutsphären rechnet, andererseits durch die in ihr beachtete Reihenfolge die inhaltliche Höchststellung des religiösen Guts »Himmelreich« andeutet.<sup>1589</sup> Warum aber gebührt dem Himmelreich die Krone? Weil, wie schon die Güter im kleineren als ideale Zielpunkte und Verwirklichungsprinzipien an den seinsmäßigen Anfang gestellt wurden, so noch viel mehr mit dem Bewußtsein des uranfänglichen Faktums der ontologischen Verwiesenheit der Materie auf den Geist durch das unmittelbare Selbstbewußtsein uns radikal rezeptiv nicht nur das Bewußtsein vom »Woher« alles Seins vorgegeben, sondern notwendig auch das Bewußtsein vom »Wohin« alles Seins vorgegeben ist. Nur aus diesem Grund und in diesem Sinn ist das Bezogenwerden des sinnlich bestimmten (inklusive des ethisch bestimmten)<sup>1590</sup> Bewußtseins auf das »höhere« Selbstbewußtsein der »Vollendungspunkt« des menschlichen Selbstbewußtsein.<sup>1591</sup> Dieses Bezogenwerden ist aber das religiöse Gefühl, das als »ursprüngliche und mitgeborene Richtung« der menschlichen Seele »schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen [strebt]«. <sup>1592</sup> Die im Anfang nur an sich bestehende, im Zielstand aber in Vollkommenheit bestimmte und so vollkommen verwirklichte Sichselbstgleichheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins »denken wir uns unter dem Ausdruck der Seligkeit des Endlichen als den höchsten Gipfel seiner

---

<sup>1589</sup>»Alles dieses ist Eins, und keines ohne das andere; aber je nach dem wir den einen Standpunkt nehmen oder den andern, erscheint das höchste Gut bald als das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgenügenden Mittheilung des eigentümlichen Lebens [1], bald als der ewige Friede in der wohlverteilten Herrschaft der Völker über die Erde [2], oder als die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen [3], und als das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des frommen Glaubens [4], jedes von diesen in seiner Besonderheit dann die anderen in sich schließend und das Ganze darstellend« (UHG1 552).

<sup>1590</sup>Siehe GL § 5,1, I 32.

<sup>1591</sup>Vgl. GL § 5,3, I 35; gegen Moxter, M., Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik F. Schleiermachers, Kampen 1992 (Morality and the Meaning of Life 1), 14, der eine Höchststellung des religiös motivierten höchsten Guts menschlichen Handelns nicht erkennen kann.

<sup>1592</sup>Vgl. GL § 5,3, I 36.

Vollkommenheit«<sup>1593</sup>. In seiner *Christlichen Ethik* spricht Schleiermacher ganz selbstverständlich vom Zielpunkt des Reiches Gottes.<sup>1594</sup> Aber auch und schon in der philosophischen Ethik des *Brouillons* wagt Schleiermacher zu folgern: »[s]o ist das Reich Gottes die höchste Idee, in der auch totales Erkennen und Organisieren liegt«<sup>1595</sup>. Läge der oberste Zielpunkt der Ethik im ethischen Prozeß selbst, so würde dieser allein von Willkür und Chaos bestimmt. Das religiöse Gefühl übernimmt also deswegen für den ethischen Prozeß und somit auch für die Ethik eine entscheidende Funktion, da es »einerseits de[n] Ursprung bestimmter Überzeugungen von der Verfassung der Welt, ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung und zugleich andererseits eine dadurch bestimmte Richtung des ethischen Wollens, also der Gesinnung«<sup>1596</sup> darstellt.<sup>1597</sup> Und dieses Gefühl kann vollkommen gemäß seiner Natur weder uranfänglich, noch nachfolgend vom Menschen oder seiner Welt geschaffen oder erhalten oder erhöht werden. Sondern mit ihm zusammen bedarf auch der ethische Prozeß selbst wie auch die gemäßige Theorie darüber der Einwirkung durch einen von der Ursprungsmacht gesandten Mittler, aus christlicher Sicht: Jesu Christi.<sup>1598</sup> Die Güterethik an die Spitze zu stellen, ist systematisch sinnvoll, nicht nur weil aus jüdisch-christlicher Sicht die Verwirklichung des notwendig sein Ziel erreichenden Schöpferwillens immer schon angehoben hat,<sup>1599</sup> sondern weil ein jeglicher Ethikentwurf explizit oder implizit qua Gesinnung seines menschlichen Autors immer schon auf dem Boden und im Horizont des in seiner Lehre vom Guten bekannten und zumindest im Ansatz schon immer verwirklichten, von der Ursprungsmacht des Gesamtprozesses ins Werk gesetzten Guten steht.<sup>1600</sup> Auf diesen Zusammenhang wird im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung die Frage nach der Leistung und Seinsstellung der drei Seelenfunktionen Wollen,

<sup>1593</sup>GL § 5,5, I 38.

<sup>1594</sup>Vgl. CS 508; 533; 549; 600. Obwohl in diesem Zustand alles Realisierbare schon realisiert ist, stellt er »Leben« dar: »er ist die nunmehr selbst wirkungslose, aber genau darin unveränderliche – also ewige – »Darstellung« des Realisierten« (Herms, E., Reich Gottes und menschliches Handeln, in: ders., MiW 101-124, 115.

<sup>1595</sup>Brou 93 [11].

<sup>1596</sup>Herms, Reich Gottes, 115.

<sup>1597</sup>Bedenke: als Gesinnung ist die Tugend göttliches Geschenk, vgl. Brou 207 [86].

<sup>1598</sup>Vgl. dazu Herms, Reich Gottes, 109-115. Glasklar sieht das auch M., Feil, Die Grundlegung der Ethik bei Schleiermacher und Thomas von Aquin, (TBT 30) Berlin New York 2005, 132-135.

<sup>1599</sup>So heißt es zu Beginn des Alten Testaments: »Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut« (Gen 1, 31). Im Neuen Testament spricht sich die von Jesus selbst vertretene und gewissermaßen noch höhere Zentraleinsicht aus, daß mit ihm selbst das Reich Gottes in endzeitlicher Qualität (vgl. Mt 11, 12ff) angehoben hat und im Werden ist: »Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium« (Mk 1, 15); »Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man's beobachten kann; man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist es! Oder: Da ist es! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch« (Lk 17, 20f). Vgl. Becker, J., Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, 122-124 (Die Gottesherrschaft als Zentralbegriff der Verkündigung Jesu) sowie 124-154 (Die in die kommende Gottesherrschaft integrierte Gegenwart).

<sup>1600</sup>Es ist unvermeidlich und exemplarisch zugleich, daß dadurch bedingt die Güterethik Schleiermachers auch seine materiale Dogmatik vorbestimmt, vgl. Schlenke, D., »Geist und Gemeinschaft«. Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit, Berlin/New York 1999 (TBT 86), 135. Freilich verläuft die ontologische Bestimmungsrichtung genau entgegengesetzt, vgl. Herms, E., Das Wirklichwerden des Guten: Das Kommen des Reiches Gottes. Dogmatik als Güterlehre und ontologisches Fundament der Ethik, in: ders., Phänomene des Glaubens, Tübingen 2006, 299-319.

Denken und Gefühl zurückweisen. Denn dann wird sich zeigen, daß die Abteilung Gütere-  
thik mit der Seelenfunktion des Wollens korreliert, folglich Schleiermachers Ethikauftei-  
lung der inneren Ordnung der Seelenfunktionen entspricht, sofern man annimmt, daß die  
Perspektive auf die ethische Grundkraft (des einzelnen Menschen) dem (relativ objektiven)  
Denken, die Perspektive auf den jeweiligen historisch-individuellen Verwirklichungspro-  
zeß des Guten aber der Funktion der sekundären Gefühle entspricht. – In späteren Aus-  
führungen zum Thema der Ethik hat Schleiermacher freilich die mehr am historischen Ver-  
wirklichungsprozeß orientierte Reihenfolge von Tugend, Pflicht und Gut gewählt.

#### 3.4.2.1.3.3 Seelische Gesamttätigkeit und ethische Relevanz des (sekundären) Gefühls

Um das Verhältnis von Wollen, Denken und Fühlen zu beleuchten, werfen wir einen  
Blick auf »das Handeln des Einzelnen«<sup>1601</sup>. Gemäß der Natur des unmittelbaren Selbstbe-  
wußtseins verläuft historisch wirkliches Wollen oder Handeln nicht nur unter einer gewis-  
sen denkerischen Bestimmung des Wollens, sondern ist immer auch gefühlsmäßig, das  
meint durch sekundäres Gefühl, mitbestimmt. Ist demnach auch eine ethische Betrachtung  
des (sekundären) Gefühls, die die qua Gefühl vermittelte Bestimmungskraft für einzelne  
Handlungen und Verhaltensweisen in den Blick faßt, zu unternehmen?<sup>1602</sup> Tatsächlich weiß  
Schleiermachers pflichtenethische Perspektive des *Brouillons* prinzipiell um die Bedeutung  
des (sekundären) Gefühls. Denn ebendort heißt es, daß das, was die Natur dem Menschen  
gebe, er als sein Produzieren ansehen könne bzw. sich als sein Leben bewußt aneignen  
müsse, und dieses Aneignen geschehe nur durch die »Lust«<sup>1603</sup> an dem, was er vorfinde.  
Sinngemäß damit übereinstimmend hatte Schleiermacher zum Ende des vierten Monologs  
der *Monologen* sich nicht nur als »wahrer Künstler der Sprache«, der »des innern Wesens  
der Menschheit sich bemächtigt hat«, vorgestellt, sondern zudem dies Bewußtsein als  
gefühlbestimmt zu verstehen gegeben. »[A]us dieser Gefühle stiller Allmacht« heraus  
wollte er sein »Trachten in der Welt« bestimmen lassen und seine Berufspflicht erfüllen.<sup>1604</sup>

Ähnliches gilt für Schleiermachers Ausführungen in den Vorlesungsstunden 77 und 78,  
die allerdings aus der Tugendperspektive, unter dem Vorzeichen der Gesinnung, und zwar

---

<sup>1601</sup>Brou 231 [103].

<sup>1602</sup>Speziell das Gefühl der Scham scheint von Anfang an der Menschheit bekannt und als ethisches  
Grundmoment weithin verbreitet gewesen zu sein, vgl. Gen 2, 7ff; bedenke das »Tabu« in »primitiven  
Gesellschaften« nach Rohls, J., *Geschichte der Ethik*, Tübingen <sup>2</sup>1999, 11; oder Pleines, J.-E., *Die Dike ist  
die Tochter der Aidos. Scham als ethischer Grundbegriff*, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch  
2008*, Vol. 34, Nr. 1, 217-249; oder Williams, B., *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung  
antiker Begriffe der Moral*, übers. v. M. Hartmann, Berlin 2000; so daß Lietzmann A., *Theorie der Scham.  
Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum*, Hamburg 2007, den Menschen  
mit den letzten drei Worten ihrer Arbeit sogar als das »sich schämende Wesen« bezeichnet.

<sup>1603</sup>Brou 232 [103f].

<sup>1604</sup>Vgl. Mon 98f. Wollte man das hier angezeigte (sinnliche) Gefühl als das Gefühl des unmittelbaren  
Selbstbewußtseins verstanden wissen, so würde die Frage nach der Notwendigkeit, sinnliche Gefühle in die  
ethische Betrachtung aufzunehmen, trotzdem fortbestehen, weil das Gefühl des unmittelbaren Selbstbe-  
wußtseins, wie sich oben gezeigt hatte, nur dann geschichtlich real werden kann, wenn auch die Gefühle der  
relativen (!) Freiheit und Abhängigkeit existieren.

in Betracht auf die »Weisheit«<sup>1605</sup>, ebenfalls von Gefühl bzw. Gefühlen sprechen. Schleiermacher unterteilt in diesem Zusammenhang das Handeln in »das Überwiegende des Gefühls und das Überwiegende der Anschauung [= Wissen]«<sup>1606</sup>. Ferner [in] die hervortretende Rezeptivität und die hervortretende Spontaneität«. Anschließend stellt er fest, das Gefühl sei sittlich, »wenn das Abgeschlossene [verstehe: das Selbst], in welches das Ganze [verstehe: das Gefühl] hineintritt, kein anderes ist als die einwohnende Vernunft«<sup>1607</sup>, und nichts anderes daran als Einheit aufgefaßt werden könne. Damit zeigt Schleiermacher einerseits an, daß »Gefühl« in ethischem Betracht etwas anderes als das unter der »einwohnenden Vernunft« mißverständlich zum Ausdruck gebrachte unmittelbare Selbstbewußtsein bedeuten kann. Andererseits ist das hier »sittlich« genannte sinnliche Gefühl im Rahmen und auf dem Boden des unmittelbaren in ethischer Hinsicht durchaus relevant, sofern es auf ideale Gehalte bzw. das unmittelbare Selbstbewußtsein bezogen erscheint. Zu betrachten sei demnach einerseits das Gefühl »mit hervortretender Spontaneität [=] Fantasie«, zum anderen das Gefühl »mit hervortretender Rezeptivität = Empfindung, der Zustand ist Kontemplation«.<sup>1608</sup> Offensichtlich zeigt Schleiermacher also drittens in ebendiesem Kontext an, daß vermittelt durch das Gefühl alle Sittlichkeit religiös ist. Wenig später gibt er ein konkretes Beispiel im Blick auf das Handeln im Staat: »Das sittliche Bewußtsein von dem Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen ist Pietät, wahrer Patriotismus mit religiösem Charakter. Ist statt dessen ein bloß persönliches Gefühl, so wird auch im Handeln keine Beziehung auf die Idee sein«<sup>1609</sup>.

Auch die Güterlehre des *Brouillons* zur Ethik stützt die Vorstellung von der ethischen Relevanz des (sinnlichen) Gefühls. Denn in der Einleitung in die Güterlehre<sup>1610</sup> entfaltet Schleiermacher eine auf dem Boden und im Rahmen der Anschauung von »Leben« (überhaupt) stehende – eigentlich noch zur Allgemeinen Einleitung gehörige – vierfache, aber unter Rücksicht auf den von Schleiermacher geschilderten Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft zusätzlich zu duplizierende Einteilung des ganzen historischen menschlichen Wollens. An diese zu duplizierende Vierteilung wird Schleiermacher die Aufteilung seiner Güterlehre knüpfen, da er in der besagten Aufteilungsweise zugleich vier relativ verschiedene Betrachtungsweisen des historischen Wollens beschlossen sieht. Deren eine nimmt, freilich vereinzelt, den Aspekt des Gefühls auf: »Unter dem Charakter der unbeschränkten Eigentümlichkeit haben die künstlerischen Menschen die ganze Sittlichkeit darstellen wollen. Sie liegt auch darin. [Aber, w]o Erkenntnis fehlt, bleibt Unbestimmtes;

<sup>1605</sup>Vgl. E<sub>12/13</sub>, Tugendlehre, Die Weisheit, § 1, PhE 340: »Weisheit ist diejenige Qualität, durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt«.

<sup>1606</sup>Vgl. E<sub>12/13</sub>, Tugendlehre, Die Weisheit, § 2, PhE 341: »In die Augen fallen hier als relative Differenz das Gefühl und das Wissen. Keines von beiden kann idealen Gehalt haben ohne das andere«. »Anschauung« besagt im obigen Kontext keinesfalls das unmittelbare Selbstsetzen eines Selbstes, sondern das »Anschaulichsein eines Gewußten« im gewöhnlichen Sinn der Elemente dieses Ausdrucks.

<sup>1607</sup>Brou 209 [88].

<sup>1608</sup>Vgl. Brou 210 [88]. – Die Zuordnung der Zustände Imagination und Spekulation scheint im *Brouillon* gegenüber der Ethik von 1812/13 fälschlicher Weise vertauscht worden zu sein.

<sup>1609</sup>Brou 210 [88].

<sup>1610</sup>Einleitung in die Güterlehre: Brou 87-103 [8-19].

wo Organ fehlt, bleibt Lückenhaftes und ohne Gemeinschaft [fehlt] beides [: Organisiertsein sowie Erkenntnis]«<sup>1611</sup>. In dieser Feststellung spricht sich zum ersten die tatsächlich gegebene Bedeutung des Gefühls aus; zweitens weist Schleiermacher zugleich auf die sachlich vorausliegende Bestimmungsleistung der »Erkenntnis« hin. Einerseits scheint man unter die Funktion des »Erkennens« genausogut wie das Denken auch das Fühlen unterordnen zu können, nämlich im Gegensatz zu der sogenannten organisierenden bzw. bildenden Funktion. Andererseits muß bedacht werden, daß das Fühlen mehr auf das Erkennen (und Darstellen) des Eigentümlichen geht, und für diese Funktion dem (Möglich-) Sein nach gesehen die Annahme eines je Allgemeinen Voraussetzung ist, wie umgekehrt das Allgemeine in Wirklichkeit (!) nur am konkreten Eigentümlichen in Erscheinung tritt. Ob Gefühl oder Wissen, »[k]eines von beiden kann idealen Gehalt haben ohne das andere«<sup>1612</sup>. Aber, weil das Allgemeine seinsmäßig vorangeht, und das Denken im eigentlichen Sinne, das sogenannte reine Denken, sich als »das in sich selbst bleibende und sich uns zur Unveränderlichkeit und Allgemeinheit steigernde«<sup>1613</sup> darstellt, muß mit einer gewissen seinsmäßigen Vorrangigkeit der Sphäre des Denkens vor der Sphäre des Gefühls gerechnet werden. Drittens deutet das obige Zitat im letzten Halbsatz an, daß die beiden genannten Funktionen (Erkennen [im Sinne von Denken] und Organisieren), allein unter der (prinzipiellen) Annahme von Menschen-Gemeinschaft zur Wirklichkeit kommen, diese aber nicht »lückenhaft« sein darf, sondern von prinzipiell durchgängigem Organisierbarsein abhängt. Dieses Organisierbar- oder Wirksamsein seinsmäßig, als Prinzip verstanden dürfte noch vor die Sphären von Fühlen und Denken gehören und mit dem formalen Aspekt des »Wollen an sich«, mit der an sich seienden Form der unmittelbaren Spontaneität zusammenfallen. Dieser Eindruck kommt auf, wenn man zum einen bedenkt, daß in der *Dialektik* bei deren Beschreibung der drei möglichen Richtungen des Denkens<sup>1614</sup> neben den Richtungen des reinen und des künstlerischen Denkens auch die Richtung eines sogenannten geschäftlichen Denkens aufgedeckt wird.<sup>1615</sup> Deren Spezifikum besteht in dem zweckhaften Verändern der Beziehungen des Außer-uns auf uns.<sup>1616</sup> Zudem kann hier Schleiermachers Beschreibung der Spontaneität als alles durchdringende Wirkkraft<sup>1617</sup> in den *Reden* sowie die Bezeichnung des Geistig-Spontanen in der *Psychologie* als Wollen<sup>1618</sup> hinzugezogen werden.<sup>1619</sup> Das organisierende Handeln wäre demnach ein abkünftiger aber unter der Perspektive auf das Reale der nächstverwandte Modus des Wollens. Desweiteren ist in dieser Angelegenheit bemerkenswert, daß Schleiermacher in seiner *Ästhetik* das Schöne, Wahre und Gute in dieser Reihenfolge »der Kunst[,] das zweite der erkennenden

---

<sup>1611</sup>Brou 93 [11].

<sup>1612</sup>E<sub>12/13</sub>, Tugendlehre, Die Weisheit, § 2, PhE 341.

<sup>1613</sup>Dial<sub>33</sub> F<sub>2</sub>7.

<sup>1614</sup>Mehr sind am Denken nicht auszumachen, vgl. Dial<sub>33</sub> F5-10, bes. 5-8.

<sup>1615</sup>Vgl. Dial<sub>33</sub> F<sub>2</sub>5-10.

<sup>1616</sup>Vgl. Dial<sub>33</sub> F<sub>2</sub>6f.

<sup>1617</sup>Vgl. RuR 7.

<sup>1618</sup>Aus dem Inhaltsverzeichnis von Psy.

<sup>1619</sup>Vgl. auch Anm. 1321 und 1341 d.v.U.

und das dritte der bildenden [= organisierenden] Tätigkeit« zuordnet<sup>1620</sup>. Denn »Gut« ist in diesem Kontext der Ausdruck für die Vollkommenheit aller bildenden Tätigkeit – während das Wahre der Ausdruck für die Vollkommenheit der Erkenntnis, das Schöne aber der Ausdruck für die Identität der beiden anderen Vollkommenheiten ist<sup>1621</sup>. So kann nicht nur der Irrtum der von Schleiermacher oben besagten »künstlerischen Menschen« nachvollziehbar werden, weil die von den Künstlernaturen geforderte Gefühlsethik für sich genommen haltlos ist. Sondern: im Gegensatz zur Ethik Kants, die viel vom sogenannten reinen Willen handelt und auf die unvermeidliche Wirksamkeit alles Handelns keine acht gibt, nimmt Schleiermacher das menschliche wie auch das endliche Sein sehr wohl unter dem Aspekt der Effektivität in Betracht und achtet auf das (im Falle des endlichen Seins als Werden zu charakterisierende) Übergehen von Möglichem zu Wirklichem. Abermals erhellt auf diese Weise, daß die Güterehtik dem Wollen korrespondiert.

Als vereinzelnde Darstellungsweise spiegelt also die hier individuelles Symbolisieren zu nennende Ethikperspektive nicht den ganzen Sachverhalt des »Beseelungsprozesses« wieder. Das ganze historische Wollen kann sie nicht abbilden. Offensichtlich kann der Aspekt der (sekundären) Gefühle nicht zu einer alternativen Gesamtperspektive auf den ethischen Gesamtprozeß erhoben werden und die drei bekannten Ethikperspektiven ergänzen. Vielmehr muß umgekehrt der Aspekt des Gefühls ergänzt werden. Und zur Ergänzung sind nötig: das identische Symbolisieren<sup>1622</sup>, das identische Organisieren<sup>1623</sup>, sowie das individuelle Organisieren<sup>1624</sup>, wobei diese drei Funktionen wie auch das individuelle Symbolisieren zusätzlich noch mit der Differenzierung in die beiden relativ gegensätzlichen Hinsichten auf die Einzelperson sowie auf die ethische Gemeinschaft gekreuzt werden müssen.<sup>1625</sup>

Diese Aufteilung ergibt sich bei Schleiermacher aus der Anschauung von Leben überhaupt. Denn der allbefassende Lebensprozeß unterliegt der fortschreitenden Kreuzung der Paare der relativen Gegensätze von Rezeptivität und Spontaneität sowie Idealem und Realem. »Welt« kann in diesem Zusammenhang (1a) als Objekt (für die naturgemäß mehr ideale Erkenntnis), (1b) als – willkürliches sowie unwillkürliches – Symbol (für die naturgemäß mehr ideale Darstellung) oder (2) als Organ (für beides, sofern das bestimmte Wol-

---

<sup>1620</sup>Vgl. ÄsthLe 40f.

<sup>1621</sup>Vgl. ÄsthLe 41.

<sup>1622</sup>Unter diesem Aspekt habe die griechische Philosophie den »Beseelungsprozeß« unter der Idee des absoluten Wissens (der Seele) zu betrachten versucht; daher denn auch die Vorstellung von der Einkerkung der Vernunft in die Persönlichkeit, vgl. Brou 92 [11].

<sup>1623</sup>Ihm ordnet Schleiermacher die vom Charakter der Gesetzmäßigkeit geprägte Pflichtenlehre Kantscher Provenienz zu, vgl. Brou 93 [11].

<sup>1624</sup>Ihm korrespondiere mit der biblischen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen die älteste Vorstellung des höchsten Guts: der Mensch als Organisator der Erde, vgl. Brou 92 [11].

<sup>1625</sup>Die Reihenfolge der notierten Aspekte in d.v.U. weicht vom *Brouillon* ab, da Schleiermacher in diesem Fall das systematische Interesse dem historischen untergeordnet hat und von der angeblich ältesten Vorstellung zu derjenigen der sogenannten künstlerischen Menschen fortschreitet. Angesichts der intensiven Auseinandersetzung Schleiermachers um die von ihm bestrittene eigene Künstlernatur (vgl. Mon 44ff) ist äußerst wahrscheinlich, daß Schleiermacher die Vorstellung der sogenannten künstlerischen Menschen an seinen romantischen Zeitgenossen gewonnen hat.

len unter seinem mehr realen Aspekt betrachtet wird) erscheinen<sup>1626</sup>. Den von Schleiermacher sogenannten »Gebrauch des Organs zum Handeln der Vernunft«, d.i. das Erkennen und Darstellen,<sup>1627</sup> kann man dabei deshalb unter die Bezeichnung des (willkürlichen) Symbolisierens zusammenfassen, weil Erkennen zwar dem Darstellen sachlich vorausgeht und an sich relativ rezeptiver als das Darstellen ist,<sup>1628</sup> aber andererseits niemals ohne das notwendig (sachlich) nachfolgende Darstellen abläuft. Umgekehrt muß das relativ spontanere Darstellen stets auf sachlich vorgängiges Erkennen bzw. Kenntnis zurückgreifen. So vermittelt die Vorstellung des (willkürlichen) Symbolisierens neben dem relativen Gegensatz von Geist (Idealität) und Materie (»Realität«) auch den Gegensatz von relativer Rezeptivität und Spontaneität. Gegenüber dem von Schleiermacher auch »Bilden der Natur zum Organ«<sup>1629</sup> genannten Organisieren erscheint jedoch das Symbolisieren real rezeptiver. Das Organisieren – auch diese Funktion kann nach dem Grad ihrer Willkür unterschieden werden – differenziert sich als willkürliche Geistesfunktion (in relativer Differenz zum Symbolisieren) unter dem Gegensatzpaar von Real-Ideal in die zwei aus Schleiermachers *Psychologie* bekannten Weisen des mehr realen Besitzergreifens und des dort sogenannten Selbsterhaltungstriebes.<sup>1630</sup> Letzterer integriert in sich neben dem Besitzergreifen die mehr ideale, symbolisierende Selbstdarstellung, die freilich ohne diese Organisation niemals effektiv wäre. Das gesamte in sich differenzierte Organisieren, das im Verhältnis zum Symbolisieren real spontaner und zugleich realer erscheint, muß ob seiner relativ größeren realen Spontaneität als die formale Vollzugsweise des Wollens gelten. Das »Wollen« formal betrachtet ergibt die mehr organisierende Vollzugsweise der innerweltlichen Freiheit des Menschen. Im ganzen dient die menschliche Spontaneität letzten Endes aber mindestens ebenso zur Erkenntnis des sich selbst offenbarenden Schöpfers.

#### 3.4.2.1.3.4 Sinn und Zweck des principium individuationis

Nur zum Zweck der Erkenntnis des sich selbst offenbarenden Schöpfers und der seinem Willen entsprechenden Gemeinschaft mit ihm soll und kann m.E. das unmittelbare Selbstbewußtsein oder die Gegenwartsgegenwart sich qua Gegensatzkreuzungen individuieren. Schleiermacher sagt, daß »die Vernunft«, verstehe: die Gegenwartsgegenwart, »Seele wird«, sich »in Persönlichkeiten zerteilt«<sup>1631</sup>. Aber, als »beseelendes Prinzip«<sup>1632</sup> muß »die Vernunft« bzw. die Gegenwartsgegenwart ihre Natur behalten, muß sie naturgemäß immer auch die mittlere Stufe der unmittelbaren Spontaneität oder des Idealen, der Ideen bzw. des Allgemeinen darstellen, so daß die »Beschränkung« des Individualen der Selbste, die Per-

---

<sup>1626</sup>Vgl. Brou 88f [8].

<sup>1627</sup>Vgl. Brou 89f [9].

<sup>1628</sup>Das Darstellen geht aus dem Erkennenden heraus, und sei es nur, um im Rahmen einer Reflexion wieder zu ihm zurückzukehren, sich ihm gegenüberzustellen.

<sup>1629</sup>Brou 89 [9].

<sup>1630</sup>Vgl. Psy 245-253 (Selbstmanifestation); 253-261 (Besitzergreifen); 261-286 (Selbsterhaltungstrieb).

<sup>1631</sup>Brou 89 [9].

<sup>1632</sup>Brou 89 [9].



sönlichkeit, auch wieder »aufgehoben«<sup>1633</sup> werden muß. Daraus folgt notwendig die von Schleiermacher sogenannte Oszillation zwischen »Setzen eines Persönlichen« und »Aufheben der Persönlichkeit«.<sup>1634</sup> Auf diese Weise überbietet Schleiermacher die Kantsche Ontologie, da er überhaupt auf das Verhältnis von sogenannter allgemeiner und individueller Vernunft des einzelnen reflektiert. Die Zugriffsmöglichkeit der sogenannten theoretischen wie der praktischen Vernunft auf das Besondere, auf das Konkret-Geschichtliche wird bei Schleiermacher nicht wie bei Kant absolut unverständlich.

Das »Aufheben der Persönlichkeit« bedeutet die sogenannte identische Perspektive auf das Handeln, denn was die Vernunft »als überhaupt und nicht als persönlich beseelendes Prinzip« gebildet hat, das bildet sie »für die Gemeinschaft [der Menschen]«, da die Vernunft überhaupt, indem sie nur in den »Persönlichkeiten« verteilt gegeben ist, nur in der »Gesamtheit der Persönlichkeiten« erscheint.<sup>1635</sup> Das »Setzen eines Persönlichen« dagegen bedeutet die sogenannte individuelle Perspektive. Diese zwei in nur relativem Gegensatz zu einander stehenden Perspektiven kreuzen sich im menschlichen Handeln mit der Differenzierung in (willkürliches) Symbolisieren und (willkürliches) Organisieren. Diese Kreuzung von identischem sowie individuellem Organisieren und Symbolisieren bildet zusammen mit der Aufteilung in Handeln, das auf die Gemeinschaft oder selbstbezogen ist, das ganze menschliche Handeln ab.<sup>1636</sup>

Gemäß dem, von Schleiermacher freilich nicht angegebenen, Zweck, dem Selbsterweis<sup>1637</sup> des Schöpfers zu dienen, wohnt, wie der Gegenwartsgegenwart überhaupt, so auch dem Verhältnis von Organisieren und Symbolisieren eine Asymmetrie ein, nach der der ersten Funktion mehr der Charakter der Individualität und der zweiten mehr der Charakter der Identität eignet.<sup>1638</sup> Bezogen auf das Symbolisieren und dessen zwei Weisen Erkennen und Darstellen kann deren relatives Dominiertsein durch den Gegensatzpol des Identischen als Denken, das relative Dominiertsein durch den Gegensatzpol des Individuellen aber als (sekundäres) Gefühl gefaßt werden.<sup>1639</sup> Kraft der Asymmetrie, die zwischen

---

<sup>1633</sup>Brou 89 [9].

<sup>1634</sup>Vgl. Brou 89 [9].

<sup>1635</sup>Vgl. Brou 89ff [9f].

<sup>1636</sup>»Die Funktionen des Lebens sind Bilden der Natur zum Organ [d.i. Organisieren] und Gebrauch des Organs zum Handeln der Vernunft [d.i. Symbolisieren]. Andere gibt es nicht als diese« (Brou 89 [9]).

<sup>1637</sup>Unter diesem Begriff fasse ich den gesamten Schöpferwillen in seiner in sich geschachtelten, funktional asymmetrisch differenzierten Einheit von: Gemeinschaftswille, Versöhnungswille, Vollendungswille. In ebendieser perspektivischen Ordnung korrespondieren ihm Güterethik, Tugendethik und Pflichtenethik, vgl. Herms, E., Das Wirklichwerden des Guten: Das Kommen des Reiches Gottes. Dogmatik als Güterlehre und ontologisches Fundament der Ethik, in: ders., Phänomene des Glaubens, Tübingen 2006, 299-319, bes. 310-313.

<sup>1638</sup>Vgl. Brou 90 [9].

<sup>1639</sup>Das erhellt unter anderem an den diesbezüglich von Schleiermacher angezeigten und thematisierten Gütersphären »Kunst und Religion« sowie »Philosophie und Akademie«. – Desweiteren: zum (sinnlichen) Gefühl gehört immer auch das nach außen tretende Darstellen des innerlich gefühlsmäßig Erkannten oder Vernommenen. In Anbetracht der mit dem Symbolisieren vermittelten Funktion des Organisierens schreibt Schleiermacher: »Jede Einwirkung nach innen, die ein Gefühl wird, treibt auch durch organische Notwendigkeit wieder nach außen. Dieses Äußerlichwerden des Gefühls hat aber nicht den Charakter der Sprache. Es geschieht nicht als Erregungsmittel derselben Tätigkeit in Andern; sondern es soll nur erkannt werden« (Brou 98 [16]).

den mehr auf das Identische oder mehr auf das Individuelle ausgerichteten Selbstvollzügen herrscht, vermittelt sich diejenige Dynamik, durch die der beständig fortschreitende Gesamtprozeß der »Beseelung« auf eine zunehmende »Überwältigung«<sup>1640</sup> des physischen Zusammenhanges durch den sittlichen drängt.<sup>1641</sup> Dabei geschieht es jedoch gleichzeitig, daß dem Identischen wie dem Individuellen der jeweils entgegengesetzte Charakter »eingepägt« wird.<sup>1642</sup> Denn die identische »Vernunft« erscheint eben nur in den Persönlichkeiten verteilt gegeben und eine Geltung für die Vernunft »an sich« kann allein über die Gemeinschaft der Vernunft der einzelnen Menschen zustande kommen kann, während deren Individuelles jeweils unübertragbar ist.<sup>1643</sup> Mit Schleiermacher gesprochen erwächst daraus die Einsicht: »das absolut Gemeinschaftliche soll wieder ein Individuelles werden; das Individuelle soll wieder in eine Gemeinschaft treten«<sup>1644</sup>. So gesehen kann man sagen: Denken und (sinnliches) Gefühl dienen – gemäß dem Schöpferwillen – der bestimmten Ausbildung des Personseins der Menschen als eines je individuellen Allgemeinen. Dabei stellt das »Wollen an sich« neben seiner gehaltvollen, idealen Selbstsetzung das im Rahmen des Bestimmtheitsfortschritts vom Möglichen zum Wirklichen für das endliche Sein ebenso notwendig vorauszusetzende, konkrete Prinzip der formalen Effektivität dar.

Vor diesem Horizont unternimmt Schleiermacher im *Brouillon zur Ethik* in der Einleitung in die Güterlehre zwei allgemeine Übersichten, über die organisierende und über die symbolisierende Funktion.<sup>1645</sup> Diese beiden Übersichten zeigen die jeweiligen Gütersphären an, die im materialen Teil der Güterlehre zu behandeln sind. Im Blick auf die organisierende Funktion sind das (1) als identische Organisation der Staat<sup>1646</sup> und (2) als individuelle Organisation die »freie Geselligkeit«<sup>1647</sup>. Im Blick auf die erkennende bzw. symbolisierende Funktion sind das (1) als individueller Symbolzusammenhang die Kunst<sup>1648</sup> und

---

<sup>1640</sup>Vgl. Brou 91 [10]; sowie S. 261 d.v.U.

<sup>1641</sup>Vgl. Brou 91 [10]; ebd. heißt es nicht nur im Blick auf das Spezifikum der zweiten Funktion: »In allem sollen Ideen angeschaut, in alles sollen Ideen eingebildet werden. Keine Vorstellung soll bloß auf ihren sinnlichen Grund zurückgeführt werden, keine Darstellung bloß einem persönlichen Zweck dienen«.

<sup>1642</sup>Vgl. Brou 91 [10].

<sup>1643</sup>Vgl. Brou 91f [10f].

<sup>1644</sup>Brou 91 [10].

<sup>1645</sup>Das sind in dieser Reihenfolge: Brou 93-96 [12-14] (die Vernunft bildet Organe) und Brou 96-102 [14-18] (Gebrauch der Natur [durch die Vernunft] als Organ des Erkennens).

<sup>1646</sup>Vgl. Brou 94 [12].

<sup>1647</sup>Vgl. Brou 96 [14].

<sup>1648</sup>Vgl. Brou 98f [16f]: Kunst ist die Tätigkeit der Phantasie oder: die Vernunft unter dem Charakter der Eigentümlichkeit, in der Funktion des Darstellens; sie gibt das »Grundgefühl« (Brou 99 [16]) des sittlichen Lebens zu verstehen, daß die Natur ein vollkommenes Organ der Vernunft ist. Insofern gibt sie (nur) einen Vorgeschmack auf das höchste Gut »Reich Gottes«. Die Kunst teilt also sinnlich-gefühlsmäßige Bestimmtheiten eines gewissen »Grundgefühls« bzw. des unmittelbaren Selbstbewußtseins mit und überschneidet sich insofern teilweise mit »Religion«, weshalb Schleiermacher treffend anmerkt: »Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös« (Brou 100 [17]). Umgekehrt aber konnte schon in den *Reden* die Religion nicht mit der Kunst gleichgesetzt oder in sie aufgelöst werden, sondern vielmehr schien die Kunst in die Religion integriert zu sein. Vgl. zur Religion die hier nachfolgenden Anmerkungen.

gewissermaßen auch die Religion<sup>1649</sup>, (2) als identisches Symbolisieren die Philosophie und die Akademie<sup>1650</sup>. Zu dieser Darstellung muß angemerkt werden, daß die im soeben aufgezeigten Kontext von Schleiermacher dargebotene Vorstellung von Religion nicht recht verständlich ist<sup>1651</sup>. Es stellt sich die Frage, warum in die von Schleiermacher skizzierte allgemeine Übersicht – und entsprechend zur allbefassenden Sphäre der Religion bzw. Religiosität – das in allen Handlungssphären wie als deren Zentrum befaßte Gut der Familie nicht eingeordnet worden ist<sup>1652</sup>.

Inwieweit genau Schleiermacher in diesem Zusammenhang das Bleibende der Bestimmungen des principium individuationis bzw. den bleibenden Sinn an der notwendigen Oszillation zwischen dem Setzen und dem Aufheben der geschichtlichen Individuen eingesehen hat, kann hier offen bleiben. Ihre tiefere Sinnhaftigkeit jedenfalls ist nur dann gegeben, wenn vom Schöpfer der oben sogenannte Personenkeim, ja sogar die ganze Oszillationsgeschichte eines jeden einzelnen Menschen sowie der Menschheit vorausgewußt und in Erinnerung gehalten wird. Schleiermacher bringt bis in die *Glaubenslehre* hinein nicht zum Ausdruck, daß die Identität aller Bedingungen des Werdens einerseits sowie des Gewordenseins andererseits in Gott gegeben sind. Andererseits vertraut Schleiermacher zweifelsohne sowohl in seiner christlichen Sittenlehre wie auch in späteren allgemeinem ethischen Entwürfen auf das »ewige« bzw. »selige« Leben der religiösen Zielperspektive des gesamtethischen Prozesses.<sup>1653</sup>

---

<sup>1649</sup>Die Religion sei die eigentliche Sphäre des Gefühls im sittlichen Sein. Denn »des sittlichen Lebens kann man sich nicht bewußt werden, wenn man sich nicht des beseelenden Prinzips auch als Vernunft, d.h. in seiner Identität mit dem Absoluten, bewußt ist. Und diese Beziehung, unmittelbar gegeben, ist eben Religion« (Brou 100 [17]). Zur Kritik dieser Einordnung der Religion erinnere S. 262f d.v.U. und vgl. Anm. 1651 d.v.U.

<sup>1650</sup>Vgl. zu diesen letzten beiden Gütersphären Brou 101 [18].

<sup>1651</sup>Ergänzend zur Kritik von S. 262f d.v.U. ist festzustellen: Schleiermacher verdeckt im *Brouillon*, daß Religion, verstanden als das unmittelbare Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, nicht mit den notwendig auf es bezogenen sinnlichen Gefühlen identisch ist, und außerdem weder sinnliche, noch religiöse Gefühle die einzige Äußerungsweise für die Bestimmtheit des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit sind, sondern auch das Denken beim Wirklichwerden jeglicher Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins, besonders aber beim Wirklichwerden der christlichen Glaubensgewißheit seinen Platz hat. Also: zum einen läßt Schleiermacher die Differenzierung zwischen Gefühl und Gefühlen vermissen; zum anderen den Hinweis, daß Religion auch auf das Denken gehen muß, und zwar in Form von Theologie auf das Symbolisieren des Identischen, da das unmittelbare Selbstbewußtsein das Denken miteinschließt und sogar »überobjektiv« ist. Letztlich wird man angesichts des allbefassenden Charakters des besagten Bewußtseins das gesamte Wollen als Weise des unmittelbaren Selbstbewußtseins ansehen müssen, weshalb Frömmigkeit immer auch auf die mehr organisierende Gestaltung der »äußeren« Welt, häufig in Form charitativer bzw. diakonischer Praxis ausgerichtet ist. Die Betrachtung von Religion, hier besser: Religiosität oder Frömmigkeit, soll damit keinesfalls aus der Ethik ausgeschieden werden, da Frömmigkeit vermittelt über ihre Auswirkungen in Wollen, Denken und Fühlen immerzu präsent, und eine »Ethik der Kultur« (vgl. Brou 106 [22]) gar nicht abzulehnen ist. Zugleich müßte aber darauf reflektiert werden, daß vielmehr alle Ethik lediglich ein (Zwischen-) Realisat der kraft unmittelbaren Gefühlgefühls allbefassenden Sphäre der Religion ist.

<sup>1652</sup>Während das Ideal der Familie in der allgemeinen Übersicht über die Güterethik fehlt, begegnet es bei der konkreten Durchführung mit Ausnahme der Abteilung des identischen Symbolisierens (dort aber immerhin indirekt: vgl. Brou 164 [54]; 169 [58]) in den drei übrigen Abteilungen als eigener, mehr oder minder ausführlich behandelter Gegenstand, vgl. Brou 115f [27] (identisches Organisieren); 133-140 [37-41] (individuelles Organisieren); 190 [72] und 194ff [75ff] (identisches Symbolisieren).

<sup>1653</sup>Vgl. CS 508 sowie PhE 501.

#### 3.4.2.1.3.5 Zur Übereinstimmung des *Brouillons* mit den späteren Ethikentwürfen

Schlußendlich kann festgehalten werden, daß, wenn auch nicht in der weitsichtigen Differenzierung des *Brouillons*, Schleiermacher dennoch prinzipiell und vorwegnehmend in den *Monologen* dieselben Gütersphären und Güter der organisierenden Funktion und weil der Sache nach auf dieselbe Weise auch mit denselben materialen Ergebnissen wie im *Brouillon* thematisiert hat.<sup>1654</sup> Dieser Befund darf als beispielhaft für die Übereinstimmung der gesamten materialen Durchführung des *Brouillons* mit Schleiermachers Grundeinsichten angesehen werden. Der Gesamteindruck der wesentlichen Kontinuität wird sich wiederholt im Blick auf die jüngeren bzw. jüngsten erhaltenen Ethikentwürfe Schleiermachers bestätigen. Deren Untersuchung soll sich im Anschluß an die obigen Ausführungen ebenfalls auf die allgemeine Einleitung konzentrieren und durch einen qua Anmerkung vorgenommenen Ausblick auf die organisierende Funktion in der Güterlehre ergänzt werden.

#### 3.4.2.2 Der *Ethikentwurf* von 1816/17

Die (philosophische) Ethik in ihrem sachlich-methodischen Fortgang vom *Brouillon* aus soll nachfolgend unter Rücksicht auf den jüngsten erhaltenen Entwurf in den Blick gefaßt werden. Denn er dokumentiert die wesentliche Kontinuität von Schleiermachers Grundeinsichten. Daß der Entwurf der Güterethik von 1816/17 im Unterschied zu dem bekanntlich vollständigen Entwurf von 1812/13 nur rund deren erstes Drittel darstellt, sowie die formale Differenz gegenüber dem *Brouillon*, nämlich daß die Entwürfe von 1816/17 und 1812/13 in Lehrsätzen gehalten sind, wirft für die Vergleichbarkeit keine Schwierigkeiten auf. Wie beim *Brouillon* soll sich der Blick hauptsächlich auf die allgemeine Einleitung sowie einige Stellen der anschließenden Güterlehre richten.

##### 3.4.2.2.1 Der *Ethikentwurf* von 1816/17 aus mehr formaler Perspektive

Die Einleitung von 1816/17 besticht durch sachliche Ausführlichkeit, in Form von 122 Paragraphen, und formale Wohlordnung, in Gestalt von vier Abteilungen. Im Vergleich zu dem Entwurf von 1812/13 fällt sofort ins Auge, daß Schleiermacher nicht mehr mit einer bloßen »Kritik«<sup>1655</sup>: die Mitteilung einer einzelnen, bestimmten Wissenschaft könne »keinen rechten Anfang«<sup>1656</sup> haben, anhebt, sondern stattdessen viel bestimmter und positiv die »Bedingungen für die Darstellung einer bestimmten Wissenschaft [überhaupt]«<sup>1657</sup> formuliert und an den Anfang der Ethikeinleitung stellt. Sodann scheint Abteilung II der Einleitung von 1816/17 darauf zu verzichten, die konkrete, bestimmte Wissenschaft der Ethik, wie im Entwurf von 1812/13 versucht, »aus der Dialektik«<sup>1658</sup> zu deduzieren. Ihre Überschrift lautet schlicht: »Ableitung des Begriffs der Ethik«<sup>1659</sup>. Desweiteren differen-

---

<sup>1654</sup>Vgl. Mon 79-81 (Freundschaft); 81-83 (Ehe); 83-84 (Staat).

<sup>1655</sup>E<sub>12/13</sub>, Einleitung, Überschrift zu I., PhE 245.

<sup>1656</sup>E<sub>12/13</sub>, Einleitung, § 1, PhE 245.

<sup>1657</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, Überschrift zu I., PhE 517.

<sup>1658</sup>E<sub>12/13</sub>, Einleitung, Überschrift zu II., PhE 247.

<sup>1659</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, Überschrift zu II., PhE 524.

ziert Schleiermacher 1816/17 die 1812/13 als dritte und letzte vorgenommene Betrachtung der Ethik »im Werden«<sup>1660</sup> in die zwei Abteilungen »Darlegung des Begriffs der Sittenlehre«<sup>1661</sup> und »Gestaltung der Sittenlehre«<sup>1662</sup>.

Zudem wechselt Schleiermacher mit Übergang von Abteilung II zu Abteilung III zugleich in den Überschriften von »Ethik« zu »Sittenlehre«. Dieser Eindruck bestätigt sich innerhalb der einzelnen Abteilungen. Dokumentiert wird dadurch ein gewisser Wandel der Betrachtungsweise. Hatte Schleiermacher in den Abteilungen I und II Aspekte der Gegebenheitsweise des Ethischen, sowohl im weiteren wie im engeren Sinn, thematisiert, folgt mit Abteilung III die inhaltlich ausgerichtete Sichtung des Wesens des gegebenen Gegenstands, und Abteilung IV äußert sich zu der dem Wesen des Gegenstands angemessenen Verfahrensweise. Unterschieden sind die beiden ersten und letzten Abteilungen dadurch, daß der Blick auf die beiden letzten Abteilungen das Wesen der Ethik in ihrem Werden zeigt, während die Perspektive auf die Gegebenheitsweise ihr ursprüngliches Immer-schon-Gewordensein in Betracht nimmt. Die sachliche Übereinstimmung des Entwurfs (der Einleitung) von 1816/17 mit dem *Brouillon* wird durch seine Differenzierungen sowie seinen Fortschritt, z.B. im Vergleich zu dem Entwurf von 1812/13, keineswegs geschmälert. Zuweilen erscheint sie sogar größer als die Nähe, die die beiden Entwürfe von 1805/06 (*Brouillon*) und 1816/17 jeweils zu dem besagten Zwischenschritt aufweisen.

Die größte Bedeutung für den Vergleich des *Brouillons* mit dem Entwurf von 1816/17 kommt dem Aspekt der Gegebenheitsweise der Ethik zu. Denn die Gegebenheitsweise der Ethik fundiert deren übriges Sein. Im Entwurf von 1816/17 erteilt Schleiermacher die Auskunft über die Gegebenheitsweise der Ethik zweigliedrig: zuerst und grundlegend im Hinblick auf jedwede besondere Wissenschaft überhaupt (Abteilung I: §§ 1-21), danach und zugleich im Fortschritt von der genannten Möglichkeitsbedingung aus in Richtung auf deren zunehmendes Realisiert- und Bestimmtheit, nämlich bezogen auf die besondere Wissenschaft der Ethik (Abteilung II: §§ 22-61).

Die wesentliche Einsicht von Abteilung I lautet, daß jede besondere Wissenschaft, sofern sie vollkommen dargestellt werden soll, nicht für sich anfangen dürfe, sondern sich auf eine höhere Wissenschaft und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen müsse, von dem alles einzelne Wissen ausgehe. Außerdem habe erstens jede besondere Wissenschaft mehrere andere beigeordnet, und diese niederen Wissenschaften stellten jeweils die Entwicklung einer bestimmten Anschauung dar und gehörten als Teile einer größeren zusammen. Zweitens sei jede besondere Wissenschaft ein Ganzes, und die Anfangspunkte der beson-

---

<sup>1660</sup>E<sub>12/13</sub>, Einleitung, Überschrift zu III., PhE 249.

<sup>1661</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, Überschrift zu III., PhE 537.

<sup>1662</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, Überschrift zu IV., PhE 550.

deren Wissenschaften seien jeder für sich ursprünglich gesetzt.<sup>1663</sup> Vollkommen werde demnach das höchste Wissen nur dann verstanden, wenn das besondere, untergeordnete Wissen vollkommen verstanden sei,<sup>1664</sup> so daß alles Wissen nur insgesamt und zugleich vollendet und vollkommen sein könne<sup>1665</sup>. Folglich werde die Darstellung einer einzelnen Wissenschaft von einem höchsten Wissen abgeleitet, das aber selbst nirgend vollkommen vorhanden oder dargestellt sei.<sup>1666</sup> Die Bestimmung und Begrenzung einer einzelnen Wissenschaft gehe bei Schleiermacher aber dennoch nicht von einem dem Wissen fremden Interesse aus, sondern von der Zusammenstimmung des Darstellenden mit jeweils einer von den verschiedenen Gestaltungen des noch im Werden begriffenen höchsten Wissens.<sup>1667</sup> Weil aber »fast jeder geistig vollkommen freie und eigenthümliche Mensch seine eigene Art haben« werde, die Wissenschaft darzustellen,<sup>1668</sup> erzeuge die unvermeidliche Mannigfaltigkeit unvollkommener Wissenschaftsdarstellungen ein begleitendes kritisches Verfahren, welches schon im Werden der Wissenschaft deren Vollkommenheit anstrebe<sup>1669</sup>. Da aber auch das geschichtliche Erkennen durch das kritische Verfahren niemals vollkommen gegeben, sondern nur im Werden sei,<sup>1670</sup> könne auch das kritische Verfahren nicht ursprünglich und allein die Wissenschaft zur Vollendung bringen<sup>1671</sup>. Für die Ethik gelte nun, daß sie von einem höchsten, angenommenen Wissen abzuleiten, also abgeleitete Einzelwissenschaft sei.<sup>1672</sup> Soviel als Wiedergabe von Abteilung I.

Vergleicht man nun dieses Bild mit der Einleitung des *Brouillons*, dann scheint auf den ersten Blick eine tiefe Kluft die beiden rund elf Jahre auseinanderliegenden Entwürfe zu trennen. Denn nunmehr will auch Schleiermacher »ableiten« und wandelt in der Paragrafenlandschaft einer formelhaften Sprache, während das *Brouillon* ein unmittelbares Anhaften in einer ursprünglichen Anschauung gefordert hatte. Und der Befund von Abteilung I ist beispielhaft für den gesamten Entwurf von 1816/17. Hat Schleiermacher mit dem formalen Ausgangspunkt des *Brouillons*, mit der »Entwicklung einer Anschauung« gebrochen? Mitnichten! Gleich in der Erläuterung zu Paragraph 1 knüpft Schleiermacher an die aus dem *Brouillon* bekannte Vorgehensweise der »Entwicklung einer bestimmten Anschauung« wieder an, und nachweislich herrscht ebendiese Vorstellung über Abteilung

---

<sup>1663</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 1, PhE 517ff. – Diese Wiedergabe von Aussagen Schleiermachers stellt eine Interpretation dar, sofern Schleiermacher teilweise nur verschiedene Denkmöglichkeiten aufzeigt. Die hier vorgelegte interpretierende Auswahl beansprucht allerdings mit Verweis auf § 9 sowie § 21, in dem in der Ethik selbst offenbarten bzw. in dem in der vorliegenden Untersuchung schon aufgedeckten Sinne Schleiermachers entschieden zu haben. Das Gleiche gilt für die nachfolgenden Verweise auf Schleiermachers Ethikeinleitung.

<sup>1664</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 5, PhE 520.

<sup>1665</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 6, PhE 520f.

<sup>1666</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 8, PhE 521.

<sup>1667</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 14, PhE 522.

<sup>1668</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 16, PhE 523.

<sup>1669</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 18, PhE 523. Das Streben nach wissenschaftlicher Vollkommenheit bedeute den Ausgleich der jeweils den Gegenstandsbezug störenden eigentümlichen Interessen sowie der an Interesse und Gegenstandsbezug gebundenen Verknüpfungen des Wissens, hier der Ableitung der Ethik.

<sup>1670</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 19, PhE 524.

<sup>1671</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 20, PhE 524.

<sup>1672</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 21, PhE 524.

II bis in die Endabteilung IV der allgemeinen Einleitung.<sup>1673</sup> Ja, Schleiermachers im *Brouillon* vorgetragene Kritik am Prinzip der Vervollkommnung, daß diese »als Formel nicht zu brauchen« sei,<sup>1674</sup> zeigt indirekt an, daß Schleiermacher schon im *Brouillon* selbst mit Formeln zu arbeiten gedachte. Seine Ablehnung der sogenannten »Grundsätze« bezog sich genau genommen nur darauf, daß die ursprüngliche Anschauung »nicht in einem Satz zusammen[zufassen]«<sup>1675</sup> sei. Sofern das Wissen nämlich wie soeben oben beschrieben einheitlich zusammenhängt und eins ist,<sup>1676</sup> kann selbst eine einzelne, stets im Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins fundierte, mit allen anderen Anschauungen zusammenhängende Anschauung niemals erschöpfend beschrieben werden, bevor nicht das gesamte Wissen vollendet ist. Und auch im *Brouillon* sollte die ursprüngliche Anschauung der Ethik sich erst unter Zuhilfenahme einer anderen Anschauung, nämlich der der »theoretischen Philosophie« ergeben. Die Kritik an den traditionellen Grundsätzen trifft diese nur aus dem Grund, daß sie eine verstandesmäßig abgetrennte Teilansicht festsetzen, anstatt im gefühlst-fundierten Bezug auf das Ganze des Lebensprozesses die jeweilige Teilperspektive im Zusammenspiel mit den sie ergänzenden zu »entwickeln«. Dieses »Entwickeln« bedeutet nichts anderes als den jeweiligen Anschauungsgehalt analytisch zu beschreiben, der als der jeweilige »Anfangspunkt[ ] aller besonderen Wissenschaften [...] jeder für sich ursprünglich gesetzt«<sup>1677</sup> ist. »Ableiten« der Anschauungen der besonderen Wissenschaften heißt in diesem Zusammenhang, daß ein von Schleiermacher so genanntes höchstes Wissen in uns unmittelbar ein ihm ähnliches »lebendiges Wissen«<sup>1678</sup> bzw. die besagten besonderen Anschauungen erzeugt, die miteinander ihrem Gegenstand gemäß ins Verhältnis gesetzt werden müssen, unter Umständen auch in das der Unterordnung! Im Grundsatz bleibt Schleiermacher sich also treu. Denn im Grunde gilt dieses Urteil auch in Bezug auf Schleiermachers Annahme des von ihm so genannten höchsten Wissens als Voraussetzung für alle Wissenschaft.<sup>1679</sup> Diese Vorstellung schließt auch die von Schleiermacher so genannte oberste Wissenschaft ein. Auch für sie ist das höchste Wissen Voraussetzung, ohne daß sie es hervorgebracht hätte – wiewohl sie, die Psychologie es näherungsweise abspiegeln kann.<sup>1680</sup> Mit dieser Vorstellung eines höchsten Wissens reagiert Schleiermacher auf die im *Brouillon* noch begegnende, problematische Vorstellung, die oberste Anschauung an der Spitze aller Wissenschaft könne bereits das Ergebnis irgendeiner wissenschaftlichen Unternehmung selbst sein. Die neue Vorstellung löst ein altes Problem auf eine sachlich schon früher geforderte Weise.

---

<sup>1673</sup>Vgl. die Einleitungsparagrafen 48 und 114.

<sup>1674</sup>Vgl. Brou 85 [6].

<sup>1675</sup>Brou 82 [4f].

<sup>1676</sup>Schleiermacher unterstellt hier genau dieselbe Einheit und Einheitlichkeit der Sphäre des Wissens wie im *Brouillon*.

<sup>1677</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 1, PhE 519.

<sup>1678</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 36, PhE 529.

<sup>1679</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, §§ 1; 4; 5; 11; 16.

<sup>1680</sup>Möglicherweise spricht Schleiermacher um willen dieser Einschränkung der obersten (!) Wissenschaft im Verhältnis zum höchsten Wissen sie im positiven Sinn nicht als höchste Wissenschaft, sondern als oberste an, vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 22, PhE 524 und öfter.

Formal gesehen impliziert die These der Übereinstimmung zwischen *Brouillon* und dem Entwurf von 1816/17, daß das In-einer-Anschauung-zu-erkennen-gegeben-Sein des besonderen Seienden jeder einzelnen besonderen Anschauung bzw. des Seienden jeder einzelnen in einer einzelnen Anschauung gegründeten Wissenschaft (inklusive der obersten) prinzipiell erstens die Struktur inhaltlicher Abgeschlossenheit des Einzelnen in der Gemeinschaft mit anderem aufweist, sowie zweitens als Einheit von Besonderem und Allgemeinem erscheint. Sachlich und unter den Bedingungen des geschaffenen, endlichen Seins lassen sich dieses zweite mit jenem ersten Kriterium des Anschaulich-Seins nur in Kombination denken.<sup>1681</sup> Das Auftreten jedes der beiden Strukturmomente setzt notwendig das andere mitvoraus. Indirekt setzt Schleiermacher den Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem in der besagten Hinsicht bereits in Paragraph 31 voraus, deutlicher in Paragraph 40 der Einleitung. Ebenfalls eine klare Sprache sprechen die Paragraphen 51 und 52, in denen Schleiermacher den Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem über die Bezeichnung der Verschiedenheit von Kraft und Erscheinung auf das zuletzt genannte Gegensatzpaar zur Anwendung bringt: »Das Zugleich von Kraft und Erscheinung als Kraft, oder auf allgemeine Weise gesetzt, ist das Wesen; dasselbe als Besonderes gesetzt, ist das Dasein«<sup>1682</sup>. Ganz offensichtlich erfordert das »wirkliche[ ] Sein«<sup>1683</sup> bzw. das »Dasein« oder das Sein des einzelnen anschaulichen Seienden, daß es nicht nur unter dem Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, sondern zugleich unter dem Gegensatz der Kraft und Erscheinung angesehen wird. Kraft und Erscheinung aber sind nicht nur, wie der in der Einleitung vorstehende Paragraph 50 anzeigt, immer auch schon mit dem Gegensatz von Idealem und Realem verknüpft bzw. in ihm, dem höchsten Gegensatz,<sup>1684</sup> fundiert. Sondern: so wie der Gegensatz von Idealem (»That des Geistigen«) und Realem (»Werk des Dinglichen«) offensichtlich mit dem der Spontaneität und Rezeptivität gekreuzt ist, so sind die Gegensätze von Kraft und Erscheinung sowie Allgemeinem und Besonderem nichts anderes als bestimmte Variationen des Paares Spontan-Rezeptiv im Zusammenspiel mit anderen Gegensätzen. Von Belang ist die Voraussetzung des Gegensatzes von Spontaneität und Rezeptivität deswegen, weil in dem Prozeß, in dem etwas sich als etwas Bestimmtes und als relativ Abgeschlossenes in Gemeinschaft mit anderem durchhält, ohne die Spontaneität und die Rezeptivität das Einzelne nur als absolut Besonderes, also ohne einen Anfang oder Ende durch ein anderes, und insofern ohne jedes übergreifende Kriterium seines dauerhaften Seins, also ohne Allgemeines, und folglich als es selbst gar nicht denkbar wäre. Ist aber dieser Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität, sind die übrigen

---

<sup>1681</sup>Die Dualität Allgemein-Besonders stellt die (seinsmäßig nachrangige) Form dar, in der der Gehalt des in sich relativen Abgeschlossenenseins-in-der-Gemeinschaft prozediert. Denn wenn nicht in der Form des Besonderen das Allgemeine konkret würde, sondern nur rein Besonderes wäre, könnte das relativ abgeschlossene Für-sich-und-andere-Sein keines einzigen Gegenstandes überhaupt erkannt werden, weil Anfang und Ende des jeweils besonderen Gegenstandsprozesses, und für diese beiden das Kriterium fehlen würde. Die reine Existenz nur von Allgemeinem ließe sich ohne Besonderes, wozu das Allgemeine das Allgemeine ist, ebenfalls überhaupt gar nicht denken.

<sup>1682</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 52, PhE 533.

<sup>1683</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 51, PhE 533.

<sup>1684</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 46, PhE 531.



genannten Gegensätze in der sachlich notwendigen, schon in der Auseinandersetzung mit dem *Brouillon* geforderten reflexiv-rezeptiven Unmittelbarkeit bzw. im »Leben überhaupt« der Möglichkeit nach angelegt und in ihm im Prozeß des ständigen Wirklichwerdens? Daß diese sachlich bei Schleiermacher unausweichliche Voraussetzung im Entwurf von 1816/17 klarer zutage tritt als im *Brouillon*, wird unter inhaltlicher Perspektive auf die Ethik später die Betrachtung des Gegensatzes Ideal-Real erweisen. Denn unter dem höchsten Gegensatz müssen »uns alle andern [relativen Gegensätze] begriffen vorschweben«<sup>1685</sup>. Aus diesem Grund können und sollen auch die unmittelbar nachfolgend erwähnten, formalen Konstitutionsmomente von Anschauung überhaupt als im höchsten Gegensatz fundiert angenommen werden.

Schleiermacher selbst nennt (schon) in Abteilung I das Konstitutionsmoment der relativ freien Wahlmöglichkeit, beim Erkennen und Darstellen. Diesbezüglich besitzt »fast jeder geistig vollkommen freie und eigenthümliche Mensch seine eigene Art«.<sup>1686</sup> Andererseits und zweitens tritt demgegenüber das von Schleiermacher angeführte, begleitende kritische Verfahren in Erscheinung, welches schon im Werden der Wissenschaft deren Vollkommenheit anstrebt<sup>1687</sup>. Die Vollkommenheit gründet aber auf der anzustrebenden Gegenstandsbezogenheit. Die Verknüpfungen des Wissens dürfen demgemäß allein dem angeschauten Sachverhalt folgen. Wie im *Brouillon* entpuppt sich auch im vorliegenden Entwurf als Kriterium des Prozesses der Wissenschaft die jeweils zugrundeliegende, zu »entwickelnde« Anschauung selbst. Solange sie zusammen mit allem übrigen Wissen aber noch im Werden ist, muß auch das geschichtliche Erkennen durch das kritische Verfahren unvollendet sein und im Werden bleiben,<sup>1688</sup> so daß auch das kritische Verfahren nicht ursprünglich und allein die Wissenschaft zur Vollendung bringen kann<sup>1689</sup>.

Dennoch muß die Ethik zufolge der Abteilung I erstens auch Lehre und lehrbar sein. Schon in der materialen Ausführung des *Brouillons* im Blick auf die Tugend verlautete, daß Tugend lehrbar<sup>1690</sup> ist, und zudem Kunst und Erkenntnis in ihr ganz eins<sup>1691</sup> sind, so daß auch die Erkenntnis von Tugend, die Tugendlehre, lehrbar sein muß. Weil aber »Tugend« immer nur als eine Perspektive des ethischen Gesamtprozesses (!) fungiert, kann man im gegebenen Kontext sagen, daß folglich die Ethik bzw. die Sittenlehre lehrbar ist. Desweiteren und zweitens heißt es im angegebenen Kontext, die Tugend, verstehe: die Ethik, sei in der Weise der Übung. Die Vorstellungen von Lehre und Übung sind m.E. in diesem Zusammenhang konsequenter Ausdruck der kritischen sowie der technischen Umgangsweise mit einem Wissensgegenstand. Daß Schleiermacher im Zusammenhang seines Wissenschaftssystems die Leistung von wissenschaftlicher Kritik bei verschiedenen

---

<sup>1685</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 46, PhE 531.

<sup>1686</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 16, PhE 523.

<sup>1687</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 18, PhE 523.

<sup>1688</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 19, PhE 524

<sup>1689</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 20, PhE 524.

<sup>1690</sup>Vgl. Brou 207 [86] sowie Anm. 1414 d.v.U.

<sup>1691</sup>Vgl. Brou 207 [86].

Gelegenheiten relativ unterschiedlich angesetzt hat,<sup>1692</sup> bedeutet nicht zwangsläufig einen schweren sachlichen Widerspruch<sup>1693</sup>, sondern vielmehr Differenzierung und Ergänzung der Ansicht von ein und demselben Sachverhalt<sup>1694</sup>. »Kritik« bedeutet dann eigentlich sowohl im *Brouillon* wie in den Abteilungen I und III von 1816/17, die (in bezug auf organisierendes Handeln) retardierende Rückführung der Wissensbestände auf die sich dauerhaft durchhaltenden Werdestrukturen der jeweiligen Gegenstände. »Übung« oder »Technik« dagegen besagen die durch das kritische Prinzipienwissen orientierte Kunst, das kritische Prinzipienwissen zum Zweck des organisierenden Handelns anzuwenden.<sup>1695</sup> Unter dieser Voraussetzung passen sehr wohl mit der Abteilung III aus dem späteren *Ethikentwurf von 1816/17* zusammen: der Hinweis in der Einleitung des *Brouillons* auf das Werden der Ethik<sup>1696</sup> sowie die Ausführungen von Abteilung I. Denn dort wird auf die ständig voranzutreibende Vervollkommnung und Kritikwürdigkeit sowohl der Ethik als auch der sie kritisierenden Kritik hingewiesen wird<sup>1697</sup>. Praktische Bestätigung findet diese Vorstellung

<sup>1692</sup>So kann, wie oben angezeigt, Kritik z.B. nötig sein, weil die Eigentümlichkeit der Wissenwollenden unzutreffende Verknüpfungen im Denken verursacht. Kritik kann bei Schleiermacher aber auch dazu dienen, spekulatives, d.i. das sogenannte reine Wissen, auf gegebenes empirisches zu beziehen, vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 109, PhE 549f.

<sup>1693</sup>Hermes, E., Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, in: ders., MiW 1-48, 30f und 36f wdhnt die Abteilung I der Einleitung von 1816/17 im Widerspruch zu Abteilung III, da erstere für die Leistung der Kritik bloß empirische Gegebenheiten voraussetze und von ihnen aus oder besser: an ihnen stichhaltiges spekulatives Wissen erzeuge, vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 18, PhE 523. Abteilung III dagegen (vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 109, PhE 549f.) wolle lediglich Empirisches auf schon gegebenes spekulatives Wissen beziehen, verkenne die Funktion der Kritik, die Einsicht in das Wesen der Sachen zu gewinnen, ja überhaupt den Weg zum Prinzipienwissen darzustellen. In diesem Sinne scheint für Hermes die Differenz zwischen den beiden Abteilungen die von ihm ebendort beschriebene Trennlinie zwischen klassischem und modernem Wissensbegriff zu markieren.

<sup>1694</sup>M.E. stellen Schleiermachers Ausführungen in Abteilung III lediglich eine notwendige Differenzierung sowie Ergänzung der Ansicht des Wissensprozesses dar. Denn schon nach Schleiermachers Grundeinsicht aus den *Reden* muß das Allgemeine am Konkreten und umgekehrt sein, so daß Kritik im Sinne von Abteilung I der Sache nach, wenn auch nicht ausdrücklich, immer schon auf Prinzipienwissen zurückgreifen muß. Deshalb wurde bereits im *Brouillon* (Brou 82 [5]) das Anfangen mit der Ethik als unmittelbares Haftbleiben mitten »in der Anschauung«, also als Anfangen in der Mitte aufgefaßt. Abteilung III ruft lediglich in Erinnerung, daß der in I mehr nach seiner eigentümlich-spontanen Seite angesehene Wissensprozeß ursprünglich und radikal rezeptiv zugeeignetes, für alle Menschen identisches Vorwissen voraussetzt; andererseits, daß die treffende Anwendung des Prinzipienwissens bzw. dessen Entdeckung am Konkreten seinerseits eine Kunst (Technik), freilich nicht prinzipienlos, sondern kritikfähig und -bedürftig ist. Letzteres gilt, weil der an sich unproblematische individuelle Faktor beim Begriffsbilden nie ganz auszuschließen ist, und die (naturgemäß) komparative Begriffsbildung des Individuums gelegentlich voreilig irrt bzw. selbst für das Erkennen genommen wird. Diese Ansicht kann sich durchaus auch auf das *Brouillon* von 1805/06 berufen, vgl. Brou 154f [48]; 169f [58f]. Ergänzt wird die Darstellung des Wissensprozesses in Abteilung III also dahingehend, daß zusammen mit der kritischen Wesenssuche deren eigene Kritikwürdigkeit und -fähigkeit mitbedacht wird. So differenziert fällt der Blick natürlicher Weise auch auf die Technik, denn sie dient »zum Behuf des handelnden Eintretens« (E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 109, PhE 549f) in ein Gegenstandsgebiet. Im Fall des Wissens selbst muß die Prinzipienlehre verständlicher Weise eine Kunstlehre sein.

<sup>1695</sup>Nicht von ungefähr fungiert die Dialektik (schon nach Dial<sub>14</sub> §§ 51b und 52 F<sub>1</sub>165) sowohl als kritisch orientierendes Kriterium, als auch als Organon des Wissens. Diese Funktionsbeschreibung der Dialektik spiegelt sich auch in ihrem Aufbau wieder: der die Möglichkeitsbedingungen der Dialektik überhaupt sondierenden Allgemeinen Einleitung folgt der das Grundkriterium des Seinsbezuges des Wissens thematisierende Transzendente Teil der *Dialektik*, die von dem nachfolgenden Formalen Teil, der das Organisationsprinzip des seinsbezogenen Verknüpfens der Denk- und Wissenshandlungen behandelt, beschlossen wird.

<sup>1696</sup>Vgl. Brou 81ff [4ff]; 86f [7f].

<sup>1697</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 20, PhE 524.

darin, daß Schleiermacher von dem ersten Ethikentwurf der *Monologen* an kontinuierlich dieselbe Grundeinsicht durch zahlreiche, je überarbeitete Neufassungen weiter aufzuhellen versucht und insofern sich in der Ethik geübt hat. Drittens notiert Schleiermacher an der oben zitierten Stelle des *Brouillons*, die Tugend, verstehe: die Ethik, sei in der Weise der Gesinnung und als solche ein göttliches Geschenk. Bemerkenswerter Weise führt ebendieser Hinweis auf die Weise, in der die Ethik durch das sogenannte höchste Wissen gegeben ist, bzw. auf die Weise in der dieses Wissen selbst gegeben ist, zurück: nämlich auf die unmittelbare, radikal rezeptive Reflexivität. Die Weise, in der das höchste Wissen gegeben ist, entscheidet aber über die Weise und zugleich mit der Weise, in der die Ethik gegeben ist, auch über deren Gehalt.

Bevor aber der Gehalt der ursprünglichen Anschauung der Ethik unter der Perspektive seines Gegebenseins, und als fundamentum dafür das höchste Wissen betrachtet werden wird, soll im Ausgang von Abteilung II untersucht werden, welche der einzelnen, besonderen Wissenschaften als die oberste, dem höchsten Wissen korrespondierende gedacht werden muß. Gleich in ihrem ersten Paragraphen, in Paragraph 22, nimmt Abteilung II die in der Einleitung zuvor gemachte Voraussetzung des höchsten Wissens auf, indem sie von der vorläufigen Unvollkommenheit der obersten Wissenschaft auf deren mangelhafte Allgemeingültigkeit schließt. Das gelte auch dann, wenn auf eine bekannte Darstellung (des höchsten Wissens) gebaut werde. Welche Darstellung bzw. die Darstellung welcher Wissenschaft, meint Schleiermacher mit dieser Aussage, und welche Wissenschaft paßt wahrhaftig in die offene Stelle der obersten Wissenschaft? Scheinbar fügt sich die Dialektik, denn von ihr hatte Schleiermacher zum Zeitpunkt des vorliegenden Ethikentwurfes schon (im Jahr 1811) eine erste Fassung erarbeitet, und zudem wollte er im *Ethikentwurf von 1812/13* die Ethik ausdrücklich von der Dialektik ableiten. Dagegen spricht allerdings erstens, daß in der zweiten Auflage der *Glaubenslehre* die Ableitung von Schleiermachers Bewußtseinstheorie nicht auf die Dialektik, sondern zunächst auf die Ethik, von dort aber auf die Seelenlehre zurückweist<sup>1698</sup>. Zweitens scheint Schleiermacher von der früheren, ausdrücklichen Höchststellung der Dialektik abgewichen zu sein, da sonst nicht einsehbar wäre, weshalb er im *Ethikentwurf von 1816/17* auf die früher vertretene Ansicht hätte verzichten sollen. Drittens aber erscheint die Dialektik zum Ende von Abteilung II in ihrem letzten Paragraphen (§ 61) gerade nicht als die »höchste Einheit des Wissens« und als das »volle Abbild der Gesamtheit des Seins« bzw. als »das unmittelbare Bild des höchsten Seins«; da sie nicht die für das höchste Wissen wesentliche doppelte Durchdringung von sowohl Ethischem und Physischem als auch von Beschaulichem und Empirischem leiste. Vielmehr erscheint die Dialektik als »des höchsten Wissens« »gehaltlose[s] Abbild [...], welches nur Wahrheit hat, inwiefern es in den beiden andern [relativen Gegensatzperspektiven]« vorkomme.<sup>1699</sup> Anders als einer obersten Wissenschaft würdig korrespondiert der

---

<sup>1698</sup>Vgl. GL § 3, I 14; § 3, I 18.

<sup>1699</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 61, PhE 536f.

Dialektik daher ein Gegenüber, steht »[i]hr gegenüber die Mathematik«. <sup>1700</sup> Während die Mathematik das Sein als Besonderes betrachte, so daß dies schon durch dessen Verschiedenheit in Raum und Zeit ein Mannigfaltiges werde, werde das Sein durch die dialektische Bestimmung ein Mannigfaltiges nur, weil und insofern es samt der in ihm gebundenen (relativen) Gegensätze als Allgemeines betrachtet wird. <sup>1701</sup> Diese Ansicht stimmt vollkommen mit den Ergebnissen der beiden *Dialektiken* von 1814 und 1822 überein, <sup>1702</sup> in denen die Dialektik beide Male weit davon entfernt, Grundwissenschaft zu sein, als Kunstlehre, <sup>1703</sup> also Technik, zu verstehen gegeben wird. Demnach scheidet die Dialektik als mögliche oberste Wissenschaft aus. Sie geht schon nach der *Dialektik* von 1814 ganz in der Rolle auf, als Kunstlehre den Fortschritt zum vollkommenen Wissen kritisch zu organisieren. <sup>1704</sup>

Die Ethik selbst scheidet als oberste Wissenschaft ebenfalls aus. Denn in Paragraph 55 der Einleitung zum *Ethikentwurf von 1816/17* sieht Schleiermacher die Gesamtheit des Seins unter (relative) Gegensätze beschlossen und folgert, daß »nur zwei Hauptwissenschaften, die der Natur und die der Vernunft« seien, unter welche alle anderen besonderen und (relativ) abgeschlossenen Wissenschaften als untergeordnete Disziplinen begriffen werden müßten. <sup>1705</sup> Und schließlich bestimmt er in Paragraph 58 die beiden Hauptwissenschaften im Verhältnis zu dem (relativen) Gegensatz der beschaulichen und erfahrungsmäßigen Betrachtungsweise, <sup>1706</sup> und läßt zwei Paragraphen später, im vorletzten Paragraphen von Abschnitt II, <sup>1707</sup> als Ergebnis wissen: daß die Ethik bzw. die Sittenlehre »der beschauliche Ausdruck« des »endlichen Seins, sofern es Vernunft ist«, sei, d.h.: die Ethik ist »das Erkennen des Wesens der Vernunft«. Als die so und so bestimmte, eine von zwei Hauptwissenschaften kann die Ethik aber unmöglich die Wissenschaft vom »innere[n] Grund

---

<sup>1700</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 61, PhE 536f.

<sup>1701</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 76, PhE 540f.

<sup>1702</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 344 F<sub>1</sub>403; Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>462ff.

<sup>1703</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 17 F<sub>1</sub>153; § 56 F<sub>1</sub>167; Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>64; F<sub>2</sub>92.

<sup>1704</sup>Vgl. Anm. 1695 d.v.U.

<sup>1705</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 55, PhE 534.

<sup>1706</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 58, PhE 535.

<sup>1707</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 60, PhE 536.

und Quell alles andern Wissens«<sup>1708</sup> sein.<sup>1709</sup> Immerhin sollte das Wesen der Ethik ja nur in der Einsicht in das Handeln der Vernunft auf die Natur bestehen, während, das dafür voraussetzende ursprüngliche Zusammensein von Vernunft und Natur aufzuklären,<sup>1710</sup> die Aufgabe einer anderen, sachlich vorrangigen Wissenschaft darstellt, die naturgemäß einen anderen Namen als den der Ethik erhalten sollte.<sup>1711</sup>

Bleibe als Kandidatin für die oberste Wissenschaft noch die Philosophie. Denn schon in *Brouillon* hatte Schleiermacher in der Einleitung kundgetan, die Ethik sei »abhängig« von der einen Seite der Philosophie, nämlich »von der theoretischen Seite der Philosophie«, weil diese ihr »den Menschen« geben müsse.<sup>1712</sup> Übereinstimmend damit nennt Schleiermacher im letzten Paragraphen von Abteilung II der Einleitung von 1816/17 (in § 61) die »höchste Einheit des Wissens«, die »beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinandersein« »als vollkommene Durchdringung des Ethischen und Physischen« ausdrücke und zugleich die Perspektive des Beschaulichen wie des Erfahrungsmäßigen vollkommen integriere »die Idee der Weltweisheit« bzw. »φιλοσοφία«.<sup>1713</sup> Was spricht also gegen die Sonder- und Höchststellung der Philosophie als oberste Wissenschaft? Zum einen, daß Schleiermacher in seiner *Dialektik* von 1814 das Philosophieren bzw. die Philosophie »im engeren Sinne« als »die Philosophie, d.h. den innern Zusammenhang alles Wissens machen«<sup>1714</sup>, andererseits aber »die Prinzipien der Kunst zu philosophieren« als die Dialektik definiert.<sup>1715</sup> So fällt die Philosophie mit der schon ausgeschlossenen Disziplin der Dialek-

---

<sup>1708</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 33, PhE 528.

<sup>1709</sup>Die von E. Herms, *Die Ethik des Wissens*, bes. 17-21 vorgetragene Gedankenführung, aus der »Zuständigkeit« der Ethik für die Idee des Wissens die Stellung und Funktion der Ethik als Fundamentalwissenschaft zu folgern, so daß die Ethik sowohl als besondere, als auch als »höchste« Wissenschaft in Betracht komme (vgl. a.a.O. 21 Anm. 122), wird zwar großenteils von zutreffenden Beobachtungen begleitet, verschleift aber die Differenz zwischen der Bedeutung der Ethik für die Durchführung der besagten Idee sowie der allein darin begründeten »Zuständigkeit« einerseits und der durch diesen Zusammenhang keinesweges belegten, die Idee des Wissens samt all ihren möglichen Wissensgehalten widerspiegelnden Bedeutung der Ethik für die Begründung des Systems der Wissenschaften auf der anderen Seite. Die auf dem Boden und im Rahmen von Schleiermachers Einsichten ins Menschsein akzeptable Bedingung, daß die Erkenntnisgegenstände erkenntnisfähiger, aber endlicher Erkenntnisinstanzen nicht ursprünglich von diesen Instanzen selbst, sondern ständig für deren nachgängig mitwirkende Erkenntnisleistung vorgegeben sind, hat zur Folge, daß aus der besagten Zuständigkeit der Ethik deren vermeintliche Begründungsfunktion gerade nicht gefolgert werden kann. Herms selbst weist in »Die Bedeutung der ›Psychologie‹«, 174f und 183 auf ebendiesen Sachverhalt sowohl im allgemeinen wie auch mit der konkreten Selbstkorrektur hin, daß vielmehr die Psychologie und nicht die Ethik das Wissenschaftssystem Schleiermachers fundiert. Herms indiziert (a.a.O. 183) dabei zu Recht Schleiermachers Glaubenslehre, der zufolge die Ethik zwar die systembegründende Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins impliziert (vgl. GL § 3, I 14), die besagte Theorie aber als »Geliehenes aus der Seelenlehre« (GL § 3, I 18) vorausgesetzt werden muß.

<sup>1710</sup>»Alles ethische Wissen ist Ausdruck, des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft« (E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 81, PhE 542).

<sup>1711</sup>Die von E. Herms seinerzeit geäußerte Überlegung (vgl. dazu die vorhergehende Anm. d.v.U.), von der Existenz zweier verschiedener Arten von Ethik auszugehen, nimmt den Unterschied zwischen Begründung und Durchführung der Ethik einerseits ernst; andererseits würde, weil die Untersuchung der Möglichkeitsbedingung denselben Namen wie die von ihr abgeleitete Untersuchung erhielt, die besagte Differenz geradezu verwischt, als ob der begründende Sachverhalt möglicherweise aus dem begründeten flösse.

<sup>1712</sup>Vgl. Brou 82 [4f].

<sup>1713</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 61, PhE 536.

<sup>1714</sup>Dial<sub>14</sub> § 4 F<sub>1</sub>148.

<sup>1715</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 17 F<sub>1</sub>153.

tik zusammen und fällt als mögliche oberste Wissenschaft aus. Wenn Schleiermacher in seinen Ausführungen zur *Dialektik* von 1822 die Philosophie als »die unmittelbare Beschäftigung mit den Prinzipien und dem Zusammenhang des Wissens«<sup>1716</sup> beschreibt und anschließend die »Notwendigkeit der Anwendung philosophischer Betrachtung in jedem Gebiet der Dialektik«<sup>1717</sup> erkennt und also die Philosophie in die Dialektik einordnet, wobei die Regeln der Dialektik ihre Bedeutung »für jeden Gegenstand«<sup>1718</sup> hätten, dann werden auf diese Weise, und weil nach der *Dialektik* von 1814 alles »Philosophieren im weitern Sinne von einzelnen Dingen aus«<sup>1719</sup> stattfinde, zwar das genaue Verhältnis zwischen Dialektik und Philosophie sowie der Ort und das vermeintliche eigene Reich der Philosophie unter den übrigen Wissenschaften gewisser Erklärung bedürftig<sup>1720</sup>. Die Einsicht jedoch, daß die Philosophie als oberste Wissenschaft hinfällig ist, wird untermauert, zumal Schleiermacher Dialektik und Philosophie jeweils »nur« als Kunstlehre<sup>1721</sup> ansieht. Selbst die Philosophie in dem weiten Sinne der Einleitung des *Brouillons* kann nicht schlicht als oberste Wissenschaft herangezogen werden. Denn zwar sollte sie nach ihrer praktischen Seite die Anschauung der Beseelung der Natur durch die Vernunft, und nach ihrer theoretischen Seite die Anschauung des Menschen als eines Naturwesens »geben«, aber gerade die Ursprünglichkeit des Zusammenseins von Vernunft und Natur fiel wenigstens faktisch aus. Außerdem erhob sie lediglich den Anspruch auf die Einsicht in das spekulative Wissen, weshalb sie spätestens an dieser Stelle aus dem Rennen um die oberste Wissenschaft ausscheiden muß.

Also ergibt sich, daß weder Philosophie, noch Dialektik, noch Ethik den eigentlichen Ort für die »bereits bekannte Darstellung« des das Wissenschaftssystem fundierenden höchsten Wissens zum Zweck der Ableitung der Ethik abgeben konnten. In Erinnerung an frühere Ausführungen der vorliegenden Untersuchung<sup>1722</sup> und auf Schleiermachers Rückverweis auf die Seelenlehre in der *Glaubenslehre* von 1830/31 zurückschauend ist zu ersehen,<sup>1723</sup> daß allein die recht verstandene Psychologie den Platz der obersten Wissenschaft einnehmen kann. Ihr Gegenstand ist das höchste Wissen bzw. das alle übrigen möglichen wissbaren Sachverhalte fundierende unmittelbare Selbstbewußtsein. Sofern Schleiermacher in der Einleitung von 1816/17 tatsächlich an eine andere Wissenschaft als die der Psychologie gedacht haben sollte, wäre sein Ansinnen fehlgeleitet. Diese Möglichkeit kann nicht ausgeschlossen werden. Denn zwar verkündet Schleiermacher im Rahmen von Abteilung III, in der Darlegung des Begriffs der Sittenlehre, in Paragraph 82, man müsse in der Ethik beständig ein gewisses Einssein von Vernunft und Natur, verstehe: von Wissen und

---

<sup>1716</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>66f.

<sup>1717</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>67.

<sup>1718</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>67.

<sup>1719</sup>Dial<sub>14</sub> § 17 F<sub>1</sub>153.

<sup>1720</sup>Anscheinend hat Schleiermacher 1822 die Philosophie enger und in die Dialektik gefaßt, während 1814 beide umfangsgleich waren und in einem denkbar weiten Sinne verstanden wurden.

<sup>1721</sup>Vgl. z.B. Dial<sub>14</sub> § 17 F<sub>1</sub>153; § 20 F<sub>1</sub>155; § 29f F<sub>1</sub>158; § 45 F<sub>1</sub>161; § 56 F<sub>1</sub>167; Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>67; F<sub>2</sub>92.

<sup>1722</sup>Vgl. die Seiten 191ff d.v.U.

<sup>1723</sup>Vgl. aber auch S. 298f d.v.U.

Sein unausdrücklich voraussetzen. Dieses Einssein schreite im bestimmterwerdenden Prozeß der nie vollendeten Naturwerdung der Vernunft beständig voran.<sup>1724</sup> Und weiter beschreibt Schleiermacher diese Voraussetzung kurz darauf, indem er die Zumutung der Ethik ausspricht, daß jedermann, der die Ethik noch nicht als Wissenschaft habe, dagegen sehr wohl »diese Einheit [von Vernunft und Natur]« »in ihm selbst zu kennen« habe.<sup>1725</sup> Ja, er erinnert in unmittelbarem Anschluß sogar an die wissenschaftliche Gepflogenheit, zum Zweck der Erhellung des so Vorausgesetzten »eine eigene Lehre aufzustellen, welche gleichsam den Kreis zwischen [den] beiden [Seiten Vernunft und Natur] schließe«<sup>1726</sup>. Aber, die nach Schleiermachers Dafürhalten traditionell mit dieser Aufgabe befaßte Disziplin der Anthropologie, sei sie physisch und zugleich psychologisch oder nur einseitig orientiert, hält Schleiermacher bloß für ein »didaktisches Hülfmittel«, das keinesfalls als Wissenschaft angesehen werden dürfe.<sup>1727</sup> Die Vorstellung, daß eine fundamentale Anthropologie, die nach dem ursprünglichen Zusammensein von Vernunft und Natur, von Geistigem bzw. Psychischem und Physischem am Ort des endlichen Geistes fragt, möglich sein könnte; daß die so verstandene Anthropologie Psychologie sein und zugleich die wissenschaftliche Bemühung um den alle übrigen wissbaren Sachverhalte und so denn auch um den alle übrigen Wissenschaften fundierenden Sachverhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins darstellen könnte; daß diese Anthropologie folglich als oberste Wissenschaft seines Wissenschaftssystems erscheinen dürfte; diese Vorstellung ist Schleiermacher zumindest in der Ethikeinleitung von 1816/17 nicht in den Sinn gekommen. Erst die zweite Auflage der *Glaubenslehre* von 1830/31 hat einen Schritt in diese Richtung getan. Die Tatsache, daß Schleiermacher in der Ethikeinleitung von 1816/17 auf das sogenannte unmittelbare Selbstbewußtsein rekurriert; daß der besagte Sachverhalt tatsächlich die ihm eingeräumte Stellung und Funktion inne hat; das bleibt von Schleiermachers relativem Selbstmißverständnis unberührt.

Wir kommen nun, da die Frage nach der obersten Wissenschaft immer mehr auf den diese Wissenschaft (samt alle anderen Wissenschaften) fundierenden Sachverhalt »höchstes Wissen« gedrängt hat und drängt, zur Betrachtung des höchsten Wissens, inwiefern es als Gegebenheitsweise für die Ethik die »ursprüngliche, ethische Grundanschauung« inhaltlich fundiert und insofern den Gehalt dieser Anschauung bestimmt, und zu der Frage, wie bzw. als was dieses Wissen seinerseits gegeben ist.

#### 3.4.2.2.2 Der *Ethikentwurf* von 1816/17 aus mehr inhaltlicher Perspektive

Die Betrachtung des *Ethikentwurfs* von 1816/17 aus mehr inhaltlicher Perspektive wird untersuchen, inwiefern das von Schleiermacher in der Einleitung so genannte höchste Wissen als Gegebenheitsweise für die Ethik die »ursprüngliche, ethische Grundanschauung«

---

<sup>1724</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 81, PhE 542.

<sup>1725</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 86, PhE 543.

<sup>1726</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 87, PhE 543.

<sup>1727</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 87, PhE 543.

inhaltlich fundiert, insofern den Gehalt dieser Anschauung bestimmt, und wie bzw. als was dieses Wissen seinerseits gegeben ist.

An die Spitze sämtlicher besonderer Wissenschaften und so auch an die Spitze der Ethik stellt Schleiermacher gleich in Paragraph 1 seiner Einleitung von 1816/17 das dort so genannte höchste Wissen. Dieses tritt im zweiten Paragraphen von Abteilung II, in Paragraph 23 der Einleitung, als die ursprüngliche relationale Einheit von »Sein« und »Wissen« (letzteres ist ein bestimmtes, nämlich gegenstandsbezogenes Denken) in Erscheinung, erscheint in der Relation von »Gewußtem« und »Wissen«.<sup>1728</sup> Ebendiese Relation ist keine andere als die von Erscheinung und Erscheinendem oder Anschauung und Angeschautem. Mit dem sogenannten höchsten Wissen stellt Schleiermacher demzufolge erstens einen derartigen Gehalt an die Spitze der Wissenschaften, der seinerseits der beschriebenen Anschauungsstruktur keinesfalls mehr unterliegt, sondern sie vielmehr begründet.<sup>1729</sup> Zweitens stellt Schleiermacher damit genau denjenigen Sachverhalt an die Spitze auch der Ethik, der im *Brouillon* erst in der Güterlehre herausgestellt wurde, obwohl er doch für die Existenz der vernünftigen Monaden deren für sie konstitutive und für sie unhintergehbare Reflexivität des Individuellen darstellte<sup>1730</sup>. Gemeint ist die »Auflösung des Idealen und Realen ineinander«<sup>1731</sup>. An ihr fällt zusammen mit ihrer Vorziehung an die Spitze der Ethik auf, daß Schleiermacher nunmehr den im *Brouillon* herrschenden, aber problematischen Eindruck, das Einssein von idealer und realer Gegensatzseite komme erst durch die scheinbar zufällige Beseelung der Natur durch die Vernunft zustande, abwehrt, indem er eben jenes Einssein dem sogenannten Beseelungsprozeß sachlich vorordnet. Das erhellt zum einen daraus, daß in Paragraph 47 der Begriff der Natur als das Ineinander von Ideal und Real »auf dingliche Weise« bzw. »als Dingliches d.h. Gewußtes« angesehen und entwickelt wird, während die Vernunft als derselbe Sachverhalt gilt, jedoch angesehen »als Geistiges d.h. Wissendes«. Ohne Frage hat Schleiermacher dabei faktisch den Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität als Kreuzungsachse immer schon mitgedacht. Von einem »Wirken« der Vernunft auf die Natur könnte sonst gar keine Rede sein.<sup>1732</sup> Ohne das zweite, mit dem ersten gekreuzten Gegensatzpaar könnte keines der beiden Paare seine Relativität erhalten. Und wie oben schon angedeutet berührt Schleiermacher mit der Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem die Relation von Spontan und Rezeptiv, die in dieser indirekten Weise bereits in den Paragraphen 31 und 40ff erscheint. Zum anderen existieren die beiden Gegensatzseiten Natur und Vernunft aufgrund der aufgezeigten Konstitution durch ihr relationales Einssein nachweislich als »Ineinander«<sup>1733</sup>, und zwar nur als Ineinander. Weil jedoch kein ethisches Wissen ein »ursprüngliches Hin-

---

<sup>1728</sup>»Wissen und Sein giebt es für uns nur in Beziehung auf einander. Das Sein ist das Gewußte, und das Wissen weiß um das Seiende« (E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 23, PhE 524f).

<sup>1729</sup>Das sogenannte höchste Wissen ist ein fundierendes »ursprüngliches Wissen«, das »begründen« muß und der »Grund alles Wissens« ist, vgl. Dial<sub>14</sub> § 46 F<sub>1</sub>162.

<sup>1730</sup>Vgl. Herms, Beseelung, 98.

<sup>1731</sup>Brou 151 [46].

<sup>1732</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 50, PhE 533.

<sup>1733</sup>So schon Paragraph 47, PhE 532.



eintreten der Vernunft in die Natur«<sup>1734</sup> besagen könne, rechnet Schleiermacher vielmehr mit einer in der Ethik »nirgend ausgedrückte[n] Einheit von Vernunftkraft und Naturmasse«<sup>1735</sup>, sozusagen einem Immer-schon-Beseeltsein<sup>1736</sup> der Natur durch die Vernunft. Das ist der Grund dafür, daß im *Ethikentwurf von 1816/17* die aus dem *Brouillon* stammende Rede von der Beseelung verstummt. Den Gehalt der ursprünglichen ethischen Anschauung, das ist der Gehalt des ethischen Wissens, bringt Schleiermacher demgemäß als »immer schon angefangene[s], aber nie vollendete[s] Naturwerden[ ] der Vernunft«<sup>1737</sup> zum Ausdruck. Zwar darf ein bloßer Ausdruck nicht mit der Sachgemäßheit der durch ihn besagten Beschreibungsleistung verwechselt werden. Da aber in der obigen Darstellung erstens das besagte Immer-schon-Beseeltsein vermittelt durch den Gegensatz von Ideal und Real als fundiert in einem ursprünglichen, höchsten oder vielleicht besser: tiefsten Wissen einsichtig geworden ist; da zweitens vermittelt durch den Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität das Immer-schon-Beseeltsein auch für das Relativ-abgeschlossen-in-Gemeinschaftsein des Individuellen das (im höchsten Wissen fundierte) Fundament darstellt; und da drittens auch die Relation der beiden jeweiligen Gegensatzpaare aus dem Beseeltsein bzw. aus dem höchsten Wissen verstehbar geworden ist, soll nachfolgend lediglich die anzunehmende radikal rezeptive Reflexivität des sogenannten höchsten Wissens selbst untersucht werden.

Also zur radikal rezeptiven Reflexivität des sogenannten höchsten Wissens, d.h. faktisch zu dessen eigener Gegebenheitsweise. Da sie als Weise der Bezogenheit von Ideal-Real existiert, kann sie laut Schleiermacher noch viel weniger denn als im Fall von Vernunft und Natur als ein analoges Hineintreten »des Geistigen [= des Idealen] in das Dingliche [= in das Reale]«<sup>1738</sup> bezeichnet werden. Schleiermacher beschreibt sie gleich zu Beginn der Ableitung der besonderen Wissenschaft der Ethik, zu Beginn von Abteilung II, als ein Überzeugtsein, »was jeder in seinem eigenen Bewußtsein findet«<sup>1739</sup>. Für die Einsicht in die fundamentale Bezogenheit des Seins als des Gewußten und des Wissens als des um das Sein Wissenden fordert Schleiermacher dementsprechend von seinen Lesern lediglich, daß »jeder sich dieses Sazes bewußt werde«<sup>1740</sup>. Damit sinngemäß übereinstimmend heißt es im direkt nachfolgenden Paragraphen 24, daß die Bezogenheit von »Wissen in uns und Sein für uns« qua »Besinnung« zu »finden« sei. Nicht ist das höchste Wissen uns in der Weise der denkerischen Verknüpfung, d.h. als Satz oder als eine Einheit von logischem Subjekt oder Objekt, noch in der Weise der Bezeichnung, d.h. als Begriff oder als eine Einheit von Allgemeinem und Besonderem gegeben.<sup>1741</sup> Nur in diesem Sinne sagt Schleierma-

<sup>1734</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 78, PhE 541; ebenso § 98, PhE 546.

<sup>1735</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 99, PhE 546.

<sup>1736</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 99, PhE 546.

<sup>1737</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 81, PhE 542. Die Ethik sichtet das auf die Natur gerichtete Handeln der »immer schon irgendwie mit der Natur geeinten Vernunft« (§ 80, PhE 541).

<sup>1738</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 78, PhE 541.

<sup>1739</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 22, PhE 524. Dieses Gefundene kann, wie aufgewiesen, kein irgendwie bestimmtes Produkt des identischen Symbolisierens sein.

<sup>1740</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 23, PhE 524f.

<sup>1741</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 31, PhE 527.

cher, das höchste Wissen zeige sich uns in unserm Bewußtsein »nicht unmittelbar«<sup>1742</sup>. Denn eigentlich zeigt es sich ja sehr wohl als ein unmittelbares. In ihm und mit ihm fallen sämtliche relative Gegensätze, zuhöchst der von Ideal-Real selbst, zusammen. Freilich darf Unmittelbarkeit alleine keinesfalls immer schon für identisch mit der besagten Reflexivität gehalten werden. Angesichts der aus der *Psychologie* bekannten und oben bereits aufgezeigten inneren Struktur des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist nämlich anzunehmen, daß die unmittelbare Bezogenheit von Ideal-Real zunächst einmal nur auf die Spontaneität eines unmittelbaren Selbstsetzens hindeutet, wiewohl die Rede vom »Finden« (des entsprechenden Bewußtseins) ziemlich deutlich auf einen rezeptiven Vorgang verweist. In der Einleitung von 1816/17 sowie in der anschließenden Güterlehre wird zwar keine Auskunft über das unmittelbare Selbstsetzen erteilt, so daß Schleiermacher in diesem Zusammenhang versäumt, die im unmittelbaren Selbstbewußtsein angelegte Asymmetrie aufzuklären, also das besagte Bewußtsein auf die innere Anlage seines eigenen Werdens zu beleuchten. Aber dennoch sind die Ausführungen der Güterlehre kombiniert mit gewissen thematisch anschließenden, späteren Äußerungen Schleiermachers bezogen auf die rezeptiv-reflexive Gegebenheitsweise des höchsten Wissens sowie bezogen auf die dem unmittelbaren Selbstbewußtsein wesentliche Asymmetrie dazu geeignet, die faktische Voraussetzung des unmittelbaren Selbstbewußtseins für den in Rede stehenden Ethikentwurf zu bekräftigen und noch etwas genauer zu beschreiben.

Übereinstimmend mit dem bekannten Verweis der *Glaubenslehre* auf die »Seelenlehre« spricht Schleiermacher in Paragraph 3 der Einleitung der Güterlehre von 1816/17 frei aus, daß das, »was alle Wurzeln des Ineinanderseins von Vernunft und Natur im sittlichen Gebiet in sich schließt«, »die menschliche Natur als Seele« sei.<sup>1743</sup> Schleiermacher fährt mit der Einschränkung fort, die Vernunft könne nicht mehr das besagte Ineinander selbst ausmachen. Diese Aussage ist nun einerseits verständlich und notwendig, da Vernunft in dem hier thematisierten Entwurf erst durch das relative Ineinander von Vernunft und Natur konstituiert werden sollte. Andererseits läßt Schleiermacher mit diesem Ende unberücksichtigt, daß das von ihm selbst zugleich mitvorausgesetzte Einssein von idealer (psychischer) und realer (physischer) Seite notwendig die vorgängige Offenheit der einen Seite für die andere bzw. die Anlage der andren Seite in der einen Seite impliziert. Schleiermacher dagegen achtet lediglich auf die (unwillkürliche) Symbolfunktion von Vernunft- und Naturseite füreinander.<sup>1744</sup> Aber, die zwecks Prozeßcharakter notwendige Asymmetrie des Ineinanderseins von Vernunft und Natur bzw. von Ideal-Real sowie Spontan-Rezeptiv läßt sich dennoch nicht unterdrücken. Denn zu Schleiermachers Aussage, daß das mittelbare »Bewußtsein« das »unmittelbare Symbol der Vernunft« darstelle, ließe sich zwar noch eine entsprechende Aussage über die Natur und das mittelbare Bewußtsein denken. Bezogen auf die Vernunft unterscheidet Schleiermacher die Unmittelbarkeit des besagten Symbols

---

<sup>1742</sup>E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 33, PhE 528.

<sup>1743</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Einleitung, § 3, PhE 563.

<sup>1744</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Einleitung, § 4, PhE 563.

klar von jedwedem Symbol, »sofern es Bild und Darstellung des Bewußtseins [also durch das mittelbare Bewußtsein gemacht] ist«. <sup>1745</sup> »Unmittelbares« Symbol der Vernunft ist das mittelbare Bewußtsein gerade dadurch, daß es im Gegensatz zu jedem (willkürlichen oder unwillkürlichen) Symbol im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes die Vermitteltheit von Vernunft und Natur darstellt. <sup>1746</sup> Und bis hierhin könnte man sich eine spiegelbildliche Funktion der Naturseite, also des mittelbaren Bewußtseins als eines Seins vorstellen. Aber, rückblickend tritt die besagte Asymmetrie klar in Erscheinung, indem Schleiermacher in einem anderen, um Jahre späteren Kontext die soeben vorgetragene Vorstellung vom (mittelbaren) Bewußtsein als unmittelbarem Symbol noch etwas prägnanter ins Wort faßt: »Das [mittelbare] Bewußtsein [...] in seiner ihm wesentlichen Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Symbol der an sich unzeitlichen Vernunft« <sup>1747</sup>. Unabhängig davon, ob man die »unzeitliche« Vernunft in diesem Zusammenhang problematischer Weise als das Absolute, als den ursprünglichen Grund alles Seins im Sinne Gottes des Schöpfers verstehen will oder besser als das nicht in der Zeit seiende unmittelbare Selbstbewußtsein, in jedem Fall deutet die Formulierung an, daß die Vernunft diejenige »Zeitlichkeit« ist, die das Zusammensein von Vernunft und Natur zeitigt. Vergleichbare Aussagen in bezug auf Natur oder Raum finden sich bei Schleiermacher aber nicht. Zudem stellt Schleiermacher kurz darauf das Ineinander von Vernunft und Natur als eine (!) Erscheinung des »schlechthin Innere[n] des Menschen« dar und bezeichnet diese »innerste Einheit des Lebens [des einzelnen Menschen]« ebenfalls als ein Bewußtsein, wobei er diesem Bewußtsein jedoch, weil es keinesfalls ein Äußerliches ist, ausdrücklich abspricht, überhaupt Symbol zu sein. <sup>1748</sup> »Die innerste Einheit des Lebens als solche ist nicht Gegenstand für das Bewußtsein« <sup>1749</sup>. Richtiger: für das mittelbare Bewußtsein ist diese innerste Einheit kein Gegenstand im gewöhnlichen Sinn. Weder stellt sie dar einen einzelnen Gegenstand unter den Bedingungen der relativen Gegensatzkreuzungen, noch deren unmittelbares Ineinandersein auf der Ebene der unmittelbaren Spontaneität. Denn diese innerste Einheit ist selbst das Bewußt-Sein schlechthin, ist das unmittelbare »Selbstbewußtsein« <sup>1750</sup>. <sup>1751</sup> Als solche ist sie, ist es, sich unmittelbar selbst erschlossen. Unübersehbar stellt sich das unmittelbare Selbstbewußtsein, verstanden als Selbsterschlossenheit, als in sich selbst unmittelbar reflexiv dar. Zudem muß es der Sache nach unsereinem radikal rezeptiv zugeeignet sein, wie schon die Rede vom Finden dieses Sachverhalts andeutete. Und in jedem Fall ist mit dem besagten Selbstbewußtsein die Weise bestimmt, in der uns das sogenannte höchste Wissen gegeben ist. In diesem Zusammenhang das »höchste Wissen« für ein Wissen im Sinne des unmittelbaren

<sup>1745</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Erster Abschnitt, § 30, PhE 573.

<sup>1746</sup>Während gewöhnliche Symbole sich auf Sachverhalte innerhalb des Vernunftwerdens der Natur beziehen, wird in diesem Symbol das Vernunfthandeln selbst symbolisiert.

<sup>1747</sup>UHG2 671.

<sup>1748</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Erster Abschnitt, § 33, PhE 576.

<sup>1749</sup>Ebd.

<sup>1750</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Erster Abschnitt, § 53, PhE 589f.

<sup>1751</sup>Mit dem Entwurf von 1814/16 läßt sich sogar das Gegründetsein dieses Bewußtseins in seinem transzendenten Grund aussprechen: »Das schlechthin Innere des Menschen ist das Streben nach Gott« (PhE 433).

Selbstsetzens halten zu wollen, weil nach Paragraph acht der allgemeinen Einleitung das höchste Wissen anscheinend selbst gleich einem Ideal auf dem Weg der vervollkommenen Darstellung durch sein Besonderes ist und den Anfangs- und Zielpunkt für alles relative Wissen darstellt, verfangt nicht. Denn Schleiermacher spricht in diesem Zusammenhang vom Innersten, von Besinnung und Finden, wobei er das besagte höchste Wissen selbst für das unmittelbare Selbstbewußtsein im ganz ursprünglichen Sinne hält. Die rezeptiv-reflexive Weise seines Für-uns-Gegebenseins steht somit fest.

Dieses Selbstbewußtsein des endlichen Geistes, diese Selbsterschlossenheit der menschlichen Vernunft präsentiert sich zutiefst als geistiger Prozeß denn als »dingliche« Natur. Das erhellt an einer im Verhältnis zu dem hier untersuchten Entwurf späteren Aussage zum Tugendbegriff. Dort bezeichnet Schleiermacher die jeweils mehr spontane Seite sowohl des (menschlichen) Erkennenkönnens (d.i. die Weisheit) wie auch des (menschlichen) Darstellkönnens (d.i. die Liebe) zusammenfassend als den »Geist«, »der sich selbst offenbarend das belebt was nicht er selbst ist«<sup>1752</sup>.

Vermittelt ist diese unmittelbare Selbsterschlossenheit durch sie selbst und als Gefühl. »Gefühl« will Schleiermacher im Ersten Abschnitt der Güterlehre zwar (nur) das nennen, was, wie auch das Denken, »Ausdruck der Vernunft in der Natur« sei, und so beschließt er unter »Gefühl« sowohl die sittlichen und religiösen Gefühle, als auch ein sogenanntes leibliches,<sup>1753</sup> wodurch scheinbar das unmittelbare Selbstgefühl gar nicht eingeschlossen wird. Aber erstens geht jedes hier sogenannte sekundäre Gefühl »immer auf die Einheit des [jeweiligen menschlichen] Lebens«<sup>1754</sup>; das Gefühl ist nämlich »zunächst in dem Innern des Bewußtseins«<sup>1755</sup>. Und zum anderen existiert jedes Gefühl als »unmittelbare[s] Gefühl«<sup>1756</sup> in der Weise seiner Unmittelbarkeit als Selbstbewußtsein<sup>1757</sup>, eigentlich: als gefühlsmäßiges Gestimmtsein des besagten Selbstbewußtseins. Was aber als solches gestimmt ist, muß seinerseits auch als Stimmung bzw. Gefühl verstanden werden können. Insofern bestimmt Schleiermacher als ein Gefühl auch das unmittelbare<sup>1758</sup> Selbstbewußtsein. Dessen bestimmte Gestimmtheit stellen die religiösen Gefühle dar<sup>1759</sup>. So gesehen ist das unmittelbare Selbstbewußtsein sachlich zuerst durch es selbst, nämlich durch seine eigene Gestimmtheit vermittelt. Diese Vermittlung geschieht als Fortbestimmung des als Prozeß zu verstehenden unmittelbaren Selbstbewußtseins unter der Bedingung der Asymmetrie des im unmittelbaren Selbstbewußtsein Gleichursprünglichen; sowie unter Vermittlung auch durch die sinnlichen Gefühle, die mit dem Denken zusammen das (freie) Handeln des Menschen bestimmen.

---

<sup>1752</sup>UHG1 552; aus dem Jahre 1827.

<sup>1753</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Erster Abschnitt, § 52, PhE 589.

<sup>1754</sup>Ebd.

<sup>1755</sup>E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Erster Abschnitt, § 61, PhE 596ff.

<sup>1756</sup>E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Erster Abschnitt, § 52, PhE 589.

<sup>1757</sup>»Selbstbewußtsein nemlich ist jedes Gefühl«, vgl. E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Erster Abschnitt, § 53, PhE 589f.

<sup>1758</sup>Im Gegensatz zum »mittelbaren« Selbstbewußtsein, in dem wir uns selbst wieder Gegenstand geworden sind, vgl. E<sub>16/17</sub>, Güterlehre, Erster Abschnitt, § 53, PhE 589f.

<sup>1759</sup>Vgl. E<sub>12/13</sub>, Güterlehre, Zweiter Teil, § 228ff, PhE 314f.

Abschließend kann man den prinzipiell schon bekannten Sachverhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins noch einmal unter dem konkreten Aspekt des »Wissens« auf seine innere Stimmigkeit prüfen. Denn aufgrund der Eigentümlichkeit von Schleiermachers *Ethikentwurf von 1816/17*, d.h. weil Schleiermacher das unmittelbare Selbstbewußtsein im besagten Entwurf an die Spitze der Ethik in der Weise des vorbegrifflichen »höchsten Wissens« stellt, und im Vorgriff auf die unten nachfolgende Behandlung des Denkens, tritt als Untersuchungsaspekt vorzüglich das »Wissen« im weiten Sinn dieses Ausdrucks in den Vordergrund.<sup>1760</sup> Danach genügt das »höchste Wissen«, die unmittelbare Selbsterschlossenheit gleich drei zu berücksichtigenden Sachzwängen, so daß sie tatsächlich das Prinzip alles endlichen Wissens sein kann. Erstens erfüllt die unmittelbare Selbsterschlossenheit auf dem Boden und im Rahmen ihrer unmittelbaren, radikal rezeptiven Reflexivität, in der und als die sie befunden wird, sich sodann zum unmittelbaren Selbstsetzen bestimmt und schlußendlich sich im begrifflichen Wissen selbst gegenständlich wird, die Forderung, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein theoretisch in der Lage sei, sein eigenes Wesen und seinen eigenen Ursprung erkennen und darstellen zu können. Zweitens existiert das unmittelbare Selbstbewußtsein Schleiermachers Beschreibungen zufolge theoretisch eben so, daß es nur in der Weise des Prozesses existiert, nämlich im Sich-Finden, im Sich-Setzen sowie im gegenständlichen Für-sich-selbst-Sein des Seienden, so daß in der Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins auch seine Weise, sein Wesen sowie das Realsein der Möglichkeit aller endlichen Selbsterkenntnis und -darstellung des Wissens gedacht wird. D.h. daß das unmittelbare Selbstbewußtsein auch als das Realprinzip der Möglichkeiten alles endlichen Wissens gedacht wird. Und drittens existiert das unmittelbare Selbstbewußtsein qua Erschlossenheit seiner selbst, (auch) in der Weise des geschichtlich verwirklichenden Vollzugs der relativen Differenz und Vermitteltheit von (begrifflichem) Wissen und gewußtem Sein, so daß die Vollzugsweise, in der die historisch-gegenständliche Selbsterkenntnis und -darstellung existiert, der Forderung entspricht, daß der Vollzug des Wissens auch in der geschichtlichen Wirklichkeit in derjenigen Weise verläuft, die durch das Realprinzip konstituiert wird: eben in der Vollzugsweise von (begrifflichem) Wissen, das meint, in der besagten Differenz und Vermitteltheit.

Weil aber das unmittelbare Selbstbewußtsein sich als Indifferenz- und Ursprungspunkt des einen, immer schon begonnenen und weiter fortschreitenden Vereinigungsprozesses von Vernunft und Natur überhaupt erwiesen hat,<sup>1761</sup> muß das unmittelbare Selbstbewußtsein das Realprinzip nicht nur für das Wissen, sondern für die individuelle Vernunft überhaupt, also für das ganze sittliche Sein abgeben. Folglich steht die für das Wissen wesentliche Vollzugsstruktur auch bezogen auf das ganze sittliche Sein, also bezogen auf das ganze menschliche Dasein in Kraft. Dementsprechend betrachtet Schleiermachers *Ethik* wie das Wissen so auch das individuelle Vernunft-handeln überhaupt als einen qua

---

<sup>1760</sup>Maßgeblich in dieser Angelegenheit sind die Ausführungen von E. Herms, *Die Ethik des Wissens*, 39-43.

<sup>1761</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 101ff, PhE 547.

Unmittelbarkeit konstituierten Verwirklichungsprozeß relativ frei wählbarer Bestimmungsmöglichkeiten des menschlichen Selbstes.<sup>1762</sup> Genau in diesem Sinn hat Schleiermacher wie oben gesehen die *Monologen* verfaßt. Konsequenter Weise ist dann anzunehmen, daß nicht nur die Vollzugsstruktur, sondern auch die Grundmomente der Verfassung, das meint das Wesen sowie das Realsein des sittlichen Seins aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein heraus zu verstehen sind.<sup>1763</sup> Dann aber muß,<sup>1764</sup> weil das sittliche Sein nur in Form individualer Vernunft erscheint, und sittliches, individuelles Sein notwendig Gewordenes ist, auch das Werden des individualen, sittlichen Seins aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein verständlich werden. Ja, dieselbe Forderung wird auch bezogen auf das individuelle endliche Sein überhaupt erhoben werden, da schon den *Reden* zufolge alles endliche, individuelle Sein unter denselben Grundbedingungen des einen Werdeprozesses steht! Zwar hat Schleiermacher keine ausdrückliche Theorie des Werdens des endlichen Seins hervorgebracht, aber in prinzipieller Übereinstimmung mit dem *Ethikentwurf von 1816/17* bezeugt ganz besonders eindrücklich das *Brouillon* durch seinen Hinweis auf den Aktionszusammenhang des »Lebens«, auf dessen in den Formeln der *Ethik* zu erfassenden Verlauf in der Geschichte, ja durch den Hinweis auf das Werden der Ethik selbst, daß Schleiermachers Ethikentwürfe für die Einsicht in das Werden des individuellen Seins nicht wenig geleistet haben. Zwar kann man tatsächlich fragen, ob der von Schleiermacher aufgrund seiner Einsicht ins Werden als Beseelungsprozeß bezeichnete Vorgang jemals durch die Rede von einer Synthese zwischen verschiedenen Faktoren angemessen dargestellt werden kann.<sup>1765</sup> Die Forderung aber, daß das Werden des individualen, sittlichen Seins aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein verständlich werden muß, haben Schleiermachers Ethikentwürfe zu großen Teilen erfüllt.

M.E. ist offensichtlich, daß unter Rückbesinnung auf die an Schleiermachers *Psychologie* erkennbare und oben aufgedeckte Werdestruktur des unmittelbaren Selbstbewußtseins selbst, das meint den einen Prozeß der drei hier so genannten Stufen (gelegentlich auch: Ebenen) oder Dimensionen oder Möglichkeits- und Wirklichkeitsräumen, am besten vielleicht: der drei gleichursprünglichen und doch in ihrer Leistung asymmetrischen Weisen der einen prozedierenden Gegenwart sogar noch mehr möglich sein dürfte. Im Rahmen einer auf Schleiermachers Einsichten gegründeten Theorie des Werdens überhaupt müßte möglich sein, (1) die Gliederung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenethik, (2) die Parallelität von Ethik und Physik, (3) diese Zweigliederung sowie die Dreigliederung des spekulativen Wissen überhaupt in die drei Aspekte (a) Möglichkeitsbedingung (»Gegebenheitsweise«), (b) Wesen und Realisierung (verstanden als die Weise des idealen Realseins des als möglich Gegebenen im Sinne des im Werden dauerhaft Existierenden), (c) Realisiertsein (Weise des geschichtlichen Vollzugs des als Ideal vorgegebenen Gegenstands bzw. des Umgangs oder Verfahrens mit diesem Gegenstand), sowie (4) die Relation der

---

<sup>1762</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 108, PhE 549.

<sup>1763</sup>So schon E. Herms, *Die Ethik des Wissens*, 46.

<sup>1764</sup>Mit Herms, *Die Ethik des Wissens*, 47.

<sup>1765</sup>Diese Frage stellt E. Herms, *Beseelung*, 96.

zeitlichen Vernunftbewegung im Verhältnis zu ihrem unzeitlichen Grund zu »entwickeln«. <sup>1766</sup> In diesem Gefolge Schleiermachers ist nicht nur der schon in den *Reden* von Schleiermacher implizierte Umstand zu berücksichtigen, daß angesichts der radikal rezeptiven Reflexivität jeglicher »Anschauung« die sogenannten Anschauungsformen Raum und Zeit nicht schlicht subjektiv oder Produkte reiner Spontaneität sein können; sondern positiv gewendet muß in diesem Zusammenhang auch die Relation von Zeit und Raum im Rahmen der einen prozedierenden Gegenwart zu verstehen gegeben werden. <sup>1767</sup> Leider hat auch neuere Schleiermacherforschung bisher keine nennenswerten Anstrengungen unternommen, die besagten Sachverhalte vor dem Horizont der »Zeit« einmal ausführlich darzulegen. Immerhin würde diese Aufgabe erfordern, das menschliche Gemüt sowie alles Sein überhaupt »aus der Zeit« sowie aus Gottes Personsein verständlich zu machen.

Daß Schleiermacher in der positiven Ausarbeitung eines entsprechenden Verständnisses von Raum und Zeit, besonders aber eines entsprechenden Zeitverständnisses hinter den notwendigen Konsequenzen seiner Grundeinsicht zurückgeblieben ist, wird sich in der unten noch vorzunehmenden Betrachtung von Schleiermachers Dialektikfassung von 1822 bestätigen, darf andererseits aber keinesfalls mißverstanden werden durch die Fehleinschätzung, Schleiermacher sei entweder hinter den transzendentalphilosophischen Idealismus Kants zurückgefallen oder umgekehrt niemals über die Ansätze der nachkantischen Philosophen des deutschen Idealismus hinausgekommen. Wenn Heidegger über den von Kant und seinen Nachfolgern aufgebracht und beförderten Anschauungsbegriff ein differenziert abweisendes Urteil fällt, aber die Bewußtseinstheorie Schleiermachers keinesfalls positiv ausnimmt, sondern übergeht und ausblendet, <sup>1768</sup> so urteilt er lediglich in Abweisung des spätestens durch Kant weithin zur Gewohnheit gewordenen Verständnisses von »Anschauung« zutreffend. Wie die nachfolgende Heideggeruntersuchung zeigen wird, steht Heidegger nicht zuletzt aufgrund seines Hauptwerkes »Sein und Zeit« der Unternehmung Schleiermachers viel näher, als er sich hätte träumen lassen. Für die Weiterführung dieser Einsicht wird zunächst die Betrachtung von Schleiermachers Dialektik, also die Einordnung von Denken und Philosophie in den Sachverhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins von Bedeutung sein, wiewohl indirekt und zum Teil schon ausdrücklich über das Wissen durch die Betrachtung der Ethik gehandelt worden ist. Auf einen ausführlichen Aufweis der Übereinstimmung zwischen *Brouillon* und dem *Ethikentwurf von 1816/17* in den materialen Bestimmungen des ethischen Gesamtprozesses wird hier verzichtet, da die Güterlehre im Entwurf von 1816/17 nur zu rund ihrem ersten Drittel ausgeführt worden ist. So beschränkt sich d.v.U. auf die hier im Haupttext unmittelbar nachfolgende Anmerkung.

Obwohl die Güterlehre von 1816/17 nur im Ansatz zum Vergleich zur Verfügung steht, ist sie aussagekräftig. Unter Zuhilfenahme des entsprechenden *Ethikentwurfs von 1812/13* läßt sie eine wesentliche Übereinstimmung mit dem *Brouillon* teils erkennen, teils erahnen:

---

<sup>1766</sup>Mit E. Herms, *Die Ethik des Wissens*, 47.

<sup>1767</sup>Mit Herms, *Beseelung*, 100.

<sup>1768</sup>Vgl. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, § 2, 5-14; § 3, 15.

Das *Brouillon* gliedert die Güterlehre faktisch in (1) eine allgemeinere Einleitung (Brou 87-93 [8-11]), (2) eine Darstellung der Grundzüge (Brou 93-103 [12-19]) und (3) in den Teil der einzelnen Ausführungen (Brou 103-200 [19-81]), der sich in die organisierende Funktion (Brou 93-149 [12-46]) und die erkennende Funktion (Brou 150-200 [46-81]) teilt. Mit dieser Dreiteilung kongruiert in jedem Fall die Güterlehre von 1816/17; auch sie gliedert sich in (1) eine an die allgemeine Einleitung anknüpfende eigene Einleitung (PhE 561-570), (2) in einen nachfolgenden ersten Abschnitt, der die für die Güterlehre geltenden, sogenannten Grundzüge enthält (PhE 570-605; wiewohl hier bisweilen auch in die allgemeine Einleitung Gehöriges erscheint), und (3) in einen sogenannten Elementarteil (= Zweite Abteilung; PhE 605-626), der die organisierende und erkennende Funktion in Betracht nimmt und den ethischen Prozeß unter dem Aspekt der Gegensätze des Seienden darstellt. Ohne Zweifel ist anzunehmen, daß Schleiermacher der Gliederung von 1812/13 folgend auch in dem Entwurf von 1816/17 einen weiteren Abschnitt mit der Darstellung der sogenannten vollkommenen ethischen Formen, eben der idealen Güter, eingerichtet hätte. Im *Brouillon* fehlt diese formale Anordnung. Die vollkommenen Formen thematisiert Schleiermacher im *Brouillon* stattdessen mitten innerhalb der sogenannten einzelnen Ausführungen. Große strukturelle Ähnlichkeit im Bereich des besagten elementarischen Teils der einzelnen Ausführungen ist bezogen auf die organisierende Tätigkeit – viel weiter reicht der vergleichbare Text nicht – aber zwischen allen drei Entwürfen festzustellen. Nach dem Entwurf von 1812/13 ergibt sich in diesem Teil für die organisierende Tätigkeit die folgende Gliederung: I. Die organisierende Funktion (PhE 275-292); 1. im Allgemeinen (PhE 275-279); 2. unter dem Gegensatz (PhE 279-292); a) unter dominierender Identität (PhE 279-286);  $\alpha$ ) im Allgemeinen (PhE 279-283);  $\beta$ ) in der Oszillation der Person (PhE 283-286); b) unter dominierender Eigentümlichkeit (PhE 286-292);  $\alpha$ ) im Allgemeinen (PhE 286-290);  $\beta$ ) in der Oszillation der Person (PhE 290-292). Danach folgt die sogenannte erkennende Funktion. Im Entwurf von 1816/17 gliedert Schleiermacher die organisierende Tätigkeit im Elementarteil ganz analog: die gesamte organisierende Tätigkeit findet sich unter PhE 605-623; zuerst wird sie im allgemeinen betrachtet (PhE 605-611); dann unter dem Charakter des Gegensatzes (PhE 611-623); auch hier geht die erste Unterabteilung auf Identität bzw. Einerleiheit (PhE 611-618); die beiden nächstkleineren Unterabteilungen ( $\alpha$  und  $\beta$ ) des Entwurfes von 1812/13 fallen allerdings aus; es folgt die Betrachtung unter dem Charakter dominierender Eigentümlichkeit bzw. der Verschiedenheit (PhE 618-623); in ihr fällt ebenfalls die analoge Unterabteilung aus. Ebenfalls behandelt Schleiermacher danach die erkennende Funktion. Verwirren kann lediglich, daß Schleiermacher im Entwurf von 1816/17, um die übergreifende Oberabteilung nicht in die Unterabteilungen zu entleeren, unter der Überschrift der »entgegengesetzten Charaktere« das dafür Spezifische dargestellt hat, so daß der Eindruck entstehen könnte, daß dieser Aspekt die nachfolgenden Aspekte nicht mehr übergreifen würde, so daß anstelle von Überordnung ein reines Neben- und Nacheinander entstehen würde. Der Sache nach aber ist die Übereinstimmung unverkennbar groß. Das gleiche gilt für die diesbezügliche Über-



einstimmung mit dem *Brouillon*. Auch hier gliedert sich die Untersuchung der organisierenden Tätigkeit (Brou 93-149 [12-46]) zunächst in die zwei Abteilungen des dominierenden Identischen (Brou 93-116 [12-28]; bezeichnet als das organisierende Vermögen der Vernunft unter seinem allgemeinen Charakter) und des dominierenden Eigentümlichen (Brou 116-149 [28-46]), wobei ansatzweise auch die angesprochene Unterabteilung erkennbar ist, vgl. Brou 110f [24] sowie Brou 115ff [27f]. Ebenso kann man eine wesentliche Übereinstimmung erkennen zwischen den vollkommenen ethischen Formen (PhE 320-371) des Entwurfs von 1812/13, das sind: Geschlecht und Familie (PhE 321-333); Nation (PhE 333-334); Staat (PhE 334-347); Wissen der Nation (PhE 347-356); Kirche (PhE 359-366) und Freie Geselligkeit (PhE 366-370), und den entsprechenden Gütern des *Brouillons*, vgl. zu Geschlecht und Familie: Brou 115f [27f]; 130-134 [36f]; 134-141 [38-41]; zu Nation und Staat: Brou 139-150 [40-46]; zum Wissen der Nation: Brou 168-173 [57-60]; zur Kirche: Brou 190-199 [73-80]; und zur Freien Geselligkeit: Brou 125-131 [32-36].

Angesichts der aufgezeigten prinzipiellen Kontinuität zwischen *Brouillon* und dem Entwurf von 1816/17 sowie den offensichtlichen Übereinstimmungen in der grundsätzlichen Aufteilungsweise des zu behandelnden Stoffes kann man füglich davon ausgehen, daß Schleiermacher im Entwurf von 1816/17 bei weiterer Ausführung sogar im Wesentlichen dieselben materiellen Ergebnisse wie im *Brouillon* zutage gefördert hätte.

### 3.5 Denken als mehr rezeptiv-objektiver Selbstbestimmungsakt und die entsprechende Kunstlehre der Dialektik

Schleiermacher hatte ab Erscheinen der *Reden über die Religion* in recht kurzer Zeit auf dem Fundament des Gefühls seinen Einblick ins Wollen entfaltet und seine Ethik verfaßt. Spätestens mit dem *Brouillon zur Ethik* von 1805/06 stand sein Ethikentwurf im Grunde fest. Lediglich um die verhältnismäßige Abfolge von Güterethik, Tugendethik und Pflichtenethik untereinander hat Schleiermacher dauerhaft gerungen. Mit der Vorlesung über die Dialektik von 1811 lenkt Schleiermacher dann seine akademische Gedankenproduktion auch auf das Denken und Wissen. Abermals muß diese zeitliche Folge seiner Unternehmungen auch systematisch gedeutet werden. Sie bedeutet: Schleiermacher ist und bleibt auf der Spur des Gemüts. Gemäß dessen innerer Seinsordnung respektiert Schleiermacher, daß Denken und Wissen dem Wollen trotz Gleichursprünglichkeit seinsmäßig untergeordnet sind. Denken und Wissen begegnen im Möglichkeitsraum des Wollens. Demgemäß hebt Schleiermachers Beschreibung dieser Sphäre zeitlich nach der Beschreibung des Wollens an. Dem entspricht die oben aufgegriffene Ableitung der Dialektik aus der Ethik bzw. das oben geschilderte Fundiertsein des Denkens im Wollen.

Vergleicht man mit Kants Werk, so findet sich dort ebenfalls der ontologische Primat des Wollens gegenüber dem Denken, der gewisse Vorrang der KpV vor der KrV. Aber, auf der anderen Seite war festzustellen, daß Kant im Grunde über logisches Schließen, über eine inhaltsleere Logik, deren vermeintlicher Gegenstandsbezug in bloßer Abstraktion

besteht, nicht hinauskommen konnte. Mit einem derartigen Geschäft, das die Einheit des Lebens zerschneidet und letztlich die Gewissensfreiheit<sup>1769</sup> vernebelt, hat Schleiermachers Dialektik nichts gemein.

Schleiermachers Beschreibungsleistung der *Dialektik* erwächst daraus, daß wie bei der Ethik dem Autor eine »Anschauung«, eine Idee vorgegeben ist, die durch die Auseinandersetzung mit den Gegenständen im reflektierten, gegenständlichen Bewußtsein ihm aufleuchtet und den Autor beim Umgang mit den Wissensgegenständen anleitet. Die relative Besonderheit der Dialektik kommt dadurch zustande, daß der Gegenstand des »Anschauens« allein durch den und in dem Prozeß der Bemühung um das Wissen und die »Anschauung« des Wissens zustandekommen. Diese Eigenschaft des Wissens und ihre Folgebestimmungen wird Schleiermacher bei seinem Verfahren der Dialektik zu beachten wissen. Immerhin wird seine dialektische Verfahrensweise auf »Wahrheit« zielen. »Wahrheit« betrifft bei Schleiermacher das Denken selbst. Bei ihr wird es um das Sachfundament des Denkens gehen. Für Kant und dessen Reduktion von Wahrheit auf die Übereinstimmung von Objekterkenntnis mit ihren raum-zeitlichen Gegenständen ist diese ursprünglich kritische Fragestellung Schleiermachers verborgen bzw. nichtig.

### 3.5.1 Zu Überlieferungsgestalt der *Dialektik* und ihrer Ableitung aus der Ethik

Im zeitlichen Verlauf von Schleiermachers wissenschaftlichem Schaffen begegnet die ausdrückliche und disziplinierte Bemühung um die sogenannte *Dialektik* ab dem Jahr 1811. Sie begleitet ihn fast in regelmäßiger Wiederkehr in dem Abstand einiger Jahre bis zu seinem Todesjahr 1834. Trotz dieser langen Spanne und trotz der bekundeten Absicht<sup>1770</sup>, seine vielschichtige, z.T. selbstbezügliche Skriptproduktion zu den von ihm gehaltenen Vorlesungen über die Dialektik zu einem letzten Abschlußprodukt<sup>1771</sup> zusammenzufassen, hat Schleiermacher weder eine ausformulierte, noch eine letzte, generalüberholte Fassung der *Dialektik* zustande gebracht. Obwohl Schleiermacher »schon [gegen

---

<sup>1769</sup>Vgl. 3.4.1.2 d.v.U.

<sup>1770</sup>»[A]uf jeden Fall soll aber doch vor Jahres Schluß die Einleitung wenigstens [!] fertig werden« (Schleiermacher an Jonas vom 18.11.1832, aus: Ludwig Jonas und Schleiermacher, S. 75; Staatsbibliothek Berlin, Nachlaß Ludwig Jonas, Mappe 7, Bl. 40<sup>r</sup>, zitiert nach KGA II/10,1, XLII). Am Todestag selbst sagt Schleiermacher zu Jonas: »Ich übergebe Dir meine Papiere, laß Dir angelegen seyn, daraus vor Allen, so gut es sich wird machen lassen, die Dialektik, die christliche Sittenlehre und meine Ansichten über die Apostelgeschichte zusammenzustellen und in Druck zu geben« (zitiert nach KGA II/10,1, XLIII). Und acht Tage vor seinem Tod spricht Schleiermacher zu Jonas: »Ich wollte nämlich, wie Du weißt, meine Dialektik und christliche Moral in derselben Form arbeiten, in der die Dogmatik gegeben ist« (zitiert nach KGA II/10,1, XLIII). Vgl. auch Anm. 1772 d.v.U.

<sup>1771</sup>Das meint weder eine für alle Zeiten und Sprachkreise gültige, noch die letzte Äußerung, die Schleiermacher in dieser Angelegenheit überhaupt hätte wagen können, sondern das für einen unübersehbar großen Leserkreis inhaltlich zu überarbeitende und ins reine zu schreibende und ab einem gewissen Alter von dieser Art wahrscheinlich letzte und aufgrund des zu erwartenden weiten Rückblicks auch gewichtige Wort.

1814] ausdrücklich an den künftigen Druck eines Lehrbuchs [dachte]«<sup>1772</sup>, sind lediglich erste fünf zwecks Buchdrucklegung bearbeitete Paragraphen für die Veröffentlichung ausgearbeitet worden.<sup>1773</sup> Dennoch ist die Überlieferungssituation für die Auslegung der *Dialektik* keineswegs ungünstig. Denn Tatsache ist, daß Schleiermacher mit der Ausnahme des Entwurfes von 1831 und der Erstfassung von 1811 alle zwischenzeitlichen Fortführungen und Abwandlungen der Dialektikvorlesungen von 1818, 1822 und 1828 auf den gemeinsamen Boden der Fassung von 1814 baut. Dementsprechend und zusammen mit einem Teile der diesbezüglichen Forschung geht die vorliegende Untersuchung davon aus, daß Schleiermacher unter ein und derselben Bezeichnung der Dialektik erstens durchweg denselben Gegenstand, zweitens mindestens von 1814 bis 1828 auf wesentlich dieselbe Weise, und drittens über den letztgenannten Zeitraum hin mit wesentlich demselben Ergebnis thematisiert hat.<sup>1774</sup>

Dies vorausgesetzt, wird die vorliegende Untersuchung wesentlich auf eine Ausgabe der Fassung von 1822 und nicht auf die Fassung von 1814 zurückgreifen. Denn zwar kann die Fassung von 1814 verschiedene Vorzüge auf sich vereinen. Sie gilt in konzeptioneller Hinsicht als »am ausführlichsten und geordnetsten«<sup>1775</sup>, ist »ziemlich vollständig und wohlgeordnet abgefasst«<sup>1776</sup>. In ihr scheint Schleiermacher »erstmalig mit seinen Grundgedanken ins Reine gekommen«<sup>1777</sup> zu sein. Zudem ist sie anders als die Fassung von 1822 nicht durch Hörermit- bzw. Nachschriften, sondern durch Handschriften Schleiermachers überliefert.<sup>1778</sup> Aber, die Fremdzeugnisse von Schleiermachers Dialektikvorlesungen müssen nicht eo ipso unglaubwürdig sein. Vielmehr scheint gerade die Überlieferung zur Vorlesung von 1822 einerseits mit den Manuskripten von 1814 im wesentlichen übereinzustimmen, andererseits aber eine von Schleiermacher verbesserte Weiterentwicklung darzu-

---

<sup>1772</sup>KGA II/10,1, XXIX. Schleiermacher selbst am 29.10.1814: »Zur Dialektik schreibe ich mir nun (d.h. hintennach) vorläufige Paragraphen auf, welches doch die erste Vorbereitung zu einem künftigen Compendium ist« (Br<sub>Gaß</sub> 121, zitiert nach KGA II/10,1, XXIX). Und am 27. Dezember desselben Jahres schreibt er (an Blanc): »Ich arbeite an der Ethik, was aber freilich sehr langsam vor sich geht, weil ich zu gleicher Zeit [...] meine Dialektik in eine solche Ordnung schriftlich bringe, daß wenn ich noch einmal darüber gelesen habe, ich sie dann auch für den Druck bearbeiten kann« (Schl<sub>Br4</sub> 203, zitiert nach KGA II/10,1, XXIX).

<sup>1773</sup>Vgl. Anm. 1772 und 1770 d.v.U.

<sup>1774</sup>Ebenfalls setzt das voraus der eigenwillige Kompilationsversuch von I. Halpern, »mich dem Ideal der Dialektik zu nähern«, (DialHalp XXXIII); ebenso bezeugt G. Wehrung bei gleichzeitiger Anerkennung »[g]ewisse[r] Verschiebungen« zwischen den einzelnen Entwürfen deren »weitgehende[ ] Uebereinstimmung« (Wehrung, G., Die Dialektik Schleiermachers, Tübingen 1920, 303); und schließlich anerkennt auch A. Arndt als Herausgeber von Abt. II, Bd. 10 der Kritischen Gesamtausgabe, daß »[h]insichtlich des transzendentalen Teils [...; aufjedenfall] die Definition des Wissens in allen Fassungen unverändert [bleibt]« (KGA II/10,1, XLIV).

<sup>1775</sup>DialHalp XXXI.

<sup>1776</sup>A.a.O. XXXII. In diesem Sinne auch Reuter, Die Einheit der Dialektik Schleiermachers. Eine systematische Interpretation, München 1979, 27. Halpern wählt trotzdem die Fassung von 1831 als Dreh- und Angelpunkt, und hält die von 1814 für die schwächste; gegen den Ansatz von Halpern spricht sich aus: G. Wehrung, Dialektik, 160f.

<sup>1777</sup>Dial<sub>14</sub> F<sub>1</sub>19.

<sup>1778</sup>»Natürlich sind allein Schleiermachers Handschriften durch ihre Authentizität beglaubigt« (M. Frank, Dial<sub>14</sub> F<sub>1</sub>24). Und Wehrung, Dialektik, 304 behauptet im Blick auf den Entwurf von 1814: »Von hier aus allein ist doch das gesamte Unternehmen [der Dialektik Schleiermachers] richtig aufzuhellen und zu würdigen«.

stellen.<sup>1779</sup> Speziell die Kropatscheck-Mitschrift von 1822 verleiht der in der vorliegenden Untersuchung bevorzugt herangezogenen Fassung von 1822 eine äußerst gute Lesbarkeit<sup>1780</sup> sowie große Erklärungskraft<sup>1781</sup>. Unter Umständen können Nach- und Mitschriften sogar eine Klarheit bezeugen, die Schleiermacher im lautbaren Gespräch mit sich und seinen Hörern nur durch den Akt und im Moment des Vortrags erreicht, nicht aber in seinen schriftlichen Ausführungen von 1814 erklommen hat.

Zugrundegelegt wird im folgenden deswegen die von M. Frank lediglich um Kontextangaben ergänzte und ursprünglich von R. Odebrecht 1942 angefertigte Kompilation mehrerer Nachschriften der Dialektikvorlesung des Jahres 1822.<sup>1782</sup> In ihr vereinen sich die in der Zeitgenossenschaft zum Ersten Band der *Glaubenslehre* aufgekommene inhaltliche »Souveränität«<sup>1783</sup> Schleiermachers auf der einen Seite mit Ausführlichkeit sowie Klarheit in der Form auf der anderen Seite unter sachgemäßer Zusammenschau durch R. Odebrecht.<sup>1784</sup> Selbstverständlich wird d.v.U. ihren Ausgang von der Ausgabe zur Vorlesung von 1822 weder mit einem rigorosen Verzicht auf gelegentliche Erkenntnisse aus der Fassung von 1814, noch mit einem Verzicht auf Erkenntnisse aus anderen Fassungen oder Ausgaben der *Dialektik* verbinden. Denn grundsätzlich bleibt bezogen auf das Gesamtprojekt Dialektik unbestreitbar, »daß Schleiermacher mit seiner Dialektik auch nach mehrmaligen Anläufen keineswegs »fertig« war«<sup>1785</sup>.

Dementsprechend ist auch die Ableitung der Dialektik aus der Ethik für Schleiermacher nicht von Anfang an klar gewesen. Wie oben gesehen<sup>1786</sup> leitet Schleiermacher erst ab dem *Ethikentwurf von 1816/17* die Dialektik faktisch innerhalb und von der Ethik ab. Die oben bei der Abhandlung des Entwurfes von 1816/17 sowie des *Brouillons* verstreuten Einsichten in die Relation von Dialektik und Denken gegenüber Ethik und Wollen können im Zusammenhang wie folgt beschrieben werden. Schleiermacher betrachtet in der *Dialektik* am menschlichen Handeln, also am wirklichwerdenden Wollen dessen eine Perspektive, das sogenannte identische (willkürliche) Symbolisieren. Dieses wird von ihm in der Ethik außerdem unter dem relativen Gegensatz von Individuell und Gemeinschaftlich differenziert. Im Rahmen der Vermitteltheit des identischen (willkürlichen) Symbolisierens mit den Formen des (willkürlichen) Organisierens und aufgrund der nach Schleiermachers Einsicht in die relativen Gegensatzkreuzungen alles Seins wesentlichen Vermitteltheit aller psychischen Funktionen des Menschen durch dessen Organisationsform der (auch unwillkürlich

---

<sup>1779</sup>Nicht von ungefähr rückt auch R. Odebrecht für seine Dialektikausgabe (DialOd) die Fassung von 1822 in den Mittelpunkt.

<sup>1780</sup>Vgl. M. Frank, Dial<sub>14</sub> F<sub>1</sub>22; schon für Odebrechts Ausgabe war sie zentral.

<sup>1781</sup>Vgl. a.a.O. 18; 22.

<sup>1782</sup>Zitiert wird sie in d.v.U. mit Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>.

<sup>1783</sup>Vgl. DialOd XXI.

<sup>1784</sup>»Der Gewinn der kritischen Edition der handschriftlichen Notate ist für das Verständnis von Schleiermachers Gedanken gering; groß dagegen ist der Gewinn, den der Leser/die Leserin aus den (wie immer fragwürdig) überlieferten Nachschriften zieht« (M. Frank, Dial<sub>14</sub> F<sub>1</sub>18).

<sup>1785</sup>A. Arndt, KGA II/10,1, XLV. Für Schleiermacher ist typisch nicht der vollkommene Bruch aufgrund von Fortschritt, sondern die kontinuierliche Reinigung von nur relativ Schlechterem, also der Fortschritt zu relativ Besserem.

<sup>1786</sup>Vgl. 3.5.1 d.v.U.

organisierte und symbolisierte Effekte vermittelnden) Leiblichkeit erscheint jede Gestalt von identischem (willkürlichem)<sup>1787</sup> Symbolisieren immer auch als physischer Prozeß. Formal gesehen und im allgemeinen dient das identische Symbolisieren wie auch jede andre spezifische Funktion des Wollens (an sich) der Ausbildung individueller, endlicher und also geschichtlicher Selbstbewußtseine oder Personen – zum Zweck der mit dem Selbsterweis Gottes identischen Gottesgemeinschaft des Menschen<sup>1788</sup>. Konkreter gesagt dient das zuhächst mit dem Denken im engeren Sinne, dem sogenannten reinen Denken zu identifizierende identische Symbolisieren der für die jeweilige geschichtliche Bildung der menschlichen Individualität notwendigen Rahmung durch das Allgemeine.<sup>1789</sup> Denn mit Schleiermacher kann das Besondere immer nur vor dem Horizont des Allgemeinen erkannt werden. Ja, ohne die niedrigste Weise von Denken überhaupt als bloßes Bestimmen von etwas als etwas überhaupt wäre der Sache nach und an sich sogar die unbestimmteste Weise der mehr individuellen Weise der menschlichen Rezeptivität funktionsuntüchtig. Selbstverständlich heißt das angesichts der von Schleiermacher ausgemachten Unmittelbarkeit des sämtliche Seelen- oder Gemütsfunktionen gleichursprünglich fundierenden Selbstbewußtseins keinesfalls, daß ohne die kräftige Verwirklichung des sogenannten reinen Denkens ein Mensch nicht mehr Mensch ist. Denn das Denken ist dem Prinzip nach als wirkliche Möglichkeit kraft seines Fundamentes im Wollen und mit dem gleichursprünglichen Wollen zusammen im unmittelbaren Selbstbewußtsein bei jedem Menschen gleichermaßen angelegt und verwirklicht, wenigstens als Minimum. Die darüber hinausgehende Kraft seiner wirklichen Erscheinung mag variieren.

Unabhängig von der Varianz der Denkkraft und weil das Allgemeine einen seinsmäßigen Vorrang vor dem Besonderen inne hat, muß aus ebendiesem Grund das Denken als der Möglichkeitsraum auch für die (sekundären) Gefühle angesehen werden. Gemeint ist damit keinesfalls, daß das historisch wirkliche Denken vor den (sekundären) historisch wirklichen Gefühlen einen Vorrang hätte. Vielmehr soll angezeigt werden, daß die gefühlsmäßig-individuell bestimmte Weise von Mitteilung ihrer prinzipiellen Möglichkeit nach in dem auch als »Denken-an-sich« bezeichneten Aspekt des unmittelbaren Selbstsetzens begründet ist. Daß das wirkliche Denken seinerseits in seinen Stand, nämlich als bestimmtes nur hat gesetzt werden können, weil das Gefühl es als individuell bestimmtes erscheinen läßt und obwohl das Gefühl mit ihm gleichursprünglich ist und in der Wirklichkeit als nur relativer Gegensatz zum Denken entfaltet wird, das steht der prinzipiellen, seinsmäßigen Vorordnung des Denkens nicht entgegen. Um die seinsmäßige Vorrangigkeit des Denkens zu

---

<sup>1787</sup>Im folgenden soll die Anmerkung der Willkürlichkeit unterbleiben und nur der gegenteilige Fall des Unwillkürlichen, falls nötig, angezeigt werden.

<sup>1788</sup>Das kommt bei Schleiermacher nicht klar heraus, dürfte für christliche Theologie aber weder problematisch, noch neu sein: »Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei« (Gen 1, 26 [zitiert nach der Lutherbibel, revidierte Fassung von 1984]).

<sup>1789</sup>Vgl. Brou 97 [15]: »[...] das Erkennen unter der Voraussetzung der Gültigkeit und des gleichen Gehaltes für alle, heißt Denken«. Im reinen Denken wird das Denken auf sein Wesen gebracht.

dokumentieren, wird es in der vorliegenden Untersuchung aber vor den (sekundären) Gefühlen behandelt.<sup>1790</sup>

Betrachten wir nach dieser Kurzorientierung die Ableitung der Dialektik aus der Ethik noch einmal ausführlicher und mit ausdrücklicher Rückbindung vor allem an das *Brouillon*, um die historische Möglichkeit dieses Sachverhalts bei Schleiermacher zu bewähren. Auf die inhaltliche Bestimmung des gesamten Symbolisierens gerichtet, sagt Schleiermacher (im *Brouillon*): »In der Vernunftbeseelung [des Menschen] soll alles Aufnehmen und Darstellen sich auf die Ideen beziehen und Ideen enthalten, ja auch die persönliche Beziehung soll nur so mitgegeben sein. [...] In allem [in allen menschlichen Selbstbestimmungsfunktionen] sollen Ideen angeschaut, in alles sollen Ideen eingebildet werden. Keine Vorstellung soll bloß auf ihren sinnlichen Grund zurückgeführt werden, keine Darstellung bloß einem persönlichen Zweck dienen«<sup>1791</sup>. Das ist ein Anzeichen der Freiheit des Menschen<sup>1792</sup> in ihrem materialen Gehalt: auf eigentümliche Weise Ideen einbilden (= Kunst im engeren Sinne dieses Ausdrucks) und anschauen (= Wissenschaft). »Anschauen« bedeutet in diesem Zusammenhang allerdings nicht nur das oben zuweilen besagte unmittelbare Selbstsetzen des Ichs. Denn wie schon die Auseinandersetzung mit dem *Brouillon* und den späteren Ethikentwürfen gezeigt hat, und der nachfolgende Kontext des soeben angeführten Zitates bestätigt, soll das Denken »hier nicht [...] der Anschauung entgegengesetzt« werden, sondern das Denken soll »die Anschauung selbst«<sup>1793</sup>, aber gewissermaßen die historisch-konkrete Ausbildung der Anschauung des unmittelbaren Selbstbewußtseins, eben die Form und die Gestalt des historischen Wissens ausmachen. Das Wissen des Menschen, verstanden als eine bestimmte Form seines Denkens,<sup>1794</sup> dient demgemäß dazu, im Gebiet des organisierenden Handelns nach der »Idee der Kultur mit Bewußtsein« zu handeln<sup>1795</sup>. Zum anderen fließen die inhaltliche und die formale Bestimmung des Zweckes des Denkens zusammen in der »Idee des objektiven Wissens selbst« als eines Irdisch-Individuellen bzw. als der Identität eines Allgemeinen und Besonderen. Das höchste Ziel im Wissen ist »ein durchgängiges Wechselverständnis der verschiedenen Arten, wie das Erkennen sich individuell bildet«.<sup>1796</sup> Im höchsten Wissen weiß der Mensch mit dem Empirischen zugleich um das Allgemeine und um die Identität dieser beiden Seiten in den Ideen sowie um deren Individualität in ihrem Bezogensein auf das von ihnen gesetzte Empirische. Das höchste Wissen in diesem Sinn besagt also eine konkret-geschichtliche, individual-bestimmte Ausbildung des höchsten Wissens, jetzt verstanden als die fundamentale und zur Fortbestimmung bestimmte Ausgangsbasis seiner selbst – die von Gott geschaffen worden ist. Der Mensch erkennt an diesem Zielpunkt ebenfalls ganz und gar den ihm in der Geschichtlichkeit seiner und alles endlichen Seins gesetzten Zweck der Erkenntnis der Ideen samt ihrer

---

<sup>1790</sup>Vgl. S. 210ff d.v.U.

<sup>1791</sup>Brou 90f [10].

<sup>1792</sup>Vgl. Brou 91 [10].

<sup>1793</sup>Brou 97 [15]

<sup>1794</sup>Vgl. Dial<sub>33</sub> F7.

<sup>1795</sup>Vgl. Brou 152 [47].

<sup>1796</sup>Vgl. Brou 176 [62].

Ausrichtung auf die Gottesgemeinschaft. Schleiermacher formuliert im *Brouillon* zurückhaltender, daß mit dem gemeinschaftlichen Erkennen der genannten Art seitens aller Einzelindividuen in dem höchsten Ziel »dann das Selbsterkennen des Erdgeistes<sup>1797</sup> in seiner Weltanschauung gegeben« ist.<sup>1798</sup> Die Forderung Erkenne-dich-selbst vom einzelnen menschlichen Individuum ausgehend auf die Spitze getrieben, wird nicht nur eine Geschichte von Erschließungen der »Wahrheit der Existenz« erzählen, sondern ebenso die Geschichte von Erschließungen von Wahrheit überhaupt und ihres Grundes.<sup>1799</sup> Dieses höchste Wissen muß prinzipiell mit dem aus dem *Ethikentwurf von 1816/17* bekannten höchsten Wissen übereinstimmen, aber im Besonderen dessen vollkommene, endgültige Bestimmtheit darstellen. Schleiermacher selbst hat seinerzeit schon im *Brouillon* erkannt, wie wahr diese Anschauung des Wissens vor allem gegenüber den »gewöhnlichen Formeln der Transzendental-Philosophie« ist, »die ein allgemeines objektives Wissen abstrahiert von aller Individualität setzen will, auf diese Art aber nur eine gehaltlose und unbestimmte Form erhalten kann«. Sie wird von Schleiermacher im gleichen Atemzug mit der »allgemeinen Sprachlehre« angeführt.<sup>1800</sup> Sie kann die wahre Freiheit des Menschen, der doch bestimmt ist zur Einsicht in die Idee seiner Freiheit, nicht erkennen. Die besteht in der Möglichkeit, um die Möglichkeit der relativ freien Wahlakte des menschlichen Handelns oder anders gesagt, um das »Woher« und »Wohin« alles endlichen Seins im Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins zu »wissen« – sei es nun, daß dieses Bewußtsein mehr oder weniger von dem Wissen im gewöhnlichen Sinn dieses Ausdrucks mitbestimmt wird.<sup>1801</sup>

Durch diese Vorstellung von Denken und Wissen ist bereits mit dem *Brouillon* festgelegt, daß für das Denken, genauer: für das wissenschaftliche Denken im weiten Sinne bzw. für die Philosophie im weiten Sinne, ja für »jede[ ] Philosophie« »der innere Gehalt derselbe« ist, nämlich »die Anschauung der Natur und der Vernunft«<sup>1802</sup>. Die Weise ihres Wissens ist mit Ausnahme der spekulativen sowie zugleich empirischen Psychologie qua Wissenschaftlichkeit »spekulativ«.<sup>1803</sup> Der innere Gehalt verteilt sich damit allerdings genau

---

<sup>1797</sup>»[D]ie Vereinigung der Idee mit der Organisation [ist; ...] nur eine Oszillation [...] zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen und [...] die Vernunft als Seele eines einzelnen [ist] nur ein oszillierendes Element einer größern Einheit [...], in welcher also jene Identität sein kann, nämlich in einem gemeinschaftlichen größeren Ganzen. Zuletzt bleibt als letzte Einheit, in welcher alles Sittliche ist, der Erdgeist übrig« (Brou 153 [47f]).

<sup>1798</sup>Vgl. Brou 176 [62].

<sup>1799</sup>Vgl. Herms, E., Handeln aus Gewißheit. Zu Martin Heideggers Phänomenologie des Gewissens, NZStH 41 (1999), 132-157, 156f.

<sup>1800</sup>Vgl. Brou 175 [62].

<sup>1801</sup>G. Figal, der in: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Weinheim<sup>3</sup>2000, S. 404f im Nachwort die menschliche Freiheit noch einmal als »Offenheit des menschlichen Daseins selbst, [als] die Möglichkeit, sich in einer Welt zu verhalten, und damit auch [als] die Offenheit dieser Welt« definiert, beschreibt darüber hinaus die Philosophie als »Befreiung« zu der besagten Freiheit. Daß Philosophie ebendiese Befreiung niemals allein auf ihrem eigenen Boden zu vollziehen, gar zu eröffnen vermag, sondern eigentlich nur nachvollzieht, kann aus der Konstitution des menschlichen Gemüts schon beim jetzigen Stand der vorliegenden Untersuchung ersehen werden und wird noch deutlicher hervortreten.

<sup>1802</sup>Brou 101 [18].

<sup>1803</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 58f, PhE 535f; Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>255.

genommen auf die beiden bekannten Wissenschaften der Physik und der Ethik.<sup>1804</sup> Die Bereiche dieser beiden zusammengenommen, würde die so verstandene Philosophie lediglich die eine Hälfte der von Schleiermacher implizierten Psychologie abdecken, da letztere zugleich empirisch ist. Würde man die Philosophie auf alle Wissensgegenstände und -weisen der besagten Psychologie ausweiten, würde ebenfalls nur eine verwirrende Namensgebung der Gewinn sein. Will man die Philosophie nicht in Einzelwissenschaften splitten, die jeweils bestimmten anderen Einzelwissenschaften oder Teilen einer anderen Wissenschaft anhängen, was nicht einmal besonders abwegig ist, so verbleibt noch die von Schleiermacher auch faktisch gewählte Möglichkeit, die Philosophie in einem engeren Sinne als »die unmittelbare Beschäftigung mit den Prinzipien und dem Zusammenhang des Wissens«<sup>1805</sup> zu verstehen. In diesem strikten Sinn offensichtlich Transzendental-Philosophie, wird sie nach Schleiermacher dennoch nicht die Verbundenheit des Transzendentalen mit dem Besonderen auflösen dürfen, und dies gar nicht müssen<sup>1806</sup>. Ob sie den Status einer Wissenschaft wird halten können, ist freilich eine andere Frage. Sie wird ihre Antwort finden, indem die besagte Ableitung der Dialektik aus der Ethik im Auge behalten wird. Denn mit der *Dialektik* von 1814 heißt Philosophieren im engeren Sinn: »die Philosophie, d.h. den inneren Zusammenhang alles Wissens machen«, wobei die Dialektik selbst »irgend wie die Prinzipien des Philosophierens enthalten« soll und so zur Philosophie wird.<sup>1807</sup>

Also, unter die Ethik und in sie mußte Schleiermachers Philosophie auf jeden Fall eingeordnet werden, da sie vermittelt durch die Weise ihres Produziertwerdens eine Vertreterin des sogenannten identischen Symbolisierens ist. Als Form von menschlichem Handeln überhaupt, also qua Wollen – Schleiermacher sieht sie durchaus als geistiges Liebesstreben an<sup>1808</sup> – unterliegt auch die Dialektik bzw. das *διαλέγεσθαι*<sup>1809</sup> der Abhängigkeit von der jeweiligen geschichtlich gewordenen Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins des jeweils Philosophierenden. Insofern bestimmt sich die Philosophie eines jeden Menschen als Funktion seiner Frömmigkeit. Denn die Tugend war, verstanden als die ethische Verwirklichungskraft des einzelnen Menschen, nach ihrem »inneren Sein«, als Gesinnung oder »reine Idee«: der Grund allen Handelns.<sup>1810</sup> Man kann ebenso sagen: die Gesinnung ist die Macht, der Impuls oder eben die Kraft zu und in jeder menschlichen Handlung<sup>1811</sup>. Und: die Gesinnung, und somit indirekt die ganze Tugend, nämlich auch die

---

<sup>1804</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 58f, PhE 535f.

<sup>1805</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>66f.

<sup>1806</sup>Die Philosophie individualisiert sich in und mit der Sprache, vgl. Brou 100f [18]; auch Brou 166-176 [56-62].

<sup>1807</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 3f F<sub>1</sub>147f.

<sup>1808</sup>Vgl. Brou 217 [93]. »Liebesstreben« heißt: die »Liebe« ist ein Wollen. Unter der Liebe betrachtet Schleiermacher das »Seele-sein-Wollen, wodurch die Vernunft eins wird mit der Materie oder vielmehr im Allgemeinen mit der Natur«, vgl. Brou 213f [90f].

<sup>1809</sup>So schon Brou 164 [54].

<sup>1810</sup>Vgl. Brou 220 [95].

<sup>1811</sup>Vgl. Brou 220 [95]; 224 [98]; 227 [100]; 229 [102].



Tugend als Fertigkeit,<sup>1812</sup> ist nach Schleiermacher, sofern man sie als »Idee« betrachtet, mit der unmittelbaren Selbstanschauung des Menschen, dem unmittelbaren Selbstsetzen identisch. Das ist seinerseits im unmittelbaren Selbstgefühl fundiert, wobei dessen je bestimmte Bestimmtheit die Frömmigkeit ist. Deswegen konnte von der Tugend gesagt werden, daß sie als Gesinnung »göttliches Geschenk« ist. Unter dem Aspekt der Fertigkeit trat sie als Übung in Erscheinung. Weil der Charakter der Fertigkeit aber auf einem Erkennen beruht, mußte die Tugend drittens als Erkenntnis durchaus »lehrbar« sein.<sup>1813</sup> Viertens fallen in der Tugend Erkenntnis und Kunst zusammen, da mit Schleiermacher der Kunst auch Gesinnung zugrundeliegt, und Erkenntnis nicht ohne Kunstfertigkeit zustande kommt.<sup>1814</sup> Desweiteren ist zu bedenken, daß Schleiermacher erstens so, wie er die Tugend des einzelnen Menschen unter der Gesinnung<sup>1815</sup> einerseits in die Weisheit<sup>1816</sup> und andererseits in die Liebe<sup>1817</sup> differenziert sah, die Tugend unter der Form der Fertigkeit<sup>1818</sup> in ein »inneres« Moment, die Besonnenheit,<sup>1819</sup> und in ein »äußeres« Moment, die Beharrlichkeit<sup>1820</sup>, differenziert. Zweitens aber differenziert Schleiermacher die Besonnenheit sowie die Beharrlichkeit beide gleichermaßen unter den beiden Aspekten Kombinatorisch und Kritisch.<sup>1821</sup>

Vor diesem Hintergrund wird sich im Rahmen des identischen Symbolisierens, also des wissenschaftlichen Denkens eine relative Besonderheit des Philosophierens bzw. der Dialektik (als Disziplin) erweisen. Denn auch das identische Symbolisieren mußte unter der Perspektive der Tugend betrachtet werden können. Dabei zeigt sich zunächst: wie allem anderen Handeln muß auch dem identischen Symbolisieren – zusätzlich zu der göttlichen Schenkung und neben dem Charakter der Lehrbarkeit – der Charakter der Kunst im Sinne

---

<sup>1812</sup>Vgl. Brou 220-231 [95-103]. Die Anschauung der Tugend als Gesinnung ist fundamentaler; in der Form der Fertigkeit tritt die Tugend als Macht über die Organisation als ein Quantum in Erscheinung, vgl. Brou 207 [86]. Die harmonische Zusammenfassung aller einzelnen Momente der Tugend in der bestimmten Relativität der individualen Person, deren Werden ihre gesamte physische sowie psychische Umwelt einschließt, ist »die Idee des Weisen«; der Weise ist »die personifizierte, im lebendigen Zusammenhang angeschauten Tugend; das eigentliche Resultat der Tugendlehre«, vgl. Brou 230 [102]. Der Zusammenhang des Weisen (als Idealfall menschlicher Tugend) mit dem Güterguten besteht darin, daß sich in der Weisheit des Weisen das Gute »als dasjenige zeigt, welches allein und ganz frei ist von Täuschung«, also wahr ist, vgl. Brou 213 [90].

<sup>1813</sup>Vgl. Brou 207 [86].

<sup>1814</sup>Vgl. Brou 207 [86].

<sup>1815</sup>D.i. der Aspekt des unmittelbar selbstsetzenden Bewußtseins und Realprinzips der Idee der Menschheit bezogen auf die qualitative Form dieser Idee, also der Blick auf das Bewußtsein von dieser Idee an sich sowie von ihrem Übergang ins Werden, vgl. Brou 207ff [86ff].

<sup>1816</sup>Als unmittelbar selbstsetzendes Bewußtsein und Realprinzip des Seins der Idee der Menschheit, vgl. Brou 215f [92].

<sup>1817</sup>Als unmittelbar selbstsetzendes Bewußtsein und Realprinzip der Identität des Seins und Werdens der Idee der Menschheit, vgl. Brou 215 [92].

<sup>1818</sup>D.i. der Aspekt des unmittelbar selbstsetzenden Bewußtseins und Realprinzips der Idee der Menschheit bezogen auf die quantitative Form der Idee der Menschheit, also der Blick auf diese Idee im Werden, vgl. Brou 207ff [86ff].

<sup>1819</sup>D.i. das richtige Entwerfen, vgl. Brou 220ff [95f].

<sup>1820</sup>D.i. das richtige Ausführen, vgl. Brou 220ff [95f].

<sup>1821</sup>Vgl. Brou 221f [96]. Zum Kombinatorischen vgl. Brou 99 [16f]: »Was das Kunstwerk macht, ist die freie Kombination durch Fantasie, die aber die Vernunft ist unter dem Charakter der Eigentümlichkeit in der Funktion des Darstellens, und die Fantasie denken wir uns immer in der genauesten Verbindung mit dem Gefühl«. Zum Kritischen vgl. den nachfolgenden Haupttext.

eines nur in Grenzen lehrbaren Könnens einwohnen. Gleichzeitig müssen im geschichtlich wirklichen identischen Symbolisieren die Momente von Kombination und Kritik verwirklicht sein. Deswegen schreibt Schleiermacher im *Brouillon*, daß in der Wissenschaft, um das »allgemeingültige Identische« zu erzeugen, das Subjektive am Wissen »ins Unendliche« »abgesondert« werden müsse.<sup>1822</sup> Mit anderen Worten: das Individuelle soll ins Objektive aufgelöst werden; nicht so, daß das Individuelle dem Zufall anheimfällt, sondern so, daß jede kleinere Individualität auf eine größere zurückgeführt, und jede größere von der Totalität der kleineren her erkannt wird.<sup>1823</sup> In diesem Sinne kann Schleiermacher fordern, daß die nationale Individualität des Wissens auf die ursprüngliche Individualität, die »Individualität des Erdgeistes« zurückbezogen wird. Zum anderen ist damit im gleichen die qua Kritik zu erkennende Identität des Allgemeinen und Besonderen verbunden, so daß Schleiermacher füglich die Form der Kritik zur »allgemeine[n] Form alles wissenschaftlichen Verkehrs« erhebt und zugleich die »einzig bewußte Anschauung des Erkennens« nennt.<sup>1824</sup> An dieser Gedankenführung ist bemerkenswert, daß Kritik als »Absonderung« des Individuell-Subjektiven mit der Kritikfunktion der orientierenden Beziehung von Besonderem und Allgemeinem oder der dazu nur relativ verschiedenen Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen keineswegs im Widerspruch steht, sondern daß das eine aus dem anderen entwickelbar ist. Deswegen konnte oben<sup>1825</sup> auf die sachliche Kompatibilität der verschiedenen Kritikfunktionen in den Abteilungen I und III der Einleitung des *Ethikentwurfes von 1816/17* verwiesen werden. Im Rahmen des identischen Symbolisierens benötigte auch das wissenschaftliche Produzieren der Ethik, damit es an den »Ideen« orientiert bliebe, die Funktion der Kritik. Nötig ist die kritische Absonderung des (sinnlich vermittelten) Individuellen zwecks Ausrichtung auf das seinsmäßig Idealische allerdings nicht, weil das Individuelle an sich eine falsche Perspektive bedeuten würde, sondern weil auf der Basis bloß individueller Perspektiven vorschnell, und das heißt ohne Rücksicht auf das tatsächliche ganze Sein eines Seienden geurteilt wird.<sup>1826</sup> Die Kritik macht m.E. wesentlich den lehrbaren Faktor im Erkenntnisakt des identischen Symbolisieren aus. Das kombinatorische Moment der Fertigkeit dagegen fällt bei Schleiermachers Betrachtung der Ethikproduktion gewissermaßen aus. Zwar muß es m.E. auch für das (ebenfalls in der Ethik genannte) technische Verfahren veranschlagt werden, doch bei der Produktion der ethischen Leitsätze selbst scheint es keine Anwendung zu finden. Das ist verständlich. Denn bemerkenswerter Weise hatte Schleiermacher im *Brouillon* allein das kritische Verfahren die »einzig bewußte Anschauung des Erkennens« genannt. Das kombinatorische Moment dagegen macht m.E. wesentlich den Faktor der nur ansatzweise lehrbaren Übung bzw. Kunst (-fertigkeit) aus. Diese aber wird im Fall der Produktion des kritischen Prinzipienwissens mit der Kritikfunktion relativ zusammenfallen.

---

<sup>1822</sup>Vgl. Brou 161 [52].

<sup>1823</sup>Vgl. Brou 169 [58].

<sup>1824</sup>Vgl. Brou 175f [62].

<sup>1825</sup>Vgl. S. 290 d.v.U.

<sup>1826</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>332-336.

Aus diesem Sachverhalt erwächst die Besonderheit, die besondere und in Schleiermachers Ethik reflektierte Problematik der Philosophie. Die helle, leuchtende Kritik, die dem identischen Produzieren Orientierung am Sein bieten soll, hat immer schon an ihr selbst etwas nur dunkel Gekonntes, das nicht lehrbar, aber auch nicht schlicht Gottesgeschenk ist. Diese Problematik betrifft besonders die Philosophie. Denn zwar bedarf alles identische Symbolisieren qua Einordnung in das menschliche Handeln überhaupt der Kritik (wie auch der Kombination). Was aber heißt das für dasjenige identische Symbolisieren, das für andere Wissenschaften, z.B. für die Ethik die kritische Orientierung am angeschauten, seinsmäßigen Zusammenhang (sowie die Regeln der denkerischen Kombination, besser: Konstruktion) vermitteln soll? Was heißt das für die Philosophie als »die unmittelbare Beschäftigung mit [(1)] den [Konstruktions- bzw. Verknüpfungs-] Prinzipien und [(2)] dem [seinsmäßigen] Zusammenhang des Wissens«<sup>1827</sup>? Der Gegenstand der Betrachtung dieses besonderen Symbolisierens erscheint, relativ anders als z.B. der Gegenstand der Ethik, allein im und als Vollzug der entsprechenden Untersuchung selbst. So wird die Kunstmäßigkeit dieser Art von Betrachtung potenziert. Dasjenige Wissen, das der übrigen Wissensproduktion zum prinzipiellen Anhalt an das dem Wissen korrespondierenden Seinszusammenhang<sup>1828</sup> sowie zur kombinierenden Konstruktion des seinsgemäß verknüpften Wissens dient, wird weniger als die sogenannten spekulativen Wissenschaften eine Wissenschaft sein können. Die Kritik und die Kombination werden in seinem Fall auf das engste mit einander in Bezug stehen, so aber, daß formal gesehen die Kunstmäßigkeit die Form der entsprechenden Disziplin bestimmt.

### 3.5.2 Gegenstand, Ziel und Verfahrensweise der *Dialektik* gemäß ihrer Einleitung

Genau in diesem Sinn, der soeben durch die Ableitung der Dialektik aus der Ethik erschlossen worden ist, hat Schleiermacher seine *Dialektik* entworfen. So beginnt er (auch) 1822 mit der Frage nach dem Gegenstand, dem Womit der Vorlesung. Das ist gewissermaßen die Disziplin der Dialektik selbst.<sup>1829</sup> Das Besondere dieses Gegenstands ist sein ganz spezieller Werdecharakter: der Gegenstand wird erst im Laufe der und auch nur durch die Vorlesungsaktivität. Deswegen kann der Begriff des Gegenstands, der Begriff der Dialektik erst gegen Ende der Vorlesung als (vorläufig) fertiger vorgestellt werden. Deswegen kann und muß Schleiermacher scheinbar willkürlich mittendrin anfangen, aufs Geratewohl anknüpfen.<sup>1830</sup> In dieser Situation hält Schleiermacher sich an das, was am sinnvollsten ist. Das ist der Name (nicht der Begriff) des Gegenstands. Im Namen verortet Schleiermacher eine gewisse Leistung der Sprache, so daß, falls der aus der Tradition zu schöpfende Name einigermaßen zutrifft, die Entstehung und der Gehalt (oder die Konstitution und das Wesen) der benannten Sache angezeigt werden. In der Sprache hat die Tradition vorgear-

<sup>1827</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>66f.

<sup>1828</sup>Zur Relation von Wissen und Seiendem bzw. Sein erinnere die Einleitung zum *Ethikentwurf von 1816/17!*

<sup>1829</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>47.

<sup>1830</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>47.

beitet. Die Tradition in diesem Falle stellt das Griechentum, speziell Plato dar, auf den Schleiermacher den Namen der Dialektik zurückführt.<sup>1831</sup> Die Dialektik im weiten Sinn versteht Schleiermacher als die Kunst, ein Gespräch zu führen. Diese unterscheidet er nach der Absicht. Denn es handelt sich ja um ein bestimmtes Wollen, das nach seiner Zielrichtung befragt werden kann und muß. So findet sich eine äußere und eine innere Absicht. Die äußerliche Ausrichtung produziert zu irgendeinem Zweck bestimmte Vorstellungen im Gesprächspartner (oder einem selbst), die nicht unbedingt der Wahrheit entsprechen müssen.<sup>1832</sup> Schleiermacher dagegen richtet die Dialektik »innerlich« aus, zielt auf Vorstellungen, die »nur auf Wahrheit gegründet sind und durch diese auch ihren gehörigen Erfolg haben werden«<sup>1833</sup>. Zuzufolge dem bisher aus Schleiermachers Mund und Hand Bekanntem darf man diese Zielvorstellung nicht im Sinne Kantens Rigorismus deuten. Gemeint ist mit der Wahrheitsabsicht keine starre und feste Gesetzesregel allgemeiner Art mit absoluter Gültigkeit in jedem Einzelfall, sondern das nur durch das Werden hindurch zu erreichende Fernziel des höchsten Guts – aus der Perspektive des identischen Symbolisierens. Das Reich Gottes läßt sich nicht schlagartig durch eigenhändige Revolutionsakte der Gesinnung kraft bloßer Menschenmacht herbeizwingen. Ein anderes Endziel könnte selbstverständlich genausowenig auf die beschriebene Weise realisiert werden und würde zudem verglichen mit dem Reich Gottes mangelhaft sein. Ausgangspunkt für ein Gespräch ist stets die Differenz der Vorstellungen, das Ziel dagegen die gemeinsame Übereinstimmung in der Wahrheit. Das wäre am Ende: die Übereinstimmung aller in allem in Wahrheit in Gott.<sup>1834</sup>

Daraus ergeben sich nach Schleiermacher der »Wert« der Disziplin der Dialektik für den weiteren Kreis des Lebens inklusive der Wissenschaft und ihre »Bedeutung« als Ver-

---

<sup>1831</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>47.

<sup>1832</sup>Vgl. Schleiermachers Ausführungen über das reine Denken im relativen Gegensatz zu der sogenannten geschäftsmäßigen und künstlerischen Richtung des Denkens, Dial<sub>33</sub> F<sub>2</sub>5-10. Bezogen auf die Richtung des künstlerischen Denkens muß das Ausstehen von Wahrheit nicht zwingend Falschheit bedeuten wie beim geschäftsmäßigen Denken. Dazu später, vgl. 3.6.3 d.v.U.

<sup>1833</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>48.

<sup>1834</sup>Gegen eine Gesprächsführung spreche zum einen lediglich die technische Unmöglichkeit, angenommen zwei Menschen könnten verbalsprachlich nicht oder kaum miteinander kommunizieren, oder der eine könne kaum die Art und Weise der Auffassung von einzelnen handfesten Gegenständen sich vorstellen, könne vom Vorstellen nicht zum Denken kommen. Aus moralischer Perspektive sei das Gespräch geboten zum Zweck der Wahrheitsfindung und könne nur unter Vorbehalt, z.B. weil ein anderer die Stelle zu vertreten habe oder weil man bekanntermaßen vorläufig nicht auf gemeinsame Ansichten kommen könne, unterlassen werden. Keinenfalls sei Isolation ein menschliches Grundprinzip, sondern zeuge von Menschenverachtung. Die Verbalsprache aber sei nicht bloß das vorzüglichste, sondern das einzige Mittel, das Ziel der Erhebung der Menschen zur Reinheit und Klarheit des Bewußtseins zu erreichen, vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>49ff.

fahren für den engeren, wissenschaftlichen Lebenskreis.<sup>1835</sup> Im weiten Sinn habe die Dialektik jedermann nötig, da jedermann aufzulösende Differenzen im Denken bzw. die Differenz verschiedener Vorstellungen in seinem Leben zu überwinden habe. Niemand kann ihrer entbehren, denn niemand fällt gänzlich aus dem Zusammenhang alles Wissens überhaupt heraus. Im engeren Sinn dagegen obliege es nicht einmal allen mit dem Wissen beschäftigten Menschen, Dialektik zu treiben.<sup>1836</sup> Mit den Alten zusammen hatte Schleiermacher nämlich angefragt ob, und sodann aufgezeigt, daß die Dialektik im engeren Sinn, also die Philosophie bzw. das dialektische Philosophieren »die unmittelbare Beschäftigung mit den Prinzipien und dem Zusammenhang des Wissens«<sup>1837</sup> ist; sowie im Zusammenhang damit dargestellt, daß die Prinzipien alles menschlichen Wissens und der Zusammenhang der Konstruktion dieses Wissens untrennbar an und für einander sind.<sup>1838</sup> Das gelte auch für ihre Anfänge.<sup>1839</sup> Aus diesem Grund werde unmöglich, auf zwei verschiedenen Wegen, getrennt, über die Prinzipien oder über den Zusammenhang des Wissens zum Wissen zu gelangen. Zugleich bedeutet dieser Umstand auch, daß die Dialektik immer nur im Prozeß i s t; daß wie das Endziel des Wissens auch der Begriff der Dialektik nur durch und als dialektisches Denken – wenn auch nicht ausschließlich – und folglich nur durch und als Kunst zustandekommt, wiewohl im Endziel die vollkommene Kunst mit der vollkommenen Wissenschaftlichkeit übereinstimmen wird<sup>1840</sup>. Solange und weil der Endzustand nicht erreicht ist, ist für Schleiermachers Dialektik wie für jede andere Dialektik der historische Ausgang vom streitigen Wissen bzw. vom streitigen Denken unvermeidlich. Überflüssig, da im geschichtlichen Leben der Menschheit nicht mehr zu vollenden, sei die Kunst der Dialektik dennoch nicht. Wie das Gebiet der menschlichen Tätigkeiten in nur relativ gegensätzliche Felder geteilt ist, so nimmt Schleiermacher den entsprechenden Zusammenhang auch im Wissen an.<sup>1841</sup> Er geht davon aus, daß, während kein Handeln ohne Wissen

---

<sup>1835</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>51. Glücklicherweise läßt Schleiermacher in seinen Formulierungen offen, ob er dabei mehr an die Dialektik der Tradition oder seine eigene denkt. Gemäß seinem eigenen Ansatz muß er sowohl im speziellen den Zusammenhang mit der Tradition vor ihm aufrechterhalten, als auch generell das innerlich absichtsvolle Gespräch in sämtlichen seiner Formen als relativ wahrheits- und denkerhellend bei allen Menschen akzeptieren. Ansonsten würde er entgegen Natur und Aufgabenstellung der Menschheit deren Bezo-genheit auf Wahrheit verdunkeln. Deswegen zeigt Schleiermacher anschließend, daß mündliche wie schriftliche Sprache imgleichen die Gesprächsführung mit »innerer« Absicht ermöglichen. Es müßte sonst ein unheilbarer Riß durch das menschliche Leben im großen und ganzen wie auch im kleinen und niedrigsten gehen. Die Einheitlichkeit des Geistes, des Selbstbewußtseins wäre verloren, wenn schriftliche und mündliche Sprache nicht die Bewegung desselben Denkens wären.

<sup>1836</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>65f.

<sup>1837</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>66f.

<sup>1838</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>55-67.

<sup>1839</sup>Bedenke: »Wenn wir von Prinzipien des Wissens reden, meinen wir, daß sie wirksam sind, um das Wissen zu konstituieren; sonst wären sie nichts. So haben wir sie auch nicht eher, als bis wir den absoluten Zusammenhang haben« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>64). Im Vergleich zu Kants Prinzipien der sogenannten reinen Vernunft tritt hiermit ganz offensichtlich die Stärke und Sachbezogenheit von Schleiermachers Dialektik in Erscheinung.

<sup>1840</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> §§ 17-36 F<sub>1</sub>153-159. Ihre vollen Resultate zeitigt die Dialektik erst dann, wenn die Menschheit sie nicht mehr braucht.

<sup>1841</sup>»[W]ir wollen die Einteilung des Lebens auch als ein Wissen haben« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>70).

sein kann,<sup>1842</sup> auf dem Boden von Wahrheitsbewußtsein alles handlungsleitende Wissen schon jetzt zum »Fixieren« des Guten bestimmt ist.<sup>1843</sup>

Der Zusammenhang dieses Wertes der Dialektik mit ihrer Bedeutung treibt den Autor zur ausführlichen Betrachtung der Bedeutung der Verfahrensweise seiner Dialektik, zur Betrachtung des Verhältnisses zwischen Kunst und Wissenschaft der Dialektik. In diesem Zusammenhang will Schleiermacher plausibel machen, daß der Ausgangspunkt der Dialektik als Kunst mit dem Zielpunkt der Dialektik als Wissenschaft allgemein übereinstimmt.<sup>1844</sup> Geschieden sind Kunst und Wissenschaft demnach lediglich darin, daß Wissenschaft auf das einem kunstvollen Handlungsprozeß vorausgehende Wissen um die bei der Kunsttätigkeit vorausgesetzten Prinzipien und deren Zusammenhang gerichtet ist, also gewissermaßen rezeptiv ist. Kunst richtet sich auf das Verfahren selbst (samt der drei Prozeßzustände Möglichkeitsbedingung [der Realisation], Realisation und Realisat), ist also in dieser Hinsicht relativ spontan. So betrachtet könne die Kunst, die Prinzipien des Wissens zu finden, keine andere sein als die besagte Kunst der Gesprächsführung.<sup>1845</sup> Dennoch schaut Schleiermacher nach seinem Blick auf den Zielpunkt zur Sicherheit auch auf den Anfangspunkt des Zusammenseins von Kunst und Wissenschaft. Konsequenter Weise führt er diese Sichtung durch, indem er eine historische Erörterung zur Geschichte der Dialektik, und zwar am Beispiel des Anfangs der abendländischen Philosophie, also der griechischen Philosophie unternimmt; und mit der Verfahrensweise der Dialektik der Modernen vergleicht.<sup>1846</sup> Bei diesem Vergleich wird die Korrespondenz zwischen Wissensprinzipien und der Wissenschaftlichkeit auf der einen Seite gegenüber der Korrespondenz von Zusammenhangskonstruktion und Kunstmäßigkeit der Dialektik auf der anderen Seite einsehbar. Zum anderen wird deutlich, daß trotz des geschichtlichen Anfangs der griechischen Dialektik als Kunstlehre in dieser dennoch die Prinzipien des Wissens »latitierten«<sup>1847</sup> und an sich mit der Konstruktion zusammengehören.<sup>1848</sup> Auf dem Bewußtsein dieser Zusammengehörigkeit basiert Schleiermachers Vorhaben, die in der Auseinandersetzung mit antiker und moderner Dialektik erkannten Nachteile der Einseitigkeiten sowohl der modernen wie auch der antiken Dialektik zu vermeiden. Zu diesem Zweck vergegenwärtigt er wie in einem Zwischenfazit den vollen, jetzt aber dreifach aufgeschlüsselten Wert sowie die dreifache Bedeutung seiner Dialektik. Der ganze Wert der Dialektik lautet: » [(1)] bei jeder Differenz der Vorstellungen einen Fortschritt des Wissens zu entwickeln, [(2)] aus jedem Gebiet des Wissens jedes Glied nach seinem Zusammenhange zu beurteilen, und endlich [(3)] den allgemeinen Zusammenhang des Wissens zu erkennen«. <sup>1849</sup> Analog dazu besteht die Bedeu-

---

<sup>1842</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>70.

<sup>1843</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>69-72.

<sup>1844</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>73-84. Dabei blickt Schleiermacher zunächst auf den Komplex Geometrie und Mathematik, dann sucht er Bestätigung im Blick auf die einzelnen Elemente von Kunst und Wissenschaft.

<sup>1845</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>77.

<sup>1846</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>84-91.

<sup>1847</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>90.

<sup>1848</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>91.

<sup>1849</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>92.

tung der Dialektik darin, »zugleich [(2)] den Organismus alles Wissens auf [(1)] die Prinzipien alles Wissens zurückgeführt haben; und so wird die philosophische Kunstlehre am Ende das [bedeuten], was man mit Recht [(3)] Wissenschaftslehre nennen kann«<sup>1850</sup>.

Zur Absicherung des durch seine Dialektik bedeuteten Verfahrens muß Schleiermacher hinsichtlich der beiden Wissensmerkmale, also hinsichtlich der Prinzipien (auch bezeichnet als Regeln) und hinsichtlich des Zusammenhangs (auch bezeichnet als gemeinsamer Gedanke oder gemeinsames Wissen) eine gewisse Ergänzung vornehmen. Denn da der zu behebende Wissensstreit ein kunstlos zustande gekommenes Wissen voraussetzt,<sup>1851</sup> könne die Auflösung des Streitigen nur möglich sein, wenn für die jeweils streitenden Seiten ein gemeinsames, ursprüngliches, das meint: kunstloses und doch wahres Wissen außerhalb der streitigen Vorstellungen gegeben ist. Sodann gelte dasselbe für die Regeln der Wissensproduktion, die zusammen mit dem gemeinsamen Grundwissen durch die Dialektik lediglich zu Bewußtsein gebracht würden.<sup>1852</sup> Zudem sei schließlich anzunehmen, daß von dem besagten gemeinsamen Wissen aus prinzipiell zu allem und jedem einzelnen Wissen der Übergang möglich sei.<sup>1853</sup> Zweitens aber wehrt Schleiermacher von diesem Boden aus die Fehlannahme ab, es könnte eine prinzipiell alternative Verfahrensweise zu der seinigen geben, wenn man statt des Ausgangs von dem streitigen Wissen den Ausgang von dem ursprünglichen Wissen wählen würde. Denn offenbar ist das Verfahren in beiden Fällen identisch.<sup>1854</sup> Doch andererseits ist unsereinem ein anderer Zustand als derjenige streitiger Vorstellungen sowieso »nicht gegeben«.<sup>1855</sup> Drittens weist Schleiermacher darauf hin, daß die beiden, den zwei Hauptmerkmalen des Wissens korrespondierenden Hauptaufgaben der Dialektik allein dann lösbar sind, und also nur dann das umfassende Endziel des Wissens überhaupt erreichbar ist, wenn die gesuchten Prinzipien der Verknüpfung (und Teilung des Wissens)<sup>1856</sup>, die niemals als bloß logische Ableitungsregeln mißzuverstehen sind,<sup>1857</sup> mit dem ebenfalls gesuchten gemeinsamen Urwissen einerlei sind. Diese Einerleiheit, die niemals als vollkommene Identität gedeutet werden darf,<sup>1858</sup> sieht Schleiermacher vorausgesetzt durch das Phänomen, daß das Denken immer schon als ein geteiltes und verknüpf-

---

<sup>1850</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>91.

<sup>1851</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>96.

<sup>1852</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>94-97.

<sup>1853</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>96.

<sup>1854</sup>»Und wenn es gar keinen Zustand streitiger Vorstellungen gäbe, aber ein Streben, zu einem Wissen zu gelangen, so müßte dies auch durch dieselbe Kunst befriedigt werden; und das Verfahren dabei würde dasselbe sein« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>98).

<sup>1855</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>98. Anschließend setzt Schleiermacher sich mit dem Einwand auseinander, die Überführung von kunstlosem, niederem Wissen in kunstvolles, höheres sei im Rahmen eines allmählichen Übergangs keinesfalls möglich (F<sub>2</sub>99-110). Diesen Einwand betrachtet Schleiermacher zuerst vorgetragen aus einer mehr objektiven Perspektive (F<sub>2</sub>102). Sodann betrachtet Schleiermacher den Einwand vorgetragen aus einer mehr subjektiven Perspektive. Die Zurückweisung dieses in sich doppelten Einwandes versucht Schleiermacher zu bestätigen durch den Hinblick auf die große Masse sowie aufs Historische (F<sub>2</sub>106ff). Nachfolgend thematisiert Schleiermacher die verschiedenen Spielarten des Skeptizismus (F<sub>2</sub>110-114), die der Sache nach lediglich extreme Ausformungen der zuvor widerlegten Einwände darstellen.

<sup>1856</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>117f.

<sup>1857</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>116.

<sup>1858</sup>Die Duplizität wird die Identität keinesfalls aufsprengen dürfen, sondern unter ihr stehen, vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>120.

tes vorkommt, und offenbar genau die besagte Verknüpfung und Teilung eben das besagte, dem Denken immer schon zugrunde liegende Urwissen ist. Dieses Phänomen aufzuklären, heißt nichts anderes, als vom Wissen eine Idee zu haben, ja die Idee des Wissens aufzudecken, und somit faktisch zugleich sich mit dem in d.v.U. oben genannten höchsten Wissen zu befassen.<sup>1859</sup>

Das alles vorausgesetzt, ergibt sich das weitere Vorgehen der *Dialektik* und ihre Aufteilung in einen transzendentalen, nach dem Urwissen suchenden sowie einen technischen (= formalen), nach den Wissenprinzipien suchenden Teil, und beschließt Schleiermacher die Einleitung seiner *Dialektik* mit der Entscheidung, im nächsten Arbeitsschritt der *Dialektik* den transzendentalen Teil vorzutragen.<sup>1860</sup> Soviel zu Gegenstand, Ziel und Verfahrensweise von Schleiermachers *Dialektik* gemäß ihrer Einleitung.

Die drängende Frage, wie Schleiermacher die Gegebenheitsweise der Idee des Wissens in der *Dialektik* zu verstehen gibt, ist bisher nur indirekt durch Andeutungen beantwortet worden bzw. zurückgehalten worden. Tatsächlich finden sich zu diesem Thema auch in der Einleitung einige Aussagen. Man kann sogar darüber spekulieren, ob das Thema Gegebenheitsweise nicht ausführlicher und viel früher im Text hätte von Schleiermacher erörtert werden sollen, da von der Wissensidee und ihrer Gegebenheitsweise auch die Dialektik selbst abhängen muß. Erstaunlicher Weise gewährt Schleiermacher seinen Hörern und Lesern den Einblick in den fraglichen Sachverhalt in voller Klarheit erst in den Ausführungen des transzendentalen Teils seiner *Dialektik*.

Um die Bedeutung der Gegebenheitsweise besser an ihrer Folgeträchtigkeit erkennen zu können, soll deswegen, bevor die Gegebenheitsweise ausdrücklich und speziell fokussiert werden wird, die Aufmerksamkeit noch einmal auf das Verhältnis von transzendentaler und technischer Perspektive gerichtet werden. Dabei wird erstens – unter Rückgriff auf ältere sowie jüngere Fassungen der *Dialektik* – der Kristallisationspunkt beleuchtet werden, von dem aus mit Schleiermacher erstens die grundsätzliche Natur des Wissens, dessen Idee, zu begreifen ist. Zweitens wird von dort aus das Verhältnis des Verhältnisses von Transzendental und Technisch zu den von Schleiermacher ausgemachten Seelenfunktionen zu beschreiben sein. Drittens wird bei dieser Gelegenheit die Vorzugswürdigkeit von Schleiermachers Einsicht ins Wissen gegenüber den zahlreichen, mit Schleiermacher konkurrierenden, theologisch-philosophischen Konzepten aufgehellert werden können.

### 3.5.3 Die Gliederung und die transzendente Perspektive der *Dialektik*

#### 3.5.3.1 Systematisch

Schleiermacher gliedert das Ganze der *Dialektik* in einen einleitenden ersten, einen transzendentalen zweiten und einen technischen dritten Teil, der auch als formaler Teil

---

<sup>1859</sup>Der Glaube an die Idee des Wissens und so denn auch an die Idee der Approximation an die vollkommene Erfassung der Idee des Wissens erscheint Schleiermacher daher unabwendbar, vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>113f.

<sup>1860</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>119ff.



bezeichnet wird.<sup>1861</sup> Diese Struktur steht im großen und ganzen von Anfang an fest und hält sich bis zum Ende des Werdeprozesses der *Dialektik* durch.<sup>1862</sup> Die Aufteilung zwischen Transzendental und Technisch begründet sich für Schleiermacher durch den Bezug auf den Gegenstand der Dialektik, durch den Bezug auf das Wissen im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes. Dieser Gegenstand gibt der Dialektik auf, »zuerst zurück[zu]gehen auf das, was jeder der das Wissen will[,] in Bezug auf das Denken voraussetzen muß, und dies ist ihr regressiver Theil (transcendenter<sup>1863</sup>);] dann aber hat sie das Denken als solches an der Form des Denkens[,] die Beschaffenheit des streitfreien [Denkens] aufzustellen und das ist ihr formaler Theil«<sup>1864</sup>. Damit offenbaren sich zwei verschiedene Beschreibungs- bzw. Erscheinungsweisen des Wissens: »es ist 1. Identität des Denkens und Seins, 2. in allen denkenden dasselbe«, und diese Scheidung führt Schleiermacher auf die Unterscheidung des Wissens »an und für sich« in Differenz zum Wissen »in seinem zeitlichen Werden« zurück.<sup>1865</sup> Schleiermacher gliedert also die *Dialektik* über all die Jahre ihres Werdens hin<sup>1866</sup> bloß aufgrund seiner Bezogenheit auf den Gegenstand der Dialektik; und somit auch bezogen auf die so genannte Disziplin selbst, da in der Dialektik diese ja selbst untersucht und qua Vollzug zum Erscheinen gebracht wird<sup>1867</sup>. Als Kunst, im Bemühen um Wahrheit ein Gespräch zu führen, so daß in ihr die Grundprinzipien alles Wissens und aller Erkenntnis, sowie die Konstruktion des Zusammenhanges desselben liegen,<sup>1868</sup> erfordert sie deswegen einen ganz spezifischen Umgang mit dem Wissen: »Wir haben [... im transzendentalen Teil] nur die Idee des Wissens überhaupt zu analysieren«<sup>1869</sup>; im technischen Teil dagegen betrachten wir die »Idee des Wissens« in ihrer Bewegung, suchen wir »das Werden des Wissens [...], wie es wird durch [die] Anwendung der Idee des Wissens«<sup>1870</sup>. Der Charakter der Unterscheidung der beiden Perspektiven kann aufgrund der eingesehenen Erscheinungsweise des Wissens, und da Schleiermacher seine Einsicht

<sup>1861</sup>Größere Vollständigkeit und ein weiterer Umfang als manch anderem Zeugnis kommt Dial<sub>14</sub> von 1814 zu, weil sie neben dem ersten und zweiten Teil der *Dialektik* auch den kompletten technischen Teil umfaßt (vgl. KGA II/10,1, XLV).

<sup>1862</sup>A. Arndt, KGA II/10,1, XLIV; »[a]uch die Binnengliederung [...] ist relativ konstant« (ebd.); entsprechend diesem Befund urteilt Schleiermacher selbst, vgl. a.a.O. XLIII f.

<sup>1863</sup>Schleiermacher verschleift gelegentlich bis in die späten Fassungen der *Dialektik* die Differenz zwischen »transzendent« und »transzendental«; vgl. dazu 334 d.v.U.

<sup>1864</sup>Dial<sub>32SVor</sub> 385, 21-386, 3.

<sup>1865</sup>Vgl. Dial<sub>31VoNaE</sub> 736, 35-737, 4.

<sup>1866</sup>Zur Bestätigung dafür und unter Beachtung, daß alles Wissen für Schleiermacher immer nur als eine bestimmte Weise des Denkens auftritt (»Jedes Wissen ist ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wissen.«; aus Dial<sub>14</sub> §86 [Eingangssatz des transzendentalen Teils]) vergleiche: Dial<sub>11SAuf</sub> 43, 3-11; 51, 29-52, 2; Dial<sub>11VoNaT</sub> 11, 3-27; 43, 23f; 45, 25-27; 48, 37-49, 1.; Dial<sub>14SAus</sub> 89, 26-30 (§85); 154, 8-155, 3; Dial<sub>18VoNaA</sub> 140, 36-141, 3; Dial<sub>22SAus</sub> 229, 18-29; Dial<sub>22VoNaK</sub> 443, 34-445, 24; 446, 11-447, 8; 446f, Variante Hagenbach; 475, 25-476, 9; 490, 17-21; 492, 31-493, 10; 587, 11-20; 588, 3-5; Dial<sub>28SAuf</sub> 283, 26-34; Dial<sub>31SAuf</sub> 337, 17-338, 27 und Dial<sub>31VoNaE</sub> 731, 12-18. In den fünf Paragraphen zur Einleitung der *Dialektik* in der Reinschrift (Dial<sub>33SEinRein</sub> 393-426), in der Schleiermacher letztmalig die *Dialektik* zu fassen versucht hat, begegnen mit den Obersätzen zu §1,5, zu §3 und zu §5 Formulierungen, die sinngemäß voll und ganz an die angeführten Belegstellen anschließen, bzw. auf diese hin führen.

<sup>1867</sup>Erinnere Dial<sub>22</sub> F<sub>247</sub>; vgl. auch Dial<sub>14</sub> §2 F<sub>147</sub>.

<sup>1868</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>247f</sub>; 52.

<sup>1869</sup>Dial<sub>11VoNaT</sub> 11, 3f.

<sup>1870</sup>Dial<sub>14SAus</sub> 154, 8-155, 1 (Dial<sub>14</sub> §230 F<sub>289</sub>).

ins Wissen ihrerseits unter die Form der besagten Erscheinungsweise gestellt sieht, nur relativ sein. Dieser Teilungscharakter gilt für das ganze Wissen, das nach Schleiermacher stets nur als eine bestimmte Weise des Denkens<sup>1871</sup> auftritt: »[u]nsre ganze Aufgabe hat 2 Seiten: die transcendente und formale: Beides ist auf der einen Seite dasselbe, auf der andern verschieden. So muß alles Denken an dieser Verknüpfung Theil nehmen«<sup>1872</sup>.

Wie aber konnte Schleiermacher unter der Voraussetzung, daß alles Wissen zwar einer Teilung unterliegt, diese jedoch bloß relativ ist, eine bestimmte Reihenfolge der Teilperspektiven festlegen, und diese Reihenfolge sämtlichen Dialektikentwürfen zugrundelegen? Denn »[d]a dies [Formal und Transzendental] nun jedes gleich steht: so kann sich unser Verfahren doppelt gestalten, je nachdem wir zunächst das eine suchen und dann das andre«<sup>1873</sup>. Oder anders gesagt: Schleiermacher konnte das eine als das andre, und umgekehrt, d.h. »beides als Eines«<sup>1874</sup> suchen. Für Schleiermacher findet sich nämlich »aller Gegensatz« untergeordnet unter die »Form der Identität«. Unter der »Form« des Gegensatzes steht das von ihm so genannte reale Wissen, während das transzendente Wissen direkt unter der »Form der Identität« steht.<sup>1875</sup> Das sogenannte formale Wissen steht aber ebenfalls unter der Form des Gegensatzes bzw. unter den »Regeln über die Theilung und Verknüpfung im Denken«<sup>1876</sup> und kann in dieser Hinsicht mit dem realen gleichgesetzt werden<sup>1877</sup>.

Die in diesem Zusammenhang von Schleiermacher verwendete Redeweise, bei der er von »Gegensatz« und »Identität« als von Formen spricht, deren erste unter der Form der zweiten steht, so daß letztendlich eine Form die Form einer Form sein kann, mag erstaunen. Sie beschreibt aber weder innerhalb der zuletzt zitierten Passage, noch im Vergleich mit anderen Dialektikfassungen einen problematischen und also später überholten oder zu überholenden Erkenntnisstand. Sondern, die besagte Ausdrucksweise ist erstens berechtigt im Bereich des Formalen. Dort dokumentiert sie Schleiermachers Auffassung von dem im Sein befindlichen, der Form des Begriffs samt dessen Gegensatz von Kraft und Erscheinung entsprechenden »System der sich reproduzierenden substantiellen Formen«<sup>1878</sup>, die »ihrerseits das Substantielle für den Begriff als einer Denkform [sein können]«<sup>1879</sup>. Zweitens ist die zu rechtfertigende Rede von der Form einer Form möglich, insofern die oben besagte Identität bzw. Einheit die transzendente »Idee der absoluten Einheit

---

<sup>1871</sup>»Jedes Wissen ist ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wissen« (Dial<sub>14</sub> §86 [Eingangssatz des transzendentalen Teils]).

<sup>1872</sup>Dial<sub>22VoNaK</sub> 492, 31-493, 3.

<sup>1873</sup>Dial<sub>14</sub> §84.

<sup>1874</sup>Dial<sub>11SAuf</sub> 43, 10.

<sup>1875</sup>Vgl. Dial<sub>11VoNaT</sub> 49, 13-17.

<sup>1876</sup>Vgl. Dial<sub>22VoNaK</sub> 445, 23f im Zusammenhang mit Dial<sub>22VoNaK</sub> 447, 5-8.

<sup>1877</sup>Diese bedingte Gleichsetzung von Real und Formal folgt der Ausführung in Dial<sub>11VoNaT</sub> 49, 13-17, in der Schleiermacher von »transzendental« und »real« an Stelle von »transzendental« und »formal« spricht. Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das reale Wissen allein durch und als Vereinigung der Bezüge auf das in transzendentaler sowie formaler Perspektive in Sicht Genommene besteht.

<sup>1878</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> §§187; 195.

<sup>1879</sup>Reuter, Dialektik, 154-161, bes. 158.

des Seins«<sup>1880</sup>, die selbst kein Begriff mehr ist,<sup>1881</sup> darstellt. Denn von dieser gilt laut Schleiermacher, daß sie »als Identität von Begriff und Gegenstand«<sup>1882</sup> der »transzendentale Grund und die Form alles Wissens«<sup>1883</sup> ist; wie sogar auch von jeder anderen, unter ihr befindlichen, und somit begrifflichen<sup>1884</sup>, transzendentalen Idee gilt, daß sie »[a]ls wahrhaft transzendental [...] sowohl Prinzip sein, als auch Form«<sup>1885</sup> sein muß für das Wissen. Denn, die Form selbst sei das Wesen des Denkens,<sup>1886</sup> verstehe: Denken geschieht stets in der Art und Weise, unter der Aufnahme vorgegebener Formen sowie vorgegebenen Materials in dieses Formen zu bilden, sowie: an diesem Formen zu erkennen und sie anschließend darzustellen.

Weil der Mensch aber nun »keine Vielheit wirklich setzen« kann, »ohne sie entweder als bloßes Aggregat aufzufassen [...] oder sie auf eine bestimmte Einheit zurückzuführen«<sup>1887</sup>, deswegen – so ist zu folgern – muß die Form des Gegensatzes als Form des Formalen unter der Form der Identität als der Form des Transzendentalen stehen. Es muß die Form der Identität als eine Form von Einheit also für die Form des Gegensatzes die umfassende Möglichkeitsbedingung darstellen. Der Gegensatz zwischen formalem und transzendentalen Wissen ist demgemäß nur möglich innerhalb einer mittels dieses Gegensatzes zu bestimmenden Einheit, bzw. bezogen auf sie.<sup>1888</sup> Sie fällt in den Bereich des Transzendentalen, so daß Schleiermacher das Transzendentale als das »Princip des Formalen«<sup>1889</sup>, und die »transcendenten<sup>1890</sup> Ideen« als die »leitenden Principien«<sup>1891</sup> des formalen Teiles bezeichnet. Ebenso bewertet er die »Identität des Denkens und Seins«, die ja auf die transzendentale Seite fällt, als das »eigentlich[e] Grundmerkmal« des (realen) Wissens. Die Übereinstimmung im Denken dagegen bzw. die »Ueberzeugung« sind nur »das Maaß für die geschichtliche Entwicklung des Denkens«<sup>1892</sup>. In diesem Sinne genießt

---

<sup>1880</sup>Dial<sub>14</sub> §149.

<sup>1881</sup>Ebd.

<sup>1882</sup>Dial<sub>14</sub> §153.

<sup>1883</sup>Dial<sub>14</sub> §154.

<sup>1884</sup>1.: Außer der Idee der absoluten Einheit des Seins handelt es sich bei den anderen Ideen um Begriffe.  
2.: Für das Verhältnis zwischen Idee und Begriff gilt: »Begriff [...], ins Wissen gesetzt, ist mit Idee dasselbe, nur daß in Idee sich unmittelbar das Seyn ausspricht; in Begriff unmittelbar mehr das Denken des Seyns. In Idee liegt, daß die Begriffe Darstellung eines wahren Seyns sind. In dem Terminus ist daher die Möglichkeit des Falschen eigentlich ausgeschlossen; im Begriff nicht, denn [...]« (Dial<sub>11VoNaT</sub> 24, 24-29).

<sup>1885</sup>Dial<sub>14</sub> §221,2; bezogen auf die Idee der Welt.

<sup>1886</sup>Dial<sub>11SNo</sub> 7, 11f.

<sup>1887</sup>Dial<sub>14</sub> §223.

<sup>1888</sup>So z.B. auch Dial<sub>11VoNaT</sub> 49, 14-20: »Da [...] kein Begriff [d.i. – in wechselseitiger Durchdringung mit der Form des Urteils – die Form des Wissens im Bereich des Realen bzw. Formalen] fixiert werden kann, außer im Zusammenhang mit dem Absoluten, und keine Action, als in der Identität des Seyns und Thuns, so ist auch aller Gegensatz der Form der Identität untergeordnet. So gewiß [im Bereich des Realen bzw. Formalen] nichts ist, was nicht unter der Form des Gegensatzes stünde, so gewiß ist jeder relativ, einer höhern Einheit untergeordnet, auf die seine Beziehung in jedem Gliede ausgedrückt ist«.

<sup>1889</sup>Dial<sub>11VoNaT</sub> 11, 26.

<sup>1890</sup>Vgl. Anm. 1863 der vorliegenden Untersuchung.

<sup>1891</sup>Dial<sub>18VoNaA</sub> 255, 1-3.

<sup>1892</sup>Dial<sub>31VoNaE</sub> 738, 8-11.

das Transzendente also einen deutlichen Vorrang vor dem Formalen, und zwar einen seinsmäßigen Vorrang.<sup>1893</sup>

Einschränkend muß festgestellt werden, daß die große Deutlichkeit in dieser Hinsicht mit wenigen Ausnahmen<sup>1894</sup> maßgeblich auf Äußerungen Schleiermachers aus dem Jahre 1811 zurückgeht, und daß bei diesem ersten Versuch, den Gegenstand der Dialektik zu fassen, Schleiermacher geradezu ungestüm auf das von dem Transzendentalen von ihm nicht immer klar unterschiedene Transzendente als auf das Absolute losgegangen ist, so daß der Eindruck entstehen kann, das Transzendente sei die Gottheit selbst<sup>1895</sup>. Die Stichhaltigkeit der zuvor für den Vorrang des Transzendentalen angeführten Belege wird dadurch zwar keinesfalls aufgehoben, doch entstammt die harte Deutlichkeit ihres Ausdrucks einer Umgangsweise, die – gelegentlich wenigstens – eine relativ spontane Zugriffsmöglichkeit des Menschen auf das Absolute bzw. Gott suggerieren könnte<sup>1896</sup>. Unter dieser Voraussetzung konnte 1811 zum Beispiel die starke Rede vom »Aufsteigen zum Absoluten« sowie vom »Absteigen vom Absoluten«<sup>1897</sup> aufkommen, mit der die Eigentümlichkeiten von transzendentelem und formalem Teil beschrieben sein sollten. Andererseits schimmert bereits in den Zeugnissen eben desselben Jahres ansatzweise die Einsicht durch, daß der denkerische Rückgang auf das Transzendente als Grund und Form von menschlichem Wissen überhaupt, eigentlich besser mit der Redeweise von der »Idee«<sup>1898</sup> des Absoluten erfaßt würde. Je klarer in den späteren Fassungen der *Dialektik* die radikale, reflexive Rezeptivität als Boden für unseren Bezug auf das Absolute erkannt und dargestellt ist, desto stärker wird auch die »an sich« bestehende Einheit von transzendental und formal

---

<sup>1893</sup> Eine oberflächliche Betrachtung der Einheit der beiden Merkmale könnte eine vollkommene Gleichstellung der zwei Merkmale nahelegen, da jede Rede, die unter den Bedingungen von Raum und Zeit stattfindet und insofern unter den Bedingungen des Formalen steht, das Transzendente faktisch ebenso unter das Formale stellt, wie dieses seinerseits unter der Bedingung des Transzendentalen steht.

<sup>1894</sup>Vgl. z.B. die Passage aus Dial<sub>32SVor</sub> 385, 21-386, 3; oder Dial<sub>31VoNaE</sub> 731, 15-18: »[...] im transcendenten Theil eben den Anfang suchen. Liegt dieser nun außerhalb der möglichen Denkerfahrung: so ist er selbst kein Denken. - Er ist Wissenwollen, das allem Denken vorhergeht«; oder Dial<sub>31SAuf</sub> 337, 17-338, 2: »Wir gehn also nun mit Gott oder einem beliebigen unpersönlichen aber gleichgehaltigem Ausdruck = Absolutem im obigen Sinne zum Zweiten Theil über und fragen wie nun eben dieses Princip [die transzendente Idee »Gott«] wird für [d.h.: Bedingung ist für] die [formale] Regel des Verfahrens im Denken«.

<sup>1895</sup>»1. Wir suchten transcendentales über dem Realen schwebendes und formelles [verstehe: Formales; ...]. Wir suchten beides als Eines und haben es so gefunden im Absoluten. 2. Man kann zwar sagen das transcendentale sei das Absolute selbst, das formale sei der Begriff des Absoluten. Wir läugnen aber die Differenz [zwischen dem (eigentlich) Transzendentalen und dem Formalen]. Denn als wir das formale suchten fanden wir das Sein mit und als wir das transcendentale suchten fanden wir den Begriff mit. Hierin liegt zugleich a.) daß sofern der Begriff des absoluten in uns ist, auch das Absolute selbst in uns ist. [...] b.) Daß sofern wir das Absolute selbst nicht sind wir auch seinen Begriff nicht haben. [...] 3. Anders als daß die Gottheit als transcendentales Sein das Princip alles Seins und als transcendentale Idee das formale Princip alles Wissens ist, ist auf dem Gebiet des Wissens nichts von ihr zu sagen« (Dial<sub>11SAuf</sub> 43, 12-32).

<sup>1896</sup>»Wenn wir des Absoluten inne geworden sind als Princip des Wissens so haben wir es auch als Princip des Seins« (Dial<sub>11SN0</sub> 11, 10f).

<sup>1897</sup>Dial<sub>11SN0</sub> 7, 6-8.

<sup>1898</sup>Z.B. Dial<sub>11SAuf</sub> 45, 5-8: »Es kam darauf an zu zeigen daß die Idee des Absoluten (auch abgesehen von der religiösen Form) überall sei im Denken und theils unter einer unvollkommenen Form latitirt theils sofern sie unvollkommen ist auch das Begreifen des Wissens erschwert«; Dial<sub>11VoNaT</sub> 85, 10-13: »Die[...] ursprüngliche Identität der Idee des Absoluten und der Form des Gegensatzes in uns ist eben das das Wesen unsres Daseyns constituirende, und wir können sehen, wie hierin das ganze System unsres Wissens gegründet ist«.

betont, desto mehr liegt der Akzent auf der (»an sich« bestehenden) Einheit der beiden Merkmale des Wissens.<sup>1899</sup>

Der seinsmäßige Vorrang der transzendentalen Perspektive wird von Schleiermacher allerdings keinesfalls direkt in eine Gliederungsstruktur umgesetzt. Andernfalls würde die Thematisierung des Wissens nämlich vom Autor absolute Einsicht in das Wissen »an sich« erfordern. Demgegenüber geht Schleiermacher davon aus, reales Wissen nur als geschichtliches, in relativen Schritten fortschreitendes produzieren zu können.<sup>1900</sup> Zusammen mit dem Transzendentalen muß daher auch das Formale, die Entwicklung des Wissens »in der Zeit« berücksichtigt werden.

Innerhalb der Entwicklung des Wissens in der Zeit hieß für Schleiermacher das oberste, wenn auch nur näherungsweise zu erreichende Ziel: »die allgemeine Konstruktion des Zusammenhanges alles [realen] Wissens«<sup>1901</sup>. Dieses oberste Ziel begriff bekanntermaßen die vollkommene Verwirklichung zweier untergeordneter Ziele ein,<sup>1902</sup> welche jedes für sich genommen das oberste sowie das jeweils andere untere implizieren.<sup>1903</sup> Das erste dieser beiden untergeordneten Ziele war, »streitige Vorstellungen zu lösen«, das zweite, »jedes fragmentarische Wissen in Verbindung zu bringen mit dem andren«<sup>1904</sup>. Im Verhältnis zum Endziel steht nach Schleiermacher die erste Aufgabe, die von Schleiermacher mit der transzendentalen Perspektive identifiziert wird, ferner.<sup>1905</sup> Ferner steht dem obersten Ziel also die Suche nach dem bestimmten »Grundwissen«<sup>1906</sup>, die Suche nach dem »eigentlichen Grundmerkmal«<sup>1907</sup> des Wissens. Näher steht dem obersten Ziel die Aufgabe, das fragmentarische Wissen mit dem anderen Wissen in Verbindung zu bringen. Diese letztere Aufgabe ist gänzlich mit der formalen Perspektive als derjenigen des »Theilen[s] und Verknüpfen[s]« des Denkens identisch.<sup>1908</sup> Die Suche des formalen Teils der *Dialektik* steht dem obersten Ziel deswegen näher, weil auf dem Weg zur gelungenen Konstruktion alles Wissens das faktisch vorgängige<sup>1909</sup> Grundwissen zu Bewußtsein nur gebracht werden kann, indem das fragmentarische Wissen miteinander in Verbindung gebracht wird, was eben durch die Methode des Teilens und Verknüpfens geschieht. Deren Anwendung schreitet bezogen auf das besagte Grundwissen, kontinuierlich fort, steuert von der kunstmäßigen Produktion alles fragmentarischen realen Wissens letztendlich auf dessen Vervollkomm-

---

<sup>1899</sup>Für einen positiven Versuch, Transzendental und Transzendent zu unterscheiden, vgl. S. 337f d.v.U.

<sup>1900</sup>Nach Schleiermacher kann die Idee des Wissens vom Menschen gar nicht »an sich« erfaßt und begriffen werden, während sie in ihrem Werden sehr wohl fortschreitend angestrebt und annäherungsweise erreicht werden kann, und zwar mit Methode (des »Teilens und Verknüpfens«) und also mit Sicherheit, bzw. durch menschliche Kunstfertigkeit oder auch: Technik.

<sup>1901</sup>Dial<sub>22</sub>VoNaK 446, 17f.

<sup>1902</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub>VoNaK 447, 3f.

<sup>1903</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub>VoNaK 446, 14-18.

<sup>1904</sup>Dial<sub>22</sub>VoNaK 446, 16f.

<sup>1905</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub>VoNaK 446, 14-447, 8.

<sup>1906</sup>Dial<sub>22</sub>VoNaK 447, 2-8.

<sup>1907</sup>Vgl. Dial<sub>31</sub>VoNaE 738, 8-11.

<sup>1908</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub>VoNaK 446, 14-447, 8.

<sup>1909</sup>Das Grundwissen muß man immer schon irgendwie vorausgesetzt »haben« (Dial<sub>22</sub>VoNaK 446, 18-447, 3), ohne daß man es kunstmäßig und »an sich« produzieren könnte. Implizit bringt es die beiden anderen Ziele mit sich bringt.

nung in Form der Konstruktion von allem Wissen zu; und zwar so, daß die Methode des Teilens und Verknüpfens für alle drei genannten Ziele zur Anwendung gebracht werden muß. Durch sie wird alles Wissen untereinander »bestimmt und bestimmbar«<sup>1910</sup>. Schleiermachers enge Zuordnung des zweiten Zieles zum obersten Ziel begründet sich im Rahmen seiner Sichtung des Wissens folgendermaßen: Schleiermacher sichtet das Wissen als einen von seinem Grunde aus auf ein letztes Ziel kontinuierlich zulaufenden Prozeß, in dem die Methode des formalen Teiles der *Dialektik* den Aspekt der Realisierung des Prozesses darstellt. In Differenz dazu schaut der transzendente Teil auf die Bedingungen der Realisation des Prozesses zurück und ist insofern vom Realisat des Grundzieles weiter entfernt. Wäre dem nicht so, könnte der Status der Bedingungen der Realisation durchaus dem Status des Realisates näherstehen als der Status der Realisation selbst. Dann müßte nicht davon ausgegangen werden, daß im Vergleich mit dem transzendentalen Teil der formale Teil dem Grundziel der Dialektik nähersteht und deswegen hinter dem transzendentalen zu stehen kommt.

Doch, selbst der Näherstand des Formalen in Bezug auf das Endziel der Dialektik reicht nicht hin zur Entscheidung für die in der *Dialektik* vollzogene Gliederung. Sondern: Schleiermacher selbst gibt an, daß mit einer gewissen individuellen Eigenheit des Autors zu rechnen ist, die ihm eine bestimmte Ordnung bequem<sup>1911</sup> erscheinen läßt. Andererseits kann Schleiermacher diesen Faktor nicht allzu hoch veranschlagen, da die Eigentümlichkeit in den Angelegenheiten des identischen Wissens zu minimieren war. Versteht man allerdings als bequem eine möglichst hohe Effizienz der Organisation, kann das Bequeme sehr wohl Platz greifen, in Kombination mit der Vorstellung der »Schicklichkeit«<sup>1912</sup>. In diesem Sinne heißt es dann, die formale Betrachtung erfolge nicht nur in Abzielung auf die »Construction«<sup>1913</sup> (als den eigentlichen Zweck) als letztes, sondern deshalb hinter dem Transzendentalen Teil, »damit wir uns bei jedem Verfahren mit dem Formalen zugleich seiner Identität mit dem transcendentalen bewußt sein können«.<sup>1914</sup> D.h.: einerseits gibt ein scheinbar nur praktisch-organisatorischer Vorteil den Ausschlag dafür, das Transzendente vorzuziehen. Denn auf die besagte Weise kann ein zusätzlicher Sachverhalt zu Bewußtsein gebracht werden. Andererseits aber nimmt Schleiermacher im eigentlichen Sinne von »schicklich« gleichermaßen Rücksicht auf die dem Autor vorschwebende Kommunikationsgemeinschaft und deren Historie, d.i. die besondere Situation sowohl des Autors, als auch der Hörer- und Leserschaft.

Erst diese Vorstellung von Schicklichkeit, die Rücksicht auf den Bewußtseinszustand der Hörer- und Leserschaft im Verhältnis zu Autor kann die konkrete Bestimmung der Abfolge von Transzendental und Formal hinreichend begründen. Das Gliederungskriterium

---

<sup>1910</sup>Dial<sub>22VoNaK</sub> 446, 18-447, 2.

<sup>1911</sup>Vgl. Dial<sub>22SAus</sub> 229, 20.

<sup>1912</sup>Ebd.

<sup>1913</sup>Dial<sub>14SAus</sub> 89, 26 (Dial<sub>14</sub> § 85 F<sub>1</sub>178).

<sup>1914</sup>Vgl. Dial<sub>14SAus</sub> 89, 26-30 (Dial<sub>14</sub> § 85 F<sub>1</sub>178).

der »besser erfolgenden Ordnung«<sup>1915</sup> übt Rücksicht auf den vom Autor bei Hörer- und Leserschaft angenommenen Mangel an Bewußtsein des Sachverhalts, daß das Transzendente und Formale im Grunde identisch sind. Böte die *Dialektik* zuerst das Formale, den eigentlichen Zielpunkt, dann würde mit Schleiermacher die Gefahr bestehen, daß das Transzendente als Nachklang angehängt erschiene und seine seinsmäßige Vorrangigkeit zusammen mit seiner eigentlichen Identität mit dem Formalen verdeckt werden würde, obwohl doch im Transzendentalen die Prinzipien für das Formale gegeben sind.

Warum aber ist für Schleiermacher überhaupt die eigentliche Identität von Transzendental und Formal von Relevanz? Weil dieser Sachverhalt aufgrund innerer wie äußerer Umstände den Kristallisationspunkt darstellt, von dem aus zusammen mit anderen Einsichten in das Wissen dessen grundsätzliche Natur vorzüglich zu begreifen ist. Genauer: weil das Verhältnis von Transzendental und Formal sich auf dem Verhältnis der Seelenfunktionen Wollen und Denken begründet; weil der Sachverhalt der eigentlichen Identität von Transzendental und Formal in dem radikal rezeptiven Gefühlsfundament der Seelenfunktionen fundiert ist; und also das Bezogensein von Transzendental und Formal an Schleiermachers anthropologisch-ontologische Grundeinsicht in das Innerste der Menschheit und das Sein des Seienden rührt. Nicht zuletzt aus diesem Grund finden sich in der Einleitung der *Dialektik* zahlreiche Aussagen zu dem äußeren Umstand der Geschichte der Philosophie, in denen Schleiermacher von der griechischen Antike bis hin zu den seinerzeit beruflich Philosophierenden in großen Bögen denkend das Werden des Verhältnisses von transzendentaler und formaler Seite der Dialektik analysiert. Daß der besagte Zusammenhang zwischen Gemütsstruktur und der Gliederung der *Dialektik* tatsächlich besteht, zeigt die von Schleiermacher besonders deutlich in dem Manuskript seiner Ausarbeitung zum Kolleg von 1822 aufgestellte Parallele zwischen Denken und Wollen. Dort nimmt Schleiermacher eine »[a]nticipirende Digression über das heuristische Verfahren [vor], welches eintritt so oft eine Gedankenreihe relativ abbricht. Dieses beruht darauf daß wir die Ergänzung in demjenigen suchen müssen, was dem bisherigen Anknüpfungspunkt relativ entgegengesetzt ist. So ist das Wollen dem Denken entgegengesetzt als Function, und die formale Seite ist relativ entgegengesetzt der transcendentalen, und so wird [...] auf den Gegensatz zwischen Denken und Sein zurückgegangen. [...] Die Parallele [zwischen Denken und Wollen] läßt sich aber viel genauer ziehen mit der ursprünglichen Aufgabe [der Dialektik]. Denn wir finden uns auch im Zustande streitiger Wollungen und müssen diesen auch lösen [...]. Wir müssen also auch eben so über das wirkliche Wollen hinaus auf einen in Allen identischen Grund. Aber eben so [wie beim Denken und dessen Zusammenhang mit dem Sein] bedürfen wir auch einer Zusammengehörigkeit des Seins mit dem Wollen; denn wenn es sich nicht so bewegen ließe wie wir es bewegen wollen: so könnte es nie realisirt werden. Aber der transcendente Grund zu beiden [verstehe: Denken und Wollen] darf nur derselbe sein, denn [...; sonst] wäre immer in uns keine Einheit. [...] so müßten wir versuchen ob wir auf etwas höheres kommen worin eine Identität von Denken und Wollen ist

---

<sup>1915</sup> Dial<sub>22</sub>VoNaK 446, 14.

und ob sich in diesem die Aufgabe [der Dialektik] vollkommener löse. [...] Das Wollen eben so in seine Mannigfaltigkeit zu verfolgen wie das Denken liegt [aber] zu weit außer unserer Aufgabe und würde uns zur Construction der Ethik führen. Also nur so weit als nothwendig die Parallele fortsetzen«<sup>1916</sup>

Zum besseren Verständnis der relativen Eigentümlichkeit und Vorzüglichkeit der von Schleiermacher vorgestellten Kunstlehre des Denkens soll nachfolgend, bevor die Spur des gefühlsmäßigen Fundiertseins des Denkens im Zusammenhang von Wollen und Sein systematisch weiterverfolgt wird, der von Schleiermacher aufgedeckte, große historische Zusammenhang, in den er seine Dialektik einordnet, betrachtet werden.

### 3.5.3.2 Historisch

Besonders knapp aber eindrücklich hat Schleiermacher in dem nachfolgend referierten Abschnitt aus der Einleitung der *Dialektik* des Semesters 1814/15 seine Sicht der Geschichte der transzendentalen Perspektive dargelegt.<sup>1917</sup>

Demnach hat sich im Altertum zunächst die reale Wissenschaft – in ihren Elementen – durch die Tätigkeit der in der Form der Kunst gehaltenen Philosophie (durch und als Kombination aus formaler und transzendentaler Sichtweise) entwickelt. Aus der Reflexion über diese Kunst hat sich die Dialektik als Theorie der allgemeinen wissenschaftlichen Konstruktion (= Theorie der Prinzipien sowie des Zusammenhanges des Wissens) entwickelt.<sup>1918</sup> In der »neueren Zeit« dagegen sind die so bestimmten Positionen »durcheinander geworfen« worden. Motiviert vom religiösen »Trieb« und durch das Christentum »vollendet« ist die Philosophie unmittelbar als Wissenschaft behandelt worden.<sup>1919</sup> Das in solcher Praxis manifest werdende theoretische Verständnis von Philosophie ist aber mit der Abtrennung der sogenannten Metaphysik von den »Kombinationsgesetzen« einhergegangen. Die transzendente Perspektive wurde von der formalen (technischen) abgetrennt. Getrennt wurde, weil man glaubte, daß das Prinzipienwissen um die Gesetze der Kombination »nichts mit göttlichen Dingen zu schaffen« hätte.<sup>1920</sup> So wurden die »Kombinationsregeln«, in der Form der Disziplin der Logik, der Metaphysik vorangestellt, denn die Metaphysik selbst wurde in der Form von Kombinationen praktiziert. Für die Logik, habe das deren Sinnentleerung bedeutet. Denn nun kombinierten die Kombinationsregeln nichts mehr.<sup>1921</sup> Da man jedoch nicht schlicht zeigen wollte, wie im realen Wissen das »höhere«

---

<sup>1916</sup>Dial<sub>22SAus</sub> 263f. Vgl. im weiteren Zusammenhang: Dial<sub>11SAuf</sub> 47; Dial<sub>22SAus</sub> 231; Dial<sub>28SAuf</sub> 284; Dial<sub>31SAuf</sub> 320; sowie Dial<sub>28VoNaS</sub> 721; Dial<sub>31VoNaE</sub> 731-736; 759.

<sup>1917</sup>Die nachfolgend referierte Deutung der Philosophiegeschichte durch Schleiermacher reicht namentlich nur bis zu Kant; faktisch jedoch wendet sich ihre Kritik an der »neueren Zeit« gegen solche Vorstellungen von Wissenschaft, wie sie zu Schleiermachers Lebzeiten in den Philosophien von Fichte und Hegel kulminiert sind. Vgl. zu ersterem Dial<sub>14</sub> § 43, zu zweiterem besonders die Einleitungsreinschrift (Dial<sub>33SEinRein</sub> §4, hier vorzüglich S. 413, Z. 20-22). Zur Gesamtdeutung vgl. auch Dial<sub>14</sub> §§ 33-43 sowie Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub> 84-91 (»Zur Geschichte der Dialektik«).

<sup>1918</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> §37.

<sup>1919</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 38 F<sub>1</sub>160.

<sup>1920</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 39 F<sub>1</sub>160.

<sup>1921</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 40 F<sub>1</sub>160.



(Wissen um Prinzipien und Zusammenhang des Wissens = Dialektik) enthalten ist, sondern darüber hinaus »mehr« wollte, nämlich die Philosophie, speziell die Metaphysik, unmittelbar als Wissenschaft betreiben, also unmittelbar die höchste<sup>1922</sup>, absolute<sup>1923</sup> Wissenschaft, die Wissenschaft vom Absoluten, wollte: deswegen »musste alles in Missverständnis ausgehen«. <sup>1924</sup> D.h.: eben weil aufgrund falscher Trennung und Zuteilung unangemessene Forderungen insbesondere an die Metaphysik herangetragen wurden, deshalb kam der fälschliche Eindruck ihres scheinbaren Scheiterns auf. Und so ist die »höchste Wissenschaft«, die Metaphysik, aus dem Wissenschaftsbetrieb entfernt worden.<sup>1925</sup>

Also, aus Mißverstand entstanden verfestigte sich der Eindruck des faktischen Scheiterns bis zur kategorischen Ablehnung der Metaphysik im Unterschied zu der früheren, wissenschaftlichen Zuständigkeit und akzeptierten Leistungsfähigkeit der Metaphysik. Das Gleiche gilt implizit auch für die die Metaphysik mit der Logik vereinende Dialektik. So wurde die Metaphysik aus dem Wissenschaftsbetrieb herausgenommen, und eine Dialektik konnte sich nicht entwickeln. Das derart fortgeschrittene Mißverständnis scheint nach seinem Aufkommen sich geradezu selbständig verstärkt zu haben. Denn, nachdem Metaphysik und so denn auch die Dialektik im Wissenschaftsbetrieb unmöglich geworden waren, stand endlich die reale Wissenschaft – nunmehr der Theorie ihrer Konstruktion verlustig – »unsicherer« als vorher da. Die Metaphysik sodann hat sich, bedingt durch dieses Mißverständnis, »gleichförmig mit den anderen [den formalen sowie den realen] Disziplinen« gestalten wollen.<sup>1926</sup> Absicht der Unternehmung war, der Metaphysik ein bestimmtes Maß an Relevanz zu bewahren, oder wieder zu verschaffen. Dieser Versuch verkannte grundsätzlich das Wesen der Metaphysik, das darin besteht, in der Auseinandersetzung mit den sogenannten transzendentalen Ideen die Prinzipien für das reale Wissen zum Gegenstand philosophischer Überlegungen zu erheben.

Die Festlegung der Metaphysik auf das Maß der formalen und realen Wissenschaften verdeckt und verdunkelte massiv die Einsicht in die eigentliche Identität von transzendentaler und formaler Perspektive. Die äußerlich-formale Gleichbehandlung der Metaphysik gegenüber dem formalen und realen Wissen zerstörte grundsätzlich das (dialektische) Bewußtsein vom Wesen des Wissens überhaupt! Sie markiert für Schleiermacher den vorläufigen Tiefpunkt der von ihm als Verfallsgeschichte geschilderten westlichen Philosophie. In dieser Situation des Tiefpunktes habe sodann und schlußendlich der Philosoph Kant durch die Unterscheidung zwischen »konstitutiven und regulativen Prinzipien« zwar die Verkehrtheit im Umgang mit der Metaphysik zu beheben versucht, doch dies bloß mit

---

<sup>1922</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 42 F<sub>1</sub>160.

<sup>1923</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 37 F<sub>1</sub>160.

<sup>1924</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 41 F<sub>1</sub>160.

<sup>1925</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 42 F<sub>1</sub>160.

<sup>1926</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 42 F<sub>1</sub>160.

»neue[m] Missverstand«.<sup>1927</sup> Diesen Mißverstand sowie die auf seinen Boden gegründeten Aporien der damals zeitgenössischen Philosophen hat Schleiermacher aufgelöst. Denn Schleiermacher fundiert das Denken im Zusammenhang von Wollen und Sein systematisch auf der Spur des Gemüts. Diese Spur soll nun wieder stärker unter der systematischen Perspektive verfolgt werden.

### 3.5.4 Zur Gegebenheitsweise von Denken und Wissen im unmittelbaren Selbstbewußtsein

#### 3.5.4.1 Denken und Wissen und der Gegensatz von Ideal und Real

Wie gesehen, vollzieht sich das auf das Wissen gerichtete Denken gemäß den vorauszusetzenden »gemeinsame[n] Regeln der Combination« des Wissens und setzt es zweitens »ein gemeinsames ursprüngliches Wissen« voraus, »welches jene [Regeln] begründen und also Grund alles Wissens sein muß«<sup>1928</sup>. Damit sind zugleich die beiden Hauptmerkmale des Wissens erfaßt: »Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a. vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen denkensfähigen auf dieselbe Weise produziert werde; und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin [verstehe: im Denken] gedachten, entsprechend«<sup>1929</sup>. Den transzendentalen Grund des ursprünglichen Wissens sowie den transzendenten Grund für dieses Wissen zu suchen, war die Aufgabe des Transzendentalen Teils der *Dialektik*. Im Prinzip fragt der gesamte transzendente Teil also immer nur nach der Bedingung der Möglichkeit der in einem gewissen ursprünglichen Wissen immer schon gewußten Bezogenheit des Denkens auf das Sein und widmet sich somit dem Wissensmerkmal der Gegenstands- bzw. Seinsbezogenheit. Die auf dem Ursprungswissen basierende und dennoch mit dem Ursprungswissen gleichursprüngliche, formale Konstruktion von Wissen im Sinn der gemeinsamen Verknüpfungs- und Teilungsregeln dagegen macht das eigentliche Moment der Kunstlehre in der *Dialektik* aus und fällt dem Aufgabenbereich des sogenannten Formalen Teils zu.<sup>1930</sup> Bezogen sind die beiden Eigenschaften des Wissens aufeinander durch die und in der transzendentalen Idee des Wissens. Kraft deren Einheit ist zum ersten das reine, das auf das Wissen gerichtete Denken immer schon in und an dem streitigen Denken vorhanden.<sup>1931</sup> Zweitens besitzt das

---

<sup>1927</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 43 F<sub>1</sub>161. Trotz dieser harten Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition geht Schleiermacher immer noch von der Möglichkeit der Aufdeckung der sachgemäßen Auffassung vom systematischen Zusammenhang von Wissen und Wissenschaft aus. Unter dieser Voraussetzung zielt die *Dialektik* auf »die allgemeine Konstruktion des Zusammenhanges alles [realen] Wissens« (Dial<sub>22</sub>VoNaK 446, 17f). Ansonsten wäre es wahrscheinlich sinnlos die Einsicht in die eigentliche Identität von Formal und Transzendental befördern zu wollen.

<sup>1928</sup>Dial<sub>14</sub> § 46 F<sub>1</sub>162.

<sup>1929</sup>Dial<sub>14</sub> § 87 F<sub>1</sub>182f.

<sup>1930</sup>Verglichen mit der inneren Aufteilung der Ethik entspricht der formale Teil der *Dialektik* der Pflichtenethik, der transzendente Teil entspricht der Tugendethik, während man die Güterethik der allgemeinen Einleitung zuordnen müßte. Desweiteren korrespondiert dem transzendentalen Teil erstens das seinsbezogene Merkmal des Ursprungswissens und imgleichen die *Dialektik* als Kriterium für die Organisation alles gedanklichen menschlichen Wissens, während dem formalen Teil das gedankenbezogene oder auch mitteilungsbezogene Merkmal der Verknüpfungs- und Teilungsregeln und imgleichen die *Dialektik* als Organon des besagten Wissens korrespondiert.

<sup>1931</sup>Vgl. Dial<sub>33</sub> §4 F<sub>2</sub>24.

reine Denken deswegen immer schon den Impuls, sich in allem Denken in Richtung auf das Wissen zu realisieren<sup>1932</sup>. Deshalb sind das spekulative und das empirische Wissen prinzipiell identisch und können nur in actu und dann auch nur relativ entgegengesetzt sein<sup>1933</sup>. Aus mehr »realer« Sichtweise geurteilt ist die besagte nur relative Aufteilung schon in der aus der Ethik bekannten seelisch-leiblichen Einheit des Lebens des einzelnen Menschen angelegt. Das gemäß seinen Grundmerkmalen immer schon in spekulativer sowie in empirischer Perspektive prozedierende Denken muß insofern als gemeinschaftliches Produkt der Vernunft und der Organisation des Denkenden angesehen werden. Dabei ist trotz der wechselseitigen Bezogenheit und Gleichursprünglichkeit der beiden Funktionen eine gewisse Leistungsdifferenz, also grundsätzliche Asymmetrie der beiden Funktionen anzunehmen. Die organische Funktion vermittelt dabei dem Denken die Mannigfaltigkeit seines Stoffes, die Vernunfttätigkeit die Einheit seiner Form.<sup>1934</sup> Da selbstverständlich auch dieser Gegensatz nur ein relativer ist, sieht Schleiermacher alles Denken in die folgenden drei Gebiete aufgeteilt: »das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunfttätigkeit und anhangender organischer, das Wahrnehmen mit überwiegender organischer und anhangender rationaler [Tätigkeit], und das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider [Funktionen]«<sup>1935</sup>. Dieser Zweipoligkeit entsprechen die beiden Formen des Denkens und Wissens: Begriff und Urteil. Während der Begriff als »Verknüpfung von Merkmalen«<sup>1936</sup> zu einer Einheit in der Identität der Vernunft begründet ist,<sup>1937</sup> beruht das Urteil als »Verknüpfung von verschiedenartigen Begriffen«<sup>1938</sup> (zwecks Kenntlichmachung deren relativer Sonderstellung) auf der Identität der gewissermaßen äußeren, organischen Affektion<sup>1939</sup>. Geht nach dieser Beschreibung auch an sich der Begriff dem Urteil voraus, da seine Formen auf der Form der objektiven Vernunft beruhen, noch ehe geurteilt und also gedacht wird, so tritt im geschichtlichen Denken – speziell am Anfang der menschlichen Geistesgeschichte – die Urteilsform in den Vordergrund, da für deren Zustandekommen die an sich zugrundeliegenden Begriffsformen actualiter in Anwendung gebracht werden müssen. Gemäß der bei Schleiermacher fundamentalen Differenzierung in mehr rezeptive oder mehr spontane Lebens- und Geistesfunktionen kann zudem entsprechend den seelischen Grundfunktionen (Gefühl[e]; Wollen; Denken) zwischen der mehr rezeptiven, allgemeinvernünftigen Erfassung (Erkenntnis) des einwirkenden (bzw. sich darstellenden) Seins, zweitens dem mehr spontanen Bestimmen des »äußeren« Seins durch das eigene Sein (= Wollen), und schließlich dem unmittelbaren, eigentümlich-rezeptiven Bestimmtwerden des

---

<sup>1932</sup>Vgl. Dial<sub>33</sub> §4 F<sub>2</sub>24.

<sup>1933</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> §§ 57ff F<sub>1</sub>167ff; Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>379-381.

<sup>1934</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 118 F<sub>1</sub>199f: »Wer sich selbst finden und festhalten will, muß diese Duplizität annehmen. [...] Wer die Welt im Gegensatz mit dem Ich halten will, muß sie wollen. [...] Also wer überhaupt die Anschauung des Lebens will, muß diese Duplizität wollen« (Dial<sub>14</sub> § 134 F<sub>1</sub>210). Vgl. auch Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>387.

<sup>1935</sup>Dial<sub>14</sub> § 115 F<sub>1</sub>198.

<sup>1936</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>400.

<sup>1937</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 176 F<sub>1</sub>233ff.

<sup>1938</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>400.

<sup>1939</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 190 F<sub>1</sub>248.

eigenen Seins durch das »äußere« Sein (= Gefühl) unterschieden werden.<sup>1940</sup> Ohne Frage kann »Denken« im eigentlichen Sinne dieses Ausdrucks sich allein auf die erstgenannte Funktionsweise beziehen. In den Streit kann dieses Denken nur dann geraten, wenn die Beziehung unseres Denkens auf das Sein-außer-uns diesem Sein nicht vollkommen entspricht.

Unter diesen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen muß Schleiermacher im transzendentalen Teil seiner *Dialektik* gemäß seinen eigenen Einsichten die transzendentalen, dauerhaften Strukturen der Möglichkeits- bzw. Werdebedingungen des realen strittigen, aber zur Zielvollendung voranschreitenden historischen Wissens einerseits als transzendente Vorgegebenheit, andererseits im Anhalt an das historisch wirkliche Sein beschreiben. In Dial<sub>22</sub> F erfüllt Schleiermacher diese Forderung unter faktischer Aufteilung des transzendentalen Teils in die sechs Abschnitte 1-6, wobei Abschnitt 2 (187-230) als Voraussetzung für die Aufmachung der einheitlichen Sphäre des Wissensprozesses ein Aktionsfeld zwischen den sogenannten Primär- und den Finalvoraussetzungen beschreibt. Abschnitt 3 (230-249) sichtet die zielgerichtete Prozeßhaftigkeit des Wissens in der Perspektive auf das Denken als in der Form des Begriffs gegebenes, und Abschnitt 4 (249-265) sichtet dasselbe Denken als in der Urteilsform gegebenes. Zwischen den Primär- und den Finalvoraussetzungen verläuft die Denkbewegung vom Primären aus, also von den relativ unbestimmten Möglichkeitsbedingungen aus zum Finalen, zu den verwirklichten und somit bestimmteren Möglichkeitsbedingungen. Hier hat Schleiermacher zu beschreiben, daß und inwiefern die Primär- und die Finalgrenzen an sich identisch sind, während zugleich, nämlich im wirklichen, im historischen Denken, die Adäquatio der Finalgrenzen, also der Zielbestimmungen an die Primärgrenzen, also an die Ausgangsbedingungen stattfindet. Abschnitt 5 (265-297) dagegen äußert sich zu der in d.v.U. später noch eigens zu thematisierenden Möglichkeit der Erfäßbarkeit der Einheit des Grundes für alles Wissen, und Abschnitt 6 (297-314) beschäftigt sich damit, wie demgemäß der transzendente Wissensgrund überhaupt verbalsprachlich artikuliert werden kann. Indirekt vorausgesetzt und vorsichtig angedeutet hatte Schleiermacher den transzendenten Wissensgrund als Ausgangspunkt für den beschriebenen Wissensprozeß im Zusammenhang von Denken, Wissen, Wollen und Gefühl schon in Abschnitt 1 (123-187).

Gleich zu Anfang des transzendentalen Teils von Dial<sub>22</sub> F, bei der Rückbindung an den gegebenen Gegenstand des strittigen Wissens,<sup>1941</sup> weist Schleiermacher nämlich darauf hin, daß das Denken sich keinesfalls selbst gebiert, sondern nur als Teiltätigkeit des menschlichen Geistes, des Gemüts zu verstehen ist. Daß Denken und Wollen beide zugleich vom Gefühl bzw. von einem ganz bestimmten Gefühl umfaßt würden, sagt Schleiermacher in diesem Kontext allerdings nicht. Trotzdem, der Bezug des Denkens auf das Sein muß irgendwie anders als bloß durch das Denken selbst vorgegeben sein. Diese Einsicht bestätigt und präzisiert Schleiermacher innerhalb des transzendentalen Teils von Dial<sub>22</sub> F

---

<sup>1940</sup>Vgl. DialJ<sub>28</sub> 473 (§47).

<sup>1941</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>125-127.

zunächst gegen Ende von Abschnitt 1 (123-187). Dort stellt Schleiermacher fest, daß jegliches Gegenstandsbewußtsein nur im Rahmen von Selbstbewußtsein möglich ist.<sup>1942</sup> Mit eben diesem Verhältnis rechnet Schleiermacher auch noch in späteren Jahren: »Zu dem Satz ›Das Denken soll dem Sein gleich sein‹ gehört ein zweiter ›Das Sein soll dem Denken gleich sein‹. Letzterer [ist] eben so Regel für alle Willensthätigkeiten wenn wir dabei zur Ruhe kommen sollen. Denken ist aber auch eine Willensthätigkeit. Dann ist das wirkliche Denken das Sein welches dem Denken nämlich dem Denken[wollen] des Wissens gleich sein soll. Dieses aber ist vor allem wirklichen Denken als Sein (nämlich impetus) in uns[;] also ist Sein auch Denken und Denken auch Sein«<sup>1943</sup>. Beachte: die Bezogenheit von Denken und Sein ist »in uns«, d.h. in unserem Selbstbewußtsein. Sofern wir im Denken uns auf uns selbst, auf unser psycho-physisches Sein beziehen, sind »wir selbst [...] das Sein, worauf wir beziehen, und erst diese Beziehung constituirt für das Denken das Selbstbewußtsein«<sup>1944</sup>.

Aber, diese Überlegung gäbe nur die Beziehung auf unser jeweils eigenes Selbstbewußtsein. Das Denken aber soll auch auf das Sein »außer uns« bezogen sein. Aus diesem Grund hält Schleiermacher sich strikt an die im Gesprächführen liegende Voraussetzung, daß das menschliche Sein auch außerhalb des jeweils einzelnen Menschen gegeben ist »als gleich in der Beziehung des Redens = organische Affection auf das Denken. Ist nun Gesprächführen auch über das Wahrnehmen so liegt darin die ganze Beziehung auf das Sein außer uns«<sup>1945</sup>. Mit anderen Worten, und zwar mit Blick auf die Ebene des unmittelbaren Selbstsetzens gesagt: das Setzen des Außeruns ist vermittelt durch das mit dem Selbstsetzen immer schon verbundene »fixirende Sezen« anderen menschlichen Seins. Dieses andere menschliche Sein ist einerseits »Theil des Selbstbewußtseins, wie das Kind noch Theil der Mutter ist«; andererseits aber ist es »Theil der Außenwelt, weil der Mensch dem Menschen ein Außer ihm ist, aber in die gleiche Identität des Denkens und Seins gestellt mit dem Bewußtsein der Reciprocität«<sup>1946</sup>. Wie schon in der *Psychologie* angenommen prozediert nach Schleiermacher das Selbstbewußtsein also als Bewußtsein der prinzipiellen Möglichkeit, daß anderes Sein unseresgleichen existiert, und wir mit diesem gattungsmäßig identisch sind. Und zugleich ist uns mit dem Bewußtsein der relativen Unterschiedenheit von den anderen unseresgleichen, und weil uns damit zugleich auch die gegenseitige Wechselwirkung mit den anderen bewußt ist, das Bewußtsein des geselligen Zusammenseins mit den anderen gegeben.<sup>1947</sup> Dabei ist zu beachten, daß die äußerlich-organische Affektion durch die Außenwelt nicht allein von den mehr oder minder bewußten, intersubjektiven Mitteilungen anderer unseresgleichen verursacht worden sein müssen. Auch mehr objektive äußerlich-organische Affektionen durch das nichtmenschliche Auße-

---

<sup>1942</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>178.

<sup>1943</sup>Dial<sub>31</sub>SAuf 320.

<sup>1944</sup>DialJ<sub>28</sub> 473 (§47); vgl. auch Dial<sub>14</sub> §§ 101-103 F<sub>1</sub>190f sowie Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>397.

<sup>1945</sup>Dial<sub>31</sub>SAuf 321.

<sup>1946</sup>DialJ<sub>28</sub> 453 (§19); vgl. auch Dial<sub>14</sub> § 53 F<sub>1</sub>166.

<sup>1947</sup>Vgl. Psy 182-195, bes. 194f; 212.

runs können bedeutungsvoll sein.<sup>1948</sup> Demzufolge versteht Schleiermacher, vergleichbar seinen Äußerungen in der *Glaubenslehre*,<sup>1949</sup> »das äußere Sein als ein gemeinsames und zusammengenommen mit dem menschlichen als eine gemeinsame Welt«<sup>1950</sup>. Nur deswegen und in diesem Sinn bedeutet die Idee des Wissens »eine Gemeinsamkeit der Erfahrung und eine Gemeinsamkeit der Principien unter allen mittels der Identität der Vernunft und der Organisation in allen«<sup>1951</sup>.

Also, die Organisation stellt das »Geöffnetsein« des menschlichen Seins für das übrige Sein dar, die Vernunft aber ist dasjenige, wonach das (historische) Denken bei allen möglichen Denk-Gegenständen dasselbe bleibt.<sup>1952</sup> Und, diese beiden Seiten waren zumindest im wirklichen Denken unauflöslich an- und füreinander. Schleiermacher zeigt anhand der Grenzvorstellungen »Chaos« und »Sein«, daß selbst noch »vor« dem wirklichen Denken die organische und die vernunftmäßige Seite unauflöslich aneinander sind.<sup>1953</sup> Denn »Chaos« besagt in diesem Zusammenhang die begrifflich gar nicht mehr faßbare Denkgrenze »vor« dem Minimum der vernunftmäßigen Geistestätigkeit: eine im Begreifen gar nicht mehr faßbare Mannigfaltigkeit organischer Impressionen. Und »Sein« besagt entsprechend die Grenzvorstellung »vor« dem Minimum des in mögliche »Dinge« sowie mögliches Tun sich differenzierenden Seins. Beide Grenzvorstellungen markieren im Prinzip dieselbe Unbestimmbarkeit, einmal von der organisch affizierten, einmal von der vernünftig tätigen Seite her, doch stets im Aneinander der beiden. Bezüglich der maximalen Denkgrenzen erkennt Schleiermacher erstaunlicher Weise: das Maximum der intellektuellen Tätigkeit, bei gleichzeitigem Minimum der organischen Affektion stellt als Totalität der (dann für alle Menschen gleichartigen) Denkform eine noch unbestimmte, da stofflose, aber eben als Bestimmbarkeit zu bestimmende Grenzvorstellung dar; und beim Minimum der intellektuellen Tätigkeit bei organischem Maximum der Totalität der (für alle Menschen dann gleichen) Impressionen handelt es sich ebenfalls um Unbestimmtheit, die bestimmbar ist; so daß die vier Grenzvorstellungen sogar im Ziel des absoluten Maximums zusammenfallen können.<sup>1954</sup> Desweiteren stellt Schleiermacher heraus, daß die beiden »Pole« Organisation und Vernunft auch in Betracht auf das wirkliche Denken die Bedingungen für die Auflösung alles Streitiges im Denken sowie notwendig für die Zunahme des Denkens und Wissens sind.<sup>1955</sup> In diesem Kontext hatte er die drei »Stufen«, besser: Manifestationen Wahrnehmen, Anschauung und Denken (im engeren Sinn) expliziert,<sup>1956</sup> freilich zunächst mehr cursorisch, nämlich schlicht im Blick auf das Allgemeine, ohne die nachfolgend von ihm vor-

---

<sup>1948</sup>Vgl. DialJ<sub>31</sub> 489f.

<sup>1949</sup>Vgl. GL § 4,2, I 26, Z.17 (leider differiert davon die mit »oder« eingeleitete Vorstellung in Z.18).

<sup>1950</sup>DialJ<sub>31</sub> 490.

<sup>1951</sup>Dial<sub>14</sub> § 122 F<sub>1</sub>201f.

<sup>1952</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>140.

<sup>1953</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>144-154.

<sup>1954</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>147f. – Das heißt keinesfalls, daß jeder einzelne Mensch oder überhaupt irgend ein Mensch, noch die ganze historische Menschheit zusammen sämtliche der denkmöglichen Bestimmungen jemals faktisch verwirklicht haben müßte.

<sup>1955</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>156.

<sup>1956</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>157-164.

getragene Erklärung: daß auch das Individuale am Denken seinen Grund in der gegenseitigen Durchdringung der beiden Denkpole besitzt und weder die Sphäre des wirklichen Wissens aufsprengt, noch den Zielfortschritt des Wissens samt der Suche nach dem transzendenten Grund des Wissens verhindert<sup>1957</sup>. Vielmehr bestätigt die Besichtigung der Individualität des Denkens und Wissens die von Schleiermacher eingeschlagene Bahn, sich im transzendentalen Teil seiner *Dialektik* vorzüglich an dem Merkmal der Seinsbezogenheit bzw. an der Relation zwischen dem zeitlichem Denken und der Idee des Wissens zu orientieren, da hier die Differenz der Individualität am leichtesten zurücktritt.<sup>1958</sup> Gerichtet auf das wirkliche Denken kann Schleiermacher sonach die Voraussetzung der Vermittlung der durch das Wahrnehmen präsentierten Organisationsseite mit dem die Vernunftseite repräsentierenden Denken (im eigentlichen Sinn) einerseits von der Vernunft aus, andererseits von der Organisation aus bedenken.<sup>1959</sup> Demzufolge geschieht die Vermittlung der Organisation, also von seiten des Wahrnehmens aus durch »Bilder« vermittelt. Im Bild entsteht von organischer Seite aus eine konkrete (zusammengewachsene und zusammenwachsende) Darstellung eines gegebenen Sachverhalts. Von seiten der Vernunft aus dagegen wird in einem sogenannten Begriff, welcher ähnlich dem der Urteilsform korrespondierenden Begriff (im engeren Sinn dieses Wortes) intellektuell gesetzte, gleiche und in Gegensätze geschiedene Einheiten mittelbar zusammenfaßt, eine diskrete (!) Darstellung eines gegebenen Sachverhalts vorgenommen. Bild und Begriff sind derselben inneren Abstufungen fähig. Nicht ist der Begriff nur für das Allgemeine und das Bild schlechterdings für das Besondere – wenn auch eine innere Tendenz dieser Ausrichtung anzunehmen ist. Die höchste gegenseitige Durchdringung dieser beiden Funktionen liegt in der Form der Anschauung vor.<sup>1960</sup> Und das Wissen ist in der Gleichheit der beiden Funktionen bzw. in deren relativem Gegensatz begründet, weil Schleiermacher in dieser Bezogenheit der beiden Funktionen untereinander das ganze Sein, wie es für das Denken ist, und das Denken, wie es für das Sein ist, beschlossen sieht.<sup>1961</sup>

Doch, ist diese Relation ausschließlich von erkenntnistheoretischem Charakter? Dann würde nämlich drohen, daß wir mit ihr einer schlichten Täuschung erlegen sein könnten. Schleiermacher antwortet auf diese Frage, indem er die zunächst nur erkenntnistheoretisch relevante Relation von Denken und Sein nachfolgend als Ausdruck der ontologischen Relation des höchsten Gegensatzes von Ideal und Real aufdeckt.<sup>1962</sup> Die Identität der Relate Ideal und Real als »das gesuchte transzendente«<sup>1963</sup> begründet die Möglichkeit der Entsprechung der organischen und der intellektuellen Funktion sowie die Entsprechungsmöglichkeit zwischen Denken und Sein ontologisch<sup>1964</sup>. Folglich bildet der Grund für die

---

<sup>1957</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>164-172.

<sup>1958</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>172.

<sup>1959</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>172-174.

<sup>1960</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>183.

<sup>1961</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>175ff.

<sup>1962</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>174-178.

<sup>1963</sup>Dial<sub>14</sub> § 105 F<sub>1</sub>191.

<sup>1964</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 132f F<sub>1</sub>209f.

Identität von Idealem und Realem dann auch den transzendenten Grund für alles gegensatzbestimmte, historische, reale<sup>1965</sup> Wissen.<sup>1966</sup> Allein, Schleiermacher gibt zu bedenken, daß mit der bisherigen Betrachtungsweise die Sache lediglich von der Seite der intellektuellen Funktion, sozusagen vom Idealem aus gesichtet worden ist.<sup>1967</sup> Dementsprechend hieß es schon in der *Dialektik* von 1814/15, daß das Transzendente, auf das Schleiermacher gekommen war, »die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich auf einander beziehenden Arten oder Formen und modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wissens«<sup>1968</sup> existiert. Und im unmittelbar anschließenden Paragraphen läßt Schleiermacher erkennen, daß mit der Idee des Seins nichts anderes als die Idee des Wissens (man könnte vielleicht auch sagen: die Idee des Denkens) gemeint ist. Die begründete Einsicht in sie bzw. die Annahme des höchsten Gegensatzes kann nach Schleiermacher aber »nur auf der Ansicht des Bewußtseins« beruhen, ist für ihn »zuletzt Sache der Gesinnung«.<sup>1969</sup> Insofern ist offensichtlich, daß »Sein« bzw. die ideale Seite des Bewußt-Seins in diesem Zusammenhang nicht mehr mit den Relaten Denken und Sein innerhalb des höchsten Gegensatzes identisch sein kann,<sup>1970</sup> sondern gewissermaßen in einem tieferen Sinn verstanden werden muß. Ansonsten könnte der Eindruck entstehen, daß aus den beiden eigentlich untereinander relativ abhängigen Gegensatzseiten die komplette Relation entwickelt werden könnte. Deutlich wird dieser Sachverhalt ebenso an dem von Schleiermacher parallel zu der Gegensatzperspektive von Ideal und Real von der Seite des Realen aus eröffneten Gegensatzpaare namens Zeit- und Raumerfüllung.<sup>1971</sup> Auch im Falle der Zeit verabsäumt Schleiermacher eine fundamentale Erklärung. Zu fragen ist nämlich, inwiefern die »Zeit« in einem fundamentalen Sinn dieses Ausdrucks die Erfahrung von Zeit im gewöhnlichen dieses Ausdrucks ermöglicht, also wie sie die Bestimmtheitszunahme des zeitlich-historischen Weltgeschehens motiviert und zu diesem Zweck in sich selbst immer schon »zeitlich« ist. Auch die hiermit indirekt aufgegriffene Problematik der notwendigen Asymmetrie der beiden Relatseiten trotz deren Gleichursprünglichkeit und zum Zweck der Bestimmtheitszunahme des Seins überhaupt wie auch des (geschichtlichen) Seienden fällt bei Schleiermacher in der *Dialektik* wie schon im Fall seiner ethischen Schriften aus.

Kann aber über den höchsten Gegensatz überhaupt etwas Sinnvolles gesagt werden, wenn er als transzendente Voraussetzung für das historische Wissen außerhalb dieses Wissens liegt? Schleiermacher wenigstens geht davon aus. Erfasst werden kann der höchste Gegensatz qua Gesinnung im unmittelbaren Selbstbewußtsein, über welches, wie die Auseinandersetzung mit Schleiermachers *Psychologie* gezeigt hat, ebenfalls wissenschaftliche Aussagen möglich sein müssen. Das bewußtseinsmäßige unmittelbare Inne-Sein des

---

<sup>1965</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 99 F<sub>1</sub>190.

<sup>1966</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 136 F<sub>1</sub>211.

<sup>1967</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>177f.

<sup>1968</sup>Dial<sub>14</sub> § 136 F<sub>1</sub>211.

<sup>1969</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 134 F<sub>1</sub>210.

<sup>1970</sup>Dieser Sachverhalt tritt bei Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 72f leider nicht in Erscheinung.

<sup>1971</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>178-183.



höchsten Gegensatzes, das seinerseits freilich niemals Wissen im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes wird, kann durchaus Gegenstand von wissenschaftlichen Aussagen über es sein. Ohne die Besinnung auf die Entzogenheit des Wissensgrundes im gewöhnlichen Wissen würde das Wissen gefährdet durch Selbsttäuschung über sich und seine Möglichkeitsbedingungen stets im Unklaren bleiben und so dem Wesen seines eigenen Werdeprozesses zuwider sein. Vergleichbares gilt für die übrigen transzendenten bzw. transzendentalen Ideen.

Die von Schleiermacher in der *Dialektik* teilweise negierte Differenzierung zwischen den Bezeichnungen »transzendent« und »transzendental« ist in diesem Zusammenhang leider in nicht wenigen Fällen zur Verwirrung geeignet; obwohl die von Schleiermacher häufig, wiewohl nicht in jedem Kontext, praktizierte Einebnung dieser Differenz einen guten Grund für sich hat. Daß Schleiermacher nicht vollkommen wahllos agiert, erhellt an der Tatsache, daß trotz der häufig wechselnden Bezeichnungen für das, was die Denkgrenzen sowie die Ideen besagen, der unten noch zu thematisierende »Grund« Gott niemals als transzendentaler bezeichnet wird. Der Sinn der teilweisen Aufhebung der Differenz zwischen »transzendental« und »transzendent« erschließt sich, wenn man die von Schleiermacher selbst erfaßte und in der *Dialektik* eigens dargestellte, systematisch bedeutungsvolle, geistesgeschichtliche Situation seiner Dialektik erinnert. Konkret gesagt: Schleiermacher kämpft gegen die spätestens mit Aristoteles anhebende, bis in die Transzendentalphilosophie Kants und noch darüber hinaus sich erstreckende, schreckliche Herrschaft der fälschlichen Trennung von Wissensprinzip und dessen Grund, von Logik und Metaphysik, von regulativen und konstitutiven Prinzipien. Verheerend war und ist diese Herrschaft, da sie die Sicht nicht nur auf die jeweilige Relatseite von Denken (Bewußtsein) und Sein (bewußtem Sein) beeinträchtigt. Sondern sie verdunkelt die Sicht auf die fundamentale Voraussetzung der Relation selbst, auf den tieferen Sinn von Sein und Bewußtsein, nämlich auf deren besonderes bewußtseinsmäßiges Fundiert-Sein. Nur diese Dunkelheit ermöglichte, daß Kants transzendente Ideen der angeblich reinen theoretischen Vernunft ihre Gegenstände nicht konstituieren können, und daß seine sogenannten synthetischen Urteile nicht berücksichtigen, daß die Möglichkeit zur Erweiterung in den durch sie zu bildenden Begriffen der Sache nach immer schon vorliegen muß. Schon allein um der einheitlichen Sphäre des Wissens willen hätte Kant statt Postulaten konstitutive Ideen, die dem menschlichen Geist von außerhalb seiner Spontaneität vorgegeben sind, annehmen und aufdecken müssen – nicht im gewöhnlichen Sinne beweisen<sup>1972</sup>. Das ist der Horizont vor dem Schleiermacher seinen Hörern sagt, er wolle von dem Unterschied zwischen »transzendent« und »transzendental« »ganz abstrahieren«<sup>1973</sup>. Gegenüber dem Fehlverständnis Kants will Schleiermacher auf diese Weise der Tatsache Rechnung zollen, daß die sogenannten transzendentalen Ideen eben nicht nur regulativ, sondern auch konstitutiv sind. Zugleich will Schleiermacher mit dem Ausdruck »transzendental« besagen, daß »[d]as

---

<sup>1972</sup>Da bei jedem Schluß der Minor (als Seite des Urteilsmäßigen) der Möglichkeit nach schon immer vor allem Schließen im Maior, also in der begrifflichen, intellektuellen Seite zu finden sein muß. Beweisen heißt letztlich und primär: Beschreiben, Beschreiben der vorzufindenden Phänomene.

<sup>1973</sup>Dial<sub>31</sub>VoNaE 731.

Denken, welches wir hier suchen, [...] über jede mögliche bestimmte Erfahrung und jedes mögliche bestimmte Denken hinaus[geht]«<sup>1974</sup>. Berechtigt ist dieses Vorgehen, wenn man bedenkt, daß die Denkgrenzen selbst nicht mehr sämtliche Merkmale der Denkformen Begriff und Urteil aufweisen können<sup>1975</sup> und aus diesem Grund nur noch begrenzt in das Wissen im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes geholt werden können. Insofern sind die Grenzen selbst transzendent. Die Begrifflichkeit, mit deren Hilfe wir uns ihnen annähern, und die folglich vorwissentlich bleibt, kann allerdings zur Anzeige dieses Umstandes transzendental genannt werden. Diese letztere Unterscheidung ist von Schleiermacher, wie gesagt, leider nicht konsequent durchgeführt worden. Aber immerhin läßt Schleiermachers Vorsicht, Gott nur als »transzendenten« Grund zu bezeichnen, seine Einsicht erahnen, daß gewissermaßen zweierlei Transzendentes zu unterscheiden ist, und daß das jenseits der Denkgrenzen Gelegene keinesfalls mit diesen selbst zu identifizieren ist.<sup>1976</sup> Die Ideen existieren in diesem Zusammenhang als reale, präterminierende Produktionsweisen; nicht sind sie, wie in Platons Methexislehre, starre, feste Gebilde, wenn auch das Verständnis der »Kraft« in Schleiermachers Dialektik wahrscheinlich auf die platonisch-aristotelische Tradition der altgriechischen Begriffe der »δύναμις« und der »ἐνέργεια« zurückgeht.<sup>1977</sup> Im Gegensatz zu Kant sieht Schleiermacher auf dieser Basis ein, daß das ideengegemäß prozedierende Sein im Werden ist, und folglich auch die Naturgesetze, also auch die Gesetze über die physische Seite des Raum-zeitlichen Seins, im Werden sein müssen.<sup>1978</sup> Aus demselben Grund müssen auch die Sittengesetze im Werden sein, so daß die starre Festigkeit des kategorischen Imperativs Immanuel Kants kraft seiner Rücksichtslosigkeit gegenüber dem individual-geschichtlichen Werden des Seins unvermeidlich die Gegenstandslosigkeit, den Verlust der Beziehung auf das Sein des besagten Imperativs bedeutet.<sup>1979</sup>

Allein, weil mit Schleiermacher die Weise der bisherigen Betrachtung die Sache lediglich von der Seite der intellektuellen Funktion, sozusagen vom Idealen aus hat sehen lassen, muß nunmehr der ganze Sachverhalt auch von der Seite des Realen aus bedacht werden. Und bei dieser Unternehmung gerät Schleiermacher an die seelische Funktion des Wollens. Das kann zum einen geschehen, weil Denken und Wollen, wie gesehen, denkbar eng aufeinander bezogen sind. Denn »Denken« war nach Schleiermacher eine »Willensthätigkeit«, und das Denkenwollen, verstanden als Denken, stand dem Sein (= wirkliches Denken) gegenüber.<sup>1980</sup> Das Wollen war der »impetus« für das wirkliche Denken. Insofern ist das Wollen, verstanden als Denkenwollen, eine seinsmäßig vorgängige Weise gegen-

<sup>1974</sup>Dial<sub>31</sub>VoNaE 731.

<sup>1975</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> §§ 145-163 F<sub>1</sub>217-223.

<sup>1976</sup>Dazu sowie zum Unterschied zwischen Schleiermacher und Hegel später mehr.

<sup>1977</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>236ff.

<sup>1978</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>249-265.

<sup>1979</sup>»Man könnte es paradox, ja absurd nennen, daß das Sittengesetz nicht im wirklichen Wollen vorkommen sollte. Doch muß man es nur recht verstehen. Das wirkliche Wollen ist immer nur eine einzelne Anwendung desselben; und so ist es klar, daß das wirkliche Wollen nie das Sittengesetz in seiner Totalität anstrebt, sondern nur im Fortschreiten von einem zum andern« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>285).

<sup>1980</sup>Vgl. Dial<sub>31</sub>SAuf 320.

über dem Denken, also sein Möglichkeitsraum, und stellt im Gang vom Denken zum Sein gewissermaßen eine Vertiefung des als Sein verstandenen Denkens dar. – Wieder einmal wird auf diese Weise die bekannte Asymmetrie trotz Gleichursprünglichkeit der Gemütsfunktionen ersichtlich. – Zum anderen aber ist angesichts des soeben dargestellten Sachverhalts die Zuwendung zum Wollen aus einer weiteren Perspektive äußerst sinnvoll. Denn faktisch kreuzt sich mit dem Gegensatz von Ideal und Real der niedere von Spontan und Rezeptiv. Während im Denken »das Sein der Dinge in uns gesetzt« ist, wir also überwiegend rezeptiv sind, indem wir sozusagen ideal die Erkenntnisgegenstände formen, die sozusagen real durch organische Affektion uns angerührt haben, ist im Wollen »unser Sein in die Dinge gesetzt«, in die wir unsere »idealen« Zweckbegriffe »real« einzuprägen versuchen, so daß hierbei die Spontaneität unseres Daseins überwiegt.<sup>1981</sup> Der Fortschritt zur Seelenfunktion des Wollens paßt füglich in das gesamte bisher entwickelte Bild von Gehalt und Gestalt von Schleiermachers Grundeinsicht ins Gemüt.

#### 3.5.4.2 Denken, Wissen, Wollen und das Gefühl der unmittelbaren Selbsthabe

Schleiermachers Suche nach dem transzendenten Grund alles Wissens hatte ihn tief in das Gemüt schauen lassen: Schleiermacher wurde zur Untersuchung der Seelenfunktion des Wollens geführt. Daraus folgt, daß nun so, wie Schleiermacher zuvor nach dem Zusammenhang zwischen Denken und Sein gefragt hatte, er auf den Zusammenhang zwischen Sein und Wollen achten muß. Das ging aus Schleiermachers Einsicht hervor: »wenn es [verstehe: das Sein] sich nicht so bewegen ließe wie wir es bewegen wollen: so könnte es nie realisirt werden«<sup>1982</sup>. Andererseits zeigt Schleiermachers eigene Erklärung zur relativen Neuorientierung der transzendentalen Aufgabenstellung der Dialektik noch etwas anderes an, etwas Unzureichendes. Und das Unzureichende der *Dialektik* bis zu diesem Zwischenstand ihrer Ausführung ist, »daß wir, von der Beziehung zwischen Denken und Gedachtem ausgehend, im Gebiet des Gegensatzes stehenblieben [...; ...] daß wir uns das Transzendente denken wollen«<sup>1983</sup>. Stattdessen müsse nun von der Identität des Denkens und Seins »in uns« ausgegangen werden, wie wir es im Leben finden.<sup>1984</sup> Aus dieser Aussage, kombiniert mit dem zuvor geäußerten Einblick in den Zusammenhang des Wollens, ergibt sich, was eigentlich schon vorher feststand: »der transcendente Grund zu beiden [Funktionen, verstehe: zu Denken und Wollen] darf nur derselbe sein, denn [...; sonst] wäre immer in uns keine Einheit«<sup>1985</sup>. D.h.: wie alleine vom Denken aus, so läßt sich der transzendente Grund alles Wissens auch nicht alleine vom Wollen aus »zu einer Einheit des wirklichen Bewußtseins«<sup>1986</sup> bringen, sondern nur wenn die beiden Funktionen in ihrem Fundierungszusammenhang Gegenstand unserer Intentionalität sind. Da Denken und

---

<sup>1981</sup>Vgl. DialJ<sub>22</sub> 428f (F<sub>2</sub>288).

<sup>1982</sup>Dial<sub>22</sub>SAus 263.

<sup>1983</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>270.

<sup>1984</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>270f.

<sup>1985</sup>Dial<sub>22</sub>SAus 263.

<sup>1986</sup>DialJ<sub>22</sub> 427f (F<sub>2</sub>284).

Wollen auf diese Weise »ineinandergehen« und auf das Sein je bezogen sind, finde man auch den transzendenten Grund alles Seins, wenn man den transzendenten Grund des Wollens suche.<sup>1987</sup>

Zu kritisieren ist demzufolge die Fehlannahme, der Glaube an Gott als den transzendenten Grund alles Seins müsse prinzipiell eher denn verstandesmäßig durch die Funktion des Wollens plausibel werden. »Kant behauptet, das Dasein Gottes könne auf theoretische Weise nicht bewiesen werden, sondern sei begründet durch die Postulate der praktischen Vernunft. ›Dasein Gottes‹ ist schon ein wunderlicher Ausdruck und noch wunderlicher, es auf eine theoretische Weise beweisen zu wollen. [...] In dieser Ansicht wird ausgedrückt, man könne auf dem Gebiet des Wissens ohne den transzendenten Grund fertig werden, auf dem Gebiet des Wollens aber nicht«<sup>1988</sup>. Mit Schleiermacher ist dazu zu sagen: »Dies ist durchaus keine wissenschaftliche Ansicht«<sup>1989</sup>, höchstens eine populäre<sup>1990</sup>. Wissenschaftlich haltbar dagegen ist vielmehr, daß der transzendente Grund alles Seins, der zugleich der Grund alles Wollens und Denkens ist, nur in der Identität des Denkens und Wollens erkannt werden kann.<sup>1991</sup> Notwendig sind deshalb Kants regulative Prinzipien ontologisch und erkenntnistheoretisch viel zu schwach.

Für Schleiermacher steht demgegenüber fest: »Diese Idee von der transzendenten Voraussetzung alles Denkens als allgemeiner Bedingung dafür, daß unser Denken ein Wissen sei, in ihrer Identität mit dem transzendenten Grunde alles Seins, ist ein das Bewußtsein ständig treibendes und gestaltendes Prinzip. Denn es hält uns immer fest im Streben nach dem Wissen und in dem Durchdringenwollen des wirklichen Seins«<sup>1992</sup>. Mit dieser Aussage im Rahmen seiner Erklärung zur relativen Neuorientierung der transzendentalen Aufgabenstellung der Dialektik, und weil diese Aussage sich im Text auf das dort zuvor genannte »Zurückgehenwollen« (auf den transzendenten Grund) bezieht, welche Aussage ihrerseits auf das zuvor erwähnte »im Leben finden« zurückgeht, macht Schleiermacher, ob er will oder nicht, unzweideutig klar, daß seine Untersuchung einen relativ neuen Gegenstand gefunden hat, und er demgemäß eine andere Zugangsweise einschlagen muß. Nunmehr richtet sich die dialektische Suche nicht mehr schlicht auf eine Idee von Wissen und Sein oder Wollen im Sinne einer Teilperspektive des menschlichen Seins bzw. des

---

<sup>1987</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>279. »Und so werden wir wieder auf die Identität des Idealen und Realen getrieben. Jedes Wollen hat zum Grunde ein Denken; jede Verknüpfung im Denken hat zum Maße ihrer Vollkommenheit ein Wollen. Der transzendente Grund beider muß also derselbe sein« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>280).

<sup>1988</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>281f.

<sup>1989</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>282.

<sup>1990</sup>»Wie wir [...] vom Denken ausgegangen sind und das Wollen nachgeholt haben, so hätten wir bei einer anderen Fassung der Aufgabe vom Wollen ausgehen können [...]. Eines von beiden zu vernachlässigen, ist einseitig, und [...] einseitig [...] wurde Kant, der sie [die Lösung der Aufgabe, den Wissensgrund zu finden] bloß auf die Willensfunktion gründen wollte, woher denn kam, daß bei Fichte Weltordnung [d.i. die Übereinstimmung von Sitten- und Naturgesetz] die einzige Formel wurde. Diese Kantische Ausweichung war nicht in seiner spekulativen Strenge gegründet, sondern in seinem unbewußten Zusammenhange mit der Popularphilosophie« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>284 L). Eigentlich aber soll durch den philosophischen Prozeß jede Einseitigkeit aufgehoben werden, und »es muß aufhören, daß die Masse in der organischen Seite des Denkens [also im Ausgang vom Wollen] versunken bleibt« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>282).

<sup>1991</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>282.

<sup>1992</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>271.

Seins, sondern: jetzt zielt die Dialektik auf das Fundiertsein alles endlichen Seins überhaupt, also einschließlich der relativen Gegensätze von Ideal und Real, von Denken und Wollen usw.<sup>1993</sup>.

Zuvor hatte Schleiermacher im Ausgang vom Denken und unter Rücksicht auf dessen höchste und niedrigste Begriffs- und Urteilsformen vier »unzureichende«<sup>1994</sup>, da in relativen Gegensätzen schwebende, Formeln für den transzendenten Grund hervorgebracht, nämlich (1) die Vorstellung der *natura naturans*, (2) die Vorstellung der Gottheit (im Gegensatz zur Materie), (3) die Idee des Schicksals oder der Notwendigkeit und (4) die Idee der Vorsehung oder der Freiheit. Jetzt muß er endlich, nachdem er zusätzlich und parallel zu der Untersuchung des Denkens die Unmöglichkeit aufgezeigt hat, das Grundwollen »Willenskraft« als transzendenten Grund alles Wollens anzusehen,<sup>1995</sup> den gesuchten transzendenten Grund mittels seines neuen Gegenstands der Untersuchung neu befinden, ihn beschreiben, wie er auf eine neuartige Weise intendiert wird.<sup>1996</sup> Selbstverständlich muß Schleiermacher zu diesem Zweck die Annahme machen, daß von der Eigenart des Begründeten auf den (transzendenten) Grund geschlossen werden kann. Schleiermacher akzeptiert sie,<sup>1997</sup> und problematisch würde sie m.E. allein unter der Bedingung, daß der Bezug zwischen Begründetem und Begründendem z.B. gemäß der Kategorie der Kausalität gedeutet würde, bzw. unter einer derartigen Bedingung, daß die Asymmetrie zwischen dem Begründeten und dem Begründendem verwischt würde.<sup>1998</sup>

Dem neuen Gegenstand und der neuen Weise nähert sich Schleiermacher, indem er die Identität von Denken und Wollen zunächst unter dem Aspekt ihres Seins »in der Zeit« betrachtet<sup>1999</sup> und als »Übergang«<sup>2000</sup> von einer zur andren Funktion zu verstehen gibt – nicht als »Wechsel«. »In d[...]em Wechsel von Denken und Wollen ist nun das zeitliche

---

<sup>1993</sup>Es ist davon auszugehen und wird sich noch zeigen, daß auch das Gefühl im gewöhnlichen Sinn dieses Worts in den Grund für das Wollen und Denken mit eingewurzelt ist.

<sup>1994</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>265.

<sup>1995</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>282-286.

<sup>1996</sup>Dennoch bleibe sowohl alles rund um die Beziehung des Transzendenten auf das reine Denken, als auch alles rund um die Beziehung der realen Seite auf die formale Aufgabenstellung Gesagte richtig, vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>270.

<sup>1997</sup>»Es zeigt sich [...] eine genaue Parallele zwischen dem Zustand unserer Vorstellung vom Transzendenten und der Vollständigkeit des Wissens. Dies bestätigt den Satz, daß sich das Gefundene zum wirklichen Denken verhält wie der transzendente Grund zum gesamten Umfang des Denkens« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>273).

<sup>1998</sup>Die vorsichtigste Bezeichnung für die Relation zwischen Grund und Begründetem dürfte die der Selektion sein, durch die der Selektor verwirklicht, was er wählt. Vorteilhaft ist sie, da sie auch zur Beschreibung innerweltlicher Prozesse verwendet werden kann, so daß überhaupt die Chance besteht, über den Selektor alles Seins sinnvolle, nämlich erfahrungsbezogene Aussagen bzw. überhaupt Aussagen treffen zu können.

<sup>1999</sup>Schleiermacher sagt, er betrachte »das Leben als Reihe«, vgl. DialJ<sub>22</sub> (428f F<sub>2</sub>288).

<sup>2000</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>286.

Leben. Doch gibt es eigentlich gar keinen Wechsel, sondern nur einen Übergang«<sup>2001</sup>.<sup>2002</sup> Das Übergehen aber vollzieht sich genau besehen ständig, da und indem im Leben kontinuierlich die beide Seelenfunktionen an einander sind, und die eine in dem Moment aufhört, in dem die andere anfängt<sup>2003</sup>. Denn »zwischen zwei Tätigkeiten, die sich aufeinander beziehen, können wir unmöglich eine Null setzen«<sup>2004</sup>, und eine Unterbrechung der Tätigkeit der Seelenfunktionen überhaupt würde ebensogut unsere Lebenseinheit unheilbar zerschneiden. Der Übergang abgesehen von seiner Zeitlichkeit stellt insofern den unzeitlichen, wiewohl ständigen Nullpunkt der Indifferenz zwischen den beiden Seelenfunktionen dar. D.h., einen »Nullpunkt« gibt es nur als die »Indifferenz beider Formen [Denken und Wollen]«, nicht als Getrenntsein oder vermittlungsloses Nebeneinander der in der Zeit verlaufenden Tätigkeiten, wodurch unvermeidlich die Einheit des Lebens zerschnitten würde.<sup>2005</sup> Weil Schleiermacher aber erkennt, daß unser seelischleibliches Tätigsein heißt, daß entweder »das Sein der Dinge in uns gesetzt« wird oder »unser Sein in die Dinge gesetzt« wird,<sup>2006</sup> beschreibt er die Indifferenz der beiden Formen als »unser Sein, als setzend«<sup>2007</sup>. Das heißt, daß im Indifferenzpunkt »unser Sein« das Setzende, setzend ist, setzend existiert. Aber, was heißt das genau? Klar ist, daß der Indifferenzpunkt als ein beständiger, kontinuierlicher Prozeß gedacht werden muß, weil in unserem historischen Sein das Wollen und Denken niemals vollkommen endet, was der Tod wäre, und zudem ein Minimum des einen am Maximum des anderen und umgekehrt ist. Zugleich heißt diese Vorstellung, daß der besagte Indifferenzprozeß, verstanden als unser »Setzen«, für die Momente unsres historischen Lebens in ihrem Zusammenhang genommen den Möglichkeitsraum darstellt. Bestimmt wird dieser Möglichkeitsraum laut Schleiermacher durch »unser Sein«, denn dieses war ja das »Setzende«. Gemäß diesem Sachverhalt kann »unser Sein« unmöglich unser historisches Sein besagen, denn dies sollte begründet werden – unter Abweisung des

---

<sup>2001</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>286.

<sup>2002</sup>Nach 1814/15 in Dial<sub>14</sub> § 215 F<sub>1</sub>271f spricht Schleiermacher von »Wechsel«; ab 1818/19 verwendet er den angemesseneren Ausdruck des Übergangs, vgl. Dial<sub>18</sub>V<sub>0</sub>NaA 239. Der bessere Sinn von »Übergang« gegenüber »Wechsel« besteht einerseits im Hinweis auf das Bleibende des Überganges selbst, vgl. Reuter, Dialektik, 215. Andererseits weist der Ausdruck des Übergangs auf den Zusammenhang der übergehenden Momente hin, vgl. Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 75 Anm. 292. Daß der letztgenannte Aspekt aber überwiegen sollte, wie Schlenke meint, ist nicht auszumachen, da einerseits die Vorstellung des einen Zusammenhangs dessen Qualifizierung als eines ständigen benötigt, und andererseits die Vorstellung der Beständigkeit nicht ohne die des Zusammenhangs sein kann. Der eigentlich beständige Übergang wird sich aber als Indifferenzpunkt erweisen.

<sup>2003</sup>Vgl. Dial<sub>J22</sub> 428f (F<sub>2</sub>288).

<sup>2004</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>286.

<sup>2005</sup>Reuter, Dialektik, 212-215 verweist zum einen auf eventuelle Anleihen Schleiermachers für den Ausdruck des Übergangs bei seinen philosophischen Zeitgenossen (Kant, Fichte, Hegel) und Platons Vorstellung der μεταβολή in der dritten Hypothese des Parmenidesdialoges. Treffend ist in jedem Fall Reuters Bezeichnung des Übergangs als Einheit von Diskontinuität und Kontinuität, vgl. Reuter, Dialektik, 215. Desweiteren bescheinigt Reuter dem Übergang einen qualitativen Charakter, der dem Aspekt der Diskontinuität zu entsprechen scheint. M.E. ist dementsprechend unter Verweis auf den Aspekt der Kontinuität auch ein quantitativer Aspekt auszumachen, der Reuters Vorstellung vom »Realen« entspricht, das sich »ins Ideale« »setzt«, vgl. Reuter, Dialektik, 226, nur daß dieses »Reale« m.E. als quantitatives Fortbestehen und Bestimmterwerden verstanden ein bestimmtes Fundament seines Für-Seins ansichhaben muß.

<sup>2006</sup>Vgl. Dial<sub>J22</sub> 428f (F<sub>2</sub>288).

<sup>2007</sup>Dial<sub>J22</sub> 428f (F<sub>2</sub>288).

oben schon vielfach widerlegten Gedankens der Selbstbegründung des endlichen Seins. Stattdessen muß zunächst angenommen werden, daß in dem bekannten Kontext »unser Sein« »in«<sup>2008</sup> der Indifferenz diese nicht nur bestimmt, sondern selbst diese ist. »Unser Sein« ist der Indifferenzprozeß und als dieser Möglichkeitsraum bestimmt es sich selbst als es selbst. Die Bestimmung, die dem wollenden und zugleich denkenden Subjekt vor allen konkret-geschichtlichen Akten seiner Selbsttätigkeit deren Möglichkeit überhaupt eröffnet, gestaltet sich als Selbstbestimmung, indem das Selbst, d.i. »unser Sein«, »unser Sein« auf ein Reales bzw. auf eine als real bestimmte Einheit von Idealem und Realem bezieht, und dies zwar im Medium der Tätigkeit des Idealen (des »Setzens«).<sup>2009</sup>

Doch, führt diese Vorstellung nicht unvermeidlich, nur auf höherer Ebene, in die bei Kant unterdrückte und bei Fichte leider nicht überwundene Zirkelaporie eines unmittelbaren Selbstsetzens, der manch einer durch die Vorstellung der Subjektlosigkeit des Setzens zu entkommen trachtet, so daß diese Vorstellung demzufolge sogar in Schleiermachers *Dialektik* verortet werden soll, obwohl dieses Ansinnen gleichermaßen und doppelt ins Haltlose läuft?<sup>2010</sup> Mitnichten, denn, wie schon aus der *Glaubenslehre* und *Psychologie* sowie den *Reden* bekannt ist, hat Schleiermacher – unter Aufnahme der durch ihn selbst modifizierten Selbstbewußtseinstheorie von Jacobi – einen anderen, und zwar den einzig möglichen Ausweg gewählt! Entgegen dem Schleiermacher zu Unrecht unterstellten Verständnis, das Selbstsetzen sei »bewußtlose Spontaneität«<sup>2011</sup>, erkennt Schleiermacher, leider ohne seine eigenen zaghaften Ansätze zur Aufdeckung der inneren Struktur des unmittelbaren Selbstbewußtseins weiterzuentwickeln,<sup>2012</sup> daß die unmittelbare Spontaneität des Selbstsetzens (durch das Selbst und des Selbstes) nur in einem ebenfalls unmittelbaren, radikal rezeptiven Immer-schon-gesetzt-worden-Sein fundiert sein kann, das in sich selbst reflexiv ist. Das »Sub-jekt« ist sozusagen seinem eigenen Von-jenseits-seiner-für-es-selbst-gegeben-worden-Sein, ist seinem Von-jenseits-seiner-für-sich-selbst-präsent-gemacht-worden-Sein unterworfen. Erst auf dieser Basis kann es sich als es selbst »setzen«. Wäre das unmittelbare Setzen dagegen subjektlos, so müßte dem kontinuierlichen Prozeß, als der das Selbst sich als der Wahlprozeß, in dem und als der das Selbst sich als seine Möglichkeiten wählt, der Gehalt sowie die Gestalt fehlen. Selbstbewußtsein wäre dann nolens volens, sofern man nicht die auf Kant gegründeten Irrwege Fichtes und Hegels einschlägt, nur noch als das von Schleiermacher in diesem Sinne ausdrücklich abgewiesene »reflek-

<sup>2008</sup>DialJ<sub>22</sub> 428f (F<sub>2</sub>288).

<sup>2009</sup>So auch Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 75, die mit Reuter, *Dialektik*, 225f ebenfalls das »Setzen« als »ideale« Tätigkeit versteht.

<sup>2010</sup>So Reuter, *Dialektik*, 224: »Dieser Aporie kann offenbar nur entgangen werden, wenn das unmittelbare Selbstbewußtsein nicht als Subjekt gefaßt wird – eine Konsequenz, welcher der späte Fichte [...] nahegekommen zu sein scheint«. Angeleitet ist Reuter (vgl. S. 224f Anm. 36) von Überlegungen Dieter Henrichs, vgl. Henrich, D., *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik* (FS Gadamer), Bd. 1: *Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*, hg. v. R. Bubner, Tübingen 1970, 258-284. Erfolglos werden die diesbezüglichen Anstrengungen aber bleiben, solange nicht der tiefgründige und wahre Sinn des sogenannten unmittelbaren Selbstbewußtseins im Sinne Schleiermachers aufgedeckt ist.

<sup>2011</sup>Reuter, *Dialektik*, 225.

<sup>2012</sup>Bedenke die Differenzierung von »Ich-sagen«, »Ich-setzen« und »Ich-finden« in Schleiermachers *Psychologie*.

tierte Selbstbewußtsein« zu verstehen.<sup>2013</sup> Unweigerlich würde man sodann auf Kants scheinbar inhalts-, und deswegen seelen- und bodenloses »Ich-denke« oder einen entsprechenden transzendentalen Psychologismus zurückfallen,<sup>2014</sup> wodurch mit dem Mißverständnis von Menschheit und Sein zusammen auch die Begründbarkeit von sowie die Einsicht in das Wesen von Denken und Wissen verdunkelt würde.

Schleiermacher dagegen äußert seine Einsicht in die bereits oben thematisierte unmittelbare und radikal rezeptive Reflexivität »unseres Seins«, indem er nicht bei der Beschreibung des besagten Übergangs stehen bleibt, sondern anfügt, daß die Vorstellung des Übergangs diejenige des »reine[n] unmittelbare[n] Selbstbewußtsein[s]« impliziert.<sup>2015</sup> Dieses Selbstbewußtsein ist zwar nicht selbst »in der Zeit«, sondern »zeitlich« in einem höheren oder tieferen Sinn, und kann vielleicht als zeitigend bezeichnet werden. Denn als Gegebenheitsweise der gesamten von uns erfahrbaren »Welt« entfaltet es in sich selbst das zeitlich verlaufende Geschehen von »Welt« im historischen Sinn unserer Wirklichkeit. Unter diesem Aspekt, die *Dialektik* sagt, »als wirklich erfüllte Zeit gesetzt«<sup>2016</sup>, bezeichnet Schleiermacher es als »Gefühl«<sup>2017</sup>. Als dieses Gefühl ist das unmittelbare Selbstbewußtsein, wie schon in der *Glaubenslehre*, der *Psychologie* und den *Reden*, auch in der *Dialektik* klar unterschieden von allen Vollzügen nur vermittelter Selbstbeziehung. Weder ist es zu verwechseln mit dem sogenannten reflektierten Selbstbewußtsein, das durch unsre relative Spontaneität (und Rezeptivität) konstituiert wird; noch mit den sogenannten Empfindungen und Gefühlen im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes, weil diese stets »etwas Subjektives« im Sinne der relativen Gegensätze, nämlich qua Selbstzuschreibung, an sich haben.<sup>2018</sup> Zweitens zeigt Schleiermacher auf diese Weise an, daß das besagte Gefühl radikal rezeptiv ist, also nicht mit dem unmittelbar spontanen Selbstsetzen zu verwechseln ist. Diese Beschreibung des Gefühls des unmittelbaren Selbstbewußtseins zusammenfassend kann man es durchaus mit Schleiermacher zusammen als »die allgemeine Form des Sich-selbsthabens«<sup>2019</sup> bezeichnen. Das Vorzügliche an diesem Ausdruck ist: einerseits verweist er durch den Gehalt seines Genitivattributs auf die Tatsache, daß die Auflösung der relativen Gegensatzbestimmtheit von Subjekt und Objekt nicht schlicht für die radikale Auslöschung des Selbstes bzw. des Subjekts gehalten werden darf. In der »Selbsthabe« fühlt das Selbst nämlich, daß es selbst (!) »gehabt« wird. Ohne das Selbst als die diesem Präsentsein seiner

---

<sup>2013</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>288 sowie DialJ<sub>22</sub> 428f (F<sub>2</sub>288).

<sup>2014</sup>Letzteres droht Reuter, *Dialektik*, 242, der Schleiermachers »allgemeines Abhängigkeitsgefühl« im ausdrücklichen Anschluß an Sigmund Freud (Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], in: *Freud-Studienausgabe*, hg. v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt a.Main, Bd. IX: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion* [1974], 193-270, 197ff) als ein »Gefühl des Ozeanischen«, als »Identischwerden mit der realen, vollkommenen Fülle aller Beziehungen«, als »exakte Konfusion«, als »salto mortale [...] ins volle Leben«, kurzum: als »die Erfahrung symbiotischer Einheit, ontogenetisch gesprochen die ideale Wiederkehr einer prä- oder doch perinatalen Realität« ansieht.

<sup>2015</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287; ebendort heißt es daraufhin: »Wir haben also die Identität des Denkens und Wollens im unmittelbaren Selbstbewußtsein«.

<sup>2016</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287.

<sup>2017</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287.

<sup>2018</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287f.

<sup>2019</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>288.



selbst unterworfenen Subjekt-Identität könnte niemals endliches Selbstbewußtsein sein bzw. für endliche Selbstbewußtseine überhaupt irgendetwas erscheinen. In diesem Sinne ist endliches Selbstbewußtsein sogar immer schon durch Gott selbst bestimmt: »Im Gefühl sind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt. [...] Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatz Begriffenes; [...] sondern durch dasjenige, worin allein das Denkend-wollende und das Wollend-denkende mit seiner Beziehung auf alles übrige Eins sein kann, also durch den transzendenten Grund selbst«<sup>2020</sup>. Selbstverständlich wird dieses Bestimmtheit durch und in Gott nicht die Vergessenheit auch nur eines einzigen Menschen und der Geschichte der Menschheit in und durch Gott nach dem »Ende« der Zeit bedeuten können. Zugeeignet wird uns das Gefühl der Selbsthabe aber radikal rezeptiv. Das Selbst fühlt, wie und daß es für und als es selbst »hell«, das meint: präsent gemacht worden ist. Zugleich ist ebenso klar, daß das besagte Gefühl, die Selbsthabe, in sich reflexiv ist, daß das Selbstgefühl das Selbst auf sein Selbstgegebenheit richtet und insofern ihm es selbst als es selbst zu verstehen gibt, also impulsiv ist, und es zum »Setzen« seiner selbst treibt – inklusive aller davon ihrerseits abhängigen Akte des »reflektierten« Selbstbewußtseins. Andererseits erhellt aus dem Sachverhalt der radikalen Rezeptivität der Konstitution des Selbstes, daß ebendiese Konstitution des Selbstes (!) nicht nur die des Selbstes einzig und allein sein kann. Denn die radikal rezeptiv konstituierte Präsenz eines endlichen Selbstes, das getrieben ist, es selbst zu sein, wäre schlechterdings undenkbar, wenn das Selbst nicht als Besonderes gegenüber anderen, besonderen seinesgleichen erscheinen würde. Das Selbst findet sich in der Selbsthabe deswegen notwendig immer schon im Zusammenhang mit der Möglichkeit anderer artgleicher Selbstes.<sup>2021</sup> »Allgemein« ist die Form des Gefühles der Selbsthabe zudem auch in dem Sinn, daß erst auf dem Boden der Erschlossenheit des Selbstes (als es selbst und für es selbst) »Welt« erscheinen kann. Desweiteren stellt das unmittelbare Selbstbewußtsein, dieser radikal rezeptiv konstituierte Möglichkeitsraum alles endlichen Seins, »die objektive [und allgemeine] Basis« für alle konkret-geschichtliche Rezeptivität, also für all die verschiedenen Gefühle im gewöhnlichen Sinn dieses Ausdrucks dar. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist ein selbst »in der Zeit« nicht erscheinendes, sehr wohl aber »zeitliches«, da zeitliches Erleben ermöglichendes Präsent- oder Gegenwärtigsein, das als »Träger aller anderen Funktionen«<sup>2022</sup> des psycho-physischen Lebens des einzelnen, des Lebens Menschheit wie auch des Lebens überhaupt fungiert. In dieser Funktion ist es ein »überall durchgehendes und begleitendes«<sup>2023</sup>. Ganz offensichtlich stimmt diese von Schleierma-

---

<sup>2020</sup>DialJ<sub>22</sub> 429f (F<sub>2</sub>289).

<sup>2021</sup>»Im unmittelbaren Selbstbewußtsein als Gefühl ist sich das Subjekt also als ein individuelles Allgemeines bewußt« (Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 78).

<sup>2022</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>291.

<sup>2023</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>288.

cher in der *Dialektik* vorgenommene Beschreibung mit dem aus der *Glaubenslehre*, der *Psychologie* und den *Reden* bekannten Sachverhalt überein.<sup>2024</sup>

Dasselbe gilt für die in der *Dialektik* vorgetragene Rede vom religiösen Gefühl. Das religiöse Gefühl beschreibt Schleiermacher als die besagte Selbsthabe des unmittelbaren Selbstbewußtseins in ihrer »transzendenten Bestimmtheit«<sup>2025</sup>, das meint im gefühlsmäßigen Bezug auf den transzendenten Grund der Seelenfunktionen. Sofern in unserem Selbstbewußtsein aber auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, als Wirkendes und Leidendes »gesetzt« ist, also »sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identifizieren«, tritt der transzendent Grund als »Woher« (und eigentlich auch als »Wohin«) alles Seins überhaupt in Erscheinung. Das religiöse Gefühl aber erscheint – wie schon in der *Glaubenslehre* – als »allgemeines Abhängigkeitsgefühl«.<sup>2026</sup> Im besagten Gefühl ist der transzendent Grund, ist »das höchste Wesen selbst«, ist Gott selbst »repräsentiert«.<sup>2027</sup> Und aus diesem Grund und bezogen auf ihn vollzieht das Individuum seine psycho-physische Einheit in Wechselwirkung mit anderem Sein seinesgleichen, vermittelt durch die als Leib äußerlichgewordene Seite seines Seins, und bekommt im besagten Vollzug die radikal rezeptive, transzendent begründete Unmittelbarkeit seiner gleich dreifach gelagerten Reflexivität<sup>2028</sup> zu spüren. Während wir im »reinen« und unmittelbaren Selbstbewußtsein das Gefühl auf »zeitlose« Weise haben,<sup>2029</sup> spürt der Mensch im religiösen Gefühl das unmittelbare Selbstbewußtsein »in der Zeit gegeben [...], nur nicht [dieses »reine« Bewußtsein] für sich allein«, sondern dieses »reine« Bewußtsein an und mit einem anderen Bewußtsein, eben dem religiösen, das durch das sogenannte reine Bewußtsein sozusagen zeitlos begleitet wird. Weil aber das religiöse Gefühl als bestimmte Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins niemals ganz für sich allein einen Moment mit reiner Transzendenzbezogenheit fülle, sondern stets immer auch vom äußeren, mannigfaltigen Sein affiziert sei, wie umgekehrt das reine, unmittelbare Selbst- und Gottesbewußtsein immer nur im Zusammensein mit dem religiösen Bewußtsein erscheine, und weil beide Bewußtseine zu keinem

---

<sup>2024</sup>Die scheinbare Unstimmigkeit zwischen der Rede von »Empfindung« in der *Dialektik* und dem Verhältnis von »Gefühl« und »Empfindung« in der *Psychologie* (vgl. Psy 183) löst sich auf, wenn man bedenkt, daß Schleiermacher in der *Psychologie* die als Gefühl qualifizierten Empfindungen als den je aktuellen Aspekt des unmittelbaren Selbstbewußtseins zu verstehen gibt, vgl. Psy B 503. Die Tatsache, daß Schleiermacher in der *Psychologie* (vgl. Psy A 424) wie auch in der *Glaubenslehre* (vgl. GL § 3,3, I 17) von »Gefühl« gelegentlich als von einer Seelenfunktion »in der Zeit« spricht, die gleich den Seelenfunktionen Wollen und Denken eine Fundierung im Transzendenten benötigt und zwischen ihnen den zeitlichen Übergang vermittelt, während an den in d.v.U. beleuchteten Dialektikstellen eine derartige Vorstellung fehlt, ist m.E. eine Folge davon, daß Schleiermacher den Fokus auf den »überzeitlichen« Übergang sowie auf den transzendenten Grund lenken wollte. M.E. sorgen auch die Ausführungen der *Glaubenslehre* nur bedingt für Klarheit über das Verhältnis zwischen dem Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins und dem Gefühl im Sinne der sekundären Gefühle.

<sup>2025</sup>DialJ<sub>22</sub> 430 (F<sub>2</sub>290).

<sup>2026</sup>Vgl. DialJ<sub>22</sub> 430 (F<sub>2</sub>290).

<sup>2027</sup>Vgl. DialJ<sub>22</sub> 430 (F<sub>2</sub>290).

<sup>2028</sup>Dreifach gelagert ist die menschliche Reflexivität, da sie die drei gleichursprünglich und dennoch asymmetrischen »Dimensionen« des Ich-sagens (= »reflektiertes Selbstbewußtsein«), Ich-setzens (= unmittelbare Spontaneität) und Ich-findens (= unmittelbares Selbstbewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit) umfaßt.

<sup>2029</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>292.

Moment nicht vorhanden sind, so könne man die Beziehung zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem religiösen Bewußtsein auch als vollständige Analogie beschreiben.<sup>2030</sup> Daß dies sich so verhält, könne freilich niemals im schlichten Sinne »bewiesen« werden, sondern »nur als ein Faktum hingestellt«<sup>2031</sup> werden, da von der konkret individual-geschichtlich bestimmten Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins niemand abstrahieren kann.<sup>2032</sup> Kritisch kann dennoch gefragt werden, wie weit diese Verhältnisbestimmung Schleiermachers tatsächlich trägt. Denn immerhin unterscheidet sich das besagte unmittelbare Selbstbewußtsein vom religiösen Bewußtsein dadurch, daß es keinesfalls »in der Zeit«, sondern zeitigend, gewissermaßen überzeitlich ist; und zum anderen handelt es sich bei ihm von Grund auf um ein allgemeines Bewußtsein, das nicht nur das des je einzelnen ist, während das religiöse Bewußtsein des einzelnen »in der Zeit« immer nur im Werden auf seine transzendenzbezogene, universale Erweiterung hin prozediert.

In jedem Fall aber ist Schleiermacher vor diesem Hintergrund gezwungen, über die Weise zu reflektieren, in der der (gesuchte) transzendente Grund überhaupt intendiert werden kann, und was das jeweilige Intendieren bedeutet.<sup>2033</sup> Denn offensichtlich ist mit dem religiösen Gefühl, bzw. mit der Selbsthabe des unmittelbaren Selbstbewußtseins nicht irgendein (neuer) Gegenstand für Schleiermachers Dialektik gegeben worden, sondern im gleichen die Weise, in der mit unsrem ganzen Dasein zusammen auch das Denken und Wissen gegeben ist, ja die Weise, in der uns alle möglichen Gegenstände, die überhaupt für uns gegenwärtig sein können, gefühlsmäßig erscheinen. Dieser Gegenstand ist die Weise seines eigenen Gegebenseins, ist unser Präsentsein im Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins überhaupt.

Seine (relativ neue) Reflexion beginnt Schleiermacher, indem er zunächst einmal bestätigt, daß die oben genannten vier »unzureichenden« Formeln für den transzendenten Grund unzureichend sind, da sie jeweils zu wenig besagen, weil im Denken jeweils ein Resultat das andere relativ negieren muß.<sup>2034</sup> Im Gegensatz dazu haben wir laut Schleiermacher den transzendenten Grund im Gefühl derart, daß wir »zugleich zuviel« haben, weil in das (religiöse) Gefühl »stets eine Affektion damit vermischt« ist.<sup>2035</sup> Kann dann überhaupt noch sinnvoll über Gott oder von Gott gesprochen werden? Schleiermacher beantwortet diese

---

<sup>2030</sup>»Wir finden aber eine vollständige Analogie zwischen diesem [dem religiösen] und dem unmittelbaren Selbstbewußtsein. Denn wie dieses ist auch das religiöse Gefühl nie unmittelbar einen Moment erfüllend. Denn niemand wird einen Moment des Bewußtseins fixieren, wo die Beziehung des unmittelbaren Selbstbewußtseins auf den transzendenten Grund ganz rein wäre. Wir haben es immer zugleich mit einem andern, d.h. unser Selbstbewußtsein ist immer von der äußeren Mannigfaltigkeit affiziert, zugleich aber auch vom transzendenten Grunde an sich, welcher alle Mannigfaltigkeit aufhebt. Diese beiden Seiten liegen immer im Selbstbewußtsein, und es gibt keinen Moment, wo die religiöse Seite ganz fehlte« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>292f).

<sup>2031</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>292.

<sup>2032</sup>So auch Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 80.

<sup>2033</sup>Gefühl ist immer schon intentional, strebend, auf inhaltlich Bedeutungsvolles, Gedeutetes gerichtet, vgl. S. 173 im Schleiermacherteil d.v.U. Mehr als die durch Wollen, Denken und Fühlen angedeuteten Seinsweisen sind aber nicht gegeben.

<sup>2034</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>293.

<sup>2035</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>293.

Frage, indem er nachfolgend versucht, das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zu bestimmen. Dazu mehr in der nächsten Abteilung.

### 3.5.5 Philosophie und Theologie angesichts Gottes Personseins

Angesichts der oben beschriebenen Gegebenheitsweise von Denken und Wissen und angesichts der Gegebenheitsweise von Erscheinendem überhaupt im religiösen Gefühl ist indirekt über die Deutungskraft von Philosophie und Religion/Theologie, ihren jeweiligen Gegenstandsbereich sowie ihr Verhältnis untereinander schon geurteilt. Erwartungsgemäß müßte Schleiermacher Religion bzw. das religiöse Bewußtsein als diejenige Funktion des unmittelbaren Selbstbewußtseins beschreiben, durch die vermittelt alle anderen zeitlichen Bewußtseine und Geistesfunktionen auf den transzendenten Grund bezogen werden; so daß die Theologie als Teilfunktion des religiösen Bewußtseins der Philosophie übergeordnet werden müßte. Doch, was gibt Schleiermacher ausdrücklich zu Protokoll?

Das Verhältnis von Philosophie und Religion beurteilt Schleiermacher so, daß er weder die Funktionen des Wollens und Denkens, letzteres entspricht Schleiermacher zufolge der Tätigkeit der Philosophie, noch die Funktion des unmittelbaren Selbstbewußtseins, also die Religion einander überordnen will. Denn das unmittelbare Selbstbewußtsein könne den transzendenten Grund nicht isolieren (vermische ihn beständig mit irgendwelchen Affektionen), und die zur Isolierung zwar fähigen Denk- und Willensfunktionen drückten den transzendenten Grund bedingt durch ihre relative, innere Gegensätzlichkeit (trotzdem) nicht adäquat aus.<sup>2036</sup> Für Schleiermacher stehen deswegen beide Funktionen »völlig gleich«<sup>2037</sup>. Die religiöse Seite des unmittelbaren Selbstbewußtseins über die Funktion der spekulativen Geistestätigkeit stellen zu wollen, heiße daher, zwei ganz verschiedene Tätigkeiten miteinander zu »verwechseln«<sup>2038</sup>.

Von dieser Gegebenheit will Schleiermacher auch das Verhältnis von Theologie und Philosophie bestimmt wissen. Während Reflexion über das Religiöse bzw. über das unmittelbare Selbstbewußtsein, also Theologie, nämlich »in Form der Glaubenslehre«, die Aussagen über den transzendenten Grund mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein durchgehend vermische und so den transzendenten Grund in vermenschlichende Analogie zum »menschlichen Bewußtsein« setze, doch »ohne das Gefundene [den nur gefühlsmäßig erfaßten transzendenten Grund] auf das Denken anzuwenden«, wolle demgegenüber die Philosophie, und so auch die Dialektik, lediglich »die Denkfunktionen fixieren«, nicht den religiösen Gehalt des Selbstbewußtseins, und halte sich mittels der oben besagten vier, jedoch unbefriedigenden Formeln fern von jeglicher Anthropoisierung.<sup>2039</sup> Fortschritt und Befriedigung bei der Suche nach dem transzendenten Grund könne es daher nur geben, indem die beiden differierenden Seiten aufeinander bezogen werden.

---

<sup>2036</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>296.

<sup>2037</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>296.

<sup>2038</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>296.

<sup>2039</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>296f.

Bevor nun die Problemhaftigkeit dieser Äußerungen Schleiermachers über Religion, Theologie und Philosophie angesichts seiner eigenen Zentraleinsicht aufgedeckt werden kann, soll nachfolgend erst einmal der von Schleiermacher im anschließenden Abschnitt 6 (Dial<sub>22</sub> F297-314) entwickelte Komplex von Folgebestimmungen darüber, wie der transzendente Grund angemessen zur Sprache gebracht werden kann, dargestellt werden.

Um bei der wohlgemerkt dialektischen Suche nach dem transzendenten Grund zur Befriedigung zu kommen, beobachtet Schleiermacher zunächst den »Wert« der besagten vier (dialektischen) Formeln untereinander sowie im Verhältnis zur religiösen Reflexion. Dabei stellt er fest, daß der Anschluß zwischen dialektischer Formel und religiöser Reflexion gewöhnlich über die dialektische Formel mit der Vorstellung Gottes als des Schöpfers der Welt verläuft. Aber auch die drei anderen dialektischen Formeln würden bei der Beschreibung des transzendenten Grundes auf die Idee der Welt zurückgreifen.<sup>2040</sup> Insofern haben die vier Formeln für Schleiermacher einen doppelten Wert. Einerseits besitzen sie einen »realen« Wert, »inwiefern sie die Idee der Welt (Totalität des Seins) ausdrücken«; andererseits besitzen sie einen »approximativen« oder »symbolischen« Wert, nämlich »den transzendenten Grund auszudrücken«, was freilich nicht adäquat geschehen kann.<sup>2041</sup> Somit erhebt sich die Frage, wie sich diese doppelten Werte, die Idee der Welt und die Idee des transzendenten Grundes zueinander verhalten. Antwort: der reale wie auch der symbolische Wert der vier Formeln muß so sein, daß »Gott« und »Welt« nicht getrennt gedacht werden, was unmöglich ist.<sup>2042</sup> Kann aber diese Negativbestimmung auch ins Positive gekehrt werden? Eine Positivbestimmung ist nur im formalen Sinne möglich (»Gott« und »Welt« korrelieren), inhaltlich aber bleibe das Verhältnis unbestimmt bzw. auf die Forderung beschränkt, »daß wir immer die Idee der Welt und der Gottheit verbinden müssen, ohne das, was durch das eine oder das andere geschehen ist, zu zerstören«<sup>2043</sup>. Denn zwar seien die beiden Ideen gleichermaßen transzendent, sofern sie über das gewöhnliche Denken hinausgehen.<sup>2044</sup> Aber dennoch sind die beiden Ideen nicht zu identifizieren. Denn, während das Erfassen der Weltidee durch Wollen und Denken in Analogie zur Erfassung der einzelnen Gegenstände in der Welt verlaufe, geschehe die gefühlsmäßige Realisierung der Idee der Gottheit im unmittelbaren Selbstbewußtsein, völlig heterogen zum wirklichen Wissen.<sup>2045</sup> In diesem Sinne ist die Idee der Gottheit, so könnte man sagen, transzendenter als die der Welt. Bezogen auf die Funktionen des Denkens überhaupt bedeutet diese Differenzierung, daß die Idee der Welt den freilich unerreichbaren »terminus ad quem« darstellt. Das heißt, daß unter diesem Aspekt jedes sich als Wissen vollziehendes Denken ein wirklicher Lösungsschritt der unendlichen Aufgabe ist, die Welt in der unendlichen Identität der intellektuellen und der organischen Funktion aufzufassen. Deswegen verhält sich

---

<sup>2040</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>297f.

<sup>2041</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>299f.

<sup>2042</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>302.

<sup>2043</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>306.

<sup>2044</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>304.

<sup>2045</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>304.

die Idee der Welt zu jedem einzelnen Denken anders als zur Gesamtheit des Wissens. Die Idee der Gottheit dagegen begleite unser Denken als »terminus a quo« auf »zeitlose« Weise. Als solcher bleibe der transzendente Grund immer außerhalb des wirklichen Denkens und Seins, verhalte sich zu jedem einzelnen Denken wie zur Gesamtheit des Wissens.<sup>2046</sup> Noch einmal mit anderen Worten: die eine Idee ist die der Totalität alles partiellen Seins, die andere ist die des absoluten transzendenten Grundes alles Seins überhaupt.<sup>2047</sup>

Davon abgeleitet expliziert Schleiermacher erstens einen relativen Gegensatz innerhalb unseres wirklichen Denkens und Wissens, nämlich den zwischen den beiden grundlegenden Richtungen »theosophisch« und »philosophisch«<sup>2048</sup>; zweitens die Differenz zwischen dem wissenwollenden Denken, namentlich der Philosophie, und andererseits der religiösen Reflexion, also der Theologie, namentlich der Dogmatik<sup>2049</sup>. Zu ersterem führt er aus, daß die theosophische Richtung für sich isoliert kein Interesse am Wachstum im Wissen, sondern die Form eines immerwährenden Gleichbleibens habe und bezogen auf das Wissen in die Indifferenz abrutsche. Ohne geschichtliches Wissen gehe dem theosophischen »Gefühl« der Unterschied zwischen dem wissenwerdenwollenden und dem phantastischen Denken verloren. Ebenso werde das philosophische Streben, isoliert vom theosophischen, phantastisch und drifte in die Willkür ab. Dieses Willkürliche bestehe darin, daß alles wirkliche Sein nur als Symbol behandelt werde, und die Behandlungsweise nicht auf den Zweck hinweise, das wirkliche Sein zu konstruieren. Zweitens führt Schleiermacher über Philosophie und Theologie aus, daß die »Geschichte der Reflexion über die unmittelbare Wahrheit Gottes«, also die Theologie »nur auf uneigentliche Weise verfahren«<sup>2050</sup> könne. Weil sie das unmittelbare Selbstbewußtsein auf uneigentliche, nämlich bildliche Weise, nämlich durch »Vermenschlichung«, zur Darstellung bringe, könne sie nicht wissenschaftlich sein;<sup>2051</sup> wenn auch ihre Darstellungen gemäß den besagten vier dialektischen Formeln klassifiziert werden könnten.

Das gelte selbst auch für Erscheinungen wie den antiken Polytheismus, in dem doch die Einheit des transzendenten Grundes aufgelöst worden ist.<sup>2052</sup> Darüber hinaus zeige der antike Polytheismus, angesichts der Tatsache, daß in ihm das unmittelbare Selbstbewußtsein in verschiedene Erscheinungen zerspalten erscheint, so daß leichter zwischen dem philosophischen Denken und dem religiösen Bewußtsein habe unterschieden werden können, daß die klare Unterscheidung zwischen diesen beiden den Atheismus verhindere. Denn im antiken Polytheismus verhalte sich die Philosophie trotz ihrer kritischen Abdrängung des polytheistischen religiösen Bewußtseins in die Poesie sowie in die Geschichte

---

<sup>2046</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>306f.

<sup>2047</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>314. Diese Differenzierung führt Schleiermacher sodann auf die entsprechende Differenz zwischen dem transzendentalen und dem formalen Teil seiner *Dialektik*.

<sup>2048</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>307-310.

<sup>2049</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>310-314.

<sup>2050</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>310.

<sup>2051</sup>»[A]lle Vermenschlichung gehört ins Gebiet derselben, nicht ins wissenschaftliche« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>310).

<sup>2052</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>311.

eigentlich keineswegs atheistisch.<sup>2053</sup> Im Gegensatz dazu herrsche im Monotheismus überall die Einheit der religiösen Reflexion. So würden Philosophie und Theologie viel leichter vermischt, weshalb im Gebiet des Monotheismus stets ein gewisser Atheismus zu finden sei, der speziell in der »neueren Zeit« aufgekommen sei.<sup>2054</sup> Besonders der Philosoph Kant habe gegen die Metaphysik seiner Zeit polemisiert, weil er anders als Leibniz und Wolff, die in ihrer Ontologie und natürlichen Theologie den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie ganz verwischt hätten, eben gegen die unziemliche Promotion religiös gefärbter Ontologie als rationaler Psychologie habe ankämpfen wollen. Allerdings habe Kant den Fehler an der falschen Stelle gewährt, indem er fälschlicher Weise den transzendenten Grund allein in Bezug auf das Wollen gesucht und die Gottheit nur für ein Postulat der sogenannten praktischen Vernunft gehalten habe.<sup>2055</sup>

Schleiermacher zufolge stellt die rechte Dialektik einen Schutzmechanismus vor dem Ausarten der religiösen Reflexion dar. Kraft ihrer vier besagten Formeln leitet sie erstens die innere Korrektur von religiösen Reflexionen bezüglich des transzendenten Grundes an, und zweitens verhindert sie auf diese Weise das vermischende Ausgreifen des religiösen Bewußtseins auf das (philosophische) Denken, was wiederum die Entstehung von Atheismus hemme. Auf direkte Weise allerdings könnten die religiösen Vorstellungen für das Wissen nichts austragen. Der transzendente Grund gehöre vielmehr »unter die ἀρρητά«<sup>2056</sup>, weil alles in der Sprache Liegende immer nur eine Beziehung auf das Endliche habe. – Um dieser Aufgabe seiner Dialektik nachzukommen, will Schleiermacher anschließend das bisher Gesuchte und Gefundene wieder aufsuchen, als Prinzip der formalen Konstruktion alles Wissens.

Ohne Zweifel rücken diese letzten Ausführungen des transzendentalen Teils der Dialektik, also Schleiermachers Bestimmung von Religion und Philosophie, rückt seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie den Autor in scheinbar außerordentlich große Nähe zur Position Kants. Kants Dialektik wollte unter Bestätigung der Ergebnisse seiner Ästhetik und Analytik der KrV die Widersprüche aufweisen, die angeblich beim vorkantschen Denken notwendig bei dessen Bezug auf das Übersinnliche, das meint durch Verwechslung von Noumen und Phänomen, durch falschen Ideengebrauch entstanden seien.<sup>2057</sup> Also: während die Transzendente Analytik den rechtmäßigen Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens aufzeige, decke die Transzendente Dialektik den unrechtmäßigen auf.<sup>2058</sup> Auf diese Weise sollte nicht nur gedacht werden können, daß theoretische und praktische Vernunft miteinander übereinstimmen,<sup>2059</sup> bzw. daß die beiden

---

<sup>2053</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>311f.

<sup>2054</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>311f.

<sup>2055</sup>»Auch hatte er von der Funktion des religiösen Gefühls zu wenig in sich, um eine rechte Analyse [des des Gegebenseins des transzendenten Grundes] vorzunehmen« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>313).

<sup>2056</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>314.

<sup>2057</sup>Vgl. S. 57f sowie 64 im Kantteil d.v.U. – Was die Analytik erwiesen habe, „wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt“ (FORTSCHRITTE, 290).

<sup>2058</sup>Vgl. S. 76 im Kantteil d.v.U.

<sup>2059</sup>Vgl. S. 64 im Kantteil d.v.U.

Gebiete von Natur und Freiheit zu synthetisieren seien, sondern daß dabei das Reich des Glaubens entstehe.<sup>2060</sup> Insofern enthält Kants Dialektik sogar die Anleitung zum »Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen«<sup>2061</sup>. Vergleichbar der Dialektik Schleiermachers wollte auch die Kantsche davor schützen, daß religiös motivierte Spekulation über ihre Grenzen hinaus ungedeckte Aussagen in den – laut Kant vornehmlich naturwissenschaftlichen – Wissens- und Erkenntnisbetrieb einschmuggelte, was scheinbar notwendig neben der Selbstverunklarung des religiösen Betriebs eine ungerechtfertigte und problematische Störung der übrigen »Betriebe« des menschlichen Lebens hätte bedeuten müssen. Schiedlich friedliche Eintracht verschiedener Teilbereiche des menschlichen Lebens um des Lebens willen wäre demnach das Ziel sowie die Gemeinsamkeit der Dialektiken von Kant und von Schleiermacher.

Aber, hatte nicht Kants dialektische Erledigung der »erste[n] und wichtigste[n] Angelegenheit der Philosophie«<sup>2062</sup> (im Ersten Hauptstück des Zweiten Buchs der Transzendentalen Dialektik der KrV) mit dem erwartungsgemäßen Ergebnis, daß die schulmäßige Vorstellung der Seele für die Metaphysik gegenstandslos sei,<sup>2063</sup> zusammen mit der Beschränkung der rationalen Seelenlehre in der Transzendentalen Dialektik auf das reine Ichdenke<sup>2064</sup> gezeigt, daß Kants Dialektik ihrerseits in unauflösliche Widersprüche verfangen war, da sein Phänomenbegriff haltlos ist? Kann mit Schleiermacher angenommen werden, daß der von ihm in seiner *Dialektik* getadelte »Mißverstand« Kants einzig und allein auf eine mutmaßlich harmlose Einschränkung der Vorstellung der Gottesbezogenheit des Menschen auf das Wollen, statt der Ausdehnung auch auf das Denken, reduzierbar ist? Oder anders gefragt: Müssen die letzten Ausführungen des transzendentalen Teils der Dialektik, also Schleiermachers Bestimmung von Religion und Philosophie, muß die dort vorgetragene Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie nicht in weiten Teilen Schleiermachers eigener Grundeinsicht widersprechen? Daß dies so ist, läßt sich schon im Ansatz erahnen: weil doch Schleiermacher es war, dessen ganzes Werk, soweit bisher ersichtlich, um die Fundierung schlechthin alles Seins in dem qua Seele, also qua Gemütsfunktion des religiösen Gefühls repräsentierten, unmittelbaren Selbstbewußtsein kreist. Die bloße Reduktion der Gottesbezogenheit von Wollen und Denken auf das Wollen als Mangel Kants anzusehen, ist zu wenig des Guten. Wie an den oben schon ausgelegten Texten Schleiermachers angezeigt, leiden Schleiermachers Schlußfolgerungen im transzendentalen Teil der *Dialektik* unter der Zaghaftheit ihres Autors, der gründlichen Tiefe seiner relativ neuen Einsicht ins Sein beständig treu zu bleiben.

---

<sup>2060</sup>Vgl. S. 83f im Kantteil d.v.U.

<sup>2061</sup>FORTSCHRITTE, 313; vgl. S. 62 im Kantteil d.v.U.

<sup>2062</sup>Die so wichtig sei, daß es nicht nur „irgend eine Metaphysik [...] in der Welt [...] sondern] auch eine Dialektik der reinen Vernunft“ (KrV, B 19) immer geben werde, vgl. S. 66ff im Kantteil d.v.U.

<sup>2063</sup>So verschwand »ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniß, so weit es der speculativen Philosophie verdankt werden kann« (KrV, B 275), vgl. auch S. 70 d.v.U.

<sup>2064</sup>Vgl. S. 79 im Kantteil d.v.U.



Denn: gemäß der Natur des unmittelbaren Selbstbewußtseins, wie Schleiermacher es an den zahlreichen bisher untersuchten Stellen vorausgesetzt hat, motiviert dessen eigene, unmittelbare, radikal rezeptive und gewissermaßen innere Reflexion durch das unmittelbare Selbstsetzen die äußere, denkerische Reflexion des sogenannten reflektierten Selbstbewußtseins. »In der Zeit« tritt das unmittelbare Selbstbewußtsein aber immer nur als religiöses Gefühl in Erscheinung, so daß man durchaus sagen kann, daß auch die Philosophie eine Funktion des religiösen Bewußtseins ist. Dieser Gesamtzusammenhang leuchtete schon bei der Ableitung der Dialektik aus der Ethik auf. Dort erwies sich das Denken und so denn auch die Philosophie als abhängig von der religiös bestimmten Gesinnung. Selbst im Schlußabschnitt des transzendentalen Teils der *Dialektik* hatte Schleiermacher die Philosophie notwendiger Weise auf die transzendente Idee Gottes zurückgreifen lassen und als eine ihrer beiden Grundrichtungen eine sogenannte theosophische Richtung ausgemacht. Gegen die oberflächlich erscheinende Aussageabsicht des Autors muß daher gefragt werden, ob Philosophie und Theologie nicht vielmehr mit einander unauflöslich verwoben und teilweise deckungsgleich sind. Schleiermacher selbst äußert zwar kurz vor Beginn des sechsten und Schlußabschnittes des transzendentalen Teils, daß es »freilich über das unmittelbare Selbstbewußtsein und über das Religiöse eine Reflexion« gebe; aber diese sei weder die Analyse der Denkfunktion in bezug auf den transzendenten Grund, noch diejenige Denkbewegung, »worin wir hier begriffen sind«.<sup>2065</sup> Dem Nachsatz dieser Aussage Schleiermachers ist auf das heftigste zu widersprechen! Denn erstens kann man darauf hinweisen, daß Schleiermacher ausgerechnet seine in der *Glaubenslehre* in den Einleitungskapiteln vorgetragene Reflexion über das unmittelbare Selbstbewußtsein eigentlich und zugleich in die »Seelenlehre«, die Wissenschaft der Psychologie ordnen muß, weil sie von dorthier entstammt. Weit schwerer im Kontext der Dialektik wiegt aber, daß Schleiermacher selbstverständlich in dem soeben zitierten fünften Abschnitt des transzendentalen Teils seiner *Dialektik* und dazu noch besonders ergiebig im Jahre 1822, und zwar der Sache nach genau dieselbe Bewußtseinstheorie entfaltet hat, die er in demselben Jahr in der ersten Fassung seiner *Glaubenslehre* vorgetragen hat, die ja eigentlich aus der Psychologie stammt. Und zudem muß man fragen: sollte denn Theologie, die ihren Namen zu Recht behalten wird, nicht aus ihrem eigenen Antrieb heraus mit den Mitteln der sogenannten Philosophie reflektieren, inwiefern sie in der Denkfunktion »die Gottheit« überhaupt fassen kann, da sie als »Logie«, also verbalsprachliche Mitteilungsinstitution von Erkenntnis betreffend Gott, von ihrem eigenen Gegenstand auch reden wollen wird?

Leider sagt Schleiermacher mißverständlicher Weise über den Sachverhalt »Gott« er falle »unter die ἀρχητά«<sup>2066</sup>. Will Schleiermacher damit 22 Jahre nach den *Reden über die Religion* die Möglichkeit gegenstandsbezogener Theologie dem gebildeten Zerredetwerden durch ihrer Verächter überlassen? Mitnichten! Wie könnte er sonst im gleichen Augenblick seine *Glaubenslehre* publizieren! Und darüber hinaus: wie könnte er sonst über Gott wis-

---

<sup>2065</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>296.

<sup>2066</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>314.

sen und sagen, daß er unaussprechlich, nicht sagbar ist! Freilich könnte man mit der Dialektik nun darauf entgegnen, daß ebendieses Wissen ja philosophisches sei, während die Theologie laut *Dialektik* für das Wissen direkt nichts abwirft, nicht wissenschaftlich ist. Aber, zum einen war ja schon angeführt worden, daß jedenfalls die Philosophie selbst eine theosophische Richtung in sich hat und insofern zwischen ihr und der Theologie nicht am Gegenstand, noch in der Wissenschaftlichkeit klar unterschieden werden kann. Wollte man hier auf die Positivität der Theologie verweisen, daß sie nur die Funktion einer religiösen Gemeinschaft, einer ganz bestimmten Frömmigkeit sei, so unterschlägt man nicht nur, daß nach Schleiermacher die drei Denkrichtungen »geschäftsmäßig«, »künstlerisch« und »rein« immer schon an einander sind;<sup>2067</sup> sondern vielmehr, daß gerade das sogenannte reine Denken, also die Dialektik, sofern sie um die Wahrheit des Denkens bemüht ist, nach dem »Anfang« des Denkens im transzendenten Grund sucht, also nach Gott fragt. Keine Lebensfunktion des Menschen und der Menschheit ist denkbar, die nicht ihren Rahmen und Boden im stets religiös erscheinenden, unmittelbaren Selbstbewußtsein fände. Sollte dann aber das Denken überhaupt, sollte dann mit der Theologie auch die Philosophie, sollte dann alles Wissen überhaupt seinen Titel verlieren und der Skeptizismus regieren? Auch das würde der Gesamtintention von Schleiermachers Dialektik widersprechen, weil gerade sie von der Möglichkeit des Wissens zeugt und auf dessen Endziel (im Reiche Gottes!)<sup>2068</sup> hinarbeitet.

Angesichts dieser scheinbar ausweglosen und für das Wissenwollen unbefriedigenden Problemkonstellation ist darauf hinzuweisen, daß Schleiermacher eben dadurch den Skeptizismus überwunden sieht, daß das Wissen im gewöhnlichen Sinn dieses Ausdrucks seine gewohnte, aber eigentlich nur sekundäre Sicherheit im Rahmen und auf dem Boden der Gewißheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins erhält. »Wissen« ist allererst Gewißheit, ist Gewiß-gemacht-worden-Sein des Selbstes für es selbst und durch den transzendenten Grund. Unter dieser Voraussetzung ist »Wissen« eigentlich nicht zuerst anhand der nur relativ einander entgegengesetzten Relate von »Wissen und Sein« zu verstehen. »Wissen«, »Sein«, wie auch »Selbstbewußtsein«, sind zuerst ein Präsentsein, eine Gegenwart, die einerseits Wissen im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes ermöglicht, selbst aber durch den transzendenten Grund ermöglicht worden ist. Auch die beiden von Schleiermacher ebenfalls nicht in dieser Weise gesichteten nur relativen Relate von Raum und Zeit, vorzüglich aber die Zeit, müssen verstanden werden im Kontext einer von Gott selbst geschaffenen Gegenwart. Daß »Gott« in diesem Schöpfungszusammenhang als Person in Betracht kommt, ist keineswegs Ausweis unwissenschaftlicher Spekulation. Denn erstens ist klar, daß es Wissen im Sinn von Gewißheit<sup>2069</sup>, nämlich in Gestalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins, zuerst als ein »Wissen um Gott« und insofern auch ein »Wissen um das Wissen«<sup>2070</sup> geben muß; und anschließend erst das Wissen im Bereich der relativen Gegensätze

<sup>2067</sup>Vgl. Dial<sub>33</sub> F34 sowie ebendort die Paragraphen eins und vier.

<sup>2068</sup>Das hatte die Betrachtung der Ethik, speziell des *Brouillons*, gezeigt.

<sup>2069</sup>Vgl. Dial<sub>28</sub>SAuf 299; 305.

<sup>2070</sup>Dial<sub>31</sub>SAuf 340.

existieren kann, so daß »wissenschaftliches Wissen« im gewöhnlichen Sinn immer nur als eine sekundäre (menschliche) Weise, den transzendenten Grund zu intendieren, zu verstehen ist. Zweitens täuscht die Denkrichtung, von einer vermischenden Analogisierung und Anthropoisierung des transzendenten Grundes zu sprechen, für welche »Vermenschlichung« Schleiermacher den Grund darin sieht, daß das Selbstbewußtsein das »Bewußtsein des Lebens«<sup>2071</sup> ist. Denn zum ersten ist die Tragweite der von Schleiermacher unterstellten Analogisierung zwischen (1.) dem irgendwie sinnlich affizierten, (2.) dem religiösen und (3.) dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, wie oben gezeigt, fraglich; und zum zweiten ist noch viel fraglicher, wieso unter Rücksicht auf die wahren Grenzen unseres Wissens, ja speziell unter Rücksicht auch auf die Differenz zwischen der transzendentalen Größe des unmittelbaren Selbstbewußtseins einerseits und des transzendenten Gottes andererseits allein das theologische Wissen unziemlich »vermenschlichen« sollte. Sowieso zielt Schleiermachers Abwehrversuch vielmehr auf die Vorstellung von Gott als »freies Einzelwesen«<sup>2072</sup>. Im Gegensatz dazu kann m.E. Gott als Person, kann Gottes Personsein als eben diese personale Gegenwart gedacht werden,<sup>2073</sup> die ihrerseits erst der seinsmäßige wie auch der erkenntnistheoretische, ewige Möglichkeitsraum für die von ihr und für unsereinen geschaffene Gegenwart ist, worin dann das von Gottes eigener Gegenwart abgeleitete, sekundäre Präsentsein bzw. Personsein des Menschen prozediert.<sup>2074</sup>

Demzufolge muß die rechte Philosophie sich erstens auf die Bedeutung des Inkarniertseins Gottes in Jesus Christus besinnen. Und zweitens erhält sie diesen Gegenstand von der christlichen Theologie. Daß die christliche Theologie eine geschichtlich bestimmte Gestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins vertritt, ist dabei unvermeidlich, da das unmittelbare Selbstbewußtsein für sämtliche Formen eines endlichen Geistes niemals »an sich« zu haben ist. Desweiteren ist der maßgebende Ausgang vom christlichen Selbstbewußtsein prinzipiell unproblematisch, da in ihm gemäß dem Lauf seiner natürlichen Zielbestimmtheit das unmittelbare Selbstbewußtsein auch nach Schleiermacher die höchste geschichtliche Entwicklungsstufe errungen hat. Die christliche Theologie kann die dialektisch-philosophische Methode des Denkens nutzen, um (1) das gegenwartstiftende, unmit-

---

<sup>2071</sup>Dial<sub>31</sub>VoNaE 771; und weiter heißt es dort: »Denn die Identität der Gewißheit in beiden Functionen [verstehe: in Philosophie und Religion] ist eben die Gewißheit des Lebens; also muß auch der transcendent Grund, wovon diese Gewißheit ausgeht, unter der Form des Lebens gesetzt werden«.

<sup>2072</sup>Dial<sub>31</sub>VoNaE 771.

<sup>2073</sup>Wie schon das hebräische »Kabod« in seiner Übersetzung als »Herrlichkeit« (Gottes) anzeigt. Vgl. aber auch Ex 3, 14.

<sup>2074</sup>Es müßt überhaupt erst einmal gezeigt werden, daß von einer nichtpersonalen Ursprungsmacht aus überhaupt ein sinnvoll denkbarer Weg zum personalen Sein des Menschen führt, bevor man die biblische Sichtweise: vom Personsein Gottes zur Welt des Menschen, abqualifiziert!

telbare Erfafstsein des Menschen durch die ewige Gegenwart Gottes,<sup>2075</sup> sowie (2) das Personsein Gottes selbst zu beschreiben. Zwar befinden sich diese beiden Gegenstände keineswegs selbst unter dem relativ Gegensätzlichen und gewöhnlichen Wissbaren. Aber dennoch kann sinnvoller Weise über sie nachgedacht und gesprochen werden. Das denkerisch mit der Methode der Dialektik Schleiermachers erhebbare transzendente Grenzwissen respektiert die Eigenschaft der Grenzen sehr wohl. Dennoch ist es kein Nichtwissen im adverbialen Sinn, sondern ein Wissen um das Nicht. Nicht jedoch wäre mit Schleiermacher möglich, wie bei Hegel, die Grenzen des Wissens schon selbst für ein Wissen von dem zu halten, was jenseits der Grenzen liegt. Zwar scheint wie bei Hegel auch im Falle Schleiermachers die Bewegung des Wissens von der Unmittelbarkeit des Anfangs zum Ziel einer bestimmteren Unmittelbarkeit fortzuschreiten; doch hebt der von Hegel geschilderte Vorgang die Individualität auf,<sup>2076</sup> was beim (christlichen) Theologen Schleiermacher mit der Vorstellung der Treue Gottes kollidieren müßte. Mit Schleiermachers *Dialektik* dagegen kann man wissen, daß man vom Grunde für das gewöhnliche wie für das fundamentalere Wissen weiß, als von etwas, das sich im gewöhnlichen Sinn von »Wissen« nicht vollkommen fassen läßt. In diesem Sinne hat (christliche) Theologie ihren relativ eigenen Gegenstand; allein, daß der Weg ins gewöhnliche Wissen in diesem Fall länger ist. Dieses durch »Gefühl« vermittelte Grenzwissen kombiniert mit dem gewöhnlichen Wissen um die Erscheinung des Inkarnierten Gottes ermöglicht und fordert sogar begriffliche Aussagen über Gott und die Welt, die im Unterschied zu Hypothesen über Innerweltliches zwar nicht durch schlichte Erfahrungswerte falsifiziert werden können, aber dennoch, nämlich wie auch das übrige transzendente Grenzwissen, schon zu Lebzeiten bewährbar sind.<sup>2077</sup>

Keinesfalls wäre also mit Hegel oder gar Schleiermacher die Reflexion des frommen Selbstbewußtseins in die Philosophie aufzuheben; sondern vielmehr ist die philosophische Reflexion als (a) kritisch-organisierende Kunstlehre des Denkens im engeren Sinn als Hilfswissenschaft an die (christliche) Frömmigkeit rückzubinden. Denn einerseits wußte schon das *Brouillon*, daß für das wissenschaftliche Denken im weiten Sinne bzw. für die Philosophie im weiten Sinne, ja für »jede[ ] Philosophie« »der innere Gehalt derselbe« ist, nämlich »die Anschauung der Natur und der Vernunft«<sup>2078</sup> – wobei die Weise ihres Wissens

---

<sup>2075</sup>Diese erste Aufgabe müßte faktisch die beiden von E. Herms, Philosophie und Theologie, 418 genannten umfassen. Herms nennt erstens die Erkenntnis des Wesens des Gemeinschaftslebens der je in Betracht stehenden spezifischen Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtsein, also hier des christlichen. Zweitens die dreigliedrige Aufgabe der Erkenntnis des Kontinuums der geschichtlichen Erscheinungen des in Betracht stehenden religiösen Gemeinschaftslebens: a) Verständnis der Ursprungszeugnisse; b) Erfassung des geschichtlichen Gewordenseins des je gegenwärtigen Zustands des in Betracht stehenden religiösen Gemeinschaftslebens; c) Erfassung der je gegenwärtigen Stellung des in Betracht stehenden religiösen Gemeinschaftslebens im gesamten menschlichen Gattungsleben.

<sup>2076</sup>Weil bei Hegel nur der absolute Geist zu sich selbst kommt, sich auch im begrifflichen Wissen begreift, vgl. Phänomenologie des Geistes, 756f und 764f, in: GWH 9, 429 und 433.

<sup>2077</sup>Gegen Pannenberg, W., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.Main 1977, 329-348, bes. 335-348, darin vor allem 336; 341f; 344; 346-348; aber mit Schwöbel, Ch., der Glaubensaussagen trefflich als »assertorische Wahrheitsbehauptungen auf der Basis personaler Gewißheit« bezeichnet (Art. »Theologie«, RGG<sup>4</sup> 8, 266).

<sup>2078</sup>Brou 101 [18].

sich als »spekulativ« erwiesen hatte.<sup>2079</sup> Unter Umständen freilich kann man das entsprechende empirische Wissen hinzunehmen.<sup>2080</sup> Die Philosophie im weiten Sinne des so verstandenen Ausdrucks verteilt sich auf die beiden bekannten Bereiche des Physischen und des Ethischen.<sup>2081</sup> Diese Sicht korrespondiert mit der Aussage der *Dialektik* von 1814, daß alles »Philosophieren im weitern Sinne von einzelnen Dingen aus«<sup>2082</sup> stattfindet. Entweder müßte man also (b) »Philosophie« in einem weiten Sinne verstehen und diesen Ausdruck mit der wissensmäßigen Beschäftigung in den Bereichen des Ethischen und des Physischen schlechterdings gleichsetzen. Oder man könnte überlegen, die Philosophie (c) als eine solche Reflexion zu verstehen, die von praktisch überhaupt allen anderen Disziplinen ausgehend nach der Bestimmtheit von deren Gegenständen im Verhältnis zum transzendenten Grund fragt. Nach dieser Maßgabe ließe sie allerdings prinzipiell auf nichts anderes als eine Form von Theologie hinaus, die von den jeweiligen Disziplinen betrieben wird. Wollte man ihr (c') in dieser Funktion den Bezug auf den transzendenten Grund alles Seins verwehren, so müßte sie ständig abstrakt und mangelhaft bleiben. In diese Richtung weist m.E. die Formulierung, die Aufgabe der Philosophie sei die wissenschaftliche Betrachtung »derjenigen dauernden Züge des Selbstbewußtseins, die gegeben (gegenwärtig) sind als allen seinen möglichen Variationen zugrundeliegend und sich in diesen allen – also auch in allen aus reflektierender Selbstbestimmung stammenden – durchhaltend: nämlich das leibhaftige Selbst oder das Ich als ausseiend auf die wesensgemäße Realisierung seiner selbst«<sup>2083</sup>. Denn wenn auch der Gottesbezug in jedem Fall implizit in diesem Ausdruck verborgen liegt, müßte eigentlich die Betrachtung von Gottes Personsein ausdrücklich hinzugesetzt werden. Andererseits oder vielleicht zugleich könnte man die Philosophie, jetzt wieder verstanden im engeren Sinn dieses Ausdrucks, als Schleiermachers *Dialektik* bzw. »den innern Zusammenhang alles Wissens machen«<sup>2084</sup> definieren. Als solche wäre sie dann (a') »die unmittelbare Beschäftigung mit den Prinzipien und dem Zusammenhang des Wissens [überhaupt]«<sup>2085</sup>, so daß ihre Regeln Bedeutung »für jeden Gegenstand«<sup>2086</sup> eines wissenwerdenwollenden Denkens hätten, und sie selbst als kritisch-organisierende Kunstlehre des Denkens im engeren Sinn Bedeutung für alle übrigen Wissenschaften hätte.

Eben diese Möglichkeit, die philosophische Reflexion als (a') kritisch-organisierende Kunstlehre des Denkens im engeren Sinn als Hilfswissenschaft an die übrigen Wissenschaften zu binden, kann ohne Probleme mit der vornehmlichen Rückbindung der Philosophie an die religiöse Reflexion bzw. an die Theologie einhergehen, weil die Philosophie bzw. die theologisch dienstbare Philosophie in der Form der von Schleiermacher vorgetra-

---

<sup>2079</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 58f, PhE 535f; Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>255.

<sup>2080</sup>Darauf verweist Herms, *Philosophie und Theologie*, 420, Anm. 99 mit Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>255.

<sup>2081</sup>Vgl. E<sub>16/17</sub>, Einleitung, § 58f, PhE 535f. Dort allerdings rechnet Schleiermacher mit der bloß spekulativen Betrachtung des Physischen wie des Ethischen.

<sup>2082</sup>Dial<sub>14</sub> § 17 F<sub>1</sub>153.

<sup>2083</sup>Herms, *Philosophie und Theologie*, 420.

<sup>2084</sup>Dial<sub>14</sub> § 4 F<sub>1</sub>148.

<sup>2085</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>66f.

<sup>2086</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>67.

genen Dialektik unausweichlich ihre Rückbindung an die religiöse Reflexion selbst begründet hat. Dennoch sollte auch der Betrieb (c') einer relativ eigenständigen Philosophie, die scheinbar ihre eigenen Gegenstände thematisiert und dabei immer auch in der Gefahr steht, ihre »Abhängigkeit von der jeweiligen geschichtlich gewordenen [also religiösen] Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins«<sup>2087</sup> des jeweils Philosophierenden zu vergessen, positiv aufgegriffen werden. Als möglicherweise wahrheitsorientierte Hilfs- und Kritikwissenschaft, als Denk- und Gesprächsbemühung zwischen freilich religiös fundierten, einander wahrscheinlich widerstrebenden, kulturellen Gewißheiten einzelner oder mehrere Menschen; in Summe als dienende Mitarbeit an Gottes Menschheit.<sup>2088</sup>

### 3.6 Die sekundären Gefühle, die Kunst und die »Zeit«

Schleiermacher hat in seiner faktischen Orientierung am Gemüt auch die hier sogenannten sekundären Gefühle beschrieben. Auch sie sind letztlich im unmittelbaren Selbstbewußtsein fundiert und werden von Schleiermacher so dargestellt. Die Ausführungen über sie verteilen sich hauptsächlich auf die *Psychologie* und die ethischen Schriften. Aber auch in den *Reden*, in der *Glaubenslehre* und in der *Dialektik* finden sich bezogen auf das religiöse Gefühl einschlägige Äußerungen. Eine gewisse Sonderstellung nimmt in diesem Zusammenhang die *Ästhetik* ein. Sie scheint der einzige Ort zu sein, an dem Schleiermacher einmal ausführlich und nur auf die sekundären Gefühle bezogen oder wenigstens beschränkt auf eine gewisse Art von sekundären Gefühlen sich ihnen allein widmet. Andererseits behandelt die *Ästhetik* das sogenannte ästhetische Bewußtsein nicht nur als Gefühl, sondern auch als überwiegend spontanes Vorstellungsbewußtsein, das für das Handlungsbewußtsein des Kunsttätigen bestimmend ist. Dieser Scheinwiderspruch zusammen mit der weiten Streuung der Äußerungen Schleiermachers betreffend die sekundären Gefühle rührt von der Sache selbst her. Denn wie oben angezeigt<sup>2089</sup> befinden sich die sekundären Gefühle nicht nur im Möglichkeitsraum des unmittelbaren Selbstgefühls. Sondern: auch Wollen und Denken sind, in dieser Reihenfolge, dem sekundären Gefühl ontologisch als dessen Möglichkeitsbedingungen vorgeordnet. Im Falle des Denkens mochte dieses ontologische Gefälle schwerer einsehbar sein, da Denken und Fühlen in der historischen Wirklichkeit als zwei verschiedene Weisen von Rezeptivität sich als relative Gegensätze gegenüberstanden. Aber, weil das Denken auf das Allgemeine, auf das Identische, auf die Ideen zielte und das Gefühl das Besondere, die individuelle Eigentümlichkeit vermitteln sollte, war anzunehmen, daß das Gefühl wie das Besondere bezogen auf das Allgemeine und trotz Gleichursprünglichkeit beider im Gemüt dennoch im Denken seine nächstvorrangige Möglichkeitsbedingung findet. Daran wird deutlich: Schleiermacher konnte und mußte bei seiner Gemütsbeschreibung seine Ausführungen über die sekundären Gefühle streuen.

---

<sup>2087</sup>Herms, *Philosophie und Theologie*, 422.

<sup>2088</sup>Schleiermachers Furcht, eine derartige Beziehung von Theologie und Philosophie könnte Atheismus hervorrufen, hat zumindest dort keinen Anhalt, wo das Personsein Gottes im obigen Sinne bedacht wird.

<sup>2089</sup>Vgl. u.a. die Seiten 178f, 205f, 223, 238, 276ff d.v.U.

Denn das sekundäre Gefühl taucht immer nur zusammen mit dem Denken als bestimmtere Bestimmung von bestimmten Selbstbestimmungsakten des menschlichen Selbst auf.

Andererseits kann man trotzdem fragen, ob eine gemeinsame Betrachtung der sekundären Gefühlsarten nicht wenigstens möglich ist. Denn immerhin bündelt das sogenannte religiöse Gefühl, das selbst ein sekundäres war, alle übrigen sekundären Gefühle und richtet sie auf den transzendenten Grund alles Seins aus. Ja, bedenkt man, daß Schleiermachers Theorieversuche über das religiöse Gefühl in den *Reden* und in der *Glaubenslehre* das A und O der von ihm gewagten Selbst- und Weltbetrachtung ausmachen, so scheint eine derartige Betrachtung erstens möglich und sogar nötig zu sein. Zweitens dürfte sie, wie bei Schleiermacher zu sehen, von einer Theorie des religiösen Gefühls gekrönt werden. Gewissermaßen als letzte, aber dennoch exemplarische Vorstufe auf dem Wege dorthin kann die Theorie über das Gefühl für das Kunstschöne in engen Sinn dieses Ausdrucks angesehen werden. Denn hier wird erstens die Mitteilung der Eigentümlichkeit des Individuums stark hervortreten und zweitens vermittelt über das »Schöne« der Aspekt der religiösen Zielhaftigkeit des ethischen Gesamtprozesses besonders kräftig hervortreten.

So gesehen bewährt sich Schleiermachers Gegenstandsbezogenheit abermals an dem Faktum der Chronologie seiner wissenschaftlichen Bildungs- und Produktionsgeschichte. Denn die erste Vorlesung seiner *Ästhetik* erfolgte im Jahr 1819, kurz bevor die erste Auflage der *Glaubenslehre* seine Rückkehr zum Ausgangspunkt seines Lebenswerks andeutete und damit dessen vorläufige Beschlußfassung bedeutete. Den Anfang seines Werkes setzt Schleiermacher mit den *Reden* beim Gefühl und den (religiösen) Gefühlen. Mit der *Ästhetik* schlägt er den Bogen über die Gefühle zum Grundgefühl des Selbstbewußtseins zurück. Vergleichbar ist diese Rückbeziehung mit einiger Vorsicht dem Ansinnen Kants, mit der Kritik der Urteilskraft und dem darin verhandelten *sensus communis aestheticus*, also mit einem Gemeingefühl, das nicht bloß Privatsache ist,<sup>2090</sup> auf den Boden seiner Philosophie und aller Welterfahrung zu gelangen, sie zu fundieren. Kants Versuch schlägt bekanntermaßen fehl; weil er sich konsequent schwankend letzten Endes auf die Bodenlosigkeit einer jede Lebenseinheit zergliedernden und zerteilenden Denk-Logik zurückgezogen hat.

Schleiermacher dagegen war frei von der Notwendigkeit, seinem Werk dem Boden zu suchen; er hatte mit den *Reden über die Religion* das Fundament im Gefühl erkannt und gelegt. Auch seine Verfahrensweise der Beschreibung der ihm vorgegebenen Sachverhalte hat er in Bezug auf das sekundäre Gefühl im Prinzip nicht geändert. Zum Teil fallen die diesbezüglichen Äußerungen in hier schon behandelte Schriften. Am Beispiel der *Ästhetik* ist die von ihm bekannte Verfahrensweise der analysierenden Entwicklung einer anfänglichen »Anschauung« ebenso offensichtlich. Zu untersuchen bleibt, inwiefern die an den verschiedenen Orten unternommenen Ausführungen Schleiermachers sich stimmig zusammenfügen. Auch das Verhältnis zwischen dem religiösen Gefühl und den übrigen sekundären Gefühlen kann und muß in diesem Kontext einmal ausführlich bedacht werden. In

---

<sup>2090</sup>Vgl. S. 126f d.v.U.

diesem Zusammenhang wird wie von alleine erhellen, daß Schleiermacher versucht hat, seiner Grundeinsicht treu zu bleiben. Dennoch wird am ästhetischen Bewußtsein, bzw. an der Ästhetik als einer Theorie der künstlerischen Darstellung des ästhetischen Bewußtseins abermals deutlich werden, daß Schleiermacher eine gewisse sachgemäße Vertiefung seiner Einsicht, die zuvor schon geforderte tiefere Einsicht in den Sinn von »Sein« und die Bedeutung der »Zeit«, vermissen läßt – obwohl eine solche Vertiefung seiner eigenen Zentraleinsicht geradezu ansteht.

### 3.6.1 Das religiöse Gefühl und die übrigen sekundären Gefühle

Wollen und Denken, so hieß es zuletzt in der *Dialektik*, gehen ineinander über. Die beständige Einheit dieses Übergangs in ihrer »Zeitlosigkeit« betrachtet hieß das »reine unmittelbare Selbstbewußtsein«. <sup>2091</sup> Unter dem Aspekt seiner Entfaltung »in der Zeit«, »als wirklich erfüllte Zeit gesetzt« <sup>2092</sup>, bezeichnete Schleiermacher es dagegen als »Gefühl« <sup>2093</sup>. Streng genommen müßte es als solches immer schon religiöses Gefühl heißen. Denn die unmittelbare Selbsthabe als Gefühl (»in der Zeit«) konnte niemals ohne »transzendente[] Bestimmtheit« <sup>2094</sup>, das meint ohne den gefühlsmäßigen Bezug auf den transzendenten Grund der Seelenfunktionen sein. Im religiösen Gefühl bzw. in den zeitlich variierenden, verschiedenen religiösen Gefühlsbestimmtheiten (einfacher: Gefühlen), wird diese transzendente Grundbeziehung auf den Grund alles Seins von sämtlichen zeitlichen Bestimmungen unseres Seins mitbestimmt. Das Endliche wird auf das Transzendente bezogen. Zu sagen, die Idee der Gottheit entstehe erst sekundär aus der gedanklichen Reflexion, was »gar nicht die religiöse Genesis« sei, <sup>2095</sup> ist haltlos. So war oben bereits gezeigt worden, daß die innere, gefühlsmäßige Reflexion des unmittelbaren Selbstbewußtseins ihrerseits auf den transzendenten Grund bezogen ist. <sup>2096</sup> Wenn das der Fall ist, dann muß auch das (zeitlich-geschichtliche) religiöse Bewußtsein vermittelt durch seine Bezogenheit auf das unmittelbare Selbstbewußtsein immer schon auf den transzendenten Grund bezogen sein. Daß diese Bezogenheit nur sekundär ist, kann allein dann sinnvoll behauptet werden, wenn man entweder auf die (im Leben des einzelnen beständig im Werden begriffene) Differenz zwischen der Geschichtlichkeit und dem Wesen des religiösen Bewußtseins aufmerksam machen möchte oder sich über die komplexe innere Struktur des unmittelbaren Selbstbewußtseins verständigen will <sup>2097</sup>. In jedem Fall aber kann man mit der neusten

---

<sup>2091</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287; ebendort heißt es daraufhin: »Wir haben also die Identität des Denkens und Wollens im unmittelbaren Selbstbewußtsein«.

<sup>2092</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287.

<sup>2093</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287.

<sup>2094</sup>DialJ<sub>22</sub> 430 (F<sub>2</sub>290).

<sup>2095</sup>Vgl. Psy A 461. Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 49 läßt diese Meinung Schleiermachers widerspruchslos passieren und fügt S. 53 die blasse Deutung an, das religiöse Gefühl sei »dasjenige Selbstgefühl«, durch das der Mensch »zu einem Bewußtsein Gottes [...] kommt«. Unglücklicherweise und ausdrücklich schließt sich diese Deutung an eine Schleiermacherformulierung an, nach der das religiöse Bewußtsein schlicht für eine »reine Einkehr des Subjects in sich selbst« (Psy 213) gehalten werden muß.

<sup>2096</sup>Im Prinzip war das die zentrale Aussage von Schleiermachers Frömmigkeitstheorie in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre.

<sup>2097</sup>So z.B. in Schleiermachers *Psychologie*, Psy 182-195.



Schleiermacherforschung zusammen und wenigstens der Sache nach ganz im Sinne Schleiermachers sagen, daß das religiöse Bewußtsein unmittelbar an das Sich-erhalten-wollen des organischen Bewußtseins bzw. an das Wahrnehmen-wollen des sinnlichen Bewußtseins anschließt, um als höhere Bewußtseinsstufe zugleich über jene hinauszugehen, sie zu transzendieren.<sup>2098</sup> Qua Gefühlsein steht das religiöse Gefühl zwar zusammen mit dem Denken auf der Seite des »Insichbleibens«, der Rezeptivität des menschlichen Bewußtseins und somit gegenüber dem spontanen »Aussichheraustreten« des »eigentlichen Tuns«.<sup>2099</sup> Ja, die Rezeptivität des Fühlens übersteigt sogar die des Denkens. Denn während das wissenschaftsmäßige Erkannthaben nur »durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich« wird, existiert das Fühlen nicht bloß für die Dauer seines »Bewegtwordenseins« als rezeptives Insichbleiben, sondern gehört auch als andauernd verwirklichtes »Bewegtwerden« der Rezeptivität seines Anfanges an.<sup>2100</sup> Andererseits notiert Schleiermacher spätestens 1818, daß die Seele »schon im ersten Anfang« und als Gefühl immer auch ein Wollen, ein »Fühlenwollen[ ]«<sup>2101</sup> ist. Das religiöse Bewußtsein ist demzufolge (einerseits) ein »prinzipielles Geöffnetsein des Daseins«, in dem das Dasein der verschiedenen Existenzdimensionen seines ganzen Lebens, dessen Urgrund und der durch ihn ergehenden Bestimmungen inne ist und eben darin (andererseits) »immer auch schon zur [diesbezüglichen] Stellungnahme bewegt« wird.<sup>2102</sup> Aufgrund eben dieses Angeschlossenseins des religiösen Bewußtseins an die sinnliche Dimension des menschlichen Dasein kann es in Anlehnung an Schleiermacher durchaus als sinnliches bezeichnet werden. Gemein hat das religiöse Gefühl mit den sogenannten sinnlichen Gefühlen außerdem die Eigenschaft einer gewissen Relativität des Gegensätzlichen. In der *Glaubenslehre* hatte Schleiermacher ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das zeitliche, religiöse Gefühl oder die religiösen Gefühle immer auch ein Minimum des Gegenteils von dem, wodurch sie erregt worden sind, an sich hätten.<sup>2103</sup> Zudem muß ihnen auch bedingt durch die Selbstzuschreibung des jeweiligen Subjekts ein Hauch von Relativität eignen.

Erregt werden können die religiösen Gefühle aber wie gesagt an jeglicher Lebensäußerung des seelischleiblichen Daseins. So nahm die *Glaubenslehre* an, die (seelischleibliche) Gesamttätigkeit werde durch nicht weniger, aber auch nicht durch mehr als die drei relativ eigentümlichen Seinsweisen Wollen (ergänze: Begehren), Denken (ergänze: Vorstellen) und Gefühl (ergänze: Empfinden) entfaltet.<sup>2104</sup> Diese drei seien stets alle drei und zumindest in der Weise eines Minimums aneinander, wenn auch nicht gemischt, sondern unter der Vorherrschaft je einer der drei.<sup>2105</sup> Zudem kann zufolge der *Glaubenslehre* der (zeitliche) und für das Verhältnis der drei Weisen repräsentative Übergang der höheren

---

<sup>2098</sup>Vgl. Huxel, *Ontologie*, 379.

<sup>2099</sup>Vgl. GL § 3,3, I 18.

<sup>2100</sup>Vgl. GL § 3,3, I 18.

<sup>2101</sup>Psy A 459; vgl. auch ÄsthLe 17: »das ursprüngliche Fühlenwollen«.

<sup>2102</sup>Vgl. Huxel, *Ontologie*, 379.

<sup>2103</sup>Vgl. GL § 5,1, I 32; in diesem Sinn auch GL § 4,2.

<sup>2104</sup>Zu den hier angezeigten Ergänzungen vgl. Huxel, *Ontologie*, 361-374.

<sup>2105</sup>Folglich ist Gefühl immer auch intentional und inhaltlich bedeutungsvoll, bzw. gedeutetes.

Bewußtseinsformen »Tun« und »Wissen« allein in der (zeitlichen) Bewußtseinsform<sup>2106</sup> des Gefühls vonstatten gehen. So verlangt Schleiermacher von seinen Kritikern, »sie müßten uns auch aufweisen, wie denn aus einem Wissen ein Tun entstehen könne ohne eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins«<sup>2107</sup>. Zwar deutet Schleiermacher hier die dazwischentretende Bestimmtheit auf das religiöse Gefühl. Im Zitatkontext heißt es: Frömmigkeit; doch keinesfalls will Schleiermacher damit aussagen, daß der konkrete zeitlich-geschichtliche Übergang zwischen Wissen und Tun gewissermaßen allein in der Frömmigkeit und nicht auch in den übrigen sekundären Gefühlen zugleich verlaufen würde. Wäre das nicht der Fall, müßte der Sache nach fraglich werden, wie das religiöse Gefühl den Übergang vermitteln könnte, ohne leer und unbestimmt zu sein; zweitens würde fraglich, wie für die übrigen sekundären Gefühle in einem Übergang von Wissen und Tun der Bezug auf die beiden anderen Seinsweisen konstituiert werden soll. Wollte man, um nicht in infinite Regresse zu verfallen, darauf zur Antwort geben, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein für den Übergang konstitutiv ist, so sagt man eigentlich gar nichts anderes, als daß die wesentlich durch das unmittelbare Selbstbewußtsein konstituierte Lebenseinheit durch die sekundären Gefühle ihr je bestimmtes irdisches Gestimmtsein erfährt. Zugleich ist die besagte Lebenseinheit in einem höheren Sinn, sozusagen himmlisch bestimmt. Das religiöse Gefühl oder Bewußtsein bedeutet in diesem Zusammenhang nichts anderes als die Beziehung der übrigen sekundären Gefühle auf das sogenannte »allgemeine«<sup>2108</sup> oder auch »reine«<sup>2109</sup> Gefühl, sprich auf das unmittelbare Selbstbewußtsein. Dieselbe Doppelbestimmtheit dürfte auch Schleiermacher vor Augen gestanden haben. Davon zeugt seine in der *Glaubenslehre* vorgenommene Einordnung des Fühlens als »Insichbleiben« gegenüber dem Wissen und Tun als »Aussichheraustreten«.<sup>2110</sup> Denn unmöglich kann Schleiermacher schon zu diesem Zeitpunkt seiner Gedankenführung das »Gefühl« oder »Fühlen« bzw. die sekundären Gefühle mit dem religiösen oder dem unmittelbaren Selbstbewußtsein identifizieren. Schleiermacher zielt vernünftiger Weise vielmehr darauf, das Unbekannte und Besondere, also die Vorstellung des religiösen Gefühls bzw. des unmittelbaren Selbstbewußtseins, durch den Bezug auf das Gemeine und Bekannte einzuführen und aufzuklären. Würde man an der besagten Textstelle von den sekundären Gefühlen absehen und die Zielgrößen des Erklärungsganges an den Anfang stellen, so würde man dem Kontext von Anfang an die Erklärungskraft nehmen.

Also, die religiösen Gefühle beziehen als (durch ihre relativen Bezugsgegenstände mitbestimmte) bestimmte Gestimmtheit die übrigen sekundären Gefühle (und Empfindungen) auf das unmittelbare, »reine« Selbstbewußtsein. Auf diese Weise werden sie durch das gesamte (!) relative Sein des Individuums mitbestimmt, weil anzunehmen ist, daß die bei-

---

<sup>2106</sup>Bemerke: das Gefühl, das meint (auch) die sekundären Gefühle treten aufgrund ihrer Unmittelbarkeit zweifach in Erscheinung: sowohl als Seinsweise als auch als Bewußtseinsform.

<sup>2107</sup>GL § 3,5, I 23.

<sup>2108</sup>»[D]ie allgemeine Form des Sich-selbst-habens« (Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>288).

<sup>2109</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287.

<sup>2110</sup>Vgl. GL § 3,3, I 18.

den anderen seelischleiblichen Seinsweisen Wollen (plus Begehren) und Denken (plus Vorstellen) stets mitbestimmt sind, durch sekundäre Gefühle. Folglich ist das religiöse Gefühl keineswegs isoliert, sondern es fühlt das Ganze des Lebens, in all seinen Funktionen, samt dessen bedeutungsvoller Bestimmtheit angesichts des transzendenten Lebensgrunds. Eine eigentümliche »Provinz im Gemüt« kann es praktisch nur im Sinn seiner spezifischen und transzendenzbezogenen (!) Allbefaßtheit einnehmen. Nur in diesem Sinn und zu diesem Zweck sind relative Sonderformen religiöser Praxis zu entwickeln. Selbst der subjektiv-individuelle Ausgangs- und Bezugspunkt des religiösen Gefühls weitet sich mit zunehmender Zielbestimmtheit aus;<sup>2111</sup> freilich ohne den übersubjektiven Standpunkt seines Wesens, des unmittelbaren Selbstbewußtseins je »in der Zeit« erreichen zu können. Um so mehr ist darauf hinzuweisen, daß das religiöse Gefühl seinem Wesen nach eben nicht bloß subjektiv ist. Schleiermacher verdunkelt diese Einsicht gelegentlich. Diese Unschärfe geht faktisch damit einher, daß Schleiermacher in der *Dialektik* wie in der *Glaubenslehre* unter »Gefühl« einerseits die zeitlich-geschichtliche Weise des unmittelbaren Selbstbewußtseins, seine zeitlich-geschichtlich mitbestimmte Gestimmtheit, eben die sinnliche Seite des religiösen Gefühls, und in der *Glaubenslehre* bisweilen sogar die übrigen sekundären Gefühle (und Empfindungen) zu fassen genötigt ist, andererseits aber das Wesen der sekundären Gefühle, das unmittelbare Selbstbewußtsein, ebenfalls unter dem Ausdruck »Gefühl« beschreibt.<sup>2112</sup> Sinnvoll ist diese Vorgehensweise Schleiermachers, obwohl sie zur Verwirrung geeignet ist. Wäre ein wie das andre Gefühl nicht unter ein und derselben Rezeptivität oder als ein und dieselbe Rezeptivität zu fassen, so könnte weder in der Theorie, noch in irgendeiner Praxis überhaupt die Einheit des Lebens (des einzelnen wie des Universums) gefühlt, intendiert oder bedacht werden.

Ebenso erhellt umgekehrt, daß die Einheit des Lebens und in der Einheit des Lebens einzelnes, selbstbewußtes Leben in dem durch das unmittelbare Selbst-setzen bzw. durch das Gattungsbewußtsein<sup>2113</sup> gegebenen Rahmen nur wirklich sein kann, wenn die selbstsetzenden Individuen sich auch zur Kommunikation ihrer je speziellen Besonderheit in den Stand gesetzt finden. Es muß eine »innere Lebendigkeit«<sup>2114</sup> des Subjekts geben, die allein in der Interaktion mit anderen seinesgleichen erfahrbar ist. Diese Funktion, Aufnahme und Mitteilung des Besonderen erfüllen die sekundären Gefühle bereits dem *Brouillon* zufolge.<sup>2115</sup> Auch in dieser Hinsicht nimmt das religiöse Bewußtsein eine relative Sonderstellung ein, die unter Umständen verwirren kann, aber sachgemäß ist. Denn sofern das religiöse Gefühl quasi konzentriert die übrigen sekundären Gefühle und somit das ganze

---

<sup>2111</sup>Mit anderen Worten liegt die Beschränktheit des religiösen Gefühls darin beschlossen, daß für es »die Beziehung auf das Subjekt der Intentionalität [des Gefühls sowie des Subjekts] relativ gesehen bestimmend ist« (Huxel, *Ontologie*, 379). Seine über das Individuum allein hinausdrängende Zielbestimmtheit ist angelegt in seinem Wesen des unmittelbaren Selbstbewußtseins und kann gemäß dieser christlich geprägten Sichtweise in einen »zunehmenden Universalismus« (Huxel, *Ontologie*, 380) münden.

<sup>2112</sup>Erinnere S. 204 d.v.U.

<sup>2113</sup>Vgl. Psy A 464; Psy B 498; Psy C 530f.

<sup>2114</sup>Psy 225.

<sup>2115</sup>Vgl. Brou 92f [11].

menschliche und endliche Sein überhaupt auf den transzendenten Ursprungsgrund bezieht, muß in ihm das persönlich Eigentümliche ebenfalls konzentriert sein. Andererseits aber tendiert es mit steigender Zielhaftigkeit zu einem übersubjektiven »Universalismus«. Diese Dynamik ist unmittelbare Folge der von Schleiermacher bereits in den *Reden* vorausgesetzten relativen Gegensatzkreuzungen von gleichursprünglichen und doch in ihrer Leistung asymmetrischen Gegensatzpolen. Nur aufgrund der besagten Asymmetrien ist für endliches Sein dessen Werden als seinsmäßige Bestimmtheitszunahme denkbar. – In diesem Rahmen ist auch die von Schleiermacher beobachtete Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Typologie Fetischismus – Polytheismus – Monotheismus verankert.<sup>2116</sup>

Weil das religiöse Gefühl die Einsicht in das »gänzliche Bedingtsein« alles endlichen Seins (durch den transzendenten Grund) und das Gefühl (zusammen mit allem anderen Sein und von dem transzendenten Grund) »schlechthin abhängig« zu sein,<sup>2117</sup> dem Menschen dadurch verschafft, daß es ein jedes endliche Sein auf einen außerhalb alles endlichen Seins liegenden transzendenten Grund bezieht, erzeugt es im gleichen ein »Mitgefühl mit allem einzelnen und getheilten Sein als solchen, unsre ganze Weltkenntniß mit eingeschlossen«. Im gleichen begründet es auf diese Weise die Möglichkeit, das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein der Endlichkeit alles Seins überhaupt zu erweitern.<sup>2118</sup> Insofern offenbart sich am religiösen Selbstbewußtsein abermals eine Duplizität. Wie aufgrund der bisherigen Darstellung schon zu ahnen war, ist das religiöse Selbstbewußtsein einerseits prinzipiell fundamental, das heißt grundlegend. Es ist grundlegend für die Konstitution aller seelisch-leiblichen Lebensfunktionen des Individuums – unabhängig davon, ob es sich um mehr subjektive oder objektive Bewußtseinsformen handelt. Andererseits stellt das religiöse Gefühl qua höchst möglicher Erweiterung des endlichen Selbstbewußtseins entwicklungspsychologisch gesehen dessen höchste Stufe dar.<sup>2119</sup>

Die besondere Stellung des religiösen Bewußtseins schlägt sich auch im religiösen Lustempfinden nieder. Während Lust oder Unlust bei den übrigen sekundären Gefühlen jeweils an einer einzelnen, speziellen Lebensfunktion im Verhältnis zu allen anderen Funktionen und somit im Verhältnis zum ganzen der Lebenseinheit auftreten, bedeutet religiöse Lust oder Unlust keinesfalls eine schlicht quantitative Lebensförderung- oder hemmung der gesamten Einheit. Religiöse Lust oder Unlust bedeutet vielmehr »eine [zunächst gefühlsmäßige] Reflexion [...] über Annäherung oder Entfernung von dem gänzlichen Uebergehen aller Gefühle in das religiöse [Gefühl]«<sup>2120</sup> und somit den (freilich für unser-

---

<sup>2116</sup>Vgl. Psy A 460f.

<sup>2117</sup>Vgl. Psy C 547.

<sup>2118</sup>Vgl. Psy C 546f.

<sup>2119</sup>Mit Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 51.

<sup>2120</sup>Psy A 461.

einen nicht frei verfügbaren) Bezug der gesamten einzelnen Lebenseinheit sowie des Lebens überhaupt auf den transzendenten Grund.<sup>2121</sup>

Parallel zu dieser mehr formalen Differenzierung der sekundären Gefühle kann man als Grund für die Differenzierung (sowie als Grund für die formale Bestimmtheit der Differenzierung) die mehr inhaltliche Differenz der sekundären Gefühle ausmachen und stößt somit auf die (inhaltliche) Ursache für die verschiedenen sekundären Gefühle ineins mit der jeweiligen Lebensfunktion des Individuums. So differenziert scheiden sich auch die mit der jeweiligen Lebensförderung oder -hemmung verbundenen, verschiedenen Lust- oder Unlustempfindungen.

Beispielhaft schildert Schleiermacher diesen Zusammenhang in der *Psychologie* am Fall des sogenannten Hautsinns.<sup>2122</sup> Prinzipiell möglich ist die Wahl dieses Beispiels für Schleiermacher, da er das Gefühl als die »innere Lebendigkeit« zu verstehen gegeben hatte, und das Subjekt sich im Gefühl ursprünglich und kontinuierlich auf sich selbst bezieht. Sinnvoll ist die Wahl, da Schleiermacher auf diese Weise gleich am Anfang seines elementarischen Teils seiner *Psychologie*, das heißt zu Beginn der Ausführungen über die rezeptiven Geistestätigkeiten, und zwar im Hinblick auf die stark sinnlich geprägte Entwicklungsstufe des subjektiven Bewußtseins die Grundbestimmungen des Gefühlsbewußtseins beschreiben kann.<sup>2123</sup> Insbesondere ist die Wahl des Hautsinns sinnvoll und möglich, da der Hautsinn sich von den besonderen Sinnen grundlegend unterscheidet. Denn »die Eindrücke des Hautsinnes werden im gesunden Zustande unmittelbar nie Wahrnehmungen, sondern immer nur Gefühl«<sup>2124</sup>. Durch den Hautsinn empfinde der Mensch die unmittelbar einwirkende Förderung oder Hemmung der Lebensprozesse (der inneren und äußeren Oberfläche des Leibes)<sup>2125</sup> »mit einem erheiternden oder deprimirenden Gefühl«<sup>2126</sup>. Unmittelbares Gefühlsbewußtsein des ganzen Individuums ist der Hautsinn, weil die äußere, organisch vermittelte Ursache und die innere Folge im Bewußtsein unmittelbar eins sind. Dieser Zusammenhang ist für die Gefühle überhaupt charakteristisch: das fühlende Subjekt und der gefühlte Inhalt bilden eine unmittelbare Einheit.<sup>2127</sup>

Desweiteren erweist sich als Voraussetzung dafür, daß der Hautsinn auf die Gesamtheit des individuellen Lebensprozesses bezogen ist, daß die Individualität des Subjekts als »die

---

<sup>2121</sup>Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 52 weist darauf hin, daß die obige Einsicht Schleiermachers selbstverständlich erstens die relative Eigentümlichkeit der anderen Gefühlsformen voraussetzt und zweitens die durch alle Bewußtseinsstufen sich durchziehende Differenz zwischen subjektiv-individuellem und objektiv-identischem Bewußtsein voraussetzt, vgl. Psy B 522. Ebendieses Differenzbewußtsein ist notwendig, da mit ihm die natürliche und tendenzielle Aufhebung des besagten Gegensatzes wirklich wird. Sie wird im religiösen Bewußtsein »zu dem innern Bewußtsein der Wahrheit [...], die in unserem eigenen Sein liegt und die überall dieselbe ist mit der zum Bewußtsein gekommenen Nothwendigkeit, insofern sie eine rein innere und eins mit der Freiheit ist« (Psy 212).

<sup>2122</sup>Vgl. Psy A 429.

<sup>2123</sup>Vgl. Psy B 504.

<sup>2124</sup>Psy A 423; vgl. auch Psy B 505. Selbstverständlich ist der Gegensatz zwischen dem Hautsinn und den wahrnehmungsorientierten Sinnen nur relativ.

<sup>2125</sup>Vgl. Psy 88ff; 112; Psy A 428f; Psy B 504ff; Psy C 537.

<sup>2126</sup>Psy B 506; vgl. auch Psy A 429.

<sup>2127</sup>Mit Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 37.

je eigentümliche Proportion der allgemeinen seelischen Lebensfunktionen«<sup>2128</sup> in Erscheinung tritt.<sup>2129</sup> Eben dieses Verhältnis wird in dem durch den Hautsinn mitbestimmten Gefühl vom Menschen unmittelbar gewußt. Insofern ist der Gehalt des durch den Hautsinn mitbestimmten Gefühls das Verhältnis des Hautsinns zu dem ebenfalls unmittelbar bewußten Gesamtbewußtsein aller seelischleiblichen Subjektfunktionen. Je nachdem, wieweit der Hautsinn, oder im Fall einer anderen Lebensfunktion ebendiese, die anderen Funktionen hemmt oder fördert, bereitet das besagte Verhältnis Lust oder Unlust.<sup>2130</sup> Vor diesem Gesamthorizont kann Schleiermacher die Lust und die Unlust völlig zu Recht »die Grundformen aller Gefühle«<sup>2131</sup> nennen.

Die im (sekundären) Gefühl ursprünglich und kontinuierlich sich realisierende und restlos alle seelischleiblichen Funktionen erfassende Selbstbezogenheit des Subjekts vermittelt dementsprechend nicht nur den aus der *Dialektik* bekannten und oben viel besagten Übergang der beiden spontaneren Seelenfunktionen des Denkens und Wollens. Sondern qua Überlagerung und Verbindung der verschiedenen Gefühle konstituiert sie in dem besagten Übergang zudem eine gewisse »Stimmung« des Subjekts, das ist ein gewisser »Einfluß des Gefühls auf die thätigen Functionen«.<sup>2132</sup>

Bevor dieser Sachverhalt wieder aufgegriffen werden kann, soll zuvor eine kurze, grundsätzliche Besinnung auf die sekundären Gefühle die Stimmigkeit von deren theoretischer, psychologischer Einordnung durch Schleiermacher im Verhältnis zu seiner Zentralanschauung andeuten. Darauf wird eine Betrachtung des sogenannten geselligen Gefühls oder sozialen Bewußtseins folgen, so daß die anschließenden Bemerkungen über Stimmung und ästhetisches Bewußtsein wie von zwei relativ verschiedenen Seiten und zum Abschluß noch einmal auf das religiöse Bewußtsein hinführen werden.

Eine letzte Ausführlichkeit der Besinnung auf die grundsätzliche Konstitution der (sekundären) Gefühle ist hier verständlicher Weise nicht nötig, da der grundsätzliche Rückgriff der *Psychologie* Schleiermachers auf die Einsicht in das Leben des einzelnen sowie in »das Leben überhaupt« bzw. Schleiermachers psychologische Einsicht ins »Ich« bereits oben dargelegt wurde. Aus diesem Grund ist lediglich anzumerken, daß selbstverständlich auch die (sekundären) Gefühle der für die Wirklichkeit des Lebens gültigen und schon aus den *Reden* bekannten Gegensatzkreuzung von Spontaneität und Rezeptivität sowie Real und Ideal unterliegen. So war die relative Rezeptivität des (sekundären) Gefühls bereits an

---

<sup>2128</sup>Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 37.

<sup>2129</sup>Der Sache nach geht dieser Sachverhalt aus folgender Aussage Schleiermachers hervor: »Wenn nun das Wesen des angenehmen und unangenehmen im erhebenden und deprimirenden besteht und das durch den Hautsinn erregte Gefühl ein allgemeines ist, so muß es auch auf alle Functionen ursprünglich gleichmäßig gehen und nur in jedem einzelnen ein anderes werden, je nachdem in jedem die Functionen in einem anderen Verhältnis stehen« (Psy A 429).

<sup>2130</sup>Mit Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 38, Anm. 80 ist gegen Lehnerer, T., *Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers* (Deutscher Idealismus 13), Stuttgart 1987, 128f daran festzuhalten, daß der oben gezeigte Strukturzusammenhang nicht allein auf die sogenannten höheren, geistigen Bewußtseinsformen beschränkt ist, zumal der Hautsinn bei Schleiermacher die besagte paradigmatische Funktion ausübt.

<sup>2131</sup>Psy B 506.

<sup>2132</sup>Vgl. Psy A 424; 429.

der Verhältnisbestimmung von dessen Zusammenhang mit Denken und Wollen zu ersehen. Zusammen mit dem Denken stand das Gefühl auf der Seite einer überwiegend oder zumindest anfänglichen Rezeptivität gegenüber dem Wollen. Weil es aber auch als »Bewegtwerden«, also in seiner akuten Verwirklichungsgestalt überwiegend rezeptiv blieb, übertraf es in dieser Hinsicht die Rezeptivität des Denkens und fungierte als (relativer) Gegensatz gegenüber Wollen und Denken. Vergleichbar damit wird man auch innerhalb des (sekundären) Gefühls und gemäß dessen mehr realer oder idealer Erregungsquelle ein entsprechend rezeptiveres oder spontaneres Sich-selbst-in-Gefühlen-halten-wollen ausfindigmachen können.<sup>2133</sup> Das Ideale bedeutet in diesem Fall nämlich ein Erregtwerden, das (relativ) in ein mit einem innere Vorbilden oszillierendes Bewegtwerden mündet; das Reale bedeutet ein Erregtwerden, das ein von außen (relatives) Bewegtwordensein bleibt.<sup>2134</sup> Daß hierbei die Rezeptivität »an sich« vorangeht ist offensichtlich, da der Boden und Rahmen von und für Selbstbewußtsein sich als radikal rezeptiv erwiesen hatte. Innerhalb dieses Rahmens und auf diesem Boden trat sodann die unmittelbare Spontaneität des ebenfalls unmittelbaren Selbstsetzens in Erscheinung, wobei das Ich sich selbst, aber immer nur zusammen mit allen möglichen seinesgleichen »setzt«. Erst das so verstandene Gattungsbewußtsein<sup>2135</sup> ermöglicht und motiviert die »immer [schon] als Impuls vorhandene [...] Tendenz uns über das differente zu verständigen«<sup>2136</sup>. Diese Tendenz verwirklicht sich außer in der durch das »Denken« bezeichneten Seinsweise vor allem in derjenigen des (sekundären) Gefühls. Deshalb bzw. weil im sekundären Gefühl der innere Lebenszustand des Menschen zu Bewußtsein kommt, kann man es mit Schleiermacher tatsächlich als »wiegewordene[s, unmittelbares] Selbstbewußtsein«<sup>2137</sup> bezeichnen. Denn das unmittelbare Selbstbewußtsein, das verstanden als der oben besagte, radikal rezeptive Boden und Rahmen den kontinuierlichen Lebenszusammenhang der einzelnen (sekundären) Gefühlsmomente garantiert, erscheint seinerseits als das »reinste Gefühl«, das meint als »das vollkommenste Vergessen des [jeweils konkret] einwirkenden Gegenstandes«. Übrig bleibt nur »der Zustand der Seele [selbst]«. <sup>2138</sup> Insofern stellt das unmittelbare Selbstbewußtsein den ursprünglichen und eigentlichen Inhalt eines jeden sekundären Gefühls dar. »In der Zeit« und aufgrund der jeweils geschichtlich bestimmten Gestimmtheit, die das unmittelbare Selbstbewußtsein stets ist, kann ebendiese Abstraktion freilich immer nur als eine denkerische Grenzvorstellung betrachtet werden.

---

<sup>2133</sup>Das wird in Kürze am sogenannten ästhetischen Gefühl zu sehen sein.

<sup>2134</sup>Der Vorwurf von Lehnerer, *Kunsttheorie*, 120, daß rezeptive und spontane Seelenfunktionen nur scheinbar prinzipiell symmetrisch angelegt wären, ist nichtig. Denn im Falle der (relativen) Rezeptivität geht es wesentlich um Zustände im Subjekt. Für die (relativ) spontanen Seelenfunktionen dagegen ist wesentlich das Differenzkriterium des im Außer-uns Bewirkten.

<sup>2135</sup>Das Gattungsbewußtsein besagt die »Anerkennung des menschlichen als uns gleichen« (Psy B 519). Konkret erscheint die Menschheit in dem Zusammenhang der verschiedenen Einzelindividuen.

<sup>2136</sup>Psy B 509.

<sup>2137</sup>Psy B 503.

<sup>2138</sup>Vgl. Psy A 421; und bedenke, daß Schleiermacher *Dial*<sub>22</sub> F<sub>2</sub>287f von der Reinheit und Allgemeinheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins spricht.

Umgekehrt erhellt ebenso, daß Voraussetzung für das jeweils immer schon geschichtlich bestimmte religiöse Bewußtsein nicht nur das besagte »reine und allgemeine« unmittelbare Selbstbewußtsein ist. Sondern auf diesem Boden und in diesem Rahmen sowie nach den »schlechthin einfache[n]«<sup>2139</sup> selbstischen Gefühlen, die insofern ebenfalls Voraussetzung sind,<sup>2140</sup> bildet sich als gewissermaßen erstes höheres Bewußtsein das sogenannte gesellige Gefühl. Das ist die konkrete Verwirklichungsgestalt des sogenannten Gattungsbewußtseins. In ihm nimmt der einzelne das Leben des anderen »in die Identität mit dem seinigen«<sup>2141</sup> auf und erfährt dadurch die Duplizität von Lebensförderung und Lebenshemmung gedoppelt, wobei schon der reine Identifikationsakt eine Förderung ist, weil durch ihn das Bewußtsein erweitert wird.<sup>2142</sup> Vermittelt durch den Bezug auf andere seinesgleichen entsteht am und im sozialen Bewußtsein des Menschen immer auch der Bezug auf »Sein außer ihm«, das meint das menschliche Anteilnehmen- und Mitteilenwollen in bezug auf andere Kreaturen »bis hin zu einer allgemeinen kosmischen Geselligkeit«.<sup>2143</sup> Die hiermit angedeutete (zeitliche psychische) Entwicklung betrifft das gesamte soziale Bewußtsein. Ausgehend von einer ursprünglichen Indifferenz zwischen Gattungs- bzw. Gemeinschaftsbewußtsein und dem persönlichen Selbstbewußtsein entwickelt sich durch zunehmende Differenzierungs- und Selbstbestimmungsakte schlußendlich »die vollkommene Einigung [der beiden Pole] in der höchsten Besonnenheit, wo kein Streit mehr möglich ist, weil die Person nur als ein Siz des gemeinsamen Bewußtseins gefühlt wird«<sup>2144</sup>. Diese Grundbestimmungen des sozialen Bewußtseins bzw. des geselligen Gefühls stimmen gemäß der oben vorgelegten Betrachtung des *Brouillons* völlig überein mit Schleiermachers ethischer Anschauung des oszillierenden Ausgleichs von Allgemeinem und Individualität.<sup>2145</sup> Dabei expliziert die Güterethik den gesamtethischen Prozeß speziell in der Perspektive auf die als Gut zu bezeichnenden, idealen Gemeinschaftsformen des menschlichen Lebens.<sup>2146</sup> So gesehen bildet speziell das gesellige Gefühl die Voraussetzung für das religiöse Gefühl. Sofern sich dabei das gesellige Gefühl ganz von seinen organischen Einträgen, auch von der Dominanz des Volkslebens, wie es die älteren Religionen<sup>2147</sup> beherrscht, löst, so strebt das gesellige Gefühl, zu immer geistigeren Formen des Geselli-

---

<sup>2139</sup>Vgl. Psy 186 sowie A 454.

<sup>2140</sup>Beachte, »daß das gesellige [Gefühl] der ursprüngliche Zustand sei, aber daß es sich später im Bewußtsein entwickle, daß schon das ursprüngliche rein der Natur zugewendete Fühlenwollen dieselbe Richtung der Seele sei wie hernach das Mitfühlenwollen und daß auch schon in seinen ersten Anfängen der Mensch sich nicht als ausschließendes Subject seiner [körperlich-sinnlichen] Zustände sondern als Bruchstück des Subjects seines erhöhten [geselligen] Bewußtseins ansehe« (Psy A 458; vgl. 453f; 459).

<sup>2141</sup>Psy A 454.

<sup>2142</sup>Vgl. Psy 186f sowie A 454f.

<sup>2143</sup>Vgl. Huxel, *Ontologie*, 380.

<sup>2144</sup>Psy A 455.

<sup>2145</sup>Vorausgesetzt ist dieses Phänomen bereits mit Schleiermachers in den *Reden über die Religion* erreichten Einsicht in das alle einzelne Menschen zur Menschheit verbindende Band des Bewußtseins.

<sup>2146</sup>Aus diesem Grund kann Schleiermacher z.B. Psy A 455 das gesellige Gefühl denn auch als das sittliche Gefühl ansprechen.

<sup>2147</sup>Z.B. im Judentum.



gen und Religiösen. Diese Formen sind nur in den »großen geschichtlichen Erscheinungen des Christenthums und der muhammedanischen Religion«<sup>2148</sup> zu finden.

### 3.6.2 Ästhetisches Gefühl und ästhetisches Bewußtsein

Das oben soeben beschriebene gesellige Gefühl stellt auch für das (ebenfalls sekundäre) ästhetische Gefühl, für das gewissermaßen zweite, höhere Bewußtsein, das seinerseits dem religiösen Gefühl vorauszusetzen ist, die Voraussetzung dar.<sup>2149</sup> Das wird nachfolgend zu sehen sein. Denn Schleiermacher beschreibt das ästhetische Gefühl in der *Psychologie* als die seelische Funktion, das Schöne der Natur wie auch das Schöne der menschlichen Kunstprodukte (im engeren Sinn von »Kunst«) wahrzunehmen.<sup>2150</sup> Wie bei den übrigen sekundären Gefühlen kommen dabei Lust oder Unlust, also das Gefühl von Lebensförderung oder -hemmung, in der unmittelbaren Einheit mit dem entsprechenden Lebensvollzug, d.h. in der unmittelbaren Einheit mit dem Wohlgefallen oder Mißfallen des ästhetisch wahrgenommenen Gegenstands auf.<sup>2151</sup> Allein, daß nicht wie beim geselligen Gefühl eine Erweiterung des Bewußtseins durch Mitteilung mit anderen zum Wesen des ästhetischen Bewegtwordenseins gehört. Demzufolge müssen das ästhetische Gefühl und die Schönheit gemäß der objektiven Verfaßtheit des jeweils gefühlserregenden Gegenstandes unterschieden werden. Aus diesem Grund zu sagen, alles ästhetische Bewußtsein sei vornehmlich eine objektorientierte Erfahrung, bei der das subjektbezogene Erleben zweitrangig sei, kann dennoch nicht verfangen.<sup>2152</sup> Man müßte sonst jedwedes (sekundäres) Gefühl in einen solchen Vollzug aufgelöst denken, der wesentlich zu den gefühlserregenden Objekten hinausgeht, so daß an dessen Ende mehr ein spontanes »Bewegen« (des Objektes durch das Subjekt) denn ein »Bewegtwerden« (des Subjektes durch das Objekt) steht, und also die Gefühle immer schon in die Seinsweise von Denken und Vorstellen übergegangen wären. Auch Schleiermacher ordnet in seiner *Psychologie* wenigstens das Erleben des Naturschönen inklusive des Erlebens der schönen menschlichen Gestalt in die Sphäre des sogenannten subjektiven Bewußtseins ein.<sup>2153</sup>

»Gleichartig dem Naturgefühl«, also von gleicher Art wie das Gefühl für das Naturschöne ist das Wohlgefallen an der schönen menschlichen Gestalt deshalb, weil diese Gestalt »ein Theil der irdischen Natur« ist.<sup>2154</sup> Schön ist Schleiermachers *Psychologie* zufolge vorzüglich diejenige menschliche Gestalt, die uns den Inbegriff der möglichen Abweichungen von »dem allgemeinen Schema, welches wir uns schon durch die ursprüngliche sinnliche Wahrnehmung gebildet haben«, möglichst rein vermittelt, und so unser

---

<sup>2148</sup>Psy 193.

<sup>2149</sup>Im Verhältnis zum religiösen Gefühl sind entwicklungspsychologisch gesehen alle anderen sekundären Gefühle Voraussetzung, da im religiösen Gefühl »lediglich« die Rückbindung an das unmittelbare Selbstbewußtsein und dessen transzendenten Grund stattfindet. Das zweithöhere Bewußtsein ist das ästhetische in dem Sinn, daß das gesellige Gefühl für es vorauszusetzen ist.

<sup>2150</sup>Vgl. Psy 206; Psy A 462.

<sup>2151</sup>Vgl. Psy A 462; Psy B 520f.

<sup>2152</sup>In diese Richtung tendiert Huxel, *Ontologie*, 383f.

<sup>2153</sup>Vgl. Psy 205ff; 209ff; Psy A 462f; Psy B 521f.

<sup>2154</sup>Vgl. Psy B 521.

Schema bzw. »Bild« ein bestimmtes werden läßt.<sup>2155</sup> Das Schema ist als »Manifestation des Geistes in der Natur«, als Ausdruck der »plastische[n] Kraft« des Geistes zu verstehen.<sup>2156</sup> Und die schöne Gestalt beschränkt den »Spielraum der [möglichen] Differenzen« gegenüber dem Schema, durch welche Beschränkung unsre Urteilsfindung erleichtert wird, »was unsern Zustand fördert«, bzw. »die Förderung einer psychischen Operation« unserer Lebenseinheit ist.<sup>2157</sup> Weil wir aber das Schema nicht ohne Rückgriff auf »wiederholte [empirische] Beobachtung«<sup>2158</sup> bilden, hängt das Schöne (der menschlichen Gestalt) relativ vom Kulturkreis ab, in dem der jeweilige Mensch geprägt worden ist. Mit anderen Worten: das Schöne der menschlichen Gestalt fühlt jeder in Abhängigkeit von seinem sozialen Bewußtsein.<sup>2159</sup>

Das Schöne der Natur überhaupt<sup>2160</sup> fühle der Mensch aber angesichts von Landschaften und allgemeinen Naturkräften.<sup>2161</sup> Weil von der Natur als ganzer keine Erfahrung gemacht werden kann, und demgemäß auch kein Schema für die Naturschönheit vorliegen kann, »bleibt [allerdings] nur [...] das Verhältniß des einzelnen Theils zum Ganzen«.<sup>2162</sup> Schön ist demnach ein Teilaspekt von Natur, wenn an ihm der Inbegriff der »Elemente« der gesamten Natur möglichst leicht erkannt bzw. gefühlt werden kann.<sup>2163</sup> Soziale Bedingtheit ist auch an dieser Relation zu beobachten, sofern die durch die geographische Heimat einer Gruppe hervorgerufene Prägung des einzelnen Menschen eine leichtere Erkenntnis des Naturschönen am Gewohnten mit sich bringt. Freilich können Naturkräfte außer dem Schönen auch den Eindruck einer »unerschöpflichen Kraftfülle, von der wir uns niedergedrückt fühlen, aber zu der wir auch immer wieder zurück müssen«, vermitteln.<sup>2164</sup> Kant wähte an dem gemäß seiner Kraft erhabenen Naturgegenstand die Idee unserer absoluten sittlichen Freiheit, das meint die übersinnliche Würde der „Menschheit in unserer Person“<sup>2165</sup>, als das Gefühl der übersinnlichen Bestimmung des Menschen. Dieses Gefühl ruhe auf einer moralischen Grundlage, nämlich auf sittlichen Ideen, genauer: auf der sittlichen Idee von dem Menschen als eines Vernunftwesens.<sup>2166</sup> Unter anderem auf diese Weise hatte Kant vergeblich versucht, die Einheit von Freiheit und Natur, von intelligibler und empirischer Welt wieder aufzurichten – nachdem er sie eigenhändig verabschiedet hatte. Schleiermacher dagegen interpretiert das am Erhabenen aufkommende Gefühl der Unlust als gefühlsmäßigen Hinweis auf die begrenzte Endlichkeit des menschlichen Lebens. Die

---

<sup>2155</sup>Psy 204f.

<sup>2156</sup>Vgl. Psy 201.

<sup>2157</sup>Vgl. Psy 205.

<sup>2158</sup>Psy 206.

<sup>2159</sup>Deutlich setzt Schleiermacher sich mit diesem Verständnis des Schönen gegenüber Kant ab, der in der Kritik der Urteilskraft verlauten ließ, schön sei, was ohne Begriff allgemein gefalle, vgl. die Überschrift zu Paragraph sechs der KU; vgl. dazu auch Lehnerer, Kunsttheorie, 137.

<sup>2160</sup>Vgl. Psy 201.

<sup>2161</sup>Vgl. Psy 201.

<sup>2162</sup>Vgl. Psy 207.

<sup>2163</sup>Vgl. Psy 207 sowie Psy A 463.

<sup>2164</sup>Vgl. Psy A 462.

<sup>2165</sup>KU 262.

<sup>2166</sup>Vgl. KU 292 sowie die Seiten 122-125 des Kantteils d.v.U.

im Gefühl des Erhabenen sich zugleich aufdrängende Erfahrung des Unendlichen besitze »die größte Analogie«<sup>2167</sup> mit dem religiösen Gefühl,<sup>2168</sup> was einleuchtend ist, sofern das religiöse Gefühl das Innesein der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott bedeutet. In die Kunst gehöre das Gefühl des Erhabenen dennoch nicht. Wie die nachfolgenden Ausführungen implizieren, ist die Vorstellung, daß ein Element alle anderen an Bedeutung maßlos übertreffen sollte, unvereinbar mit dem Wesen des Schönen und der Kunstwerke.<sup>2169</sup>

Eine Gleichsetzung des religiösen Gefühls mit dem erhabenen und/oder mit dem ästhetischen Gefühl wird sich allerdings nicht ableiten lassen, weder inhaltlich, noch formal. Denn der Gehalt der religiösen Hinordnung auf den transzendenten Grund kann als Bestimmung des Wesens eines jeden übrigen sekundären Gefühls weder mit der inhaltlichen Erfahrung bloßer Unendlichkeit im Gegensatz zur menschlichen Endlichkeit identifiziert werden; noch kann der religiöse Gehalt mit dem Gehalt des Schönen gemäß seiner bisherigen Definition identifiziert werden. Das Schöne dürfte dann nämlich nicht allein auf die Vollendungsgestalt alles Seins, sozusagen auf das »Wohin« gedeutet werden, sondern müßte auch die gesamte »Geschichte alles Seins«, samt dem Aspekt des »Woher« erfassen und dürfte keinesfalls auf das ästhetisch Schöne im gewöhnlichen Sinn dieses Ausdrucks, also auch nicht auf das kunstsön durch Menschenhand Produzierte beschränkt werden. Dieses inhaltliche Differenzkriterium erhellt auch aus der formalen Perspektive betrachtet. Denn erstens ist eine (lustvolle) Förderung einer Teilfunktion des menschlichen Lebens niemals mit der Transzendenzbezogenheit des ganzen Menschen bzw. der Transzendenzbezogenheit der Menschheit und ihrer Welt identisch. Zum anderen erweist sich die formale Differenz zwischen religiösen Gefühlen und ästhetischem Gefühl auch am Verhältnis von Spontaneität und Rezeptivität bzw. an der prinzipiellen formalen Verfaßtheit des ästhetischen Gefühls im Übergang zu spontaneren Formen des ästhetischen Bewußtseins. Der Sache nach wird dieser Erweis bis zum Ende des übernächsten Unterabschnitts (3.6.4 d.v.U.) fortlaufen. Dabei ist unter anderem zu fragen, inwieweit genau das ästhetische Bewußtsein ein Gefühl ist.

Schleiermacher verhandelt das ästhetische Bewußtsein in seiner *Psychologie* bezeichnender Weise nicht nur unter der Abteilung des subjektiven Bewußtseins, sondern faktisch auch unter derjenigen des objektiven Bewußtseins, und zwar unter dem Aspekt der sogenannten Selbstmanifestation. »Diese [verstehe: die Selbstmanifestation] haben wir abgeleitet aus dem Gattungsbewußtsein [... . ... Und f]assen wir alles, was in dieses Gebiet [der Selbstmanifestation] gehört, zusammen, so erfüllt es den ganzen Raum dessen, was wir im engeren und weiteren Sinne Kunst nennen«<sup>2170</sup>. Schleiermacher sagt in diesem Kontext nicht ausdrücklich, daß unter dem Abschnitt der Selbstmanifestation bzw. der Kunst eine Form des objektiven Bewußtseins betrachtet wird. Aber das läßt sich erschließen. »[E]ine

---

<sup>2167</sup>Psy 211.

<sup>2168</sup>Vgl. dazu Schleiermachers Hinweis, daß religiöse Kultstätten oft in der Nähe »erhabener Naturscenen« errichtet worden sind (Psy B 522).

<sup>2169</sup>»So ist also keine Nebeneinanderstellung des Schönen und Erhabenen [...] möglich« (ÄsthOd 105).

<sup>2170</sup>Psy 245.

Zuordnung zum subjektiven Bewußtsein [ist] deshalb nicht angebracht, weil im ästhetischen Bewußtsein das Objekt der Intentionalität relativ gesehen vorherrschend ist«<sup>2171</sup>. Diese Einordnung des ästhetischen Bewußtseins darf m.E. zwar nicht absolutgesetzt werden. Aber richtig an ihr dürfte sein, daß die spontane Kunstproduktion wesentlich an individuell gestalteten Objekten orientiert ist, mit deren Hilfe allgemeine Schemata kommuniziert werden. »Dieser Grundzug kann nur insofern überdeckt erscheinen, als dabei im Unterschied zum Wissen das individuelle – und nicht das allgemeine – Moment des Genießens und Bildens dominiert«<sup>2172</sup>. Schleiermacher selbst läßt in diesem Zusammenhang wissen, daß »das Gebiet der Selbstthätigkeit, welches wir Kunst nannten«, das der »Selbstdarstellung« ist, und ebendort die Rezeptivität immer schon auf die Spontaneität »zurückgeführt« werden muß.<sup>2173</sup>

Also, im Gebiet der Kunstproduktion herrscht die Spontaneität vor. Sofern das ästhetische Bewußtsein zur Kunstproduktion führt, kommt die Spontaneität des Menschen der Rezeptivität zumindest aufs ganze gesehen mindestens gleich. Sofern diese spontane Bewegung zu ihren Objekten hinausgeht, ist sie objektorientiert, wenn auch individuell modifiziert. Zum subjektiven Bewußtsein dagegen gehört das ästhetische Bewußtsein, sofern der genießende, der aufnehmende Aspekt des Sich-im-Genuß-halten-wollens überwiegt. Dann gehören die oben am Beispiel des Naturschönen inklusive der schönen Menschengestalt geschilderten Seelentätigkeiten zwar einerseits immer noch dem objektiven Bewußtsein an, was bereits an der Begrifflichkeit des »Urteilens« offenkundig werden mußte. Aber, »hier haben wir [dennoch] den ganz allgemeinen Typus des subjectiven Bewußtseins«, weil der besagte Vollzug wesentlich »die Förderung einer psychischen Operation« des jeweiligen Subjekts in seiner relativen Abgeschlossenheit bedeutet.<sup>2174</sup> Selbstverständlich darf dieser noch im Gefühl verbleibende Zustand des ästhetischen Bewußtseins nicht allein auf das Naturschöne und die schöne Menschengestalt beschränkt gedacht werden.<sup>2175</sup> Entsprechend den verschiedenen möglichen Klassen des Wahrgenommenen und gemäß seinen unterschiedlichen Ausrichtungen und Entwicklungsstufen wird das ästhetische Bewußtsein am Aufbau aller anderen Formen des höheren Bewußtseins wesentlich mitbeteiligt sein.<sup>2176</sup> Diese volle Breite und Weite des ästhetischen Bewußtseins zugleich auch auf seine objektive Form bezogen kann man im Konkreten z.B. vom ästhetischen Bilden und Genießen einer sozialen oder religiösen Beziehung oder von der Schön-

---

<sup>2171</sup>Huxel, *Ontologie*, 383.

<sup>2172</sup>Huxel, *Ontologie*, 383.

<sup>2173</sup>Psy 284.

<sup>2174</sup>Vgl. Psy 205. Ebendort führt Schleiermacher am Beispiel der schönen Menschengestalt weiter aus: »unser ganzes Verhältnis zu der Aufgabe die menschliche Gestalt aufzufassen wird durch das, was wir als das schöne bezeichnen, erleichtert und eben dies Bewußtsein von einer dadurch begründeten Erleichterung der Auffassung der menschlichen Gestalt als Repräsentation der plastischen Kraft [des Geistes] ist der eigentliche Grund des [subjektiven] Wohlgefallens«.

<sup>2175</sup>Die von Schleiermacher in dieser Hinsicht vertretene Weise der Differenzierung zwischen dem Schönen der Natur und dem der Kunst (im engeren Sinn dieses Wortes) kann m.E. keineswegs überzeugen und wird unten ausführlicher abgewiesen werden.

<sup>2176</sup>Darauf verweist Huxel, *Ontologie*, 384, wenn auch unter ausschließlicher Voraussetzung eines objektiven ästhetischen Bewußtseins.

heit einer wissenschaftlichen Erkenntnis oder von der Wohlgestalt einer Handlung sprechen;<sup>2177</sup> freilich steht das ästhetische Bewußtsein insofern sehr wohl in großer Nähe zum religiösen Bewußtsein.

In jedem Fall aber ist nachvollziehbar und bezeichnend, daß Schleiermacher die Schönheit der (menschlichen) Kunstwerke »nur aus der Production zu verstehen« geben will,<sup>2178</sup> und folglich das Gefühl für das Kunstschöne nicht mehr in der *Psychologie*, sondern in seinen Vorlesungen zur Ästhetik erläutert. Aber auch in Schleiermachers *Ästhetik* erweist sich das ästhetische Gefühl sowohl für die (gefühlsmäßige) Rezeption des Kunstschönen verantwortlich sowie als integrales Moment der Produktion von Kunstwerken.<sup>2179</sup> Nur aus der Produktion heraus das ästhetische Gefühl erklären zu wollen, wie Schleiermacher sagt, heißt allerdings nicht, daß das ästhetische Gefühl für das Kunstschöne rundweg eine objektive und spontane Vorstellung wäre und demzufolge kein Gefühl mehr sein könnte. Sondern: wie die Erfahrung des Naturschönen und der schönen menschlichen Gestalt trotz der relativ großen inneren Spontaneität des vom Schönen gefühlsmäßig beeindruckten Menschen ein Gefühl und somit ein subjektives Bewegtwerden darstellt, so muß auch die Beeindruckung durch das Kunstschöne als überwiegendes Bewegtwerden verstanden werden, solange und soweit die zum Gefühlsleben nötige innere Spontaneität des besagten objektiven Operierens über ein Im-Gefühl-bleiben-wollen nicht hinausgeht, also wenn der Bezug auf die subjektive Lebensförderung überwiegt. Überschritten zur Seinsweise des Vorstellens und Denkens wird die Grenze erst dann, wenn kräftiger als das Streben, subjektiv gefördert zu werden, der Impuls der eigentümlichen und spontanen Bildung des Schönen zum Zweck der (relativen<sup>2180</sup>) Selbstdarstellung des jeweiligen Künstlers in Erscheinung tritt und sein Endziel erreicht.<sup>2181</sup> Diese Sichtweise ist m.E. auf überhaupt alles Schöne anzuwenden und nicht auf das Kunstschöne im engeren Sinn von »Kunst« zu beschränken. Weil aber Schleiermacher seine Ästhetikvorlesungen ausschließlich dem Kunstschönen gewidmet hat, muß und soll die Frage nach dem Verhältnis zwischen religiösem Gefühl und dem ästhetischen Bewußtsein – inklusive der Frage nach dem Gegenstand der »Stimmung« – im Ausgang von einigen wesentlichen Äußerungen Schleiermachers in der *Ästhetik* geklärt werden.

Zu betrachten ist also das ästhische Bewußtsein unter Sichtung der von Schleiermacher besagten Produktion. Sie verläuft in den drei Schritten Erregung, Urbildung und Ausbildung.<sup>2182</sup> Demnach wird das sinnliche »Material« des Außeruns unter Lust- sowie Unlustgefühlen rezipiert und vermittelt durch das so bestimmte sinnliche Bewußtsein bzw. durch

---

<sup>2177</sup>Mit Huxel, *Ontologie*, 384.

<sup>2178</sup>Vgl. *Psy B* 521.

<sup>2179</sup>Vgl. *ÄsthLe* 13ff; 28ff; 38; so auch Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 46.

<sup>2180</sup>Wie sich zeigen wird und ansatzweise schon zu sehen war, heißt die Selbstdarstellung bzw. -manifestation keineswegs eine absolute Darstellung von nur Subjektivem bzw. Individuellem.

<sup>2181</sup>Analog dazu beschreibt Schleiermacher den in sich relativen Hauptunterschied zwischen den einzelnen Künsten, »daß einige Künste sich am meisten dem Heraustreten des unmittelbaren Gefühls nähern, andere durch das producirende Erkennen, wenn es dargestellt wird, mehr der bildenden Thätigkeit« (*ÄsthLe* 47).

<sup>2182</sup>Vgl. *ÄsthLe* 12.

einen Vorgang der Besinnung und Stimmung zusammen mit allen übrigen sekundären Bewußtseinszuständen ins ästhetische Gefühl aufgenommen; und der so bestimmte, von »Begeisterung« gekennzeichnete Impuls zur (symbolisierenden) Darstellung des bestimmten ästhetischen Gefühls drängt zu einer phantasievollen Symbolbildung bzw. zur Urbildung.<sup>2183</sup> Deren Verwirklichung besteht in der sogenannten Ausbildung, die unter Umständen eine erneute, modifizierte Urbildung veranlassen kann.<sup>2184</sup>

Blicken wir nun auf die Besinnung zurück, die als »aktuale Tätigkeit« der Tugendform der Besonnenheit aufgefaßt werden kann,<sup>2185</sup> so zeigt sich: erst die Besinnung scheidet das Kunstlose ab und führt zur Erfahrung des Kunstvollen. Denn sie kühlt die übermäßige Sinnlichkeit ab und beschert eine »höhere Aufregung«<sup>2186</sup>, indem sie das sinnliche Bewußtsein in der Weise des religiösen Gefühls auf das unmittelbare Selbstbewußtsein bezieht,<sup>2187</sup> so daß nichts in dem Menschen Lust oder Unlust werde als nur vermöge der Beziehung seiner Bewußtseinszustände auf das Ideale<sup>2188</sup>.

Der Vorgang der Stimmung verhält sich zu dem der Besinnung auf die Weise, daß, noch während die besinnliche Hemmung andauert, ein zweiter Zustand entsteht, durch den und in dem eine Reihe von »Erregungsmomenten«, also Erregungswirkungen zu einer einzigen, urbildlichen Einheit verarbeitet wird<sup>2189</sup> – wie auch umgekehrt ein einziger Erregungszustand mehrere Urbilder entstehen lassen kann.<sup>2190</sup> Die Stimmung ist in diesem Zusammenhang der gefühlsmäßige »Durchschnitt [der] festgehaltene[n] Affectionsmomente« oder »das gehaltene Gefühl«.<sup>2191</sup> Und diese »Haltung« ist das ursprüngliche Fühlen-wollen der Seele,<sup>2192</sup> in ihrer »Richtung« auf Gott<sup>2193</sup>. Die Leistung der Stimmung besteht darin, daß in ihr die unterschiedlichen, sinnlichen Affektionen auf das allgemeinschliche, unmittelbare Selbstbewußtsein, und insofern auf Gott bezogen werden.<sup>2194</sup> Dabei realisiert sich in der Stimmung die im Medium des Gefühls prozedierende »Einheit von ursprünglicher Einheit des inneren Lebenszustandes und seiner je aktuellen Modifika-

---

<sup>2183</sup>Bei Schleiermacher scheinen sich religiöses und ästhetisches Bewußtsein an dieser Stelle zu überschneiden; obwohl andererseits Es ist anzunehmen, daß der Mitteilungsimpuls prinzipiell immer schon vorhanden, nur nicht konkret bestimmt bzw. gestimmt ist.

<sup>2184</sup>Mit Käfer, »Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös«. Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels, Tübingen 2006, 227.

<sup>2185</sup>Vgl. Lehnerer, Kunsttheorie, 282 Anm. 81a.

<sup>2186</sup>Vgl. UKT3 184; 188; vgl. auch ÄstheLe 14f.

<sup>2187</sup>Vgl. GL § 6 Zusatz, I 46; Psy A 470; ÄstheLe 14; 34; 37; 150.

<sup>2188</sup>Vgl. E<sub>12/13</sub>, Tugendlehre, Die Weisheit, PhE 381.

<sup>2189</sup>Vgl. UKT1 163; ÄsthLe 12.

<sup>2190</sup>Vgl. UKT1 164; ÄsthLe 11f.

<sup>2191</sup>Vgl. ÄsthLe 17.

<sup>2192</sup>Vgl. ÄsthLe 17.

<sup>2193</sup>Vgl. GL § 5,3, I 36; sowie ÄsthOd 66 (»Richtung auf die höchste Einheit des Seins«); Psy A 451 (»Suche des Lebens«); 460 (»Gottheit-suchen«).

<sup>2194</sup>Vgl. Psy A 461.

tion«.<sup>2195</sup> Desweiteren erhalten die Affektionen kraft der Kontinuität der Bezogenheit der Stimmung sowohl Halt als auch Maß; »in der objectiven Thätigkeit« hält sich die Stimmung aber zurück.<sup>2196</sup> Die Stimmung selbst wird niemals objektiv tätig; dennoch beeinflusst sie die Tätigkeiten des Subjekts.<sup>2197</sup> Der durch die in ihr qua unmittelbarem Selbstsetzen<sup>2198</sup> und die Zusammenfassung der je einzelnen Gefühlsmomente des Subjekts erzeugte Durchschnitt verfestigt sich zu einem relativ feststehenden Gefühlstypus.<sup>2199</sup> Dieser Typus hängt nie allein von den Einwirkungen des Außeruns ab, sondern entsteht immer auch unter Einfluß der Individualität des Subjekts und seines sogenannten Temperaments.<sup>2200</sup> Unter dieser Voraussetzung, und weil qua Relativität von Spontaneität und Rezeptivität bei jedem Willensakt immer auch (sekundäres) Gefühl mitschwingt, wirkt die Stimmung als das andauernd sich verbreitende subjektive Bewußtsein bei allen Formen der Spontaneität ständig mit. Zudem erhellt: das von Schleiermacher am konkreten Fall des ästhetischen Bewußtseins beschriebene Phänomen der Stimmung muß alle Gefühlsarten gleichermaßen betreffen, nicht nur das ästhetische Bewußtsein. Die durch die Stimmung beeinflusste Spontaneität ist »an sich« gleichermaßen Fundament für alle (sekundären) Gefühle. Und die Form der insichbleibenden Rezeptivität, in der Wollen und Denken den Übergang finden, beschränkt sich ebensowenig auf das ästhetische Bewußtsein, wie umgekehrt es nicht ausweisbar sondern widersprüchlich wäre, den prinzipiellen Effekt der stimmungsmäßigen Gefühlsüberlagerung auf eine einzige Gefühlsart zu begrenzen. Die Bedeutung des Gefühls für die seelischleibliche Einheit des Menschen kann folglich erst mit der psychologischen Entfaltung des Begriffs der Stimmung vollständig eingesehen werden.<sup>2201</sup>

Von der Stimmung aus hebt die »freie [und phantasievolle] Production« des Kunstvollen an, welche Produktion durch die »Begeisterung« bzw. »Begeistung« aufgeregt wird.<sup>2202</sup> Die hier gemeinte Begeisterung ist allerdings keinesfalls mit der ursprünglichen, sinnlichen Begeisterung<sup>2203</sup> zu verwechseln. Sondern: das spezifisch Künstlerische des Künstlers liegt

---

<sup>2195</sup>»[A]ls synthetisierende Selbsttätigkeit des Gefühls«, so Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 38. Aber, die Rede von der Synthesis des Gefühls kann suggerieren, die Stimmung als Gefühl setze sich selbst (aus verschiedenen Gefühlslagen) zusammen, sei also spontan. Spontaneität kann dem (sekundären) Gefühl aber zunächst nur in dem Akt des unmittelbaren Selbstsetzens des Subjekts zukommen. Weil und insofern das Subjekt sich beständig unmittelbar selbst setzt, werden die verschiedenen Gefühlslagen durch das unmittelbare Selbstsetzen und dessen Kontinuität zu der besagten Durchschnittsstimmung zusammengeschlossen. Die Stimmung ist spontan, nur sofern sie als sekundäres Gefühl auf dem Boden und im Rahmen der unmittelbaren Selbsttätigkeit des Subjekts als Ausdruck ebendieser Lebensfunktion zu verstehen ist.

<sup>2196</sup>»Die Permanenz des religiösen Gefühls ist die Stimmung, d.h. die Neigung, die einzelnen Lebensmomente [...] auf das Verhältnis des Menschen zu dem höchsten Wesen zu beziehen. [...] Die Stimmung hält sich in der objectiven Thätigkeit zurück, und wie die speculative in Meditation herausbricht, so die religiöse, wie auch andere Stimmungen im festlichen Leben« (ÄsthOd 71)

<sup>2197</sup>Vgl. Psy A 429; ÄsthLe 18; sowie Lehnerer, Kunsttheorie, 254ff.

<sup>2198</sup>Vgl. Anm. 2195 d.v.U.

<sup>2199</sup>Vgl. ÄsthLe 37.

<sup>2200</sup>Vgl. Psy 310; Psy B 529.

<sup>2201</sup>Mit Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 40.

<sup>2202</sup>Vgl. ÄsthLe 18; 31. Nach Käfer, Schleiermachers Ästhetik, 232 Anm. 265 betont Schleiermacher mit dem parallel zur »Besinnung« gebrauchten Begriff der Begeistung nicht nur die Bedingtheit menschlicher Kunstwerke durch den die Schöpfung Gottes erkennenden religiösen Sinn, sondern ebenso die Bedingtheit der Kunstproduktion durch den Heiligen Geist, der die Liebe zur Gattung erschließt.

<sup>2203</sup>Vgl. etwa ÄsthLe 12f.

darin, »daß er die Stimmung erlebt zugleich mit dem Trieb, sie zur Darstellung zu bringen. Seine Begeisterung bezieht sich in diesem Sinne auf den ›Trieb der Aeüßerung‹ (Ä[sth]Le, 167), auf den ›allgemeinen Kunsttrieb‹ (Ä[sth]Le, 31)«<sup>2204</sup>. Insofern entspricht die Begeisterung der Tugend der (erkennenden) Liebe.<sup>2205</sup>

Kann man, an diesem Punkt der Betrachtung angelangt, immer noch davon ausgehen, daß es möglich ist, das Kunstvolle bzw. Kunstschöne in einem und als ein Gefühl zu erleben, obwohl doch vorausgesetzt scheint, daß die Erfahrung des Kunstvollen und so auch der Kunstgenuß von einer (nachfolgend zu beschreibenden) spontanen Produktion ausgeht, die eigentlich Vorstellungsaktivität heißen muß? Darauf ist zu antworten wie schon bezogen auf das Naturschöne, wenn auch Schleiermacher eine unten noch zu thematisierende Differenz zwischen dem Naturschönen und dem Kunstschönen hochhalten will. Gefühlsmäßig genossen werden kann auch das Kunstschöne, sofern der Impuls zur Urbildung nicht sein Endziel erreicht, sondern die Urbildung, wie oben gesagt, zurück in den Stimmungszustand übergeht, so daß die »Ausbildung« ausbleibt. Die höhere Begeisterung wäre in diesem Fall letztlich von der immer schon mit ihr verbundenen<sup>2206</sup> Besinnung oder Besonnenheit dominiert. Daß dennoch relativ spontane, innere und gewissermaßen auch objektive<sup>2207</sup> Vorgänge im Selbst stattfinden, steht dem nicht entgegen, wie überhaupt alles sekundäre Gefühl auf dem Boden und im Rahmen der vorgängigen unmittelbaren Spontaneität gedacht werden muß. Wäre dem nicht so, so könnte am Ende kein einziges Gefühl, nicht einmal das die gesamte Spontaneität in sich bergende, »allgemeine« Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins als insichbleibende Rezeptivität bzw. als Gefühl verstanden werden. Andererseits ist unübersehbar, daß speziell beim ästhetischen Bewußtsein der Übergang von der Sphäre der Empfindungen und des Gefühls hin zu derjenigen des Vorstellens und Denkens fließend ist, und Schleiermachers Aufteilung des Gesamtthemas auf Psychologie und Ästhetik aus diesem Umstand hervorgeht.

Leider hat Schleiermacher die Frage nach der prinzipiellen Gefühlshaftigkeit des Kunstgenusses praktisch ausgeblendet und stattdessen die Aufteilung der Betrachtung des ästhetischen Bewußtseins in die Ausführungen von *Psychologie* und *Ästhetik* auf eine zweifelhafte Differenzierung zwischen dem Naturschönen und dem Kunstschönen zurückgeführt. Die nachfolgende Weiterführung der Betrachtung des von Schleiermacher beschriebenen Prozesses der Kunstbildung wird erlauben, sowohl die Problemhaftigkeit der von Schleiermacher angenommenen Aufteilung einzusehen, ja die Problemhaftigkeit seiner Ausführungen über die Kunstproduktion überhaupt einzusehen, als auch eine gewisse bei Schleiermacher damit verbundene Fehlbestimmung des Verhältnisses von ästhetischem und religiösem Bewußtsein zu entdecken. Zusammen mit dieser Betrachtung wird auch die formale Differenzierung des Verhältnisses zwischen ästhetischem und religiösem Gefühl fortgeführt.

---

<sup>2204</sup>Lehnerer, Kunsttheorie, 284.

<sup>2205</sup>Vgl. Brou 222 [96ff]; mit Käfer, Schleiermachers Ästhetik, 233.

<sup>2206</sup>Vgl. ÄsthLe 58.

<sup>2207</sup>Nämlich auf Objekte im weitesten Sinn dieses Ausdrucks gerichtete Vorgänge.



### 3.6.3 Gefühl und Bewußtsein für das Schöne

Also, zum »Schönen« und somit zur »freie[n und phantasievollen] Production« des Kunstvollen, d.h. zu der durch höhere »Begeisterung« bzw. »Begeisterung« aufgeregten Phantasieproduktion.<sup>2208</sup> Ihre Betrachtung ist bis zu dem oben besagten Moment des Übergangs von vorherrschender Rezeptivität zu vorherrschender Spontaneität ebenso für das ästhetische Gefühl von Bewandnis. Für sie gilt laut Schleiermacher zunächst, daß sie in Nachahmung der Kunsttätigkeit Gottes geschieht.<sup>2209</sup> Gottes Kunsttätigkeit entspricht nach Schleiermacher Gottes Wesen, sie entspricht seiner Liebe und Weisheit.<sup>2210</sup> Als Gottes Kunstwerk muß demzufolge alles von Gott Selegierte, auch die Welt (des Menschen) verstanden werden. Angeschaut als Gottes Kunstwerk ist sie (ästhetisch) vollkommen.<sup>2211</sup> Ästhetisch vollkommen ist nach Schleiermacher dasjenige Kunstwerk, dessen Urbild (1) elementarisch, (2) organisch und (3) in der Ausführung vollkommen ist.<sup>2212</sup> Das heißt erstens: die Elemente müssen in ihrem jeweiligen »ewigen reinem Sein mangellos und unverkümmert« erscheinen und den »reinen Typus«, das reine Urbild zu Bewußtsein bringen;<sup>2213</sup> zweitens muß das Kunstwerk als Ganzes in seiner Einheit auffassbar sein;<sup>2214</sup> drittens muß die äußere Darstellung dem inneren Urbild entsprechen<sup>2215</sup>. Faktisch wird Schleiermacher bezogen auf die menschlichen Kunstwerke diese Definition auf die elementarisch vollkommene Urbildlichkeit beschränken. Bereits auf die Produkte der Kunsttätigkeit Gottes bezogen erfordert diese Definition eine nicht mehr von Schleiermacher selbst gegebene Erläuterung. Denn die Welt – verstanden als Gottes Kunstwerk – ist erstens elementarisch vollkommen, durch die Vermittlung des Urbildes Gottes in Jesus Christus.<sup>2216</sup> Zweitens ist sie organisch vollkommen, sofern das gesamte endliche Sein in der »Einheit der gesamten Welteinrichtung«<sup>2217</sup> als »das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk«<sup>2218</sup> anzusehen ist.<sup>2219</sup> Und drittens ist die Welt vollkommen hinsichtlich der Ausbildung, sofern Gott alles das, was er »denkt« bzw. urbildet, »auch wirklich hervorbringt«<sup>2220</sup>. Kurz gesagt: mit der Welt hat Gott einen wirklichen Möglichkeitsraum geschaffen zur Erkenntnis seines Wesens durch das realisierte Urbild Jesus Christus. Insofern ist die Welt vermittelter Aus-

---

<sup>2208</sup>Vgl. ÄsthLe 18; 31. Nach Käfer, Schleiermachers Ästhetik, 232, Anm. 265 betont Schleiermacher mit dem parallel zur »Besinnung« gebrauchten Begriff der Begeisterung nicht nur die Bedingtheit menschlicher Kunstwerke durch den die Schöpfung Gottes erkennenden religiösen Sinn, sondern ebenso die Bedingtheit der Kunstproduktion durch den Heiligen Geist, der die Liebe zur Gattung erschließt.

<sup>2209</sup>Vgl. ÄsthLe 7; UKT1 159.

<sup>2210</sup>Vgl. GL § 165,1, II 445; § 167,2, II 449; UWT 335; sowie Käfer, Schleiermachers Ästhetik, 215f.

<sup>2211</sup>Vgl. GL § 57ff; § 163,2, II 435.

<sup>2212</sup>Vgl. ÄsthLe 31ff; 35; 38

<sup>2213</sup>Vgl. ÄsthLe 32f; 35.

<sup>2214</sup>Vgl. ÄsthLe 31; 38.

<sup>2215</sup>Vgl. ÄsthLe 31; 12f; 44. Denn erst die Ausführung gewährleistet die angestrebte Mitteilung; mit Käfer, Schleiermachers Ästhetik, 217, gegen Lehnerer, ÄsthLe, XXVI.

<sup>2216</sup>Vgl. GL § 93f.

<sup>2217</sup>GL § 59 Zusatz, I 318.

<sup>2218</sup>GL § 168,1, II 452.

<sup>2219</sup>Vgl. GL § 100,2, II 92; § 168,2, II 454; ÄsthOd 19.

<sup>2220</sup>GL § 55,2, I 297. Beachte: Nicht das Urbild selbst, sondern nur das ausgebildete Urbild ist die vollkommene Darstellung der Weisheit und Liebe Gottes, vgl. GL § 168,1, II 452f.

druck von Gottes Wesen und in ebendieser Vollkommenheit auch notwendig ursprünglich schön. Erläuterungsbedürftig an dieser Vorstellung ist, inwiefern die elementarische Vollkommenheit des Urbildes in Jesus Christus liegt, die organische Vollkommenheit des Urbildes aber mehr in der Beschaffenheit der Welt zu liegen scheint. Hier wäre m.E. zu erläutern, daß im Fall der Kunsttätigkeit Gottes und aufgrund der göttlichen Dreieinigkeit selbstverständlich auch das Urbild Jesus Christus als Schöpfer und die Welt gewissermaßen als die Selbstentfaltung Gottes zu denken ist, so, daß die personale »Geisterwelt« als ein prozedierendes Kunstwerk von Jesus Christus her und zu Jesus Christus hin, und das ganze im Rahmen des göttlichen Personseins überhaupt gedacht werden muß. Menschliche Kunsttätigkeit wird weder eine derartige Vollkommenheit, noch die dementsprechende Schönheit hervorbringen können.

Zwar will Schleiermacher in der *Ästhetik* die Aussage, daß etwas schön ist, auf Naturerscheinungen in einem engen Sinn von »Natur« beschränken, zumal sich Schönheit immer nur auf die Gestalt (von Naturerscheinungen) beziehe.<sup>2221</sup> Und besonders scheint ihm an der Beschränkung der Aussage der Schönheit auf die Naturerscheinungen gelegen zu sein, damit »[s]chön sei, was in der Wirklichkeit mit dem Idealen übereinstimmt«<sup>2222</sup>, aber das Ideal und mit ihm zusammen die Kunst vom Geruch der Wirklichkeitsnachahmung ferngehalten wird. Denn »alles wirkliche einzelne«, das scheint allein das in Raum und Zeit Befindliche zu sein, ist laut Schleiermacher »in seiner Entwicklung zum Theil getrübt«<sup>2223</sup>, und muß folglich als seinsmäßig mangelhaft, als unter- oder fehlbestimmt angesehen werden. Deswegen möchte Schleiermacher »[s]eine Bezeichnung so bestimmen, daß unter Ideal nur verstanden werde die Richtung auf den reinen, dem menschlichen Geiste einwohnenden Typus jedes einzelnen Seins«<sup>2224</sup>, aber »in seiner Besonderheit«<sup>2225</sup>, d.h. in der Besonderheit des jeweiligen Typus, also des individuell (mit-)bestimmten Urbildes. Nicht soll unter dem Begriff des Ideals etwas Derartiges wie »das allgemeine Ideal« verstanden werden, da eine derartige Vorstellung »eine ganz leere Vorstellung« ist.<sup>2226</sup> Würde nicht in Schleiermachers Augen die Gefahr des Mißverständnisses der Kunst als Nachahmung der (geschichtlichen) Wirklichkeit und insofern eines Fehlverständnisses des Verhältnisses von Wirklichkeit und Möglichkeit bestehen, so würde Schleiermacher das Schöne (unter angeblicher Aneignung Schellingscher Vorstellungen) durchaus mit dem jeweiligen Ideal gleichsetzen und unter dem Aspekt der elementarischen Vollkommenheit verorten: »[d]agegen habe ich auf der einen Seite nichts«<sup>2227</sup>. Andererseits bezeichnet Schleiermacher die Urbilder dennoch als schön, nämlich sofern sie erstens die »Identität beider Vollkommenheiten«, also des Elementarischen wie des Organischen auf sich vereinen, und zweitens an ihrer Darstellung zugleich »der Schein des Wahren und des Guten«

---

<sup>2221</sup>Vgl. *ÄsthLe* 34f.

<sup>2222</sup>*ÄsthLe* 35.

<sup>2223</sup>*ÄsthLe* 33.

<sup>2224</sup>*ÄsthLe* 34.

<sup>2225</sup>*ÄsthLe* 32.

<sup>2226</sup>*ÄsthLe* 34.

<sup>2227</sup>*ÄsthLe* 34.

vernehmbar wird.<sup>2228</sup> Offensichtlich bedarf dieser Sachverhalt, bedarf die Frage nach dem Schönen der Natur, dem Kunstschönen und der ursprünglichen Schönheit der Welt einer Klärung.<sup>2229</sup> Um der Klärung dieses Sachverhalts willen muß die Betrachtung der menschlichen Kunsttätigkeit, wie Schleiermacher sie beschreibt, weitergeführt werden.

Der Mensch ahmt, so hieß es, die Kunsttätigkeit Gottes nach. Das heißt: sofern das unmittelbare Selbstgefühl eines Menschen von dessen Gottesbewußtsein dominiert wird, drückt sich in dessen Urbildern das Bestimmtheitssein alles Seins von und durch Gott aus.<sup>2230</sup> Derart ausgerichtet fasse der Mensch seine bestimmten einzelnen Urbilder bzw. seine auch als Vorstellungen<sup>2231</sup> zu bezeichnenden Ideale zu einem einheitlichen Urbild oder (inneren) Typus zusammen, der anschließend zu Bewußtsein kommen bzw. auch äußerlich zur Darstellung gebracht werden könne.<sup>2232</sup> Weil aber im Gegensatz zu Jesus Christus kein einziger Mensch beständig und vollkommen von seinem Gottesbewußtsein dominiert wird, und wenn man das Künstlertum nicht allein auf Jesus Christus begrenzen will, was seiner Urbildfunktion geradezu widersprechen würde, so muß man folglich annehmen, daß auch die Ideale eines jeden Menschen, also seine Urbilder relativ mißgestimmt sein können. Es ist unmöglich, daß eine individuelle Produktion, daß das eigentümliche »Hervorbringen« der Urbilder bzw. die hervorgebrachten allgemein-besonderen Urbilder und Ideale völlig rein und ohne Bestimmtheitsmangel zustande kommen, wenn die zugrundeliegende Urbestimmtheit des einzelnen Menschen mangelhaft bzw. mißgestimmt ist. Das gilt auch dann, wenn oder obwohl Schleiermacher diesen Tatbestand nicht gesehen oder nur nicht zum Ausdruck gebracht hat. Indirekt bestätigt Schleiermachers *Ästhetik* diese Beurteilung der Ideale bzw. der Urbilder, wie sich gleich zeigen wird. Beurteilt werden aber müssen sie gemäß ihrer Bildung, durch die »freie Phantasie«.

Die »freie Phantasie« produziert grundsätzlich und einerseits (relativ) wirklichkeitsunabhängig: »sie muß unabhängig sein vom Wirklichen«<sup>2233</sup>, denn dieses war ja »getrübt«. Andererseits ist die Produktion abhängig von der (geschichtlichen) Wirklichkeit, und zwar

---

<sup>2228</sup>Vgl. *ÄsthLe* 40f.

<sup>2229</sup>Nicht ganz zu Unrecht behauptet Lehnerer, *Kunsttheorie*, 373, daß »Vollkommenheit« in der Glaubenslehre etwas anderes als in der *Ästhetik* besage. Zwar konstatiert Lehnerer bloß das Ausbleiben der feinen Begriffscheidungen der Ästetik in der Glaubenslehre und hält sich insofern lediglich an die reine Begrifflichkeit. Zutreffend aber ist, daß die menschliche Kunst im Gegensatz zur Kunsttätigkeit Gottes faktisch der Vollkommenheit der Ausführung ermangelt wird. Unter diesem Aspekt hat Schleiermacher seine Aussagen über die Schönheit der »Natur«, die Schönheit der menschlichen Kunstprodukte sowie über die (ursprüngliche) Schönheit der Welt tatsächlich nicht aufeinander abgestimmt.

<sup>2230</sup>Weil allein das Gottesbewußtsein Jesu Christi stetig kräftig ist, bezeichnet Schleiermacher allein eben dieses Urbild als ein vollkommenes, vgl. *GL* § 94.

<sup>2231</sup>Der Ausdruck der Vorstellung bzw. des Vorstellens scheint möglicherweise »zu speziell« zu sein, nur auf »die redenden Künste« und auf »die bildenden« zu gehen (vgl. *ÄsthLe* 32f), andererseits aber zur Seinsweise des Vorstellens und Denkens sowie des Handelns zu gehören. Demgegenüber verweist Schleiermacher darauf, daß die sogenannte »freie Produktion« ein relativ eigenständiger Bereich ist und sie zweitens seinsmäßig vorgängig, nämlich »entstehendes Bewußtsein« (vgl. *ÄsthLe* 32f) ist. Vgl. dazu auch die in d.v.U. nachfolgenden Feststellungen betreffend die Produktion der Urbilder (Typen).

<sup>2232</sup>Vgl. *ÄsthLe* 31ff.

<sup>2233</sup>*ÄsthLe* 33.

in dem Sinn, daß die Produktion »geweckt« werden muß.<sup>2234</sup> Daher kann Schleiermacher sagen: »[j]ener Gegensatz ist [...] relativ«<sup>2235</sup>. Jedoch, unabhängig von der notwendigen Affektion durch das Außeruns bedeutet die Freiheit der Phantasieproduktion keineswegs pure Willkür und Beliebigkeit. Denn die Phantasie in ihrer »reinen Thätigkeit« geht von Urbildern aus, die der Mensch immer schon »in sich« »trägt«, bzw. sie bringt diese hervor.<sup>2236</sup> Freilich haben die Urbilder, wie gesagt, nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Besondere zum Gegenstand – »bis ins Individuelle hinab«<sup>2237</sup>. In diesem Sinne sei jeder Mensch selbst ein Ideal, wenn auch kein vollkommnes Urbild wie Jesus Christus,<sup>2238</sup> und trage gleichzeitig alle menschliche Individualität in sich, vermittelt durch das Verhältnis seiner eigenen zur menschlichen Natur überhaupt.<sup>2239</sup> »[G]esehn« allerdings hat die Instanz der freien Phantasie, die Seele ihre Urbilder nie zuvor.<sup>2240</sup> Also: einerseits wird der Künstler von außen affiziert. Durch die besonnene Stimmung vermittelt dienen die von außen aufgenommenen Eindrücke dazu, die immer schon besonderen Urbilder herzustellen. Die aufgenommenen Eindrücke werden mittels Stimmung und unter Rückgriff auf schon vorhandene Urbilder von der Wirklichkeit entfernt<sup>2241</sup>, indem sie (religiös) an das Bewußtsein vom Ursprung und der Ursprünglichkeit alles Seins zurückgebunden werden. Andererseits und zugleich kann Schleiermacher vergleichbar dem Aufkommen der Ideen<sup>2242</sup> den Sachverhalt so beschreiben,<sup>2243</sup> daß die Urbilder lediglich »geweckt«, das meint aus den Tiefen der Seele heraufgeführt werden. Die Affektion durch das Außeruns stellt demnach eine Reizung für die Seele dar, die »nur vermöge der [historisch wirklichen] Welt« produziert, also hervorbringt, was »sie [die Seele] in sich trägt«<sup>2244</sup>. Und das ist gewissermaßen die historisch wirkliche Welt, denn diese »ist selbst eben so gut Abbild der idealen Welt wie diese Abbild der realen«<sup>2245</sup>.

Recht verstanden kann die Rede von der wechselseitigen Abbildhaftigkeit von realer und idealer Welt zusammen mit der Feststellung, die Seele trage die idealen Urbilder in

---

<sup>2234</sup>Vgl. ÄsthLe 17; übereinstimmend damit heißt es ebendort, es gebe eine »Nothwendigkeit der Affectivmomente von außen [...]. Diese ist das Gefühl«.

<sup>2235</sup>ÄsthLe 33.

<sup>2236</sup>Vgl. ÄsthLe 33.

<sup>2237</sup>ÄsthLe 33.

<sup>2238</sup>Hier deutet sich bereits an, daß die menschlichen Urbilder nicht absolut mangellos sein können. Mindestens würden die Menschen (außer Jesus Christus) der Fähigkeit ermangeln, ihr ideales Urbild wirklich auszuführen.

<sup>2239</sup>Vgl. ÄsthLe 33.

<sup>2240</sup>Vgl. ÄsthLe 33f.

<sup>2241</sup>ÄsthOd 98.

<sup>2242</sup>Die Ideen existieren als reale, prädeterminierende Produktionsweisen, vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>230-238. Wirklich sind sie demgemäß nur in actu. Zurückhaltender äußert sich Schleiermacher Psy 44: »Unter Ideen verstanden wir die Gesamtheit jener [d.h. der rein] geistigen Thätigkeiten, abgesehen von dem zeitlichen Verlauf, an und für sich betrachtet, aber wenn man sie so als angeboren setzt, so kann man damit doch niemals meinen, daß sie schon als bewußte vorhanden sind, sondern nur daß sie das Princip sind, an welchem das [gegenständliche] Bewußtsein zum Vorschein kommt und sich entwickelt«.

<sup>2243</sup>Mit Käfer, Schleiermachers Ästhetik, 236 und gegen Lehnerer, Kunsttheorie 299f, der die Differenzierung in »angeborene« individuelle Urbilder einerseits und subjektiv bedeutsame, aber noch zu bildende Vorstellungen andererseits problematisiert.

<sup>2244</sup>ÄsthLe 34.

<sup>2245</sup>ÄsthLe 34.

sich, habe sie aber vor der Produktion niemals gesehen, nur bedeuten, daß erstens die Seele die Urbilder im Fundament des unmittelbaren Selbstbewußtseins »in sich trägt«. Dort sind sie immer schon wirklich, ihrer fundamentalen Möglichkeit nach – samt der Bezogenheit von idealer und realer Welt. »Gesehen« hat die Seele sie dort aber niemals, weil die Ebene dieser »Bewußtseinsstufe« überhaupt erst die Möglichkeitsbedingung für das unmittelbar spontane »Setzen« und »Verstehen« des an sich bestehenden Zusammenhangs alles endlichen Seins darstellt. – Übrigens muß, da das endliche Sein letztlich nur als historisches wirklich wird, ebendort auch die Möglichkeit von konkreter Geschichte, genauer: der einen Menschheits- und Heilsgeschichte schlummern. – Zweitens »sieht« die Seele das Ideale, führt sie es herauf, bringt sie es hervor und produziert sie die Urbilder in der Weise des sogenannten unmittelbaren Selbstsetzens. In dem Akt und als der Akt des Selbstsetzens des Selbstes »setzt« das Selbst die gesetzten idealen Gehalte und »weiß« es um sie im gleichen. Dies ist die Ebene der sogenannten Anschauung der Menschheit, die im Kontext der Ethik zur Sprache kam. Anders als in dem ebenfalls vergleichbaren Kontext des Wissens und der Dialektik fokussiert Schleiermacher in der *Ästhetik* jedoch weniger das in der Selbstsetzung produzierte Allgemeine als solches, sondern ebendieses Allgemeine als Besonderes. Die ästhetischen Ideale sind prinzipiell dieselben Ideen, die aus der *Dialektik* und der Ethik bekannt sind. Allein, als (ästhetische) Ideale bzw. Urbilder erscheinen die allgemeinen Ideen in Form der jeweils individuellen Ausprägung des Selbstsetzens des einzelnen.<sup>2246</sup> Beim (unmittelbaren und rein spontanen) Selbstsetzen »weiß« das Selbst einerseits und eigentlich um den prinzipiellen Gesamtzusammenhang, in dem es existiert; unter diesem Aspekt kann man sagen, daß ein jeder Mensch eigentlich immer schon die eine und allgemeine Anschauung von der Menschheit überhaupt, von dem endlichen Sein überhaupt sowie von der Transzendenzbezogenheit alles Seins besitzt. Zugleich aber »setzt« und »versteht« sich das Selbst im Gegensatz zu allen anderen seinesgleichen als eigentümliche und somit auch (relativ) besondere Einheit. Aus diesem Grund ist unvermeidlich, daß es seine eigentliche Einsicht ins Ideale, in die Ideen schon auf dieser Ebene nicht allumfassend allgemein, sondern besonders und als die sogenannten Ideale ausbildet. Diese sind keinesfalls eo ipso unangemessen und mangelhaft, nur weil sie individuell sind. Sie können durchaus wahr sein, zum Guten dienen und in diesem Sinne schön und eigentliche Ideale sein: wenn sie ihre Gegenstände untereinander sowie überhaupt in der Bezogenheit auf den transzendenten Grund präsentieren,<sup>2247</sup> und zugleich ihre Fragmentarität nicht verleugnen. Faktisch werden die diesbezüglichen Mängel auf Erden und außerhalb von Jesus Christus niemals ganz überwunden. Von der faktischen Fehl- oder Mißgestimmtheit des Selbstbewußtseins, die zutiefst auch bezogen auf die Selbsthabe um sich greift –

<sup>2246</sup>Die Nähe von Idee und Ideal dokumentiert Schleiermacher beispielhaft dadurch, daß er in den Vorreden zur ersten und dritten Auflage der durchaus kunstvollen *Monologen* zuerst von der dort beabsichtigten Darstellung der »Idee eines Menschen«, in der späteren Vorrede aber von »seinem Urbild« spricht und in seinem wissenschaftlichen Tagebuch notiert, die »Kunst« leiste die Darstellung eines Ideals, das ist »ein durchgängig nach einer Idee bestimmtes Individuum« (WT 119).

<sup>2247</sup>»[I]deal ist nach Schleiermacher [...] derjenige Gegenstand [...], der als schlechthin abhängig [von Gott] vorgestellt wird« (Käfer, Schleiermachers *Ästhetik*, 237).

aber nur als deren bestimmte Bestimmtheit, als sekundäres Gefühl – und ihre Vermittlung auf der Ebene des sogenannten gegenständlichen Bewußtseins findet, kann unmöglich das »Selbstsetzen« unberührt bleiben.<sup>2248</sup> Drittens aber scheint Schleiermacher (auch in der *Ästhetik*) davon auszugehen, daß die »reale« Welt, also die den relativen Gegensatzkreuzungen unterliegende historische Welt prinzipiell in der idealen angelegt ist. Ideal und Real sind in diesem Zusammenhang selbstverständlich nur relativ einander entgegengesetzt. Nicht geht Schleiermacher davon aus, daß umgekehrt auch die »reale« Welt die ideale in sich trägt, wenn auch das Realwerden der idealen Welt nicht ohne die Bestimmtheitsleistungen der »realen« möglich ist. – Wollte man entgegen dieser Auslegung dafürhalten, daß die Urbilder nur auf der Ebene des gegenständlichen Bewußtseins existieren, so bliebe vollkommen unverständlich, wie Schleiermacher die Urbilder mit der Seite der »idealen Welt« identifizieren konnte und sagt, daß die ideale die »reale« Welt in sich trägt. Dementsprechend ist äußerst wahrscheinlich, daß die sogenannte ideale Welt der *Ästhetik* mit der aus den *Monologen* bekannten geistigen Freiheit der menschlichen Handlungen identisch ist.

Elementarisch vollkommen und in diesem Sinne schön sind die Urbilder demzufolge kraft ihrer transzendenzbezogenen, je individuellen Einheit von idealem Allgemeinem einerseits und »realem« (konkretem) Besonderem andererseits, trotz der Tatsache, daß sie als individuelle Urbilder oder Ideale immerzu Fragmente sind.<sup>2249</sup> Vielmehr kann sogar gesagt werden, daß diese Fragmente die Wirklichkeit »ergänzen«.<sup>2250</sup> Das geschieht dadurch, daß die an wahren Idealen orientierten Kunstwerke die Wirklichkeit um den Blick auf deren eigentliches Sein ergänzen. Sie zeigen, wenn auch nur im Fragment dargestellt, an, daß das Ganze der Wirklichkeit nicht in sich selbst gründet, sondern vom transzendenten Grund her ursächlich bestimmt ist. Auf diese Weise zeigen sie Ausgangs- und Zielbestimmungen auf, die das Ganze zum Ganzen erst rahmen. Weil die Ideale aber immer nur individuell geprägt produziert werden, zeigen sie jedesmal einen bestimmten anderen besonderen Aspekt der Wirklichkeit in ihrem idealen Licht, wie ihn die Seele zuvor niemals gesehen hat. Auch in diesem Sinn ergänzen sie die Wirklichkeit, um Neues.

Da die Urbilder aus anderen, unter Umständen auch schon vorhandenen Urbildern bzw. aus einzelner Allgemeinem zusammengesetzt werden, und die Kunstwerke so gesehen aus idealen Elementen bestehen, hängt mit der elementarischen Vollkommenheit auch die

---

<sup>2248</sup>Die allgemeine Selbsthabe als solche wäre höchstens durch ihren Ursprungsgrund, also durch Gott korrumpierbar und mit ihr würde das Menschsein als solches (!), sozusagen schon im Urstand korrumpiert, so daß auch nicht das schöne Urbild Jesus Christus denkbar wäre, und Gott nicht als Quelle des Guten, Wahren und Schönen usw. in Betracht gezogen werden könnte.

<sup>2249</sup>Nur so läßt sich in Übereinstimmung mit Schleiermachers *Reden über die Religion* verstehen, daß die religiösen Grundanschauungen der Menschheit sich einerseits auf die bestimmten Grundanschauungen der einzelnen positiven Religionen bzw. auf die einzelnen frommen Gemeinschaften verteilen, andererseits aber auch innerhalb der einzelnen Religion und frommen Gemeinschaft ein jeder Mensch gewissermaßen seine eigene Religion bzw. Frömmigkeit ausbildet, vgl. RuR 235-248. Die Fragen nach Wahrheit und möglichen Fehlbildungen von Religion und Frömmigkeit des einzelnen oder ganzer Gemeinschaften verlieren auf dieser Basis keineswegs ihren Grund.

<sup>2250</sup>Vgl. ÄsthLe 33; ÄsthOd 99.

besagte organische zusammen.<sup>2251</sup> Bei ihrer Betrachtung kommt Schleiermacher auf das Kunstwerk als ein »Gegebenes«<sup>2252</sup> zu sprechen. Im vorliegenden Kontext dürfte diese Redeweise anzeigen, daß hiermit die Sphäre der idealen Urbilder verlassen wird, und Schleiermacher nun die Sphäre der sogenannten Ausführung beschreitet. Denn hier wird mit »Wirklichem«, mit dem sogenannten »Beiwerk« hantiert, wie Schleiermacher sagen wird. Die Urbilder können in diesem Moment nur eine erste bewußtseingewordene Vorstellung des sogenannten gegenständlichen Bewußtseins darstellen. Theoretisch könnte man sie auch auf dieser Ebene noch als Ideale bezeichnen wollen, dürfte sie dann der »realen« Welt aber nicht mehr entgegensetzen, sondern könnte sie nur noch als diesseits der Grenze zum Idealen befindliche Extrema des gegenständlichen Bewußtseins verstehen. Denn in der elementarischen Vollkommenheit liegt beschlossen, daß »die zerstreue Kraft« des einzelnen nicht die Wirkung des Ganzen aufhebe.<sup>2253</sup> Das würde geschehen, wenn ein Kunstwerk ausnahmslos aus idealen Elementen bestehen würde. Schon aus diesem Grund ist Schleiermacher zufolge »Beiwerk« nötig.<sup>2254</sup> Zum anderen soll das Beiwerk, das »sich auch nicht eben so streng [wie das Ideale] vom Wirklichen entfernen [darf]«<sup>2255</sup>, durch seinen relativen Gegensatz zur Darstellung der Ideale, die nie vollkommen ist,<sup>2256</sup> den Kunstgenießenden von deren Mangelhaftigkeit dank der geringeren Idealkraft des Beiwerkes ablenken und den Kunstgenießenden »in der Identität mit dem Kunstwerk« festhalten, ihn auf dessen ideale Elemente verweisen.<sup>2257</sup> Außerdem bedeutet die organische Vollkommenheit für Schleiermacher die Vollkommenheit des »Wesentlichen«, dergemäß die idealen Elemente eines Kunstwerkes nur innerhalb des Kunstwerkes in Beziehungen stehen oder das Kunstwerk das gesamte ihm angehörige Kunstgebiet »anregt«.<sup>2258</sup> Auch auf diese Weise soll der Kunstgenießende vor der Ablenkung vom Idealen geschützt werden. Denn »vornehmlich das Ideale bringt nach Schleiermacher auf allgemeine Weise das Eigentümliche und Besondere des Künstlers zu Bewußtsein und erfüllt damit die Bestimmung der Kunst als Selbstmanifestation«<sup>2259</sup>. Jedoch, daß in der Selbstmanifestation allein oder hauptsächlich das Ziel und der Zweck der Kunsttätigkeit wie auch des Kunstgenusses liegen sollte, ist zweifelhaft. Das deutet sich vorsichtig an Schleiermachers Ringen um das Ideale der Ideale an. Das Ideale darf keinesfalls auf die Hintergrundfunktion für die endlichen Selbste reduziert werden. Vielmehr muß bedacht werden, daß das Ideale seinem eigentlichen Wesen nach einen Möglichkeitsraum für das Werden des (raum-zeitlich) Wirklichen, für Geschichte, für die transzendenzbezogene Geschichte des endlichen Selbstes mit Gott, also für die Heilsgeschichte des Individuums im Kontext alles Seins

<sup>2251</sup>Schleiermacher formuliert umgekehrt: es »hängt die Vollkommenheit der Composition genau mit der elementarischen zusammen« (ÄsthLe 39).

<sup>2252</sup>ÄsthLe 38.

<sup>2253</sup>Vgl. ÄsthLe 38.

<sup>2254</sup>Vgl. ÄsthLe 38f; ÄsthOd 112.

<sup>2255</sup>ÄsthLe 39.

<sup>2256</sup>Schleiermacher redet hier vom Kunstwerk, sofern es ein »Gegebenes« (ÄsthLe 38) ist.

<sup>2257</sup>Vgl. ÄsthLe 39.

<sup>2258</sup>Vgl. ÄsthLe 38.

<sup>2259</sup>Käfer, Schleiermachers Ästhetik, 243.

überhaupt und von Gottes Selbstoffenbarung darstellt. Ebendieser Aspekt darf in der Auseinandersetzung um die Kunst und/oder die Kunsttätigkeit und das Schöne nicht verdunkelt werden!

Doch, kann man die Kunst sinnvoller Weise überhaupt als kunstvoll bezeichnen? Mindestens, so könnte man – mit Schleiermacher – sagen, sind Kunstwerke kunstvoll im Sinne von Technik, im Sinne der technischen Fähig- und Fertigkeit, dem Urbild gemäß ein Kunstwerk zu realisieren.<sup>2260</sup> Demgemäß ist nach Schleiermacher auch die Eigenschaft der Vollkommenheit der (nach der Erregung und Urbildung statthabenden) Ausbildung eines Kunstwerkes zu bemessen.

Damit könnte die Frage nach der Produktion eines Kunstwerkes scheinbar geklärt sein. Aber, auffällig ist, wie oben gesehen, daß die kürzlich beschriebene organische Vollkommenheit des Urbildes den Anschein vermittelt, zugleich und grenzenlos in die (vollkommene) Ausführung des Urbildes sowie in die (vollkommene) Ausbildung des Kunstwerkes überzugehen. Tatsächlich kann man sich umgekehrt fragen, ob nicht die eigentliche Kunsttätigkeit allein in der Urbildung besteht, während das äußere Gestalten eines Kunstwerkes bloß als »Ausführung des innerlich Vorgebildeten« und die äußere Gestaltung als »mechanische Tätigkeit«<sup>2261</sup> angesehen werden muß – trotz der von Schleiermacher getätigten Äußerung, daß zur Kunsttätigkeit auch die Ausbildung gehöre<sup>2262</sup>. Immerhin scheint der hier maßgeblich zugrunde gelegte, leider aber nicht vollkommen unproblematische Text des Grundheftes zur Ästhetikvorlesung von 1819 zu versuchen, in seinem »allgemeinen Theil«<sup>2263</sup> eine »allgemeine Vollkommenheit«<sup>2264</sup>, die »an sich dieselbe in allen Künsten« ist,<sup>2265</sup> in ihrem »Siz [...] in dem Urbilde«<sup>2266</sup> auszumachen.<sup>2267</sup> Das Wesen der Kunst ist demnach die Urbildproduktion. Die Urbildproduktion betreffend kann man darüber hinaus sogar feststellen: sie ist kunstlos in dem Sinn, daß sie keine Technik, keine lehrbare Fertigkeit darstellt. Ein Können und Kunst ist die Urbildproduktion nur, sofern man die durch den transzendenten Grund gewirkte Menschenkraft, dergemäß die Urbilder transzendenzbezogen sind, als eine Form der Gesinnung ansieht.

Übereinstimmend damit nennt Schleiermacher gegen Ende des allgemeinen Teils<sup>2268</sup> der *Ästhetik*, »[n]achdem nun alles beisammen ist, was sich ganz im allgemeinen von der

---

<sup>2260</sup>Vgl. ÄsthLe 44.

<sup>2261</sup>So Lehnerer, ÄsthLe, XXVI.

<sup>2262</sup>Vgl. ÄsthLe 12; 44.

<sup>2263</sup>ÄsthLe 31.

<sup>2264</sup>ÄsthLe 31.

<sup>2265</sup>Vgl. ÄsthLe 31.

<sup>2266</sup>ÄsthLe 31.

<sup>2267</sup>Sachlich nachfolgend, erst auf Seite 32 begegnet sodann die Differenzierung der allgemeinen Vollkommenheit in die im allgemeinen Teil behandelten Vollkommenheiten des Elementarischen und des Organischen. Die andere, sozusagen spezielle Vollkommenheit verweist Schleiermacher »in den speciellen [Teil]«; sie ist die Vollkommenheit der Ausführung bzw. der Besonnenheit, während die allgemeine aus der Begeisterung erwächst, vgl. ÄsthLe 31.

<sup>2268</sup>Vgl. ÄsthLe 8-54.



Kunst sagen läßt«<sup>2269</sup>, die Kunst: »die unmittelbare Production des Absoluten«<sup>2270</sup>; zugleich scheint Schleiermacher das Schöne allein auf den Typus, auf das Urbild beziehen zu wollen. Denn das kunstmäßig Dargestellte, das meint das Urbild, das darzustellen ist, gilt Schleiermacher auch »in Bezug auf die Ideen des Guten und Wahren [als] das Urbild«<sup>2271</sup>. Zwar bezeichnet Schleiermacher keinesfalls das schöne Urbild als Urbild von der Idee des Schönen. In der Parallele zu »wahr« und »gut« kann »schön« laut Schleiermacher nicht so etwas wie »die elementare Vollkommenheit« bedeuten, sondern es besagt die »Identität beider [d.h. der beiden anderen] Vollkommenheiten«, der Vollkommenheiten des Wahren und des Guten.<sup>2272</sup> Aber, das hindert nicht, daß das Urbild nicht schön wäre, eben sofern in ihm die Ideen des Wahren und Guten zusammenfallen, und es so bedingt den »Schein des Wahren und Guten« in den kunstwerklichen Abbildungen der historischen Wirklichkeit ermöglicht.

Die Schönheit kann folglich erstens Eigenschaft eines Urbildes sein. Daß zufolge der obigen Darstellung dazu sowohl die Vollkommenheiten des Wahren und Guten sowie mindestens auch die elementarische zusammengedacht werden müssen ist unproblematisch: wenn man die erstgenannte Seite mehr dem Inhalt, die zweite mehr der Form zurechnet und den gemeinsamen Einigungspunkt in der Transzendenzbezogenheit alles Seins erkennt. Zweitens scheint möglich, da auch die kunstvolle Tätigkeit in zweifacher Hinsicht erschien, daß das Schöne (zweitens) das ist, »was in der Wirklichkeit mit dem Idealen übereinstimmt«<sup>2273</sup>.<sup>2274</sup> Eigentliche Schönheit wie ebenfalls das eigentlich Kunstvolle lassen sich m.E. allerdings besser auf die Ideale beziehen. Dennoch schließt dieser Gedanke weder die sinnvolle Rede vom kunstschn Verwirklichten, noch die Vorstellung von Naturschönheit oder der schönen menschlichen Gestalt aus. Miteinander vereinbar sind die verschiedenen Konzepte von Schönheit bei Schleiermacher möglicherweise, wenn man voraussetzt, daß die von Schleiermacher für die Naturschönheit und die schöne menschliche Gestalt gelieferten Beschreibungen prinzipiell denselben Sachverhalt beschreiben wie die *Ästhetik*, nur daß die Urbildung in der *Psychologie* überwiegend von der sinnlichen Seite aus beschrieben wird, während Schleiermacher in der *Ästhetik* stärker an das Zusammenspiel von idealer und realer Seite erinnert und im allgemeinen Teil der *Ästhetik* bei der Urbildung nachdrücklich auf deren ideale Seite hinweist. Dann könnte man z.B. sagen, daß dem »allgemeinen Schema« bzw. dem bestimmten »Bild«, mit dem Schleiermacher die schöne menschliche Gestalt ins Verhältnis setzt, nur die sinnliche Seite unsres jeweiligen Ideals ist. Analog könnte man im Hinblick auf das Naturschöne verfahren. In beiden Fällen müßte die vom Kunstschnen bekannte Transzendenzbezogenheit berücksichtigt werden,

---

<sup>2269</sup>ÄsthLe 40.

<sup>2270</sup>ÄsthLe 41.

<sup>2271</sup>ÄsthLe 41.

<sup>2272</sup>Vgl. ÄsthLe 41.

<sup>2273</sup>ÄsthLe 35.

<sup>2274</sup>Daß beim Menschen anders als bei der göttlichen Kunsttätigkeit die Vollkommenheit einer seinsmäßig vorrangigen Ebene nicht notwendig die auf einer seinsmäßig nachrangigen Ebene einschließt, ist offensichtlich.

was unbedenklich scheint, da Schleiermacher bereits im *Brouillon* die Vorstellung von der »Beseelung der Natur durch die Vernunft« vorgetragen hat. Ebenso wäre zu bedenken, daß in allen Fällen der Erfahrung des Schönen, das heißt des Genusses die immer schon religiös gestimmte bzw. als Bestimmwerden des religiösen Gefühls zu verstehende Erfahrung des Schönen lustvoll sein dürfte.<sup>2275</sup> Das würde wahrscheinlich die Annahme voraussetzen, daß Lust entsteht, indem bestimmtes historisch Wirkliches die Erinnerung an die Ideale erleichtert, und diese wiederum lustvoll erfahren werden im Sinne der religiösen Transzendenzbezogenheit alles Seins.<sup>2276</sup> Unverständlich dagegen müssen solche Konzepte bleiben, die die Freude am Schönen, den Lebensgenuß und die Transzendenzbezogenheit alles Seins bzw. die Einheit der Wirklichkeit überhaupt wie auch die Einheit der historischen Wirklichkeit nicht zu denken erlauben; »weil [doch] niemand in zwei Welten lebt«<sup>2277</sup>.

Speziell Schleiermachers Zusammenschau von Gut, Wahr und Schön verweist auf die Einheit der Gesamtwirklichkeit in ihrem Zusammenhang von Möglichkeit und Verwirklichung. Denn Gut und Wahr korrespondieren nach Schleiermacher mit den beiden Seinsweisen Wollen und Denken, während dementsprechend das Schöne zu der Seinsweise des Gefühls zugeordnet werden kann – trotz der Tatsache, daß die Kunstproduktion im Gegensatz zu dem mehr rezeptiv-gefühlsmäßigen Kunstgenuß mehr in die spontane Sphäre der Vorstellungen (und des Denkens) übergeht. Besonders ist die Stellung des Gefühls, da es einerseits als »allgemeines« Gefühl der unmittelbaren und transzendenzbezogenen Selbsthabe für die Seinsweisen Wollen und Denken (in dieser Reihenfolge) fundamental ist; andererseits erleidet das sekundäre Gefühl trotz der seinsmäßigen Gleichursprünglichkeit der drei Seinsweisen dennoch eine gewisse asymmetrische Nachrangigkeit hinter dem Allgemeinen der von reiner Spontaneität hervorgebrachten Ideen<sup>2278</sup> und drückt nur die jeweils bestimmte, historisch wirkliche Bestimmtheit des Prozesses der Gegenwartsgegenwart aus. Diese Besonderheit spiegelt sich wenigstens ansatzweise erkennbar in dem Urteil wieder, daß die Schönheit der Kunstprodukte – und eigentlich überhaupt alles in der historischen Wirklichkeit erscheinende Schöne – immer nur als »der Schein des Wahren und des Guten«<sup>2279</sup> existiert. Darin manifestiert sich eine gesamtethische Sicht auf den allgemeinen Lebensprozeß, die zuhächst oder grundlegend eine güterethische ist und insofern dem Aspekt der Effekthaftigkeit des allgemeinen Lebensprozesses bzw. dem Wollen verpflichtet ist. Ihr korrespondiert die Perspektive der zur Erkenntnis der idealen Zielpunkte und Verwirklichungsprinzipien notwendigen Grundkraft der Tugend, die als Vernünftigkeit des Wollens vorzüglich mit dem Denken verbunden ist. Die Schönheit sodann und das mit

---

<sup>2275</sup>Wenn auch im Fall scheinbar rein sinnlicher Lust die religiöse Gestimmtheit aller Lust übertönt zu werden droht. Jedoch, die unvermeidliche Bezogenheit aller Gefühle auf das jeweilige Selbst verhindert aufgrund der ebenso unvermeidlichen, gefühlsmäßigen Transzendenzbezogenheit alles Seins und der oben dargestellten unauflöselichen Bezogenheit aller Gefühle des Selbstes untereinander, daß auch nur irgendein Gefühl der Lust in Wirklichkeit und eigentlich rein sinnlich empfunden werden könnte.

<sup>2276</sup>Die scheinbar mögliche Reduktion von Lusterfahrungen auf rein Sinnliches ist reine Selbsttäuschung, vgl. die vorausgehende Anm. d.v.U.

<sup>2277</sup>ÄsthLe 16.

<sup>2278</sup>Bedenke: das Gefühl des Schönen setzt die Ideale und das Ideale, die Ideen voraus.

<sup>2279</sup>ÄsthLe 41.

ihr und der ethischen Perspektive auf die individuelle Verwirklichung des Idealen durch den einzelnen Menschen korrespondierende Gefühl bedeutet keinesfalls eine prinzipielle Neubestimmung des bereits durch die güterethische Perspektive festgelegten Idealen. Auch nicht bedeutet die Schönheit den bereits durch den Aspekt des Wahren abgedeckten Aspekt der identischen Erkenntnis der idealen Güter. Sondern: in der Schönheit erhält das zuvor nur auf identisch-allgemeine Weise und nur in unmittelbarer Spontaneität, nicht aber historisch wirklich erkannte ideale Gut die für das menschliche Handeln unabwendbare Eigentümlichkeit des Ideals. So gesehen kann die Schönheit tatsächlich nur einen Vorschein des »Reiches Gottes« vermitteln. Den »allgemeinen Zusammenhang« des Wahren und Guten kann sie weder erkennen, noch zu verstehen geben.<sup>2280</sup> Deswegen steht sie einerseits der »bildenden«, also der organisierenden Tätigkeit gegenüber, denn Organisation erfordert einen inneren Zweckzusammenhang. Die Kunst aber ist nach Schleiermacher außer dem »bloße[n] Ausdruck« »völlig zwecklos«.<sup>2281</sup> Und andererseits steht die Kunst der Wissenschaft gegenüber, da ohne einen objektiven Gesamtzusammenhang die Erkenntnis nur »Schein der Erfindung« und »Hypothese« sein kann.<sup>2282</sup> Aber, genau genommen kann dieser Gegensatz nur relativ sein und ist er weit weniger hart, als die *Ästhetik* Schleiermachers nahelegt.

#### 3.6.4 Der religiöse Kult, das christliche Abendmahl und die »Zeit«

Die Kunst und die Wissenschaft und das Organisieren hängen enger zusammen, als Schleiermachers *Ästhetik* vermittelt. Denn im weiteren Sinn ist auch »bloßer Ausdruck«, gleich dem Organisieren, zweckhaft, weil die ausdrückliche (wie auch die unvermeidliche) Selbstdarstellung des Individuums im Verbund mit seiner Geschichte und der Heilsgeschichte alles Seins<sup>2283</sup> prinzipiell ihren Ausgang beim Schöpferwillen nimmt und in ihm ihr Endziel findet. Der kunstvolle Selbstaussdruck der Individuen ist keinesfalls willkürlich und belanglos, sondern zweckhaft auf dem Boden und im Rahmen des göttlichen Gemeinschaftswillens.<sup>2284</sup> Darüber hinaus dürfte in der historischen Wirklichkeit wie im Fall des sogenannten reinen Denkens auch am scheinbar reinen Ausdruck immer auch ein Minimum der beiden anderen Seiten, also von zweckhafter Organisation sowie von wahrhafter Erkenntnisvermittlung sein.<sup>2285</sup> Diese faktische Überschneidung hat Schleiermacher in aller Deutlichkeit selbst beleuchtet, als er im Zusammenhang des Denkens und der Dialektik deren Kunstartigkeit aufgedeckt hat. Dort scheute sich Schleiermacher keinen Augenblick,

---

<sup>2280</sup>Vgl. *ÄsthLe* 41.

<sup>2281</sup>Vgl. *ÄsthLe* 42.

<sup>2282</sup>Vgl. *ÄsthLe* 42.

<sup>2283</sup>Es gibt keine andere Universalgeschichte als die Heilsgeschichte, selbst wenn der irdische Faden der Heilsgeschichte nur einer neben anderen Fäden der Heilsgeschichte in anderen »Universen« darstellen sollte.

<sup>2284</sup>Dokumentiert ist der göttliche Gemeinschaftswille in dem Ausspruch: »Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei« (Gen 2, 26).

<sup>2285</sup>So will Schleiermacher trotz ihrer Verwurzelung im Gottesdienst und der damit verbundenen Absichtlichkeit der »Kanzel-Beredsamkeit« sie ebensowenig wie die Architektur aus dem Gebiet der Künste ausschließen, vgl. *ÄsthLe* B 128f. Und schlußendlich lautet der letzte Satz der *Ästhetik*: »Es ist dasselbe, was die Griechen sagen: Die Reinigung der Leidenschaften soll die Kunst bewirken« (*ÄsthLe* B 150).

die vorläufige Kunstmäßigkeit der Wissenschaft der Dialektik anzunehmen. Dadurch wurde im gleichen die Kunstmäßigkeit alles Wissens im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes impliziert. D.h.: solange der Gesamtzusammenhang alles möglichen Wissen (im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes) nicht vollkommen wirklich ist, kann das erkennenwollende Denken nicht Wissenschaft sein, kann gar keine Wissenschaft ganz und gar wirklich sein, sondern existiert alles wissenwollende Denken noch als kunstvolles Bruchstück, als schönes Fragment.<sup>2286</sup> Leider bezeugt die in der *Ästhetik* von Schleiermacher vorgenommene harte Entgegensetzung von Wissenschaft, Kunst und Organisation eine gewisse Engführung des Kunstbegriffs, der von Schleiermacher andererseits und zugleich überlastet wird.

Diese Kombination einer gewissen Engführung bei gleichzeitiger Überlastung des Kunstbegriffs erweist sich bei Schleiermacher vor allem im Verhältnis zu seiner Beschreibung des religiösen Bewußtseins. Denn wenn man einmal die obigen Ausführungen zum religiösen Bewußtsein Revue passieren läßt, dann wird offensichtlich: das Eigentümliche und Wesentliche des religiösen Gefühls liegen in dessen Transzendenzbezug und der damit verbundenen Öffnung des individuellen Erfahrungsstandpunktes für übersubjektives und überobjektives Erleben der von Gott vollzogenen, wirklichkeitsselegierenden Selbstpräsenz. Alle übrigen sekundären Gefühle finden ihre Wesensbestimmung darin, das religiöse Gefühl ein bestimmtes sein zu lassen bzw. ihm konkrete Gestalt zu verleihen. Die Form und den Gehalt des religiösen Transzendenzbezuges machen sie nicht an sich aus. Das ästhetische Bewußtsein, sofern es Gefühl ist, vermittelt zwar ideale Urbilder davon, wie bestimmtes Sein eigentlich sein könnte, wie es idealer Weise sein könnte. Die dazu notwendige Ausrichtung auf einen das Seinsgeschehen rahmenden Ausgangs- und Endpunkt erweist sich jedoch als Funktion des religiösen Bewußtseins. Zwar kann man einwenden, daß nur vermittelt durch das ästhetische Gefühl die jeweils konkrete Gestalt des religiösen Bewußtseins vermittelt und folglich in schönen Kunstprodukten ausgedrückt werden kann. Man kann sogar davon ausgehen, daß ohne gefühlsmäßiges Bewußtsein von der religiösen Gestimmtheit des eigenen Selbstes dieses Selbst gar kein Selbstbewußtsein haben kann und also kein wirkliches Selbst sein könnte. Auch das kunstvolle Ausdrücklichwerden der religiösen Gestimmtheit ist bezogen auf die Gesamtheit der seelischleiblichen Einheit des Menschen unvermeidlich, wenn auch nicht allein auf die Kunst im enge-

---

<sup>2286</sup>Respektive kann man sich fragen, ob Schleiermacher im konstruktiven Teil seiner *Dialektik* bei der Darstellung der formalen konkreten Regeln der Wissensproduktion, speziell bei seiner Theorie der Kombination (vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>437-464) ausreichend die Dramatik der Differenz zwischen kunstlosem, offenbartem Wissen und dem kunstvoll, durch menschliche Tätigkeit hervorgebrachten Wissen, von dem der Mensch mindestens ein Nichtwissen, das aber gewußt wird, haben muß, berücksichtigt hat. Auch ist fraglich, ob im Fall der Heuristik (vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>440-456) Schleiermachers Darstellung der (natur-) wissenschaftlichen Versuchsaktivität am Beispiel der Polarität (ausgehend vom Magnetismus) die tatsächliche Vorgehensweise der Naturwissenschaften einzufangen erlaubt; oder ob nicht in den modernen Naturwissenschaften für gewöhnlich und in Wirklichkeit schon nach relativ kurzer Versuchszeit im Verhältnis zur durchschnittlichen Lebenszeit eines einzelnen Menschen, in der ein Gesetz/eine Formel bestätigt werden soll, gesagt wird, das Gesetz gelte, sein nicht nur Hypothese! Möglicherweise hat Schleiermacher in dieser Angelegenheit organisierendes und symbolisierendes Handeln nicht recht differenziert, die Naturwissenschaft bloß als Vorstellungshandeln betrachtet und nicht die faktisch handlungsorientierende Kraft der Technik, die Sicherheit des Handelns kraft Technik gesehen bzw. nicht so deutlich sehen können, wie es heutzutage möglich ist.

ren Sinn dieses Ausdrucks zu begrenzen. Aber, das ästhetische Gefühl sowie das gesamte ästhetische Bewußtsein einmal abstrahiert gedacht von dem untrennbar mit ihm verbundenen religiösen Transzendenzbezug beschränkt sich alles ästhetische Bewußtsein, also auch das ästhetische Gefühl auf die Anschauung von Idealen. Diese sind immerzu individuell und insofern fragmentarisch ausgebildet. Die religiöse Gestimmtheit des Bewußtseins dagegen bedeutet die Ausweitung der persönlichen Perspektive bis hin zum Bewußtsein von dem Grund und dem Ziel alles Seins und inkludiert prinzipiell auch die Heilsgeschichte alles Seins – ohne, daß das Selbst in Identitäts- und Kontinuitätslosigkeit gestoßen würde. Die damit eröffnete eschatologische Perspektive darf nicht auf die Selbstmitteilung vermeintlich rein eigentümlicher, heilsgeschichtsloser Selbste beschränkt vorgestellt werden. Selbstverständlich ist sie auch nach Schleiermacher als christliche zu entfalten.

Speziell mit der letzten Annahme dürfte Schleiermacher übereinstimmen. Denn jedenfalls beschreibt er das eschatische Sein der Individuen, als »unendliche wechselseitige Darstellung des Gemeinsamen in dem Eigentümlichen und des Eigentümlichen in dem Gemeinsamen«<sup>2287</sup>, unter anderem auch im Rahmen seiner *Glaubenslehre*. Aber, wenn Schleiermacher im Kontext der Ethik das »Himmelreich« als »Eine, alle Einzelnen gleichsam in einander auflösende Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewußtseins mittelst geistiger Selbstdarstellung in ernstest Kunstwerken gesetzt«<sup>2288</sup> beschreibt, und also der Aspekt des Überindividuellen durch die Vorstellung der »Gemeinschaft« gewahrt wird, so scheint mindestens der Aspekt der Geschichtlichkeit unterbelichtet zu werden. Viel schwerer allerdings wiegt m.E., daß Schleiermacher, wie oben gesehen, einerseits und ganz zu Recht vom allbefassenden Charakter des religiösen Bewußtseins ausgeht. Der kommt nicht zuletzt zum Ausdruck in Schleiermachers Feststellung, »[d]ie wahre Ausübung der Kunst ist religiös«<sup>2289</sup>. Die These dagegen, »Kunst besteht eben in ihrer Identität mit der Religion«, bzw. daß »Kunst und Religion zusammenfallen«,<sup>2290</sup> gesteigert um den Zusatz, daß sich das religiöse Bewußtsein »nur durch die Kunst«<sup>2291</sup> ausdrückt, mag zwar tatsächlich auf die schon in den *Reden über die Religion* erkennbare Tendenz, das religiöse Gefühl mit dem »Kunstsinn«, dem Trieb zur Selbstmanifestation gleichzuschalten, zurückgehen<sup>2292</sup>. Doch problematisch und inakzeptabel ist eine solche Verhältnisbestimmung von Religion und Kunst, obwohl sie aus Äußerungen Schleiermachers hervorgehen kann. Denn Schleiermacher verwendet in diesem Zusammenhang einen engen Begriff von Kunst, so daß der Bereich von Kunst im gewöhnlichen Sinn dieses Ausdrucks überlastet wird, während andererseits alle übrigen Lebensreiche die Möglichkeit, in ihnen Schönes zu erfahren, und so auch ihre religiöse Bedeutung zu verlieren drohen. Bezeichnender Weise betrachtet

---

<sup>2287</sup>GL § 121,1, II 250.

<sup>2288</sup>UHG2 677.

<sup>2289</sup>Brou 100 [17].

<sup>2290</sup>Brou 100 [17].

<sup>2291</sup>UHG2 675.

<sup>2292</sup>Vgl. RuR 166f; »Ich wünschte, wenn es nicht frevelhaft wäre, über sich hinaus zu wünschen, daß ich [...] klar anschauen könnte, wie der Kunstsinn für sich allein übergeht in Religion« (RuR 166f); vgl. auch RuR 140f; 148-151.

Schleiermacher das ästhetische Gefühl wesentlich von der »Production« aus. Auf diese Weise droht der Blick auf die Gefühlsseite des ästhetischen Bewußtseins verlorenzugehen, so daß das religiöse Gefühl mit der produktiven ästhetischen Vorstellungswelt verwechselt werden kann.<sup>2293</sup> Im gleichen ist somit die Einsicht in die genuin religiöse Ausrichtung des religiösen Gefühls auf die Bestimmtheit alles Seins durch den transzendenten Grund sowie die durch ihn ins Werk gesetzte, heilvolle Offenbarungsgeschichte bedroht.<sup>2294</sup>

Dieser Mangel der von Schleiermacher vorgelegten Beschreibung hat nicht nur seinen eigenen Teil dazu beigetragen, daß der fatale Eindruck populär werden konnte, Schleiermachers Frömmigkeitstheorie sei der folgenschwere Entwurf einer vermeintlich romantischen Kunstreligion in dem oben abgewehrten Sinn dieses Ausdrucks.<sup>2295</sup> Sondern greifbar wird der besagte Mangel vor allem daran, daß einerseits das Urbild dieser Welt, Jesus Christus, der Stifter der christlichen Religion nur begrenzt und mit Mühe als Künstler im engen Sinn der Schleiermacherschen *Ästhetik* angesehen werden kann. Am leichtesten scheint noch die rednerische Tätigkeit Jesu Christi, und seien es nur kurze, kunstvolle Aussprüche, in die Sphäre der Kunsttätigkeit einzugehen. Die leibseelischen Heilungstaten dagegen dürften aus seinem Gesamtkunstwerk genauso herausfallen, wie seine Lebenshingabe in den (irdischen) Tod. Zum anderen zeigt besonders der »Zweite Teil« der *Ästhetik*, daß Schleiermacher in seiner *Ästhetik* keinen Platz vorgesehen hat für den für das Leben der Christenheit bis zum heutigen Tag prinzipiell grundlegenden<sup>2296</sup>, da von Jesus Christus selbst als Testament eingesetzten Kult, also für den Vollzug des Begängnisses zur Erinnerung seines Lebens und Auferstehens sowie zur realen Präsentation seiner Gegenwart als des Geschehens des Kommens des Reiches Gottes in den und durch die mittlerweile von den neutestamentlichen Einsetzungsworten gedeuteten Mahlelementen Brot und Wein der christlichen Abendmahlsfeier. Für den Kult und Vollzug der christlichen Abendmahlsfeier scheint Schleiermachers *Ästhetik* keinen Platz einzuräumen, obwohl doch der Kult in dem allgemeinen Teil der *Ästhetik* insgeheim fest verankert ist, durch die Äußerung Schleiermachers,

---

<sup>2293</sup>Schleiermachers *Ästhetik* führt nicht zufällig als letzte Kunst die Poesie an. Nicht nur müssen ihr die anderen Künste oder wenigstens die Musik und die Mimik dienen (vgl. *ÄsthLe* 69); sondern zufolge der Gesamtabsicht der Kunst, von den Leidenschaften zu reinigen (vgl. *ÄsthLe* B 150), gebührt ihr der höchste Thron, da sie von dem unmittelbaren Ausdruck des Gefühls am weitesten entfernt sein dürfte und gemäß dem Hauptgegensatz der einzelnen Künste dem »producirenden Erkennen«, also dem Vorstellen und Denken sehr nahe stehen dürfte, vgl. *ÄsthLe* 47.

<sup>2294</sup>Diesen Problemzusammenhang blendet Käfer, »Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös«. Schleiermachers *Ästhetik* im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels, leider völlig aus. Vgl. a.a.O., 208f; 210f; 212; 223; 250f; 253.

<sup>2295</sup>»[D]ie »Reden« [über die Religion] sollten sich [...] als überaus wirkungsmächtiges Gründungsdokument einer neuen, einer romantischen Frömmigkeit erweisen«, aus: Safranski, R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007, 149. Und a.a.O., 145 heißt es: »Schließlich, und das war für die Romantiker von höchster Bedeutung, war Schleiermachers Religion eine ästhetische«. Immerhin spricht der Autor auf einer der nachfolgenden Seiten (S. 150) die gewisse Ambivalenz von Schleiermachers Werk an: »Mit Schleiermachers Auftreten im romantischen Kreis drängte eine Frage zur Entscheidung: Was behält in der ästhetischen Religion schließlich das Übergewicht: das Ästhetische oder das Religiöse?«. Schleierhaft und verdächtig an Schleiermachers *Reden* ist dieser Zusammenhang auch dem theologischen Fachmann und Vorgesetzten Schleiermachers, dem Oberhofprediger Dr. F.S.G. Sack vorgekommen, vgl. dazu Anm. 2360 d.v.U.

<sup>2296</sup>Das gilt unabhängig davon, daß mancherorts der Vollzug dieses Kultes von den Kommunikanten um sein Proprium gebracht werden mag.

die innere Einheit aller Künste würde äußerlich am vollkommensten dadurch dargestellt, »daß die Kunst nur in einem alle Zweige vereinenden Festleben recht aufblüht«<sup>2297</sup>. Und in diesem Zusammenhang versteht Schleiermacher speziell das religiöse Festleben als »Kultus«<sup>2298</sup>, so daß die *Ästhetik* eigentlich diesen nur angedeuteten Zusammenhang auch einmal ausführen müßte,<sup>2299</sup> und zwar aus christlicher Perspektive im Blick auf das Abendmahl. Die Vorstellung einer neutralen Gestimmtheit des ästhetischen Bewußtseins wie auch des reflektierten Bewußtseins des Denkenden dagegen ist falscher Schein. Schleiermachers gegen Ende der Einleitung<sup>2300</sup> der *Ästhetik* erhobener Anspruch, im allgemeinen Teil seiner *Ästhetik* eine »rein wissenschaftliche Gesinnung«<sup>2301</sup> hegen zu wollen, scheint jener und somit auch dieser Forderung nicht voll und ganz gerecht werden zu können.

Erinnert man die oben dargestellten Ausführungen Schleiermachers über die sogenannten Urbilder, so muß man nicht allein um des Kultes willen, aber doch spätestens angesichts der fundamentalen Bedeutung seines Vollzuges (!) für die »innere Einheit« der Kunst anfragen, ob die sogenannten Urbilder nicht selbst szenisch bzw. in sich selbst »zeitlich« sein müssen. Schleiermachers Rede hingegen läßt vielmehr an rein statische Gebilde denken. Zwar schließt Schleiermacher durch seine Betrachtung von Mimik und Musik keinesfalls diejenigen Künste aus, an denen der prozessuale Charakter der Entstehung und Wirkung von Kunstwerken überhaupt am leichtesten auffällt.<sup>2302</sup> Auch der Entstehungsprozeß der Urbilder wurde bei Schleiermacher durchaus in seiner Prozessualität wahrgenommen und geschildert. Dennoch scheinen bei Schleiermacher die Urbilder in reiner Statik zu verharren. Man kann annehmen, daß die Vorstellung einer inneren Zeitlichkeit der Urbilder den Druck auf Schleiermacher erhöht hätte, die Prozessualität der Kunst auch einmal auf ihre innere Einheit, den Kultus anzuwenden. Stattdessen erblickt Schleiermacher das Bestreben der Künste, sich zu vereinigen, sowie eine mythologisch-zyklische Beziehung der Kunst vornehmlich bezogen auf die Idee der Welt und in der Antike bzw. im Kultus, nämlich im Kult der Antike.<sup>2303</sup> Auf diese Weise scheint dem Kult sogar ein gewissermaßen ungeschichtlicher, »unzeitlicher« Charakter zueigen zu sein. Schleiermachers Verzicht auf eine ausführlichere Betrachtung des Kultes in der *Ästhetik* überrascht insofern jedenfalls nicht.

Selbstverständlich hätte die theoretische Entfaltung des christlichen Kultes – neben erklärungs-suchenden kulturgeschichtlichen Vergleichen<sup>2304</sup> – in jedem Fall auch das harmonische Ineinandergreifen von göttlicher und menschlicher Kunst im christlichen Abend-

---

<sup>2297</sup>ÄsthLe 18.

<sup>2298</sup>Vgl. ÄsthLe 22.

<sup>2299</sup>Im allgemeinen Teil der *Ästhetik*.

<sup>2300</sup>Vgl. ÄsthLe 3-8.

<sup>2301</sup>ÄsthLe 8.

<sup>2302</sup>So schon Schleiermacher selbst, vgl. ÄsthLe 45.

<sup>2303</sup>Vgl. ÄsthLe 48ff

<sup>2304</sup>Bedenke zum Beispiel die kunst- und kulturgeschichtliche Bedeutung des Kultes des griechischen »Komos« (vgl. dazu Lamer, Artikel Komos, Abteilung 1, in PW 11, 1286-1298) oder die religiöse Funktion und Bedeutung des Kultes der Ahnenverehrung (vgl. bes. Balz, H., Artikel Ahnen/Ahnenverehrung. I. Religionswissenschaftlich, RGG<sup>4</sup> 1, 225f).

mahl zu bedenken, speziell auch die Frage nach dem Zusammenhang der beiden Mahlelemente Brot und Wein und der realen, heilvollen Präsenz Jesu Christi. Schleiermacher stellt in seiner *Glaubenslehre* diese Aufgabe zu einem nicht unbedeutenden Teil den zukünftigen »Bemühungen der Ausleger« anheim<sup>2305</sup> und hält Luthers Darstellung des Abendmahls, genauer »die Art, wie mit dem Brot zugleich der Leib Christi genossen wird, und wie dieser sakramentliche Genuß verschieden ist, auf der einen Seite von dem leiblichen Genuß der symbolischen Elemente, auf der andern von dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes«, für unfähig, jemals »die Tatsache [des angezeigten Zusammenhanges] anschaulich [zu] machen«<sup>2306</sup>. Wahrscheinlich aber verdankt sich die laut Schleiermacher unanschauliche Darstellungsart des Abendmahls bei Luther, sodann Schleiermachers eigene Unschlüssigkeit über das rechte Abendmahlsverständnis sowie seine mehr statische denn szenisch-»zeitliche« Vorstellung der sogenannten Urbilder ein und derselben im Grunde »unzeitlichen« Vorstellung von Bewußtsein, von Präsenz und von »Zeit«.

In dieser Hinsicht ist d.v.U. aufgefallen, daß Schleiermacher zwar in der *Psychologie* eigentlich von einer inneren »Zeitlichkeit« des unmittelbaren Selbstbewußtseins, namentlich von dem Zusammenhang von Ich-sagen, Ich-setzen und Ich-finden ausgeht, ihn aber keinesfalls bewußt ausführt. Bis in die zweite und letzte Auflage der *Glaubenslehre* hält sich dieser Mangel durch, mit dem verbunden »Sein« bzw. »Bewußtsein« leider nicht klar und deutlich als Prozesse im Rahmen der sogenannten Gegenwartsgegenwart zu erkennen gegeben werden, so daß dieser Gesamtprozeß leider nicht in der Weise seiner inneren Zeitlichkeit aufgedeckt wird. Auch auf diese Weise stimmt die *Ästhetik* mit dem übrigen Werk Schleiermachers überein.

Daß die *Ästhetik* Schleiermachers aber auch im guten Sinn mit seiner schon aus den *Reden* bekannten Grundanschauung übereinstimmt, wird nicht nur daran ersichtlich, daß Schleiermacher ihre Ausführung bereits in der *Psychologie* angelegt hatte und sie in »rein wissenschaftliche[r] Gesinnung« angeht<sup>2307</sup>. Sondern vergleichbar mit seinen übrigen wissenschaftlichen Abhandlungen, vor allem vergleichbar mit den Abhandlungen der einzelnen Fachdisziplinen in seinen Vorlesungen, wendet Schleiermacher auch in der *Ästhetik* die bekannte Gliederung in (1) einen allgemein einleitenden Teil, (2) einen allgemein-spekulativen Teil und (3) einen spezielleren Teil<sup>2308</sup> an. In letzterem wird der allgemeine Gehalt in die Form des Konkreten gegossen. Zudem bezeugen die Einbindung der *Ästhetik* in das übrige Werk Schleiermachers zu Genüge die allgemeine Einleitung und die ersten Seiten des allgemeinen Teils, indem sie gemeinsam auf die Vorstellung des Gegensatzes von »Productivität« bzw. Spontaneität und Rezeptivität, auf die Vorstellung des Gegensatzes zwischen Spekulation und Empirie, sodann auf die Vorstellung des Gegensatzes von Sein und Bewußtsein bzw. »Idealität« und »Realität« sowie auf die Vorstellung des

---

<sup>2305</sup>GL § 140,4, II 355.

<sup>2306</sup>GL § 140,4, II 354.

<sup>2307</sup>ÄsthLe 8.

<sup>2308</sup>Vgl. ÄsthLe 54-94 bzw. B 97-150, jenachdem, ob man die Fassung von 1819 oder 1925 (B-Fassung) zugrundelegt.



Gegensatzes von erkennender bzw. symbolisierender und organisierender Funktion verweisen.<sup>2309</sup> In dieselbe Richtung, nämlich in Richtung auf die dreifaltige Gemütseinheit von Denken, Wollen und Gefühl weist die gegen Ende des allgemeinen Teils vorgenommene Zuordnung von Wahr, Gut und Schön hin.<sup>2310</sup>

Hätte Schleiermacher auch die innere »Zeitlichkeit« des Bewußtseins berücksichtigt, so hätte ihm nicht nur angestanden, seine *Ästhetik* als »Theorie der Empfindung« bzw. als Theorie des »Wohlgefallen[s] am Schönen«<sup>2311</sup> unter der Bedingung zu entwickeln, daß das Schöne entweder in Raum und Zeit sinnlich vermittelt auftritt oder allenfalls an den sogenannten Urbildern festgemacht wird. Sondern: hätte Schleiermacher auch die innere »Zeitlichkeit« des Selbstbewußtseins berücksichtigt, so hätte ihm zusätzlich angestanden, das Schöne zuerst an der Schönheit des Personseins Gottes auszumachen, dann, davon abgeleitet das Schöne am transzendent bestimmten, religiös gestimmten unmittelbaren Selbstbewußtsein, ja als die Gegenwartsgegenwart selbst zu explizieren, und auf diese Weise eine Totalästhetik zu entwickeln, deren Phänomene über das einzelne Erscheinende hinausgehen, nämlich zum Erscheinen selbst des einzelnen Erscheinenden sowie zum Grund für ebendieses Erscheinen.<sup>2312</sup> Leider hat Schleiermacher lediglich eine solche Ästhetik entwickelt, die allerhöchstens die Urbilder und eigentlich nur in Raum und Zeit erscheinendes Empfundenes als Phänomene des »Wohlgefallen[s] am Schönen« thematisiert. Trotz des aufgezeigten, anzunehmenden Transzendenzbezugs seiner Ästhetik schafft Schleiermacher es nicht, die eigentlich zwischen ihm und anderen philosophisch-theologischen Konzepten bestehende fundamentale Differenz konsequent und kontinuierlich zu realisieren. Die Gefahr, zusammen mit Schiller, Schelling, Schlegel und zuletzt Kant auf derselben Theorieebene verortet zu werden, hat Schleiermacher nicht gebannt.

Bei Kant erschien die Ästhetik zuerst in Gestalt der transzendentalen Ästhetik der KrV als Theorie der theoretischen Vernunft, das heißt als die Lehre von Raum und Zeit als den – wie auch immer – vorgegebenen, apriorischen Auffassungsformen von organischen (!) Empfindungen. Doch schließlich, wenn es in der KU um das Wohlgefallen am Schönen ging, besaß die Zweckmäßigkeit der ästhetischen Urteilskraft die Eigentümlichkeit, daß sie lediglich durch die intellektuelle (!) Reflexion über die Beziehung einer Vorstellung eines Objekts auf das Subjekt zustande kam.<sup>2313</sup> Diese Reflexion sollte samt ihrem Ergebnis grundsätzlich subjektiv sein. Der Reflexion sollte nur eine bloße „Auffassung (appre-

---

<sup>2309</sup>Vgl. ÄsthLe 3; 5; 7; 9.

<sup>2310</sup>Vgl. ÄsthLe 40f.

<sup>2311</sup>ÄsthLe 3; als ebendiese Theorie stehe die Ästhetik der Logik gegenüber, vgl. ÄsthLe 3.

<sup>2312</sup>Auf diesen Weg begibt sich Herms, E., Der Ort der Ästhetik in der Theologie, in: ders., Phänomene des Glaubens, Tübingen 2006, 116-135. Herms zufolge ist der Gegenstand der Ästhetik »die Aisthesis als das passionale Kontinuum des Erlebens, durch das alle Bedingungen des Dauerns der Gegenwart unseres leibhaften Personseins gesetzt und erschlossen sind« (Herms, Ästhetik, 135). Demzufolge ist die Ästhetik »eine Theorie über das ursprüngliche Geschehen des Gesetztwerdens und das Erschlossenwerden des Daseins in seiner Qualität als das von seinem Ursprung her in sich selbst (sic!) Gute (uns durch die Zukunft unserer Gegenwart anziehende), als das Wahre (das von seinem Ursprung her zuverlässige) und als das Schöne (nämlich als das, worin das Gute erreicht wird und zu genießen ist) sein« (ebd.).

<sup>2313</sup>Vgl. KU 188f.

hensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung“<sup>2314</sup> vorausgehen, ohne daß dieser Gegenstand auf einen zu Erkenntniszwecken dienlichen Begriff bezogen sei. Die Vorstellung vom Gegenstand werde nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt (zurück) bezogen. Dennoch behauptet Kant, daß die subjektiven Urteile des *sensus communis aestheticus* ihre Allgemeingültigkeit voraussetzten. Die Konstruktion einer subjektiven Gewißheit, die zumindest den Anspruch objektiver Gültigkeit besitzt, führte Kant jedoch nicht zu der Schleiermacherschen Einsicht in die radikal rezeptive Reflexivität des menschlichen Selbstbewußtseins, sondern zu einem fragwürdigen Schwanken betreffend die Konstitution und Leistungsfähigkeit des von ihm beschworenen »Gemeinsinns«.<sup>2315</sup> Da bei Kant zudem die ästhetische Urteilskraft anders als die praktische Vernunft keinesfalls den menschlichen Willen bestimmt, und die von ihr reflektierten Objektformen lediglich auf die Anschauung von Gegenständen in Raum und Zeit zurückgehen, erzielte Kant auf diese Weise einen doppelten Erfolg. Erstens hat Kant eine ästhetische Theorie über die Empfindung des organisch vermittelten, in Raum und Zeit begegnenden Schönen hervorgebracht, die zwar hoch und hehr von der Notwendigkeit der Allgemeinheit von Geschmacksurteilen spricht, faktisch aber den einzelnen Schönheitsgenuß ins prinzipiell Subjektive und in die Belanglosigkeit gegenüber »vernünftigem« Handeln und Erkennen abdrängt. Zweitens unterbindet Kant auf diese Weise die Frage nach der Konstitution von Selbsterschlossenheit, die Frage nach Bewußtsein überhaupt, die Frage nach dem Sinn von Sein, und insofern auch die Frage nach der Schönheit dieser Phänomene.

Schleiermacher versucht jedenfalls, eine Ästhetik über das in Raum und Zeit begegnende, organisch vermittelte Schöne aufzurichten. Ihre unaufgebbare Vorzugswürdigkeit erringt Schleiermachers Ästhetik dabei gegenüber der Kantschen, indem sie sowohl die Individualität des endlichen Seins akzeptiert und das Schöne durch die Besonderungen des Endlichen hindurch erscheinen läßt, ohne daß andererseits der Schönheitsgenuß ins bloß Subjektive versinken würde. Weder muß die Kunsttätigkeit, müßte das Schöne auf etwas Allgemeingültiges unabhängig von der Geschichte der Menschheit und des einzelnen Menschen reduziert werden, noch droht die Auflösung in ethische Belanglosigkeit. Zweitens wirft Schleiermachers Ästhetik sogar die Frage nach der transzendenzbezogenen Schönheit der Urbilder auf und eröffnet somit die Möglichkeit einer Totalästhetik, die das Schöne für den wahren Phänomenbegriff aufschließt, der viel reicher und daher auch schöner als der Kantsche ist. Aber, wenn Schleiermacher im letzten Satz seiner *Ästhetik* summieren kann »Es ist dasselbe, was die Griechen sagen: Die Reinigung der Leidenschaften soll die Kunst bewirken«<sup>2316</sup>, so verfestigt er den oben beschriebenen Eindruck: daß ihm (auch) in der *Ästhetik* nicht gegeben ist, die durch ihn erschwungene radikale Überwindung der Kantschen und von Kant ausgegangenen Fehldeutungen der Wirklichkeit durch seine eigene

---

<sup>2314</sup>KU 189.

<sup>2315</sup>So lautet die Überschrift zu Paragraph 22: „Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird“ (KU 239). Vgl. auch 2.6.3.3 d.v.U.

<sup>2316</sup>ÄsthLe B 150.

Zentraleinsicht in die radikal rezeptive und in sich reflexive Konstitution alles Seins ohne Zweifel über den wahren, von ihm vollzogenen Fortschritt zu entfalten. Darüberhinaus drängt die Zentraleinsicht Schleiermachers der Sache nach zur Vertiefung des gewöhnlichen, populären und vermeintlich wissenschaftlichen Verständnisses von »Sein« und von »Zeit«.

### 3.7 Schleiermachers Phänomenologie

und die Notwendigkeit, von ihr aus die traditionelle Ontologie zu vertiefen

Der Titel der Phänomenologie besagt formal betrachtet, daß Schleiermacher seine Untersuchungen gemäß den Phänomenen durchgeführt, seine Texte phänomengemäß geschrieben hat; er besagt, daß Schleiermacher »den Sachen selbst«, wie sie sich von sich aus zeigen, nachgegangen ist, daß er sie sachlich richtig erkannt und sodann sachgemäß dargestellt hat. Dieses Urteil wird erstens eingeschränkt werden müssen durch den Zusatz, daß Schleiermacher »im großen und ganzen« Phänomenologie betrieben hat oder schlichter gesprochen: daß seine Beschreibungen nur »im großen und ganzen« zutreffen. Bevor dieser Tatbestand insonderheit nachvollzogen werden kann, muß zweitens in Rückbezug auf die Einleitung d.v.U. daran erinnert werden, daß mit Heidegger »Phänomenologie« bezogen auf ihr eigentliches Phänomen das »Sein des Seienden« in den Blick faßt und zur Sprache bringt. Zu beurteilen ist eigentlich der Sachverhalt, inwieweit Schleiermacher das Präsent-Sein, das Bewußt-Sein des einzelnen Seienden überhaupt zutreffend erfaßt und zutreffend dargestellt hat. Das oben abgegebene, formale Urteil über die Phänomenologie Schleiermachers verweist dennoch auf ein zu erwartendes positives Urteil über Schleiermachers Phänomenologie im eigentlichen Sinn von »Phänomenologie«. Denn so, wie das »Sein des Seienden« »vor« dem Seienden des »Seins« den ontologischen Vorrang besitzt, sind die beiden Begriffe von Phänomenologie untrennbar mit einander verbunden. Ein Fehlgang der einen Seite provoziert Irrungen auf der jeweils anderen Seite. Bewährt werden soll daher das obige »formal-phänomenologische« Urteil, Schleiermacher habe im großen und ganzen Phänomenologie betrieben, unter ständigem Rückbezug auf die eigentliche Phänomengemäßheit von Schleiermachers Werk. Zu bewähren ist, daß Schleiermacher gerade im eigentlichen Sinn von »Phänomen« ein wesentlich phänomenologisches Werk zum Vortrag gebracht hat; obzwar die sich aufdrängende und eigentlich notwendige Vertiefung der Sichtweise der Tradition bei Schleiermacher gewissermaßen im Ansatz steckenbleibt. Zu diesem Urteil wird geführt, wer die großen Schriften Schleiermachers in der oben durchgeführten Schau Revue passieren läßt und die Details im Werkzusammenhang bedenkt. Auf diese Weise wird zugleich erhellen, inwiefern Schleiermacher die Eingangs der Schleiermacheruntersuchung geschilderten Problemstellungen der Tradition auflöst.

Zunächst aber fiel an Schleiermachers Werk seine prinzipiell beschreibende Verfahrensweise auf. Sie hielt sich durch bis in seine explizit wissenschaftlichen Arbeiten. Dort verfuhr Schleiermacher regelmäßig auf die Weise, an den Anfang eine Ausgangsvorstellung,

die formelhaft sein konnte, zu stellen. Zu verstehen war und ist diese Ausgangsvorstellung als in Begriffe gefaßte Idee oder »Anschauung«. Schleiermachers Beschreibungen bedeuteten allesamt die analysierende Entwicklung einer dem Autor vorgegebenen Anschauung, die durch das Einwirken der sinnlich vermittelten historischen Welt »aufgerufen« wird, wiewohl sie für unsereinen erst am historisch Wirklichen real wird. Fundiert war diese Anschauung im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Im Prinzip auf dieselbe Weise, wenn auch nicht ausdrücklich, verfährt Schleiermacher bereits in den *Reden über die Religion*. Auch dort wird in dem doppelten Sinn beschrieben, daß eine Idee beschrieben wird, indem ihre historisch-konkreten Verwirklichungsprodukte beschrieben werden. Diese Art der Beschreibung schützt Schleiermacher vor falschem Zergliedern und Zerschneiden der einen Erfahrungswelt.

Sodann fällt bezogen auf die Tradition, speziell im Vergleich mit dem Werk Kants an Schleiermachers Werk besonders auf, daß Schleiermacher vom Anfang der *Reden* an bis in die kurz vor seinem Tod verfaßte Reinschrift der Einleitung der *Dialektik* sowie bis in die sachlich hintanstehende Abhandlung der *Ästhetik* die in Raum und Zeit erscheinenden Phänomene in nur relative Gegensätze gliedert. Gemäß der Wirklichkeit kreuzt Schleiermacher, sowohl um die Relativität der in sich gegensätzlichen Wirklichkeit bis in das kleinste denken zu können, als auch um überhaupt nur einen einzigen und ersten Gegensatz in seiner Relativität entfalten zu können, ein jedes Gegensatzpaar mit einem anderen und anerkennt dabei den systematischen Gesamtzusammenhang aller Gegensatzperspektiven untereinander.

Drittens ist immer wieder deutlich geworden, daß Schleiermacher faktisch von einer gewissen Asymmetrie der Gegensatzpole trotz deren Gleichursprünglichkeit ausgeht. Bereits auf den ersten Seiten der *Reden* war zu sehen, daß die beiden Kräfte bzw. »Triebe« der relativen Spontaneität und relativen Rezeptivität trotz ihrer Gleichursprünglichkeit seinsmäßig differierende Stellungen innehaben müssen. Entscheidend wichtig ist diese Einsicht in die seinsmäßige Vor- und Nachordnung bei gleichzeitiger Gleichursprünglichkeit, da nur auf diese Weise die Prozeßgestalt der historischen Wirklichkeit erklärlich wird. Nur auf diese Weise kann die Dynamik der Wirklichkeit, ja die Lebendigkeit von »Leben überhaupt« denkerisch eingeholt werden. Das wird zum Beispiel vorzüglich ersichtlich an der in Schleiermachers *Dialektik* dargestellten Gestalt des Wissens im gewöhnlichen Sinn dieses Ausdrucks; nämlich an der oben geschilderten Wissensbewegung von den Primär- zu den Finalvoraussetzungen<sup>2317</sup>. Wie an diesem Beispiel erhellt, muß mit Schleiermacher zusammen angenommen werden, daß die Finalbedingungen eine bestimmtere Weise der Primärbedingungen darstellen, daß also prinzipiell möglich und nötig ist, daß die seinsmäßig bzw. ontologisch vorrangigen Gegensatzseiten ihre jeweiligen Gegensätze der Möglichkeit nach mitumfassen, andererseits aber nur vermittelt durch das je aktuelle Aneinandersein im Verhältnis zu dem ihnen relativ Entgegengesetzten wirklich sein können.

---

<sup>2317</sup>Vgl. Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>187-230 sowie S. 332 d.v.U.

Aufgrund dieser Denk- und Darstellungsweise sprengt Schleiermacher schon am Anfang der *Reden*, konkret durch seine Überlegungen über das von der »Gottheit« geschaffene Schöpfungswerk und die darin herrschenden Grundkräfte den Kantschen Phänomenbegriff faktisch auf. Bewußt bezeichnet Schleiermacher in den *Reden* auch die Religion in ihren einzelnen sogenannten positiven Gestalten als »Phänomen«<sup>2318</sup> und faßt damit (auch) nur in der Zeit Erscheinendes unter den Phänomenbegriff. Der Sache nach jedoch erweitert die von Schleiermacher praktizierte »Geisterbeschwörung« zum Anfang der zweiten Religionsrede den zu erfassenden Phänomenbestand in Richtung auf sein eigentlich noch viel größeres Ausmaß. Denn Schleiermacher setzt hier voraus, daß »die Erscheinung [verstehe: das Phänomen] sich [nämlich: sich selbst, und zwar als es selbst und von selbst] zeigen soll«<sup>2319</sup>. Gemeint ist mit diesem Phänomen das Wesen der Religion.<sup>2320</sup> Der Gegenstand »Wesen der Religion« begegnete aber als die Weise seines Gegebenseins. Als solche erscheint er ontologisch gesehen »vor« der historischen Zeit, »vor« dem in der Historie Erscheinenden. Die Gegebenheitsweise des Gegenstands »Wesen der Religion« besteht in dem von Schleiermacher in der *Glaubenslehre* so genannten Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott. Ebendieses Gefühl, das Schleiermacher in der *Dialektik* als »allgemeines« Gefühl der »Selbsthabe« zu verstehen gibt, ist mit dem unmittelbaren, in sich selbst reflexiven und radikal rezeptiven Selbstbewußtsein zu identifizieren.<sup>2321</sup> Auf seine fundamentale Allgemeinheit bezogen wurde es oben als »Gegenwartsgegenwart« zur Sprache gebracht<sup>2322</sup>. Besonders dieser letztere Ausdruck verweist darauf, daß das besagte Phänomen tatsächlich das »Sein des Seienden« ist. Dieses »Sein«, diese Weise von Präsent-Sein als die Weise, in der unsereinem überhaupt alles erschlossen ist, was uns nur präsent sein kann oder für uns »real« ist, befaßt unvermeidlich und unter irdischen Bedingungen auch unüberholbar alle Sachverhalte, die für unsereinem überhaupt wissbar sind, im gewöhnlichen Sinn von »Wissen«. Ebenso befaßt dieses Bewußt-Sein auch die Ebene unseres unmittelbaren aber spontanen Bewußtseins von der Struktur unsres Seins, die Ebene der sogenannten Ideen<sup>2323</sup>. Schließlich sodann ist in ihm und durch es sogar unsere Bezogenheit und »Richtung der Seele«<sup>2324</sup> auf den Grund alles »Seins« vermittelt. Unser Selbst, die Welt (unsrer Freiheit) sowie unser Gottesbezug sind in diesem »Sein« fundiert.

Von diesem »Sein des Seienden« handelt Schleiermachers nur im Ansatz ausgeführte und zuerst und zuletzt im Dienst der Theologie angewandte Lehre von dem eigentlich Erscheinenden. Praktisch in diesem tiefen, eigentlichen Sinn von Phänomenologie begriffen ruft Schleiermacher in der *Glaubenslehre* nach der Sichtung seines Gegenstands, der Weise der Erschlossenheit des »Seins« seine Leser an: »Zu diesen Sätzen kann die Zu-

---

<sup>2318</sup>Vgl. RuR 22; 152; 157; 273.

<sup>2319</sup>RuR 39.

<sup>2320</sup>Vgl. RuR 38; auch RuR 30 sowie die Seiten 181-186 d.v.U.

<sup>2321</sup>Vgl. 3.5.4.1 und 3.5.4.2 d.v.U.

<sup>2322</sup>Vgl. u.a. S. 210 d.v.U.

<sup>2323</sup>Vgl. dazu u.a. S. 214f d.v.U.

<sup>2324</sup>Psy A 458.

stimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist, und Interesse an dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchungen finden kann«<sup>2325</sup>.

Auf dem Boden und im Rahmen derselben Phänomenologie verfaßt Schleiermacher wie gesehen eigentlich schon die erste Auflage der *Reden über die Religion*. Denn mit dem Gegenstand der Religion war der Sachverhalt gegeben, wie dem Menschen überhaupt etwas und alles, was »real« »ist«, erscheint oder sich ihm präsentiert. Das ist die Weise des Fundiertseins des menschlichen Personseins sowie alles endlichen Seins überhaupt im Gefühl der Selbsterschlossenheit bzw. im Prozeß der Gegenwartsgegenwart. Aus diesem Grund dokumentieren die *Reden* die Menschheit, wie sie von dem Grund alles Seins in der Weise des besagten Erschlossenseins beeindruckt wird. Zu reden ist aber von der Menschheit und nicht nur vom Menschen, weil aufgrund der Weise, in der das geschaffene Sein und »der Mensch« gegeben sind, der einzelne Mensch immer nur als konkrete historische Variation der Möglichkeit seinesgleichen auftritt und ontologisch mit den anderen durch das »allgemeine Band des Bewußtseins«<sup>2326</sup> beständig verbunden ist. Desweiteren wählt Schleiermacher völlig phänomengemäß das Thema der Menschheit und spricht von ihr, da sie offensichtlich den Ort darstellt, an dem das vom Schöpfer ins Werk gesetzte Für-Sein, die Schöpfung, zu dem unüberbietbaren Hochpunkt des geschaffenen Für-Seins kommt. In der Menschheit wird das Für-Sein für es selbst hell. Die Menschheit beweist unendlich klarer und kräftiger als alles übrige geschaffene Sein ein Bewußtsein für das »Sein des Seienden« und den Grund dieses Seins. Diese Einsicht liegt mit den *Reden* derjenigen Schrift zugrunde, die den Ausgangspunkt für Schleiermachers Werk im ganzen darstellt. Es ist nicht verwunderlich, daß diese eigentliche entsprechende ausdrückliche Phänomenologie, soweit Schleiermacher sie ausdrücklich formuliert hat, weniger ausführlich in der *Psychologie* entfaltet wird als vielmehr in dem großen Hauptwerk Schleiermachers, in der zweiten Auflage der *Glaubenslehre*, die mit den *Reden über die Religion* zusammen das Gesamtwerk gewissermaßen abschließend rahmt. Unter wissenschaftstheoretischem Gesichtspunkt hätte Schleiermachers Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins tatsächlich in die Einleitung der *Psychologie* bzw. in die Einleitung einer um die Perspektive auf das Physische erweiterten Psychologie als Fundamentalwissenschaft des Schleiermacherschen Systems der Wissenschaften geordnet werden müssen. Verständlich ist der Umstand, daß Schleiermacher die ausführlichste Entfaltung seiner Selbstbewußtseinstheorie im Dienst der Dogmatik offeriert, dennoch. Relativ unabhängig von möglichen Fehldeutungen durch Schleiermacher selbst<sup>2327</sup> steht fest, daß die *Glaubenslehre* der Natur der Sache nach eine Theorie zur positiven Gestaltung desjenigen allerfundamentalsten Sachverhaltes ist, der in der *Psychologie* nur seiner allgemeinen Weise nach beschrieben worden wäre – und fragmentarisch auch beschrieben worden ist. In der historischen Wirklichkeit, im Ontischen

---

<sup>2325</sup>GL § 4,1, I 25.

<sup>2326</sup>Vgl. RuR 8 sowie S. 173 d.v.U.

<sup>2327</sup>Zwischenzeitlich hielt Schleiermacher bekanntermaßen die Dialektik für »höher« als die Ethik, die er in E<sub>12/13</sub>, Einleitung, §§ 19-30, PhE 247f aus der Dialektik abzuleiten versucht; vgl. S. 284ff d.v.U.

erscheint das ontologisch Vorrangige, das Allgemeine aber immer nur nachrangig, am Konkreten. Übereinstimmend damit hat Schleiermachers Theorie des Selbstbewußtseins sowohl in der *Glaubenslehre* wie auch in der *Psychologie* ihren Ausgang immer nur beim »erscheinenden Geist«<sup>2328</sup> nehmen wollen, und hat Schleiermacher diesen phänomenologischen Anhaltspunkt im Leben nicht verlassen – während Hegel z.B. sehr wohl den Eindruck vermittelt, dies zu müssen und der Meinung zu sein, es auch zu können.<sup>2329</sup>

Also, vor dem Hintergrund der klaren Phänomenbezogenheit Schleiermachers ist durchaus verständlich, daß Schleiermacher seine Selbstbewußtseinstheorie wesentlich in der *Glaubenslehre* mitteilt, zumal gemäß seiner eigenen *Psychologie* diese Psychologie als Teil einer sie umfassenden Pneumatologie gedacht werden kann,<sup>2330</sup> die ihrerseits ohne positiv-religiöse Einordnung nicht auskommen wird. Daher geht Schleiermacher außerordentlich phänomengemäß vor, wenn er speziell in den *Reden*, wie die *Glaubenslehre* es durch ihre Überschrift angibt, mitteilt, was seine eigene religiöse Stimmung sei; und wenn er das Verhältnis seiner eigenen Vernunft, das Ringen seiner vernünftigen Ansichten von der Vernunft sowie von den übrigen vom ihm geschilderten Phänomenen gegenüber den vernünftigen An- und Einsichten anderer Menschen einsehbar gestaltet. Anders als Kant, dem die Betrachtung seiner selbst aufgrund seines engen Phänomenbegriffs genauso schleierhaft bleiben muß, wie bei ihm die Relation zwischen der Vernunft des einzelnen Menschen und der »Vernunft überhaupt« problematisch und dunkel bleibt,<sup>2331</sup> hat Schleiermacher diesen Problemzusammenhang aufgedeckt. Denn erstens weisen schon die *Reden* vergleichbar dem *Brouillon* die nicht zuletzt auch in der *Dialektik* vertretene Einsicht Schleiermachers

---

<sup>2328</sup>Psy 182.

<sup>2329</sup>Ein Indiz dafür, daß Hegel diesen Anspruch – faktisch notwendig – unterboten hat, preist er stolz selbst an, nicht ganz zufällig im ersten Satz seiner Vorlesungen über die Philosophie der Religion: »Ich [(!)] habe es für nötig erachtet, die Religion für sich zum Gegenstand der philosophischen Betrachtung zu machen und diese Betrachtung als einen besondern Theil zu dem Ganzen der Philosophie hinzuzufügen« (JSW<sub>XV</sub> 19; vgl. GWH 17, S. 8 [3a]). Wie sollte diese Einleitung mit sich selbst übereinstimmen, wenn der erste Satz der in ihr enthaltenen »Einteilung« lautet: »Es kann nur Eine Methode in aller Wissenschaft seyn, da die Methode der sich explicirende Begriff, nichts Anderes, und dieser nur Einer ist« (JSW<sub>XV</sub> 75; vgl. GWH 17, S. 40 [13b- 15a]); und wenn nicht zugleich vorausgesetzt werden soll, daß in und mit Hegel der »Begriff« ganz zu sich selbst kommt oder schon gekommen ist? Würde der Hegelsche Anspruch, die Notwendigkeit des Erscheinens des »Seins des Seienden« einzusehen, je von einem Mensch erfüllt werden können, so könnte dies niemals der Standpunkt des endlichen bzw. des geschaffenen Seins sein, sondern der wäre voll und ganz Gottes bzw. Logos ensarkos oder Jesus Christus. Nach Hegel dagegen ist »[d]er Gegenstand der Religion wie der Philosophie [...] die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explication Gottes« (JSW<sub>XV</sub> 37; vgl. GWH 17, S. 5f [2a- 2b]). Zu Schleiermachers wahrhaftig phänomenologischer Zurückhaltung dagegen vgl. Psy 182 sowie S. 218f d.v.U., speziell Anm. 1255.

<sup>2330</sup>Vgl. Psy A 407 sowie S. 202ff d.v.U., speziell Anm. 1175.

<sup>2331</sup>Kants transzendentalphilosophische Wende zielt keinesfalls auf die Beendigung oder schlichte erkenntnistheoretische Bändigung der Metaphysik, auf ihre vermeintlich kritische Disziplinierung zu einer Disziplin ohne Gegenstand. Wer Kants »Dialektik«, wer Kants Gesamtwerk auf ein Ereignis im Reich der Erkenntnistheorie reduziert, versteigt sich ins Bodenlose. Wie oben aufgezeigt erforscht mit Kant in Wirklichkeit die endliche Vernunft ihre eigenen Lebensmöglichkeiten, sucht sie ihr eigenes Wesen. Kants Transzendentalphilosophie ist der Versuch, eine Theorie über die Freiheit der endlichen Vernunft in ihrer theoretisch-praktischen Einheit aufzustellen. Dieses Ansinnen war und ist durchaus metaphysisch fundiert, in Kants Phänomenbegriff, bzw.: Ontologie. Kants Ontologie scheitert jedoch aufgrund seines verengten Phänomenbegriffs kurz vor dem Ziel. Kants Ontologie der Vernunft berührt mit dem »sensus communis aestheticus« die Unmittelbarkeit des Gefühls nur noch in der Abkehr von ihr, vgl. 2.6.3.3 d.v.U., bes. S. 126f.

auf, daß die vernünftige Kraft der Spontaneität immer schon mit der mehr sinnlichen Kraft der Rezeptivität vereint ist. Ein Hiatus zwischen sinnen- und somit auch sinnloser »Vernunft an sich« kann folglich vermieden werden. Zweitens sind die verschiedenen, individualen Einzelvernünfte bedingt durch die sinnlich vermittelten Werdebedingungen jedes einzelnen Menschen; und andererseits entstehe ein »neuer Mensch«, indem »ein Teil des unendlichen Bewußtseins« vom ganzen sich losreißt und sich an einen »bestimmten Moment in der Reihe organischer Evolutionen« anknüpft,<sup>2332</sup> so daß die »Einerleiheit« der Vernunft an sich gewahrt bleibt. Die Vernunft als Allgemeines am Konkreten, und sofern sie für alle gleich ist, stellt eine präterminierende, aber ebenso auch vor-gegebene Weise der geistigen Produktion dar, die in sich selbst, in ihrer Allgemeinheit die Möglichkeit konkreter Variationen – kraft der Unmittelbarkeit des Gefühls – trägt. Drittens sind durch das gefühlsmäßige »Band« des »unendlichen Bewußtseins« die einzelnen seelischleiblichen Vernunftwesen alle miteinander genauso unmittelbar immer schon eins, wie in jedem einzelnen Menschen das Spontane und das Receptive, das Ideale und das Reale unmittelbar und gefühlsmäßig eins sind. Der einzelne Mensch stellt eine (nur) prinzipiell besonders bewußtseinshelle Variation des allbefassenden Gesamtbewußtseins, der gefühlsmäßigen Gegenwartsgegenwart dar.

Weil die Einsicht in diesen Gesamtzusammenhang bei Schleiermacher von den *Reden* an bis zur zweiten Auflage der *Glaubenslehre* über sein ganzes Werk hin präsent geblieben ist, muß rückblickend festgestellt werden, daß die durch sein Jacobi-Spinoza-Studium aufgekommene Wandlung seiner vormaligen Individualitätstheorie von Dauer gewesen ist. Das Ergebnis war und ist eine »Identitätsphilosophie«<sup>2333</sup> bzw. »Identitätstheologie«, die als Metaphysik oder Ontologie zu verstehen ist. Schleiermachers Verständnis des im weitesten Sinne erkennbaren Realen, des »Sein des Seienden« als gefühlsmäßiges Fundiertsein des endlichen Geistes inklusive dessen Bezogenheit auf sein Eingebundensein in die von Kant her bekannte, sinnliche Phänomensphäre samt dieser nachrangigen Phänomensphäre stellt nämlich ebenfalls »Ontologie« dar. Sie ist eine Ontologie des Gefühls am Ort der menschlichen Person. Diese Ontologie der leibhaften Individuen überwindet den Kantischen Phänomenbegriff nicht durch Vergessenheit der von Kant programmatisch vertretenen Phänomensphäre, sondern indem sie diese mitumfaßt. Dauerhaft festgehalten hat Schleiermacher mit seiner von den *Reden* bis zur *Glaubenslehre* ausgespannten Frömmigkeitstheorie auch an der Gleichursprünglichkeit von unmittelbarer Selbstgewißheit einerseits und der allein erst auf diesem Boden und nur in diesem Rahmen möglichen Objektgewißheit. In diesem Theoriekontext differenziert Schleiermacher den Gehalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins, das war das Selbst samt den phänomenalen Objekten im einfachen Sinn von »Phänomen«, durchweg von dem Phänomen der Wirklichkeit des besagten Bewußtseins, auf das bezogen er in der *Glaubenslehre* die erkenntnismäßige Zu-

---

<sup>2332</sup>Vgl. RuR 266.

<sup>2333</sup>In Anlehnung an Hegels Ausführungen im Kritischen Journal der Philosophie von 1802, Bd. 2, Stück 1, S. 1-189, bes. 115f und 139, in: GWH 4, S. 315-414, bes. 375 und 387; vgl. S. 157 d.v.U.



stimmung seiner Leser gefordert hatte. Weder geht dabei aufgrund der Phänomenalität der Erkenntnisgegenstände im schlichten Sinne von »Phänomen« die »Objektivität« der phänomenal-sinnlichen Gegenstände in den medialen Anschauungsformen Raum und Zeit »in uns« verloren; Raum und Zeit erscheinen vielmehr wie z.B. Rezeptivität und Spontaneität »in uns«, sofern sie in unserer Selbsterschlossenheit für uns vorgegeben sind; noch geht auf der anderen Seite die besagte Objektivität verloren, weil die Erscheinungsformen der schlichten Phänomenalität »in uns« nur subjektiv wären. Denn die innige Unmittelbarkeit des Vorgegebenseins von Raum und Zeit »in uns« qua Selbsterschlossenheit ist durch und als die besagte Selbstgewißheit keinesfalls bloß »subjektiv«, sondern als Gegenwartsgegenwart »übersubjektiv« und in diesem Sinne sogar »überobjektiv« und eigentlich das Realste, was für uns überhaupt nur sein kann.

Das Individuum kam und kommt in diesem Zusammenhang wie bereits bei Schleiermachers Jacobiverarbeitung und beispielsweise auch im *Brouillon* nur als raum-zeitlich gebundenes Phänomen vor. Die im Kontext der Jacobiverarbeitung von Schleiermacher eingesehene Beschränkung der menschlichen, relativen Freiheit auf die raum-zeitliche Phänomensphäre bewährt sich in diesem Zuge ebenfalls, als die relative Freiheit von Begehren (= Wollen) und Erkennen (= Denken).<sup>2334</sup> Zwar ist völlig richtig der Hinweis, daß, wie speziell an den *Monologen* ersichtlich wurde, Schleiermacher von einer geistigen Freiheit spricht, die von der vorliegenden Untersuchung auf der Ebene des unmittelbaren Selbstsetzens verortet wurde und für sich beanspruchen kann, unmittelbar spontan zu sein. Doch erstens kann diese Weise von Freiheit den Stand der historischen Wirklichkeit nicht erreichen, und zweitens ist zu bedenken, daß ihr Wurzelgrund in der radikalen Rezeptivität des Gefühls der Gegenwartsgegenwart besteht. Für die Selbständigkeit des Intellekts gilt dasselbe. Fundamentalontologisch gesehen ist er radikal rezeptiv, also vollkommen unselbständig. Auf diesem Boden findet er die inhaltlich wie formal vorbestimmte, für unsereinen radikal rezeptiv zu verstehen vorgegebene Freiheit, sich unmittelbar als sich selbst samt den gesamten Strukturbedingungen des endlichen Seins – inklusive Raum und Zeit – zu »setzen«. Historisch wirkliche Selbstbestimmung erlangt er jedoch nur in dem nur relativ freien Wechselspiel mit der ihn quasi weckenden Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit verursacht bei Schleiermacher also keineswegs Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten, die der Intellekt ohne sie scheinbar entbehren könnte. Vielmehr macht die Sinnlichkeit den konkreten Stoff für den Intellekt aus. Ja, in Wirklichkeit, so zeigte es das *Brouillon* wie auch die *Dialektik*, ist ein Minimum einer der beiden Seiten immer auch schon an der anderen, und wäre sonst die Vermitteltheit der beiden Seiten gar nicht denkbar. Bei Schleiermacher bilden Sinnlichkeit und Intellekt eine unlösliche, weil ursprünglich im unmittelbaren Selbstbewußtsein fundierte Einheit. Der Leib wird dabei keinesfalls auf eine schlichte Vermittlungsaufgabe zwischen bloßen Geistwesen degradiert. Sondern, als endli-

---

<sup>2334</sup>Die Freiheit des ästhetischen Bewußtseins, die Freiheit der Stimmung verteilt sich gewissermaßen auf die beiden Seiten von Wollen und Denken und ist, soweit von Gefühl im mehr rezeptiven Sinn dieses Ausdrucks die Rede ist, auf das Minimum der Selbstzuschreibung begrenzt.

ches Geistwesen kann der Mensch nur dann seine endliche Zielbestimmtheit und Wirklichkeit aktualisieren, wenn dem endlichen Bewußtsein ein Leib wird. Dieser ist als fleischgewordene äußere Darstellung des Inneren des Individuums anzusehen, wie beispielsweise im *Brouillon* erhellt<sup>2335</sup>. Leider ist speziell die Betonung der geistigen Freiheit auf der Ebene des unmittelbaren Selbstsetzens in den *Monologen*, wie auch die Vorstellung von der »Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft« im *Brouillon* dazu geeignet, daß gelegentlich der gegenteilige Eindruck aufkommen kann, als ob der endliche Geist nicht von Anfang an auf sein historisches Wirklichsein in der Gestalt des Leibes angelegt wäre, und die Natur in einem anderen Sinne gegeben sein könnte.<sup>2336</sup> Im Kontext dieser Unklarheit Schleiermachers leiden seine Ausführungen über das Individuum ebenso an einem Mangel an Klarheit darüber, welches Bewenden das unmittelbare Selbstbewußtsein mit dem Individuationsprinzip beim Menschen hat. Während Besonderheit nur auf der Ebene des geschichtlich-phänomenalen Seins herrscht, scheint die transphänomenale menschliche Existenz, die in einem höheren Sinn Phänomen ist, in Allgemeinheit aufgelöst zu sein; Schleiermacher kann sich nicht dazu verstehen, die »gesehenen« Ideen als gewissermaßen eigentümliche Ideale auszulegen; und auch der bestimmte Bestimmtheitsprozeß, den das Individuum durchläuft, scheint weder eine Ausgangsbestimmung, noch seine Zielbestimmung im Sein Gottes, zu besitzen.

Als faktische Theorie der geistigen wie physischen Gesamtverfassung des menschlichen Geistes, wie sie aus den *Reden* und vorzüglich der *Glaubenslehre* bekannt ist, wäre Schleiermachers Ontologie, wie gesagt, aber auch als (transzendente) Psychologie zu entfalten – obwohl Schleiermacher sie in seinen Vorlesungen einseitig mit Blick auf die geistige Seite konzipiert hat. Den Rahmen bildet die Ontologie in diesem Zusammenhang für die (transzendente) Psychologie, da sie definiert, was für unsereinen überhaupt »sein« bzw. »erscheinen« kann. Das ist im unfassenden Sinn oder »zuerst« unsere Selbsterschlossenheit bzw. die Gegenwartsgegenwart. Und, Schleiermachers Ontologie ist eine »Erscheinungslehre« oder Phänomenologie eben des erscheinenden Geistes. Dessen geistiges Sich-selbst-Erschlossenheit relativ unabhängig von seiner leiblichen, physischen Seite spekulativ zu bedenken, ist Phänomenologie im eigentlichen Sinn dieses Ausdrucks. Die Nähe zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« ist unverkennbar. Aber, Schleiermachers Phänomenologie wurzelt qua Psychologie in einem anderen Boden. Schleiermachers Psychologie kann den Boden und das Fundament für alle übrigen Wissenschaften bestellen, so

---

<sup>2335</sup>Für Schleiermacher steht fest, »daß die Natur überall für die Vernunft gebraucht werde und daß alles, was in der Vernunft an sich liegt, auch durch die Natur in der endlichen Vernunft zu Bewußtsein komme« (Brou 96 [14]). Nur deswegen gilt: »Jede Einwirkung nach innen, die ein Gefühl wird, treibt auch durch organische Notwendigkeit wieder nach außen. [...] Nun ist jedes Vernunftgefühl [verstehe: jedes sekundäre Gefühl] im Einzelnen eingehüllt in eine organische Operation und wird auch durch eine solche wieder äußerlich. Der Vernunftgehalt wird mittelbar durch Anbilden der Organe für die Vernunft« (Brou 98 [16]).

<sup>2336</sup>So heißt es beispielsweise in den *Monologen*, der Leib existiere nur, »weil und wann der Geist ihn braucht« (Mon 16); ausführlicher wird die hiermit angeschnittene Problematik der Bestimmung des Verhältnisses zwischen »Vernunft« und »Natur« anhand der von Schleiermacher im *Brouillon* verwendeten, nicht ganz unproblematischen Formel »Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft« (Brou 87 [8]) diskutiert, vgl. 3.4.2.1.2 d.v.U.

daß sie in Schleiermachers System die entscheidende Fundamentalwissenschaft bleiben muß. Denn Schleiermacher bindet seine Phänomenologie beständig an den Ausgangspunkt des wirklich erscheinenden Geistes zurück. Dessen vollständige Sichtung schließt die gleichzeitige Gebundenheit an die Phänomene der raum-zeitlichen Begebenheiten ein, so daß der endliche Geist auf Erden die Sphäre des in sich gegensätzlichen Relativen niemals im begrifflichen Wissen überwinden kann. Schleiermachers Psychologie ist mit anderen Worten nur die »endliche« Abteilung einer umfassenderen Pneumatologie.<sup>2337</sup> Diese Pneumatologie müßte den von der Phänomenologie bzw. Ontologie gefundenen Faden aufnehmen und weiter in Richtung auf die für alles »Sein« bestimmende Ursprungsmacht »Gott« verfolgen. In diesem Zusammenhang müßte sie darauf Bezug nehmen, daß Gott als die Wirkmacht in dem Ursprungsgeschehen »Gegenwartsgegenwart« seinerseits »Geist« ist<sup>2338</sup>. Schleiermacher nimmt diesen Aspekt in seiner *Glaubenslehre* praktisch nur in Hinsicht auf die Erlösung des Menschen unter ekklesiologischer Zuspitzung der Vorstellung des Heiligen Geistes auf den kirchlichen Gemeingeist auf.<sup>2339</sup> Dennoch hat im Sinne Schleiermachers der Gemeingeist entscheidende Bedeutung für die individuelle, positiv-religiöse Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins des einzelnen Menschen.<sup>2340</sup>

Desweiteren bedeutet das unmittelbare Selbstbewußtsein als in sich selbst reflexive Einheit von relativer Rezeptivität und relativer Spontaneität für uns ein Weltverhältnis relativer Freiheit; zugleich bedeutet es aber auch ein Ursprungsverhältnis schlechthinniger Abhängigkeit. So ist im Gefolge von Schleiermachers Selbstbewußtseinstheorie einerseits eine (transzendente) Theorie des Absoluten (= Theologie) auszubilden, andererseits eine (transzendente) Theorie der Welt (Kosmologie).<sup>2341</sup> Beide dürften, wie schon in der *Dialektik* angezeigt, in Korrelation mit einander stehen, wobei die Kosmologie sachlich von der Theologie abhängen muß,<sup>2342</sup> und beide dürften von der je bestimmten positiven Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins ihrer Autoren leben. Leider hat Schleiermacher die hier geforderten, zu entwickelnden theologischen Aussagen zurückgehalten,<sup>2343</sup> und sich auf die Ausführungen seiner Gotteslehre in der *Glaubenslehre* beschränkt. Das ist deswegen mißlich, weil bezogen auf den ontologischen Rang ihres Gegenstands die transzendente Theologie durchaus die Krone aller Wissenschaften verdient. Der Sache nach impliziert Schleiermachers Selbstbewußtseinstheorie sehr wohl die Möglichkeit und Notwendigkeit, das gefühlsmäßige Inhären des Endlichen im Unendlichen (Absoluten) zu explizieren, ohne anhaltsloser Spekulation zu erliegen. Dennoch läßt er die Beschreibung dieses Sachverhalts, soweit eine transzendente Gotteslehre dazu nötig wäre, vermissen. Die Einsicht, daß die »Essenz« des Unendlichen als »Existenz« gedacht werden müs-

<sup>2337</sup>Vgl. Psy A 407: die Psychologie ist »ein Glied in der ganzen Reihe der Pneumatologie«.

<sup>2338</sup>Im Unterschied zu Gott als die durch ihn selbst für den besagten Ursprung vorausgesetzte Macht selbst, vgl. Herms, E., Schleiermachers Erbe, in: ders., MiW 200-226, 208f.

<sup>2339</sup>Vgl. Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«, 7.

<sup>2340</sup>Das ist die überzeugende Gesamthese von Schlenke, »Geist und Gemeinschaft«.

<sup>2341</sup>Mit Herms, Schleiermachers Erbe, 205.

<sup>2342</sup>Vgl. Mon 15f und S. 231 d.v.U. sowie Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>304; F<sub>2</sub>306f; F<sub>2</sub>314 und 3.5.5 d.v.U.

<sup>2343</sup>Vgl. 3.3.2; 3.3.2.2.2; 3.5.5 und 3.6.4 d.v.U.

se, wird demgemäß von Schleiermacher nicht eigens ausgebaut. Aber wenigstens kann mit Schleiermacher nicht behauptet werden, Gott sei im Werden. Denn Schleiermacher differenziert offensichtlich zwischen der Existenz des allmächtigen Gottes und der des endlichen Menschen. Denn mit Schleiermacher erweist sich Gott als die Ursprungsmacht alles Seins.<sup>2344</sup> Eine Vertiefung darüber, was »Sein« eigentlich bedeutet, wäre in diesem Zusammenhang sicherlich hilfreich gewesen.

Im Blick auf den Aufgabenbereich der (transzendentalen) Kosmologie hat Schleiermacher trotz der starken Vereinzelung seiner Aussagen zum Thema »Welt« in den *Monologen*, im *Brouillon*, in der *Dialektik* sowie in der Einleitung der *Glaubenslehre* und trotz der angezeigten Unsicherheit betreffend das Verhältnis von Vernunft und Natur bzw. Geist und Materie immerhin klarmachen können, daß »Welt« die Gesamtsphäre unseres psychischen und physischen Werdens, des Werdens im Zusammenhang mit anderen unseresgleichen sowie unter der Bedingung der Relativität unsrer Freiheit umfaßt. Die Zielstrebigkeit des einen und einzigen Geschehens von Welt hat Schleiermacher jedoch, wie an der Frage nach der Bewandnis des Individuationsprinzips zu sehen war, leider nicht mehr vollkommen klar erfaßt bzw. in der gebührenden Ausführlichkeit entfaltet. Denn zwar ist auch für Schleiermachers *Glaubenslehre* faktisch klar, daß die Zielrichtung des Weltprozesses nur durch den Ursprungsgrund »Gott« gegeben sein kann. In diesem Sinn deutet Schleiermacher im materialen Teil seiner *Glaubenslehre* die ursprünglich vollkommene Beschaffenheit von Welt und Mensch an, welche ursprüngliche Vollkommenheit zum Zweck der Gottesgemeinschaft der endlichen Vernunftwesen dient.<sup>2345</sup> Andererseits aber hält er sich für der Aufgabe enthoben, »eine erschöpfende Lehre« über die innere und äußere Zielhaftigkeit der Welt aufzustellen,<sup>2346</sup> und vermeint, die Kosmologie auf die Betrachtung der Erregung des christlichen Glaubens beschränken zu können.<sup>2347</sup> Doch selbst die vermeintlich bescheidene Absicht, nur im Blick auf die christliche Glaubenserregung teleologisch von der Welt zu sprechen, hätte der Rücksicht auf die prinzipiellen kosmologischen Strukturen bedurft.<sup>2348</sup>

Immerhin hat Schleiermacher die eine Seite der Kosmologie, die psychische Seite, sofern die physische immer schon »begeistert« ist und die Möglichkeitsbedingungen des sozialen Werdens des Menschen darstellt, entfaltet. Das ist Schleiermachers Ethik. Sie entwickelt unter Berücksichtigung der Naturseite des Menschen die Möglichkeitsbedingungen von dessen sozialem, durch willentliche Handlungsakte relativer Freiheit mitbestimmtem Werden. Das Proprium von Schleiermachers (philosophischem) Ethikansatz kommt durch das Fundiertsein der Menschheit im unmittelbaren Selbstbewußtsein zustande. Auf dem Boden und im Rahmen dieser absolut rezeptiv erfahrenen Vorgegebenheit ist und wird

---

<sup>2344</sup>Sinnvoll allein ist zu sagen, daß Gott durch den von ihm begründeten Fortgang der Identität der von ihm generierten Möglichkeiten und Wirklichkeit sich selbst zu immer größerer Bestimmtheit fortbestimmt. Dabei ist er aber der, der er sein wird, bzw. wird er derjenige sein, der er ist, vgl. Ex 3,14.

<sup>2345</sup>Vgl. GL §§ 57-61.

<sup>2346</sup>»[W]elches eine kosmologische Aufgabe wäre« (GL § 58,2, I 312).

<sup>2347</sup>Vgl. GL § 58,2, I 312.

<sup>2348</sup>Zu diesen Strukturen vgl. Herms, Schleiermachers Erbe, 210-214.

alles Wollen und Denken sowie auch das übrige damit verbundene, gefühlsmäßige Erleben- und Gestaltenwollen bestimmt. Sowohl formal wie auch inhaltlich ist durch das unmittelbare Selbstbewußtsein sowohl prinzipiell wie für jeden einzelnen Menschen eigentlich auch in jedem einzelnen Moment seines Lebens bestimmt, was gut sei. Auf dem Boden und im Rahmen dieser Vorgegebenheit, also auch unter Mitbestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins durch Gott, unmittelbar spontan das entsprechende Bewußtsein vom Menschsein, angestoßen durch Sinneseindrücke, zu »setzen« und kraft dieses spontanen Bewußtseins durch relativ freie Selbstbestimmung der historischen Wirklichkeit das Gesamtgute mitzubefördern und das Reich Gottes werden zu lassen, ist nach Schleiermacher Sinn und Zweck des gesamtethischen Prozesses. Denn das absolut rezeptiv vorgegebene Fundiertsein der Menschheit prozediert immer schon im religiös bestimmten und immer schon als religiös bestimmtes Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott und Ausgerichtetheit auf Gott. Der Gottesbezug ist mit Schleiermacher dem Weltbezug eindeutig übergeordnet. Demzufolge war und ist weder die Sittlichkeit von der Religion, noch die Ethik von der Theologie abzutrennen, sondern Religion und Theologie bestimmen de facto die Sittlichkeit und die Ethik.<sup>2349</sup> Somit hat sich auch Schleiermachers frühe Einsicht, daß »Tugend« als die Vernünftigkeit des Wollens nicht nur formal, sondern auch material von der als unmittelbares Selbstbewußtsein verstandenen »Vernunft« bestimmt wird, durchgehalten. In jedem Fall war und ist diese Einsicht Schleiermachers phänomengemäß; sie war und ist Teileinsicht von Schleiermachers ontologischer Phänomenologie.

Das gleiche Urteil trifft zu auch auf die durch Sittlichkeit und Ethik sachlich vorbestimmten Ausführungen Schleiermachers zur Sphäre von Vorstellen und Denken sowie zu der seinsmäßig nochmals nachrangigen, wiewohl alle anderen Sphären mitbestimmenden Sphäre von Empfindung und Gefühl. Wie schon an der Konstitution des Individuums zu erkennen war, benötigt das Erkennen auch zufolge der auf das begriffliche Erkennen zielenden Dialektik Schleiermachers sinnliche Vermittlungsakte. Insofern ist es zunächst an die Vorstellungsformen Raum und Zeit gebunden und phänomengebunden in einem ersten Sinn dieses Ausdrucks. In Anlehnung an Kant hält Schleiermacher durchaus an der Phänomenalität des Erkennens fest. Aber, anders als Kant anerkennt Schleiermacher mit der Theorie vom unmittelbaren Selbstbewußtsein auch Phänomene »außerhalb« von Raum und Zeit, Phänomene, kraft deren Sein die Erscheinungen im Raum oder in der Zeit überhaupt erst statthaben können. Erst im »Gefühl des Seins«<sup>2350</sup>, so erwies es die Dialektik,<sup>2351</sup> sind sowohl Selbst- als auch Gegenstandsbewußtsein sachlich endgültig fundiert, soweit endliches Sein ein Fundament abgeben kann. Nötig war und ist sinnliche Vermittlung, da sie

---

<sup>2349</sup>Wohingegen Kants Versuch, die Sittlichkeit und die Ethik von der Religion und der Theologie zu emanzipieren, an seiner »Religion des bestirnten Himmels«, an seiner religiösen Mißachtung der Sinnlichkeit unter dem Diktat des Vernunftgesetzes sowie an seiner Theologie der gottlos-autonomen Gesinnungsrevolution und also im letzten an seinem verengten Phänomenbegriff, also schlicht an der Wahrheit der Wirklichkeit scheitern mußte.

<sup>2350</sup>ChrSp 309.

<sup>2351</sup>Das »Gefühl des Seins« ist nichts anderes als das unmittelbare Selbstbewußtsein, das allgemeine Gefühl der Selbsthabe, von der die *Dialektik* spricht, vgl. Arbeitsschritt 3.5.4.2 d.v.U.

allein die dem Menschegeist gegebenen Ideen, die in dem hier sogenannten »Selbstsetzen« ruhen, »aufweckt«, und das Konkrete, an dem das Allgemeine wirklich wird, zu Verfügung stellt. Auch die Erkenntnis von Phänomenen im Verstand von Ideen benötigt insofern das geschichtlich Konkrete, wenn auch ebendiese Erkenntnis an Begriffsgrenzen führt, die als solche sehr wohl wissbar sind. Vollkommen wissbar im Sinn des begrifflichen Wissens kann Gott gemäß Schleiermachers Selbstbewußtseins- und Erkenntnistheorie freilich niemals sein. Ein Wissen von Gott im Sinn des unmittelbaren Selbstbewußtseins, das zudem positiv-religiös gestimmt aufgrund der personal vermittelten Präsenz Jesu Christi unsereinen in den Stand setzt, begriffliche, bewährbare Aussagen<sup>2352</sup> über Gott und die Welt zu tätigen, wird es trotzdem geben. Ziel der Erkenntnis ist somit zunächst das Allgemeine und die Ideen, das sind die allgemeinen, die historische Wirklichkeit prädeteminierenden und insofern konstituierenden Prozeßweisen. Darüber hinaus ist das Ziel die Gotteserkenntnis. Diese wie auch die Erkenntnis des Allgemeinen und der Ideen verläuft unter den Bedingungen des historischen Seins selbstverständlich nicht ohne konkrete bewußtseinsmäßige, also konkrete, geschichtliche Gestimmtheit des religiösen Gefühls wie auch der übrigen sekundären Gefühle.

Im weitesten Sinne dienen das religiöse Gefühl wie auch alle anderen sekundären Gefühle dazu, daß der göttliche Gemeinschaftswille sowohl vor als auch nach dem leiblichen Tode des Menschen und der Menschheit auf »nach dem Bilde Gottes« geschaffene, geschichtlich gewordene, besondere Einzelwesen trifft, die ihrer selbst, ihrer Eigentümlichkeit im Rahmen der göttlichen Offenbarungsgeschichte, die alles Geschaffene umfaßt, bewußt sind und dieses Bewußtsein untereinander wie auch in Ausrichtung auf Gott selbst zur Darstellung bringen. Schleiermacher hat die diesbezüglichen Ausführungen in seinen Theorien über die Frömmigkeit (in der *Glaubenslehre*), über die sekundären Gefühle (in der *Psychologie*) und auch in seiner Theorie über die Kunst und das Kunstschöne (in der *Ästhetik*) verfaßt. Greifbar geworden ist an ihnen, daß die Gefühle zur Kommunikation von Eigentümlichem fähig und bestimmt sind. Kraft dieser Eigenschaft dienen sie zur bestimmten Bestimmtheit des jeweiligen religiösen Bewußtseins, und dieses selbst bedeutet eine bestimmte Bestimmtheit des allgemeinen, unmittelbaren Bewußtseins unsrer Bestimmtheit durch Gott. Aus diesem Grund kann gesagt werden, Gefühle, speziell die gefühlsmäßig-individuelle Bestimmtheit mit Bezug auf die künftige Vollendungsgestalt alles Seins im Reiche Gottes, also die gefühlsmäßige Ausrichtung auf das Schöne, das ist die Ausrichtung auf das Endziel des kompletten Seinsprozeß im Detail wie im ganzen, diene zur Beförderung der Frömmigkeit überhaupt. Religion ihrem Wesen nach oder ihre Praxis auf Kunst im engen Sinn dieses Ausdrucks reduzieren zu wollen, verfängt dennoch nicht. Selbst »Kunst« im weitest möglichen Sinn dieses Ausdrucks kann nur unter Wahrung der Hinsicht auf die radikale Rezeptivität des unmittelbaren Selbstbewußtseins sowie unter Rück-

---

<sup>2352</sup>Im Unterschied zu Hypothesen über Innerweltliches können sie zwar nicht durch schlichte Erfahrungswerte falsifiziert werden, aber, wie auch das übrige transzendente Grenzwissen, sind sie dennoch schon zu Lebzeiten bewährbar.

sicht auf dessen Gottesbezug mit religiöser Praxis gleichgesetzt werden. Schleiermacher erweckt leider bisweilen den Eindruck einer gegenteiligen Auffassung, was mit Auswirkungen bis hin zur Auffassung des für christliche Frömmigkeit so bedeutenden Abendmahlskultes verbunden ist.<sup>2353</sup>

Der soeben nachvollzogene, systematische Zusammenhang der theoretischen Entfaltung von Schleiermachers Grundeinsicht ins Sein zeigt, daß ähnlich Kant auch Schleiermacher auf der Spur des Gemüts gewandelt ist, jedoch erfolgreicher. Obwohl Schleiermachers Einsichtnahme und Erkenntnisdarstellung betreffend die verschiedenen Aspekte seiner Phänomenologie sich häufig zeitlich überschneiden, weil Schleiermacher bestimmte Disziplinen über längere Zeiträume hin zum Zweck der Buchdrucklegung, in akademischen Reden und vor allem in Vorlesungen behandelt hat, wird der systematische Zusammenhang des Gemüts am zeitlichen Verlauf von Schleiermachers Werk einigermaßen deutlich sichtbar. Notiert man die Erscheinungsdaten der Erstauflagen der großen Schriften sowie die Anfänge der Vorlesungen, mit denen Schleiermacher an die (wissenschaftliche) Öffentlichkeit getreten ist, wie sie in der vorliegenden Untersuchung berücksichtigt worden sind, so lautet die Abfolge nämlich: *Reden*, *Monologen*, *Brouillon*, *Dialektik* und *Ästhetik*. Die *Psychologie* ist in dieser Reihe um rund ein Jahr vor die *Ästhetik* zu ordnen. Ihr Erscheinen vor Ende der gezeigten Reihe, anstatt daß sie selbst diese Reihe beschließt, dokumentiert Schleiermachers rund um die sogenannte oberste Wissenschaft bestehende Unschlüssigkeit, sie mit der Psychologie zu identifizieren. Die fundamentale Position der Psychologie in seinem Wissenschaftssystem ist Schleiermacher bis zum Schluß nicht völlig klar geworden. Dabei behandelt sie der Sache nach denselben Sachverhalt, wie die *Reden* und die (Einleitung der) *Glaubenslehre*. Die *Glaubenslehre* ist in der angestellten Reihung aber deswegen auszulassen, weil mit ihrem Erscheinen, mit dem Erscheinen seines Hauptwerkes Schleiermacher wieder zu seinen Anfängen aus den *Reden* zurückkehrt: indem die *Glaubenslehre* die zentrale Grundeinsicht aus den *Reden* in ihrer Einleitung ausdrücklich wissenschaftlich niederlegt, und Schleiermacher von diesem Boden aus die konkret-positive Religion der Evangelischen Kirche zur Darstellung bringt.<sup>2354</sup> Das Erscheinen der Erstauflage der *Glaubenslehre* signalisiert einen ersten Abschluß von Schleiermachers Tätigkeit als Denker, quasi einen vorläufigen Beschluß des Gesamtwerkes. Berührt werden davon die von Schleiermacher zuvor angefangenen Projekte nur auf die Weise daß Schleiermacher mit der Ausarbeitung der *Glaubenslehre* zusammen sich eine größere Klarheit über die eingesehenen Sachverhalte erarbeitet hat. Deshalb wurde in der vorliegenden Untersuchung besonders auf die *Dialektik* von 1822 rekurriert. Anders als der Metaphysiker

---

<sup>2353</sup>Vgl. 384-392 d.v.U.

<sup>2354</sup>Während der Autor der *Reden* die *Reden* mit der Darstellung der beiden positiven Religionen sowohl des Judentums wie auch des Christentums beschließt.

und heimliche Psychologe<sup>2355</sup> Kant muß Schleiermacher sich nicht lebenslang auf die Suche nach einem Fundament für die Einheit der Erfahrung von Welt und Selbst machen, so daß es deshalb auf die Spur des Gemüts gekommen wäre. Sondern, Schleiermacher hatte bereits vor der Nötigung, aus sich herauszutreten, ein Gespür für die Wichtigkeit der »Seele« in der Theologie und der Philosophie: »Ich sehe nicht ein, warum nur das ausge dehnte der Gegenstand des Denkens sein kann«<sup>2356</sup>. Denn: »Die Seele ist eigentlich nicht die Idee des Körpers, sondern des Dinges [in der Einheit der beiden Aspekte Ausdehnung und Denken]«<sup>2357</sup>. Schleiermacher mußte, nachdem er bereits durch Jacobi vermittelt einen ersten Einblick in die Seele, in das Gemüt, und damit in das Fundament der Menschheit wie des Seins überhaupt genommen hatte, eine umfassende, entsprechende Theorie entwickeln. Das ist ihm, wie zum Teil schon zu sehen war, mit seinem als Ganzes zu verstehenden Gesamtwerk gelungen. Deshalb stehen die *Reden über die Religion* mit ihrer Rückverlagerung der »Anschauung« ins »Gefühl des Seins« auch am zeitlichen Anfang des großen Gesamtwerkes Schleiermachers. Vollkommen phänomengemäß im eigentlichen Sinn dieses Ausdrucks bestreitet Schleiermacher den Anfang seines Werkes mit der Entfaltung seiner frühen Einsicht in das »Wahre und Reelle in der Seele«<sup>2358</sup>. Weil dieses Phänomen, das Fundiertsein der Menschheit im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott, von sich selbst aus zu allen weiteren Gegenständen der Wissenschaften führt, und weil im besagten Gefühl seinsmäßig zunächst das Wollen, dann das Denken und zuletzt alles sekundäres Gefühl fundiert ist, erwiesen sich nicht nur die entsprechenden Teiltheorien Schleiermachers als phänomengemäß. Als phänomengemäß im tiefen Sinn dieses Ausdrucks erweist sich mindestens ebenso der geschilderte Arbeitsgang, in dem Schleiermacher die Teilaspekte des Phänomens »Sein des Seienden« abgebildet hat. Daß oben die späteren wissenschaftlichen Ethikentwürfe aus der Werkfolge ausgeblendet wurden, basiert lediglich darauf, daß sie wie eigentlich auch das *Brouillon* lediglich eine technische Fortentwicklung des Themas »Wollen« darstellen, und dieses erstmals eigenständig mit den *Monologen* behandelt wird. Keinesfalls hat Schleiermacher mit der *Dialektik* von 1811 das Denken vor dem Wollen behandelt.

Also, Schleiermacher hat mit seinem Gesamtwerk in jedem Fall eine eigenständige Gesamttheorie hinterlassen, eine phänomenologisch weitgehend überzeugende Lösung der von der Tradition offengelassenen Problemstellungen erarbeitet, und Schleiermacher hat

---

<sup>2355</sup>Sofern Kant auf der Spur des Gemüts ist, praktiziert er nicht nur Transzendental-Philosophie, sondern vielmehr eine Transzendental-Psychologie des faktisch zu vernehmen Vorgegebenen. Dieses faktisch radikal rezeptiv Vorgegebene umfaßt nicht nur den konkreten »Stoff« der transzendentalen Vernunftformen, sondern auch diese selbst samt der Selbsterschlossenheit der Vernunft. Faktisch greift Kant von Anfang an sowohl in seiner »transzendentalen Ästhetik« wie auch in der anschließenden »transzendentalen Logik« beständig auf Leistungen der Vernunft zurück, die allesamt aus dem bei Kant nicht geklärten Gemütsbegriff fließen. Das von Kant nur dunkel vorausgesetzte Wissen um das »Gemüt« ist aber sein Wissen um die »Seele«. Indem Kant unbewußt sein Wissen um die immer schon »gegebenen« Erscheinungen des Gemüts voraussetzt, erhebt er eine »empirische« Psychologie zur erkenntnistheoretischen Fundamentaldisziplin (vgl. Wundt, *Metaphysiker*, 127ff), die gleichzeitig transzendentalen Charakter besitzt.

<sup>2356</sup>KDSS 307.

<sup>2357</sup>ChrSp 311.

<sup>2358</sup>ChrSp 309.



dies alles erreichen können, weil er, ganz und gar Phänomenologe, die Erfahrung des »inneren Sinnes« vernimmt und recht gründlich bedacht hat. Daß Schleiermacher Phänomenologe ist, schließt keinesfalls die christlich-theologische Prägung seiner Einsichten aus. Vielmehr muß behauptet werden, daß wahre Phänomenologie durchaus an die Perspektive der christlichen Frömmigkeit zurückzubinden ist.

Daß Schleiermacher »»Philosophie« aus dem Boden des Christentums« geboten habe, ist demnach nicht nur »das Mindeste, was man [...] sagen kann und muß«<sup>2359</sup>, sondern dies Wenige muß ergänzt werden, damit gemäß der ontologischen Höchstbedeutung des Ursprungsgrundes »Gott« das sachliche Zweckgefälle, aufgrund dessen man sagen kann, daß die Theologie die Krone der Wissenschaft sei, recht erinnert werde. Demnach hat der evangelische Theologe und Pastor Schleiermacher eigentlich immer nur Theologie getrieben, wenn auch bisweilen in ihren Vorhöfen. Allein, daß Schleiermacher die Tiefe seiner Einsicht nicht in wirklich jeder Hinsicht wahren konnte bzw. seine Grundeinsicht in die Rezeptivität des Bewußtseins nur in spärlichen Ansätzen auf die volle Komplexität der Ich-Struktur ausgeweitet hat und die entsprechende, sachgemäße Vertiefung des Verständnisses von »Sein« nicht ausdrücklich vollzogen hat. Schleiermacher hat nicht den Horizont von »Sein«, das meint dessen Prozessualität, also nicht den von Heidegger so genannten Horizont der »Zeit« zur Sprache gebracht und bedacht.

Letztlich aus diesem Grund ergibt sich bei Schleiermacher gelegentlich der Anschein von mehr und minder schwer wiegenden Widersprüchen zu seiner eigentlichen Grundeinsicht, und ist gelegentlich eine unsachgemäße Zaghaftigkeit speziell in genuin theologischen Fragen zu beklagen. So hält Schleiermacher sich von Anfang an damit zurück, Erkenntnisse betreffend Gott selbst, ein »Wissen« der Seele um Gott zu entwickeln. Ebenso läßt er in der sogenannten philosophischen Ethik aus, kräftig anzuzeigen, daß prinzipiell alles Wollen auf Gott und seinen Gemeinschaftswillen ausgerichtet ist. Darunter leidet seine Anschauung vom Individuum. Die Ideen zieht Schleiermacher nicht mehr als unmittelbar selbst und gewissermaßen eigentümlich »gesetzte« Ideale in Betracht. Seine Rede von der »Beseelung der Natur durch die Vernunft« trifft den vorausgesetzten und gemeinten Sachverhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins nur bis zu einem gewissen Grade. Schleiermachers Dialektik kann sogar den Anschein erwecken, die Theologie stünde im unvernünftigen Abseits der Wissenschaften, weil Gott zu den »ἀρρητὰ« gehöre, also vielleicht gar kein Gegenstand einer sinnvollen Rede sei. Genauso problembehaftet waren und sind Schleiermachers Ausführungen zu den hier so genannten sekundären Gefühlen, inklusive des religiösen Gefühls. Schleiermacher schützt seine Leser nur lückenhaft vor dem Fehleindruck, daß entgegen seiner eigentlichen Einsicht und Aussageabsicht die Religion nur eine gewisse »Provinz im Gemüt« besetzen würde und im romantische

---

<sup>2359</sup>Herms, Schleiermachers Erbe, 221.

Kunsttreiben seiner Zeit aufgehen könnte – im Gegensatz zu der christlichen Kultfeier des Abendmahls.<sup>2360</sup>

Auf diese Weise hat Schleiermacher die »köstliche Gabe seines Werkes«<sup>2361</sup>, die unbestreitbar von ihm praktizierte Phänomenologie, seine faktische Einsicht in die Selbst- und Welterschlossenheit des Menschen wieder halbwegs verdunkelt. Notwendig ist daher zum ersten, die Ontologie Schleiermachers auf das in ihr hervorragend Phänomengemäße zu behaften; zum anderen fließt notwendig aus der bewahrenden Vertiefung der Ontologie Schleiermachers eine Vertiefung der traditionellen, selbst heutzutage noch meist auf Kant zurückgehenden Ontologien.

Einen Wink zur Entdeckung der eigentlichen Phänomengemäßheit von Schleiermachers Werk, einen Beitrag zur Aufdeckung der tatsächlichen Phänomenologie Schleiermachers verspricht das Werk Heideggers. Denn Heidegger hat selbst intensiv an der Lüftung des Geheimnisses von »Sein« und »Zeit« gearbeitet, ist als Phänomenologe weithin anerkannt und kann als solcher tatsächlich angesehen werden. Deswegen soll im folgenden die Aufdeckungsleistung Heideggers gewürdigt werden.

Die Würdigung Heideggers wird daher einerseits bestätigen, daß das von Schleiermacher so genannte unmittelbare Selbstbewußtsein, dessen unmittelbare Reflektiertheit und

---

<sup>2360</sup>Nicht erst die »moderne« Populärwissenschaft stolpert über Schleiermachers Verhältnisbestimmung von Religion und Kunst und hält diese bei Schleiermacher für im Fließen begriffen, vgl. Anm. 2295 d.v.U. Sondern von Anfang an, noch bevor die *Reden über die Religion* vollständig niedergeschrieben und ediert waren, erregte Schleiermachers Verhältnisbestimmung von Religion und Kunst in den *Reden* bei seinem Zensor und Vorgesetzten, dem theologischen Doktor und Oberhofprediger F.S.G. Sack Unverständnis und Argwohn. Schleiermacher schildert die Situation in einem Brief an H. Herz, in dem Briefwechsel vom 20.-21.03.1799 am 21.03. wie folgt: »Sack hat mir gesagt, daß er die dritte Rede gehabt hat, er scheint nicht sonderlich davon erbaut. Mein Begriff von Religion scheint ihm sehr unbestimmt (mißverstanden hatte er noch daß ich das Kunstgefühl selbst für Religion hielt) und auf jeden Fall wären in dieser Rede zu viel Bilder so daß es der Deutlichkeit schadet« (KGA V/3, 42, 36-40 bzw. JDBr<sub>2</sub> III 107). Schleiermacher ist sich dessen inklusive der Mißverständlichkeit seiner *Reden* nicht im geringsten bewußt. »Das bin ich mir nun gar nicht bewußt, und verstehe nicht was er meint.« (Ebd. Zeile 40f). Denn offensichtlich hat Schleiermacher nicht gemeint, was er in den Ohren Sacks gesagt hat. Aber, zumindest hat Schleiermacher sich mißverständlich ausgedrückt. Es ist geradezu tragisch, wie selbstverständlich Schleiermacher trotz der poetischen Sprache der *Reden* und trotz der Komplexität des verhandelten Sachverhaltes dennoch die klarste Verständlichkeit seiner Äußerungen voraussetzt. Sacks darauf, also auf Schleiermachers »philosophisches System« gerichteten Vorwurf, »daß ich unmöglich mit ganzem Herzen sondern nur aus Eigennuz oder Menschenfurcht Prediger bleiben könnte, daß wenn ich auch noch so erbaulich predigte alle die mich näher kennten und von meinem eignen System wüßten (dem zu Folge dies Alles Aberglauben wäre) keinen Segen davon haben könnten, daß er dies Alles sich mit seinen ehemaligen Vorstellungen von mir nicht reimen könnte pp.«, diese Anfrage wendet Schleiermacher nun abermals in Unverständnis und Mißverständlichkeit zu seinen Gunsten: »Ueber das Meiste war ich wie aus den Wolken gefallen, weil mir nicht eingefallen war daß man mich so mißverstehen könnte« (KGA V/5, 152, 315f. 319-326 bzw. JDBr<sub>2</sub> I 270f). Schleiermacher, der Mißverständene, hat kein Verständnis für das Mißverstehen durch die anderen. Freilich hat Schleiermacher nachträglich dennoch auf wachsende Übereinstimmung hingearbeitet und sich hier und dort ins Benehmen setzen können. Die tiefe Wahrheit seiner Einsichten allerdings ist nicht nur seinem Vorgesetzten Sack, sondern sowohl den romantischen Weggefährten wie auch den zeitgenössischen Anführern des deutschen Idealismus, zuhächst dessen Endgestalt Hegel, verborgen geblieben. Wie sich gleich zeigen wird, gerät auch Heidegger in die Gefangenschaft oberflächlicher Schleiermacherauslegung. Selbst in der evangelischen Theologie haben erst in der neueren Wirkungsgeschichte Schleiermachers und nur wenige Ausleger den wahren Schatz seines Denkens zu heben begonnen.

<sup>2361</sup>In Anlehnung an Mon 4f: »Nimm hin die Gabe, der Du das Denken meines Geistes verstehen magst! Es begleite Dein Gesang das laute Spiel meiner Gefühle, und der Schlag, der Dich durchdringt bei der Berührung meines Gemüthes, werde auch Deiner Lebenskraft ein erfrischender Reiz«.

reflexive Unmittelbarkeit nur in der (historischen) Reflexion eines vermittelten Selbstbewußtseins gedacht werden kann, tatsächlich als ein unmittelbares gedacht werden kann und muß.<sup>2362</sup> Anders gewendet wird sich zeigen, daß Schleiermachers »Grundüberzeugung, mit der Schleiermacher seinen Biographen Dilthey überzeugt [hat]«, der Sache nach »Martin Heideggers Hermeneutik der Faktizität<sup>2363</sup> des menschlichen Daseins vorweggenommen<sup>2364</sup> hat.

Andererseits wird die nachfolgende Unternehmung verlangen, die oben an Schleiermachers Werk gewonnenen phänomenologischen Einsichten, vor allem die Phänomenologie des Transzendenzbezugs prüfend und urteilend auf Heidegger anzuwenden. Dann wird entgegen dem oberflächlichen Anschein, Heideggers Denken müsse das Anliegen jedweder Theologie konsequent als Gerede in Abrede stellen, eine Reihe von Selbstmißverständnissen und Widersprüchen bei Heidegger in Erscheinung treten und aufleuchten, daß Heidegger gerade dort, wo er wahrlich die Phänomene beschreibt, nach Gott sucht.

### 3.8 Schleiermachers Einfluß auf Heidegger durch Dilthey

Von Schleiermacher ist Heidegger hauptsächlich indirekt und unbewußt, durch die Vermittlung Diltheys, beeinflußt worden. Heideggers direkte Rezeption von Schleiermacher läuft, wie im Heideggerteil d.v.U. zu sehen sein wird, auf ein Mißverstehen Schleiermachers durch Heidegger hinaus, in dessen Folge die direkte Schleiermacherrezeption für Heidegger bedeutungslos wird.<sup>2365</sup> Dilthey ragt als Schleiermachers Biograph dadurch hervor, daß er über Schleiermachers Systemkonzeption nachdenkt und die konzeptionelle Systemstellung der Psychologie erkennt.<sup>2366</sup>

Bemerkenswert ist diese Leistung, weil Schleiermacher die Ausarbeitung dieser der Sache nach fundamentalen Disziplin erst gegen 1818 in Angriff genommen hat – nur wenige Jahre bevor er 1822 mit der Publikation der *Glaubenslehre* einen ersten Vorlauf durch sein Gesamtwerk beschlossen hat. Darüber hinaus schien der Fundamentalstellung der Psychologie die schlichte Tatsache zu widersprechen, daß Schleiermacher die Psychologie nicht auch im Blick auf das Physische als Fundamentalwissenschaft entfalten wollte. Dennoch hat Dilthey an der Stellung der Psychologie als der einen Grunddisziplin festgehalten und sich von dieser Einsicht bei seinen eigenen Systementwürfen anregen lassen<sup>2367</sup>. »Dieser Diltheyschen Konzeption der Psychologie als Fundamentaldisziplin ist wiederum

---

<sup>2362</sup>Als bloße Behauptung blitzt diese Einsicht bereits bei Cramer, *Prämissen*, 159 auf.

<sup>2363</sup>Dieser Begriff taucht bei Heidegger bereits 1922 auf, allerdings noch ohne nähere Erläuterung und mit dem Zusatz „phänomenologische“, nämlich bei Heideggers Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hrsg. von H.-U. Lessing, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, hrsg. von F. Rodi, Bd. 6, Göttingen 1989, S. 237-269.

<sup>2364</sup>Cramer, *Prämissen*, 159; die oben genannte Grundüberzeugung, fährt Cramer ebd. fort, habe auch Schleiermachers lebenslangen Widerspruch gegen Hegel dirigiert.

<sup>2365</sup>Zu Schleiermachers Bedeutung für Heidegger vgl. 4.1.3.1, bes. 4.1.3.1.3 d.v.U.

<sup>2366</sup>So urteilt Dilthey, Schleiermacher habe »die Besinnung über den ganzen Umfang der psychologischen Tatsachen und ihre Beschreibung oder die empirische Psychologie als die allgemeine Grundlage seines Philosophierens betrachtet« (LSchl II/1 465).

<sup>2367</sup>Mit Herms, *Schleiermachers Erbe*, 205f.

der Einsatz der Neubesinnung auf die ontologische Fragestellung bei Heidegger [...] mit der Analyse des menschlichen Daseins verpflichtet. Traditionsgeschichtlich kann also gesagt werden, daß dieser Ansatz letztlich – eben durch die Vermittlung Diltheys – auf Schleiermachers Neukonzeption der Psychologie als ontologischer Fundamentaldisziplin zurückgeht<sup>2368</sup>.

Leider hat Dilthey seinerseits das Verständnis Schleiermachers und die wahre Fundamentalstellung der Psychologie zugleich auch verschleiert. Denn zwar hat er sich als typischer Vertreter einer geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie mit seinen »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«<sup>2369</sup> aus dem Jahr 1894 klar auf die Seite einer »beschreibenden« Psychologie im Sinn der nur relativen Gegensätze Schleiermachers geschlagen und mit der Erfahrung des inneren Sinns gerechnet. Aber durch seine Methode der (»verstehenden«) Struktur- und Typenforschung beförderte er die relativistische Auflösung der Psychologie in die empirische Einzelerkenntnis. Durch diese faktische Einengung der Psychologie hat er nicht nur demjenigen Verständnis von Psychologie Vorschub geleistet, das bis in die jüngste Gegenwart unter dem Titel der empirischen Psychologie blüht.<sup>2370</sup> Sondern, Diltheys empiristische Bemühungen haben die Fundamentalstellung durch die Verengung des psychologischen Phänomenbegriffs verunmöglicht. Erst wenn dieser wieder geöffnet würde, könnte zugleich mit ihm von der Fundamentalstellung der ihm entsprechenden Psychologie aus das Sein, das der Mensch ist, ja überhaupt alles Sein auf seinen Horizont und Grund hin befragt, und zwar sinnvoll befragt werden.

Wie konnte Heidegger angesichts dieser Vorgabe zu seiner tiefgründigen Phänomenologie gelangen? Oder anders: wie kann Heideggers Grundeinsicht und sein Weg zu ihr verständlich werden?

---

<sup>2368</sup>Herms, Schleiermachers Erbe, 206.

<sup>2369</sup>Vgl. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 5: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, hg. v. G. Misch, Stuttgart/Göttingen, <sup>2</sup>1957, 139-240.

<sup>2370</sup>Davon zeugt die Kette seiner Nachfolger: G. Misch, B. Groethuysen und vor allem E. Spranger!

»[F] Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft. [J] Wenn beide einander rufen und die Besinnung in solchem Rufen einheimisch wird ... [F] und so zur wahren Gegenwart. – Später fand ich den Titel ›Hermeneutik‹ bei Wilhelm Dilthey in seiner Theorie der historischen Geisteswissenschaften wieder, Dilthey war die Hermeneutik aus der selben Quelle her vertraut, aus seinem Theologiestudium, insbesondere aus seiner Beschäftigung mit Schleiermacher« (Martin Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache [1953/54]. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, GA 12, 91f).

## 4 Der Transzendenzbezug Heideggers<sup>2371</sup>

### 4.1 Zu Heideggers Herkunft, Bildung und Ausgangssituation

#### 4.1.1 Die Herkunft aus dem römisch-katholischen Christentum

Heidegger wird 1889 in Meßkirch bei Freiburg als erster Sohn des römisch-katholischen Küfermeisters und Mesners Friedrich Heidegger geboren. Die Eltern, »gläubig, aber ohne Fanatismus«<sup>2372</sup>, sorgen zusammen mit der ferneren Verwandtschaft für Heideggers Aufnahme in die Programme zur kirchlichen Begabtenförderung und Rekrutierung des Priesternachwuchses. Von den »modernen« geistigen Strömungen jener Zeit, »Nietzsche, Ibsen, [...] Atheismus, [... E. von] Hartmanns ›Philosophie des Unbewußten‹, Vaihingers ›Philosophie des Als-ob‹, sogar [...] Psychoanalyse und Traumdeutung« dürfte Heidegger im Lauf seiner Schulzeit durchaus gehört haben; dasselbe dürfte für die jungen Autoren des Naturalismus, Symbolismus oder des Jugendstils gelten.<sup>2373</sup> Heidegger fühlt sich von diesen Strömungen jedoch nicht angezogen. Er beschließt seine Schulzeit mit dem Abitur im Jahr 1909 am angesehenen Bertoldgymnasium in Freiburg, in das er vom erzbischöflichen Gymnasialkonvikt St. Georg aus geschickt wird, und will Priester werden.

Entscheidend an Heideggers Herkunft ist, daß ihm Abendmahlskult und Christus-Frömmigkeit aus dem Lebenskreis der damaligen Landbevölkerung, vor allem aus dem Kreis seiner katholischen Familie wohlvertraut sind. »Es war ein Leben unter der Obhut der Kirche in einem Provinzstädtchen am Anfang des Jahrhunderts«<sup>2374</sup>. Eine gewissermaßen unreflektierte, geradezu kindlich-naive, schillernde Frömmigkeit, die in mancher Hinsicht christlich gestimmt ist, bewahrt Heidegger sich bis ins hohe Alter, ja wahrscheinlich bis in den Tod.<sup>2375</sup>

---

<sup>2371</sup>Hier wandelt sich die Perspektive d.v.U. von Fragen der Phänomenologie bei Kant und Schleiermacher zu dem für Heideggers Phänomenologie wesentlichen Transzendenzbezug. Und weil mit Schleiermacher der Zugang zu den universalen Strukturen des menschlichen Lebens am Ort der einzelnen Person geschieht, ist bezogen auf Heideggers Transzendenzbezug nach dessen lebensweltlicher Vermittlung zu fragen. Und schließlich ist Heideggers Selbstreflexion bezogen auf die bei Kant und Schleiermacher als Grundweisen menschlicher Erschlossenheit entdeckten Vollzüge von Denken, Wollen und Fühlen zu sichten.

<sup>2372</sup>Safranski, R., Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt a.Main <sup>5</sup>2006, 23.

<sup>2373</sup>Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 24-29, bes. 24 und 29.

<sup>2374</sup>Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 21; vgl. auch Heideggers Selbstzeugnis in GA 13, 115f: »Die geheimnisvolle Fuge, in der sich die kirchlichen Feste, die Vigiltage, und der Gang der Jahreszeiten und die morgendlichen, mittäglichen und abendlichen Stunden jedes Tages ineinanderfügten, so daß immerfort ein Läuten durch die jungen Herzen, Träume, Gebete und Spiele ging – sie ist es wohl, die mit eines der zauberhaftesten und heilsten und währendsten Geheimnisse des [Kirch-]Turmes birgt«. (Vom Geheimnis des Glockenturms [1954]).

<sup>2375</sup>»Max Müller erzählt, wie Heidegger auf Wanderungen, wenn man zu Kirchen und Kapellen kam, stets Weihwasser nahm und eine Kniebeuge machte. Einmal habe er ihn gefragt, ob das nicht eine Inkonzsequenz sei, da er doch von den Dogmen der Kirche Abstand genommen habe. Darauf habe Heidegger geantwortet: Geschichtlich muß man denken. Und wo soviel gebetet worden ist, da ist das Göttliche in einer ganz besonderen Weise nahe« (Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 477). Rund vier Monate vor seinem Tod am 24. Mai 1976 bittet Heidegger seinen Meßkirchener Landsmann, den Freiburger Theologieprofessor B. Welte, auf dem Meßkirchener Friedhof kirchlich beerdigt zu werden, vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 476. Auch sitzt Heidegger in den späteren Jahren jedesmals am Tag des heiligen Martin, am 11. November, vorne, auf seinem Stammplatz im Chorgestühl seiner Meßkirchener Heimatkirche, vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 472. Selbst in den zwanziger Jahren und darüber hinaus hatte Heidegger keine Schwierigkeiten, in den Semesterferien bzw. in der Zeit seines Lehrverbotes zwischen 1945 und 1949 eine Zelle im Benediktinerkloster Beuron zu belegen, vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 17.

#### 4.1.2 Die Bildung durch die philosophisch-theologische Tradition

##### 4.1.2.1 Die Einführung in die Seinsfrage<sup>2376</sup> und das mangelhafte Verständnis von Kult und Zeit – Studium und Doktorarbeit als Anweg über das Denken

Auch nach dem Abitur bleibt Heidegger dem Katholizismus und dessen Förderungssystem treu, indem er sich für das Theologiestudium und die Priesterausbildung entscheidet. Am 30. September 1909 tritt er in das Noviziat der »Gesellschaft Jesu« in Tisis nahe Feldkirch (Vorarlberg) ein. Zwei Wochen später, nach Ablauf der Probezeit, wird er aufgrund angeblicher Herzbeschwerden entlassen; an der Entscheidung für das Priesteramt hält er allerdings fest. Heidegger läßt sich noch im selben Jahr unter die Kandidaten des Theologischen Konvikts Freiburg aufnehmen, wodurch ihm sein Eliner-Stipendium aus der Freiburger Gymnasialzeit erhalten bleibt.

Andererseits verspürt Heidegger schon während seiner ersten universitären Ausbildungsphase – sie wird 1911 enden – ein gewisses Ungenügen an der (katholischen, scholastischen) Theologie. In dem für seine Habilitation von 1915 gefertigten Lebenslauf heißt es: »Die damals vorgeschriebenen Vorlesungen befriedigten mich wenig, so daß ich mich auf das Selbststudium der scholastischen Lehrbücher verlegte. Sie verschafften mir eine gewisse formale logische Schulung, gaben mir aber in philosophischer Hinsicht nicht das, was ich suchte.«<sup>2377</sup> Positiv nimmt Heidegger allein Carl Braig aus, einen Freiburger Theologen der *philosophia perennis*. Mit Braigs Kompendium »Vom Sein. Abriß der Ontologie« (1896) hatte Heidegger sich bereits als 17-jähriger befaßt. Zeitlebens wird Heidegger diesen »Antimodernisten«<sup>2378</sup> als seinen Lehrer bezeichnen.<sup>2379</sup> Auf Braig gestützt scheint Heidegger möglich, die Auseinandersetzung mit dem antimetaphysisch, besonders antichristlich und antikirchlich gestimmten Zeitgeist des 19. sowie des beginnenden 20. Jahrhunderts aufnehmen zu können, also den »modernen« Vorstellungen eines Marx oder Nietzsche, dem Wertrelativismus eines Rickert oder Vaihingers, und zwar gespeist aus dem

---

<sup>2376</sup>Figal, G., Heidegger als Aristoteliker, in: ders., Zu Heidegger. Antworten und Fragen, 55-81, 67 will bei H. gegen dessen Selbstauskunft (Mein Weg in die Phänomenologie, GA 14, 100ff) keine durchgehende, den Autor beherrschende Beschäftigung mit der (aristotelischen) Seinsfrage seit 1907 erkennen. Vor der Wende zu Aristoteles im Jahr 1922 gebe es bei Heidegger keine Fragestellung, die sich auch nur im Ansatz als ontologisch identifizieren lasse. Tatsächlich aber läßt sich dieser Befund nur im Hinblick auf die explizite Themastellung bewahrheiten. Der Sache nach überzeugend ist vielmehr Heideggers Selbstinterpretation, daß bereits sein erster Ansatz im Denken, speziell die Frage nach der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles, von Anfang an auf die Frage nach dem Sein des Seienden zielte. Heidegger hat erst im Nachhinein über den von ihm beschrittenen Weg eine Aufklärung erfahren und im Anfang geradezu unbewußt auf den Spuren seiner eigenen phänomenologischen Ontologie wandelnd seine eigene »Zentralanschauung« (Schleiermacher) auf immer bündiger werdenden Bahnen umkreist. Heideggers Beschäftigung mit dem Seienden bei Aristoteles umkreist ebensogut wie seine Promotion und Habilitation einen neuen, sachgemäßen Phänomenbegriff, als die Tradition ihn aufbot. Diese Suchbewegung ist (bei Heidegger) immer schon religiös motiviert, religiös motivierte Quellsuche. Daß Heidegger dennoch in gewissem Sinne Aristoteliker ist und bleiben wird, muß dem nicht entgegenstehen.

<sup>2377</sup>GA 16, 37.

<sup>2378</sup>Seit der Enzyklika »Pascendi dominici gregis« von 1907, die zugunsten der kirchlichen Lehre, nicht allein für die Lehren von der »Unbefleckten Empfängnis« und der »Unfehlbarkeit des Papstes«, eintreten und den »falsis doctrinis modernistarum« bzw. dem »Modernismus« entgegentreten wollte, waren »Modernismus« und »Antimodernismus« zu Kampfbegriffen geworden.

<sup>2379</sup>Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 30.

tradierten Wahrheitsschatz der (katholischen) Kirche intellektuell redlich und überzeugend entgegentreten zu können.<sup>2380</sup> Auch eine bloß gefühlige Religion, die man fälschlicherweise oft als »protestantisch-pietistische Empfindungsfrömmigkeit« Schleiermacher zuschreibt<sup>2381</sup>, empfinden Braig und sein Schüler als ein nichtiges Zugeständnis an den modernen Subjektivismus. So polemisiert Heidegger in seiner Rezension von F.W. Foersters »Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche« (1910) gegen die »modernen Lebensanschauungen«, in denen ein »schrakenloser Autonomismus« herrsche, die bloß persönlichen Stimmungen eines schlichten »Individualismus« begegnen, aber kein wahrer objektiver Gehalt vorkomme.<sup>2382</sup> »Um 1910 gilt für Heidegger noch: Der Wahrheitsschatz der Kirche ist ein [objektives] Geschenk, und nicht [...] ein bloßes Gefühl«<sup>2383</sup>. Im großen und ganzen wird sich zeigen, daß Heidegger in der Phase »Studium und Doktorarbeit« dem Gesamtphänomen von »Phänomenerschlossenheit überhaupt« vorzüglich über den Anweg des Denkens und der damit verbundenen Sprachlichkeit nachgeht.

Die harte Objektivität von ewigen Wahrheiten, die den Kirchenschatz füllen, vermittelt sich nach Heidegger nämlich vielmehr als durch »Gefühle« durch die mathematische Strenge der Logik: »Eine strenge, eisig kalte Logik widerstrebt der feinfühlig modernen Seele. Das [»moderne«] »Denken« kann sich nicht mehr einzwängen lassen in die unverrückbaren ewigen Schranken der logischen Grundsätze. Da haben wir's schon. Zum streng logischen Denken, das sich gegen jeden affektiven Einfluß des Gemüts hermetisch abschließt, zu jeder wahrhaft voraussetzungslosen wissenschaftlichen Arbeit gehört ein gewisser Fonds ethischer Kraft, die Kunst der Selbsterraffung und Selbstentäußerung«<sup>2384</sup>. Noch sind die Autorität des Glaubens und die Objektivität der strengen Logik als verschiedene Weisen, am Ewigen teilzuhaben, für Heidegger im Grunde eins. Allein diese Einheit scheint erfüllen zu können das Verlangen nach »abgeschlossenen, abschließenden Antworten auf die Endfragen des Seins, die zuweilen so jäh aufblitzen, und die dann manchen Tag ungelöst wie Bleilast auf der gequälten, ziel- und wegarmen Seele liegen«<sup>2385</sup>. Offensichtlich mußte die formale und mathematische Logik für Heidegger damals über äußerliche »Schulung« hinaus die existentielle Aufgabe der Glaubenssicherung übernehmen.

Einen Wink in diese Richtung schenkte Heidegger die Dissertation Franz Brentanos »Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles« (1862), die Heidegger bereits als Gymnasiast 1907 zu Kenntnis genommen hatte.<sup>2386</sup> Brentanos Seinsfrage nach

---

<sup>2380</sup>Braig kritisiert am Modernismus dessen unreflektierte Glaubensvoraussetzungen, »die mangelnde Ehrfurcht vor dem unausschöpflichen Geheimnis der Wirklichkeit, deren Teil wir sind und die uns umgreift. [...] Tatsächlich will Braig hinter Kant zurückgehen, aber mit Hegel [...], doch ohne die Hegelsche Grenzverwischung.] Wir können Gott denken, warum sollten wir dann nicht die Gedanken Gottes sein?« (Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 55). Daß unter der Anerkennung der erkenntnistheoretischen Beschränktheit des endlichen Geistes eine jede Synthese der Wirklichkeit, die die Wirklichkeit erst zur Wirklichkeit werden läßt, sachlogisch zu spät kommen muß, hatte freilich bereits Schleiermacher angenommen.

<sup>2381</sup>Etwas Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 35 und 37.

<sup>2382</sup>Vgl. GA 16, 7f zusammen mit GA 16, 11 (Zur philosophischen Orientierung für Akademiker).

<sup>2383</sup>Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 37.

<sup>2384</sup>GA 16, 11.

<sup>2385</sup>GA 16, 11.

<sup>2386</sup>Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 38.



der mannigfachen Bedeutung dessen, was nach Aristoteles »ist«, zielt auf die Seinsweise Gottes bzw. auf eine wahrhaftige Überwindung des Kantschen Phänomenbegriffs, der sich wie ein feiner grauer Schleier praktisch über die gesamte Philosophie des 19. Jahrhunderts gebreitet hatte. In welchem Sinn kann man also sagen, daß es Gott »gibt« oder: wie und was ist die Wirklichkeit; kann sie tatsächlich nach und mit Kant und Hegel aus »Geistigem« und dessen »Anderem«, aus »Geistigem« und einem »etwas = x« synthetisiert werden? Brentanos Analysen führen ihn und seine Leser zu der Einsicht in die sogenannten »intentionalen Objekte«. Diese existieren gewissermaßen zwischen den bloß »subjektiven«, vom Subjekt nach dessen Eigentümlichkeit bestimmten Vorstellungen einerseits und dem An-sich-Seienden. Denn die sogenannten intentionalen Objekte sind Vorstellungen von etwas, das uns zu verstehen vorgegeben ist. In dieser Sphäre lokalisiert Brentano auch den Gottesbezug. Brentano will darlegen, daß der geglaubte Gott nicht auf dem Weg der Abstraktion aus der Fülle des Seienden angetroffen werden kann. Für Brentano gibt es mit Aristoteles in der Welt nur die einzelnen Dinge, die konkreten, ausgedehnten Einzeldinge. Nur sie, nicht die abstrakten Allgemeinbegriffe, sind substantial, haben »Substanz«. Als diese Einzeldinge seien sie von unendlicher Intensität, da sie in mannigfachen, ja unendlich vielen möglichen Relationen befindlich und also auch unendlich vielfältig bestimmbar seien. Das »Sein« Gottes begegnet nach Brentano demgemäß in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Abstufungen des Seienden bzw. seiner Relationen untereinander. Unvermeidlich rückt auf diese Weise der intellektuelle Umgang mit den besagten Relationen, die Funktion ihrer Erkenntnis und Ordnung, also die Logik, in die Nähe des Glaubens. Dabei schützt Brentano sich vor einer Logifizierung des Glaubens, indem er vergleichbar Kant und mit Aristoteles das Reich des Denkbaren auf ein bestimmtes Gebiet gegenüber dem Glaubensreich begrenzt und dem Glauben seinen eigenen Platz, seinen eigenen Grund im Willen Gottes bewahrt; andererseits bestimmte Brentano den Glaubensakt gegenüber dem Urteilen, Vorstellen oder Wahrnehmen offen genug, um für Heidegger als Ansporn zu wirken, die Bestimmung des Glaubens(aktes) einstweilen genauer fassen zu können. Brentano gibt Heidegger die Umriss des phänomenologischen Programmes der kommenden Jahre vor;<sup>2387</sup> zudem wird Heidegger von der Lektüre Brentanos zur Lektüre des Brentanoschülers Husserl übergeleitet, dessen »Logische Untersuchungen« von 1900 Heidegger nach eigenem Zeugnis<sup>2388</sup> schon im ersten Theologiesemester (1909/10) zur Weiterarbeit an dem durch Brentano entdeckten Problemkreis studierte. Die persönliche Bekanntschaft und Anleitung durch Husserl wird Heidegger erst als Privatdozent erfahren.

Husserls »Logische Untersuchungen« helfen Heidegger, die Logik vom Verständnis und Problem des sogenannten Psychologismus fernzuhalten. Dem Psychologismus erschien, ganz im Geiste des Zeitalters, die Logik als raum-zeitliches Naturgeschehen in der Psyche, als gänzlich biochemisch zu erklärender Sachverhalt. Husserl dagegen unterschied den »logischen Inhalt« vom »psychischen Akt« und Heidegger nimmt diese Unterscheidung

---

<sup>2387</sup>Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 40.

<sup>2388</sup>Vgl. GA 14, 91-102, bes. 91f.

auf: »Grundlegend für die Erkenntnis der Widersinnigkeit und theoretischen Unfruchtbarkeit des Psychologismus bleibt die Unterscheidung von psychischem Akt und logischem Inhalt, von realem in der Zeit verlaufendem Denkgeschehen und dem idealen außerzeitlichen identischen Sinn, kurz die Unterscheidung dessen, was ›ist‹, von dem, was ›gilt‹«<sup>2389</sup>.

Zugegebenermaßen bewegt sich die Unterscheidung von Gelten und Sein zugleich im Rahmen des besonders von H. Rickert vertretenem ethischen Neukantianismus. Rickerts Wertphilosophie und Person lernt Heidegger ebenfalls in Freiburg kennen. Denn bald wird Heidegger sich vermehrt dem transzendentalen Aspekt der Theologie bzw. der Philosophie zuwenden. Bereits nach dem dritten Theologiesemester leidet Heidegger abermals an Herzbeklemmung und nimmt vom Berufsziel des Geistlichen Abstand. Stattdessen immatrikuliert er sich zum Wintersemester 1911/12 in den Fächern Mathematik, Physik und Chemie; seine philosophischen Studien setzt er aber mit unvermindertem Eifer fort.<sup>2390</sup> Rickert ist zu dieser Zeit in Deutschland ein »vielgefragte[r] Mann[, ...] ein Schulhaupt« und Heidegger wird sich bei ihm habilitieren.<sup>2391</sup> Andererseits nimmt weder Rickert große Notiz von Heidegger,<sup>2392</sup> noch darf man den Einfluß von Rickert auf Heidegger überschätzen; für Heideggers spätere Einsichten hat Rickert höchstens die Bedeutung des frühzeitig von Heidegger überwundenen Neukantianismus.<sup>2393</sup>

Heideggers eigene Studien entwickeln sich gegen März 1912 zu einem regelrechten theologisch-philosophischen Forschungsprogramm, das aus seiner Absicht, die »religiös-kulturelle[] Entwicklung unserer Kirche« voranzubringen, keinen Hehl macht; ebenso wenig verschweigt Heidegger, daß auch die kirchliche Theologie gewisser Stärkung durch naturwissenschaftlich-philosophische Erkenntnisse bedürfe und sieht sich in diesem Rahmen erstmals genötigt auf das Problem von Raum und Zeit ausführlicher einzugehen: »Wenn das Ganze nicht eine fruchtlose Nörgelei und ein scholastisches Aufdecken von Widersprüchen werden soll, dann muß das Raum- und Zeitproblem unter Orientierung an der mathematischen Physik einer vorläufigen Lösung mindestens nahe gebracht werden«.<sup>2394</sup>

Eine Reflexion auf »die Zeit« verlangen eigentlich auch die von Heidegger damals zur Doktorarbeit von 1913<sup>2395</sup> gefaßten Studien über »Die Lehre vom Urteil im Psychologis-

---

<sup>2389</sup>So Heidegger 1912, GA 1, 22.

<sup>2390</sup>Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 29; 56ff, bes. 58.

<sup>2391</sup>Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 80f.

<sup>2392</sup>Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 81.

<sup>2393</sup>In der frühen Freiburger Vorlesung »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung« von 1921/22 verhöhnt Heidegger – ohne Namen zu nennen – die Rickertsche Wertphilosophie (und ihre Adepten wie M. Weber) mit der spöttischen Frage, ob es denn tatsächlich so sei, daß Menschen, Sachverhalte oder Dinge, »zunächst da sind als nackte Wirklichkeiten [... und] dann im Verlauf des Erfahrens einen Wertcharakter angezogen bekommen, damit sie nicht so nackt herumlaufen [ergänze: wie die ersten Menschen]« (GA 61, 91; vgl. ebd. 101).

<sup>2394</sup>Vgl. Heideggers Brief an J. Sauer vom 17.03.1912, in: Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a.Main/New York 1988, 73.

<sup>2395</sup>Veröffentlicht wurde die Arbeit 1914.

mus«<sup>2396</sup>, in denen Heidegger als gelehriger Schüler Husserls den logischen Gehalt des Denkens als unabhängig von der Zeit gültig bestimmt; während nur der psychische Akt »in der Zeit« verlaufe.<sup>2397</sup> Folglich muß die »statische« Logik in Konflikt mit der Dynamik des geschichtlichen Lebens geraten. Es stellt sich die Frage nach dem Fortschritt an Bestimmtheit sowohl unserer zu- und absprechenden Urteile, als auch des beurteilten Seins. Im Kontext seiner Dissertation verortet Heidegger das aus der Abstraktion der Verneinung des möglichkeitsbejahenden »es gibt« gewonnene »Nichts« lediglich im Urteilsakt: »wenn etwas nicht existiert, kann ich nicht sagen: es existiert«<sup>2398</sup>. Vorzüglich das impersonale Urteil untersucht Heidegger, da er auf die kontextuelle Gebundenheit des Verständnisses sämtlicher Aussagen an die jeweilige Handlungssituation hinweisen will. Weder psychologisch-psychologistische Untersuchungen, noch die eindeutige Bestimmung und Klärung der Wortbedeutungen könnten den Gehalt eines Urteils bestimmen, wenn nicht der vorgegebene Handlungskontext bedacht werde.<sup>2399</sup> Dennoch, der genaue Zusammenhang zwischen dem Reich des Statisch-Logischen und dem Dynamisch-Seelischen bleibt dunkel, ebenso das, was »die Zeit« ist.<sup>2400</sup>

Kurz gesagt, der dogmatisch-ethische Wahrheitsschatz der (römisch-katholischen) Kirche, das meint in diesem Fall hauptsächlich die kirchliche Theologie bzw. deren Phänomenbezogenheit oder Einsicht in das, was »ist« bzw. was für unsereinen erscheint, ist für Heidegger zur Zeit der Dissertation in seiner Selbstevidenz geschwächt, so daß Heidegger im Rahmen seiner eigenen religiösen Lebensbewegung nach philosophisch-naturwissenschaftlicher Unterstützung, regelrecht nach einer neuen, wahrhaftigeren und insofern immer auch schon ursprünglicheren Fundierung der kirchlichen Theologie sucht. Zumindest die Gefahr ist somit gegeben, daß Heidegger entgegen seiner klaren Absicht die ursprüngliche Sachbezogenheit des religiösen Bewußtseins, den sachlichen Primat des Transzendenzbezuges und seine formal-stimmungsmäßige Allbefaßtheit vor allen anderen Lebensbewegungen verkennt und der Versuchung erliegen könnte, die Möglichkeit der Erstarkung und Reinigung des religiösen Bewußtseins, und sei es nur dessen begrifflich-theologische Ausbildung, einzig und allein über das gegenständlich-reflektierte Bewußtsein, z.B. über die Philosophie, erreichen zu wollen oder Philosophie und Theologie relativ beziehungslos einander gleichzusetzen und bloß nebeneinander zu stellen. Einen überzeugungskräftigen, phänomenbezogenen, christologischen bzw. theologischen Lö-

---

<sup>2396</sup>Doktorvater war der Freiburger Lehrstuhlinhaber für Katholische Philosophie A. Schneider; in der Gesamtausgabe (GA) findet sich Heideggers Dissertation in GA 1, 59-188.

<sup>2397</sup>Vgl. GA 1, 179: Das Logische ist dort nach Heidegger »ein ›statisches‹ Phänomen, das jenseits jeder Entwicklung und Veränderung steht, das also nicht wird, entsteht, sondern gilt; etwas, das allenfalls vom urteilenden Subjekt ›erfaßt‹ werden kann, durch dieses Erfassen aber nie alteriert wird«.

<sup>2398</sup>GA 1, 184.

<sup>2399</sup>Vgl. GA 1, 186.

<sup>2400</sup>Ganz in diesem Sinn stellt Heidegger zwar in seinem Aufsatz »Neuere Forschungen über Logik« von 1912 fest, daß das Psychische die Operationsbasis für das Logische sei, doch insgesamt quittiert er ebendort »eigenartige, vielleicht nie ganz aufhellbare Probleme« (GA 1, 30). Seine Dissertation beendet Heidegger mit einem Ausblick auf eine reine Logik, mit deren Hilfe man an die »erkenntnistheoretischen Probleme herantreten« und den »Gesamtbereich des ›Seins‹ in seinen verschiedenen Wirklichkeitsweisen gliedern« (GA 1, 186) könne. Eine wirkliche Lösung ist das nicht!

sungsweg unter Einbeziehung der christlichen Kultpraxis, eine wahre Einsicht in die Fundierungszusammenhänge des menschlichen Daseins und des geschaffenen Seins überhaupt besitzt Heidegger zu diesem Zeitpunkt ebensowenig wie ein Bewußtsein für den Fundierungszusammenhang der eben nicht bloß physikalisch verstandenen »Zeit«. Wohl aber verspürt Heidegger eine gewisse Problemhaftigkeit der ihm bisher bekannten Konzepte.

#### 4.1.2.2 Der Einzug der Lebensphilosophie und Heideggers religiöse Quellsuche – die Habilitation als Übergang zum Wollen

Nach seiner Promotion möchte Heidegger seine logischen Studien gerne fortsetzen. »Ursprünglich wollte er seine logischen Forschungen fortsetzen und über das Wesen des Zahlbegriffs arbeiten, aber da er jetzt [nach der Promotion im Jahr 1913] Aussichten auf einen katholischen Lehrstuhl hat, wendet er sich auch der Scholastik zu. Außerdem verlangt das Stipendium, um das er sich 1913 bewarb und das ihm [von der ›Stiftung zu Ehren des heiligen Thomas von Aquin‹] zugesprochen wurde, die Arbeit an solchen Themen.«<sup>2401</sup> Qua Stiftungszweck ist Heidegger gehalten, die Philosophie und Theologie des hl. Thomas von Aquin zu bewahren.<sup>2402</sup> Äußere Pflicht und innere Neigung scheinen bei Heideggers Habilitation, »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, allerdings zusammenzufallen. Das dokumentiert ein Bewerbungsschreiben Heideggers, in dem er im Jahr 1915 um eine Verlängerung seines Stipendiums bittet. Dort heißt es: »Der gehorsamst Unterzeichnete glaubt in etwa wenigstens Hochwürdigstem Erzbischöflichen Domkapitel für sein wertvolles Vertrauen dadurch stets danken zu können, daß er seine wissenschaftliche Lebensarbeit einstellt auf die Flüssigmachung des in der Scholastik niedergelegten Gedankenguts für den geistigen Kampf der Zukunft um das christlich-katholische Lebensideal«<sup>2403</sup>. Bemerkenswert an dieser Äußerung ist nicht nur, daß Heidegger vollmundig von seiner eigenen »Lebensarbeit« spricht, sondern die Betonung des »Lebensideals« der Kirche sowie daß Heidegger die damals zur »lebensphilosophische[n] Obsession der Zeit«<sup>2404</sup> gewordene Rede vom »Verflüssigen« aufnimmt. Denn immerhin habilitiert sich Heidegger bei dem Neukantianer Heinrich Rickert, der die Lebensphilosophie verachtete<sup>2405</sup>, und noch wenige Jahre zuvor hatte Heidegger im Kampf für das »Lebensideal« der Kirche sich

---

<sup>2401</sup>Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 62; dieses »System des Katholizismus« (vgl. etwa GA 16, 132; auch H. Ott, Martin Heidegger, 106) produzierte vielerlei Abhängigkeiten (vgl. Ott, Martin Heidegger, 80) und möglicherweise auch Kränkungen Heideggers, so »daß er später mit der Nazibewegung auch deshalb sympathisiert, weil sie antiklerikal auftritt« (Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 24).

<sup>2402</sup>Vgl. Ott, Martin Heidegger, 80.

<sup>2403</sup>Vgl. Ott, Martin Heidegger, 80.

<sup>2404</sup>Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 64.

<sup>2405</sup>Vgl. Rickert, H., Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1922, 155.

selbst<sup>2406</sup> vehement gegen den »Antiintellektualismus« der Lebensphilosophie ausgesprochen. Der Einschlag der Lebensphilosophie bei Heidegger zeigt eine Neubewertung der Logik und des Aussagens an: eine »strenge«, »eisige« Logik scheint nicht mehr tauglich, den Wahrheitsschatz der Kirche zu retten.

Die Lebensphilosophie, deren Anliegen faktisch schon bei Hegel zu vernehmen war und erstmals mit Nietzsche und Kierkegaard ein Vorspiel gegeben hatte, war spätestens unter Dilthey zu einer breiten Strömung geworden. Sie richtete sich z.B. mit Diltheys »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894) zum einen gegen den hilflos überforderten, formalistisch-sachbezugslosen Neukantianismus, zum anderen gegen den seelenlosen Materialismus. Das »Verflüssigen« durch die Diltheysche Lebensphilosophie bedeutete nicht nur den Versuch, geistige Geschehnisse zu verstehen und dann freilich zu »zergliedern«, sondern das festgewordene Erleben früherer Geister wieder zurück-zuholen, in seiner dynamischen Ganzheit lebendig nachzuvollziehen. Eine vorsichtige Sympathie für die Ziele der Lebensphilosophie ist bei einem Autor, der »[d]ie Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, also eines in einer zeitlich weitentfernten Welt lebenden Menschen seinen Lesern nahe bringen will, geradezu unvermeidlich.

Der bedeutendste Mann der Lebensphilosophie im 20. Jahrhundert ist allerdings Henri Bergson. Sein Streben geht dahin, die Lebensphilosophie zum System auszubauen. Sein in deutscher Übersetzung im Jahr 1912 erschienenes Hauptwerk »Schöpferische Entwicklung« kennt einerseits den »Verstand« als Erkenntnisquelle des Lebens. Der Verstand bilde seine Kategorien Raum, Zeit, Kausalität und Ausdehnung; er abstrahiere, schematisiere und zerreiße den Lebenszusammenhang; der Verstand habe sich so entwickelt, da er auf diese Weise eine ständig sich steigernde lebensweltliche Orientierung leisten könne, und müsse evolutionsbiologisch betrachtet werden. Die andere Erkenntnisquelle dagegen, die wahre Wirklichkeit, eröffne sich, indem man sich in den Fluß der Geschehnisse einfühle; die Begriffe würden dabei zu »Intuitionen« »verflüssigt«, zu unmittelbarer Gegenwart, in der wir uns unmittelbar selbst erfahren, als Teil des erlebten »Seins«.<sup>2407</sup> Hier schlage die wirkliche »Zeit«, die menschliche »Zeit«, die *durée*. Erst die Unmittelbarkeit der Zeiterfahrung der *durée* garantiert nach Bergson die schöpferische Freiheit unserer Handlungen und unseres Lebens überhaupt. Erst die *durée* ermöglicht demnach sowohl das intuitive, einfühlende Dauern, als auch das Dauern nach dem Maß des Verstands. Einerseits erscheint geradezu unverständlich, daß Heidegger in seiner Habilitation darauf verzichtet, diesen zeit-bewußten Ansatz zum Schutz der »ewigen Logik« vor dem zergliedernden Psychologismus zu nutzen. Verständlich wird Heideggers Zurückhaltung jedoch angesichts der

---

<sup>2406</sup>Heidegger im »Akademiker«, Jahrgang III, Nr. 5, März 1911: »Die Philosophie, in Wahrheit ein Spiegel des Ewigen, reflektiert heute vielfach nur mehr subjektive Meinungen, persönliche Stimmungen und Wünsche. Der Antiintellektualismus läßt auch die Philosophie zum ›Erlebnis‹ werden; man geriert sich als Impressionisten, klammert sich an ›Augenblickswerte‹, schliesst im dunklen Drange als ›Eklektiker‹ die einander widersprechendsten Gedanken in eine Weltanschauung zusammen [... ] Heute wird die Weltanschauung nach dem ›Leben‹ zugeschnitten, statt umgekehrt« (GA 16, 11).

<sup>2407</sup>Vgl. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1949-1952, 2 Bde. [Bd. 2: 11. Aufl. Nachdruck Frechen 1980], II 573.

Tatsache, daß Bergson »das ganze Sein der Welt vom Menschen und seinem Bewußtsein her«<sup>2408</sup> deutet. Denn daß alles Sein Bewußtsein sei, muß für Heidegger gefährlich nach relativistischem Empfindungssubjektivismus klingen, solange noch der Phänomenbegriff nicht im Sinne Schleiermachers und auch nicht auf die Weise, die Heidegger selbst erst erarbeiten muß, befunden worden ist.<sup>2409</sup>

In gewisser Weise wird Heidegger erst gegen 1916, wenn er seiner Habilitation zwecks Veröffentlichung ein neues Schlußkapitel anfügt, auf das »Leben« und seine »Geschichtlichkeit« reflektieren – und dazu auf Gedanken Hegels zurückgreifen, neben dem Rückgriff auf Einsichten Diltheys und auf Kierkegaards beispielhafte Bemühungen um die Individualitätsstruktur. Dann wird Heidegger, da Husserl ab 1916 in Freiburg dozierte, und obwohl Heidegger durch seine Öffnung für die Geschichtlichkeit und für die Geschichte in gewisser Hinsicht schon über Husserl hinaus war,<sup>2410</sup> sich noch einmal mit der Phänomenologie auseinandersetzen und sie getrieben von der inneren Suchbewegung nach dem religiösen Quellgrund des Lebens – kurz: auf der Suche nach Gott – und in der Auseinandersetzung mit dem Christentum und Aristoteles zu seiner eigenen Methode umgestalten.

Zunächst jedoch hält Heidegger sich in seiner Habilitation an Duns Scotus bzw. an einen Text, der heutzutage einem Schüler des Scotus, nämlich Thomas von Erfurt zugeschrieben wird. An Duns Scotus knüpft Heidegger an und kann ihn zu »verflüssigen« gedenken, da er bei Scotus durch dessen Unterscheidung von »prima intentio« und »secunda intentio« die von Husserl bekannte Unterscheidung zwischen »Noësis« (Intentionsakt) und dem »Noëma« (Intentionsgehalt) vorweggenommen findet. In diesem Sinne bedeutet Heideggers Beschäftigung mit Scotus den langsamen Übergang zur vorzüglichen Beschäftigung mit dem Phänomen des menschlichen Wollens, wie Heidegger es im Gefolge von Husserls Forschungen zur Intentionalität umkreisen wird. Desweiteren bot die gemäßigt nominalistische Position des Scotus zum einen die Möglichkeit, an Brentanos Urteil über die Realität der Einzeldinge fest- und zugleich einen Platz für den Glauben freizuhalten.<sup>2411</sup> Vergleichbar dem problematischen Ansinnen Kants, die Vernunft und den Glauben scheidungsfriedlich zu trennen, geht Scotus über die Kantsche Scheidung hinaus oder vor sie zurück, indem er die Verbundenheit von Denken und Sein in das Reich zahlreicher Analogieverhältnisse verlegt, die ein Abbild der zu glaubenden Analogie zwischen Gott und Welt sind. Es gibt verschiedene »Grade der Wirklichkeit«<sup>2412</sup>, legt Heidegger aus. Andererseits ermöglicht Scotus eben deswegen ansatzweise, die Realität des Idealen zu denken.

---

<sup>2408</sup>Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II 574.

<sup>2409</sup>Negativ und im Blick auf die Zeitgeschichte formuliert Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, 71: »Heideggers Welt von gestern muß im Weltkrieg erst noch zusammenbrechen. Heidegger muß erst noch in die metaphysische Obdachlosigkeit geraten, ehe er auf seine Art das ›Leben‹ entdeckt, das er dann auf die Namen Faktizität und Existenz taufen wird«.

<sup>2410</sup>Für Husserl war »Geschichte« kein Thema einer »strengen« Philosophie, vgl. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, Bd. I (1910/11), Neuausgabe, hg. von W. Szilasi, Frankfurt a.Main 1965, 13; 16f; 29; 52; 60f;69; 70f.

<sup>2411</sup>Duns Scotus lehrt laut Heidegger »die Existenzfreiheit des Bedeutungsbereichs« (GA 1, 301).

<sup>2412</sup>GA 1, 260.

Konkret bedenkt Heidegger, dem um die Zahl und das Zählen zu tun war, das Ideale durch die Auslegung des Textes »De modis significandi sive Grammatica speculativa« (Von den Weisen des Bedeutens oder Spekulative Grammatik). Die große Nähe des Zahlbegriffs zum Zeitbegriff, wie Heidegger selbst sie z.B. in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) nahelegt, läßt Heidegger hier unbedacht. In den Kontext der Zahl und des Zählens verweist diese spekulative Grammatik, da ihrzufolge aus der Eins und dem Einen eine ganze Ontologie hervorgeht. Sowohl der von Heidegger auszulegende und analysierte Text, als auch Heideggers Analyse beginnen damit, »ens«, »unum«, »verum« und »bonum« als die vier Grundkategorien zu bestimmen. Damit Seiendes »ist« muß es als das bestimmte »Eine« gedacht werden, das von allem anderen (relativ) unterscheidbar ist; zugleich muß es in seinem Wandel und Werden sich als das Eine, das es sein soll, dauerhaft durchhalten, also gegenüber dem Schein der Änderung und des Anderen sich als wahrhaftig Es-selbst-Seiendes, als Wahres erweisen; und schließlich, wie bei der Sichtung des Gegenwartsprozesses bei Schleiermacher die Frage nach der Zielhaftigkeit des beschriebenen Seinsprozesses gestellt werden mußte, findet Heidegger bei Scotus bzw. bei Thomas von Erfurt seine Antwort im Guten. Auch das Verhältnis von Denken und Sein sieht Heidegger in dem geschilderten, prozeßhaften Seinszusammenhang vorgegeben. Denn weil das »Eine« nur im Unterschied zu dem davon Unterschiedenen »ist«, scheinen Heidegger »[d]as Eine und das Andere« »der wahre Ursprung des Denkens als Gegenstandsbemächtigung«<sup>2413</sup> zu sein. Tatsächlich konnte auch nach Schleiermacher das Denken sich kraft Wollen seiner Gegenstände bemächtigen – obwohl es besonders, wenn es reines Denken war, mehr rezeptiv denn spontan in Erscheinung trat. Auch scheint Heideggers Vorstellung vom Ursprung des Denkens in diesem Kontext der Schleiermacherschen Vorstellung von den transzendentalen Denkgrenzen zu entsprechen, namentlich der bestimmten Bestimmbarkeit sowie der bestimmbar Bestimmtheit. Daß Heidegger aber den Gegenständen trotz deren relativer Unbestimmtheit die Eigenschaft, nicht das je Andere zu sein, absprechen und stattdessen allein auf die Seite des Denkens ordnen will, stellt eine Differenz zum Denken nach Schleiermacher und für Heidegger eine Differenz zwischen Denken und Sein dar. Nach Heidegger unterscheiden sich nicht die Einzeldinge selbst, sondern sie sind für unser Denken unterscheidbar. Das immer schon mitgedachte »nicht« einer jeden Beschreibung eines bestimmten Bestimmten existiert nach Heidegger einzig im Denken. Für Heidegger gilt: »Was real existiert, ist ein Individuelles«<sup>2414</sup>, und zwar nur ein Individuelles – nicht etwa eine Idee, ein Seins-Zusammenhang oder etwa ein Mangel an (Bestimmt-)Sein. Duns Scotus nennt das solcherart Individuelle, das einmalig Raum-zeitliche, »haecceitas«, wörtlich: »Dieses-jetzt-Hierheit«.<sup>2415</sup> Die Vorwegnahme des Kantschen Phänomenbegriff durch diese Vorstellung des Scotus ist unverkennbar, auch, daß Heidegger in diesem Kon-

---

<sup>2413</sup>GA 1, 218.

<sup>2414</sup>GA 1, 252.

<sup>2415</sup>Vgl. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg 1949-1952, 2 Bde. (Bd. 1: 12. Aufl. Nachdruck Frechen 1980), I 540.

text das Denken und das Sein nicht in ihrer ursprünglichen und unmittelbaren Bezogenheit aufeinander erkennt.

Für Heidegger folgt aus der Differenz zwischen Denken und Sein, daß die menschliche Vernunft von sich selbst auf vernünftige Weise abstrahieren kann, da sie zwischen der heterogenen Mannigfaltigkeit der Dinge und der homogenen Mannigfaltigkeit des Denkens, etwa wenn einem Einzelding eine durch Abzählen entstandene Eigenschaft zugeordnet wird, unterscheiden kann. Trotzdem muß auch Heidegger versuchen, die beiden Seinsbereiche in ihrer unbestreitbaren Bezogenheit aufeinander zu denken. Das geschieht, wie zu erwarten, auf die Weise der Analogie. Aber, wie genau? Müssen nicht beide Bereiche des Seins eigentlich immer schon für einander da sein? Heidegger weiß nur zu sagen, daß beide Seinsbereiche sich »in einer eigentümlichen Weise verschlingen«<sup>2416</sup>. Von Bedeutung ist diese Aporie deswegen, weil Heidegger in ihrer Darstellung bereits den Keim für spätere, fruchtbare Fortschritte legt. Denn weil die Einzeldinge nach Heidegger sowohl die Wirklichkeit des einen wie auch die Wirklichkeit des anderen Seinsbereich eröffnen, kann offensichtlich keine derartige Wissenschaft ihren Gegenständen gerecht werden, die sich lediglich am Ideal der bedeutungsgleich (univok) gebrauchten Begriffe orientiert.<sup>2417</sup> Heidegger folgert, daß in der »eigentümlichen Beweglichkeit ihrer Bedeutung« vielmehr die »lebendige Rede«<sup>2418</sup> ihre Gegenstände phänomengerecht beschreiben wird. Mit dieser Einsicht drängen die »Gegenstände« die Arbeit Heideggers von sich aus in Richtung einer Philosophie des »Lebens«, zu einer »Lebensphilosophie«, die ebenso einen Sinn für die Geschichtlichkeit des Lebens der Gesamtheit der Menschen wie der einzelnen Menschen sowie für die Sinnhaftigkeit der Individualität überhaupt hat.

Also, Heideggers Nachsinnen über die scholastische Kategorie der »haecceitas« beschert ihm die weiterführende Einsicht: »Die Form der Individualität (haecceitas) ist dazu berufen, eine Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit abzugeben«<sup>2419</sup>. Diese Einsicht ist weiterführend, da sie ihn nicht nur zwingt, neben der (Ur-)Bestimmtheit der realen Wirklichkeit auch die Bestimmtheit von Wirklichkeit überhaupt zu bedenken, sondern weil sie ihn gleichzeitig dazu zwingt, die Frage nach der Wirklichkeit unter Rücksicht auf die lebendige Geschichtlichkeit des Wirklichkeitsprozesses bei gleichzeitiger Rücksicht auf die dauerhaften Erlebnissen jedes einzelnen Menschen zu bedenken. Bei diesem Verstehensversuch, der die Logik aus einem trans- oder vorlogischen Aspekt in Betracht nehmen muß, setzt Heidegger sich zugleich mit der Hegelschen Geist-Logik auseinander und von ihr ab. Diese Bezugnahme lag nahe, da vorzüglich Hegel die Besinnung auf den Aspekt der Geschichtlichkeit in die Philosophie eingeführt hatte, und zwar als eine Form von spekulativer Logik-Theologie, insgeheim aber zugleich als die Frage nach dem »Leben überhaupt«.

---

<sup>2416</sup>Vgl. GA 1, 257.

<sup>2417</sup>Mit Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 80.

<sup>2418</sup>GA 1, 336.

<sup>2419</sup>GA 1, 253.



Heidegger greift im Schlußkapitel seiner Habilitation zur besseren Erfassung der geschichtlichen Wirklichkeit in ihrer Lebendigkeit auf Hegel zurück und formuliert programmatisch: »Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes. [...] Der Geist ist nur zu begreifen, wenn die ganze Fülle seiner Leistungen, d.h. seine Geschichte, in ihm aufgehoben wird, mit welcher stets wachsenden Fülle in ihrer philosophischen Begriffenheit ein sich fortwährend steigerndes Mittel der lebendigen Begreifung des absoluten Geistes Gottes gegeben ist«<sup>2420</sup>. Dieser Hegelsche Gedanke, daß die »Taten des Denkens« nur als »Resultat [...] der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts«<sup>2421</sup> zu verstehen sind, führt bei Hegel vermittelt durch ein gewissermaßen (doch) überzeitliches Denken<sup>2422</sup> zur Aufhebung des Individuell-Historischen in das »gemeinschaftliche Unvergängliche«<sup>2423</sup>, in das »absolute[ ] Selbstbewußtsein«<sup>2424</sup>, ja bis zur »Enthüllung Gottes, wie er sich [selbst] weiß«<sup>2425</sup>. Heidegger dagegen erkennt, wie gesehen, und als Philosoph christlicher Schule hinsichtlich der Beziehung auf den transzendenten Gott nur eine sich steigernde Annäherung an. Er beschränkt die absolut grenzenlose philosophische Selbstbetrachtung Hegels zugunsten von Individualität und Besonderheit auf die Erkenntnissituation des »erscheinenden Geistes« – wie schon Schleiermacher vor ihm. Während zudem die Individuen für sich selbst bei Hegel »innerhalb des Ganzen [...] wie Blinde«<sup>2426</sup> sind, bestimmt Heidegger die »Grundstruktur« des »lebendigen Geistes« so, daß in ihr die »Einzigkeit, Individualität der Akte mit der Allgemeingültigkeit, dem Ansichbestehen des Sinnes [der menschlichen Lebensvollzüge] zur lebendigen Einheit zusammengeschlossen«<sup>2427</sup> ist. Den »Sinn« der menschlichen Lebensvollzüge verortet Heidegger in diesem Zusammenhang erwartungsgemäß in Gott; die näherungsweise vollziehbare Gotteserfahrung dagegen »ruht im Individuum«<sup>2428</sup>.

Ohne Zweifel bewegt sich Heidegger mit dieser Formulierung zugleich in die Richtung der individualisierten Gotteserfahrung bei Kierkegaard,<sup>2429</sup> und tatsächlich kann man aus den Schlußsätzen der Habilitationsschrift, mit denen Heidegger zu einer »Philosophie des

<sup>2420</sup>GA 1, 407f (Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus [1915], GA 1, 189-411).

<sup>2421</sup>G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, in: ders., Werkausgabe in zwanzig Bänden, Bd. 18, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.Main 1986, 21 (= JSW<sub>XVII</sub> 28; ähnlich: GWH 18, 36).

<sup>2422</sup>Vgl. a.a.O., 74 (= JSW<sub>XVII</sub> 84ff, bes. 85; ähnlich: GWH 18, 73).

<sup>2423</sup>A.a.O., 21 (= JSW<sub>XVII</sub> 28; ähnlich: GWH 18, 36).

<sup>2424</sup>G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: ders., Werkausgabe in zwanzig Bänden, Bd. 20, Frankfurt a.Main, 1986, 460 (= JSW<sub>XIX</sub> 689; ähnlich: GWH 18, 108f; 110f).

<sup>2425</sup>A.a.O., 457 (= JSW<sub>XIX</sub> 686; in dieselbe Richtungweisend: GWH 18, 109).

<sup>2426</sup>A.a.O., 461 (= JSW<sub>XIX</sub> 691).

<sup>2427</sup>GA 1, 410.

<sup>2428</sup>GA 1, 409; eine Formulierung wie als ergänzendes Gegenstück zu der von Augustin besagten Ruhe des Menschen in Gott.

<sup>2429</sup>Mit Figal, Martin Heidegger zur Einführung, Hamburg <sup>5</sup>2007, 17; Figal weist ebendort darauf hin, daß Heidegger noch 1921/22 seine Vorlesung »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung« mit einem Zitat aus Kierkegaards »Einübung im Christentum« (1850) beginnt und das Zitat die »dankbare Anzeige der Quelle« (GA 61, 181) nennt.

lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit«<sup>2430</sup> auffordert, »die Stimme Kierkegaards ebenso wie diejenige Hegels«<sup>2431</sup> heraushören. Die Frage ist nur, wie Heidegger, der darauf keine eindeutige Antwort gibt, die »Aufgabe einer philosophischen Geschichte der Philosophie [...], die ganz der Erfahrung des Absoluten unterstellt ist[,]« mit dem »Gedanken Kierkegaards von der Individualität religiöser und speziell christlicher Erfahrung« tatsächlich kombiniert hätte.<sup>2432</sup>

Klar ist jedenfalls, daß die Frage nur über die Lektüre der Habilitation beantwortet werden kann und Heideggers Beschäftigung mit der »mittelalterlichen Weltanschauung«<sup>2433</sup> keinesfalls eine Äußerlichkeit darstellt, sondern ein bewußtes, transzendentaltheologisch-philosophisches Gegenbild zu Heideggers eigener Zeit. »Erlebnismöglichkeit und -fülle« »durch die ins Transzendente sich erstreckende Dimension des seelischen Lebens« im Mittelalter stehen der »inhaltlich[ ] flüchtige[n] Breite« des heutigen Lebens gegenüber; und Heidegger fügt hinzu, daß bei der gegenwärtigen »flächig verlaufenden Lebenshaltung« die Möglichkeiten einer »wachsenden Unsicherheit und völligen Desorientierung« weit größer als damals seien, während die mittelalterliche Lebensform vielmehr umgekehrt die »sinnliche[ ] Wirklichkeit [...] als verankerungsbedürftige einer transzendenten Zielnotwendigkeit«<sup>2434</sup> unterordne. Wie weit dieser Eindruck Heideggers zutrifft, mag hier offen bleiben! Sicher ist, daß Heidegger über bloß konservative Kritik am Zeitgeist hinaus ist und im Gegensatz zu einer schlichten Wiederholung der Historie auf eine »eigentliche begriffliche, kulturphilosophische Fundierung«<sup>2435</sup> der konkreten geschichtlichen Erörterung zielt – welche Fundierung eine »konforme Aufgeschlossenheit einfühlenden Verstehens«<sup>2436</sup> erfordert. Und das setzt die Existenz und Erkennbarkeit einer bzw. der besagten »Grundstruktur des lebendigen Geistes« voraus.

Ziel des philosophisch-theologischen Umgangs mit der besagten Grundstruktur ist jedoch nicht wie bei Hegel die absolute Durchsichtigkeit irgendeines Selbstbewußtseins; sondern: die »immer[wieder] neu einsetzende [Verstehens-]Bemühung« Heideggers, in das »unmittelbare Leben der Subjektivität«<sup>2437</sup> hineinzuhören, dient lediglich der vorsichtigen *A n n ä h e r u n g* an *G o t t*, mit Heidegger gesagt, »der verehrenden Gottinnigkeit«<sup>2438</sup>. Allein in diesem Sinn will Heidegger »den systematischen Gehalt der mittelalterlichen Scholastik wenigstens in den wichtigsten Problemkreisen flüssig«<sup>2439</sup> machen. Im Gegensatz zu Kierkegaard will Heidegger keinen »Sprung« unternehmen, wenn er die mut-

---

<sup>2430</sup>GA 1, 410.

<sup>2431</sup>Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 17.

<sup>2432</sup>Die in d.v.U. gebotene Antwort wird im Vergleich zum Antwortversuch Günter Figals, aus dessen Fragestellung oben zuletzt zitiert worden ist, das Verhältnis von Philosophie und Glaube (bzw. Theologie) nuancierter und sachgemäßer bestimmen, vgl. Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 17-22, bes. 17.

<sup>2433</sup>GA 1, 409.

<sup>2434</sup>GA 1, 409f.

<sup>2435</sup>GA 1, 408.

<sup>2436</sup>Ebd.

<sup>2437</sup>GA 1, 196.

<sup>2438</sup>GA 1, 410.

<sup>2439</sup>GA 1, 204.

maßlichen Grenzen zwischen Philosophie und Glauben zu überschreiten denkt. Sondern, weil Heidegger überzeugt ist, daß gegenwärtig ein »unmittelbarer« Glaubensweg wie seinerzeit im Mittelalter nicht mehr gangbar ist, will er mit Hilfe philosophisch-geschichtlicher Anstrengungen einen neuen, wahren Zugang zu den religiösen Quellen eröffnen.

Selbstverständlich müßte Heidegger in diesem Zusammenhang auch klarstellen, ob die »Hilfe« der Philosophie z.B. bedeutet, daß die Menschheit ursprünglich eine religiöse Erfahrungsmöglichkeit gehabt hätte und diese prinzipielle Möglichkeit im Lauf der Geschichte unwiederbringlich verloren gegangen wäre, so daß nunmehr die Philosophie die Stellung und Funktion von Theologie und vor allem der Religion übernehmen müsse; oder ob nicht in Wirklichkeit die philosophische »Hilfe« lediglich eine Funktion und Stellung innerhalb der religiösen Erfahrungsmöglichkeit inne hat, so daß mit Hilfe der Philosophie der religiöse Erfahrungsstrom zwar »gereinigt« und Quellsuche betrieben werden kann, niemals aber die Philosophie aus dem Rahmen ihres religiösen Möglichkeitsfundaments heraustreten kann; wobei das endliche, menschliche, religiöse Bewußtsein bestimmt dazu ist, fern von einer totalen Selbstdurchsichtigkeit eine ständig heller werdende, Selbst-, Welt- und den Gottesbezug erhellende Annäherung in Richtung Gottes zu erfahren. Wie das Werk Schleiermachers gezeigt hat, impliziert die zweitgenannte Möglichkeit in jedem Fall die radikale Rezeptivität (und innere Reflexivität) der menschlichen »Subjektivität« sowie zweitens die Gebundenheit aller höher entwickelten Religiosität an eine mit Hilfe des Kultes sich präsentierende, leibhaftige Person eines Religionsstifters, das meint konkret Jesus Christus.

Im Rückblick auf Heideggers Herkunft und seine bis in den Tod hinein lebendige, lebenslange religiöse Praxis, die für ihn die Teilnahme an der kultisch zentrierten Christusfrömmigkeit seiner Landsleute einschloß,<sup>2440</sup> sowie im Ausblick auf seine spätere Einsicht in die »Faktizität der Geworfenheit« scheinen die Lebensäußerungen Martin Heideggers für die zweitgenannte Auslegung zu sprechen. Keinesfalls kann man an Heideggers Habilitationsschrift klar ausmachen, daß er die »Einstellung« des Glaubens nunmehr an die Philosophie überantwortet hätte und Heideggers »Interesse an der ›Subjektivität« nur so zum Tragen komme, daß er die »Zeit des Glaubens« für schlechterdings abgelaufen halte.<sup>2441</sup> Heideggers Lebenslauf zeigt, daß für ihn das traditionelle, kultische religiöse Erleben gegenüber der Philosophie durchaus Vertiefung und Quelle, ein Impuls, »ein Samenkorn für

---

<sup>2440</sup>Vgl. 4.1.1 d.v.U.

<sup>2441</sup>Dieser Fehleindruck überkommt Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 20f; 22. Wenn Figal a.a.O., 21 vermeint, daß bei Heidegger kein Platz mehr für die »Übersetzung der Philosophie in spekulative Theologie« sei, verkürzt er vor dem Hintergrund seiner Hegeldarstellung (vgl. a.a.O., 15; 16; 19; 21) »die spekulative Theologie« auf die Sichtweise Hegels und verkennt außerdem, daß Heidegger so weit, wie er tatsächlich in die von Figal fixierte Richtung tendiert, mit seiner – oben noch auszuweisenden – eigentlichen Grundeinsicht ins menschliche Dasein einen haltlosen Selbstwiderspruch produziert.

etwas Wesentliches« gewesen ist.<sup>2442</sup> Richtig ist, lediglich zu sagen, daß in Heideggers Habilitation und im Rahmen seiner religiösen Quellsuche die schon in der Doktorarbeit aufgekommene Gefahr der Vorordnung der Philosophie vor Theologie und Glaubensleben noch einmal verstärkt worden ist.

Angelegt ist diese Tendenz m.E. in der römisch-katholisch scholastischen Orientierung der Theologie an der griechischen Philosophie des Aristoteles. Denn weder Aristoteles, noch Duns Scotus kennen Derartiges wie die Schleiermachersche »Anschauung« von der Gefühlsmäßigkeit des Seins bzw. die Gefühlsmäßigkeit des Präsentseins des Seins; und wohl nur eine derartige Einsicht erlaubt, das Verhältnis von Religion, Theologie und Philosophie recht zu bestimmen. Das heißt keineswegs, daß Heidegger im Fortschritt von Duns Scotus und in Auseinandersetzung mit dem für seine scholastische Theologie bedeutsamen Anfang bei Aristoteles nicht zu einem sachgemäßen Phänomenbegriff hätte übergehen können. Vielmehr wird ebendieser Übergang auf dem Weg zu einem haltbaren Phänomenbegriff in Heideggers Hauptwerk »Sein und Zeit« einen relativen Abschluß und auch sein Zentrum finden. Zur Aufklärung des Seins, genauer des Daseins über sich selbst wird Heidegger im Ansatz jedoch schon durch die Phänomene in der Habilitationsschrift getrieben. Denn dort wird ihm angesichts der »Subjektivität« des menschlichen Daseins die Philosophie zu einem geschichtlichen Klärungsversuch der Struktur des geschichtlichen Verstehens. Mit Blick auf die Verankerung des Daseins im Leben und im Hinblick auf die aus SuZ bekannte Sorgesstruktur<sup>2443</sup> des Daseins heißt das für die Philosophie: sie artikuliert das besondere Leben, dem es unter anderem auch um die begriffliche Aufklärung der allgemeinen Struktur seiner Besonderheit geht.<sup>2444</sup> Ein gewisses Schwanken und Weichen, das zugleich eine gewisse Mangelhaftigkeit der von Heidegger unternommenen Klärungsversuche bezeugt, hat Heidegger trotz der großen Vorzüglichkeit der von ihm geübten Phänomenologie seinem Oeuvre nicht erspart. Dennoch ist klar: im Jahr 1916 steht Heideggers Aufklärungsversuch noch im Zeichen einer »verehrenden Gottinnigkeit«, die prinzipiell mit einem wahren religiösen Zugang zu den Quellen auch in der Gegenwart rechnen muß – sonst würde Heideggers Untersuchung der Untersuchungsgegenstand bzw. der Gegenstandsbezug verloren gehen.

Um nachfolgend Heideggers Denkweg zu »Sein und Zeit«, die Ausbildung seiner ganz eigenen, spezifischen Phänomenologie und die für ihn in diesem Kontext maßgebliche Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Husserl und mit Aristoteles recht verstehen zu können, soll zunächst zweierlei erfolgen: erstens soll das Programm Husserls, mit dem Heidegger ab 1916 und auch während seines Kriegsdienstes sich getroffen sowie schriftlichen

---

<sup>2442</sup>So Heidegger eigenhändig in einem Brief an E. Blochmann vom 12. September 1929, in dem er das Thema seiner Freiburger Antrittsvorlesung vom 4. Juli 1929 (»Was ist Metaphysik?«, GA 9, 103-122) bedenkend dessen ethische Relevanz vor dem Hintergrund der mit Blochmann zusammen wenige Wochen nach der Antrittsvorlesung erlebten Nachtandacht im Kloster Beuron erörtert, zitiert nach Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 207-210, bes. 208.

<sup>2443</sup>Vgl. SuZ, Kapitel sechs des Ersten Abschnitts des Ersten Teils sowie die Paragraphen 57 und 63.

<sup>2444</sup>Ähnlich Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 21, der jedoch darauf verzichtet, die philosophischen Leistungen auf eine Klärung des b e g r i f f l i c h e n Selbstverstehens zu beschränken.

Kontakt gehalten hatte, kurz nachgezeichnet werden, um die Problematik der Husserlschen Phänomenologie und Heideggers spätere Abwendung von diesem Programm einsehbar zu machen; zweitens soll anschließend Heideggers Ausgangssituation von 1918/19 nachgezeichnet werden, weil (1.) an ihr die Problematik des Husserlschen Ansatzes in concreto deutlich wird; weil sie (2.) Heideggers ausdrückliche, aber fehlgeleitete Interpretation der Phänomenologie Schleiermachers zur Anschauung bringt; und weil (3.) Heidegger seinerzeit erstmalig weitgehend frei sich im Denken bewegend seinen religiösen Urimpuls, der ihn durch sein ganzes Werk hindurch tragen wird, zu erkennen gibt.<sup>2445</sup>

#### 4.1.2.3 Die Anknüpfung an und Überwindung von Husserls Phänomenologie der Intentionalität

##### 4.1.2.3.1 Der Streit um das Sein des Seienden

Heideggers Anknüpfung an Husserl verläuft selbsttätig, sofern Heidegger schon in jüngeren Jahren sich Einsichten Husserls spontan aneignet hatte. Dennoch verläuft die Anknüpfung für den jungen Privatdozenten Heidegger vor allem zu Anfang des Verhältnisses überwiegend rezeptiv. Heidegger nimmt auf, was Husserl publiziert hat und denkt. »Die Gespräche, die Heidegger seit 1917 mit Husserl führen konnte und die bald zu einer engen Zusammenarbeit führten, haben gewirkt. Aus dem akademisch soliden, aber keineswegs aufregenden Privatdozenten ist ein genialer Philosoph geworden, ein eigenständiger Denker von eruptiver Kraft [...]. Der Grund für diese Verwandlung ist eindeutig: es ist Husserls Phänomenologie«.<sup>2446</sup> Rein äußerlich kommt das Anfangsverhältnis auch darin zum Ausdruck, daß Heidegger seit Husserls Ankunft in Freiburg im Jahr 1916 die »Nähe des Meisters« gesucht hat, dieser sich aber bis 1917/18 »spröde« zeigt; erst nach dem Abgang seiner Mitarbeiterin Edith Stein nimmt Husserl Heidegger in sein Phänomenologieprojekt auf.<sup>2447</sup>

Die Strömung der sogenannten Phänomenologie hebt an mit dem Erscheinen von E. Husserls (1859-1938) erstem großen Werk, den »Logischen Untersuchungen« von 1900/01; charakteristisch für diese, das Ende des Neukantianismus einläutende philosophische Bewegung ist die methodische Besinnung unter dem Motto: »auf die ›Sachen selbst‹«<sup>2448</sup> zurückgehen. Die Phänomenologen, und auch Husserl, verstehen diese Aufforderung als Signal für die Suche nach dem Wesentlichen, dem Wesensmäßigen<sup>2449</sup> – wider

---

<sup>2445</sup>Der verhältnismäßig lange »Anweg«, den die vorliegende Untersuchung bis zur Analyse von SuZ einschlägt, rechtfertigt sich daraus, daß Heidegger gemessen an seiner denkerischen Entwicklung sein Hauptwerk relativ spät herausgebracht hat – ohne den äußeren Sachzwang des von Heidegger angestrebten Ordinariats hätte Heidegger SuZ wahrscheinlich gar nicht oder viel später veröffentlicht. Darüber hinaus wird gerade die Phänomenologie Heideggers darauf aufmerksam machen, daß der historische »Anweg« nichts anderes als die zeitliche Entfaltung des systematischen Gehalts darstellt.

<sup>2446</sup>Figal, G., Husserl und Heidegger, in: ders., Zu Heidegger. Antworten und Fragen, 31-39, 31; und weiter heißt es ebd.: »Zwar hatte Heidegger das frühe Hauptwerk Husserls, die Logischen Untersuchungen, schon als Student gelesen. Erst jetzt aber wirkt der phänomenologische Anstoß«.

<sup>2447</sup>Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 102f.

<sup>2448</sup>Husserl, E., Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil, in: Husserliana XIX.1, hg. von U. Panzer, Den Haag 1984, 10.

<sup>2449</sup>Vgl. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, II 593f.

die Versubjektivierung sämtlicher Regeln und Inhalte durch den sogenannten Psychologismus<sup>2450</sup>. Vor allem Husserl interpretiert das phänomenologische Motto aber auch im Sinne einer bewußtseinsmäßigen, evidenten »Selbsthabe« des jeweiligen Gegenstands.<sup>2451</sup> Im ganzen spielt sich hier ein weiterer, moderner Versuch ab, Kants problematischen Phänomenbegriff, mithin den Dualismus von Wesen und Phänomen zu überwinden und die immer schon zu verstehen vorgegebene Vollzughaftigkeit und fundamentale Vorgegebenheit der Erkenntnisinstanzen aufzuklären.

Während zuvor im Gefolge des Kantschen Phänomenbegriffs zunehmend die empirischen Einzelwissenschaften zur Interpretation der Welt herangezogen wurden und die Lebensphilosophie mit Nietzsche und Dilthey ihre Bedeutung nur um den Preis ihrer Exaktheit und unter Einbuße ihrer Wissenschaftlichkeit aufrechterhalten konnte, soll nunmehr die Beziehung zwischen Philosophie und den Einzelwissenschaften umgekehrt werden. Bereits der Titel von Husserls Darstellung »Die Krisis der empirischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie« von 1936 läßt einige Züge dieses Projekts erahnen. Einerseits empfindet Husserl einen Mangel an den zumeist empirischen, nur mit den sogenannten Erscheinungen beschäftigten Wissenschaften, einen Mangel an deren Grundlegung; andererseits wäre eine um das Wesen der »Dinge« wissende Philosophie zuständig für die Grundlegung, aber die gegenwärtige Philosophie versage ihren Dienst. Gelöst werden könne und soll das Problem, vergleichbar dem kopernikanischen Vorschlag Kants, durch eine neue Denkmethode: nämlich durch die Phänomenologie Husserls, die ihm zudem zu einer Philosophie wird. Diese ist transzendental und soll als Lehre von der Wesensschau (Eidologie) zunächst eine sachgemäße Philosophie begründen und die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens von einzelem Seienden beleuchten, dann aber als »Lehre von der systematischen Wissenschaft überhaupt« (Mathesis universalis) die Einzelwissenschaften (inklusive der Mathematik) begründen und anleiten.<sup>2452</sup> Ganz unvermeidlich muß Husserl, der in seinem zweiten Hauptwerk aus dem Jahr 1913 »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« verspricht, sich als »Anfänger«<sup>2453</sup> und Initiator einer neuen, besseren, da sachgemäßen und universalen Wissenschaftlichkeit verstehen.<sup>2454</sup> In diesem Sinne konzipiert Husserl von Anfang an »Die Philosophie als strenge [!] Wissenschaft« (1911) – entgegen ihrer Auffassung als »Weltanschauung«. Die Philosophie als strenge Wissenschaft soll dabei neben der Achtung auf den objektiv bestehenden Wesensgehalt der Gegenstände diese »im [jeweiligen] Wie ihrer Gegebenheit« bzw. das »Wie« ihres Erscheinens betrachten.<sup>2455</sup> Ob dieser Ansatz tat-

---

<sup>2450</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, in: *Klassiker der Philosophie*, hg. v. Otfried Höffe, 2 Bde., München <sup>3</sup>1995, Bd. 2 (Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre), 274-297, 277.

<sup>2451</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 278.

<sup>2452</sup>Vgl. Friedlein, C., *Geschichte der Philosophie. Lehr- und Lernbuch*, Berlin <sup>15</sup>1992, 337f.

<sup>2453</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 275.

<sup>2454</sup>»So begreift es sich, daß die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist« (Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, in: *Husserliana III.1*, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976, 133).

<sup>2455</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 279.

sächlich eine Lösung eröffnet, wird noch zu sehen sein! Vorwegnehmend soll dagegen angemerkt sein, daß Heidegger mit dem Übergang zu Husserls Phänomenologie der Intentionalität seine philosophischen Bemühungen nunmehr vorzüglich auf das Wollen des Menschen, eben auf die Intentionalität – und in diesem Kontext passender Weise immer mehr auf die Lebendigkeit des Lebens – ausrichtet.

Nach Husserl ist die gegenständliche Welt der Erscheinungen im Bewußtsein gegeben und das Bewußtsein ist »intentionales«, sofern es auf die in (!) ihm gegebenen, intentionalen Gegenstände gerichtet ist. Im intentionalen Gegenstand scheinen tatsächliche Erscheinung und dauerhaftes Wesen vereint zu sein. Andererseits hält Husserl lediglich das Bewußtsein samt seinen Akten, seinen Vollzügen für real, nicht aber die intentionalen Gegenstände selbst. Dennoch will Husserl an ihnen das Tatsächliche, das Erscheinungsmäßige vom Wesen unterscheiden; letzteres ist »das im selbsteigenen Sein eines individuellen Gegenstandes als sein Was Vorfindliche«<sup>2456</sup>. Dieses Wesen stellt eine rein bewußtseinsimmanente, ideale Sinneinheit dar und allein die scheint für Husserls Philosophie die »Objektivität«<sup>2457</sup> der Wissenschaften zu garantieren – freilich ohne die Subjektbezogenheit von Wahrheit aufzukündigen<sup>2458</sup>: »Husserl erkannte: Das als wahr Erkannte hat zwar den Sinn, ›objektiv‹ oder ›an sich‹ gültig zu sein [...]. Aber den Gehalt, den es gerade in dieser seiner Unabhängigkeit besitzt, gewinnt es doch nur in einer eigentümlichen Bezogenheit auf subjektive Vollzüge. Man kann nämlich etwas, was man als wahr zu erkennen glaubt, bloß in unbestimmter, uneigentlicher Weise meinen; [...] ohne sich durch den eigenen Nachvollzug seines Beweises von seiner Richtigkeit zu überzeugen«<sup>2459</sup>. Sofern also Husserl die Objektivität der Wissenschaften grundlegen will, erfordert sein Unternehmen als Erkenntnisquelle über empiristische Abstraktionen hinaus eine durch persönlichen Nachvollzug geleitete, die eigene Subjektivität integrierende, sogenannte Wesensschau. Den Weg von dem Tatsachenwissen aus bis hin zum Wesenswissen soll die Methode der Phänomenologie gestalten. Die Phänomenologie hat konkreter gesagt die Aufgabe, das sogenannte reine Bewußtsein aufzufinden; das ist das Bewußtsein, sofern es das Wesen der intentionalen Gegenstände in sich birgt. Zugleich ist das reine Bewußtsein diejenige Bewußtseinsart, in der das Bewußtsein auf seine eigenen Vollzüge gerichtet ist, so daß ihm als intentionale Objekte keinerlei Tatsachen, sondern nur noch Wesensmäßiges, das Eidos begegnet.

Scheinbar kann Husserl also den Kantschen Riß zwischen der inneren Erfahrungswelt und den äußerlichen Erscheinungen aufheben. Denn bei Husserl wird auch das innere Erleben einschließlich der Erfahrung der Wesenheiten zur Erscheinung. Die Differenz zwischen »innen« und »außen« scheint zumindest in ihrer früheren Härte überwunden; das Bewußtsein weilt immer nur dort, wovon es Bewußtsein (von etwas) ist, bzw. bei dem, was

---

<sup>2456</sup>Vgl. Friedlein, C., Geschichte der Philosophie. Lehr- und Lernbuch, Berlin <sup>15</sup>1992, 338.

<sup>2457</sup>D.h.: »der Inhalt der Erkenntnis soll eine Gültigkeit besitzen, die von den subjektiven Umständen unabhängig ist, unter denen die Erkenntnis faktisch zustande kam« (Held, K., Edmund Husserl, 275).

<sup>2458</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 276f.

<sup>2459</sup>Held, K., Edmund Husserl, 277.

es intendiert.<sup>2460</sup> Zudem ist nach Husserl der intentionale Charakter des Bewußtseins von grundsätzlicher Art, immer schon und unmittelbar vorgegeben: das Bewußtsein ist in der Weise der Gerichtetheit. Husserl anerkennt den bei Kant unterdrückten Vollzugscharakter des weltkonstituierenden Bewußtseins;<sup>2461</sup> und das Subjekt trägt den Gegenstandsbezug förmlich in sich selbst.<sup>2462</sup> Folglich richtet sich das Bewußtsein nach Husserl in seinem sachbezogenen Streben nach Evidenz quasi notwendig auch auf sich selbst. Husserls Phänomenologie folgt mit ihren sprachlichen Beschreibungen der Urtenndenz des intentionalen und qua Selbsthabe auf Selbstevidenz zielenden Erlebens<sup>2463</sup> also lediglich dem Phänomen ihres ureigentlichen Untersuchungsgegenstandes, dem Phänomen der schon von Schleiermacher beschriebenen unmittelbaren Selbsthabe. Durch diese Einsicht in das prinzipielle Gerichtetsein des Bewußtseins, also durch die Einsicht in dessen Intentionalität öffnet Husserls phänomenologische Methode den Phänomenbegriff für alle im Wollen und Streben fundierten Erfahrungen und Erlebnisse des Menschen – nicht mehr allerdings erfaßt sie den von Schleiermacher mitbedachten Ursachverhalt des Fundiertseins alles Strebens in dem von ihm sogenannten Gefühl.

Damit die von Husserl beschriebene Selbst- und Gegenstandserkenntnis aber tatsächlich vom einzelnen Phänomenologen vollzogen werden kann, müssen die »Einstellungen« der natürlichen Alltäglichkeit, auch die der Wissenschaft, z.B. die der Theologie, ausgeschaltet werden. D.h., man solle sich ihrer mittels der »phänomenologischen Reduktion« und in der Gestalt der phänomenologischen »ἐποχή« enthalten. Anders gesagt bedeutet die Enthaltung der Epoché zum einen die Enthaltung von allen Nebensächlichkeiten unserer Bewußtseinsinhalte und ist auch auf diese Weise mitverantwortlich dafür, daß im sogenannten ideierenden Akt das jeweilige Wesen qua Intuition erfaßt werden kann; wodurch Husserls Wesensschau unweigerlich »in die große Geschichte des Intuitionsbegriffes gehört, der von Platons Anamnesis [...] bis zu Schellings intellektueller Anschauung«<sup>2464</sup> reicht. Zugleich aber dient die Epoché der Gewähr, daß man bewußtseinsimmanent und seinsneutral verfährt,<sup>2465</sup> denn vermeintliche Glaubens-Aussagen über das »Sein« der Gegenstände oder über das vom Bewußtsein aus Jenseitige, also auch Aussagen über das Transzendente scheinen der strengen Wissenschaftlichkeit zu widersprechen. Husserl will »Sein« lediglich als intentionales Vorgestelltsein akzeptieren, nicht aber als das »natürliche« Beständig-Sein.<sup>2466</sup> Auf dem »neutralen«, bewußtseinsimmanenten Boden des reinen

---

<sup>2460</sup>Hier kann Husserl an seinen Lehrer Brentano anknüpfen, daß jedes Bewußtsein eine sogenannte intentionale Struktur besitzt, vgl. Held, K., Edmund Husserl, 278.

<sup>2461</sup>Vgl. Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 129.

<sup>2462</sup>»Mit dem Begriff der Intentionalität hat sich im Prinzip das klassische Problem der neuzeitlichen »Erkenntnistheorie« erledigt, wie ein zunächst weltloses Bewußtsein die Beziehung zu einer jenseits seiner liegenden »Außenwelt« aufnehmen könne« (Held, K., Edmund Husserl, 279).

<sup>2463</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 279.

<sup>2464</sup>Hirschberger, Geschichte der Philosophie, II 597.

<sup>2465</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 280f.

<sup>2466</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 286.



Bewußtseins dagegen scheinen »originäre«, d.h. »sachnahe« bzw. sachhaltige<sup>2467</sup> Anschauungen von Wesenheiten möglich zu sein. Für die entsprechende Vollzugsweise der Anschauungen gilt im Sinne Husserls: »Jedes wie auch immer beschaffene [intentionale] Erlebnis-von-etwas ist [nach Husserl] auf eine ›Erfüllung‹ [in der ›Selbsthabe‹ des Gegenstands] oder [dessen] ›Bewährung‹ verwiesen und angewiesen. Es ist angelegt auf Evidenz in diesem weiten Sinne«<sup>2468</sup>. Nicht-intentionale Bestände am reinen Bewußtsein nennt Husserl in diesem Zusammenhang dagegen »Hyle«. Sie sei real, ebenso wie die »Noësis« (Intentionsakt); im Gegensatz zu dem »bloß« intentionalen »Noëma« (Intentionsgehalt) stellt sie den von »außen« gegebenen Datenstoff dar, der erst durch den Akt der Noësis, etwas als etwas aufzufassen, in den Gegenstandsbezug des Bewußtseins aufgenommen werde.<sup>2469</sup>

Aber, die phänomenologische Methode bedeutet nicht nur einen »Einstellungswechsel« im Sinne der epochalen Enthaltung, die »phänomenologische Reduktion« bzw. die Abhaltung oder das »universale Außergeltungsetzen [...] aller [gewöhnlich-alltäglichen] Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt«<sup>2470</sup>, sondern ins Positive gewendet führt die sogenannte »eidetische Reduktion«<sup>2471</sup> die »natürliche« Wahrnehmung auf die Gegebenheitsweisen der Gegenstände im Bewußtsein zurück. Man verliert, wie Husserl in den »Cartesianischen Meditationen« (1931) sagt, die gewöhnliche Welt, um sie »in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen«<sup>2472</sup>. Nach Husserl findet sich der Phänomenologe nicht vor einem »leeren« Bewußtsein wieder, sondern die radikale und universale, eidetische Reduktion führe dazu, daß »ich mich als Ich rein fasse«, zusammen »mit dem eigenen, reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich [so] ist, [...] wie sie eben für mich ist«<sup>2473</sup>.

Die (intentionalen) Vollzüge, auf die das reine Bewußtsein gerichtet sei, sind die sogenannten Noësen; ihnen korrespondieren als bewußtseinsimmanente Gegenstände die Noëmen. Das Wesen eines Gegenstandes versteht Husserl dabei als den Kern eines Noëma bzw. mehrerer Noëmen. Den Unterschied zwischen »psychischem Akt« und »logischem Inhalt« bzw. zwischen »Noësis« (Intentionsakt) und dem »Noëma« (Intentionsgehalt) verdeutlicht Husserl unter anderem mithilfe der Analyse der mathematischen Urteile, z.B.  $2 \times 2 = 4$ . Die ideale Sinneinheit eines mathematischen Sachverhalts richte sich nicht nach dem tatsächlichen Denken der Psyche, sondern umgekehrt liegt die Wahrheit des besagten

---

<sup>2467</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 278.

<sup>2468</sup>Held, K., Edmund Husserl, 278.

<sup>2469</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 293.

<sup>2470</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in: Husserliana III.1, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976, 136f.

<sup>2471</sup>Die eidetische Reduktion ist mit der sogenannten phänomenologischen nicht identisch, dient aber demselben Zweck und ist sachlich zentral, weshalb Husserl die Lehre von der eidetischen Reduktion nach seiner Entdeckung der phänomenologischen nie aufgegeben hat, vgl. Held, K., Edmund Husserl, 280.

<sup>2472</sup>Husserl, E., Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, in: Husserliana I, hg. von S. Strasser, Den Haag 1950, 183.

<sup>2473</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in: Husserliana III.1, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976, 136f.

Sachverhalts in der Idealität und Apriorität der »reinen«, mathematischen Logik. Mit der Idealität und Apriorität der Logik zusammen soll die Objektivität der intentionalen Gegenstände gesichert werden. Formale Logik und formale Ontologie entsprechen bei Husserl also einander wie schon bei Kant, so daß sich seine Phänomenologie, das ist seine Philosophie über die Grundbestimmtheiten des Denkens und Seins, notwendig zu einer ersten Philosophie oder Fundamentalontologie des ganzen Seienden von »Welt« entwickeln muß – inklusive sogenannter regionaler Ontologien einzelner Seinsbereiche.<sup>2474</sup> Auf diese Weise will Husserl im Sinne einer »universalen Bewußtseins-Phänomenologie« hinter alles Seiende zurückgehend, also im Rückgang zu dem und durch den anschließenden Ausgang von einem »reinen Ich«, das Sein als solches ergreifen bzw. alles Denken und Sein konstruieren – ganz in der Manier der transzendentallogischen Ontologie Kants.<sup>2475</sup>

Die Ähnlichkeit zu Kant und zu Fichte ergibt sich bei Husserl aus seiner transzendentalphänomenologischen »Wende«<sup>2476</sup> und besteht darin, daß das von Husserl phänomenologisch aufgedeckte reine Ich auch die Funktion eines transzendentalen Egos erfüllen muß. »Jedes [ego] cogito mit allen seinen Bestandstücken entsteht oder vergeht im Fluß der Erlebnisse. Aber das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht, obwohl es in seiner Art »auftritt« und wieder »abtritt«. Es tritt in Aktion und tritt wieder außer Aktion. Was das ist, und was es überhaupt selbst ist und leistet, erfassen wir, bzw. erfaßt es im Selbstwahrnehmen, das selbst eine seiner Aktionen ist, und eine solche, die absolute Zweifellosigkeit der Seinsverfassung begründet«<sup>2477</sup>. Husserl, der mit seiner Vorstellung von den intentionalen Gegenständen sowie vom immer schon vorgegebenen intentionalen Gegenstandsbezug des Bewußtseins den Anschein erwecken konnte, er habe die Aufgabenstellung vor und nach Kant gelöst, sieht sich gezwungen um der Gewißheit und Einheit der zu beschreibenden Lebens-Erfahrung willen, ein transzendentales Ich zu postulieren, das zugleich die ganze Welt aus sich hervorbringt und ihr als Quellgrund dabei gegenübersteht. – Kraft dieser Phänomenbeschreibung und der ihr entsprechenden Methode, d.h. mittels der »Philosophie als strenge[r] Wissenschaft«, hofft Husserl, gewaltig angestoßen durch seine Lektüre des Neuen Testaments, die gesamte europäische Gegenwartskultur und vermittelt das Leben der gesamten Menschheit befördern zu können.<sup>2478</sup>

---

<sup>2474</sup>Vgl. Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*, II 595f sowie Held, K., *Edmund Husserl*, 287.

<sup>2475</sup>Vgl. Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*, II 597f.

<sup>2476</sup>Sie setzt bereits mit Husserls »Ideen« von 1913 ein und stellt weniger einen Bruch als vielmehr die konsequente Zuwendung zur »transzendentalen« Seite von Husserls Phänomenologie dar; vgl. dazu Rombach, H., *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München 1980, 50-59, bes. 50f; 54: »Husserl schwankt«.

<sup>2477</sup>Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (*Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*), in: *Husserlinana IV* hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 103.

<sup>2478</sup>Vgl. Sepp, H. R., *Annäherung an die Wirklichkeit*. Phänomenologie und Malerei nach 1900, in: ders., *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*. Zeugnisse in Text und Bild, Freiburg 1988, 77-93, 92; sowie E., *Avé-Lallemant, Die Phänomenologische Bewegung*. Ursprung, Anfänge und Ausblick, in: *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*. Zeugnisse in Text und Bild, hg. von H. R., Sepp, Freiburg 1988, 61-75, 63 und 66.

Husserls Rettungsversuch, den bei ihm wieder aufbrechenden – durch Kant vererbten – und an der Gegenüberstellung von »intentional« und »transzendental« in Erscheinung tretenden, cartesianischen<sup>2479</sup> Dualismus zu vermeiden, verfängt nicht. Die durch die konsequente Anwendung der phänomenologischen Methode auf sie selbst sowie die gesamte Erlebniswelt resultierende Radikalisierung der phänomenologischen Methode<sup>2480</sup>, derzufolge auch der letzte Rest an natürlichem, weltgebundenem (mundanem) »Seinsglaube« in die Vorstellung des bloß intentionalen Vorgestelltseins aufgelöst werden soll, kann den Eindruck, daß es sich bei dem transzendentalen und dem mundanen Ich um zweierlei Iche handelt, nicht auflösen.<sup>2481</sup> Husserls letzter Versuch, die Erfahrungs- und Lebenseinheit zu wahren, führt ihn zwar zu einer bemerkenswerten Letzt-Radikalisierung der phänomenologischen Reduktion, bei der das Zeitbewußtsein des transzendentalen Ich auf »das reine Gegenwartserlebnis seiner selbst – die ›lebendige Gegenwart‹ als Urdimension allen intentionalen Lebens –«<sup>2482</sup> reduziert wird. Wie aber diese letzte Reduktion vonstatten geht bzw. wie sie selbst verursacht, begründet, fundiert ist, bleibt offen. Wahre Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins wird auf diese Weise gerade nicht denkbar.<sup>2483</sup> Ebenso bleibt leider mangelhaft der in dieselbe Richtung weisende Versuch, die Ursprungseinheit von hyletischer Gegebenheit und dem transzendental-intentionalen Bewußtsein durch den Hinweis auf die immer schon vorgegebene Bezogenheit von Rezeptivität und Spontaneität zu verbürgen.<sup>2484</sup> So nahe auch beide Versuche an die Einsicht Schleiermachers herankommen, in keinem der beiden Fälle deckt Husserl die radikale Gefühlsmäßigkeit des gesuchten Fundaments auf.<sup>2485</sup>

Die Problemhaftigkeit von Husserls Programm ist unübersehbar und kann gemäß der obigen Skizze an dem Verständnis der intentionalen Objekte festgemacht werden. Einerseits soll das intentionale Objekt ganz im Bewußtsein und selbst nicht »real« sein, andererseits scheint in ihm die Einheit von Wesen und Erscheinung liegen zu müssen. Einerseits scheint die Einheit von Wesen und Erscheinung und mithin die Selbst- und Gegenstandsgewißheit durch die intentionalen Objekte bzw. durch die Vorgegebenheit der intentionalen Ausrichtung des Bewußtseins garantiert zu werden, und andererseits bürdet Husserl diese Aufgabe einem transzendentalen Ich auf, dessen Leistungskraft und Konstitution schon bei Fichte und Kant problematisch waren. Weiter als bis zur Gemütsebene von Wollen und Streben kann Husserl das Phänomen der von Schleiermacher beschriebenen, gefühlsmäßigen Selbsterschlossenheit nicht lichten, obwohl seine späteren Schriften darauf hindeuten, daß er ahnungsweise dem Phänomen auf der Spur ist. Auch sein Unternehmen,

---

<sup>2479</sup>Held, K., Edmund Husserl, 288ff sieht diesen, von Husserl gescheuten Vorwurf als von Husserl entkräftet an.

<sup>2480</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 290f.

<sup>2481</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 288f; 291; 292.

<sup>2482</sup>Held, K., Edmund Husserl, 292.

<sup>2483</sup>Mehr dazu im nächsten Untersuchungsabschnitt d.v.U.

<sup>2484</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 293ff.

<sup>2485</sup>Auffällig ist vielmehr, daß Husserl den Ausgang seiner Analysen immer wieder bei der sinnlichen Wahrnehmung nimmt, vgl. Held, K., Edmund Husserl, 283; 293f.

die Geschichtlichkeit des wirklichen Lebens in die Ontologie zu integrieren, gelingt nur ansatzweise.

Dennoch konnten Husserls Programm und Methode auf Heidegger attraktiv wirken. Heidegger selbst nennt rückblickend in seiner Vorlesung »Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs« von 1925 als Anziehungskraft der Husserlschen Phänomenologie »das Abstellen von Vorurteilen – schlichtes Sehen und Festhalten des Gesehenen, ohne die neugierige Frage, was damit anzufangen sei«<sup>2486</sup>. Fern von jedem Pragmatismus oder Neukantianismus verhalf Husserl zum »Abbauen[ ] der Verdeckungen« bzw. zum »freilegenden Sehenlassen[ ]«<sup>2487</sup>. Nicht unwichtig dürfte für Heidegger in diesem Kontext gewesen sein, daß Husserl die Entdeckung machte, zur Bestimmung der »Gegenstände« mithilfe des sogenannten objektiven Zeitbewußtseins müsse ein Bewußtsein der Zeitlichkeit der Erlebnisse vorausgesetzt werden.<sup>2488</sup> Die wichtigste gesichtete Entdeckung bleibt aber dennoch die intentionale Struktur des Bewußtseins.<sup>2489</sup> Die Einsicht in sie ermöglichte Heidegger nicht nur die frühzeitig von ihm erstrebte Zurückweisung des Psychologismus – durch die Unterscheidung von Noësis und Noëma. Sondern vielmehr war Husserl auf dem halben Weg, seine »strenge Wissenschaftlichkeit« und Heideggers »harte Logik« wenigstens ansatzweise mit dem »wirklichen Leben« zu versöhnen; Husserl war auf dem Weg den Kantischen-Cartesischen »Subjekt«-»Objekt«-Dualismus zu überwinden. Husserls Phänomenologie der intentionale Gegebenheitsweise der Bewußtseinsgegenstände hatte einen Sinn für das Wesentliche der Erscheinungen. Was vormals bei Kant unter »Erscheinung« kursierte, erwies sich nun inklusive der bei Kant vollkommen abgeblendeten inneren Erfahrung als ebenso intentional-seiend wie die vormaligen Noumena. Die problematische Konstruktion eines »mundus invisibilis« postulierter Wesenheiten hinter der wirklich erlebten Welt konnte entfallen – wenngleich Husserl letztlich auf ein problematisches transzendentes Ego zurückgreifen mußte. Dennoch versprach Husserl für Heidegger, auch in der alten Frage nach der von Brentano besagten »mannigfachen Bedeutung des Seienden«, einen gewissen Fortschritt. Denn nach Husserl existierte das Seiende als intentionaler Gegenstand im Bewußtsein in mannigfach unterschiedlichen Gegebenheitsweisen.

Die für Heidegger wichtigste Entdeckung Husserls, an die Heidegger anknüpft, die Heidegger allerdings vertiefen wird, woraus dann der Bruch in der wissenschaftlichen Beziehung zu Husserl folgen wird, ist also phänomenologisch und ontologisch zugleich. Richtiger: Heidegger erkennt, daß das Seiende in seinem Sein Erscheinendes ist, und also auch Erscheinendes i s t, nur im Vollzug ist. Nach Husserl ist das Erscheinende, das Phänomen, nicht wie in der Tradition das aufgrund seiner Veränderlichkeit per se Täuschende. Indem Husserl auf das Wie des Erscheinens des Erscheinenden achtet, offenbart gerade die Erscheinung im Sinne des Phänomens das Wesentliche, das Wesen einer Sache. Daß dem-

---

<sup>2486</sup>GA 20, 37.

<sup>2487</sup>GA 20, 118.

<sup>2488</sup>Vgl. Held, K., Edmund Husserl, 283f.

<sup>2489</sup>Vgl. Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in: Husserliana III.1, 187-191 (Die Intentionalität als phänomenologisches Hauptthema).

zufolge der Phänomenbegriff differenziert werden kann und muß, bzw. daß wissenschaftlich ungenaue Sprechweisen das in einem ersten Sinne Erscheinende mit dem Erscheinen der »Erscheinung« zusammenziehen können, ist Husserl bewußt<sup>2490</sup>; und das stellt prinzipiell keinen Schwachpunkt an Husserls Phänomenologie dar. Fraglich ist vielmehr, ob der von Husserl eröffnete Phänomenbereich durch seinen Entdecker bereits vollkommen ausgeschöpft ist.

Der Streit zwischen Husserl und Heidegger wird ebendiesen Sachverhalt, den Phänomenbegriff im Verhältnis zu dem, was »ist«, mithin die Weite und Bestimmung der Phänomenologie, betreffen. Husserl scheint in der Auseinandersetzung zwar dieselbe Position wie Heidegger vertreten zu können, daß Ontologie »nur als Phänomenologie möglich« sei<sup>2491</sup>. Immerhin geht Husserl davon aus, daß »[j]ede Tatsachenschaft (Erfahrungswissenschaft)« »wesentliche theoretische Fundamente in eidetischen Ontologien«<sup>2492</sup> hat und diese wiederum in einer »formalen Ontologie« begründet sind, die »die Formen aller möglichen Ontologien überhaupt [...] in sich«<sup>2493</sup> trägt. Und für diese formale Ontologie stellt »den Mutterboden, aus dem [überhaupt] alle ontologischen Einsichten entstammen« die Phänomenologie dar; die höchste und letzte Ontologie werde also von der Phänomenologie »umspannt«.<sup>2494</sup> Aber, keinesfalls würde Husserl umgekehrt – wie später Heidegger – die Phänomenologie »sachhaltig genommen« als »Wissenschaft vom Sein des Seienden«<sup>2495</sup> und so gesehen als Ontologie bestimmen. Für Husserl ist »Ontologie nicht Phänomenologie«<sup>2496</sup>, sondern »dogmatische Wissenschaft« und »katastematisch«.<sup>2497</sup> Sie ist dogmatisch, da es nach Husserl in der Ontologie zwar um das Wesen der Dinge, um dessen Bestimmung in »eidetischer Allgemeinheit« gehe,<sup>2498</sup> aber nur in der Weise von »Existenzialurteile[n]«<sup>2499</sup> darüber, »wie die Dinge überhaupt sind [also existieren]«<sup>2500</sup>.

---

<sup>2490</sup>Der Begriff des Phänomens, sagt Husserl, ist »doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem«; genauer: »*Φαινόμενον* heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen (wenn dieser grob psychologisch mißzuverstehende Ausdruck gestattet ist)« (Husserl, E., Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, in: Husserliana II, hg. von W. Biemel, Den Haag 1950, 14.

<sup>2491</sup>SuZ 35.

<sup>2492</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in: Husserliana III.I, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976, 23.

<sup>2493</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in: Husserliana III.I, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976, 26.

<sup>2494</sup>Vgl. Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, in: Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 105 und 89. Ebenso betrachtet Husserl die Phänomenologie als »Mutterboden aller philosophischen Methode« (Husserl, E., a.a.O., 80).

<sup>2495</sup>SuZ 37.

<sup>2496</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, in: Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 129.

<sup>2497</sup>Vgl. in dieser Reihenfolge Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, in: Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 80 und 129.

<sup>2498</sup>Vgl. Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 84.

<sup>2499</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, in: Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 83.

<sup>2500</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, in: Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 84.

Der katastematische Aspekt enthüllt nach Husserl die »möglichen kategorialen Formen, in denen Substratgegenständlichkeiten sollen wahrhaft sein können«<sup>2501</sup>, und zwar ebendiese Möglichkeiten in ihrem Vorliegen.<sup>2502</sup> Also: Husserl orientiert bereits seine sogenannte formale Ontologie wesentlich am »Gegenstände überhaupt«;<sup>2503</sup> und die Ontologie stellt, da sie dogmatisch und katastematisch zugleich ist, die faktisch möglich-seienden Wesensbestimmungen des Seienden fest – eben so, wie diese Bestimmungen vorliegen. Vollzugssinn jedoch besitzen die von (Husserlscher) Faktizität gekennzeichneten Wesensbestimmungen der »Gegenstände« bei Husserl nur im intentionalen Bewußtsein. Und, das intentionale Bewußtsein bei dessen transzendentaler Konstitution von »Welt« zu beobachten, fällt nach Husserl in den Aufgabenbereich der Phänomenologie! Nur die Phänomenologie habe »genetischen« oder »kinetischen« Charakter und nur sie nehme die Einheit der Dinge »als Einheit im Fluß, nämlich als Einheit eines konstituierenden Flusses«<sup>2504</sup> in den Blick.

Heidegger dagegen wird zwar ebenfalls die »Gegenstände« als immanente Korrelate intentionaler Einstellungen verstehen. Aber anders als Husserl verspürt Heidegger die Bodenlosigkeit, mit der Husserl das weltkonstituierende Bewußtsein in seiner eigenen Vollzughaftigkeit auf ein *t r a n s z e n d e n t a l e s* Ego, auf ein qua phänomenologische Methode herauspräpariertes reines, theoretisches Bewußtsein zu gründen versucht. Ungedeckt ist nämlich der Gegenstandsbezug, den das transzendente Ego zur konkreten Lebenswirklichkeit des Menschen haben könnte, sofern weitere Egos seiner Art gedacht werden würden; und ebenso mündet die Vorstellung in den Abweg, das transzendente Ego könne durch rein selbsttätige Vollzugsleistungen sich seine Welt konstituieren. Ohne den besagten Gegenstandsbezug bleibt die Vorstellung des transzendentalen Egos aber ohne jede Erklärungskraft und fällt die Husserlsche Theoriebildung in sich zusammen. Es ist unverkennbar, daß Husserl im letzten über Fichte und Kant nicht hinauskommt. Heidegger wird demgegenüber diejenige Instanz, für die überhaupt Phänomene erscheinen, genauer beobachten. Heidegger berücksichtigt, daß die Konstitution von Erscheinendem in seiner Bedeutung nicht erst aus dem Betrachtungsakt eines (äußerlich) theoretisierenden Bewußtseinsforschers fließt, sondern faktisch dem betrachteten Bewußtseinsvollzug selbst vorgegeben ist. Die phänomenbewußte Instanz, durch die »Welt« konstituiert wird, wird bei Heidegger selbst zum Phänomen. Heidegger anerkennt diese Instanz in ihrer Faktizität und nennt sie »Dasein«. So wird bei Heidegger das Selbst und dessen »Welt« an die Stelle treten, die bei Husserl mit der Immanenz des Bewußtseins besetzt war.<sup>2505</sup> Die Bedingung der Möglichkeit von Ontologie wie auch der Phänomenologie liegt folglich im sogenann-

---

<sup>2501</sup>Husserl, E., Formale und Transzendente Logik, in: Husserliana XVII, hg. von P. Janssen, Den Haag 1974, 151.

<sup>2502</sup>Vgl. Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 129.

<sup>2503</sup>Vgl. Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in: Husserliana III.1, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976, 26-27.

<sup>2504</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 129.

<sup>2505</sup>Vgl. Figal, G., Heidegger als Aristoteliker, 61, bezogen auf Heideggers Rede von der »Selbstwelt« in Heideggers »Grundprobleme der Phänomenologie« (1919/20), GA 58, 171f.

ten faktischen Dasein, welches Sein selbst zugleich ein Seiendes ist. Deswegen muß mit Heidegger die Phänomenologie zugleich immer auch Ontologie sein; und aus demselben Grund wird Heidegger das »Sein« des »Da-Seins« als einen Prozeß radikal rezeptiver, unmittelbarer Reflexivität fassen müssen. Nur auf diese Weise wird Heidegger Husserl und dessen Phänomenologie im Streit um das Sein des Seienden in einem positiven Sinne überwinden können.

Nur wenn Heidegger das »Sein« des »Da-Seins« als einen Prozeß radikal rezeptiver, unmittelbarer Reflexivität faßt, wird in konsequenter Treue zu dieser Auffassung möglich sein, dem Vorwurf der Psychologisierung sowie des erkenntnistheoretischen Zirkels überzeugend entgegenzutreten und also Husserl samt seiner Phänomenologie positiv zu überwinden.<sup>2506</sup> Den ersten Vorwurf erhebt Husserl in dem 1930 veröffentlichten Nachwort zum ersten Buch seiner »Ideen«. Wahrscheinlich in Aufnahme von Heideggers brieflichen Ausführungen darüber, daß »Welt« in der Seinsart des menschlichen Daseins, d.h. in der Seinsart des »konkreten Menschen« konstituiert werde,<sup>2507</sup> spricht Husserl sich in dem besagten Nachwort deutlich gegen Heidegger gerichtet gegen eine »den reinen Sinn der Philosophie verderbende[ ] Verirrung [aus], welche die Philosophie auf Anthropologie, bzw. auf Psychologie, auf die positive Wissenschaft vom Menschen bzw. vom menschlichen Selbstbewußtsein gründen«<sup>2508</sup> wolle. Zwar kann man zusammen mit der neusten Heideggerforschung<sup>2509</sup> darauf verweisen, daß Heidegger in SuZ die Frage nach dem konkreten Menschen lediglich als die »Frage nach der Seinsart dieses Seienden, das wir selbst sind«<sup>2510</sup>, zu stellen beabsichtigt und nur in diesem Sinne stellt. Doch, wenn der erhobene Vorwurf nicht durch den Verweis auf die faktische, radikal rezeptive und unmittelbar reflexive Konstitution des menschlichen Selbstbewußtseins beantwortet wird, muß der besagte erste Vorwurf in den zweitgenannten übergehen. Denn auch Heidegger ist der Sache nach, und um eine erklärungskräftige Beschreibung zu gestalten, gezwungen, ein positives Verhältnis zwischen dem weltkonstituierenden Aspekt des menschlichen Bewußtseins und dem Vollzug der phänomenologischen Wissenschaft vorauszusetzen. Mit Husserl gesagt muß dann der »Widersinn des erkenntnistheoretischen Zirkels« eintreten: daß Heidegger »im besonderen« voraussetze, »was im allgemeinen Sinn der transzendentalen Frage selbst

---

<sup>2506</sup>Gerechnet hat Heidegger spätestens ab dem Sommersemester 1925 mit einem derartigen Vorwurf. In seinen *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* bemerkt er dazu, daß ein solcher Einwand nur Sinn macht, wenn Ableitungen und Begründungen von Sätzen aus Sätzen geboten werden sollen. »Hier geht es aber nicht um eine Deduktion von Sätzen und Satzfolgen auseinander, sondern um die Ausarbeitung des Zugangs zu den Sachen, aus denen erst Sätze geschöpft werden sollen« (GA 20, 198). Ebendiese »Sachen« werden sich als Prozeß radikal rezeptiver, unmittelbarer Reflexivität fassen und beschreiben lassen müssen, wenn der Zirkel einwand überwunden werden soll.

<sup>2507</sup>Vgl. Heideggers Brief an Husserl vom 22. Oktober 1927, GA 14, 131.

<sup>2508</sup>Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch, in: *Husserliana V*, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, 148.

<sup>2509</sup>Vgl. Figal, G., *Phänomenologie und Ontologie*, in: *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, hg. von G. Figal u. H.-H. Gander, Frankfurt a. Main 2009, 9-23, 14.

<sup>2510</sup>SuZ 50.

mitbeschlossen ist<sup>2511</sup>. Es ist nicht zufällig ebendieser Vorwurf, der auch in der neusten Heideggerliteratur von prominenter Stelle aus, und wohlgermerkt im Anschluß an Husserl, gegenüber Heidegger vorgetragen wird. »Heidegger hat in *Sein und Zeit* mit diesem Zirkelwand gerungen, ohne eine wirklich überzeugende Antwort zu finden. Anders als Heidegger meinte, löst die Schwierigkeit sich nicht dadurch, daß die Leistung der Ontologie als ›Entwurf‹ des ontologisch thematischen Daseins in seinem Sein verstanden wird, der sich dann durch das faktische Dasein bestätigt<sup>2512</sup>. Wie schon angedeutet, greift auch dieser Vorwurf lediglich, sofern mit Heidegger die Lösung im »Entwurf«, also in einer Weise der Spontaneität bzw. nicht ausschließlich in der besagten Rezeptivität gesucht wird. Daß eine derartige Scheinlösung, die zumindest den einen oder anderen Heideggerinterpreten auf eine Ontologie im aristotelischen Sinne und eine Phänomenologie im Sinne Husserls zurückzuwerfen droht,<sup>2513</sup> nicht gerade im »Geist Heideggers«<sup>2514</sup>, und noch weniger im Sinne der von Heidegger aufgedeckten Sache ist, wird noch zu sehen sein! Zu sehen wird sein, daß gemäß dem Sein des Seienden, wie Heidegger es in »Sein und Zeit« als zu verstehen vorgegebenes Erscheinen aufgedeckt hat, die Phänomenologie sachhaltig genommen immer schon Ontologie und die Ontologie der Sache nach Phänomenologie ist! Damit zugleich wird ein gewisser Zusammenhang von »Sein« und »Zeit« einleuchten müssen.

Zunächst aber soll der Zusammenhang von »Sein« und »Zeit« beim jüngeren Heidegger sowie die Notwendigkeit, das Husserlsche Zeitverständnis zu überwinden, beleuchtet werden. Unvermeidlich wird dieser Arbeitsschritt über die nachträglich darzustellende Ausgangssituation Heideggers von 1918/19 hinausführen. Dieser Umstand selbst zeigt exemplarisch an, daß bei Heidegger die Motive seines Denkens im großen und ganzen verhältnismäßig früh vorhanden sind.

#### 4.1.2.3.2 Die Frage nach der »Zeit«

Die Frage nach der »Zeit« berührt Heidegger, wie oben gesehen, schon in seinen Privatstudien vom Jahr 1912. Damals wollte Heidegger die kirchliche Theologie durch naturwissenschaftlich-philosophische Erkenntnisse stärken und sah sich in diesem Rahmen erstmals genötigt, auf das Problem von Raum und Zeit ausführlicher einzugehen; damals wollte er »das Raum- und Zeitproblem« »unter Orientierung an der mathematischen Physik« bewältigen.<sup>2515</sup> Gegen Ende des Habilitationsvorganges jedoch hat sich die Ausrichtung der Orientierung gewandelt, vielleicht sogar umgekehrt.

In seinem an die Habilitation anschließenden Probevortrag von 1916, »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«<sup>2516</sup>, rückt nämlich der Zeitbegriff der G e s c h i c h t s -

---

<sup>2511</sup>Husserl, E., Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Erster Entwurf, in: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, in: Husserliana IX, hg. von W. Biemel, Den Haag 1962, 237-255, bes. 249-250.

<sup>2512</sup>Figal, G., Phänomenologie und Ontologie, 19.

<sup>2513</sup>Vgl. Figal, G., Phänomenologie und Ontologie, 18-23, bes. 18 und 22.

<sup>2514</sup>Figal, G., Phänomenologie und Ontologie, 23.

<sup>2515</sup>Vgl. Heideggers Brief an J. Sauer vom 17.03.1912, in: Ott, Martin Heidegger, 73.

<sup>2516</sup>GA 1, 413-433.



wissenschaft in den Fokus, und zwar als ein kategorialer »Zentralbegriff«<sup>2517</sup>, der ein »letzte[s] Grundelement der Logik, der Kategorien«<sup>2518</sup>, also ein zentrales Grundelement der Wissenschaftslehre überhaupt,<sup>2519</sup> darstellt. Diesen Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft denkt Heidegger als eine bestimmte Determination des Begriffes »Zeit überhaupt« herausstellen zu können, indem er die aufgabengemäße Verwendung dieses Begriffes, also die tatsächliche<sup>2520</sup> Funktion dieses Begriffes in Ausrichtung auf dessen Funktionsziel analysiert.<sup>2521</sup> Heidegger orientiert sich also am Vollzug des faktischen Lebens, von dem der Wissenschaftsbetrieb nur eine bestimmte Ausformung darstellt. »[W]ir gehen von der Geschichtswissenschaft als Faktum aus, studieren die tatsächliche Funktion des Zeitbegriffes in ihr und bestimmen daraus dessen logische Struktur«<sup>2522</sup>. Der Zeitbegriff der Naturwissenschaft, genauer der Physik, fungiert in diesem Zusammenhang als Gegenbild, da er eine andere Struktur besitze; auch den physikalischen Zeitbegriff denkt Heidegger, aus dessen Funktions- und Zielzusammenhang verstehen zu können.<sup>2523</sup> Ziel der Physik, der Mechanik wie der Elektrodynamik sei die »Zurückführung aller Erscheinungen auf die mathematisch fixierbaren Grundgesetze einer allgemeinen Dynamik, auf Bewegungsgesetze einer noch zu bestimmenden Masse«; der Gegenstand der Physik ist demgemäß »die Gesetzlichkeit der Bewegung«, wobei »Bewegung« den Inbegriff aller Raum-Lagen eines gedachten Massepunktes P beschreibt.<sup>2524</sup> Die Funktion der Zeit in der Physik sei daher, die zählbare Veränderung von Raum-Lagen von Massen, also die »Messung« und also die mathematische Bestimmbarkeit der Bewegung von räumlichen Massen zu ermöglichen.<sup>2525</sup> Die »Zeit« werde demgemäß als unabhängige, sich stetig und gleichförmig verändernde, einsinnige Veränderliche im Sinne einer einfach gerichteten Reihe vorausgesetzt.<sup>2526</sup> Die sogenannte Relativitätstheorie, die als physikalische Theorie gar nicht von der Zeit als solcher, sondern von der Zeitmessung handle, bestätige diese Zeitvorstellung, indem sie von einem homogenen, quantitativ bestimmbareren Charakter der Zeit ausgehe und diese Vorstellung bei gleichzeitiger Überbietung der euklidischen Geometrie in der Ausbildung der eigenständigen mathematischen Funktions-Dimension der »Zeit« ausdrücke.<sup>2527</sup>

Im Fall der Geschichtswissenschaft dagegen könne man zwar keine völlige Einigung über das Ziel und den Gegenstand dieser Wissenschaft erzielen, doch diejenigen Momente im Begriff der Geschichtswissenschaft, die die Funktion der Zeit in der Geschichtswissenschaft bestimmten, ließen sich trotzdem verstehen. Demnach sei der Gegenstand der

---

<sup>2517</sup>Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 417.

<sup>2518</sup>Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 416.

<sup>2519</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 417.

<sup>2520</sup>Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 418.

<sup>2521</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 417.

<sup>2522</sup>Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 418.

<sup>2523</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 418.

<sup>2524</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 420f.

<sup>2525</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 423.

<sup>2526</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 423.

<sup>2527</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 424.

Geschichtswissenschaft der Mensch, soweit durch seine geistig-körperlichen Leistungen die Idee der Kultur verwirklicht werde.<sup>2528</sup> In Aufnahme der Rickertschen Wertphilosophie sagt Heidegger, das Ziel der Geschichtswissenschaft sei, »den Wirkungs- und Entwicklungszusammenhang der Objektivationen des menschlichen Lebens in ihrer durch Beziehung auf die Kulturwerte verstehbaren Einzigartigkeit und Einmaligkeit«<sup>2529</sup> darzustellen. Gemäß der Einzigkeit und Einmaligkeit der jeweiligen »Zeit« der einzelnen Zeitepochen besteht die Funktion der Zeit in der Geschichtswissenschaft laut Heidegger in der »notwendigen Zeitüberwindung«, um einen »Zugang zur Vergangenheit« zu schaffen.<sup>2530</sup> Zu diesem Zweck habe die Geschichtswissenschaft die Methodenschritte entwickelt, erstens die Tatsächlichkeit der darzustellenden geschichtlichen Vorgänge abzusichern, zweitens, den Zusammenhang der zuvor einzeln festgestellten Tatsachen herauszustellen.<sup>2531</sup> Damit bezeuge die Geschichtswissenschaft den qualitativen Unterschied der verschiedenen Zeiten (Zeitepochen), sowie daß es kein Gesetz geben könne, das die Abfolge der verschiedenen Zeiten (Zeitepochen) bestimme: »Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts Anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation«<sup>2532</sup>. Mögliche quantitative Zeitbestimmungen, mit denen der Historiker arbeite, dienten lediglich zur Determination des Qualitativen; selbst im Ansatz der sogenannten Zeitrechnung offenbare sich die (Rickertsche) »Wertbeziehung« als Prinzip der historischen Begriffsbildung.<sup>2533</sup>

Von diesem Erkenntnisstand aus sieht Heidegger im Schlußwort seiner Probevorlesung der Möglichkeit entgegen, zukünftig »weiter wissenschaftstheoretisch in den eigentlichen Charakter der Geschichtswissenschaft einzudringen« und die Bedeutung des historischen Zeitbegriffs als »originale und auf andere Wissenschaften unreduzierbare Geisteshaltung« theoretisch zu begründen.<sup>2534</sup>

Klar scheint zunächst vor allem zu sein, daß der Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft gegenüber dem Zeitbegriff der Physik völlig anders ist.<sup>2535</sup> In welchem Verhältnis genau die beiden Zeitbegriffe stehen, sagt Heidegger hier nicht.

Bemerkenswert ist darüber hinaus, daß Heidegger von einem einheitlichen, übergreifenden oder umfassenden Zeitbegriff ausgeht, bzw. daß Heidegger innerhalb dessen prinzipiell von derselben Weise des Zusammenhanges von Funktion, Ziel, Gegenstand und Struktur der beiden angeblich völlig verschiedenen Zeitbegriffe von Natur- und Geschichtswissenschaft ausgeht. Wenn man unter dieser Voraussetzung zusätzlich zu der gewissen Berücksichtigung des physikalischen Zeitbegriffs durch den mit der Zeit »rechnenden« Historiker berücksichtigt, daß auch die Forschungstätigkeit des an der Erkenntnis der

---

<sup>2528</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 426.

<sup>2529</sup>Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 427.

<sup>2530</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 428.

<sup>2531</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 428ff.

<sup>2532</sup>Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 431.

<sup>2533</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 433.

<sup>2534</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 433.

<sup>2535</sup>Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 433.

Bewegung physikalischer Massen interessierten Physikers aus der »Bewegung« des menschlichen Lebens hervorgeht, und daß das menschliche Leben nach Heidegger wesentlich in der von Heidegger erwähnten Kulturleistung beschlossen liegen dürfte<sup>2536</sup>, dann dürfte Heidegger zufolge ein ursprünglicher Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft oder besser ein geschichtlich zu explizierender, ursprünglicher »Begriff« der Zeit der fundamentale Zeitbegriff schlechthin sein, d.h. fundamental sein auch für den Zeitbegriff der Physik. Ein solcher »Begriff« würde m.E. in die Richtung der von Schleiermacher für seine kategoriale Ethik im *Brouillon zur Ethik* vorausgesetzten »Anschauung« des Menschen verweisen, sowohl was die wissenschaftstheoretische Fundamentalstellung, als auch was den sachlichen Gehalt betrifft. Denn der Gegenstand der Geschichtswissenschaft war laut Heidegger der Mensch. Daß Heidegger, obwohl er den Anschauungsbegriff bereits in seinen frühen Freiburger Vorlesungen aufgegeben hat,<sup>2537</sup> in ebendiese Richtung voranschreitet, deutet unter anderem seine Abhandlung »Der Begriff der Zeit« von 1924 an. Ganz im Sinn von Heideggers Habilitationsvortrag lautet dort die grundsätzliche Aufgabenstellung nicht, Geschichte als Objekt von Geschichtswissenschaft zu verstehen, sondern »[v]or dieser wissenschaftstheoretischen Frage liegt die radikalere nach dem Sinn des Geschichtlichseins. Die Seinsstruktur eines Seienden, das Geschichte ist, soll aufgedeckt werden. Eine solche Aufgabe ist ontologisch«<sup>2538</sup>. Daß die Weise des »Geschichtlichseins« diejenige des physikalisch gegenständlichen Seins mitumfassen müßte, ist damit zwar immer noch nicht gesagt; die Tendenz aber ist deutlich, zumal wenn Heidegger später in demselben Text »die erste uns überlieferte wissenschaftliche Abhandlung über die Zeit, deren Resultate für die Folgezeit bis heute maßgebend blieben«, in dem Zeitbegriff des Aristoteles »in seiner ›Physik‹ (Ontologie der Welt)« erkennt und konstatiert, daß dieser Zeitbegriff sich seinerseits an »die nächste [landläufige] Begegnisart der Zeit« halte.<sup>2539</sup> Für Heidegger wird so die jeweilige, aber umfassende Interpretation des einen, einheitlichen Zeitphänomens zum »Discrimen, an dem sich der Seinssinn der jeweiligen Ontologie verrät«<sup>2540</sup>.

Wenn nun die Frage nach der Zeit ontologisch so bedeutungsvoll ist, dann mußte sie den obigen Einsichten der vorliegenden Untersuchung zufolge auch als phänomenologisches Thema, ja in der Form von Phänomenologie beantwortet werden. Zu erwarten steht, daß Heidegger gerade auch in der Hinsicht auf »die Zeit« die Husserlsche Phänomenologie zu überwinden hatte. Inwieweit das bei Heidegger nicht oder doch gelungen ist, wird noch zu sehen sein. Daß das Zeitverständnis Husserls wie auch das Zeitverständnis Diltheys oder gar Kierkegaards mit dem Mangel behaftet war, daß es das von Heidegger schon in der oben zitierten Abhandlung von 1924 gesichtete Geschichtlich-s e i n des Menschen

<sup>2536</sup>Also nicht im menschlichen Dasein als einem physikalischen Massendasein.

<sup>2537</sup>Vgl. Heideggers Erstvorlesung »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem« in GA 56/57 (GA 56/57, 12) sowie die Vorlesung »Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung« aus dem Sommersemester 1920 in GA 59 (GA 59, 9-12).

<sup>2538</sup>Der Begriff der Zeit ([Abhandlung] 1924), GA 64, 1-103, 3f.

<sup>2539</sup>Vgl. Der Begriff der Zeit ([Abhandlung] 1924), GA 64, 1-103, 77.

<sup>2540</sup>Der Begriff der Zeit ([Abhandlung] 1924), GA 64, 1-103, 101.

sowie der Menschheit nicht angemessen beschreiben konnte, soll hier nur angedeutet werden.

Kierkegaards »Subjektivität« existiert im Grunde ihrer Innerlichkeit geschichtslos; sein »Selbst« ist ontologisch trotz gewisser Differenzierungen engstens verwandt mit dem zeitlosen Subjektbegriff des Deutschen Idealismus. Kierkegaards »Augenblick« beschreibt – auf dem Boden einer platonistischen Metaphysik – anders als Heidegger vielmehr das momentane Einbrechen des Ewigen in das Vergänglich-Zeitliche. So lautet prinzipiell Heideggers Kritik an Kierkegaard in SuZ: »S. Kierkegaard hat das existenzielle Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale [und folglich die ontologische] Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von ›Zeitlichkeit‹ spricht, meint er das ›In-der-Zeit-sein‹ des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar unausdrücklich, vorausgesetzt«<sup>2541</sup>. Kierkegaard erfaßt diese ursprünglichere Zeitlichkeit nicht.

Dilthey betrachtet die geistige Welt als einen Wirkungszusammenhang, der primär durch den erlebenden Menschen gebildet wird und immanent ist. In diesem Wirkungszusammenhang werden Auffassungen gewonnen, Werte gebildet und Zwecke realisiert.<sup>2542</sup> Eine Sphäre, aus der heraus Entwicklungen angestoßen werden könnten, die nicht aus dem Wirkungszusammenhang geboren sind, fehlt. In sachlicher Übereinstimmung mit dieser Diltheydarstellung versteht auch Heidegger die von Dilthey besonders im siebten Paragraphen seiner »Ideen« vorgetragene Personalpsychologie.<sup>2543</sup> In der Vorlesung »Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs« (Sommersemester 1925) faßt Heidegger die Ausführungen Diltheys mit den Worten zusammen: »›Von der Struktur des Seelenlebens‹, Grundthesen, die von Husserl und Scheler aufgenommen und phänomenologisch schärfer zergliedert wurden: daß die Person in bestimmter Selbigkeit sich gegenüber einer Welt findet, auf die sie wirkt, und welche Welt auf sie zurückwirkt; daß in jedem Moment des Seins die Person, die volle, zurückwirkt, nicht lediglich wollend, fühlend und betrachtend, sondern alles in einem immer zugleich; daß der Lebenszusammenhang der Person in

---

<sup>2541</sup>SuZ 338 Anm. 1; in diesem Sinne stellt Heidegger fest: »Im 19. Jahrhundert hat S. Kierkegaard das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen ›erbaulichen‹ Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen« (a.a.O., 235 Anm. 1); zum Begriff der Angst bei Kierkegaard heißt es sodann: »Am weitesten ist S. Kierkegaard vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer [nur] ›psychologischen‹ Exposition des Problems der Erbsünde« (a.a.O., 190 Anm. 1).

<sup>2542</sup>Vgl. Diltheys »Ideen«, Siebentes Kapitel (200-213, bes. 201f; 206f; 211f). In einem an Dilthey gerichteten Brief bestätigt P. Yorck von Wartenburg dem Leser sowie seinem Freund: »Ihr Begriff von Geschichte ist doch der eines Kräftekonnexes, von Kraftereinheiten, auf welche die Kategorie: Gestalt nur übertragener Maßen anwendbar sein sollte« (Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle a. d. S. 1923, 193; zitiert aus SuZ 400).

<sup>2543</sup>Vgl. W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894), Siebentes Kapitel.

jeder Lage ein solcher der Entwicklung ist«<sup>2544</sup>. Ohne Diltheys Namen zu nennen, versieht Heidegger diese Auffassung Diltheys in SuZ mit dem treffenden Urteil: »Das Sein dieses verharrend-wechselnden Zusammenhangs von Erlebnissen bleibt [zwar] unbestimmt. Im Grunde aber ist in dieser Charakteristik des Lebenszusammenhangs, man mag es wahr haben wollen oder nicht, ein ›in der Zeit‹ Vorhandenes, aber selbstverständlich ›Undingliches‹ angesetzt«<sup>2545</sup>. Wie aber soll Zukunft und folglich wahre Geschichtlichkeit möglich sein, wenn der Gesamtzusammenhang des (geistigen) Subjekts immer schon prinzipiell und vor allem rein innerzeitlich vorbestimmt ist?

Husserl zufolge ist das sogenannte transzendente Ich, das reine Subjekt ohne Entstehen und Vergehen. »Was das ist, und was es überhaupt selbst ist und leistet, erfassen wir, bzw. erfaßt es im Selbstwahrnehmen, das selbst eine seiner Aktionen ist«<sup>2546</sup>. Das Sein des transzendentalen Ichs gilt als die in rein spontaner Reflexion objektivierte Beständigkeit seiner selbst. Dieses Reflektieren vergegenwärtigt die Subjekteinheit durch Rückbezug auf das jeweils Wahrgenommene oder Erkannte, wodurch ein sogenanntes originäres Zeitfeld entsteht, das sich als die horizontale Dreifaltigkeit der Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft präsentiert, die kontinuierlich und ständig eine Einheit und Ganzheit bilden.<sup>2547</sup> Anders gesagt beschreibt Husserl das Zeitfeld als bestehend aus den drei Momenten (1.) Urimpression, (2.) Retention und (3.) Protention, die im fließenden Übergang ineinander einen regelrechten Bewußtseinsstrom konstituieren. Unter »Urimpression« nämlich versteht Husserl den ersten, unmittelbaren Eindruck eines Sachverhalts, unter »Retention« die erste Abschattung der Urimpression, das soeben Gewesene, und unter »Protention« den ersten Vorgriff auf das unmittelbar Bevorstehende. Diesen Strom in seiner Vollzughaftigkeit, vor allem in seiner Abkunft aus einer wahrlich offenen Zukunft zu denken, mißlingt bei Husserl. Denn zwar hat Husserl in seinen Vorlesungen »Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins«<sup>2548</sup> ganz bewußt auch die Zukunft thematisiert. Doch eigentlich deutet schon die Begrifflichkeit des entsprechenden Titels »Protentionen in der Wiedererinnerung«<sup>2549</sup> an, daß bei Husserl das Zukünftige im Horizont des Erinnerungsprozesses gefangen ist und daß der Erinnerungshorizont vom Subjekt selbst konstituiert wird. Die sogenannten Protentionen übersteigen keinesfalls das Niveau von anschaulichen Vorwegnahmen, Husserl sagt »Bilder«<sup>2550</sup>. Die Möglichkeit der Erfahrung von

---

<sup>2544</sup>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, 164.

<sup>2545</sup>SuZ 373; vgl. SuZ § 77.

<sup>2546</sup>Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, in: Husserlinana IV, hg. von M. Biemel, Den Haag, 103.

<sup>2547</sup>Vgl. Husserl, E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), in: Husserlinana X, hg. von R. Boehm, Den Haag 1966, 29-40; 52-55; 69; 73-98, bes. 73; 75; 77; 83; 85; 91.

<sup>2548</sup>Vgl. Husserl, E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), in: Husserlinana X, hg. von R. Boehm, Den Haag 1966, § 24 (S. 52f) und S. 377 sowie S. 457.

<sup>2549</sup>Husserl, E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), in: Husserlinana X, hg. von R. Boehm, Den Haag 1966, § 24 (S. 52f).

<sup>2550</sup>Vgl. Husserl, E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), in: Husserlinana X, hg. von R. Boehm, Den Haag 1966, 55.

Neuem wird zwar nicht ausgeschlossen,<sup>2551</sup> aber innerhalb des »unmittelbaren Zeitfeldes«<sup>2552</sup> des reinen Ichs erfährt dieses Selbst dennoch nicht mehr als: die in der Gegenwart des Gewesenen vollzogene Ausrichtung auf derartige zu erwartende Erfahrungen, um die das Ich prinzipiell immer schon vorher weiß. Der subjektivitätstheoretische Boden Husserls verschließt ihm die Möglichkeit, die »Geschichtlichkeit« des menschlichen Lebens samt deren Zukünftigkeit im eigentlichen Sinne dieses Ausdrucks zu verstehen. Indirekt bringen Heideggers »Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs« auch diesen Mangel seiner phänomenologischen Vorgänger zum Ausdruck: »Freilich, wenn man fragt, welches ist der positive Sinn d[...].es personalen Seins [bei Husserl], so wird deutlich, daß wir wiederum auf die immanente Bewußtseinsstruktur, die wir schon aus dem Titel des reinen Bewußtseins kennen, zurückverwiesen werden. Wir sind im Grunde auf dieselbe Basis zurückgeleitet, nämlich auf die immanente Reflexion der Akte und Erlebnisse, ohne daß diese Akte ihrerseits wirklich bestimmt wären«<sup>2553</sup>. Mit Heidegger zusammen muß man bezüglich seiner phänomenologischen Vorgängerschaft resümierend feststellen: »Es bleibt ontologisch alles beim Alten«<sup>2554</sup>.<sup>2555</sup> Zuletzt kann Husserls Verharren in einer Philosophie der Intentionalität, also das Verharren bei der Gemütsfunktion des Wollens, weder der Offenheit der Zukunft, noch der Geschichtlichkeit des Menschen gerecht werden.

Die für Heidegger bestehende Notwendigkeit, die Mangelhaftigkeit der Früheren zu überwinden, speziell die Husserlsche Unfähigkeit, wahrhaftige Zukunft und wahre Geschichtlichkeit denken zu können, liegt auf der Hand. Ebenso ist greifbar geworden, daß Heidegger spätestens ab 1924 ein verschärftes Bewußtsein für den besagten Problemkreis ausgebildet. Verbunden ist die Frage nach »der Zeit« jedoch untrennbar mit dem Fragen nach dem »Sein«, und motiviert ist beides in dem Streben nach der Erfahrung Gottes. Letzteres leuchtet auf in Heideggers studentischem Versuch, die »religiös-kulturelle[ ] Entwicklung unserer Kirche« voranzubringen durch Rückgriff auf naturwissenschaftlich-philosophische Erkenntnisse rund um »das Raum- und Zeitproblem«<sup>2556</sup>. Eben deswegen ist besonders auf-

---

<sup>2551</sup>Husserl, E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), in: Husserlinana X, hg. von R. Boehm, Den Haag 1966, 14; 53.

<sup>2552</sup>Husserl, E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), in: Husserlinana X, hg. von R. Boehm, Den Haag 1966, 85.

<sup>2553</sup>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, 167.

<sup>2554</sup>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, 170.

<sup>2555</sup>Das gilt auch dann, wenn einige Ausführungen Husserls zu »Zeit« und »Geschichtlichkeit« chronologisch hinter die Kritik Heideggers fallen und von der Auseinandersetzung mit Heidegger profitiert haben. – Eine differenziertere Husserldarstellung als hier möglich und notwendig ist, unternimmt Gloy, K., Philosophiegeschichte der Zeit, München 2008, 159-178. Gloy erkennt, daß Husserls Zeittheorie die prinzipielle Offenheit und Unbestimmtheit von Zukunft nicht schlüssig beschreiben kann (a.a.O., 167). Daß zudem Husserls Ausführungen zum Zeitfeld mehr empirisch denn theoretisch motiviert sind (vgl. ebd.), kann hier außer acht gelassen werden. Wichtiger dagegen ist, daß – mit Gloy (a.a.O., 168ff) – Husserls Vorstellung der sogenannten »Urimpression« innerhalb der Gegenwartswahrnehmung (Impression) zur problematischen Konsequenz einer Allgegenwart führt, in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zusammenfallen. Versteht man die Urimpression dagegen, wie von Husserl gefordert, als einen absoluten Anfang und Quellpunkt, so kollidiert ebendiese Vorstellung mit dem Gebundensein der Protentionen an i n h a l t l i c h e Erfüllung. Im Grunde begegnet hier das bei Husserl ungelöste Problem, die Beziehung von (immanentem) Zeitbewußtsein und einem zeitermöglichenden Bewußtsein phänomengemäß zu bestimmen, vgl. Gloy, 170.

<sup>2556</sup>Vgl. Heideggers Brief an J. Sauer vom 17.03.1912, in: Ott, Martin Heidegger, 73.

schlußreich, zu beobachten, daß Heidegger nach der Beschäftigung mit der Zeit im Rahmen seines Probevortrags von 1916 nicht erst wieder gegen 1924 und etwa nebenbei die Problematik der Zeit aufgreift. Vielmehr wird sich zeigen, daß Heidegger schon im Wintersemester 1920/21 in der für die weitere Ausbildung des Gesamtwerkes höchst bedeutsamen, frühen Freiburger Vorlesung zur »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« den Zusammenhang von Zeit und Geschichtlichkeit thematisiert, ja bei dem Versuch, eine phänomenologische Philosophie überhaupt auszubilden, auf den besagten Sachverhalt zurückgeworfen wird.

Obwohl nun diese Motive »Sein«, »Zeit« und »Gott« wie überhaupt die meisten von Heideggers Denkmotiven in großer Kontinuität den gesamten Denkweg Heideggers bestimmen, und obwohl Unterscheidungen in Phasen und Werkfortschritte bei Heidegger schwerer auszumachen sind als bei Schleiermacher und Kant, ist dennoch eine Ausgangssituation feststellbar. Allein, daß sie bei Heidegger aufgrund der großen Kontinuität bzw. der Beständigkeit und Unscheinbarkeit des Fortschritts wegen in ihrem Charakter einer Ursituation vielmehr aus der Erscheinung denn in sie tritt, quasi in die Unauffälligkeit eines Hintergrundes zurücktritt. Deswegen soll nachfolgend Heideggers Ausgangssituation von 1918/19 kurz nachgezeichnet werden, um an ihr die Problematik des Husserlschen Ansatzes für Heidegger in concreto zu verdeutlichen, Heideggers fehlgeleitete Interpretation der Phänomenologie Schleiermachers zur Anzeige zu bringen, und um Heideggers religiösen Urimpuls aufzuzeigen. Erst im Anschluß daran kann und soll die Untersuchung der Denkbewegung, in der Heidegger seine Vorgänger zu überwinden und seine eigene Phänomenologie auszubilden trachtet, wieder aufgenommen werden.

#### 4.1.3 Die Ausgangs- und Ursituation von 1918/19 als Suche nach Gott

Die erste weitgehend selbstständig und relativ frei von äußerem Zwang unternommene Bestimmungsleistung, mit der Heidegger an die Öffentlichkeit tritt, stellt seine unmittelbar nach dem Ende des Ersten Weltkriegs vorgetragene Vorlesung »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem« vom Kriegsnotsemester 1919 dar; sie gehört in den gemeinsamen Kontext mit der Vorlesung »Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie« und dem als Vorlesung vorgetragenen »Anhang« »Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums« vom Sommersemester 1919.<sup>2557</sup> Selbstverständlich kann diese Vorlesungsreihe, vor allem die Beleuchtung der »Idee der Philosophie« einen wertvollen Einblick in Heideggers geistiges Werden eröffnen – dokumentiert sie doch neben der schon an ihrem Titel offenkundwerdenden Auseinandersetzung mit Husserl unter anderem auch das für Heidegger programmatische Verhältnis zur griechischen Tradition. Aber, dieses erste Hervortreten findet statt vor dem Hintergrund einer tiefen, religiösen Gefühlsregung, die mindestens genauso früh wie die Vorarbeiten zur gehaltenen Vorlesung einsetzt.

---

<sup>2557</sup>Vgl. GA 56/57, 205-214.

Dokumente des besagten Gefühlsfundaments sind erstens einige Briefe Heideggers aus den Jahren 1918 und 1919. In einem Brief aus dem Jahr 1918 betrachtet Heidegger den endenden Weltkrieg als eine Art geistige Wandlung: »Das geistige Leben muß bei uns wieder ein wahrhaft wirkliches werden – es muß eine aus dem Persönlichen geborene Wucht bekommen [...] zum echten Auferstehen [..., w]o der Glaube an den Selbstwert der eigenen Bestimmung wahrhaft lebt«<sup>2558</sup>. Daß diese Weise von Frömmigkeit profiliert christlich wäre, kann nicht gesagt werden; andererseits ist sie noch keineswegs antichristlich. Im Verhältnis zur formalen Konfessionsgebundenheit der Habilitation scheint Heidegger nun eine gewissermaßen schwebende Frömmigkeit auszuüben.<sup>2559</sup> Einerseits ist ihm gegen 1919 »das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar« geworden, andererseits »nicht aber das Christentum und die Metaphysik, diese allerdings in einem neuen Sinne«. Formal betrachtet glaubt Heidegger »[s]charf [...] trennen« zu können zwischen dem »Problem der Theologie« als einer Theorie einerseits und der praktischen »Religiosität« andererseits. So wenigstens äußert er sich in seinen Aufzeichnungen zu einer 1918/19 geplanten aber nicht gehaltenen Vorlesung zur mittelalterlichen Mystik.<sup>2560</sup> Inhaltlich betrachtet glaubt Heidegger, »zu stark [...] empfunden« zu haben, »was das katholische Mittelalter in sich trägt« und fühlt sich innerlich zur Philosophie berufen, um so »mein Dasein und Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen«. Zu einer »verärgerten und wüsten Apostatenpolemik« sei ihm nicht zu Mute.<sup>2561</sup> In dieser Grundhaltung beginnt Heidegger eine Glaubensbewegung, in der er ein »neue[s] Leben« in »Ursprünglichkeit«<sup>2562</sup> erstrebt. Ganz entgegen seiner früheren Abneigung gegen die vermeintlich schwächliche Gefühlsfrömmigkeit des Protestantismus beruft sich Heidegger nunmehr, auf »Momente[ ], wo wir uns selbst und die Richtung in die wir lebend hineingehören unmittelbar erfüllen« und fordert als das Höchste der Gefühle, »das verstehende Sichselbsthaben [... als ein] wahrhaft gelebtes [...] Sein«.<sup>2563</sup>

Zumindest im sprachlichen Ausdruck und ansatzweise auch in der Sache nähert sich Heidegger damit an die Einsichten Schleiermachers an. Daß Heidegger dennoch nicht

---

<sup>2558</sup>Heidegger am 15.06.1918 an E. Blochmann; aus BwHB, 7.

<sup>2559</sup>»Husserl [selbst vom Judentum zum protestantischen Christentum konvertiert] hatte damals den Eindruck, Heidegger sei zum Protestanten geworden. In einem Brief an Rudolf Otto Anfang 1919 schreibt Husserl, er habe »auf den Übergang Heideggers ... auf den Boden des Protestantismus« nicht den »leisesten Einfluß« ausgeübt, obschon ihm Heidegger als »freier Christ« und »undogmatischer Protestant nur sehr lieb sein kann« (Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 88).

<sup>2560</sup>Vgl. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, GA 60, 301-337, 310. Daß Heidegger die zum Teil bruchstückartigen Gedanken möglicherweise zur Zeit ihrer Entstehung in der Form kleinerer Vorträge präsentiert und vielleicht auch entwickelt hat, steht dem Plan einer »großen«, zusammenhängenden Vorlesung keinesfalls entgegen.

<sup>2561</sup>Vgl. zu den vorhergehenden Ausführungen den Brief Heideggers an E. Krebs vom 9. Januar 1919, zitiert nach Ott, Martin Heidegger, 106f.

<sup>2562</sup>Aus einem Brief Heideggers an E. Blochmann vom 1.5.1919, vgl. BwHB, 15.

<sup>2563</sup>Vgl. zu den vorhergehenden Ausführungen den Brief Heideggers an E. Blochmann vom 1. Mai 1919, zitiert nach BwHB, 15. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, 106f faßt Heideggers Briefe von der Front mit den Worten zusammen: »Von *Urerlebnissen*, [kursiv: Safranski] auch religiöser Art, ist die Rede, die von Philosophie und Theologie nur zugedeckt werden dadurch, daß ihnen eine falsche Kontinuität und Verfügbarkeit angedichtet wird«.



seine Einsichten aus dem Werk Schleiermachers gewonnen hat, erweisen die besagten Aufzeichnungen zu der 1918/19 geplanten aber nicht gehaltenen Vorlesung zur mittelalterlichen Mystik. Sie stellt das wohl umfangreichste Dokument von Heideggers religiösem Urimpuls dar und soll deswegen analysiert werden. Sie gibt Heideggers (innere) Ausgangs- und Ursituation zu erkennen. Zu erkennen wird geben, daß Heidegger in der für ihn programmatischen Zeit des Beginns seiner Privatdozentur auf der Suche nach einem neuen, besseren Phänomenbegriff und im gleichen auf der Suche nach Gott i s t. Diese Gottessuche, die ihre Phänomene »überhaupt aus dem Historischen« sowie unter Berücksichtigung von dessen »Faktizität« gewinnen will,<sup>2564</sup> wird de facto immer auch von dem Thema (Bewußt-)Sein sowie von der »Zeit« handeln.

#### 4.1.3.1 Heideggers Gottessuche und die Bedeutung Schleiermachers für Heidegger

Bedeutung hat Schleiermacher für Heideggers Gottessuche, für seine Grundeinsichten ins menschliche Leben und die damit verknüpfte Ontologie lediglich indirekt, vermittelt durch den breiten Strom der Lebensphilosophie und deren Protagonisten Dilthey gewonnen. Daß Schleiermachers Bewußtseinstheorie die Fundamentalanalyse des menschlichen Daseins bei Heidegger sachlich vorweggenommen hat, muß sich noch zeigen. Direkt übt Schleiermacher auf Heidegger einen gewissen Einfluß nur im Rahmen von Heideggers Versuch von 1918/19 aus, eine religiös motivierte Reinigung vorzunehmen. Das ergibt sich aus Heideggers Ausarbeitungen und Entwürfen zu der nicht gehaltenen Vorlesung von 1919/20 in Freiburg. Das Vorbereitungsmaterial zu dieser Vorlesung enthält zwei ausdrückliche Interpretationen Schleiermachers durch Heidegger: die eine zu den *Reden*, speziell zur zweiten *Rede*, die andre zur Einleitung der *Glaubenslehre*.

Die nachfolgende Analyse der Stoffsammlung von 1918/19 wird nicht nur darlegen, daß Heidegger die Phänomenologie Schleiermachers ansatzweise als solche erkennt und übernimmt, im Grunde aber die Zentraleinsicht verkennt und also nach anderen Lösungen Ausschau hält. Sondern, auf diese Weise wird die Analyse zugleich den Privatdozenten Heidegger und Mitarbeiter E. Husserls zeigen, wie er auf das »Freiwerden von den letzten Schlacken angelernter Standp[un]kte« zielt, auf »ständiges Neuordringen zu den echten Ursprüngen« ausgerichtet ist und dabei »Vorarbeiten für die Phänomenolog[ie] des religiös[en] Bewußtseins«<sup>2565</sup> verfertigt. Die Stoffsammlung offenbart den jungen Heidegger, dessen Eigenständigkeit gegenüber der Tradition soeben hervorgetreten ist, um bald den Lehrer Husserl zu überflügeln. Diese Momentaufnahme offenbart die erste weitgehend selbstständige Bemühung Heideggers um diejenigen Problemstellungen, die ihm wenn auch in gewandelter Gestalt, so doch dem Gehalt nach den gesamten Weg seines Denkens vorgeben werden. Daß auf diesem Weg die Lektüre Schleiermachers für Heidegger keine große Rolle spielt, wird dabei ebenso deutlich werden wie die Tatsache, daß der von Heidegger beschrittene Weg eine phänomenologische Suche nach Gott ist.

---

<sup>2564</sup>Vgl. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, GA 60, 303.

<sup>2565</sup>GA 60, 345 (aus einem Brief Heideggers vom 1. Mai 1919 an Elisabeth Blochmann).

#### 4.1.3.1.1 Heideggers religiöse »Entschlackung« und die mittelalterliche Mystik

Der Titel, unter dem Heidegger seine religiösen Gedanken von 1918/19 versammelt, lautet: »Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik«<sup>2566</sup>. Untersuchungsgegenstand ist das mystische religiöse Bewußtsein samt seinen vermeintlichen philosophischen Vorbedingungen. Movens allerdings ist die »phänomenologische Erforschung des religiösen Bewußtseins«<sup>2567</sup>, nicht die vermeintlichen philosophischen Vorbedingungen; unter sie faßt Heidegger ein Mehrfaches: »Mittel der Gestaltung des Ausdrucks. Mittel der Wege des Erlebens selbst. Mittel der Systematik (›begrifflicher‹ Ausdruck)«<sup>2568</sup>. Doch, wie gesagt, Heideggers (Selbst-)Entschlackung zielt nicht auf die vermeintliche Reinerhaltung möglicher Philosophoumena, sondern darauf, »[i]m mittelalterlichen mystischen Erleben die Konstitutionsmomente heraus[zuh]olen (Phänomen der Gottesliebe im besonderen)«<sup>2569</sup>. Heidegger will die »echt« religiösen Bewußtseinsaspekte sichern, dabei »genau abscheiden« »die scholastisch-aristotelischen, platonischen ›Erklärungen‹ und z. T. Mißdeutungen«<sup>2570</sup>. Entsprechend betitelte Heidegger ursprünglich das Gesamtgut von GA 60 mit »Phänomenologie des religiösen Bewußtseins«<sup>2571</sup>. Wenn Heidegger vom »Neuvordringen zu den echten Ursprüngen« spricht, zielt er also auf die Ursprünge des religiösen Bewußtseins.

Das religiöse Bewußtsein phänomenologisch untersuchen zu wollen, ist nach Heidegger ebenso problematisch wie der Vorlesungstitel vieldeutig sei,<sup>2572</sup> wobei Heideggers Verständnis von Phänomenologie zu diesem Zeitpunkt noch stark von Husserl bestimmt ist. Eindeutig wird die Untersuchung für Heidegger erst, indem er die Vorgehensweise einer »konstruktive[n] Religionsphilosophie« ausschließt; zweitens schließt er aus, »im rein Historischen als solchem« aufgehen zu wollen.<sup>2573</sup> Drittens formuliert er positiv und noch ganz im Husserlschen Verstand die Vorlesungsaufgabe, die »echt geklärten und als echt ursprünglich erschaute[n] Phänomene [des religiösen Bewußtseins] in das reine Bewußtsein und seine Konstitution« zurückzuführen. Ebendort liegt aber das Problem: »das Gewinnen und Verstehen solcher Phänomene überhaupt aus dem Historischen, dieses und seine Faktizität im phänomenologischen Urverstehen«<sup>2574</sup>. Mit anderen Worten: das religiöse Bewußtsein – im konkreten Fall das der »Mystik« – auf seine philosophischen Grundlagen hin untersuchen zu wollen, erfordert nach Heidegger auch eine historische Untersuchung, eben die der »Mystik«. Den dazu nötigen Vorbegriff von »Mystik« gliedert Heidegger vierfach in z.T. miteinander naturgemäß sich überlagernde Teilgebiete: I. Erlebnis (Leben), II. Theorie des Erlebten (mystische Theologie) und seine theoretische, metaphysische Verwer-

---

<sup>2566</sup>GA 60, XIII sowie 303 und 345.

<sup>2567</sup>GA 60, 303.

<sup>2568</sup>GA 60, 306.

<sup>2569</sup>GA 60, 306.

<sup>2570</sup>GA 60, 306.

<sup>2571</sup>So C. Strube, GA 60, 345.

<sup>2572</sup>Vgl. GA 60, 303.

<sup>2573</sup>Vgl. GA 60, 303.

<sup>2574</sup>GA 60, 303.

tung (religiöse, mystische Weltanschauung), III. Theorie des Erlebens selbst (»echt genommen« identisch mit dem phänomenologischen Verstehen im ursprungsmäßigen Zurückgehen, dann aber nicht mehr als »Theorie« zu bezeichnen), IV. erlebnismäßige Führung des Erlebens selbst.<sup>2575</sup> Zweitens aber fordert die geplante Untersuchung als phänomenologische eine »urwissenschaftliche«<sup>2576</sup> Betrachtung, nämlich die besagte Erklärung der »echt ursprünglichen Phänomene« aus dem sogenannten »reinen« Bewußtsein. Und hier entsteht eine Schwierigkeit.

Die Schwierigkeit besteht darin: »Nur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben verstehen, denn im anderen Falle hätte er ja keine echte Gegebenheit«<sup>2577</sup>. Systematisch-methodisch ist das zunächst unproblematisch, sofern die Folge daraus lautet: »Hände weg für den, der sich dabei nicht auf echtem Boden ›fühlt‹«<sup>2578</sup>. Denn »[d]as gilt überall«<sup>2579</sup>. Aber, e i n Problem bleibt! Vergleichbar Schleiermachers Frömmigkeitstheorie erhebt Heidegger das »Gefühl« zum Medium und Kriterium religiösen Gegenstandsbezugs und spricht in diesem Zusammenhang von einer (Vor-)Gegebenheit. Wie Schleiermacher muß dann auch Heidegger die Frage beantworten, inwiefern »Fühlen«, »Leben« und »Bewußtsein« bzw. »Urverstehen« zusammenhängen. Daß in dieser Angelegenheit Klärung vonnöten ist, manifestiert sich in Heideggers Sprachgebrauch. Während die allererste Beschreibung des Gegenstands der geplanten Vorlesung religiöses und reines »Bewußtsein« ins Verhältnis setzt, scheint Heidegger bei der Konkretisierung der prinzipiellen Schwierigkeit der Bestimmung jenes Verhältnisses von religiösem »Leben« zu sprechen; ja schon die konkrete Beschreibung des religiösen Bewußtseins unter dem Vorbegriff der Mystik spricht fast ausschließlich von »Leben« sowie vom »Erleben« des Religiösen. In diesem Sinn fügt sich, daß Heidegger später die ursprüngliche Betitelung des gesamten Bandes GA 60 von der »Phänomenologie des religiösen Bewußtseins« in die Phänomenologie des religiösen »Lebens« gewandelt hat.<sup>2580</sup> Wie aber läßt sich die formal-sprachlich angezeigte Differenz von »Bewußtsein« und »Leben« sachhaltig bestimmen?

In den Aufzeichnungen zur geplanten Vorlesung über die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik übergeht Heidegger das hier verborgene Problem, noch bevor es sich auswachsen kann. Im Anschluß an die Rede vom religiösen »Leben« und die Rede vom religiösen »Gefühl«, das in irgendeinem Verhältnis zum religiösen Bewußtsein stehen muß und letztlich aus dem sogenannten reinen Bewußtsein erklärt werden sollte, erklärt Heidegger lediglich: »[es] werden ja gerade durch das Urverstehen die Erlebnisse in die Sphäre der absoluten Verstehbarkeit gebracht. [...] Das phänomenologische Urverstehen ist [...] ursprünglich absolut, [so] daß es die Eingangsmöglichkeiten in die verschiedenen Erlebniswelten und Formen in sich trägt«<sup>2581</sup>. Kurz zuvor hatte Heidegger ebendiesen Vorgang

---

<sup>2575</sup>Vgl. GA 60, 304.

<sup>2576</sup>GA 60, 304.

<sup>2577</sup>GA 60, 304f.

<sup>2578</sup>GA 60, 305.

<sup>2579</sup>GA 60, 305.

<sup>2580</sup>Vgl. GA 60, 345.

<sup>2581</sup>GA 60, 305.

als problematisch bezeichnet: »das Gewinnen und Verstehen solcher Phänomene überhaupt aus dem Historischen, dieses und seine Faktizität im phänomenologischen Urverstehen«<sup>2582</sup> birgt »das Problem«. Kann die Vorstellung vom sogenannten Urverstehen tatsächlich das geschichtliche Leben und dessen »echt« religiöse Phänomene vor dem Horizont des von Heidegger und mit Husserl sogenannten reinen Bewußtseins verständlich machen? Heidegger behauptet, daß dem so sei. Aber er übersieht: auch wenn das sogenannte phänomenologische Urverstehen keinesfalls die Erlebnisse in »logische Komponenten« zerschneidet oder auflöst, so kann die faktische Geschichtlichkeit des religiösen Lebens nur dann aus dem sogenannten reinen Bewußtsein erklärt werden, wenn das reine Bewußtsein einerseits als prinzipiell gleichbleibende Grundstruktur verständlich wird, und andererseits es in sich selbst von einer derartigen Seinsweise oder »Zeitlichkeit« ist, daß die faktische Geschichtlichkeit, das k o n k r e t e Leben<sup>2583</sup> aus ihm hervorgeht bzw. im reinen Bewußtsein ständig ermöglicht wird. Immerhin weist eine Notiz der Vorlesungsvorbereitung in die Richtung dieser Schwierigkeit: »Problem der eidetischen Konkreszenz und das immer zugleich mit dem vollen Einbau in die *allgemeinen* [kursiv: M.Heidegger] Erlebnissen und Modifikationsmöglichkeiten. Die ›Zeit‹ dabei, befreit von ihrer linear raumhaften Auffassung, nicht als bloßer Aufbaurahmen, sondern als Motiv«<sup>2584</sup>. Eine entsprechende Erklärung über den genauen Zusammenhang von »Leben«, »Bewußtsein« und »Gefühl«, die außerdem vor dem Horizont der »Zeit« verläuft, formuliert Heidegger im besagten Kontext aber gerade nicht. Stattdessen heißt es nur, das phänomenologische Urverstehen dürfe weder mit dem speziellen oder »gebietstheoretischen« Verstehen zusammengeworfen werden, und der Weg zum Urtheoretischen führe über eine »neue[ ] Situationszerstörung« »innerhalb des Theoretischen selbst«.<sup>2585</sup> Die notwendige erklärungskräftige, sachliche Verhältnisbestimmung von »Gefühl«, »Leben« und »Bewußtsein« vor dem Horizont der »Zeit« unterbleibt.

Folglich scheitern auch die weiteren Ausführungen des besagten Vorlesungsversuches an der Aufgabe, »echten« Gegenstandsbezug zu wahren. Bei der im Manuskript gebotenen Schilderung, wie das religiöse Leben selbst anzugehen sei, und hinsichtlich der damit verbundenen Frage, wie es sich konstituiert, wird das nur allzu deutlich. Seine Hörer, aber wahrscheinlich vielmehr sich selbst ermahnt und beschwichtigt Heidegger, man dürfe »sich nicht mißleiten lassen durch die Analogie mit dem Theoretischen und der Konstitution des Erkenntnisobjekts«<sup>2586</sup>. Nicht solle man »roh« und »nackt« lediglich nach dem (religiösen) Gegenstand oder dem (religiösen) Objekt fragen, sondern »rein« und »nicht präjudizierend« bei den »Grundbewegtheiten und ihrer motivationalen Genesis« einsetzen. Was aber, wenn der Gegenstand das Selbst selbst und dessen eigenste, für es selbst gefühlsmäßig qua Zeitlichkeit vorgegebene Vorgegebenheit ist? Wie das »reine« »Urverstehen«

---

<sup>2582</sup>GA 60, 303.

<sup>2583</sup>»Es geht um die konkrete Fülle gerade im Eidos und nicht um isolierte abgezogene Gattungsbegriffe« (GA 60, 307).

<sup>2584</sup>GA 60, 307.

<sup>2585</sup>Vgl. GA 60, 305.

<sup>2586</sup>GA 60, 305.

mit der Achtung auf die »Stufen und Vorformen und die Typen der Vollendung [der Bewegungen des religiösen Lebens]«<sup>2587</sup> zusammengehen soll, wüßte man gern!

Wird angesichts dieser Ausgangslage die Beschäftigung mit der Frömmigkeitstheorie Schleiermachers dem jungen Privatdozenten Heidegger eine tiefere Einsicht in das Phänomen des Religiösen bzw. in die Phänomene des »Lebens« und des »Bewußtseins« als solchem eröffnen? Und wie versteht sich, daß Heidegger eine Auseinandersetzung mit Schleiermacher in eine Vorlesung über die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik einbezieht? In jedem Fall wird die Antwort auf die letztere der beiden Fragen die Antwort auf die erstgestellte Frage mit sich bringen. Warum also verortet Heidegger eine Schleiermacherinterpretation im Zuge einer Vorlesung über die mittelalterliche Mystik? Die Antwort auf diese Frage kann nur gegeben werden, wenn der rahmende Sinn der Mystikvorlesung als solcher bedacht wird. Das von Heidegger propagierte Entschlackungsprogramm ist in seinen allgemeinen Grundzügen bereits bekannt. Warum aber »Mystik«? Warum mittelalterliche Mystik?

Mindestens ist anzunehmen, daß der Ausgangspunkt »Mystik im Mittelalter« in Heideggers Augen der Möglichkeit nach dazu geeignet ist, zu den »echten Ursprüngen« des religiösen Bewußtseins vorzudringen. Bestätigt wird diese Annahme durch die unter der Überschrift »Mystik im Mittelalter« notierte Beurteilung: »Mittelalterliche Mystik als Ausdrucksform: Ausdrucksformen des religiösen Erlebens«<sup>2588</sup>. Darüber hinaus scheint die mittelalterliche Mystik nach Heidegger einen bestimmten Vorzug zu besitzen, weshalb sie vor anderen religiösen Erscheinungen zum Untersuchungsgegenstand taugt. Damit verbunden scheint Heidegger anzunehmen, daß in der mittelalterlichen Mystik das sachliche Zentrum der Mystik überhaupt liegt; zweitens, daß die zentrale Eigenschaft der mittelalterlichen Mystik darin liegt, das religiöse (Er-)Leben überhaupt auszudrücken! Denn: zentral für die Mystik überhaupt ist nach dem geschilderten Vorbegriff Heideggers »das Leben«. Anders als andere religiöse Erscheinungen scheint für Heidegger vor allem die Mystik die theoretisch-religiöse Erfahrung mit der praktischen Seite des religiösen Lebens so zu integrieren, daß beide Seiten erfahrbar sind und zugleich eine das ganze menschliche Leben überhaupt umfassende Einheit bilden. Für diese Auslegung spricht, daß Heidegger grade an Punkt IV seines Vorbegriffs, an der erlebnismäßigen Führung des Erlebens, dem spezifisch Mystischen dieser Perspektive nachzuspüren versucht. Relativ eigentümlich ist danach die erlebnismäßige Führung des Erlebens für die Mystik, da vorzüglich in ihr die theoretische zusammen mit der praktischen Seite religiöser Erfahrung im »Leben« erfahrbar wird. Die darin liegende Vorzüglichkeit der Mystik bringt Heidegger bezogen auf den besagten Aspekt zum Ausdruck in dem Urteil, daß in ebendieser Perspektive »[sich] die religiöse Welt [...] konzentriert auf die Bewegtheit des spezifischen [religiösen] Erlebens«<sup>2589</sup>. Zweitens aber nennt Heidegger in Weiterführung des letztzitierten Satzes das

---

<sup>2587</sup>GA 60, 306.

<sup>2588</sup>GA 60, 306.

<sup>2589</sup>GA 60, 304.

»sich abscheidende[ ] Gottfinden[ ]«. Und unter diesem Gesichtspunkt der Gottbezogenheit wertet Heidegger genau besehen die mittelalterliche Mystik nicht nur als Ausdrucksform von Erleben, sondern als Ausdrucksform von »Erleben überhaupt«<sup>2590</sup>. Insofern scheint sie, die Mystik im Mittelalter, sowohl unter der Mystik überhaupt wie auch im religiösen Leben als solchem eine relative Sonderstellung zu bekleiden. Deswegen will Heidegger, wie gesagt, aus der Mystik im Mittelalter die Konstitutionsmomente des religiösen (Er-)Lebens überhaupt »herausholen«; ja, aus ihr muß er faktisch sogar die Konstitutionsmomente von (Er-)Leben überhaupt herauslösen wollen.<sup>2591</sup> So gesehen liegt die Vorzugswürdigkeit der mittelalterlichen Mystik auf der Hand. Weil speziell die mittelalterliche Mystik die praktische und die theoretische Seite des religiösen Lebens auf ausgeglichene Weise miteinander ins unmittelbare Leben und zugleich in den Gottesbezug integriert, verspricht speziell i h r e Untersuchung die Konstitutionsmomente von religiösem Leben und von Leben überhaupt freilegen zu können, zu den echten Ursprüngen auch des Gottesbezugs vordringen zu können, falsche philosophische Grundlagen abscheiden zu können und also ein rundum »ursprünglicheres«, ein »reineres« Leben, einen »reineren« Gottesbezug realisieren<sup>2592</sup> zu können. Wie oben angesprochen, setzt diese Zielstellung zum einen voraus, daß die Lebensquelle und der Gottesbezug bereits zu einem früheren Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte verschüttet worden sind oder auf bestimmte Weise immerzu verschüttet werden; andererseits muß Heidegger davon ausgehen, daß wahre Momente am Falschen erhalten sind, und von ihnen aus Reinigung möglich ist; nämlich qua Mystik: »Es liegt bereits in der stark naturwissenschaftlichen, naturalistisch theoretischen Seinsmetaphysik des Aristoteles und seiner radikalen Ausschaltung und Verkennung des Wertproblems bei Plato, die sich in der mittelalterlichen Scholastik erneuerte, das Überwiegen des Theoretischen angelegt, so daß die Scholastik innerhalb der Totalität der mittelalterlich christlichen Erlebniswelt gerade die Unmittelbarkeit religiösen Lebens stark gefährdete und über Theologie und Dogmen die Religion vergaß. Und schon in der Frühzeit des Christentums übten diese einen theoretisierenden, dogmatisierenden Einfluß auf die kirchenrechtlichen Institutionen und Satzungen aus. Als elementare Gegenbewegung ist eine Erscheinung wie die Mystik aufzufassen«<sup>2593</sup>.

Unter dieser Gesamtvoraussetzung dürfte Heidegger auch seine Schleiermacherauslegung in den Vorlesungsstoff aufgenommen haben. Immerhin spricht Heidegger von der mittelalterlichen Mystik als von der »Mystik im Mittelalter« und zeigt damit an, daß auch jenseits und diesseits des historischen Mittelalters mit dem Phänomen der Mystik zu rech-

<sup>2590</sup>GA 60, 306: »Die mittelalterliche Mystik als Ausdrucksform des religiösen Erlebens. [...] Mittelalterliche Mystik als Ausdrucksform: Ausdrucksformen des religiösen Erlebens überhaupt. [...] Im mittelalterlichen mystischen Erleben die Konstitutionsmomente herausholen (Phänomen der Gottesliebe im besonderen)«.

<sup>2591</sup>Vgl. GA 60, 306: »Mittelalterliche Mystik als Ausdrucksform: Ausdrucksformen des religiösen Erlebens überhaupt. Ausdruck von Erleben überhaupt«.

<sup>2592</sup>Vermutlich zielte Heideggers Vorlesung zunächst nur auf eine erkenntnismäßige »Entschlackung« seiner selbst; andererseits würde die umfassende, ontologisch-ontische Bedeutung dieser »Entschlackung« notwendig eine Um- und Neugestaltung der gesamten Lebenswelt nachsichziehen.

<sup>2593</sup>GA 60, 313f.

nen sei. Aber, sollte Schleiermacher ein Mystiker sein? In gewisser Weise wird Heidegger so urteilen. Das mag irritieren. Andererseits basierte Schleiermachers Frömmigkeitstheorie (mit Jacobi) auf der Anerkennung der unmittelbaren Bezogenheit des Endlichen auf das Unendliche; und zugleich beschrieb Schleiermacher (mit und gegen Spinoza) diese Bezogenheit als nur existenzmäßiges Inhären der endlichen Erscheinung in der unendlichen Existenz – fern jeder logischen Deduktionsmöglichkeit. Vor allem in den *Reden über die Religion* erscheint Schleiermachers Zentraleinsicht zwar nicht in der Art eines »romantisierten Platonismus«<sup>2594</sup>, so Rudolf Otto, demzufolge das »Unendliche«, das »Ewige«, Platos »Über- und Außerweltlichkeit«, die »Ideen«, bei Schleiermacher in der Welt erscheinen und sich als Welt verwirklichen;<sup>2595</sup> aber die *Reden* mit der *Glaubenslehre* zusammengenommen läßt sich, wenn man die Gegenwart Gottes als personales Geschehen recht zu denken weiß, die Zentraleinsicht Schleiermachers durchaus als Panentheismus verstehen. Doch, soll dieser Panentheismus mit dem Pädikat der Mystik belegt werden? Entscheidend ist, ob man den Mystikbegriff der Sache nach von dem Panentheismus Schleiermachers her auslegt; oder ob man Schleiermacher mißlicher Weise nach einem anderswoher definierten Verständnis von Religion beurteilt und unter dieser Voraussetzung unter das entsprechende Mystikschema ordnet. Heidegger wird den letzteren Weg beschreiben. Das impliziert, daß die Sachgemäßheit der Zentraleinsicht Schleiermachers in das Phänomen des Religiösen bzw. die Phänomene des »Lebens« und des »Bewußtseins« sich für Heidegger zu jener Zeit nur eingeschränkt erschlossen haben dürften.

Dennoch kommt Heideggers Einordnung von Schleiermacher in die Mystik im Laufe der Vorlesung eine gewisse Plausibilität und innere Folgerichtigkeit zu. Bevor er sich aber Schleiermacher zuwendet, analysiert Heidegger gemäß der These von den philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik und im Streben nach den echten Ursprüngen die »Irrationalität bei Meister Eckhart«<sup>2596</sup>.

Bei Eckhart beobachtet Heidegger eine »Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, die uneingedämmte Lebendigkeit der Hingabe an das Heilige, Göttliche«; sie ist nach Heidegger als »Ausgipfelung bestimmter historisch bedingter Erkenntnislehre und Psychologie«<sup>2597</sup> zu verstehen. Andererseits scheint diese Ausgipfelung der philosophischen Grundlagen von echtem Leben getragen zu sein, da sie »als solche« zugleich »das Neue und das Korrelat der Erlebnislebendigkeit«<sup>2598</sup> hervorbringt. So sei der »mystiktheoretische Überbau« »neu« motiviert, entstamme der lebendigen Religiosität, dem lebendigen Subjekt.<sup>2599</sup> Dementsprechend sei das Irrationale nicht das, was vor aller Rationalität als Fülle der Mannigfaltigkeit noch nicht bestimmbar oder das Noch-nicht-Bestimmte sei;

<sup>2594</sup>So R. Otto in seinem »Rückblick« auf Schleiermachers *Reden*, RuR 217.

<sup>2595</sup>Otto schlägt ebendort (RuR 217) die für Schleiermacher ungeeignete Bezeichnung des »Panlogismus« vor; als ob das Sein zuhächst und nach Schleiermacher griechischer Logos wäre.

<sup>2596</sup>GA 60, 315-318.

<sup>2597</sup>GA 60, 315.

<sup>2598</sup>GA 60, 315.

<sup>2599</sup>Vgl. GA 60, 317.

sondern das Irrationale (bei Eckhart) sei »das wesentlich überhaupt Bestimmungslose«<sup>2600</sup>. Deswegen seien Gott und der »Seelengrund« namenlos, und in dieser Sphäre, in der radikalen Einheit von Objekt und Subjekt, keine Gegensätzlichkeit<sup>2601</sup>; auch das Problem des Vorrangs von Intellekt oder Wille gehöre nicht mehr in diese Sphäre, sei in ihr aufgehoben.<sup>2602</sup> Vernunft und Wille, Erkenntnis und Liebe führten in ihrer gegensatzlosen Einheit zum Absoluten.<sup>2603</sup> Weder der Wille, noch die theoretische Vernunft besitze den Primat; beiden »Vermögen« (zugleich) sei der »Seelengrund« mystiktheoretisch vorgeordnet – wiewohl Eckhart in anderer Hinsicht im freien Willen kraft dessen Freiheit und »Werthingegebenheit« das »wertüberlegene« »Vermögen« erblicke.<sup>2604</sup> Entsprechend sei ethisch wertvoll nicht die unruhige, schwankend machende Zerstreung des Subjekts in die Mannigfaltigkeit des Lebens, sondern die fortschreitende Ausschaltung von »Inhaltlichkeiten, und Verschiedenheiten, Gegensätzlichkeiten«.<sup>2605</sup> Der absolute Wert sei dementsprechend die Auffassung des Gegenständlichen bloß als solchen bzw. die absolute Gegensatzlosigkeit, die Bestimmungslosigkeit.<sup>2606</sup> Auf dem religiösen Erlebnisweg dieser »Abgeschiedenheit« des Subjekts von den Gegenständen werde dem Menschen a priori und mit Gewißheit das Wertvollste überhaupt gegenständlich:<sup>2607</sup> die Gegenständlichkeit überhaupt als Leerform, der Urgegenstand *καθ' ἑξοχήν*, das Absolute<sup>2608</sup>. Raum und Zeit dagegen seien nur die Formen des Mannigfaltigen und Gegenständlichen; weder Sinnlichkeit, noch Verstand würden daher der wahren Gegenständlichkeit korrelieren.<sup>2609</sup> Sondern die Form der Gegenständlichkeit überhaupt wird zum absoluten Gegenstand.<sup>2610</sup>

Unzweifelhaft weist die bei Heidegger aus Eckhart geschöpfte Darstellung der (deutschen) Mystik im Mittelalter an manchen Stellen und in gewissem Grade sachliche Ähnlichkeit mit Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit auf. Auch für Schleiermacher ist eine Form von Unmittelbarkeit von Bedeutung, freilich als eine r a d i k a l r e z e p t i v e Weise. Aber, eben deswegen können auch die bei Eckhart zum Gegenstand gewordene Gegenständlichkeit und die bei Schleiermacher angelegte R e f l e x i v i t ä t der unmittelbaren Gegenwartsgegenwart nicht identisch sein. Entfernt nur ist also verwandt das jeweilige Fundament, in dem Wollen und Denken eins sind. Entgegen der Darstellung Eckharts, derzufolge das Fundament der beiden »Vermögen«, der »Seelengrund«, von Gott, dem Absoluten, von der Bestimmungslosigkeit nicht recht differenziert werden kann, hält spätestens der Schleiermacher der zweiten Auflage der *Glaubenslehre* fest, daß Gott das

<sup>2600</sup>GA 60, 316.

<sup>2601</sup>Heidegger bemerkt, daß beim extremen Realismus wie dem Eckhartschen sich ein »Fortgang« vom Objektiven zum Subjekt findet, und hält diesen Sachverhalt für merkwürdig, vgl. GA 60, 317.

<sup>2602</sup>GA 60, 316; »wiewohl Eckhart notwendig einer Bezeichnung und Charakterisierung des mystischen Erlebens bedarf« (ebd.).

<sup>2603</sup>Vgl. GA 60, 318.

<sup>2604</sup>Vgl. GA 60, 318.

<sup>2605</sup>Vgl. GA 60, 317f.

<sup>2606</sup>Vgl. GA 60, 318.

<sup>2607</sup>Vgl. GA 60, 318.

<sup>2608</sup>Vgl. GA 60, 317.

<sup>2609</sup>Vgl. GA 60, 318.

<sup>2610</sup>Vgl. GA 60, 318.



»Woher« unsrer unmittelbaren Gegenwartsgegenwart ist und insofern (als die qua Geist in allem wirkende Ursprungsmacht) die Macht »vor« allem Ursprung ist. Als solche bestimmt Gott sich selbst, ist jedoch keinesfalls bestimmungslos. Daß Scheiermacher seinen Pantheismus bzw. die Gegenwart Gottes nicht als »zeitliches« Personsein entwickelt und ausgefaltet hat, heißt nicht, daß diese Einsicht bei ihm keinesfalls angelegt wäre und stattdessen eine andere dominieren würde. Allein Eckharts angebliche gelegentliche Vorordnung des Wollens vor die »theoretische Vernunft« führt wieder auf das bei Schleiermacher Anzutreffende zurück, auf die trotz Gleichursprünglichkeit angenommene tiefere Fundierungsleistung des Wollens gegenüber dem Denken. Zur Mystik kann man Schleiermacher sinnvoller Weise nur dann rechnen, wenn man für die Wesensbestimmung der Mystik die Einsichten Schleiermachers zur Bedingung macht. Und dann müßte die »wahre Gegenständlichkeit« nicht leer, sondern personal sein, als im Personsein Gottes begriffen gedacht werden!

Heidegger dagegen weist an seinem Denken eine Abstraktheit auf, die die Personalität als Medium alles Seins schlicht verdeckt. Ein gründliches Bedenken der Person und Offenbarungsmittlerschaft Jesu Christi wird bei Heidegger ausbleiben. Dennoch geschieht Heideggers Versuch, Schleiermacher in »die« Mystik aufzunehmen, nicht vollkommen unvermittelt, sondern besitzt ein prominentes Vorbild, durch das Heidegger mitangeregt ist. Eine kurze Betrachtung dieses Vorbildes wird durch Ähnlichkeiten und Differenzen hindurch zugleich das Besondere der Unternehmung Heideggers weiter aufhellen.

#### 4.1.3.1.2 Das »Vorbild« Rudolf Otto und »Das Heilige« von 1917

Rudolf Otto ist für Heidegger ein Vorbild in dem Sinn, daß bei ihm die Idee der religiösen Reinigung sowie die Gottessuche im Prinzip vorweggenommen sind. Heidegger folgt mit gewissen Einschränkungen Rudolf Otto – um seine eigenen Wege zu gehen. Die kurze Darstellung dieses Vorbildes wird Heideggers persönlichen Grundimpetus herauszustellen helfen. Indirekt erhellt an diesem Zusammenhang die problematische Abstraktheit des Denkens Heideggers, nicht auf den personalen Offenbarungsmittler Jesus Christus rekurriert zu haben.

Rudolf Otto nimmt auf höchst eigenwillige und problematische Weise Schleiermacher in »die« Mystik auf. In seiner Ausgabe der *Reden* Schleiermachers, im Nachwort zur fünften Auflage – sie erschien in Göttingen 1926 – teilt Otto die zunehmend ihn beherrschende Auffassung mit, Schleiermachers »eigentümliche Konzeption des ›Universums« stehe im Zusammenhang der mystischen »Einheitsschau«; beschrieben werde diese Schau von Otto in seinem Buch »West-östliche Mystik«; erst aus dieser Einheitsschau werde Schleiermachers Rede vom Universum verständlich.<sup>2611</sup> In diesem Sinne sei und ist bereits Ottos »Rückblick« ab der ersten Auflage der *Reden* (erschienen 1899), speziell die dort unter »4.« vorgenommene Deutung zu verstehen: Welt, Natur und Universum träten bei Schlei-

---

<sup>2611</sup>Vgl. RuR 236f; bezogen auf seine »West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung«, Gotha 1926, verweist Otto (RuR 237) auf die Seiten 54ff, 71ff, 324ff und 395.

ermacher in den Vordergrund und würden zu einer selbstständigen, geheimnisvollen, geradezu »mystische[n] Größe [...], die Blick und Gefühl auf sich selber richtet und festhält«<sup>2612</sup>. In seinem 1917 in erster Auflage erschienenen und von Anfang an äußerst publikumswirksamen Hauptwerk »Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen«<sup>2613</sup>, also bei seinem religionswissenschaftlichen Wagnis, das Wesen der Religion im Heiligen zu fassen, legt Otto seine Schleiermacherauffassung in systematischerer Form sogar als Ausgangsbasis seines Werkes zugrunde. Zwar halte er es für ein Kennzeichen des »Höhengrades und der Überlegenheit« einer Religion, speziell des Christentums, daß sie »auch ›Begriffe« mit sich führe und begriffliche Erkenntnisse vom »Übersinnlichen« habe, doch deren Klarheit, Deutlichkeit und Vollzahl stellt für Otto nicht das hauptsächliche Merkmal religiöser Überlegenheit dar.<sup>2614</sup> Viel zu häufig werde das Rationale am Religiösen in den Vordergrund gerückt, obwohl das Rationale immer nur von und an einem Irrationalen »gelte« und »sei«<sup>2615</sup>. Selbst die Mystik in ihrer Rede vom »ἄρρητον« scheine das Irrationale gerechter zu besprechen.<sup>2616</sup> Eigentlich aber handle es sich sowohl beim herrschenden Rationalismus wie auch beim Superrationalismus um religiöse Stimmungen und Gefühlsgehalte des Frommseins selber.<sup>2617</sup> Deswegen eröffnet Otto seine »eigentümliche Kategorie des Heiligen«, eine »Bewertung«, die so nur auf dem religiösen Gebiet vorkomme, da ihr »artbesonderes Moment« der begrifflichen Erfassung widerstehe.<sup>2618</sup> Dieses (religiöse) Irrationale, das Heilige, »minus seines sittlichen Momentes«, ja reduziert um das an ihm vernehmbare rationale Moment überhaupt wolle Otto dem Leser »zu Gefühl bringen« und nennt es das »Numinöse«.<sup>2619</sup> Das Numinöse ist folglich eine bestimmte »Gemüts-gestimmtheit«, die dem Leser »selber [...] bewußt« werden könne, wenn er seine »Seelen-zustände« beobachte, wozu Otto auffordert.<sup>2620</sup> Und, nachdem Otto auf diese Weise sich unverkennbar nah an Schleiermacher herangearbeitet hat, kommt er nicht mehr umhin, unter der Überschrift »›Das Kreaturgefühl‹ als Reflex des numinosen Objekt-Gefühls im Selbstgefühl« sich ausdrücklich auf Schleiermacher zu beziehen und auf dieser Basis seine eigene Zentralanschauung zu entfalten.<sup>2621</sup>

---

<sup>2612</sup>RuR 215; und weiter heißt es: »Unermessene, unendlich dehnt sich dieses Universum durch Raum und Zeit in der Kette des riesigen Allseins und Geschehens, zwar zugänglich dem Forschen und dem gestaltenden Handeln, aber doch in seiner Tiefe geheimnisvoll«, eben Mysterium, »und mehr dem dichterischen oder genialen Erfassen als dem Experimentieren, mehr der Ahnung und dem Tiefblick als dem Messen, Wägen [und] Zählen zugänglich« (RuR 216).

<sup>2613</sup>Zitiert nach der Beck'schen ungekürzten Sonderausgabe, 31.- 35. Auflage, München 1963 als Nachdruck der 31.- 35. Auflage von 1936.

<sup>2614</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 1f.

<sup>2615</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 2.

<sup>2616</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 2.

<sup>2617</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 3.

<sup>2618</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 5.

<sup>2619</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 6.

<sup>2620</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 7f.

<sup>2621</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 8-12.

Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott nennt Otto ein glücklich herausgegriffenes, bemerkenswertes Element des Erlebnisses der religiösen Ergriffenheit. Zu kritisieren daran sei aber, daß Schleiermacher das Wesen der Frömmigkeit »nur als das absolute vom relativen, als das vollendete von allem gradweisen« unterscheide, nicht aber durch eine besondere »Qualität«. <sup>2622</sup> Das von Schleiermacher eigentlich gemeinte Gefühl müsse mit Gen 18,27 viel mehr und qualitativ als etwas anderes als ein bloß natürliches Abhängigkeitsgefühl zu verstehen gegeben werden. »Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es Kreaturgefühl – das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist«. <sup>2623</sup> Worauf es hier ankomme, sei nicht das *V e r s i n k e n* gegenüber einem schlechthin Übermächtigen überhaupt, sondern gegenüber einem *s o l c h e n* Übermächtigen; und diese Bestimmtheit des Soseins des Übermächtigen sei »unsagbar« und nur auf dem »Umweg« durch Besinnung auf die durch das Übermächtige ausgelöste »Gefühls-reaktion« zu erfahren. <sup>2624</sup> Soviel zur mehr formalen Kritik. Zweitens unterbestimme Schleiermacher das von Otto so genannte Kreaturgefühl inhaltlich, da Schleiermacher das religiöse Gefühl in erster Linie als Selbstgefühl zu verstehen gebe. Nur durch einen (begrifflichen) Schluß lasse Schleiermacher darauf schließen, daß es eigentlich ein früheres Gefühl geben müsse und das Kreaturgefühl nur Begleitmoment ist und Gewirktes; das Wirkende, die Erstursache sei ein Gefühl, das »zweifellos zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer mir geht«. <sup>2625</sup> Das Kreaturgefühl sei insofern Reflex, das erste Gefühlsmoment aber sei gerichtet auf das »numinose Objekt«. <sup>2626</sup> Zur Bewährung dieser Auffassung zitiert Rudolf Otto William James: »Es ist, als wenn im menschlichen Bewußtsein die Empfindung von etwas Realem, ein Gefühl von etwas wirklich Vorhandenem, eine Vorstellung von etwas objektiv Existierendem lebte die tiefer und allgemeingültiger ist als irgendeine der einzelnen und besonderen Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Psychologie die Realität bezeugt wird«. <sup>2627</sup> So spricht Otto inspiriert durch James von einem (objektiven), durch das Numinose ausgelösten »Realitäts-gefühle«, zu dem das »Abhängigkeitsgefühl« bzw. das sogenannte Kreaturgefühl die nachfolgende Wirkung ist. <sup>2628</sup> Drittens kritisiert Otto, quasi im Rückgang vom Inhalt zur Form, daß Schleiermachers Ausdruck »Abhängigkeitsgefühl« auf seiten der Gottheit das Gegenstück der Kausalität, »nämlich die Allursächlichkeit« impliziere »oder besser die Alles-bedingendheit«. <sup>2629</sup> Dieses

---

<sup>2622</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 9.

<sup>2623</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 9f.

<sup>2624</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 10.

<sup>2625</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 10f.

<sup>2626</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 11.

<sup>2627</sup>Otto zitiert W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens, übers. und bearb. von G. Wobbermin, Leipzig <sup>2</sup>1914, 46 (Originaltitel: The varieties of religious experience. The Gifford Lectures, Edinburgh 1902; unter »Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, neu übers. u. hg. von E. Herms, Olten/Freiburg 1979).

<sup>2628</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 11f.

<sup>2629</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 23.

Moment sei jedoch nur »Schema«, sei nur rational; Schleiermacher verwechsle die aus dem Schema des Ursachenverhältnis entnommene »Geschaffenheit« mit dem von der »Macht«-Fülle des tremendum« her stammenden Gefühl der »Geschöpflichkeit«. <sup>2630</sup> Während ersteres mit den Worten der bei Otto zitierten Mystik zum »falschen Wahn der Selbstheit« führe, resultiere die auf dem Gefühl der Geschöpflichkeit fundierte Spekulation zur Vorstellung der »annihilatio« des Selbst« einerseits sowie der »Allein- und All-realität des Transzendenten« andererseits. <sup>2631</sup> Genau in diesem Sinn würden gewisse Formen der Mystik – Otto nennt nachfolgend unter anderen Meister Eckhart – das Selbst und das Ich abwerten, während andererseits dem transzendenten Beziehungsobjekt die schlechthinnige »Seins«-Fülle« zugesprochen werde: »Ich nichts, Du alles!«. <sup>2632</sup>

Auf diesem Boden entwickelt Otto sein Konzept der Divination, die nicht ein Vermögen sei, ein religiös zu deutendes Ereignis nach seinem Zustandekommen zu befragen, sondern die Fähigkeit, die Bedeutung eines Ereignisses, einer Person oder einer Sache als »Zeichen« des Heiligen« zu vernehmen. <sup>2633</sup> Schleiermacher schwebe zwar zunächst nur das Vermögen der Kontemplation gegenüber dem Gesamtleben im Sinne von Natur und Geschichte vor. Aber, wo ein Gemüt sich hingebungsvoll vertieft den Eindrücken des Universums öffne, dort könne das Gemüt nach Schleiermacher qua Intuition Anschauungen und Gefühle eines »freie[n]« Überschu[sses] an der empirischen Wirklichkeit«, sprich das Numinose, erfahren. <sup>2634</sup> Diese Erfahrung müsse trotz Schleiermachers Sträuben auch versprachlicht werden können zu »Erkenntnis-Sätzen«, deren Form »das Freie rein Gefühlsmäßige ihres Charakters«, deren Inhalt aber das Ewige sei. <sup>2635</sup> Damit übereinstimmend verweise Schleiermacher bei exemplarischen Erklärungsversuchen des religiösen Gefühls meistens auf ein höheres Telos, auf eine letzte geheimnisvolle »Welten-Zweckmäßigkeit«, auf einen »Grund von ewigem Geheimnis, vom Irrationalen des Weltengrundes«. <sup>2636</sup> Zu vergleichen sei hier, im Rahmen der Divinationen, das von Schleiermacher vorausgesetzte Vermögen mit dem von Kant beschriebenen Vermögen der Urteilskraft. <sup>2637</sup>

Vor dem Hintergrund dieser prinzipiell und größtenteils zustimmenden Rezeption wirft Otto dem vermeintlichen Ahnherren seiner Konzeption zwei weitere Mängel vor. Zum einen setzte Schleiermacher fälschlicher Weise voraus, daß alle Menschen gleichermaßen über das Vermögen der Divination verfügen. Ein »allgemein-menschliches« Moment sei die Divination aber nur, sofern sie zu den Vermögen des menschlichen Geistes überhaupt gehöre: »[W]as allgemein-menschlich ist wird keineswegs allgemein und von jedem Menschen in actu besessen[,] sondern kommt sehr häufig nur in Form vorzüglicher Begabung

---

<sup>2630</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 23f.

<sup>2631</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 24.

<sup>2632</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 24f.

<sup>2633</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 174.

<sup>2634</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 175.

<sup>2635</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 176.

<sup>2636</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 176.

<sup>2637</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 177f.

und Ausstattung Einzelner Begnadeter zutage«. <sup>2638</sup> In diesem Sinne jedenfalls sei der Dichter Goethe dem Theologen Schleiermacher klar überlegen. <sup>2639</sup> Zweitens spreche Schleiermacher zwar »sehr warm und anschaulich« von der Divination gegenüber der Welt und der Geschichte, doch in Wirklichkeit vernachlässige er das günstigste und würdigste Objekt der Geschichte: die Geschichte der Religion selbst, »vornehmlich die der biblischen und deren höchsten Gegenstand, Christum selber« <sup>2640</sup>. Denn obwohl Schleiermacher Christus als Subjekt der Divination im Mund führe, beschreibe er ihn dennoch nicht als deren eigentliches Objekt; ebenso versäume Schleiermacher in der *Glaubenslehre*, Christus darzustellen als »»das Heilige in Erscheinung««, als »dasjenige, in dessen Sein[,] Leben und Lebensbestimmung wir selber spontan das sich offenbarende Walten der Gottheit »anschauen und fühlen««. <sup>2641</sup> Die Frage, ob gegenüber Person und Lebensleistung Christi sich eine Divination, ein unmittelbares und direktes Auffassen des Heiligen in der Erscheinung, ob »Anschauung und Gefühl« des Heiligen stattfinde, ob das Heilige also an Christus »selbständig erlebbar und er somit eine wirkliche Offenbarung« des Heiligen sei, habe Schleiermacher vergessen.

Zwar besitzt allein der letztgenannte Einwand Ottos einen festen Anhalt an dem Werk Schleiermachers. Es war oben bereits darauf hingewiesen worden, daß die Themen »Zeitlichkeit« des Seins und Realpräsenz im Abendmahl auf dem Boden der von Schleiermacher mitgeteilten Einsicht in das Wesen des Gefühls der Frömmigkeit der Vertiefung fähig und auch würdig wären. Was den Einwand gegen Schleiermachers Bild vom Mittlertum im allgemeinen angeht, ist er jedoch haltlos. Denn nach Schleiermachers Einsicht in das Menschsein stellt ein jeder Mensch auf seine Weise einen Mittler dar; allein, nur wenige ragen als Begnadete heraus. Die Beschränkung des »Gefühls des Universums« nur auf sie verkennt die Radikalität des Vorgegebenseins des Selbstbewußtseins, welches Selbstbewußtsein je bestimmt gestimmt erscheint als die je bestimmt gestimmte Gegenwart von Gegenwart. Oder sie verkennt mit Ottos Vorwurf einer Allursächlichkeit bei Schleiermacher und dem Einsatz Ottos für die Selbstvernichtungsmystik alles Selbstseins auch den Sinn jeder Individualgeschichte vor dem Schöpfergott. Allursächlichkeit ist Schleiermachers Sache aber wirklich nicht: das Bewußtsein vom »Woher« des Allgewordenseins all des Geschöpflichen kann vielmehr mit der Lehre vom concursus mit dem Allsektor, der durch Geistbestimmtheit herrscht, verbunden werden. Auch der Austrag der Differenz von Geschaffenheit und von Geschöpflichkeit bewährt das von Otto gezeichnete Bild m.E. nicht. Desweiteren überspannt Otto die Differenz zwischen dem Selbstgefühl des sogenannten Kreaturgefühls und dem vermeintlich wahren Objektgefühl. Denn Schleiermacher schließt nicht, sondern b e s c h r e i b t in der *Glaubenslehre*, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit zugleich das Bewußtsein des »Woher« unsrer Abhängigkeit, das Bewußtsein von Gott ist. Eine ausführlichere Erläuterung der Differenz kann man von

---

<sup>2638</sup>Vgl. Otto, *Das Heilige*, 178.

<sup>2639</sup>Vgl. Otto, *Das Heilige*, 178f.

<sup>2640</sup>Otto, *Das Heilige*, 183.

<sup>2641</sup>Vgl. Otto, *Das Heilige*, 183.

Schleiermacher vielleicht fordern, auch einen Ausbau der Gotteslehre. Nicht aber will Schleiermacher andeuten, daß der Gottesbezug der Sache nach eine Nebensache innerhalb eines Selbstgefühls wäre; diese Auffassung könnte auch nicht aus Schleiermachers Hinweis abgeleitet werden, daß im wirklichen Leben die Besonnenheit des Bezuges auf Gott quasi stufenweise zunehmen dürfte; sondern Schleiermacher beschreibt das Selbstgefühl in seiner radikalen Rezeptivität. Das Selbstgefühl ist weder vom Selbst, noch von der Welt gemacht, sondern – und damit sei der letzte und erste, der fundamentale Vorwurf von Otto bestritten – wir finden uns zusammen mit der ganzen Welt im Gefühl der Vorgegebenheit durch Gott und insofern immer schon auf ihn bezogen. Selbstverständlich ist dieses Gefühl auf ein »Objekt«, auf Gott ausgerichtet; selbstverständlich ist dieses Gefühl von anderer »Qualität«, um mit Otto zu sprechen, als die Abhängigkeitsgefühle in der Welt. Keinesfalls aber sagt Schleiermacher, daß das Wesen der Frömmigkeit in Verlängerung »normaler« Gefühle auf derselben Ebene mit ihnen stehe. Otto verkennt, daß auch das allbefassende, überobjektive Gefühl der Gegenwartsgegenwart seine eigene Wirklichkeit nur haben kann, sofern es bestimmterweise bestimmtes ist. Jede Forderung nach einer darüber hinausgehenden Andersheit der Frömmigkeit mißachtet ebendiesen und eigentlich von Otto selbst respektierten Sachverhalt, der in Ottos Rede von der Solchheit des Bezuges auf Gott seinen Ausdruck gefunden hat. In dieser Hinsicht mißversteht Otto mit Schleiermacher zusammen sich selbst. Seine Rede vom sogenannten Kreaturgefühl sowie seine Anknüpfung an William James befördern kräftiger als Schleiermacher es je gekonnt hätte den Fehleindruck, daß das Selbstverhältnis und das Gottesverhältnis des Menschen rein gegenständlich verstanden werden müssen, daß beide ausschließlich in den Rahmen einer schlichten Objektivität des gegenständlichen Bewußtseins fielen.

Aber dennoch, obwohl die Auslegung Ottos Schleiermachers wahre Einsicht verfehlt, vielleicht weil Ottos Auslegung ihren Gegenstand (um weniges, aber Entscheidendes) verfehlt, konkret weil sie sich einerseits lutherischen, liberalen und dialektischen Strömungen in der Theologie anheischig machte<sup>2642</sup>; weil sie zudem – unter Umwandlung<sup>2643</sup> der Kategorienlehre Kants – die von der Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie betriebene einseitig bewußtseinsmäßige Genetisierung der Religion<sup>2644</sup> durch Rekurs auf Schleiermachers Rede vom religiösen Gefühl zum Ausgleich zu bringen schien mit der religiösen Lebenswelt, mit der wissenschaftlichen Lebensproblematik und so die Theologie scheinbar durch Empirizität absicher konnte;<sup>2645</sup> und zuhächst: weil sie einen erneuerten, radikaleren

---

<sup>2642</sup>Otto versucht Luther (vgl. Das Heilige, »Das Numinose bei Luther«, 116-134) und Realpräsenz (vgl. Das Heilige, 183) zu kombinieren mit dialektisch-theologischem Wissen um Gott als den ganz Anderen (vgl. Das Heilige, 28; Pfeleiderer, G., Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler [BHTh 82], Tübingen 1992, 105 Anm. 9); darein will er integrieren die Möglichkeit der rationalen, erkenntnisbegrifflichen Versprachlichung der irrationalen, religiösen Erlebnisse (vgl. Otto, Das Heilige, 75-78; 176).

<sup>2643</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, Sechzehntes Kapitel: Das Heilige als Kategorie a priori. Erster Teil, 137-142.

<sup>2644</sup>Vgl. Pfeleiderer, Theologie, 115.

<sup>2645</sup>Vgl. Pfeleiderer, Theologie, 106f.

Gottesbezug versprach<sup>2646</sup>; deswegen hat »Das Heilige« vom Anfang seines Erscheinens an eine überwältigende Popularität erfahren. Auch Heidegger, dessen Lehrer Husserl bewunderungsvoll von Ottos »Phänomenologie des Religiösen« spricht, die über reine Deskription und Analyse der Phänomene hinausgehe,<sup>2647</sup> scheint in Ottos Mystik und dessen Bild des »Heiligen« wenn auch nicht die Lösung, so doch immerhin eine hilfreiche »Nennung und Umreißung« der prinzipiellen Problemstellungen zu sehen<sup>2648</sup>; und dürfte spätestens auf diese Weise mit dem Werk Schleiermachers bekannt geworden sein.

Die Mystik Ottos liegt aber, soweit sie nicht schon offenkundig geworden ist, in dessen Bild von Gott, im Heiligen begründet.<sup>2649</sup> Denn Gott, der Kreaturgefühlerzeuger, erzeugt mit dem Gefühl der absoluten Übermächtigkeit zusammen, erzeugt als ein Moment des Numinosen, ein schauerlich Gefühl des schauervoll Geheimnisvollen: das »Gefühl des mysterium tremendum, des schauervollen Geheimnisses«, das ist das Schauergefühl vor dem, »was im unsagbaren Geheimnis über aller Kreatur« ist; denn »Mysterium benennt ja begrifflich nichts weiter als das Verborgene, das heißt das nicht Offenkundige nicht Begriffene und Verstandene nicht Alltägliche nicht Vertraute, ohne dieses selber näher zu bezeichnen nach seinem Wie«. <sup>2650</sup> Bezogen auf Claus Harms und seine Thesen von 1817 (These 36 und 37) notiert Otto: »Was wir Rationales nennen, nennt er Vernunft; was wir Irrationales nennen, nennt er mystisch«<sup>2651</sup>. »Solcher Art ist das Gefühl des Numinosen. Es bricht auf aus dem »Seelengrunde«, aus dem tiefsten Erkenntnis-grunde der Seele selber«, der uns freilich völlig dunkel<sup>2652</sup> bleibe, wie bei Kant,<sup>2653</sup> obwohl Otto andererseits das, »was in schwankender Erscheinung bloßen Gefühles schwebte [d.i. das Irrationale] zu festigen [strebt] mit dauernden »Zeichen«, um so eine »gesunde Lehre« auszubilden, »nicht [um das Irrationale] zu rationalisieren«, aber um das Irrationale »einzufangen und nach

---

<sup>2646</sup>»Man kann das nur verkennen wenn man einseitig versucht sich dem Fänomen der Entstehung der Christengemeinde nur mit filologischen Mitteln und Rekonstruktionen und mit den abgeflauten Gefühlen und Gefühlsvermögen unserer heutigen entnaivisierten Kultur und Geistesart zu nahen. Es wäre nützlich, wenn zu diesen Mitteln und Verfahren der Versuch hinzukäme an lebendigen auch heute noch auffindbaren Beispielen sich eine konkretere Anschauung davon zu verschaffen, wie ursprüngliche und echte religiöse Konventikel und Gemeinschaften entspringen. Man müßte dazu Orte und Gelegenheiten aufsuchen wo auch heute noch Religion als urwüchsig-instinktmäßige und naive Regung und Trieb lebendig ist. In entlegenen Winkeln der islamischen und auch der indischen Welt wäre dies wohl heute noch zu studieren«, meint Otto (Das Heilige, 185). Otto selbst hat im Laufe seines Lebens zahlreiche wissenschaftlich-religiös motivierte Reisen in die geschilderten Glaubensregionen unternommen!

<sup>2647</sup>Husserl an Otto in einem Brief vom 5. März 1919, zitiert nach Pfeleiderer, Theologie, 114f Anm. 52.

<sup>2648</sup>Vgl. GA 60, 332.

<sup>2649</sup>Einerseits, »in der Erscheinung«, in Christus, erscheint das Heilige als Gott bzw. Gott als das Heilige; andererseits sagt Otto: »Das Heilige im vollen Sinne des Wortes ist für uns [...] eine zusammengesetzte Kategorie. Die sie zusammensetzenden Momente sind ihre rationalen und ihre irrationalen Bestandteile. Nach beiden Momenten aber ist sie [...] eine Kategorie rein a priori« (Das Heilige, 137). Dieses höchst wahrscheinlich von Kantscher Denkungsart inspirierte Unterfangen (vgl. auch Das Heilige, 138-142) verfängt nicht. Denn wie sollte die Einheit der beiden Seiten, die Einheit von Rationalem und Irrationalem konstituiert sein? In nichts, im Nichts, oder einfach nur im Dunkeln? Vgl. dazu auch die drittnächste Anm. d.v.U.

<sup>2650</sup>Otto, Das Heilige, 13f.

<sup>2651</sup>Otto, Das Heilige, 78.

<sup>2652</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 76: Otto sagt, der »beseligende Gegenstand« bleibe im Dunkeln.

<sup>2653</sup>Vgl. Otto, Das Heilige, 138; den Seelengrund nennt Otto auf der Folgeseite »einen verborgenen selbständigen Quell von Vorstellungs- und Gefühls-bildung der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt«; vgl. auch die vorvorhergehende Anm. d.v.U.

seinen Momenten festzulegen«. <sup>2654</sup> Innerhalb dieses Interpretations-Rahmens zieht der Mystiker Otto <sup>2655</sup>, der z.T. leibhaftige Reiseerfahrungen macht, wovon Hegel nur geschrieben hatte, <sup>2656</sup> faktisch auch den durch ihn gedeuteten Romantiker und Jacobiverehrer Schleiermacher bzw. seine Deutung von Schleiermacher in den Kreis der Mystiker, in den Kreis der Otto'schen Mystik – wobei Schleiermacher der Divination weniger teilhaftig sei als der göttlich-ergötzlich Goethe.

Daß Heidegger wohl nicht zuletzt durch Otto angeregt sich der Mystik gewidmet hat und dabei Schleiermacher auslegt, zeigt der wieder aufzugreifende Vorlesungsplan Heideggers zu den philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Aus dem Vorlesungsplan geht hervor, daß Heidegger schon gegen 1918/19 »Das Heilige«, also dessen Ausgabe von 1917 kannte. Zu ihr hat Heidegger im Vorlesungsplan »Vorarbeiten zur Rezension« <sup>2657</sup> angefertigt. Ihnen zufolge betrachtet er Ottos Buch als hilfreiche »Nennung und Umreißung« der prinzipiellen Problemstellungen. Als erste Problemstellung führt Heidegger das historische Bewußtsein, als zweite Problemstellung das Irrationale an. <sup>2658</sup> Erstere Problemstellung kreise um das Bewußtsein personaler Existenz, genauer »erfüllter originärer Lebenssphäre«; sowie um die »durchlaufende herrschende Konstituierungsform« für dieses und/oder durch dieses Bewußtsein; in diesem Zusammenhang müsse auch das Problem »der übrigen sich andrängenden Welten« gelöst werden. <sup>2659</sup> Die zweite Problemstellung betreffe das Irrationale. <sup>2660</sup> Mit Otto scheint Heidegger darin übereinzustimmen, daß das Irrationale in der Wissenschaft noch nicht in seiner »Originarität und Eigenkonstitution« erkannt sei, weil es »im Grundsinn einer genuinen personalen Existenz« verwurzelt sei, und wir darein, in das »lebendige Bewußtsein und seine ursprünglichen Welten« noch keine wahrhafte Einsicht hätten. Zu diesem Erkenntniszweck dürfe keinesfalls das Irrationale dem Rationalen »aufgepfroht« werden, sondern es müsse die prinzipielle, originäre und »eigenbeständige« Selbstgewißheit der religiösen Lebenswelt herausgestellt werden. <sup>2661</sup> Das ist ein Anliegen, für dessen Bewältigung tatsächlich der Rückgriff auf Schleiermacher, besonders das Mißverständnis Schleiermachers von der Religion als einer eigentümlichen Provinz im Gemüt Erfolg zu versprechen scheinen konnte. Gegen Otto jedoch wendet Heidegger ein, daß das Heilige nicht als »theoretisches Noëma«, auch nicht als irrational-theoretisches hingestellt werden dürfe, sondern nur als Korrelat des Glau-

---

<sup>2654</sup>Vgl. Otto, *Das Heilige*, 75-78, bes. 77.

<sup>2655</sup>Immerhin hat Otto sich persönlich auf zahlreiche religiöse Studienreisen, auf leibliche Erlebnissuche nach dem Heiligen begeben; zudem ist unwahrscheinlich, daß Otto die Suche nach Orten und Gelegenheiten, »wo auch heute noch Religion als urwüchsig-instinktmäßige und naive Regung und Trieb lebendig ist« (Otto, *Das Heilige*, 185), ausschließlich zu theoretischen Zwecken nutzen wollte; Otto träumt davon, die »abgeflauten Gefühle[ ] und Gefühlsvermögen unserer heutigen entnaivisierten Kultur und Geistesart« (ebd.) auf ihre tieferen Quellen, den »Seelengrund« zurückzuführen.

<sup>2656</sup>Zu Hegel als Mystiker später.

<sup>2657</sup>Aus der Überschrift zu GA 60, 332-334; der angegebene Abschnitt stellt Heideggers Rezensionsvorarbeit dar.

<sup>2658</sup>Vgl. GA 60, 332f.

<sup>2659</sup>Vgl. GA 60, 332.

<sup>2660</sup>Vgl. GA 60, 333.

<sup>2661</sup>Vgl. GA 60, 333.



bensvollzuges; und dieser sei einzig aus dem Erlebniszusammenhang des historischen Bewußtseins heraus zu verstehen.<sup>2662</sup> Deswegen weist Heidegger auch Ottos Erklärung des Heiligen als »Bewertungskategorie«<sup>2663</sup> zurück, denn tatsächlich unterläuft sie die auch von Otto anvisierte originäre Konstitution und Objektivität.<sup>2664</sup> Zu recht hinterfragt Heidegger in diesem Sinn die Verbindung zwischen »Numinosem« und dem Heiligen, ob sie originär in dem Numinosen begründet sei.<sup>2665</sup> Auch ermangelt Ottos Konzept der Klärung des Verhältnisses zwischen der Kategorie des »Heiligen«, dessen (Erscheinungs-)Form und der Funktion der Kategorie des »Heiligen«; Otto differenziert nicht zwischen »dem Heiligen« und »heiligen Welten und Gegenständen«.<sup>2666</sup>

Trotzdem, obwohl Heidegger klare Widersprüche gegen Otto erhebt, und obwohl Heideggers Verständnis des »Heiligen« nicht minder stark durch Wilhelm Windelband, »Das Heilige. Tübingen 1914«, bestimmt ist,<sup>2667</sup> ja, obwohl Heideggers Vorlesungsplan breit gefächert ist und eine eigenwillige Vielkundigkeit des Autors verrät, thematisiert er genau wie schon Otto 1. das Problem der Irrationalität (im allgemeinen und bei Eckhart)<sup>2668</sup>, 2. das »religiöse Apriori«<sup>2669</sup>, 3. die Religionstheorie Schleiermachers und 4. das »Heilige« (im Sinne Ottos). Außerdem folgt Heidegger Otto darin, das Ganze der Vorlesung auf die Mystik auszurichten; darin, daß mit Hilfe der Mystik das religiöse Bewußtsein gesäubert von falscher Rationalität, von mißleitenden philosophischen Grundlagen, in einen wahren, einen ursprünglichen Zustand zu bringen sei; darin, daß der ursprüngliche Zustand des einzelnen Menschen wie ganzer religiöser Systeme in einem unmittelbaren, im gefühlvermittelten Leben gegründet sein müßte; und letztlich stimmt er mit Otto darin überein, daß über die besagten Phänomene etwas Begriffliches auszumachen ist. Im späteren Verlauf wird die vorliegende Untersuchung sogar zeigen können, daß Heidegger so etwas wie einen dialektisch-theologischen, von Kant ererbten Zug aufweist, dessen Wirken Heidegger fortwährend schwanken läßt. Und schließlich ist schon jetzt zu erahnen, daß Heidegger auch durch die Orientierung an Otto der personalen Abstraktheit seines Denkens nicht gewahr werden wird.

#### 4.1.3.1.3 Heideggers Schleiermacherauslegung im Rahmen der Mystikvorlesung

Mit der Betrachtung von Heideggers Schleiermacherauslegung wird die Gesamtbewegung der Mystikvorlesung zutage treten. Denn Heidegger plaziert seine Auslegung Schlei-

---

<sup>2662</sup>Vgl. GA 60, 333.

<sup>2663</sup>GA 60, 333; vgl. Otto, Das Heilige, 5.

<sup>2664</sup>Mit Heidegger, GA 60, 333.

<sup>2665</sup>Vgl. GA 60, 333.

<sup>2666</sup>Mit Heidegger, GA 60, 333f.

<sup>2667</sup>Heidegger zitiert GA 60, 314f zustimmend einen ganzen Absatz und entnimmt zwei Kurzdefinitionen aus Windelband, W., Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie, in: ders., Präludien, Tübingen 1914, Bd. II, 295-332, bes. 302 und 305. Auch zu einem Abschlußkommentar zu Ottos »Das Heilige« zieht Heidegger Windelband (»Das Heilige«, in: Präludien II, 295-332) heran.

<sup>2668</sup>Vgl. GA 60, 312 und 315-318; vgl. Otto, Das Heilige, 1-4; 75-78.

<sup>2669</sup>Vgl. GA 60, 312-315; vgl. Otto, Das Heilige, 137-205.

ermachers an dem Angelpunkt der Vorlesung, und Schleiermacher muß eine bestimmte Brückenfunktion erfüllen.

Bekannt ist schon der Rahmen des Projektes der Vorlesung: das Entschlacken von bloß Angelerntem und das Neuvordringen zu den »echten« Ursprüngen; auch daß diese Arbeit einer Phänomenologie des religiösen Bewußtseins vorarbeiten sollte. Zu diesem Zweck hält Heidegger sich an die mittelalterliche Mystik. Sie verkörpert für ihn einen ursprünglichen religiösen Gegenstandsbezug, der ihm als phänomenaler Ausgangspunkt dienen soll und zugleich einen gewissen Vorbildcharakter besitzt. So hatte Heidegger nach allgemeineren Ausführungen zur mittelalterlichen Mystik auch den für die deutsche, mittelalterliche Mystik zentralen Eckhart begutachtet. Damit ist die erste Hälfte der (geplanten) Vorlesung erfaßt. Am Ende dieser ersten Hälfte steht Eckharts »Irrationalität«. Deren Nähe und Differenz zu Schleiermachers Panentheismus war oben bereits dargestellt worden.

Aber, Heidegger schließt seine Auslegung von Schleiermachers zweiter *Rede* »Über das Wesen der Religion« nicht deswegen unmittelbar an Eckharts »Irrationalität« an, weil Schleiermacher Eckhart nur irgendwie nahesteht. Entscheidend dürfte vielmehr sein, daß Schleiermacher für Heidegger zu einem Mystiker der Moderne wird. Mit Schleiermacher überbrückt Heidegger die vermeintliche Kluft zwischen der mittelalterlichen Mystik und der modernen Wissenschaft der Phänomenologie, genauer: zwischen der Irrationalität Eckharts und der »Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion«<sup>2670</sup> – so die Überschrift des unmittelbar nachfolgenden Abschnitts<sup>2671</sup> nach Heideggers erster Schleiermacherauslegung. So gesehen versteht Heidegger die *Reden* als Phänomenologie, freilich gemäß seinem noch von Husserl dominierten Verständnis. Daß dem so ist und Schleiermacher tatsächlich die besagte Brückenfunktion ausübt, deutet gleich der erste Satz aus Heideggers erster Schleiermacherauslegung<sup>2672</sup> an. Er kann sowohl als Wiedergabe Schleiermachers wie auch als Anzeige von Heideggers eigenem Sachverständnis angesehen werden: »Notwendigkeit einer phänomenologischen Einstellung auf das religiöse Erlebnis«<sup>2673</sup>. Denn zwar war nach Heideggers Darstellung gerade auch die mittelalterliche Mystik gegenstandsbezogen, da ja in ihr wahres (religiöses) Erleben stattfand. Das Prädikat wissenschaftlicher Phänomenologie wollte er ihr jedoch nicht verleihen; obwohl sie nach Heidegger über Theorien des Lebens und des Erlebens verfügte. Schleiermacher dagegen schien Sinn für die Einheit des Lebens mit gegenstandsbezogener, moderner Beschreibung zu verbinden. Zudem bietet Schleiermacher von sich aus eine Brückenfunktion in die Vergangenheit und die Geschichte an. Gleich im ersten von Heidegger gebotenen Zitat beklagt Schleiermacher, daß in »der neueren Zeit« so, wie die Völker ihre jeweilige Sinnesart in die »einzelnen Momente des Lebens« bis zur Selbstunkenntlichkeit zerstreut hätten, auch

---

<sup>2670</sup>GA 60, 322.

<sup>2671</sup>Dieser Abschnitt erstreckt sich über GA 60, 322-324.

<sup>2672</sup>Die erste Schleiermacherauslegung erstreckt sich über GA 60, 319-324.

<sup>2673</sup>GA 60, 319.

im Leben des einzelnen Menschen heutzutage »nirgend mehr einer eines ist, sondern jeder alles« – im Gegensatz zur »alten Zeit«. <sup>2674</sup>

Anklang bei Heidegger scheint auch Schleiermachers Abwehr der Fehlmeinung zu finden, Religion sei Moral oder Metaphysik oder etwas drittes daraus Gemischtes. <sup>2675</sup> Leider folgt Heidegger auch Schleiermachers Selbstmißverständnis, das Wesen der Religion sei gänzlich abgetrennt von der Metaphysik, gänzlich abgetrennt vom ontologischen Wissen. <sup>2676</sup> »Denn«, so zitiert Heidegger Schleiermacher, »das Maaß des Wissens ist nicht das Maaß der Frömmigkeit« <sup>2677</sup>. Eine Kompatibilität der Frömmigkeit mit dem Wissen hält Heidegger für vollkommen ausgeschlossen, »auch wenn es bis zu Gott als höchstem Ordner der Seinsgesetzlichkeit aufsteigt« <sup>2678</sup>. »Gott« scheint also in diesem Fall nur Element menschlicher Welttheorien zu sein. Dennoch sei Religion mit Schleiermacher nicht »zuge-schlossene Stumpfsinnigkeit«, sondern – wohl in Anlehnung an Schleiermachers »Gefühl und Anschauung« – »Betrachtung« des »Unendlichen«. <sup>2679</sup> Was aber ist dieses »Unendliche«? Heidegger schöpft als Antwort aus den *Reden*: »[ein] unmittelbares in uns[,] [das] Leben des endlichen, wie es im unendlichen ist« <sup>2680</sup>. Zum einen ist dazu festzustellen, daß Heidegger nicht die sachlich notwendige, von Schleiermacher offensichtlich nicht klar genug herausgestellte Fundierung aller Anschauung oder »Betrachtung« im Gefühl erkannt hat. Das »Unendliche« im Gefühl zu haben oder zu betrachten, macht bei Heidegger keinen Unterschied. Zweitens zehrt Heidegger von der Unklarheit der *Reden*, inwiefern »das Unendliche« ein bloß »unmittelbares in uns«, z.B. die Ideen oder ein Wollen, ist, und inwiefern es mit »Gott« identifiziert werden kann und muß. »Unendliches Sein – hierbei kann Gott unmöglich nicht mitgesetzt sein«, wähnt Heidegger. <sup>2681</sup> Zu Gunsten dieser Auslegung kann Heidegger Schleiermachers Furcht herbeizitieren, eine bestimmtere Fassung der »Idee [der Gottheit]« würde eine bestimmte Vorstellungsart hervortreten lassen und eine Entscheidung oder wenigstens eine Kritik »über die verschiedenen Arten Gott und Welt zusammen oder außer einander zu denken« würde gegeben, welches nach Schleiermacher »gar nicht hierher gehörte« <sup>2682</sup>. Mit Schleiermacher scheut Heidegger sich, eine »[f]remde Teleologie und gerade die gefährlichst verwirrende theoretische« – gemeint sein dürfte Schellings Naturphilosophie – in sich aufzunehmen. <sup>2683</sup> In der Furcht vor einer fremden Teleologie und einer damit verbundenen falschen Ontologie wirft Heidegger die Frage

---

<sup>2674</sup>Vgl. GA 60, 319; Heidegger zitiert Schleiermacher nach SW [= Sämtliche Werke] I/1, Berlin 1843, 173.

<sup>2675</sup>Vgl. GA 60, 318f.

<sup>2676</sup>Heidegger zitiert Schleiermacher: »[...] wonach strebt Eure Wissenschaft des Seins, Eure Naturwissenschaft, in welcher doch alles reale Eurer theoretischen Philosophie sich vereinen muß? [...]« (nach SW I/1, 183) und kommentiert mit den Worten: »Das Wesen der Religion wird ohne Gemeinschaft mit diesem Wissen« (GA 60, 320).

<sup>2677</sup>SW I/1, 184, zitiert nach GA 60, 320.

<sup>2678</sup>GA 60, 320.

<sup>2679</sup>Vgl. GA 60, 320.

<sup>2680</sup>SW I/1, 266 zitiert nach GA 60, 320.

<sup>2681</sup>Vgl. GA 60, 321.

<sup>2682</sup>SW I/1, 267, zitiert nach GA 60, 321.

<sup>2683</sup>Vgl. GA 60, 321.

nach dem Verhältnis von Gott und der Welt, vor allem aber die Frage nach Gott über Bord und verbannt sie aus dem wissenwollenden Denken. Schleiermachers Schwäche, Frommsein und Wissen nicht ins rechte Verhältnis gesetzt zu haben, teilt in diesem Moment auch Heidegger. – Schleiermachers Selbstwidersprüchlichkeit bzw. seine Wandlung zum Besseren kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß er in späteren Jahren eine auf das Telos »Reich Gottes« ausgerichtete Ethik entwickelt hat.

Beim Nachvollzug der Abwehrbewegung Schleiermachers gegenüber falscher Vereinnahmung der Religion hängt sich Heidegger an Schleiermachers Mißverständlichkeiten und zieht sich mit der Religion zusammen zurück »in das innerste Heiligthum des Lebens«<sup>2684</sup>. Heidegger hält Religion dementsprechend für »ein ursprüngliches Lebens- und Leistungsgebiet des Bewußtseins (oder Gefühl)«; in ihm verwirklicht sich Religion allein als bestimmte »Erlebnisform«.<sup>2685</sup> Religion hat und ist sozusagen ihre eigene Provinz im Gemüt. Doch, ohne daß Heidegger den Zusammenhang von Gefühl und Bewußtsein einerseits und Leben andererseits zu erläutern versucht, muß die Religion kahl bleiben. Heidegger betont: »Die Religion ist streng zu scheiden von dem, was ihr angehört«<sup>2686</sup>.

In diesen Kontext scheint sich problemlos einzufügen die zweite, anschließend von Heidegger vorgetragene Definition, Religion sei »[d]ie spezifische religiös intentionale, gefühlsartige Beziehung jedes Erlebnisgehaltes auf ein unendliches Ganzes als Grundsinn«<sup>2687</sup>. Denn Religion scheint hier nur als etwas spezifisch Religiöses in Betracht zu kommen. Die besagten Erlebnisgehalte wären demnach pure religiöse. Aber, unter diesem Umstand müßte Heideggers zweites Motiv und anvisiertes Ziel, die Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens zumal im Zusammenhang mit der Religion zu verstehen, aufgegeben werden. Denn »Geschichte im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion«, sagt Heidegger zusammen mit Schleiermacher, gegen Ende der ersten Schleiermacherauslegung wie als deren Bechluß.<sup>2688</sup> So vermittelt die der zweiten Religionsdefinition unmittelbar vorhergehende Rede von der »Fülle der Wirklichkeit [überhaupt]«<sup>2689</sup> in Kombination mit der dieser Definition folgenden Beschreibung den Eindruck, daß Heidegger die Religion faktisch für das Leben (im weitesten Sinne des Wortes) und die Geschichtlichkeit offenhält. Denn es heißt: »Hingabe: ursprüngliches hemmungsloses Einströmen der Fülle, sich erregen lassen. Das jeweilige Erlebnis zurückleiten in die innere Einheit des Lebens. Religiöses Leben ist die beständige Erneuerung dieses Verfahrens«. Demzufolge soll Schleiermacher und dessen Auslegung für Heidegger zum Brückenschlag zwischen der »reinen«, dauerhaften Bewußtseinsstruktur des (religiösen) Lebens und dessen Geschichtlichkeit dienen. Allein, auch die zweite Religionsdefinition behauptet den

---

<sup>2684</sup>Schleiermacher, SW I/1, 191, zitiert nach GA 60, 321.

<sup>2685</sup>Vgl. GA 60, 321.

<sup>2686</sup>GA 60, 321 in Anlehnung an SW I/1, 268.

<sup>2687</sup>GA 60, 321f.

<sup>2688</sup>Vgl. GA 60, 322 sowie RuR 99f.

<sup>2689</sup>GA 60, 321.

Zusammenhang von Gefühl, Bewußtsein und geschichtlichem Leben mehr, denn daß sie ihn erläutert.

Desweiteren ist bezogen auf Heideggers zweite Religionsdefinition zu kritisieren, daß die von ihm besagte »intentionale, gefühlsartige Beziehung« nicht in ihrer wahrhaft radikal rezeptiven Gegebenheitsweise erkannt bzw. dargestellt wird. Vielmehr kommt der Eindruck auf, daß die intentionale Beziehung lediglich in der Sphäre des menschlichen Wollens angesiedelt ist. Folgerichtig bleibt auf diese Weise, wie schon zuvor bei der »Idee der Gottheit«, so auch an dieser Stelle in der Schwebung, was genau das »unendliche Ganze als Grundsinn« sei. Wenn Heidegger davon spricht, daß religiöses Leben die beständige Rückleitung der jeweiligen Erlebnisse bloß in die »innere Einheit des Lebens« heißt, ohne daß er den Gottesbezug dieser Rückwendung hervorkehrt, so unterbietet er nicht nur den Schleiermacher der *Glaubenslehre*, sondern eigentlich schon den der *Reden*; denn »[i]hr wißt, daß die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz [usw.]«<sup>2690</sup>. Heidegger kann demzufolge den von Schleiermacher beschriebenen »geheimnisvollen Augenblick«, noch bevor Anschauung und Gefühl sich trennten,<sup>2691</sup> lediglich als Beispiel für eine »gewisse[] Neutralität« der »Erlebnisfülle« werten; jeder »thetische Charakter« gegenüber dem Erleben und seinen Gegenständen fehle.<sup>2692</sup> Aber, sollte Schleiermacher tatsächlich gesagt haben, daß die Form des Erlebens des besagten Augenblicks sowie dessen Inhalt gleichgültig ist? Dagegen spricht nicht nur die spätere Deutung des beschriebenen Sachverhalts durch Schleiermachers *Glaubenslehre* und Ethik, sondern schon die Schlußwendung der *Reden* zu Christus, die Auswahl des besonderen Beispielfalls »jungfräulicher Kuß«, der Hinweis auf die religiöse Bedeutung der Geschichte, vor allem aber die Ausgangsbasis der allem vorausgehenden Schöpfergottheit. Heidegger will dennoch den geheimnisvollen Augenblick auf die Formel reduzieren: »Das noetische Moment ist selbst konstitutiv für den noematischen Gesamtgehalt des Erlebens«<sup>2693</sup>; als ob – und zudem noch mit Schleiermacher – der Sinn von Erleben und Leben auf abstrakte Erlebnisse beschränkt werden könnte. Wie Heidegger von diesem Punkt aus zur Geschichte als dem höchsten Gegenstand der Religion aufsteigen können will, muß einstweilen schleierhaft bleiben.

Eine Lösung kann auch nicht der unmittelbar an die erste Schleiermacherauslegung, also der an die Auslegung der *Reden* geknüpfte Abschnitt der Mystikvorlesung mit der Überschrift »Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion« erschwingen.<sup>2694</sup> Er stellt gewissermaßen nur eine verkürzte Reformulierung der im vorhergehenden Abschnitt von Heidegger an Schleiermacher festgemachten Ansichten dar – und bezeugt noch einmal, daß Schleiermacher nach Heideggers damaligem Dafürhalten durchaus einen phänomenologischen Ansatz vertritt. Heidegger betont in diesem Abschnitt die große Bedeutung der Geschichte: »Eines der bedeutsamsten, fundierenden Sinnelemente

---

<sup>2690</sup>RuR 5f.

<sup>2691</sup>Vgl. RuR 71-75.

<sup>2692</sup>Vgl. GA 60, 322.

<sup>2693</sup>GA 60, 322.

<sup>2694</sup>Vgl. GA 60, 322-324.

im religiösen Erlebnis ist das Geschichtliche<sup>2695</sup>. Die religiöse Erlebniswelt sei – so Heidegger faktisch mit Schleiermachers *Reden* – jeweils in großen, einmaligen Gestalten zentriert, in der die wirkende Lebensfülle persönlich konzentriert ist. Damit hänge zusammen der für das Wesen der Religion konstitutive Charakter des Offenbarungs- und Traditionsbegriffs. Dementsprechend müsse auch der nicht-intellektualisierte Glaube, das Phänomen der »πίστις« aus den dogmengeschichtlichen und urchristlichen Dokumenten herausgelöst werden. Jegliche nach der Art der »generellen Allgemeingültigkeitsidee« vorgenommene Rationalisierung des Glaubens und des religiösen Erlebens sei angesichts dieser Aufgabe abzuwehren. Rettung könne diesbezüglich nur die Verfahrensweise der Phänomenologie bringen, soweit sie die radikalen Ursprungsmomente, die Intuition und die »Wesen« erhält.<sup>2696</sup> Die oben aufgeworfene Frage nach dem genauen Verhältnis von Bewußtsein, Gefühl und Leben beantwortet Heidegger aber auch in diesem Zusammenhang nicht. Stattdessen befaßt sich Heidegger mit dem Verhältnis zwischen historischer Ebene und Wesenssphäre und weist die Meinung ab, »als sei dann die überhistorische Wesenssphäre als solche – gegeben in der Intuition – eine immanente Steigerung des jeweiligen Erlebnisses selbst« und die historische Erscheinung nur Äußerliches, sozusagen weniger real.<sup>2697</sup>

Mit der Verhältnisbestimmung von Erscheinung und Wesenssphäre muß aber der Sache nach auch die »Stellung« der besagten Sachverhalte und des Menschen »zu Gott« thematisch werden. Heidegger betrachtet diesen Gesamtzusammenhang im Folgeabschnitt unter der Überschrift »Das Absolute« und in Auseinandersetzung mit A. Reinach. In Umkehrung Reinachs<sup>2698</sup> bestimmt Heidegger, »für die spezifisch religiöse Konstituierung ›Gottes‹ als eines ›phänomenologischen Gegenstandes‹ sei – nicht etwa Gott, sondern: – unser erlebnismäßiges Verhalten selbst richtunggebend. Keinesfalls solle dieses Verhältnis als Unterordnung des einen Seins unter ein absolutes Sein aufgefaßt werden. Übereinstimmend mit Reinach zitiert Heidegger ihn mit den an Schleiermacher erinnernden Worten: »Im Abhängigkeitserlebnis finde ich mich abhängig [von Gott], ohne daß eine [gedankliche] Reflexion nötig wäre, die ja auch nur zur Erkenntnis führen könnte, daß ich mich abhängig fühle«<sup>2699</sup>. Heidegger ist vor allem an einer Kritik der metaphysischen Grundbegriffe gelegen. Das »Absolute« sei nur bestimmbar in der jeweiligen Erlebnissphäre und erhalte innerhalb dieser seine »Konkretion«, seinen bestimmten Sinn, nur in der Weise, »daß es sich in einer Historizität bekundet«; und deswegen habe die phänomenologische Analyse ohne Ausnahme das »Historische« als Bestimmungs- und »Färbungselement« sowie Ursinn und Struktur gebendes Element des lebendigen Bewußtseins überhaupt zu erweisen.<sup>2700</sup>

---

<sup>2695</sup>GA 60, 323.

<sup>2696</sup>Vgl. GA 60, 323f.

<sup>2697</sup>Vgl. GA 60, 324.

<sup>2698</sup>Reinach schreibt: »Die Stellung zu Gott ist richtunggebend für unser erlebnismäßiges Verhalten zu ihm« (ders., *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hg. v. K. Schuhmann und B. Smith, Bd. I. Werke, München/Hamden/Wien 1989, 607; zitiert nach GA 60, 324).

<sup>2699</sup>Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hg. v. K. Schuhmann und B. Smith, Bd. I. Werke, München/Hamden/Wien 1989, 611; zitiert nach GA 60, 327.

<sup>2700</sup>Vgl. GA 60, 325.

Offensichtlich versucht Heidegger auszuschließen, daß das Leben sowie das einzelne religiöse Bewußtsein durch »Gott« bzw. durch ein substantialisiertes und substantialisierendes Gottesverständnis wider das Faktum der Geschichtlichkeit in ein letztgültiges, starres, ontologisches Ordnungsgefüge gezwungen werden. Im Gegensatz dazu droht Heidegger den »Gegenstand« Gott vollends in bloße Erlebnisse des Subjekts aufzulösen.

Ohne Frage steht als relativer Gegenentwurf dem Ansinnen Heideggers der Entwurf Hegels gegenüber. Auf ihn wirft Heidegger einen kurzen Blick mit dem unmittelbaren Folgeabschnitt: »Hegels ursprüngliche, früheste Stellung zur Religion – und Konsequenzen«<sup>2701</sup>. Tatsächlich kann Hegels Phänomenologie des absoluten Geistes wie eine alternative Lösung erscheinen, bei der die Geschichtlichkeit des einzelnen wie des Lebens überhaupt mit dem Absoluten selbst verbunden, sozusagen in dessen Geschichtlichkeit oder Zeitlichkeit integriert wird. Nach Heidegger scheint Hegel jedoch keine überzeugende Einsicht zu eröffnen, denn Heideggers Hegelabschnitt ist nicht nur kurz, sondern Heidegger wirft Hegel vor, die Einflußsphäre Kants nie verlassen und so bedingt keinen unmittelbaren Zugang zum »Heiligen« gefunden zu haben.<sup>2702</sup> Hegel wäre demzufolge und bei Heidegger nur uneigentlicher Mystiker. Die Religion werde bei Hegel und mit Kant von Anfang an zum Mittel der Moralität degradiert. Heidegger spekuliert darüber, ob nicht diese »Grundansetzung« bei Hegel das Problem des Historischen von der rechten Bahn abbringe, auf der es zu einem ursprünglichen philosophischen Problem hätte werden müssen.<sup>2703</sup>

Über die Konsequenzen bei Hegel wird Heidegger zu dem zentralen Sachproblem seines Vorhabens zurückgeführt. So benennt er unter dem nachfolgenden Abschnitt »Probleme«<sup>2704</sup> zum einen die Aufgabe, das »Seinserlebnis« innerhalb der Geistesgeschichte zu verorten, und andererseits die prinzipielle, dauerhaft gleichbleibende Struktur der Lebenswelten zu fassen. Problematisch für Heidegger wird die Schwierigkeit, beide Aspekte mit einander zu vereinen. Bezogen auf das Moment der gleichbleibenden (Bewußtseins-)Struktur fragt Heidegger sodann unter der Überschrift »Glaube« nach einer von ihm so genannten Urdoxa.<sup>2705</sup> Der nächste Abschnitt, bezeichnet mit »Frömmigkeit – Glaube. Vgl. Vertrauenspsalmen«,<sup>2706</sup> bereichert diesen Aspekt unter anderem um eine von Heidegger als »sehr mangelhaft« empfundene Definition des christlichen Glaubens nach Troeltsch.<sup>2707</sup>

---

<sup>2701</sup>GA 60, 328.

<sup>2702</sup>GA 60, 328.

<sup>2703</sup>Vgl. GA 60, 328.

<sup>2704</sup>Vgl. GA 60, 328.

<sup>2705</sup>Vgl. GA 60, 329.

<sup>2706</sup>Vgl. GA 60, 329f.

<sup>2707</sup>Glaube ist nach Troeltsch »eine von dem geschichtlich-persönlichen Eindrücke ausgehende mythisch-symbolisch-praktische, eigenartig religiöse Denk- und Erkenntnisweise, die an den Mythos glaubt um der von ihm übermittelten praktischen religiösen Kräfte willen, und die diese Kräfte nur auszusprechen, zu vergegenständlichen und mitzuteilen weiß durch den Mythos« (E. Troeltsch, Glaube: III. Dogmatisch. IV. Glaube und Geschichte, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. v. F. M. Schiele u. L. Zscharnack, Bd. 2, Sp. 1440; zitiert nach GA 60, 329f).

Gegenüber der Definition von Troeltsch scheint Heidegger, schon allein der relativ breiten Ausführlichkeit seiner zweiten Schleiermacherauslegung nach zu schließen, die in der Auseinandersetzung mit Schleiermacher vorgetragene Bestimmung des religiösen Bewußtseins für sachbezogener zu halten.<sup>2708</sup> Diese Sachbezogenheit äußert sich in der ausführlichen Herausstellung eines Sachverhalts, der eingeschränkt schon in den *Reden* aufgegriffen wird: das religiöse Bewußtsein als Bewußtsein. Heidegger schlägt mit Schleiermacher eine Brücke zwischen zwei Perspektiven, die von Anfang an auf denselben Gegenstand verweisen. Mit Schleiermachers *Reden* gibt Heidegger zuerst und im Anschluß an die erlebnisorientierte Mystik des Mittelalters eine phänomenologische Beschreibung des religiösen Lebens vorzüglich als eines lebendigen. Das ist die eine Seite. Andererseits liefert Schleiermacher für Heidegger in der Glaubenlehre eine phänomenologische Beschreibung desselben Gegenstands in der Perspektive auf das Bewußtsein, genauer: in der Perspektive auf das religiöse Bewußtsein, sofern es »reines« Bewußtsein ist. Diese Perspektive ist für Heidegger entscheidend, denn »[d]as reine Ich ist [– gemäß Husserl –] das Urkonstitutivum«<sup>2709</sup>. Die Identität des jeweils von Schleiermacher beschriebenen Gegenstands setzt Heidegger also voraus, genauso, wenn auch ungeklärt, die Kompatibilität seiner Vorstellungen von Leben, Gefühl und Bewußtsein. In dem Werk Schleiermachers scheint Heidegger demnach nicht nur die historisch erste Phänomenologie des Religiösen, sondern geradezu die Aufgabe der Religionsphänomenologie überhaupt zu erblicken. Diese Sichtweise bestätigt die von Heidegger für die zweite Schleiermacherauslegung gewählte Überschrift: »Zu: Schleiermacher; ›Der christliche Glaube‹ – und Religionsphänomenologie überhaupt«<sup>2710</sup>. Leider steht nach der bisherigen Betrachtung zu erwarten, daß Heidegger, die wahren Einsichten der *Glaubenslehre* nur zum Teil erfaßt hat.

So nimmt Heidegger zwar an, daß mit Schleiermachers »Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins«<sup>2711</sup> »[d]ie unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins«<sup>2712</sup> gemeint sei oder, wie er selber sagt, der »Sinn personaler Existenz«<sup>2713</sup>. Doch andererseits will Heidegger dieses Selbstbewußtsein seiner konstitutiven Form nach in das »Urkonstitutivum« historischen Bewußtseins überhaupt »einbauen«.<sup>2714</sup> Im tiefsten Sinne fundamental kann das von Schleiermacher dargestellte Bewußtsein für Heidegger also nicht sein. Heidegger greift das von Schleiermacher nur als Anfangspunkt der von ihm beschriebenen Selbstbeobachtung angesprochene »›Irgendwohergetroffensein«« heraus und behauptet unglücklicher Weise, es mache bei Schleiermacher das Sinnmoment der spezifischen Einheitlichkeit, Einheit und Kontinuität des unmittelbaren Selbstbewußtseins aus.<sup>2715</sup>

---

<sup>2708</sup>Vgl. GA 60, 330-332.

<sup>2709</sup>GA 60, 331.

<sup>2710</sup>GA 60, 330.

<sup>2711</sup>Vgl. GA 60, 330; Heidegger bezieht sich auf: Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. Aufl. Berlin 1830 (= SW I/3), 7.

<sup>2712</sup>Vgl. GA 60, 330 sowie Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. Aufl. Berlin 1830 (= SW I/3), 9.

<sup>2713</sup>GA 60, 330.

<sup>2714</sup>Vgl. GA 60, 330.

<sup>2715</sup>Vgl. GA 60, 330.



Tatsächlich wäre das so mißverstandene unmittelbare Selbstbewußtsein eines weiteren Fundaments bedürftig. Mangelhaft ist bei Schleiermacher in Wirklichkeit zunächst aber nur, daß er die in seiner *Psychologie* entdeckbare Struktur von Ich-finden, Ich-setzen und Ich-sagen weder dort, und noch weniger in Anwendung auf das »Selbstbewußtsein« der *Glaubenslehre* erklärt hat. Heidegger fordert sodenn gegenüber Schleiermacher (nur) halbwegs zu Recht die Beschreibung einer solchen Struktur personalen Seins, »die ihm das Erfülltsein von bestimmten Lebensweltgütern und im Erfülltsein das Weiterwachsen und Erfülltwerden [sic!] ermöglicht«<sup>2716</sup>. Wie gesagt erkennt Heidegger nicht die fundamentale Radikalität des von Schleiermacher beschriebenen Gefühls. Stattdessen muß er ein anderes Fundament, mindestens eine andere Beschreibung suchen. Das Schleiermachersche »»Abhängig-fühlen«« grenze zu sehr an eine theoretische Objektivierung: »»Schlechthinige Abhängigkeit«: dieser Deutungssinn ist zu roh, er objektiviert zu sehr in einer seins-theoretischen – spezifisch die Naturrealität betreffenden – Richtung«<sup>2717</sup>. Heidegger zufolge tritt Schleiermacher in die Nähe von Schellings Naturphilosophie. Heidegger verkennt, daß Schleiermachers radikale Rezeptivität nicht gegen Schleiermacher, sondern mit ihm und über ihn hinaus ein vertieftes Verständnis von »Sein« erfordert. Der Versuch, diese Vertiefung zu denken, kündigt sich an in Heideggers Forderung, es müsse das »Urverhältnis« als »von Seele zu absolutem Geist« (und umgekehrt) als »schwingend« gedeutet werden; zugleich wiederholt Heidegger seine Forderung nach Beschreibung der besagten Struktur, in der prinzipiell die Möglichkeiten für lebensgeschichtliche »Erfüllungen der mannigfaltigsten Art« angelegt sind.<sup>2718</sup> Auch die Tatsache, daß Schleiermacher neben seiner Rede vom besonderen »Gefühl« (der Frömmigkeit) immer wieder von Bestimmtheiten<sup>2719</sup> (des Seelischen) spricht und dabei lediglich das Historische als je konkrete Bestimmung der Grundbestimmtheit »unmittelbares Selbstbewußtsein« zu verstehen geben will, hindert Heidegger nicht daran, zu urteilen, »[a]uch so« sei »alles noch zu sehr naturtheoretisch« charakterisiert.<sup>2720</sup> Heidegger setzt dem entgegen, was eigentlich auch bei Schleiermacher Sache ist: »Die Zusammenhänge sind [...] solche, daß sie sich aus der Grundstruktur des Bewußtseins aufbauen«<sup>2721</sup>. Zur Erklärung der Zusammenhänge aus der Struktur des Bewußtseins empfindet Heidegger weniger die Theorie Schleiermachers als vielmehr Husserls Begriff der Fundierung als hilfreich.<sup>2722</sup> Während Schleiermacher die Bestimmtheit des Selbstes nach Heidegger lediglich auf der Ebene des historischen Bewußtseins zu erklären scheint, nämlich als Abfolge von sich teilweise durchdringenden Situationen unseres »lebendigen Bewußtseins«, will Heidegger mit Husserl zusammen die immanenten (!) Zusammenhänge der Bewußtseinsgehalte und bestimmte »Stufungen« und

---

<sup>2716</sup>GA 60, 331.

<sup>2717</sup>GA 60, 331.

<sup>2718</sup>Vgl. GA 60, 331.

<sup>2719</sup>Vgl. GA 60, 331.

<sup>2720</sup>Vgl. GA 60, 331.

<sup>2721</sup>GA 60, 331.

<sup>2722</sup>Vgl. GA 60, 331.

»Lebendigkeiten« der spezifischen Aktcharaktere aufdecken.<sup>2723</sup> Sachliches Fundament, Heidegger spricht von »Urkonstitutivum«, soll für das Selbst das »reine Ich« sein; es sei die Form überhaupt der Betroffen- und Erfüllungsmöglichkeiten.<sup>2724</sup> »Primär ist es die Urform der Geöffnetheit für Wertvolles überhaupt und damit von einem ewigen Adel, einer absoluten Auszeichnung im Gang des Apriori der Formen«<sup>2725</sup>.

Daß Heidegger im Vorlesungsplan den Sachverhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins, wie er in den Einsichten Schleiermachers erscheint, nicht ganz durchschaut haben kann, zeigt unter anderem eine in dem besagten Zusammenhang vorgetragene Formulierung, die das Verhältnis zwischen Unmittelbarkeit und dem Selbstbewußtsein als geschichtlich-gegenständlichem betrifft. Bezogen auf die besagten und sogenannten Situationen äußert Heidegger nämlich, sie seien »um so ›reiner‹ unmittelbar (entsprechend die spezifische Objektivität), spezifisch klarer« und »gewisser«, je mehr das jeweilige Erlebnis zu einer originären, selbständigen Momenterfüllung des Bewußtseinsstromes bzw. zu einem »lebendigen wurzelhaften Historischsein« gelange.<sup>2726</sup> Der These, daß »Situationen« reiner, klarer und gewisser bezogen auf das unmittelbare Selbstbewußtsein (und zugleich eigentlich auch bezogen auf dessen transzendenten Grund Gott) erlebt werden können, ist m.E. zwar zuzustimmen. Doch daß Heidegger diese These in Abwendung von Schleiermachers Frömmigkeitstheorie vorträgt, kann nicht überzeugen, da speziell in der Einleitung zur *Glaubenslehre* Schleiermacher verschiedene Stufen, Grade und Typen von Frömmigkeit im Zusammenhang, und zwar in ihrem fließenden Übergang in einander darstellt und dabei fortwährend deren unmittelbares Fundiertsein im unmittelbaren Selbstgefühl im Blick hat. Heidegger stellt – sei es mit oder ohne Schleiermacher – fest, daß der eigenste Urgrund und das Wesen des menschlichen Bewußtseins wie auch das »absolute[ ] Konstituens des [menschlichen] Geistes und Lebens« dessen »eigentlich ewiger Beruf und Berufung« sei.<sup>2727</sup> Doch leider erweckt Heidegger den Anschein, daß Schleiermacher entweder ein – möglicherweise apriorisches – »Sichselbstsetzenkönnen« oder das »Anderswohergewordensein« des historisch-gegenständlichen Selbstbewußtseins zum (unhintergehbaren) Fundament des menschlichen Selbstbewußtseins hätte erklären wollen.<sup>2728</sup>

Keinesfalls fällt Heidegger ein, seine Untersuchung in die Richtung einer möglichen Sachidentität des von Schleiermacher beschriebenen Wesens der Frömmigkeit mit seinem sogenannten reinen Ich verlaufen zu lassen.<sup>2729</sup> Zwar konstatiert Heidegger weitgehend zutreffend, »Erfüllung und Erfülltsein können phänomenologisch [...] nicht als Gewordensein, überhaupt nicht seinsmäßig [besser: nicht nur seinsmäßig] gedeutet werden«; aber die Behauptung, allererst in dem – von Husserl übernommenen – Gedanken der Intentiona-

---

<sup>2723</sup>Vgl. GA 60, 331.

<sup>2724</sup>Vgl. GA 60, 331f.

<sup>2725</sup>GA 60, 332.

<sup>2726</sup>Vgl. GA 60, 331.

<sup>2727</sup>Vgl. GA 60, 332.

<sup>2728</sup>Vgl. GA 60, 332.

<sup>2729</sup>»Es ist vielmehr das reine Ich die Möglichkeit (nicht logische, sondern berufhafte) des Historischseins eines erfüllten Bewußtseins« (GA 60, 332).

lität, verstanden als das »Urelement des Bewußtseins«, könne jedes mögliche »Sichselbstnichtsogesezt haben« als gegründet gedacht werden, wohingegen Heidegger in späteren Äußerungen die Intentionalität als nicht fundamental genug entlarven wird, zeugt endgültig und klar von Heideggers mangelnder Einsicht in das Fundament des unmittelbaren Selbstbewußtseins, wie Schleiermacher es beschreibt.<sup>2730</sup>

Also, Schleiermacher nimmt in Heideggers Vorlesungsplan eine Schlüsselposition ein. In ihm verbindet Heidegger (1.) »alte« und »neue« Zeit, mystische Irrationalität und phänomenologische Sichtung der Geschichte und (2.) die phänomenologische Sichtung des religiösen Erlebnisses in den *Reden* mit der phänomenologischen Sichtung des religiösen Bewußtseins in der *Glaubenslehre*. Schleiermacher wird für Heidegger zum Einstieg in die Religionsphänomenologie überhaupt. Weil aber Heidegger – wohl beeinträchtigt durch die Schleiermacherrezeption des Religionswissenschaftlers Otto und sein Werk »Das Heilige« – die tiefe Sachbezogenheit von Schleiermachers Rede vom unmittelbaren Selbstbewußtsein nur eingeschränkt erkennt, kann Schleiermachers Selbstbewußtseinstheorie für Heidegger die Lösung nicht darstellen.

Die Probleme auf dem Weg der religiösen Reinigung treiben in der Ordnung des Vorlesungsstoffes den Autor fort zu dem religionswissenschaftlichen Ansatz von Ottos »Das Heilige«. Dort verband sich die persönliche Schleiermacherauslegung Ottos mit verschiedenen Zeitgeist- und Traditionsströmen zu dem von Otto wie auch von Heidegger geteilten Bestreben, einen reineren, ursprünglicheren und wahrhaftigeren Zugang zum religiösen Erleben wie zum Leben überhaupt zu eröffnen. Nicht, daß bei Schleiermacher ein derartiges Bestreben gar nicht zu finden wäre! Aber, während Schleiermacher vor allem in den *Reden* eher eine Rückzugshaltung anzunehmen scheint, konnte Otto wie als moderne Fortentwicklung Schleiermachers und speziell durch seine auch empiristische Züge aufweisende, geistesgeschichtliche Allsynthese sozusagen zum phänomenologischen Gegenangriff gegen die Verachtung der Religion, der Kultur, ja des ganzen Lebens übergehen. Selbst das Kantsche Projekt wäre mit Otto gewissermaßen zum Abschluß gekommen, wenn Ottos radikaler Neuansatz verfangen hätte. Aber, bereits Heideggers in den Vorlesungsplan eingeflossene Vorarbeit zu seiner Rezension von Ottos »Das Heilige« hatte gewisse oben in der vorliegenden Untersuchung aufgezeigte Mängel in Ottos Konzept quittiert, die Heideggers schlichte Nachfolge verhindern mußten. Kurz gesagt fällt Otto mit Heidegger zu urteilen darin zurück, die Ursprünge der Religion und des Lebens, ihre originäre Konstitution und Objektivität im Theoretischen zu suchen. Heidegger dagegen insistiert auf der Lebendigkeit des Lebens.

Im Zuge der phänomenologischen Besinnung auf das Leben wendet sich Heidegger nach der Abhandlung von Ottos »Das Heilige« den »Sermones Bernadi in canticum canticorum«<sup>2731</sup>, speziell Sermon III zu. Programmatisch und bezeichnend für Heideggers Reinigungsprogramm startet Heidegger seine Auslegung Bernhards (von Clairvaux) mit

---

<sup>2730</sup>Vgl. GA 60, 332.

<sup>2731</sup>Aus der Überschrift des entsprechenden Abschnitts GA 60, 334-337, 334.

dem Zitat »Hodie legimus in libro experientiae« und übersetzt: »Heute wollen wir uns im Felde persönlicher Erfahrung auffassend (beschreibend) bewegen«. <sup>2732</sup> Wie Heidegger kommentierend fortfährt, will er bei Bernhard exemplarisch »die eigene Erlebnissphäre und [...] die Kundgabe des eigenen Bewußtseins« beobachten. <sup>2733</sup> Das meint, Heidegger will die prinzipielle Geschlossenheit, die Gebundenheit der Erlebniszusammenhänge an das jeweilige Erlebnissubjekt herausstellen; die Übertragung der einzelnen Erlebnisse durch Beschreibung sei also nicht möglich. <sup>2734</sup> Für Heideggers eigenen Sachbezug, für seine eigene Vorlesung folgt daraus, daß er »mit primären Ursprüngen beg[i]nnen« muß, was notwendig die Einsicht in die »universale Radikalität phänomenologisch intuitiver Deskription und deren Voraussetzungslosigkeit« erfordert. <sup>2735</sup> Eben damit findet sich Heidegger in das zentrale Problem der Vorlesung und an ihren Anfang zurückgeworfen, denn »gerade die Schlichtheit der Einstellungsform ist [...] dem Phänomenologen *das* [kursiv: M. Heidegger] Problem im Ganzen der Konstituierungen« <sup>2736</sup>. Heideggers anfängliche Warnung »Hände weg« für den, der sich dabei nicht auf echtem Boden »fühlt« <sup>2737</sup> wird nicht nur für ihn selbst problematisch, sondern die gesamte damalige Husserl-Heidegger-sche Phänomenologie des religiösen Lebens wie die des Lebens überhaupt wird zum Problem. Während Schleiermacher eine wahrhaft phänomenologische Perspektive vertritt, indem bei ihm die subjektiv-persönliche Selbsterschlossenheit als Ort eines übersubjektiven und überobjektiven, allbefassenden Präsentgemachtwordenseins durch die und in der Gegenwart Gottes erscheint, droht bei Heidegger die von ihm in Anlehnung an Schleiermacher erstrebte Synthese von geschichtlichem religiösem Leben und prinzipiellen Bewußtseinsstrukturen in ihre Ausgangselemente zu zerfallen – weil die Elemente bei Heidegger nicht im Ursprung, nicht im Gefühl ihrer Einheit ergriffen worden sind. Auf diese Weise tritt gegen Ende des Vorlesungsplans immer deutlicher das Phänomen der (inneren) »Gesammeltheit« hervor <sup>2738</sup>. Heidegger sichtet es bezogen auf das originäre »Phänomen des Konstituierungsprozesses von Gottes Gegenwart« : »Die Analyse, d. h. die Hermeneutik, arbeitet im historischen Ich. Das Leben als religiöses ist bereits da. Es ist nicht so, als würde ein neutrales Sachbewußtsein analysiert, sondern in allem ist die spezifische Sinnbestimmtheit herauszuhören. Problem: Die intuitive Eidetik ist als *hermeneutische* [kursiv: M. Heidegger] nie neutraltheoretisch, sondern hat selbst nur »eidetisch« [...] die Schwingung der genuinen Lebenswelt« <sup>2739</sup>.

---

<sup>2732</sup>Vgl. aus Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis Opera Omnia, hg. durch die Gaume fratres, 6 Tomi in 4 Halbbänden (PL 182; 183; 184; 185), Paris <sup>4</sup>1839: Sermones in Cantica canticorum, Sermon III, 1, PL 183, 749; hier deutsch zitiert in der Übersetzung Heideggers aus GA 60, 334.

<sup>2733</sup>Vgl. GA 60, 334.

<sup>2734</sup>Vgl. GA 60, 334; Heidegger zitiert Bernhard ebendort mit den Worten: »Est fons signatus, cui non communicat alienus« (S. Bernadi, Sermones in Cantica canticorum, Sermon III, 1; PL 183, 794).

<sup>2735</sup>Vgl. GA 60, 335.

<sup>2736</sup>GA 60, 335.

<sup>2737</sup>GA 60, 305.

<sup>2738</sup>Vgl. GA 60, 336.

<sup>2739</sup>GA 60, 336.

Heidegger zieht sich gegen Ende der Vorlesung daher auf die von ihm zitierte Einsicht der »hl. Teresa« zurück: »Wer so Etwas [wie das Wohnen Gottes in der Seele – das Religiöse und Heilige überhaupt] nicht glaubt, der wird auch Nichts davon erfahren«<sup>2740</sup>. Eine klare Auflösung des Verhältnisses zwischen positiver Religiosität und phänomenologischem Standpunkt kann Heidegger mangels Sacheinsicht zum gegebenen Zeitpunkt und nach den Maßgaben Husserls, speziell der phänomenologischen Epoché, nicht ersinnen. So erweist sich denn schließlich »die Seele« nur »irgendwie« als »die Stätte für Gott und das Göttliche«, als die »Wohnung Gottes« und als die »Urmotivation«.<sup>2741</sup> Sofern sie tatsächlich die »Urmotivation« ist oder ein solcher Antrieb mit Schleiermacher im gefühlsmäßigen Getriebensein des menschlichen Selbstbewußtseins bzw. im letztendlichen Bestimmtsein von und durch Gott gegeben ist, darf nicht verwundern, daß die Aporie der geplanten Vorlesung Heidegger nicht davon abhalten konnte, dem geschilderten Gesamtphänomen auch weiterhin nachzuspüren.

#### 4.1.3.2 »Phänomenologie« und Gottbezogenheit, äußere und innere Ausgangssituation: ein Zwischenfazit und die Frage nach der Verfahrensweise

Im Ausgang vom nachfolgenden Zwischenfazit soll nunmehr der Zusammenhang von »Phänomenologie« und Gottbezogenheit vor dem Hintergrund der äußeren und inneren Ausgangssituation Heideggers dargestellt werden, um so die Verfahrensweise Heideggers besser beleuchten zu können. Denn zwar verhält sich der Zusammenhang von »Phänomenologie« und Gottbezogenheit keinesfalls in schlichter Parallelität zu dem Verhältnis der äußeren und inneren Entwicklung der Ausgangssituation, in der sich Heidegger gegen 1918/19 befindet. Aber eine eingeschränkte Analogie besteht dennoch.

Zunächst allerdings soll eine summarische Verlaufsskizze von Heideggers Bildungsgang erfolgen! Entwicklungspsychologisch gesehen scheint der römisch-katholisch tradierte Transzendenzbezug im Kreis der Familie als etwas Innerliches auf den jungen Heidegger übergegangen zu sein. Immerhin strebt der Doktorand Heidegger danach, den gottbezogenen Wahrheitsschatz der (römisch-katholischen) Kirche zu verteidigen.

Aber, Heidegger wird ebenfalls in eine Zeit hineingeboren, in der Philosophie und Theologie den transzendenzbezogenen Wahrheitsschatz der christlichen Kirche teilweise bestreiten bzw. zum Teil mit einem nur mangelhaftem Phänomenbegriff verteidigen. Teilweise steht die damalige Philosophie – wie die gegenwärtige – unter dem direkten Einfluß des Kantschen Phänomenbegriffs, der den wahren Phänomenbereich unterbietet und verdeckt; teilweise wirkt der Kantsche Phänomenbegriff über seine Radikalisierung bei Hegel durch Adepten wie Marx und andere fort; zum Teil treten nach Hegels Scheitern Schriftsteller in Erscheinung, die aus dem Bund der von Hegel zusammengeschlossenen Problemkreise lediglich einzelne Teilaufgaben herausgreifen. Spätestens seit der Industrialisierung,

---

<sup>2740</sup>Die sämtlichen Schriften der heiligen Theresia von Jesu, hg. v. G. Schwab. Vierter Band, Die Seelen-Burg. Sulzach 1832, 6; zitiert aus GA 60, 337 samt dem redaktionellen Einschub in eckigen Klammern.

<sup>2741</sup>Vgl. GA 60, 336.

seit der Zunahme der technischen Fertigkeiten und der zunehmenden Kenntnis naturwissenschaftlich-mathematischer sowie kultur- und sozialwissenschaftlicher »Gegebenheiten« scheint die Ausbildung eines Phänomenbegriffs, der die Erscheinungen der »Welt des Menschen« in Gänze zu erfassen sucht, obsolet geworden zu sein. Der Phänomenbegriff Schleiermachers, der die erkennenden Ich-Instanzen in ihrer radikal reflexiv-rezeptiven Fundiertheit nicht aus-, sondern einschließt, erfährt in Philosophie und Theologie noch weniger Beachtung als zur Zeit des deutschen Idealismus. Die katholische Theologie stützt sich und das ihr eigene Phänomenverständnis auf die scholastischen Denker des Mittelalters und die griechische Antike, namentlich Aristoteles. Die Einsicht in das radikal rezeptive Fundament des menschlichen Seins wird auf diese Weise verdeckt, da maximal für den Aspekt der Sphäre des Willentlichen und Strebenden der menschlichen Phänomenbezogenheit geöffnet.

Heidegger beweist frühzeitig Interesse an ontologischen Fragestellungen und reiht sich in die katholische aristotelisch-scholastische Tradition ein. Noch in seiner Habilitationsschrift teilt er den gemäßigten Nominalismus des Duns Scotus. Andererseits greift Heidegger zum Zweck seiner »verehrenden Gottinnigkeit« auf die geschichtsbewußten Beschreibungsleistungen Hegels sowie auf lebensphilosophische Einsichten á la Dilthey zurück. Zuletzt folgt er zum Zweck seiner innerlich motivierten Gottessuche dem von Husserl aus auf ihn gekommenen Phänomenbegriff. Die Phänomenologie Husserls nimmt Heidegger auf, um durch sie vermittelt auf der Spur der »Gottesliebe« wandeln zu können – wie schon Husserl den Drang »zu Gott und zu einem wahrhaften Leben« verspürte.

Jedoch erkennt Heidegger die Problemhaftigkeit der Phänomenologie Husserls. Auch Husserl kommt gestützt auf die von ihm betriebene Wesensschau und das sogenannte transzendente Ego über Wollen und Denken nicht hinaus. Husserl vernachlässigt die Weise, in der das transzendente Ego selbst gegeben ist, bzw. die Weise, in der der wesensschauende Phänomenologe für sich selbst »da« i s t. Konkret konfrontiert wird Heidegger mit dieser Problematik und Schwäche der Husserlschen Phänomenologie spätestens um 1918, als er zu seinem Gedankengang durch den Stoff für eine geplante, aber nie gehaltene Vorlesung über die mittelalterliche Mystik anhebt. Mit Hilfe der mittelalterlichen Mystik will Heidegger einen wahrhaftigeren Umgang mit dem Phänomen des Religiösen, ein wahrhaftigeres Leben und einen angemesseneren Zugang zu Gott entdecken. Entfernt hat Heidegger sich »nur« vom »System des Katholizismus« – wobei die metaphysischen Implikationen dieser Wendung bereits zu erahnen sind. Die gedankliche Aporie jedoch, die den entscheidenden Grund für das Zurückhalten der Vorlesung über die mittelalterliche Mystik abgeben dürfte, besteht darin, daß ein »Phänomenologe« ohne Gottesbezug zu dem gewählten Vorlesungsgegenstand gar keinen Sachbezug haben kann, andererseits aber die phänomenologische Epoché Husserls die »neutrale« Enthaltung vom positiven, ontologischen »Seinsglauben« verlangt. Positive Religiosität und phänomenologischer Standpunkt scheinen auf diese Weise miteinander unvereinbar. Heidegger wird kurze Zeit später, im Wintersemester 1920/21, einen weiteren diesbezüglichen Klärungsversuch unternehmen,

dann noch tiefgründiger, am Beispiel des urchristlichen Zeitverständnisses in der Paulinischen Rede von der »παρ-ουσία« des Herrn. Soviel als grobe Verlaufsskizze von Heideggers (bisherigem) Bildungsgang!

Unter mehr systematischem Aspekt zeigt sich folgendes Bild. Heidegger ist wesentlich ontologisch bzw. metaphysisch und zugleich (fundamental-)theologisch interessiert. Trotzdem sind ohne Schwierigkeiten weitere Perspektiven seines Werkes erkennbar. In (1.) erkenntnistheoretischer Hinsicht ist klar: der junge Heidegger geht noch von der Annahme einer erkenntnisstarken, »eisigen«, mathematischen Logik aus, die die ewigen Wahrheiten des Kirchenschatzes einsehbar macht. Da Heidegger aber auch die Phänomene der Geschichte und des »lebendigen« Lebens erkennen können will, wendet er sich gegen Ende seiner Habilitation der wissenschaftlichen Erkenntnis- und Beschreibungskraft der »lebendigen Rede« zu. Damit gerät er in den Konflikt zwischen der Statik der von ihm zuvor beschworenen Logik und der Dynamik des Lebens. Denn die Methode des »Verflüssigens« will Heidegger auch auf die Zugangsweise zum Kirchenschatz anwenden. An dem durch die Logik garantierten Bereich von erkennbaren Phänomenen außerhalb von Raum und Zeit hält er dabei fest. Die frühe Unterscheidung zwischen »Noësis« (Intentionsakt) und dem »Noëma« (Intentionsgehalt), die er von Husserl übernimmt, scheint ihm dazu die Möglichkeit zu eröffnen. Die Bezogenheit sowie Einheit von Denken und Sein sieht er mit Scotus qua Analogie und im Glauben verwurzelt, wobei der Glaube dem Denken gegenüber sein eigenes Reich besitzt; andererseits scheinen »das Eine und das Andre«, also die Einzeldinge selbst die besagte Einheit zu ermöglichen. Erkennbar als Phänomene sind ihm mit Scotus zunächst die »realen«, individuellen Einzeldinge in Raum und Zeit. Daß deren Wahrnehmung sinnlich vermittelt verläuft, wird bei Heidegger nicht eigens betont, jedoch angenommen. Aber, mit Scotus zusammen rechnet Heidegger mit verschiedenen Graden von Wirklichkeit. Und mit Husserl vermeint Heidegger später, daß die Intensionsakte »real« bzw. reell seien; die Intensionsgehalte dagegen ließen unter Voraussetzung der besonderen Präparationsweise der phänomenologischen Reduktion auch das (nichtsubstantiale) Wesen einer Sache erkennen. Selbstständig verhält sich der menschliche Intellekt in diesen Zusammenhängen vergleichbar dem Zustandekommen der »Anschauung« bei Schleiermacher. Auch geht Heidegger von einer relativen Abhängigkeit der Erkenntnisakte von der vorgegebenen, sinnlich vermittelten Objektseite aus; und andererseits bescheinigt Heidegger – vermittelt durch die Denkfigur der Intentionalität und gegen den sogenannten Psychologismus – dem Denken eine relative Freiheit und Erkenntnisfähigkeit von nichtsinnlichen Phänomenen. Besonders der Vorlesungsplan von 1918 offenbart, daß Heidegger gerade auch das Phänomen der Religion für erkennbar und wissenschaftlich zugänglich hält. Freilich erwachsen Heidegger auf diese Weise nicht nur erkenntnistheoretische Schwierigkeiten.

Im Blick auf Heideggers implizite Theorie der Religion (2.) mag die Vorlesungsaporie von 1918 zunächst nur als eine Schwierigkeit der Erkenntnistheorie erscheinen: daß der Phänomenologe nach Husserl seinen positiven »Seinsglauben« ausschalten soll, dadurch

bedingt aber der »Gegenstand« der phänomenologischen Betrachtung verlorengehen muß. Aber, während Heidegger zu Zeiten der »harten«, »eisigen« Logik noch das vermittlungslose Nebeneinander von Glauben und Vernunft zu akzeptieren scheint bzw. den Glauben in die vernünftige Logik aufzulösen droht und jegliches Lebens-Gefühl und Gestimmtsein aus dem Glauben ausschließen will, verspürt Heidegger spätestens 1918 nicht nur, daß das religiöse Bewußtsein von der Art des Gefühls sein muß, sondern auch daß die gefühlsmäßige Gegenstandsbezogenheit des religiösen Bewußtseins die Weise von Gegenstandsbezogenheit überhaupt ist und also das Paradigma und den Nährboden des menschlichen Lebens überhaupt darstellt. Das »Unendliche« wird zum unmittelbaren Leben »in uns«, das Endliche zum Endlichen im »Unendlichen«. Aus diesem Grund muß Heideggers Suche nach einem »neuen«, »wahrhaftigeren« Leben bei ihm unvermeidlich in die Gottessuche münden bzw. diese das Streben nach einem reineren Leben motivieren. Die Versöhnung von Religion und Wissen gelingt ihm dennoch nicht. Das Verhältnis von Religiosität und traditioneller Theologie scheint lediglich durch eine scharfe Trennung bestimmt zu sein. Das religiöse Bewußtsein bleibt in gewisser Hinsicht ein spezielles beschränktes Leistungsgebiet des menschlichen Bewußtseins. Problematisch in diesem Sinn dürfte auch sein, daß Heidegger in diesem Kontext die »Konstituierung Gottes« durch das erlebnismäßige Verhalten des Menschen begründet sehen will und das Historische als den (religiösen) Ursinn bezeichnet.

Sofern Heidegger (3.) Aussagen im Sinne einer Theorie der Sittlichkeit aufstellt, fließen diese gegen 1918/19 aus der von ihm geforderten unmittelbaren, religiösen Gegenstandsbezogenheit – beschränken sich aber praktisch auf die Forderung der reineren Gegenstandsbezogenheit selbst.

Ebenso schwach ist bei Heidegger (4.) bis zum besagten Zeitpunkt die Theorie der Welt bzw. seine mögliche Kosmologie ausgeprägt. Zarte Ansätze zu einem derartigen Unternehmen wären höchstens bei Heideggers Rezeption der Scotischen Vorstellung von der Entwicklung des Guten aus dem Einen auszumachen bzw. im Zusammenhang der Frage nach den intentionalen Objekten zu erwarten. Nicht zu unrecht sieht Heidegger die Problemstellung des historischen Bewußtseins – dessen konkrete Gehalte zugleich einer Geschichtskunde innerhalb der Sittenlehre angehören müßten – sowie die Problemstellung der »andrängenden Welten« als noch nicht bewältigt an.

Desweiteren wird an der Aporie des Vorlesungsplanes von 1918/19 deutlich, daß (auch bei Heidegger) der erkenntnistheoretische Aspekt von der (transzendental-)anthropologischen bzw. (transzendental-)psychologischen Perspektive (5.) umfaßt wird und diese wiederum von der ontologischen (metaphysischen) Perspektive (6.) gerahmt wird, wobei es Heidegger wesentlich um die letztere – im Zusammenhang mit seiner Gottessuche – zu tun ist. Zu seinen anthropologisch zu verstehenden Äußerungen wird Heidegger durch seine Frage nach dem Gegenstandsbezug bzw. durch die Frage nach dem Historisch-Sein der Phänomene angeleitet. Schon die Frage nach dem Sinn des Seienden bei Aristoteles muß außer zu der Frage nach dem Sein von Gott auch zu der Frage nach dem Sein des Men-



schen führen. Deutlicher erweist sich der Zusammenhang in Hinsicht auf die sogenannten intentionalen Objekte. Weder sollten sie allein von der »realen« Außenwelt abhängig sein, noch waren sie Produkte reiner Willkür des Subjekts. Und in jedem Fall mußten sie für den Menschen »da« sein, mußte der Mensch sie »haben« können. Vorzüglich wurde der Zusammenhang erkennbar an der besagten Aporie. Denn mehr noch als im Fall der Scotischen »hacceitas« (als »Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit«) trat am Beispielfall des religiösen Bewußtseins der Gegenstand des Für-sich-hell-gemacht-Seins von zur Vernahme von Erscheinungen bestimmten Erkenntnisinstanzen am Ort der Menschheit hervor. Der phänomenologische Forscher, das menschliche Für-sich-selbst-hell-gemacht-worden-Sein mußte anlässlich der Beobachtung der Religion, also anlässlich der religiösen Welt- und Selbstbeobachtung und beim Bezug auf Gott für sich selbst präsent bzw. »da« sein. Was »Da-Sein« dann heißen muß, kann Heidegger gegen 1918/19 noch nicht sagen. Einerseits beruft Heidegger sich auf die Weltkonstitution durch das sogenannte transzendente Ego bzw. durch das reine Bewußtsein nach Husserl; andererseits steht dieser Sphäre die Ebene der Geschichtlichkeit entgegen. Heidegger postuliert zwar mit Meister Eckhard, daß es eine Sphäre der Aufhebung der Gegensätze von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Erkennen und Liebe, von Wille und theoretischer Vernunft geben müsse. Wie diese Aufhebung aber konkret gedacht werden müßte, bleibt dunkel. Gleichermäßen scheint Heidegger in seinem Vorlesungsplan von 1918/19 anzunehmen, daß das menschliche Selbstbewußtsein als unmittelbares Selbst-Gefühl und »Leben« identisch sind, hellt diesen Sachverhalt aber leider genausowenig auf. Dasselbe gilt für die sich bereits im Vorlesungsplan von 1918/19 aufdrängende Annahme, daß mit Heidegger das »Sein« als Erscheinendes zu verstehen sein wird, daß also Ontologie immer schon Phänomenologie und Phänomenologie immer auch Ontologie sein muß. Auch den Zusammenhang der Phänomene mit »dem Historischen« und dessen »Faktizität«, also den Zusammenhang von Phänomenologie und »der Zeit« hat Heidegger dementsprechend noch lange nicht aufgeklärt – immerhin faßt er ihn als eine zentrale Herausforderung auf<sup>2742</sup>.

Kann man im Ausgang von diesen Zusammenhängen behaupten, die Phänomenologie sei eine bloß äußerliche Methode, eine reine Verfahrensweise, während der Gottesbezug den Inhalt, den inneren Gegenstand ausmacht – so daß demgemäß bequem die innere von der äußeren Ausgangsposition geschieden werden könnte? Nein! Vielmehr dürfte (auch) bei Heidegger der Gottesbezug wie etwas von außen durch die Tradition methodisch Herangetragenenes und dennoch Innerliches aufgetreten sein; und dem vergleichbar findet auch bei Husserls Phänomenologie eine Verquickung von Verfahrensweise und Gegenstand statt. Denn im Grunde besteht Husserls Methode vor allem darin, die Intentionalität des Phänomenologen zu kontrollieren und zugleich war die Intentionalität das Thema seiner Phänomenologie. Das darf nicht Wunder nehmen, da in einem tieferen Sinne der Gegenstand die Weise des Gegebenseins des für unsereinen überhaupt Erscheinenden ist – inklusive der phänomenorientierten Verfahrensweise. Eben darauf wird Heidegger hin-

---

<sup>2742</sup>Vgl. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, GA 60, 303.

weisen. Nicht zufällig heißt für ihn das Motto »zu den Sachen selbst«, sie »auf sich selbst zurückschlagen zu lassen«<sup>2743</sup>.

Verglichen mit der beschreibenden Verfahrensweise Schleiermachers ist auch Heidegger daran gelegen, die Erscheinungen so zu beschreiben, wie sie sind. Diese Haltung kam bereits in dem phänomenologischen Motto »Zurück zu den Sachen selbst!« zum Ausdruck. Mit Hilfe der Phänomenologie Husserls kann Heidegger einen deutlich weiteren Phänomenbereich beschreiben, als Kant es konnte. Denn Husserls intentionale Objekte umfassen ansatzweise auch die Erkenntnissubjekte selbst. Wie schon dem beobachtenden Phänomenologen Schleiermacher werden auch Husserl und Heidegger bei ihrer Beschreibungsarbeit außer dem einzelnen Erscheinenden gewisse Erscheinungen des Erscheinens des Erscheinens (von einzelner Erscheinendem) vor Augen geführt. Während Schleiermacher in diesem Zusammenhang von der »Anschauung« eines Sachverhalts spricht, üben Husserl und Heidegger sich in der sogenannten Wesensschau. Und wie schon von Schleiermacher beschrieben, kann man davon ausgehen, daß das Verfahren der phänomenologischen Sachbeschreibung sowohl Übung und Lehre, sodann eine gewisse Gesinnung als »Grundkraft« der Seele und schließlich auch ein göttliches Offenbarungsgeschenk zur Voraussetzung hat.<sup>2744</sup> Wie schon bei Husserl erweist sich die Phänomenologie nicht nur als schlichte Verfahrensweise, sondern ebenso sehr als eine bestimmte Haltung und Gestimmtheit der Seele. Deswegen kann Heidegger bestreiten, daß es sich bei der Phänomenologie nur um eine Methode handle.

Etwas Inneres stellt der Gottesbezug der Seele bzw. des unmittelbaren Selbstbewußtseins nach Schleiermacher in diesem Sinne dar, daß der Gottesbezug den Bezug von Selbst- und Weltverhältnis auf den Ursprungsgrund alles Seins oder überhaupt aller Erscheinungen darstellt. Der Gottesbezug macht in diesem Sinne den eigentlichen Gehalt, die entscheidende Qualifikation von Welt- und Selbstbezug aus. Aus diesem Grund kann Heidegger nach ihm als nach der e i n e n Lebensquelle suchen. Äußerlich ist die Verfahrensweise der Phänomenologie demgegenüber in dem Sinne, daß sie zunächst eine Weise des Selbst- und Weltbezuges ausmacht. Da aber der Gottesbezug zugleich als die je bestimmt gestimmte Bestimmtheit von Selbst- und Weltbezug prozediert und der Gottesbezug durch Selbst- und Weltbezug sozusagen vermittelt wird, impliziert eine jede Phänomenologie tatsächlich auch einen bestimmten Gottesbezug – und ebenso ein bestimmtes Verständnis des Bestimmtheits-Prozesses, also von »Zeit«. Ja, als Verfahrensweise oder Methode, alles Erscheinende und somit auch gewisse Erscheinungen zweiter Ordnung zu

---

<sup>2743</sup>GA 20, 184.

<sup>2744</sup>Schon der junge Heidegger hatte geschrieben: »zu jeder wahrhaft voraussetzungslosen wissenschaftlichen Arbeit gehört ein gewisser Fonds ethischer Kraft, die Kunst der Selbsterraffung und Selbstentäußerung« (GA 16, 11). Soviel zu den Aspekten von Übung und Gesinnung. Den göttlichen Geschenkcharakter der wissenschaftlichen Erkenntnis impliziert der oben schon zitierte Brief Heideggers an E. Blochmann vom 1. Mai 1919: »Es ist eine rationalistische Verkennung des Wesens der personalen Lebensströmung, wenn man meint und fordert, sie müsse in denselben weiten und klangreichen Amplituden schwingen, wie sie in begnadeten Augenblicken aufquellen. Solche Ansprüche erwachsen einem Mangel innerer Demut vor dem Geheimnis und Gnadencharakter alles Lebens« (BwHB, 15).

sichten und phänomengemäß zu beschreiben, führt die Phänomenologie mit dem Phänomen der Selbsterschlossenheit der menschlichen Erkenntnisinstanzen im gleichen vor die Aufgabe, den immer schon vorgegebenen Gottesbezug zu thematisieren. Die recht verstandene Verfahrensweise der Phänomenologie thematisiert als ihren Gegenstand diejenige Weise von »Zeit«, in der mit allen Erscheinungen zusammen auch sie selbst gegeben und insofern auch der Gottesbezug vermittelt ist.

Vor diesem Hintergrund kann man erstens staunen und quittieren, daß Heidegger eine prinzipiell sämtliche Erscheinungen umfassende Phänomenologie, die auf ihre eigene Gegebenheitsweise reflektiert, ziemlich genau in demjenigen Jahrzehnt – also ca. zwischen 1920 und 1930 – ausbilden wird, in welchem Zeitraum auch im Gebiet der Naturwissenschaften, in Form der Quantenphysik, physikalische Erscheinungslehren aufgestellt werden, die ebenfalls die Relevanz der »beobachtenden« Instanzen bzw. der beobachtenden Systeme für die beobachteten Systeme grundsätzlich und bezogen auf die physikalischen Erscheinungslehren – inklusive deren Zeitbegriff – selbst reflektieren.<sup>2745</sup> Zweitens aber ist vorausschauend festzustellen, daß Heidegger zwar von Anfang an um den Gottesbezug kreist, andererseits aber bis zum Antritt seiner Professur in Freiburg wie von außen nach innen sich vorarbeitend einen langen verfahrenstechnischen Anweg über das Problem der Phänomenologie bzw. über die Hermeneutik der Faktizität wählt – um erst mit »Sein und Zeit« den zentralen Gegenstand seiner Philosophie, die Gegebenheitsweise des Seins bzw. sämtlicher Erscheinungen vor dem Horizont der »Zeit«, ins helle Licht zu rücken; und vorzüglich in noch späteren Jahren wird Heidegger den immer schon implizierten Transzendenzbezug ausdrücklich bedenken.<sup>2746</sup> Prinzipiell kann man diesen Anweg eingedenk der Bewußtseinstheorie Schleiermachers als ganz natürlichen Entwicklungsgang des menschlichen Bewußtseins verstehen, in dem zunächst die Welteindrücke dominieren und der Transzendenzbezug erst über den Selbstbezug langsam zur Geltung kommt. Daß Heidegger aber verglichen mit Schleiermachers *Reden* sein erstes und bedeutungsschwerstes Werk verhältnismäßig später als sein romantischer Vorgänger abfaßt, fällt dennoch auf. Zwar beginnt auch Schleiermacher seinen ersten großen öffentlichen Auftritt, die *Reden*, damit, gleich zu Anfang die methodisch bedeutsame Auskunft über seinen Status, sein Ansinnen und seine persönliche Motivation mitzuteilen; aber einerseits verwendet Schleiermacher keine große Mühe darauf, die ontologische Bedeutung seiner Biographie auszuwerten; und andererseits gestalten sich auch Schleiermachers Ausführungen über das menschliche Dasein im allgemeinen, die man durchaus als ontologische Hermeneutik des Gesamtwerkes ansehen kann, verglichen mit Heidegger ziemlich knapp: im Rahmen des Gesamtwerkes kommt Schleiermacher viel schneller zur Sache, zur Gefühlsfundiertheit des menschl-

---

<sup>2745</sup>Die Einsteinsche Relativitätstheorie war Heidegger nicht nur bekannt, sondern speziell von ihrem Zeit- und Phänomenbegriff distanzierte er sich frühzeitig, vgl. GA 1, 424. Auf ihre eigentliche Absicht, »das An-sich der Natur zu finden« kommt er bei der Erläuterung seiner angestrebten Phänomenologie der Geschichte und der Natur zu sprechen, vgl. GA 20, 5. Dabei ist ihm klar, daß der Begriff der Zeit seit Aristoteles keine wesentliche Aufklärung mehr erfahren hat, vgl. GA 20, 11.

<sup>2746</sup>Das wird im Verlauf d.v.U. zu sehen sein.

chen Seins wie des Seins überhaupt. Daß Heidegger den besagten langen Anweg wählt, ist einerseits ein Ausweis seiner Eigentümlichkeit und kann andererseits vergleichbar seinem Lehrer Husserl wie als Reaktion auf die Forderungen der Neukantianer und als Bemühung um äußerste Wissenschaftlichkeit, als Bemühung um äußerste formale Redlichkeit qua phänomenologischer Selbstanschauung verstanden werden. Der »Anweg« ist also schon die Auseinandersetzung mit der Sache selbst; auf dem Anweg kommt die mehr historische Perspektive des systematischen Gehalts zum Zug, da dieser niemals ohne seine Geschichte entwickelt werden kann.

Die Einteilung von Heideggers geistiger Entwicklung in zeitlich bestimmbare Phasen, die der natürlichen Struktur und dem systematischen Gehalt des von Schleiermacher wie auch von Heidegger entdeckten Phänomens des Gelichtetseins des geschaffenen Seins am Ort der Menschheit, und also dem menschlichen Gemüt entsprechen, diese Weise der Einteilung wird von Heideggers Werk bestätigt werden. Anders jedoch als bei Schleiermacher und Kant werden die thematischen Schwerpunktverschiebungen, unter denen Heidegger das Menschsein und dessen Gottesbezug umkreist, etwas weniger deutlich ausfallen. Heidegger versammelt sein Denken und konzentriert sich im großen und ganzen beständig auf die eine Gegebenheitsweise überhaupt aller Erscheinungen bzw. auf das eine Sein des Seienden vor dem Horizont der »Zeit«. Heideggers Werk ist fundamentalontologisch und gewissermaßen chronologisch. Eine Kosmologie oder eine Ethik zum Beispiel, und sei sie nur transzendental, bildet Heidegger nicht aus, obwohl die Möglichkeit dazu bestanden hätte.<sup>2747</sup> Zwar entwickelt Heidegger auch seine ontologischen, psychologischen und auch theologischen Einsichten nicht im Zusammenhang eines Systems. Aber ganz offensichtlich thematisiert Heidegger die »regionalen« ontologischen Fragestellungen faktisch immerzu in ihrer systematischen, natürlichen Unterordnung unter den ontologisch-phänomenologischen Gesamtzusammenhang. Im Rahmen der Vorherrschaft dieser fundamentalphänomenologischen Perspektive und geleitet von einem starken Phänomenbezug orientiert sich faktisch auch das Werk Heideggers, wenn auch in abgeschwächter Form, an den Grundstrukturen des menschlichen Personseins – wie noch zu sehen sein wird.

Aus diesem Grund erhält die Phase des hermeneutischen Anwegs zu SuZ eine zusätzliche Bedeutung. Sie dokumentiert, daß der Weg vom Weltbezug zum Gottesbezug nur über den Selbstbezug verläuft. Anders gewendet: sie dokumentiert, daß eine phänomengemäße Antwort auf die Frage nach dem Sein des Seienden sowie nach der »Zeit« gleich der Antwort auf die Frage nach dem (transzendenten) Sinn des Seins (des Seienden) bzw. des Erscheinens und der »Zeit« notwendig mit der Reflexion auf die zur Einsicht ins Erscheinen für sich selbst »hellgemachten« endlichen Instanzen samt deren Seinsweise beginnen muß. Diese Einsicht wird ebenso vom Gesamtwerk Schleiermachers gestützt, da

---

<sup>2747</sup>Die Möglichkeit zur Ethik bezeugt mit ihrem eigenen Lebenswerk die Schülerin und Geliebte Heideggers, Hannah Arendt. Auszugsweise aus ihrem Werk seien genannt: (1) Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929; (2) Vom Leben des Geistes. Das Wollen, München 1979; (3) Vita activa oder Vom tätigen Leben, München <sup>2</sup>1981; (4) Was ist Politik? Aus dem Nachlaß, hg. v. U. Ludz, München 1993.

es mit einer Selbstauskunft zu dessen Person kombiniert mit der Beschreibung der allgemeinen Züge des Menschseins beginnt. Aber, weil bei Schleiermacher diese Prolegomena in Relation zu dem Gesamtwerk kurz ausfallen, eben weil der Autor sein Bestreben mehr auf die Gehalte seiner Einsicht denn auf die Methode richtet, ist der phänomenologische Charakter der Zugangsweise Schleiermachers für gewöhnlich nicht so selbstverständlich wie die Methode Heideggers als Phänomenologie empfunden worden.

Desweiteren wird die Darstellung von Heideggers hermeneutischem Anweg darauf aufmerksam machen, daß Heidegger faktisch der von Schleiermacher praktizierten, primären Ausrichtung auf die »Gegenstände« folgt. Zu sehen sein wird, daß Heideggers Eifer sich im großen und ganzen zuerst auf das Phänomenhafte seiner im Werden begriffenen Phänomenologie richtet. An den Phänomenen bzw. am Phänomen des Gegebenseins der Einzelphänomene entwickelt Heidegger seine Verfahrensweise (der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität) und diese Verfahrensweise führt ihn wiederum zu den »Gegenständen« seiner Philosophie, unter anderem zur Philosophie über die Sprachlichkeit der darzustellenden Phänomenerkenntnis; so daß die Verfahrensweise und die Sprachlichkeit bzw. der »λόγος« mit in die Gegenstandsbetrachtung fallen werden. Sachlich nämlich folgt die zwar gleichursprüngliche, aber dennoch sekundäre Kontextualisierung und Versprachlichung von Erkenntnissen stets der Sichtung der gegebenen »Gegenstände«, dem »Gegebenen«. Das ist deswegen bemerkenswert, weil auch Heideggers Anweg zu SuZ dieser Gegebenheit nachfolgen muß. In sachfaktisch schönster Übereinstimmung mit Schleiermachers Vorordnung der Begriffsform des menschlichen Denkens und der transzendentalen Begriffsabhandlung von Schleiermachers Dialektik vor die Urteilsuntersuchung der Schleiermacherschen Dialektik bzw. vor die Urteilsform des Denkens wird auch Heidegger seine Gegenstände so untersuchen, daß er zuerst deren semantischen Gehalt zu bestimmen sucht. Selbstverständlich wird diese Suche niemals ohne gleichzeitige Berücksichtigung der syntaktischen Verhältnisse bzw. unter Ausblendung des jeweiligen Gegenstandsvollzugs vonstatten gehen. Überzeugen können Heideggers Analysen aber immer nur dort und dann, wenn und wo die beobachteten Vollzüge auf ihr gegenständliches Gegebensein hin befragt werden.<sup>2748</sup> Zweitens wird die hier formulierte These sich an der Reihenfolge der von Heidegger gewählten Untersuchungsgegenstände bestätigen. Denn zuerst untersucht Heidegger die Gegebenheit der christlichen Zeitlichkeit und die Aristotelische »φρόνησις«, bevor er darein den sprachlichen Umgang mit den »Gegenständen«, den »λόγος« zu integrieren versuchen wird.

---

<sup>2748</sup>Beispielsweise versucht Heidegger in seiner Probevorlesung von 1916, den Begriff der Zeit in der Geschichtswissenschaft zu bestimmen, indem er nicht einfach auf die sprachliche Beurteilung der »Zeit« und bloß auf die syntaktische Widerspruchslosigkeit der gängigen Zeitbegriffe der Geschichtswissenschaft achtet, sondern er versucht, den Gegenstand des faktischen Vollzugs zu erfassen, in der Annahme, daran etwas wahrhaftig Gegebenes zu erkennen.

## 4.2 Heideggers hermeneutischer Anweg zu »Sein und Zeit«:

phänomenologische Verfahrensweise und Fundamentalontologie in der Ausbildung Heideggers philosophisch-theologische Entwicklung verläuft als phänomenologische Gottessuche. Entgegen einem ersten, falschen Anschein sind die scheinbar nur philosophisch zu betreibende Phänomenologie und die scheinbar nur theologisch zu betreibende Gottessuche unauflöslich miteinander verbunden. Zudem wird die Betrachtung von Heideggers Anweg zu »Sein und Zeit« darauf aufmerksam machen, daß bei Heidegger in Übereinstimmung mit der von Schleiermacher bekannten, ontologischen Vorordnung der Semantik vor die Syntax die Beschäftigung mit den Phänomenen »Zeitlichkeit« und »φρόνησις« vor der Auseinandersetzung um den »λόγος« rangiert. Vorrangig hingegen ist die Verfahrensweise vor der Fundamentalontologie – diese verstanden unter Betonung des »ῥυ« – in dem Sinne, daß Heideggers praktisches Bestreben vergleichbar dem Ansinnen Kants zunächst auf einen methodischen Fortschritt abzielt: »Phänomenologie ist zunächst ein reiner Methodenbegriff, der nur das Wie der Forschung angibt«, nämlich deren größtmögliche Radikalität.<sup>2749</sup> Um jedoch seiner philosophischen Methode bzw. seiner Phänomenologie den Boden zu bereiten, muß Heidegger zu dem, was »ist«, bzw. zur Möglichkeit von »Gegenstandsbezug überhaupt« Stellung nehmen und, wenn auch implizit, einen Phänomenbegriff voraussetzen. Dessen Analyse wird u.a. zeigen, daß der hermeneutische »Anweg« bereits die Auseinandersetzung mit der Sache selbst ist.

### 4.2.1 Vom Phänomen zur Verfahrensweise

#### 4.2.1.1 Von der »Generalherrschaft des Theoretischen« zur »Selbstwelt«:

die Vorbereitung der formalen und inhaltlichen Neuausrichtung

Betrachtet man den weithin als Phänomenologie anerkannten Traditionsstrang, den Heidegger von seinem Lehrer Husserl an diesen anknüpfend aufnimmt, so wird spätestens an Heideggers Aporie beim oben dargestellten Vorlesungsversuch von 1918/19 erkennbar, daß Heidegger die Phänomenologie Husserls entscheidend verändern mußte. Transzendentes Bewußtsein und geschichtliches Leben wußte Husserl nicht zu vereinen. Gewisse Grundlinien des Neuansatzes der phänomenologischen Philosophie von Heidegger gegenüber Husserl sowie erste Spuren einer radikalen Neubestimmung der gesamten abendländischen Geistesgeschichte finden sich schon in Heideggers erster ordentlichen Vorlesung (in Freiburg) aus dem Kriegsnotsemester 1919 sowie in der Vorlesung über »Grundprobleme der Phänomenologie« vom Wintersemester 1919/20. Bereits der Titel von Heideggers Vorlesung »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem«<sup>2750</sup> sowie die Publikations- und Entwicklungsreihe, als deren erstes Glied diese Vorlesung zu stehen kommt,<sup>2751</sup>

---

<sup>2749</sup>Vgl. GA 20, 185.

<sup>2750</sup>In »Zur Bestimmung der Philosophie«, GA 56/57, 1-117.

<sup>2751</sup>»Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919). 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)« (GA 56/57).

lassen erkennen, daß Heidegger auf eine grundsätzliche Bestimmung der Philosophie dringt. Die offensichtliche Anlehnung des Titels an die Husserlschen »Ideen« sowie die offensichtliche Bezugnahme auf die Rickertsche Wertphilosophie in »Phänomenologie und Wertphilosophie« vom Sommersemester 1919 lassen erahnen, daß Heidegger, falls er nicht schlichte Wiederholung betreiben will, sich zu einer wesentlichen Kritik mindestens an seinen Freiburger Universitätslehrern entschieden hat.<sup>2752</sup>

In der Vorlesung über »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem« nimmt Heidegger zwar den von Husserl ererbten Gedanken auf, daß die »Gegenstände« nicht in ihrem »realen« Vorkommen, sondern als »Phänomene«, in ihrer Erscheinung im Bewußtsein zu betrachten seien. Im Wechsel von der alltäglichen, sozusagen natürlichen Einstellung zur phänomenologischen »Einstellung« werde das faktische Vorkommen »eingeklammert«; damit das Wesen der jeweils betrachteten Sache zu sehen sei. Das war der Sinn der sogenannten phänomenologischen Epoché Husserls. Aber, Heidegger wendet ebendiese, vermeintlich wissenschaftliche Verfahrensweise, die phänomenologische Einstellung Husserls gegen sie selbst. Während Husserl unterstellt, die »Generalthesis der natürlichen Einstellung«<sup>2753</sup> bedeute die Vergegenständlichung der Welt, und er andererseits die Verstehensaktivität des jeweils praktizierenden Phänomenologen aus dem Blickfeld der Phänomenologie entgleiten läßt, übt Heidegger seine Kritik nicht an der Einstellung der alltäglichen Orientierung, sondern an der Haltung der Wissenschaftlichkeit. Heidegger wendet sich gegen die »Generalherrschaft des Theoretischen«<sup>2754</sup>, die zum Großteil auch die Philosophie betrifft. Heidegger ist überzeugt davon, daß wahres Philosophieren sich gegen die herrschende Philosophie richten muß und kämpft gegen den Neukantianismus ebenso wie gegen das theoretisch ansetzende Phänomenologieprogramm Husserls.

Die Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« von 1919/20 offenbart darüber hinaus äußerst deutlich, was im Vorlesungsplan zur mittelalterlichen Mystik unausgesprochen mitschwang, daß Heidegger die Generalherrschaft des Theoretischen bereits in der antiken Wissenschaft verwurzelt sieht. Schon in der Antike seien die »inneren Erfahrungen« in die »Ausdrucksformen der [...] Wissenschaft gespannt« worden, was »heute noch tief und verwirrend« nachwirke.<sup>2755</sup> Die ontologisch »entscheidende Problem[stellung]«, nämlich »Geschichte und Leben« ist nach Heidegger von Anfang an verdeckt worden.<sup>2756</sup> Am »Theoretischen« kritisiert Heidegger das, was er später an der Metaphysik kritisiert:

---

<sup>2752</sup>Zu Heideggers Kritik an Rickert vgl. auch die frühe Freiburger Vorlesung »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung« von 1921/22, GA 61, Seite 91 sowie 101.

<sup>2753</sup>Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in: Husserliana III.1, hg. von K. Schuhmann, Den Haag, 1976, 61.

<sup>2754</sup>Die Idee der Philosophie, GA 56/57, 87 (90f); ähnlich S. 59. Die von Heidegger verwendete Begrifflichkeit zeigt denkbar klar an, daß er sich auch von Husserl distanzieren will.

<sup>2755</sup>Vgl. GA 58, 61.

<sup>2756</sup>Vgl. GA 58, 146.

daß das »Theoretische« für das Ursprüngliche selbst genommen wird, obwohl umgekehrt das »Theoretische« und die Philosophie aus dem Leben erwachsen.

Denn der ursprüngliche Zugang zu den »Dingen« vollziehe sich nur im Erleben, im Erleben der Dinge in ihrem ursprünglichen *Z u s a m m e n h a n g*. Insofern liegt der ursprüngliche Zugang im Erleben von »Welt«.<sup>2757</sup> Demgegenüber lebe das »Fassen, Feststellen als Gegenstand überhaupt« »auf Kosten der Zurückdrängung meines eigenen Ichs«, so daß das Feststellen als Erlebnis »nur noch ein Rudiment von Er-leben[, ...] ein Entleben« sei.<sup>2758</sup> »Im theoretischen Verhalten bin ich gerichtet auf etwas, aber ich lebe nicht (als historisches Ich) auf dieses oder jenes Welthafte zu«<sup>2759</sup>. Die Phänomenologie gemäß seiner eigenen, über Husserl hinausgehenden Auffassung versteht Heidegger dementsprechend als »Urwissenschaft«, die »mit dem Erleben« mitgeht.<sup>2760</sup> Das heißt freilich nicht, daß die Phänomenologie lediglich das mehr oder minder zufällig erscheinende Empirische beschreiben soll. Die Phänomenologie soll nach Heidegger, der in diesem Zug Husserl nachfolgt, die Struktur des Welterlebens, sozusagen die »Welt« in ihrem *W e s e n* beschreiben – unter ständiger Rücksicht auf das Erleben, bzw. auf das »Erlebnis«. Der Gegensatz zu Husserl besteht darin, daß Husserl die Aufmerksamkeit stärker auf das in der Lebenswelt einzelne Erscheinende, das einzelne Erlebte richtet; Heidegger dagegen fokussiert die phänomenologische »Einstellung« auf das Welterleben und auf das Phänomen des *E r s c h e i n e n s* des einzelnen Erscheinenden. Aus ihm entspringen das einzelne Erlebte, das Theoretische wie auch die Philosophie.

Tatsächlich droht somit auch die von Heidegger selbst geforderte wahre Philosophie an das »Theoretische« zu verfallen und unterschiedslos mit ihm übereinzustimmen. Denn auch die (wahre) Philosophie muß – z.B. bei ihrer Kritik der theorieverfallenen Philosophie – mit dem Gedanken von »Etwas überhaupt« eine »unentrinnbare Vergegenständlichung« vollziehen.<sup>2761</sup> Heidegger weist angesichts dieser Gefahr auf die Möglichkeit hin, »daß das formal Gegenständliche zunächst überhaupt keinen Zusammenhang mit dem theoretischen Prozeß« habe, d.h. daß »sein Motivationsursprung aus dem Leben« ein »qualitativ grundwesentlich anderer« sei.<sup>2762</sup> Heidegger stützt diese Annahme durch den Hinweis, daß die Vorstellung von »Etwas überhaupt« eigentlich nicht durch theoretische Abstraktion zustande komme und ihr Sinn gar nicht mehr im konkreten Weltbezug liege. »Etwas überhaupt« sei vielmehr »das ›Noch-nicht‹ d.h. [das] noch nicht in ein genuines Leben Heraus-

---

<sup>2757</sup>»Welt« erscheint für Heidegger als ursprünglicher Bedeutungszusammenhang: »das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen« (GA 56/57, 73). Mit dem »Bedeutsamen« weiß der Mensch immer schon umzugehen; auf diese Weise »bedeutet« das »Bedeutsame« von sich aus etwas. Nicht sind zunächst die »nackten Dinge«, denen gleichsam den ersten Menschen die Bedeutung angekleidet wird (vgl. GA 61, 91; vgl. ebd. 101).

<sup>2758</sup>Vgl. GA 56/57, 73f; 91.

<sup>2759</sup>GA 56/57, 74.

<sup>2760</sup>Vgl. GA 56/57, 15 und 117.

<sup>2761</sup>Vgl. GA 56/57, 112.

<sup>2762</sup>Vgl. GA 56/57, 114.



gebrochene, es ist das wesentlich Vorweltliche«. <sup>2763</sup> Vergleicht man diese Vorstellung mit Schleiermachers Rede von der »Anschauung« im *Brouillon zur Ethik*, so erscheint sie unter Umständen tragfähig. Die »Anschauung« Schleiermachers entstammte keinesfalls allein den konkreten Weltbezügen; die »Anschauung« Schleiermachers trug den Charakter des Ursprünglichen an sich – wiewohl sie durch konkretes Gegenständliches »geweckt« werden mußte; und die »Anschauung« Schleiermachers konnte in Gestalt von verbalsprachlichen Formeln »entwickelt« werden. So gesehen kann durchaus möglich sein, daß die philosophische Vergegenständlichung der Möglichkeit von »Welt« die Ursprünglichkeit des Ursprünglichen (also von »Welt«) erfaßt und in diesem Sinne die von Heidegger geforderte »Urwissenschaft« darstellt. Das Verständnis von »Anschauung« freilich faßt Heidegger sowohl in der »Philosophie«-Vorlesung von 1919, dann in der Vorlesung »Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung« vom Sommersemester 1920, vor allem aber Jahre später in der Vorlesung »Die Grundprobleme der Phänomenologie« aus dem Sommersemester 1927 allein in seiner problematischen Variante, als gegenstandslos vergegenständlichende Anschauung, die ihren formal-theoretisch besprochenen Gegenstand nicht trifft, wenigstens dann nicht trifft, wenn der Gegenstand die Gegenständlichkeit selbst bzw. das »Sein« ist. <sup>2764</sup>

Die sogenannte Urwissenschaft dagegen scheint davor gefeit, daß ihr ein falsches Bild als der Gegenstand selbst vorgetäuscht wird und zuletzt, daß die durch theoretische Abstraktion vermittelte, irreführende Vergegenständlichung ein einzelnes Seiendes bzw. ein Erscheinendes anstelle der Gegenständlichkeit für das »Sein« selbst ausgibt. Denn die Urwissenschaft speist sich aus dem innersten Leben. Beim »Mitgehen« mit dem Erleben, beim »Erleben des Erlebens« kann die Urwissenschaft das ursprüngliche Erleben sogar mitteilen und ist insofern, wie Heidegger sagt, »hermeneutische Intuition« <sup>2765</sup>. Das Phänomen dieser hermeneutischen Intuition begegnet in SuZ als »das reine *νοεῖν*, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen«, und wird von Heidegger im Rückgriff auf den »*νοῦς*« bei Aristoteles bestimmt, der in diesem Kontext von »*θιγγεῖν/θιγγάνειν*« und »*φάσαι*«, von »Berühren« und »Sagen« spricht, wobei das »Sagen« nach Heidegger die »einfache«, unmittelbare Zugangsweise darstellt, wie sie allen im zeitlichen Nacheinander erscheinenden, gegliederten sprachlichen Äußerungen inneohnt. <sup>2766</sup> Die Rede vom Berühren erinnert stark an die von Schleiermacher in seiner zweiten *Rede* evozierten Bilder der Berührung zwischen Liebenden und an das die »Anschauung« fundierende »Gefühl« sowie an den auf diese Weise gegebenen Gegen-

<sup>2763</sup>Vgl. GA 56/57, 115. In der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« vom Wintersemester 1920/21 präzisiert Heidegger, daß »formale Ontologie« zwar »schon ein gegenständlich Ausgeformtes«, etwa in der Feststellung »Etwas ist ein Gegenstand«, besage (GA 60, 59); doch andererseits sei der formale »Bezugssinn« »keine Ordnung, keine Region; oder nur indirekt, sofern er ausgeformt« werde (GA 60, 61).

<sup>2764</sup>Vgl. GA 56/57, 12; GA 59, 9-12; sowie GA 24, 5-14 (§ 2), bes. 12: »Alle Welt- und Lebensanschauung ist [...] auf Seiendes seiend bezogen«, und 15-19 (§ 3), bes. 15: »Wir behaupten nun: Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie«.

<sup>2765</sup>GA 56/57, 117.

<sup>2766</sup>Zu Heidegger vgl. SuZ 32ff, bes. 33; GA 21, 180 sowie GA 18, 364 und 279; zu Aristoteles vgl. *Met.*  $\varnothing$  10, 1051b24.

standsbezug. Und während bei Aristoteles das »Sagen« dem offenbaren Seienden (*ὄν ἀληθές*) entspricht,<sup>2767</sup> fragt Heidegger in SuZ unter demselben Titel des »λόγος« und des »λέγειν« nach dem Sein (des Seienden),<sup>2768</sup> worauf in der Vorlesung von 1919 bereits die Frage nach dem Zusammenhang des Welterlebens zusteuert. Problematisch dagegen und nicht überzeugend ist, daß Heidegger – wie er auch die »Anschauung« nur negativ zu beurteilen scheint – dem »Sagen« die Wahrheitsgemäßheit nur dann zuordnen will, wenn es sich in der unmittelbaren Einfachheit hält und nicht in die gegliederte Ausdrücklichkeit der sprachlichen Aussagen übergeht. Denn recht besehen muß dann das konkrete, muß alles wirkliches Sprechen sowie jedes »Erleben von Erleben«, ja schließlich auch jedes Erlebnis die Verdeckung der wahren Gegebenheiten befördern. Daß – bei großer Nähe zu Heidegger – dennoch eine sachgemäße Theorie über Sprache und Philosophie denkbar ist, derzufolge nicht jede Rede von verdeckender Art ist, hat Schleiermacher mit seiner auf Plato zurückgehenden Dialektik gezeigt.<sup>2769</sup>

Das Erlebnis von Welt hatte sich allerdings schon bei Schleiermacher als das Erlebnis von scheinbar mehr »außer mir« befindlicher »Umwelt« und scheinbar mehr »in mir« befindlicher »Selbstwelt« dargestellt; und mit Schleiermacher war einzusehen, daß ontologisch betrachtet das Umwelterlebnis nur im Rahmen und auf dem Boden des Selbsterlebens stattfindet. Auch Heidegger, der das »Erlebnis« in seiner Vorlesung über die »Idee der Philosophie« als »Umwelterlebnis« beschreibt,<sup>2770</sup> erkennt, daß das bewußte Erleben von Umwelterlebnissen und so auch die ausdrückliche Beschreibung von Umwelterlebnissen nur möglich sein kann, wenn im Leben selbst das Umwelterleben im Selbsterleben angelegt ist. Dokumentiert wird diese Einsicht durch Heideggers phänomenologische Neuausrichtung auf die von ihm so genannte »Selbstwelt« in der Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« vom Wintersemester 1919/20. Ihr zufolge ist Phänomenologie im Sinne Heideggers nur möglich aufgrund der epochalen »Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt«<sup>2771</sup>.

---

<sup>2767</sup>Vgl. SuZ 32-34; 44f.

<sup>2768</sup>Vgl. SuZ 44.

<sup>2769</sup>Einen wichtigen Wandel seiner Sprachphilosophie wird Heidegger im Sommersemester 1931 vollziehen, wenn er in der Vorlesung »Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft« (GA 33) die Sprache selbst als Mannigfaltigkeit und zugleich als die die Mannigfaltigkeit ermöglichende Einheit bzw. als die das Mannigfaltige nur teilweise auswählende Versammlung bestimmt, vgl. GA 33, 121; 144f. Wie weit dieser neue Lösungsversuch trägt, kann hier im einzelnen offen bleiben. Daß Heidegger sich die Möglichkeit, eine dialektische Philosophie im Anschluß an Plato als eine dem menschlichen Dasein entsprechende Philosophie aufzunehmen, bereits mit der Vorlesung »Platon: Sophistes« (GA 19) vom Wintersemester 1924/25 verschlossen hat, wie Figal, G., »Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platon-Interpretation in der Vorlesung über den *Sophistes* (Winter 1924/25)«, in: ders., Zu Heidegger. Antworten und Fragen, Frankfurt a.Main 2009, 107-126, 125 mit Hinweis auf GA 19, 486 behauptet, läßt sich m.E. nur eingeschränkt sagen, vgl dazu Anm. 3234 d.v.U.

<sup>2770</sup>Vg. GA 56/57, 70-75.

<sup>2771</sup>GA 58, 58; vgl. auch a.a.O., 172.

#### 4.2.1.2 Der Gegenstand der religiösen Selbstwelterfahrung des Paulus als Fundiertheit der Phänomenologie in der christlichen Parusie- und Zeiterfahrung

Phänomenologie im Sinne Heideggers ist nur möglich aufgrund der »Zugespitztheit« des faktischen Lebens auf die »Selbstwelt«. Aber, wiederholt Heidegger damit nicht die an Husserl zu kritisierende Reduktion auf ein transzendentes Ich? Das transzendente Ich mußte notwendig ungeschichtlich sein. Und, kritisiert Heidegger nicht im Wintersemester 1919/20, daß die gesamte philosophisch-metaphysische Tradition den ontologisch entscheidenden Sachverhalt von »Geschichte und Leben« verdeckt?<sup>2772</sup> Heidegger kämpft mit diesem Problembestand – inwieweit er ihm gerecht wird, kann erst im nachfolgenden Abschnitt 4.2.1.3 beleuchtet werden. Heideggers Erforschung von Umwelt- und Selbsterleben rührt jedenfalls an das Fundament der phänomenologischen Verfahrensweise bzw.<sup>2773</sup> der Phänomenologie; diese setzt Heidegger zumindest in der frühen Phase seines Denkens, also mindestens bis zur Auseinandersetzung mit Aristoteles im Wintersemester 1921/22, mit »Philosophie« in einem ursprünglichen, positiven Sinn dieses Wortes gleich.<sup>2774</sup> Im Prinzip hatte Heidegger schon bei seinem allerersten Vorlesungsversuch, im Vorlesungsplan von 1918/19 denselben Problemzusammenhang thematisiert. Auch damals war der Angelpunkt der Gedanke der anzunehmenden Einheit von »reinem« Bewußtsein und der Gegebenheit des »lebendigen« Lebens (das anscheinend nicht durch das transzendente Ich »gegeben« wird). Mit der Frage nach dem Wesen und der Verfahrensweise der Philosophie in der Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« vom Wintersemester 1920/21 steht nichts Geringeres in Frage als »die Sache selbst«, der Gegenstand der gesamten Philosophie bzw. Phänomenologie.<sup>2775</sup>

Seinen Gegenstand der Untersuchung hatte Heidegger schon im Vorlesungsplan von 1918/19 nicht deswegen gewählt, weil Mystik oder andere religiöse Erscheinungen nur irgendwie dazu geeignet schienen, beispielhaft die Erfahrung der (später) sogenannten »Selbstwelt« im »Leben« zu verankern. Vielmehr wollte Heidegger anhand der mittelalterlichen Mystik die Konstitution von »Leben überhaupt« belichten. Zwar mißlingt Heidegger dieser Versuch, aber an der Grundintention scheint er festzuhalten. Nachdem der Plan zur Mystikvorlesung das Bewußtsein des Urchristentums nur am Rande erwähnt hatte, trägt

---

<sup>2772</sup>Vgl. Grundprobleme der Phänomenologie, GA 58, 146.

<sup>2773</sup>Vgl. dazu die folgende Anm. d.v.U.

<sup>2774</sup>Vgl. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, in: Phänomenologie des religiösen Lebens, GA 60, 1-173, bes. 5: »Phänomenologie« – dies soll uns dasselbe bedeuten wie »Philosophie«, sowie 6f; 63: »Was ist Phänomenologie? [...] Dies kann hier nur formal angezeigt werden[, ...] gerade die formale Anzeige«; 55: »Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die »formale Anzeige«. Was der formal anzeigende Sinn in sich trägt, daraufhin werden die Phänomene angesehen«; vgl. a.a.O., 7: »Vielleicht hat »Einleitung« in die Philosophie einen so wichtigen Sinn, daß die Einleitung bei jedem Schritt in die Philosophie mitbeachtet werden muß«.

<sup>2775</sup>Vgl. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 7. – Die Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« (von 1919/20; GA 58) denkt manches an, was kurz darauf in der Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« (1920/21; GA 60) fortgeführt und z.T. ausgebaut wird: z.B. daß die urchristliche Religiosität, speziell die des Paulus, einen Sinn für Geschichte und die Ursprünglichkeit des Lebens gewahrt habe, wohingegen die griechische, und zwar speziell die aristotelische Philosophie diese beiden Aspekte bzw. den Sinn der »inneren Erfahrung« mißverstanden habe.

Heidegger im Wintersemester 1920/21 seine »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« vor, deren zweiter Teil eine »phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluß an paulinische Briefe« ausführt.<sup>2776</sup> Daß Heidegger abermals genuin religiöse Phänomene untersuchen will, begründet sich gleich der Entscheidung für die mittelalterliche Mystik nicht dadurch, daß Heidegger überhaupt irgendein »historische[s] Paradigma«<sup>2777</sup> sucht – um die phänomenologische Zugangsweise davon ausgehend verallgemeinern zu können. Heidegger wehrt sich vielmehr dagegen, daß »alles Historische lediglich als Exempel«<sup>2778</sup> in Betracht kommen soll. Oder vorsichtiger gesagt: Heidegger will nicht vermittelt durch »Formalisierung und Generalisierung [... ] also einstellungsmäßig oder theoretisch motiviert«<sup>2779</sup> vorgehen. Vergegenständlichendes, objektinteressiertes »Einordnen [eines ›Gegenstands‹] in den Sachzusammenhang eines anderen« bzw. »Bestimmen von einem anderen her«<sup>2780</sup> will Heidegger ebensowenig dulden wie er gleichermaßen präjudizierende, durch Formalisierung (des von Heidegger so genannten Sinnes von Einstellungsbezügen)<sup>2781</sup> »ausgeformte«, logische oder ontologische Ordnungen »abzuwehren« versucht.<sup>2782</sup> Auch nicht reicht die negative Erklärung hin, daß Heidegger motiviert im Sinne der religiösen Entschlackung von den Schlacken philosophischer Grundlagen durch die Einsicht in die metaphysische Verdeckungstendenz der philosophischen Tradition bewegt ist.<sup>2783</sup> Vielmehr ist im positiven Sinn anzunehmen, daß Heidegger spürt, daß am religiösen Bewußtsein das Phänomen schlechthin, das gottgewirkte Geschaffensein alles »Seins« auszumachen ist. »Paradigma« ist hier also im Sinne von »Urbild« zu verstehen.<sup>2784</sup> Das heißt, daß Heidegger das Beispiel der paulinischen Briefe und speziell die Kapitel vier und fünf des Ersten Briefs an die Thessalonicher auswählt,<sup>2785</sup> weil er ebendort eine ganz bestimmte Vollzugsweise von »Geschichte« und »Leben«, eine ganz bestimmte Erfahrung von »Zeit« vernommen hat.<sup>2786</sup> Diese Annahme soll nun bestätigt werden.

---

<sup>2776</sup>Vgl. Phänomenologie des religiösen Lebens, GA 60, VI.

<sup>2777</sup>Grundprobleme der Phänomenologie, GA 58, 61.

<sup>2778</sup>Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 75.

<sup>2779</sup>Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 64.

<sup>2780</sup>Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 61.

<sup>2781</sup>Vgl. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 58f.

<sup>2782</sup>Vgl. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 58-64.

<sup>2783</sup>Auf diese negative, geradezu abstrakte Perspektive beschränkt sich Figal, G. bei seiner Einleitung in: Heidegger. Lesebuch, hg. und mit einer Einleitung von G. Figal, Frankfurt a.Main, 2007, 14. Um so leichter vermeint Figal anschließend feststellen zu können, daß auch dieser Versuch Heideggers scheitert und Heidegger zu der Überzeugung komme, daß das religiöse Erleben letztlich nur religiös zugänglich sei (vgl. ebd.).

<sup>2784</sup>Heidegger bezeugt diese Übersetzungsmöglichkeit bezogen auf Plato, vgl. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 45.

<sup>2785</sup>Ihn behandelt Heidegger besonders ausführlich, auf 19 Seiten.

<sup>2786</sup>Diese Einsicht, daß Heidegger so verfährt, und was dieser Vorgang ontologisch bedeutet, entfaltet Lehmann, K. in dem Beitrag »Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger«, in: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks, hg. von O. Pöggeler, Weinheim <sup>3</sup>1994 (NWB), 140-168; der Beitrag stellt eine oder vielleicht die Quintessenz aus Lehmanns Studien »Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung, LXVIII – 1417pp., Diss.phil. 1962, Päpstliche Universität Gregoriana« dar.

Wie gesagt bestimmt Heidegger in seiner »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« die Phänomenologie als Philosophie. Wie in seiner Erstvorlesung von 1919 zielt Heidegger immer noch darauf, die Idee bzw. das Verfahren und Wesen der Philosophie zu gewinnen.<sup>2787</sup> Und wie in der nicht gehaltenen Mystikvorlesung von 1918/19 scheint Heidegger anzunehmen, daß sich erst mit der Erarbeitung einer neuen, haltbaren Philosophie und Phänomenologie auch »ein neuer Weg für die Theologie« eröffnen würde.<sup>2788</sup> Die neue, gegenüber allen früheren Versuchen der Tradition anscheinend vorzugswürdige Phänomenologie, die Heidegger anstrebt, will er mithilfe einer Einleitung, ja als eine solche zustandebringen. In ihr muß er versuchen herauszustellen, wie die Phänomenologie auf einen oder vielmehr ihren einen Gegenstand überhaupt zugreift. Heidegger erkennt (wie Schleiermacher in Ethik und *Dialektik*), daß die methodischen Grundfragen für die Philosophie von ganz wesentlicher Bedeutung sind.<sup>2789</sup> Zweitens läßt die von Heidegger gewählte Abfolge von konkret-sachhaltig und formal-methodisch orientierten Abschnitten sein Wissen um den Vollzugscharakter und die (relative) Selbstverwiesenheit der (phänomenologischen) Philosophie erkennen. Dort, wo die Philosophie um ihr Wesen kreist, muß sie sich zwangsläufig im Zustand des selbstbezogenen, einleitenden Grundfragens befinden.<sup>2790</sup> Die Grundfragen thematisiert sie als Fragen nach ihrer Methode, d.h. als Frage nach der Zugangsweise zu ihrem (jeweiligen) Gegenstand.<sup>2791</sup>

Warum aber begibt Heidegger sich in die Sphäre der Religionsphilosophie – deren bekanntem Vertreter Troeltsch wirft er nach eingehender Analyse vor, er habe »die Religion [...] in einen fertigen Sachzusammenhang hineingestellt«<sup>2792</sup>? Warum verfaßt Heidegger nicht eine Einleitung in die Phänomenologie der Philosophie und begründet das Reich einer Philosophiephilosophie? Hätte der Reiz des Neuen und der Schein der Ursprünglichkeit nicht eher von einer Philosophie der Philosophie denn von einer Philosophie der Religion ausgehen müssen!<sup>2793</sup> Will man abermals darauf verweisen, daß Heidegger allein in

---

<sup>2787</sup>»Vielleicht hat ›Einleitung‹ in die Philosophie einen so wichtigen Sinn, daß die Einleitung bei jedem Schritt in die Philosophie mitbeachtet werden muß. Sie ist nicht nur Technik. Die Frage nach dem Wesen der Philosophie erscheint unfruchtbar und ›akademisch‹. Aber auch dies ist nur die Folge der üblichen Auffassung« (Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 7).

<sup>2788</sup>Vgl. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 67; und weiter heißt es dort, die phänomenologische Methode der »formalen Anzeige« beabsichtige – in dem bestimmten Fall der vorliegenden Vorlesung – lediglich, »den Zugang zu eröffnen zum Neuen Testament«. Einmal durch Heideggers Großtat freigesetzt dürften die Theologen wieder auf eigenen Füßen ihre Glaubenswelt durchschreiten.

<sup>2789</sup>Die Nähe zu Schleiermacher dokumentiert sich auch darin, daß Heidegger die Philosophie »in einem ganz formalen Sinn« »eine Kunst« nennen kann, vgl. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 8.

<sup>2790</sup>»Was Philosophie selbst ist, läßt sich wissenschaftlich nie zur Evidenz bringen, sondern nur im Philosophieren selbst klar machen« (Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 8).

<sup>2791</sup>»Alle Fragen der Philosophie sind im Grunde Fragen nach dem Wie, im strengen Verstande Fragen nach der Methode« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 88).

<sup>2792</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 28.

<sup>2793</sup>Freilich bietet schon Hegel beides, inklusive einer Philosophie der Geschichte. Relativ neu wäre ein derartiger Ansatz im Gesamt der abendländischen Geistesgeschichte dennoch gewesen. Andererseits gilt ebensogut: Wollte man die von Heidegger gebotene »Einleitung« als Vorarbeit für eine spätere Philosophie der Philosophie bewerten, so müßte man sich wie auch Hegel fragen lassen, ob das spätere Wissen um das Wissen nicht faktisch notwendig an seinen konkreten geschichtlichen Ausgangspunkt gebunden bleibt und die scheinbare Abhebung davon, wie im Fall Hegels, eine kräftige Täuschung darstellt.

der Religion eine ursprüngliche Erfahrungsmöglichkeit gesehen habe, während ihm die philosophische Tradition abkünftig-verfallen vorgekommen sei, so krankt diese in gewisser Hinsicht zutreffende Annahme daran, daß Heidegger in der besagten Vorlesung wiederholtermaßen gerade der von ihm sogenannten faktischen Erfahrung, von der die gesamte Philosophie überhaupt aus- und in die sie eingehen soll<sup>2794</sup>, eine ureigene Verfallentendenz<sup>2795</sup> bescheinigt. Dieser Sachverhalt deckt sich auf wundersame Weise mit Heideggers Einsicht, daß auch in der Hörer- und Leserschaft des Apostel Paulus Mißverständnisse der von Paulus mitgeteilten religiösen (!) Erfahrung umsichgreifen,<sup>2796</sup> die dem bestimmten von Heidegger bzw. von Paulus beschriebenen Phänomen wesentlich zu sein scheinen: Es »sieht der Wissende erst die große Gefahr, die dem religiösen Menschen droht: Wer den Vollzug [des Glaubens] nicht annahm, der vermag den unter dem Schein des Göttlichen auftretenden Antichrist gar nicht zu schauen, er verfällt ihm, ohne es zu merken. [...] Das Erscheinen des Antichrist ist kein bloß vorübergehendes Geschehen, sondern etwas, woran sich eines jeden, auch des schon Glaubenden, Schicksal entscheidet«<sup>2797</sup>. Und später heißt es dann bei Heidegger: »Die Sünde ist ebenso ein Mysterium wie der Glaube«<sup>2798</sup>.

Heidegger scheint also faktische Lebenserfahrung gefunden zu haben, wenn auch geheimnisvolle, wie etwa der geheimnisvolle Augenblick, den Schleiermacher in seiner zweiten *Rede* beschreibt. Kann man daher mit Schleiermachers *Reden* vergleichend als Auswahlgrund für eine Einleitung in die Phänomenologie der Religion bei Heidegger anführen, daß Heidegger ebenfalls wie Schleiermacher das Thema der Religion deshalb herausgreift, weil er erstens ein echtes Phänomen mitzuteilen hat, von dem er zweitens selber ergriffen ist? Heidegger antwortet auf diese Frage nicht ausdrücklich, nicht in der Klarheit, in der Schleiermacher von seiner Selbsterfahrung in den *Reden* und in den *Monologen* ausgeht. Anstatt im methodischen, ersten Teil seiner »Einleitung« klare Auskunft darüber zu erteilen, warum er die Religion zum Explikationsgegenstand erhebt, offenbart Heidegger sein Innerstes nur indirekt – auf unverwechselbar eigentümliche und dennoch nachvollziehbare Weise. Heidegger sagt, daß das »phänomenologische Verstehen vom Vollzug des [phänomenologischen] Betrachters her bestimmt« ist und er deshalb diesen Ansatz nicht für einen jeden Betrachter bezogen auf jedwedes Phänomen für praktikabel hält; wie schon in der Mystikvorlesung hält Heidegger dafür, daß der phänomenologische Ansatz »von einer Vertrautheit mit dem Phänomen getragen« sein muß.<sup>2799</sup> Diese Sichtweise stimmt mit Heideggers Grundeinsicht überein, daß die Philosophie von der faktischen Erfahrung aus- und in sie eingehen soll. Für die Wahl des Gegenstands »Religion« spricht also Heideggers

<sup>2794</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 8.

<sup>2795</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 9; 12: »Die faktische Lebenserfahrung zeigt eine Indifferenz in Bezug auf die Weise des Erfahrens. Sie kommt gar nicht auf den Gedanken, ihr könne etwas nicht zugänglich werden«.

<sup>2796</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 107; 109; 113.

<sup>2797</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 113; mit Bezug auf II Thess 2, 5-12.

<sup>2798</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 115.

<sup>2799</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 82; vgl. auch Heideggers Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, GA 60, 334-337.

Vertrautheit mit dem Christusgeschehen als einer echten Lebenserfahrung. Als durchschlagendes Einzelargument, zumal für die Wahl von Religion überhaupt, kann der Umstand, daß Heidegger – und vielleicht auch der damalige Vorlesungshörer – mit dem Christentum wohlvertraut ist, dennoch nicht gelten. Heidegger und seine Hörer hätten wohl auch Vertrautheit mit anderen Phänomenen des Lebens besessen. Heidegger mildert die soeben zitierte Feststellung denn auch ab, methodisch sicher gehe man, wenn man die Grundbestimmung des betreffenden Phänomens »rein formal« ansetze.<sup>2800</sup> – Zur Problemhaftigkeit der »reinen Formalisierung« im Abschnitt 4.2.1.3! – Auf eine für seine persönliche Situation höchst bezeichnende Art und Weise laviert Heidegger rund nun um seine Vertrautheit mit dem Christentum herum. Selbst im Schlußwort der Vorlesung sieht er sich gezwungen, große Zurückhaltung vor einer Antwort zu üben. Zwar teilt Heidegger ebendort mit, »echte Religionsphilosophie«, also die »philosophische[ ] Erfassung« der Religion sei immer nur im Ausgang von einer »bestimmten Religiosität« möglich.<sup>2801</sup> Warum aber überhaupt die Religion in den Blickpunkt seiner Betrachtung gerät, läßt Heidegger unausgesprochen. Und warum gerade die christliche Religion in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt, weist Heidegger als eine »schwere Frage« aus; beantwortbar sei sie nur »durch Lösung des Problems der geschichtlichen Zusammenhänge«.<sup>2802</sup>

Genau genommen droht die formale Zurückhaltung, die Heidegger praktiziert, wie schon mit Blick auf die »reine Formalisierung« angedeutet, der Voraussetzung der Phänomenvertrautheit, abstrakter gesprochen der Phänomenbezogenheit zu widersprechen. Denn gleichzeitig formuliert Heidegger wie als Erläuterung der Notwendigkeit einer Lösung des Geschichts-Problems im direkten Anschluß an die Feststellung der besagten Notwendigkeit die »Aufgabe«, »ein echtes und ursprüngliches Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen, das aus unserer eigenen geschichtlichen Situation und Faktizität zu explizieren« sei.<sup>2803</sup> Den Terminus der »Explikation« verwendet Heidegger aber schon zuvor bezogen auf seine eigene Betrachtung der konkreten, christlichen Religiosität;<sup>2804</sup> und zugleich bezieht er seine Betrachtung auf die Verkündigung des Paulus als »ursprüngliche« »Explikation der christlichen Lebenserfahrung« und fährt fort: »Die Frage des Ausdrucks (>Explikation<) scheint sekundär zu sein. Aber mit diesem scheinbar äußerlichen Problem stehen wir im religiösen Phänomen selbst. Es ist kein technisches Problem, von der religiösen Erfahrung getrennt, sondern die Explikation geht immer mit der religiösen Erfahrung mit und treibt sie an«.<sup>2805</sup> Auch wenn man die durch Heidegger vorgenommene und von ihm geforderte Explikation im Vergleich mit Paulus zunächst nicht als religiöse ansehen will, so

<sup>2800</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 82.

<sup>2801</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 124.

<sup>2802</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 124.

<sup>2803</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 124.

<sup>2804</sup>Beispiel: »In welchem Sinn soll nun von uns das aus dem Galater-Brief gewonnene Material verwendet werden? [...] wir wollen seinen eigenen Sinn explizieren« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 78).

<sup>2805</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 72; ebenso z.B. 83: »Im Vollzug und durch den Vollzug kommt das Phänomen zur Explikation«.

muß man wenigstens anerkennen, daß Heidegger selbst »expliziert«, genauer: »immanent« expliziert, »mit ursprünglicherer Begrifflichkeit als die uns gewohnte [Explikation], aus der die uns gewohnte immer erst abgeleitet ist«<sup>2806</sup>. – Zur Verfahrensweise der »Explikation« in dem bei Heidegger ursprünglichen Sinn gleich sowie im Kontext der »reinen Formalisierung« mehr! – Dann aber stellt sich die Frage nach dem Gegenstand der Explikation, die eben nicht nur bezogen auf Paulus, sondern als solche<sup>2807</sup> das Grundphänomen der faktischen Lebenserfahrung expliziert: Expliziert Heidegger heimlich, nämlich qua Explikation der von und durch Paulus vorgenommenen Selbstwelt-Explikation<sup>2808</sup> nicht doch eine ihm selbst eigentümliche, religiöse Erfahrung? Im Prinzip muß dem so sein, daß Heidegger letztlich eine eigene Erfahrung expliziert, da nur so der Zugang zu einer »echten« Erscheinung gewährleistet ist.<sup>2809</sup> Und, hatte Heidegger im Schlußwort der Vorlesung nicht gesagt, daß das Ziel, »ein echtes und ursprüngliches Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen«, »aus unserer eigenen geschichtlichen Situation und Faktizität« zu explizieren sei?!

»Geschichtliche Situation« und »Faktizität« sind beide von Heidegger technisch genutzte Termini. Der Ausdruck »Situation« »gilt uns hier als phänomenologischer Terminus. Er wird nicht für objektive Zusammenhänge verwandt«, sondern für »etwas dem vollzugsmäßigen Verstehen Zugehöriges«<sup>2810</sup>. Auf ebendasselbe Phänomen deutet der Ausdruck der Faktizität hin, denn immerhin liege die »Umwendung« von der »objektgeschichtlichen« Betrachtungsweise zur »vollzugsgeschichtlichen« in der »faktischen Lebenserfahrung« selbst.<sup>2811</sup> Die »faktische Lebenserfahrung« aber umfaßt vergleichbar Schleiermachers unmittelbarem Selbstbewußtsein »die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt« bzw. die »Umwelt«, die »Mitwelt« und die »Selbstwelt«,<sup>2812</sup> wobei die Selbstwelt faktisch gar nicht von der Umwelt und Mitwelt abgehoben ist<sup>2813</sup>. Als solche ist die faktische Lebenserfahrung für Heidegger nur »vom Begriff des ›Historischen‹ her« verständlich<sup>2814</sup>. Die faktische Lebenserfahrung ist anders gesagt prinzipiell

---

<sup>2806</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 89.

<sup>2807</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 83.

<sup>2808</sup>»Aus dem angedeuteten Zusammenhang [der Grundbestimmungen der urchristlichen Religiosität] greifen wir nur das Phänomen der Verkündigung heraus, und zwar deshalb, weil in ihm der unmittelbare Lebensbezug der Selbstwelt des Paulus zur Umwelt und Mitwelt der Gemeinde erfahrbar ist« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 80); dieser Abschnitt endet mit den Worten: »Damit sind wir in die Selbstwelt des Paulus eingeführt« (a.a.O., 98).

<sup>2809</sup>Freilich scheint dagegen zu sprechen, daß Heidegger als eine gewisse Beschränkung der phänomenologischen Explikation das »Grundverhalten der persönlichen Lebenserfahrung des Betrachters (Phänomenologen)« wie schon Husserl vor ihm »ausgeschaltet« wissen will, vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 84; andererseits sagt Heidegger, »daß wir mit Paulus den Brief schreiben. Wir vollziehen mit ihm selbst das Briefschreiben bzw. -diktieren«, vgl. a.a.O., 87. Zu dieser bei Heidegger unaufgehobenen Widersprüchlichkeit mehr im Zusammenhang mit dem sogenannten »reinen Formalisieren«!

<sup>2810</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 90.

<sup>2811</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 90.

<sup>2812</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 11.

<sup>2813</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 13; diese Selbsterfahrung sei der einzig mögliche Ausgangspunkt für eine philosophische Psychologie, sofern man überhaupt eine solche ansetzen könne.

<sup>2814</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 9.



»historisch«.<sup>2815</sup> Oder umgekehrt: das »Historische« ist »unmittelbare Lebendigkeit«.<sup>2816</sup> Aus diesem Grund kann Heidegger einerseits sagen, das Historische sei dasjenige Phänomen, das uns »den Zugang zum Selbstverständnis der Philosophie eröffnen« soll, und andererseits komme es darauf an, »aus der faktischen Lebenserfahrung Motive für das Selbstverständnis des Philosophierens« zu gewinnen.<sup>2817</sup> Aus diesem »Selbstverständnis« ergebe sich dann auch »die ganze Aufgabe« einer Phänomenologie bzw. Philosophie der Religion.<sup>2818</sup>

Mindestens die Philosophie der Religion bezieht demnach ihr »Material«, also die von ihr zugrunde gelegte Erfahrung aus dem Leben bzw. aus dem Leben der Religion. Und mindestens für Heidegger heißt die Möglichkeit einer Religionsphilosophie, wenn sie recht angefaßt werde, herauszufinden, »was der Sinn der Geschichte für uns bedeuten kann, damit die [nach Heidegger unangemessene Vorstellung der] ›Objektivität‹ des Geschichtlichen ›an sich‹ aufgehoben werde: »Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus«.<sup>2819</sup> Diese »Gegenwart« scheint aber zutiefst die je eigene, wenn auch zugleich der »Sinn der Geschichte für uns« zu sein. Wenn »nur so« die Möglichkeit einer Religionsphilosophie »anzufassen« ist, führt schließlich kein Weg daran vorbei, daß Heidegger faktisch auf faktische, auf seine eigene faktische, auf seine eigenste, höchst persönliche, faktische Lebenserfahrung zurückgreift, zurückgreifen muß, um seinen Weg in die Philosophie der Religion zu bahnen. Daß dieser Weg aus der eigenen »Gegenwart« heraus und zugleich wieder in diese »Gegenwart« als deren jeweils neue Selbstbestimmtheit zurückführen muß, ist offensichtlich: »Wir versuchen, das bekümmerte Dasein aus unserer eigenen Lebenserfahrung heraus zu verstehen. Wie verhält sich das eigene lebendige Dasein als beruhigt durch die Geschichte zur Geschichte selbst?«<sup>2820</sup> Zudem erhellt, daß »Gegenwart«, wenn sie einerseits das gesamte faktische, menschliche Leben erfassen können soll, und sie andererseits ein bzw. das eine für uns aus ihr selbst zu explizieren vorgegebene Selbstverhältnis des menschlichen Daseins darstellt, daß »Gegenwart« dann auf genau dasselbe Grundphänomen verweisen muß, dessen Beschreibung Schleiermacher in der *Psychologie*, freilich auch in der *Dialektik*, vor allem jedoch in der Einleitung seiner *Glaubenslehre* sowie

---

<sup>2815</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 83.

<sup>2816</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 33.

<sup>2817</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 34; oder a.a.O., 10: »Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung«.

<sup>2818</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 34.

<sup>2819</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 125.

<sup>2820</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 53; vgl. auch a.a.O., 54.

in den *Reden über die Religion* gewagt hatte.<sup>2821</sup> Dieses Grundphänomen ist nach und mit Schleiermacher aus ihm selbst heraus für die Menschheit von religiöser Qualität. Die Philosophie kann, wie oben mit Schleiermacher zu sehen war, keinen eigenen Boden und Rahmen begründen, sondern war und ist zutiefst abhängig vom religiösen Erleben, das selbstverständlich philosophische Zu- und Ausgänge von akademischen Disziplinen außerhalb der Theologie zuläßt. Eine Philosophie der Philosophie dagegen konnte es mit und nach Schleiermacher »vor dem Ende der Zeit« niemals geben. Bemerkenswerter Weise zieht Heidegger diese Scheinmöglichkeit nicht einmal in Erwägung. Sogar die Geschichtsphilosophie kann laut Heidegger keinen entscheidenden Beitrag für das Unternehmen seiner Philosophie erbringen: »Wir können das Phänomen des Historischen [...] nicht aus der Geschichtsphilosophie gewinnen, denn wir verwerfen die ganze Einteilung der Philosophie in Disziplinen«<sup>2822</sup>. Heidegger will seine Philosophie »nicht durch [...] Einordnung in einen allgemeinen, objektiv geformten Sachzusammenhang«, sondern »[n]ur durch Philosophieren selbst«<sup>2823</sup>, und zwar im Ausgang von der faktischen Lebenserfahrung erreichen.<sup>2824</sup> Diese Erfahrung ist für ihn im Kern die Erfahrung des Historischen.<sup>2825</sup> Und während Heidegger behauptet, das Historische habe seinen systematischen Ort verloren,<sup>2826</sup> findet er das Historische andererseits in der Religion, das meint in der Frömmigkeit beheimatet. Aber, ist diese Heimat »echt«? Könnte das Historische nicht auch anderswo wohnen? Heidegger notiert zum Verhältnis von Religion und dem Historischen am konkreten Beispiel der Thessalonicher, daß ein gewisses, die historische Faktizität bzw. die faktische Historizität immer schon begleitendes »Wissen«<sup>2827</sup> »um das eigene Gewordensein« »der Ansatz und Ursprung der Theologie« ist;<sup>2828</sup> und Theologie kann nach Heidegger eigentlich

---

<sup>2821</sup>Beachte die bemerkenswerte Einlassung Heideggers, die Umwelt und Mitwelt umfassende Selbstwelterfahrung sei der einzig mögliche Ausgangspunkt für eine philosophische Psychologie – sofern man eine solche ansetzen könne, vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 13. Heideggers religionsphilosophische Bemühungen bzw. die Bemühungen seiner Phänomenologie gehen von demselben »psychologischen« Fundament aus! Sofern sie religionsphilosophisch und zugleich von echter, wenn auch geschwächerter, nämlich durch einen anderen Menschen (namens Paulus) gestützter Religiosität sind – im Verhältnis zu Jesus Christus muß das faktisch von allen Christen gelten –, sofern Heideggers Bemühungen also die Philosophie aufzäumen wollen, ähneln sie stark der Schleiermacherschen Dialektik. Da Heideggers Bemühungen zugleich die Religion thematisieren, geraten sie außerdem in die Nähe von Schleiermachers Glaubenslehre und *Reden*.

<sup>2822</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 34.

<sup>2823</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 8.

<sup>2824</sup>»Wir müssen [...] das Historische aus dem faktischen Leben entnehmen« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 34); »Der Begriff der faktischen Lebenserfahrung ist fundamental« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 8).

<sup>2825</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 5. »Wir behaupten [...] die Wichtigkeit des Historischen für den Sinn des Philosophierens überhaupt, vor allen Geltungsfragen« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 35).

<sup>2826</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 34.

<sup>2827</sup>»Das Wissen über das eigenen Gewordensein stellt der Explikation eine ganz besondere Aufgabe. Hieraus wird sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten Wissen begleitet ist. Wir reißen die Faktizität und das Wissen auseinander, aber sie ist ganz ursprünglich miterfahren. Gerade an diesem Problem läßt sich das Versagen der »wissenschaftlichen« Erlebnispsychologie zeigen« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 94).

<sup>2828</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 95.

nur die von dem besagten »Wissen um sich selbst«<sup>2829</sup> begleitete Explikation der jeweiligen Faktizität, die qua Gewordensein wir selbst sind,<sup>2830</sup> sein. Sofern aber das Historische die faktische Lebenserfahrung ist und die Faktizität von dem besagten Selbstwissen nicht abgetrennt werden kann, muß das besagte Wissen immer schon auf das Historische gehen und dieses umgekehrt immer schon in dem besagten Wissen angelegt sein. Demnach gäbe es als Fundament ein gewisses Selbst-Wissen, das aus sich selbst heraus zur Explikation seiner selbst kommt und sich dabei als Wissen um die je eigentümliche, faktische Historizität des einzelnen (Thessalonichers) entfaltet.<sup>2831</sup>

Stellt man in Rechnung, daß Heidegger am Gegenstand der Paulusbriefe die Zusammenhänge von Faktizität und Historizität sowie von Philosophie und Religion überhaupt erkundet, so ist klar, daß das oben besagte Wissen neben dem Wissen der Thessalonicher zugleich prinzipiell das je eigentümliche Selbstwissen eines jeden Menschen sein muß. Religiöses Wissen stellt dieses Wissen nun in dem Sinne dar, daß zunächst »[d]er Sinn der Faktizität [... in] Richtung [... auf das Um-, Mit- und Selbstwelterleben] sich als Zeitlichkeit«<sup>2832</sup> bestimmt;<sup>2833</sup> und sodann bestimmt sich »[d]er Sinn der Zeitlichkeit [...] aus dem Grundverhältnis zu Gott,<sup>2834</sup> so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt. Erst aus diesen Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden«<sup>2835</sup>. Es ist nicht nur speziell diese Bestimmungsrichtung, die an das Phänomen des von Schleiermacher explizierten unmittelbaren Selbstbewußtseins erinnert, sondern ebensogut das Verhältnis zwischen der zeitlichen Lebenserfahrung und dem ursprünglichen Wissen der begleitenden Selbstpräsenz, wodurch im Vergleich mit Schleiermacher die Einsicht bestärkt wird, daß das besagte Wissen ein religiöses ist. Weil dem so ist, ergibt sich von ganz alleine, daß auch bei und mit (dem frühen) Heidegger eine Begründung der Philosophie auf dem Boden und im Rahmen philosophischer Erfahrung ausscheidet; zweitens, daß die Religion vorzüglich auf das Historische zurückgreift und gleichzeitig das Historische auch bei und mit Heidegger seinen eigentlichen Wohnsitz im religiösen Bewußtsein findet; so daß drittens Heideggers Wahl der »Religion« als Gegenstand seiner Bemühung um die Philosophie, nämlich als Fundament der Philosophie faktisch notwendig, da vollkommen gegenstandsbezogen war. Ganz in diesem Sinne hatte

---

<sup>2829</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 105.

<sup>2830</sup>»Das Gewordensein ist [...] nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, daß ihr [verstehe: der Thessalonicher] jetziges Sein ihr Gewordensein ist. Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein« (Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 94).

<sup>2831</sup>»Dieses [besagte] Wissen muß ein eigentümliches sein, denn Paulus weist die Thessalonicher auf sich selbst zurück und auf das Wissen, das sie als Gewordene haben« (Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 103).

<sup>2832</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 119.

<sup>2833</sup>Am Beispiel der Thessalonicher expliziert: »Die faktische Lebenserfahrung der Christen wird historisch bestimmt [... ;] es muß sich jetzt bewähren, daß christliche Religiosität die Zeitlichkeit lebt« (Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 116).

<sup>2834</sup>»Dem Christen darf entscheidend nur sein τὸ ὄν des Vollzugszusammenhanges, in dem er eigentlich steht [...;] aus jenem Vollzugszusammenhang mit Gott erwächst erst so etwas wie Zeitlichkeit« (Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 114).

<sup>2835</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 117.

bereits Schleiermacher in den *Reden* die »Geschichte im eigentlichsten Sinn [... als] de[n] höchste[n] Gegenstand der Religion« ausgelegt; und »alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt«, fährt Schleiermacher<sup>2836</sup> fort. Heidegger folgt diesem Gedanken: »Geschichte im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion«<sup>2837</sup>. Soviel zum Gegenstand der Religion im allgemeinen und zur Sinnhaftigkeit dieser Gegenstandswahl!

Indirekt erklärt sich auf diese Weise auch die konkrete Wahl der christlichen Erfahrung sowie die spezielle Konzentration Heideggers auf die Thessalonicherbriefe. Wie oben angenommen findet Heidegger an dem gewählten Material in vorzüglicher Weise die »Zeit« bzw. die »Zeitlichkeit« expliziert. Denn erstens gelte überhaupt, daß die faktische Lebenserfahrung der Christen historisch bestimmt werde; die christliche Religiosität lebe die Zeitlichkeit.<sup>2838</sup> Das Zentrum des christlichen Lebens ist nach Heidegger konkreter gesagt die Parusie, »das eschatologische Problem«<sup>2839</sup>. An diesem Sachverhalt kann man Heideggers Grund für seine Abwendung vom früheren Untersuchungsgegenstand der mittelalterlichen Mystik erahnen sowie seine Kritik an der abendländischen platonisch-aristotelischen Quellphilosophie bis hin zu seiner Kritik am (Neu-)Kantianismus festmachen.<sup>2840</sup> Im Gegensatz zu der von Heidegger ausgemachten Verdeckung durch platonisch-aristotelisches Denken<sup>2841</sup>, beabsichtigt Heidegger, »durch den Zwang der Phänomene selbst gezwungen, auf Ursprüngliches«<sup>2842</sup>, eben auf das Urchristentum zurückzugehen. Laut Heidegger wurde »[s]chon zu Ende des ersten Jahrhunderts [...] das Eschatologische im Christentum verdeckt«; Heidegger fordert sogar: »Man müßte die Evangelien – die großen eschatologischen Reden Jesu im Matthäus- und Markusevangelium – heranziehen, aus denen sich die Grundstellung des Problems ergibt«.<sup>2843</sup> Zweitens vernimmt Heidegger die christlich ursprüngliche, urchristentümliche Erfahrung der kairologischen Parusiegewißheit aus der Glaubensexplikation des Apostel Paulus. Im Grunde vernimmt Heidegger die von

---

<sup>2836</sup>Vgl. RuR 100.

<sup>2837</sup>Vgl. GA 60, 322.

<sup>2838</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 116.

<sup>2839</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 104; zuvor hatte Heidegger ebd. ausgeführt: »Wie die Parusie in meinem Leben steht, das weist zurück auf den Vollzug des Lebens selbst. [...] Es ist eine Zeit ohne eigene Ordnung und feste Stellen etc. Von irgendeinem objektiven Begriff der Zeit her kann man unmöglich diese Zeitlichkeit treffen. Der Sinn dieser Zeitlichkeit ist auch für die faktische Lebenserfahrung grundlegend, ebenso für Probleme wie etwa das der Ewigkeit Gottes«.

<sup>2840</sup>Zeitlichkeit, Lebenserfahrung, Ewigkeit Gottes, »[d]iese Probleme wurden bereits im Mittelalter nicht mehr ursprünglich gefaßt, infolge des Eindringens der platonisch-aristotelischen Philosophie in das Christentum, und unsere heutige Spekulation, die über Gott spricht, vermehrt das Chaos noch. Der Höhepunkt der Verirrung ist heute erreicht in der Hineinprojizierung des Geltungsbegriffes in Gott« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 104); vgl. zudem a.a.O. 97.

<sup>2841</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 104, zitiert in der vorausgehenden Anm.

<sup>2842</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 97.

<sup>2843</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 104f.

Jesus Christus verkündete<sup>2844</sup> und zutiefst christliche<sup>2845</sup> Botschaft von dem sich im Werden vollziehenden Reich Gottes. Doch als *ipsissima verba* wäre diese Botschaft aufwendig zu eruieren gewesen, und der Druck hätte zugenommen, die heilsgeschichtliche Verkündigungskontinuität zwischen Jesus und der nachfolgenden Christenheit einsehbar zu machen.<sup>2846</sup> Heidegger hätte im besten Fall zu diesem Zweck über eine Theologie verfügt, die in der Lage ist, das Personsein Gottes, davon bestimmt die Personhaftigkeit aller Gegenwart überhaupt, und also auch das personengebundene Erscheinen des Reichgottesprozesses, mithin die Einheit der von Jesus verkündeten Gegenwart mit der Erscheinungsweise ebendieser Gegenwart zu denken. In diesem Kontext wäre zudem die Problematik der vermeintlichen methodischen Neutralität<sup>2847</sup> weiter angeschwollen. Heidegger hält sich demgegenüber lieber an die Überlieferungstechnisch älteste Quelle. Nachvollziehbar ist diese Verfahrensweise Heideggers, da er hier wie anderswo die Klärung systematischer Gehalte an die Analyse von erfahrungsgesättigter Tradition anknüpfen kann; zweitens ermöglicht vorzüglich die Kommunikation des Paulus mit den Thessalonichern, das genuin christliche Bewußtsein von dem durch Christus beförderten Werden auf das Endziel hin, genauer das ursprünglich christliche Bewußtsein vom christusorientierten Selbst-Erleben der »Zeit« bereits an der Art und Weise seiner (brieflichen) Verkündigung als Geschehen eines Vollzuges zu erkennen. Inhaltlich bietet vor allem der von Heidegger analysierte Übergang von Vers drei zu vier des fünften Kapitels des Ersten Thessalonichers die Möglichkeit, die Faktizität des menschlichen Lebens herauszustellen.<sup>2848</sup> Denn Paulus denkt bei der Rede von Gottes Gericht nicht schlicht an Zukünftiges in der Weise der Apokalyptik, die bei ihm jedoch nicht aufgegeben wird. Sondern, Paulus führt vor Augen, daß trotz der Zukünftigkeit des Gerichts Gottes über den Menschen die Entscheidung über Leben und Tod zugleich im Augenblick des irdischen Lebens jeder einzelne Mensch selbst mitverant-

---

<sup>2844</sup>Vgl. Mt 11, 12ff; Mk 1, 15; Lk 17, 20f sowie Becker, J., Jesus von Nazaret, 122-124 (Die Gottesherrschaft als Zentralbegriff der Verkündigung Jesu) sowie 124-154 (Die in die kommende Gottesherrschaft integrierte Gegenwart).

<sup>2845</sup>Im Möglichkeitsraum des Judentums sich nur als dessen es überbietende Vertiefung sich vollziehende.

<sup>2846</sup>Heidegger kennt sehr wohl die von der protestantischen Theologie eröffnete Kontroverse, Paulus habe kein historisches Bewußtsein von Jesus von Nazaret gehabt, sondern eine eigene, neue, die eine zur weltgeschichtlichen Bedeutung gekommene christliche Religion begründet, eben die Paulinische; welche Vorstellung Heidegger strikt abweist, vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 70; wiewohl er durchaus zwischen der synoptischen Reichgottesverkündigung und der Paulinischen Christuspredigt zu differenzieren weiß (vgl. a.a.O., 116). Sein Versprechen allerdings, geschichtlich weiter auszugreifen »zur christlichen Urgemeinde und zu Jesus selbst« (a.a.O., 73), erfüllt Heidegger keineswegs, obwohl er ausdrücklich den Rückgang zu den eschatologischen Reden Jesu gefordert hatte, vgl. a.a.O. 104f.

<sup>2847</sup>»Das Grundverhalten der persönlichen Lebenserfahrung des Betrachters (Phänomenologen) ist ausgeschaltet« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 84). Heidegger war damals im Gefolge von Husserl der Ansicht, seine phänomenologischen Versuche seien »gleichsam philosophisch neutral geblieben«, vgl. GA 14, 95.

<sup>2848</sup>Vgl. GA 60, 103f.

wortet.<sup>2849</sup> Ergänzend zieht Heidegger weitere Paulusstellen (II Kor 12,2-10; 4,7-9) zur Sichtung des christlich erleuchteten menschlichen Selbsterlebens heran.<sup>2850</sup> »Im Durchdenken dieser Erfahrungen sind die Begriffe Faktizität, Befindlichkeit, Entwurf, Sorge, Entschlossenheit usf. mit-entstanden. Das Verhältnis von Faktizität und Entwurf (oder wie es in ›Vom Wesen des Grundes‹ heißt: Transzendenz und Eingenommenheit von Seiendem, Überspringen und Entzug von Möglichkeiten) ist kaum denkbar ohne die Anschaulichkeit der erwähnten Phänomene. Ähnliches zeigt sich bei anderen Strukturen in ›Sein und Zeit‹, die eine denkwürdige Verwandtschaft zur paulinischen Theologie bezeugen«<sup>2851</sup>. Dazu gehört nicht zuletzt die Vorstellung von der Verfallenheit, derzufolge bereits der faktischen Lebenserfahrung vom Ursprung an die Verfallenheitstendenz eigen ist, das Historische auf reine »Objektivität«<sup>2852</sup> zu reduzieren und die Faktizität des eigenen Seins in der Sicherheit des »Gegenständlichen« zu halten, um so dem Anspruch der eigenen Zeitlichkeit, der eigenen »Gegenwart«<sup>2853</sup> auszuweichen. Geschöpft hat Heidegger diese Vorstellung ohne Zweifel aus der christlichen Einsicht in die Sündlichkeit des Menschen sowie daß die christliche Zeiterfahrung keine selbsteigene Absicherung des Kairos der Parusie zuläßt, sondern daß das Reich Gottes als das Reich G o t t e s immer schon jetzt im Werden gegenwärtig i s t und aus dieser »Gegenwart« heraus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu verstehen sind.<sup>2854</sup>

Mehr als eine motivgeschichtliche Rekonstruktion von Heideggers Denken ist jedoch die Erkenntnis seiner Verfahrensweise vonnöten, d.h. konkret die Beurteilung, ob die von

---

<sup>2849</sup>Die konkreten Geschichtsmomente können, müssen aber nicht der oder ein »Kairos« sein. Keinesfalls darf der »Kairos«, der eschatische Augenblick in einen jeden (beliebigen) Moment des geschichtlichen Lebens aufgelöst werden. Dieser von Bultmann, R., *Eschatologie und Geschichte*, Tübingen 1958, 184 vorgenommenen Interpretation widerspricht nicht nur, daß Christus überraschend »wie ein Dieb in der Nacht« (vgl. Mt 24,42-44; Lk 12, 39f; Mk 13,33-37) wiederkehrt, sondern schon der Gebetsvers »Meine Zeit steht in deinen Händen« (Ps 31,16): es gibt vor Gott keine beliebigen, das meint bedeutungslose Momente. Mit Bezug auf die deutschsprachige Philosophie gesprochen: dieser Weg würde in die Aporien eines Fichte und zuletzt in die Aporie der Phänomenologie Husserls zurückführen, die beide zusammen das Geschehen von Welt weder in seiner Zukünftigkeit, noch in seiner Unverfügbarkeit verständlich machen können.

<sup>2850</sup>Vgl. GA 60, 98ff; 122.

<sup>2851</sup>Lehmann, K., *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage*, 144f. Ebd. fährt Lehmann fort mit der beispielhaften Vorstellung der »Angst«: sie zeige sich »faktisch-existenziell-ontisch bei Paulus in den Entbehrungen, Leiden, Heimsuchungen, Mißhandlungen« usw. usf. (vgl. II Kor 4,11 sowie SuZ 249 Anm. 1); desweiteren führt Lehmann neben der Angst (vgl. Was ist Metaphysik [1929], Frankfurt a.Main <sup>7</sup>1955, 37 [= GA 9, 118]; vgl. außerdem SuZ 310; 57) die Gefühle der Sehnsucht und des Schmerzes an (vgl. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 235; 169; 243f [= GA 12, 222; 231ff; 158f]; sowie: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, 13 [= GA 13, 79) und konkludiert: »Durchzieht also nicht den ganzen Heidegger die Erinnerung an diese [christliche] Erfahrung der Geschichte?« Auf den Grundzusammenhang von christlicher Geschichtserfahrung und ontologischer Frage hatte kurz zuvor Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, hingewiesen, wie Lehmann bezeugt; vgl. dazu aus der in d.v.U. zugrunde gelegten dritten, erweiterten Auflage von 1990 Seite 38.

<sup>2852</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 125.

<sup>2853</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 125.

<sup>2854</sup>Heidegger bekennt: »[F] Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft. [J] Wenn beide einander rufen und die Besinnung in solchem Rufen einheimisch wird ... [F] und so zur wahren Gegenwart. – Später fand ich den Titel ›Hermeneutik‹ bei Wilhelm Dilthey in seiner Theorie der historischen Geisteswissenschaften wieder, Dilthey war die Hermeneutik aus der selben Quelle her vertraut, aus seinem Theologiestudium, insbesondere aus seiner Beschäftigung mit Schleiermacher« (GA 12, 91f).

Heidegger besprochene und geübte »reine Formalisierung«, die das sachliche Zentrum seiner Religionsphilosophie von 1920/21 ausmacht und prinzipiell die gesamte weitere phänomenologische Verfahrensweise Heideggers bestimmen wird, sachhaltig ist.

#### 4.2.1.3 »Phänomenologische Formalisierung«

##### und die Gegebenheitsweise des Phänomenbezugs

Heidegger beschreibt die Verfahrensweise seiner Religionsphilosophie mit einem »Schema der phänomenologischen Explikation«<sup>2855</sup>. Das Schema umfaßt zwei Grund-Stufen. Erstens komme es, weil das Grundphänomen nach Heidegger die faktische Lebenserfahrung darstellt und diese in sich historisch ist, zunächst darauf an, den jeweiligen Phänomenzusammenhang »objektgeschichtlich«, »vorphänomenologisch«, wiewohl »aus phänomenologischen Motiven heraus« zu bestimmen; zweitens sei der Vollzug der geschichtlichen Situation des Phänomens zu gewinnen; diese zweite Grund-Stufe – mit der die Explikation sich zunehmend zuspitze – erfolgt in fünf aufeinander folgenden Schritten (a-e), deren letzte beiden den eigentlichen Sinn der Explikation aufzeigen: (d) »zum [nicht-objektiven, eigentlichen] Phänomenzusammenhang zu gelangen«, um letztlich (e) »von hier aus die Ursprungsbetrachtung anzusetzen«.<sup>2856</sup> Zu diesem Gesamtverfahren merkt Heidegger an, daß das »Grundverhalten« des (phänomenologischen) Betrachters ausgeschaltet sein müsse.<sup>2857</sup> Die Problemhaftigkeit dieser Vorgehensweise wird bereits am Gesamt des Vorlesungstextes deutlich, da die Vorlesung die groben Züge ihres Aufbaus an dem vorgetragenen Explikationsschema orientiert – im Zusammenhang mit der für die Explikation vorauszusetzenden Formalisierung.<sup>2858</sup>

Das gleiche Urteil trifft auch die von Heidegger dargelegte und angewendete Formalisierung, die Methode der »formalen Anzeige«.<sup>2859</sup> Formal gesehen hat sie »nur Sinn in Beziehung auf die phänomenologische Explikation«, der sie als »methodisches Element«<sup>2860</sup> selbst zugehört; ihre Aufgabe besteht einerseits darin, ein bloß objektgeschichtliches Gegenstandsverständnis abzuwehren; desweiteren soll sie die phänomenologische Explikation »ansetzen«.<sup>2861</sup> »Ansetzen« heißt hier zu klären, ob die »angesetzte« Aufgabenstellung der Philosophie, »die allgemeine Bestimmung des Gegenständlichen«, sich prinzipiell halten läßt bzw. »ob diese Aufgabenstellung dem ursprünglichen Motiv des

---

<sup>2855</sup>So lautet die Überschrift zu Paragraph 22 der *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 83.

<sup>2856</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 83f.

<sup>2857</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 84.

<sup>2858</sup>Beispielsweise führt Heidegger nicht nur im zweiten Teil seiner Vorlesung, in den Paragraphen 14-16 eine »ganz primitive« (vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 75), objektgeschichtliche Sichtung der Lebenswelt des Paulus durch, auf die sodann die eigentliche Explikation folgt, sondern prinzipiell verfährt Heidegger auf diese Weise auch bezogen auf das Ganze der Vorlesung, wenn er in deren erstem Teil im zweiten Kapitel die »[r]eligionsphilosophische[n] Tendenzen der Gegenwart« (a.a.O., 19) vorstellt und so die eigentliche Explikation am konkreten Material der Thessalonicherbriefe vorbereitet.

<sup>2859</sup>Ihr widmet sich Paragraph 13 der *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 62-65.

<sup>2860</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63.

<sup>2861</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64.

Philosophierens entspringt«.<sup>2862</sup> Allgemein gesprochen geht es der formalen Anzeige um die prinzipielle Klärung des Gegenstandsbezugs des jeweils zu beschreibenden Untersuchungsgegenstandes; sie soll »den Bezug des Phänomens anzeigen«<sup>2863</sup>, ohne ihn jedoch theoretisch festzustellen. Gemeint ist damit, daß der Phänomenbezug in seinem Vollzugs- und Möglichkeitscharakter gewahrt werden soll.<sup>2864</sup> Nötig sei diese Verwahrung aufgrund der »abfallenden Tendenz der faktischen Lebenserfahrung, die stets ins Objektmäßige abzugleiten« drohe.<sup>2865</sup> Im konkreten Fall der Vorlesung geht es dementsprechend um den Gegenstandsbezug als solchen überhaupt. Da dieser nach Heidegger nicht anders als im faktischen Leben gegeben und demzufolge dort auch ursprünglich zu erfahren ist, und weil die faktische Lebenserfahrung im gleichen historisch sei, muß Heidegger bei der »Anwendung«<sup>2866</sup> der Ergebnisse seiner formalen Betrachtung des Gegenstandsbezuges sich davor hüten, dem Zeitphänomen einen aus dem Theoretischen konstruierten Rahmen überzustülpen.<sup>2867</sup> So müsse man fragen: »Was ist in der faktischen Erfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? Was heißt in der faktischen Erfahrung: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft? Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird«<sup>2868</sup>. Anwendung findet die Methode der formalen Anzeige in Heideggers Vorlesung demgemäß in mehrfacher Hinsicht: erstens bestimmt sie die Explikation der konkreten christlichen Zeiterfahrung bei Paulus; bestimmend ist sie, insofern Heidegger beständig gegen voreilige Verobjektivierung ankämpft, indem er auf die sich vollziehenden Vollzüge und deren Möglichkeitsräume hinweist. Zweitens versucht Heidegger im ganzen ersten Teil der Vorlesung, der Verobjektivierung vorzubeugen, indem er im dritten Kapitel die allen Gegenstandsbezug irritierenden Sicherungs- und Verfallstendenzen des menschlichen Daseins im Umgang mit dem Historischen aufdeckt. Drittens, im vierten und letzten Kapitel, auf das der erste Vorlesungsteil zuläuft, fragt Heidegger sodann nach dem allgemeinen Sinn des Historischen, den er zunächst wie gesehen mit dem Hinweis auf die Bestimmung des Historischen bzw. der Zeitlichkeit aus dem faktischen Leben in der Schwebe<sup>2869</sup> hält.<sup>2870</sup> Weil Heidegger aber das Historische von Anfang an als »unmittelbare Lebendigkeit«<sup>2871</sup> faßt, scheint nun der klassische Zirkelvorwurf an ihn gerichtet werden zu können,

<sup>2862</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64.

<sup>2863</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63.

<sup>2864</sup>Heidegger formuliert: »Der Bezug und Vollzug des Phänomens wird nicht im Voraus bestimmt, er wird in der Schwebe gehalten« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64).

<sup>2865</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64.

<sup>2866</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64.

<sup>2867</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64f.

<sup>2868</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 65.

<sup>2869</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64.

<sup>2870</sup>»Wird das Historische als das Formal-Angezeigte genommen, so wird damit nicht behauptet, daß die allgemeinste Bestimmung von ›historisch‹ als ›ein Werdendes in der Zeit‹ einen letzten Sinn vorzeichnet. Diese formal anzeigende Bestimmung des Sinnes von historisch ist weder anzusprechen als eine solche, die die objektive geschichtliche Welt in ihrem historischen Strukturcharakter bestimmt, noch auch als eine solche, die den allgemeinsten Sinn des Historischen selbst vorzeichnet. ›Zeitlich‹ ist vorläufig noch in einem ganz unbestimmten Sinn genommen, man weiß gar nicht, von welcher Zeit gesprochen ist« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64).

<sup>2871</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 33.



daß er das »Leben« aus dem »Leben« erkläre. Zum Problem wird der Zirkelvorwurf jedoch nur dann, wenn das Phänomen ein Begriff ist. Dann wäre auch Schleiermachers Beschreibung von »Leben« und »Ich« ohne Anhalt an der Wirklichkeit. Demgegenüber besteht die Möglichkeit, daß das beschriebene Phänomen der »unmittelbaren Lebendigkeit« eigentlich das von uns reinem überhaupt Erfahrbare umfaßt und von sich selbst aus bzw. von seinem anderswärtigen »Grund« her sowohl seine Entdeckungs-, wie seine Verdeckungsmöglichkeit mitbringt – wovon Heidegger auszugehen scheint. In Wirklichkeit ist daher zu fragen, ob die von Heidegger gelieferte Beschreibung des Phänomens in sich und am Phänomen stimmt. Zum Teil scheint das der Fall zu sein, beispielsweise wenn Heidegger schon im ersten Teil seiner Vorlesung die besagte Verdeckungstendenz beschreibt, die man im zweiten Teil der Vorlesung an dem von Heidegger geschilderten Phänomen der Fehldeutung der Paulinischen Verkündigung als »Sünde« bewähren kann. Problematisch dagegen ist Heideggers Versuch, den allgemeinen Sinn des Historischen zu bestimmen, nämlich seine Arbeit an der daraus fließenden<sup>2872</sup> Aufgabe: aufzuzeigen, »wieso die [von ihm sogenannte] formale Anzeige, obwohl sie die Betrachtung leitet, doch keine vorgefaßte Meinung in die Probleme hineinbringt«<sup>2873</sup>. Diese Unternehmung ist offensichtlich nicht nur der Angelpunkt der gesamten Vorlesung. Sondern, weil der Sinn des »Historischen« schlechterdings fundamental ist, fragt Heidegger in dem besagten Zusammenhang de facto nach der Gegebenheitsweise des Phänomenbezuges selbst oder man könnte auch sagen nach der Gegebenheitsweise von »Leben überhaupt«. Selbstverständlich ist damit zugleich auch die »Theorie« der phänomenologischen Methode selbst betroffen: »Das Problem der ›formalen Anzeige‹ gehört in die ›Theorie‹ der phänomenologischen Methode selbst«<sup>2874</sup>. Konkret wird Heidegger nach dem Bezugs-, Gehalts- und Vollzugssinn der Phänomene fragen.<sup>2875</sup> Leider werden sich die von Heidegger in diesem Kontext gegebenen Antworten nicht an dem Phänomen der Zeiterfahrung der christlichen Parusieerwartung voll und ganz bewähren lassen – weil Heidegger entgegen seinem eigenen Anspruch, wie die von ihm kritisierte Tradition<sup>2876</sup>, in einer Weise formalisiert, die selbst problematisch ist.

Die »Formalisierung« bestimmt Heidegger im Ausgang vom Allgemeinen.<sup>2877</sup> Gleich der in diesem Kontext sogenannten Generalisierung scheint die Formalisierung durch und

---

<sup>2872</sup>»Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die ›formale Anzeige‹« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 55). Beim »Historischen« ist die faktische Leitungsfunktion natürlich im allerweitesten sowie zugleich im eigentlichen Sinne gegeben und auch als solche zu fassen – was Heidegger durchaus versucht.

<sup>2873</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 55.

<sup>2874</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 55.

<sup>2875</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63.

<sup>2876</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 56f; dort bedenkt Heidegger Aristoteles, Kant und Husserl: Über Jahrhunderte habe die philosophische Tradition »Allgemeinheit nach der Gegenstandsseite hin als Charakteristikum des Objekts der Philosophie« betrachtet; Ontologie in diesem Sinn bedeute lediglich die »Einteilung des Seienden« (Aristoteles); sofern man das Seiende in seinem Sein für das Bewußtsein betrachtet habe, sei man auf die »Bewußtseinsweisen«, in denen das Seiende »sich konstituiert«, gekommen (Kant); den Endpunkt dieser Entwicklung stelle Husserl da, indem er das Bewußtsein selbst wie eine seinsmäßige (Gegenstands-)»Region« aufgefaßt habe.

<sup>2877</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 57.

als Verallgemeinerung zu erwachsen. Die Grundunterscheidung von Generalisierung und Formalisierung übernimmt Heidegger zunächst von Husserl; aber er will, zur Aufklärung der »formalen Anzeige«, diese Differenz eigenständig weiterbilden. Während die Generalisierung eine gattungsmäßige Verallgemeinerung darstelle, die in ihrem Vollzug sachhaltig bestimmt sei, sei die Formalisierung sachhaltig frei, frei von jeder Stufenordnung und entspringe lediglich dem Sinn des sogenannten Einstellungsbezuges, also aus dem Sinn des Bezuges der Einstellung, in der ein Mensch mit einem Phänomen verfährt.<sup>2878</sup> Mit Heidegger gesagt »entspringt die Formalisierung [und also auch das Formale<sup>2879</sup>] aus dem Bezugssinn des reinen Einstellungsbezugs selbst, nicht etwa aus dem ›Wasgehalt überhaupt«<sup>2880</sup>. Erst vom Bezugssinn her können nach Heidegger die »Bezugsbestimmtheiten« der Einstellungen ersehen werden. Aber, um den Ursprung des Formalen und Theoretischen wirklich gründlich verstehen zu können, müsse man auch den »reinen Einstellungsbezug« »noch selbst als Vollzug« betrachten. Die »Bezugssinn-Mannigfaltigkeit«, die sich in den traditionellen formal-ontologischen Kategorien ausdrücke, bedeute demgegenüber »die uneigentliche theoretische Einstellung in ihrem Bezugssinn« und eben nicht in ihrem »ursprünglichen« Vollzug.<sup>2881</sup> Ursprünglich bzw. »ursprünglicher« gegenüber der ursprünglichen Uneigentlichkeit oder (ursprünglichen) Verfallenheit der traditionellen formalen Ontologie sei die Bedeutung von »formal« in der Rede von der »formalen Anzeige«.<sup>2882</sup> Während Generalisierung und die traditionelle Formalisierung letztlich immer auf das Allgemeine als etwas Einstellungsmäßiges zurückführten, habe die formale Anzeige damit gar nichts zu tun: »Sie fällt außerhalb des einstellungsmäßig Theoretischen«<sup>2883</sup>. Generalisierung ist nach Heidegger nämlich »eine Weise des Ordnen«, eine Einordnung in einen um- bzw. übergreifenden, also allgemeinen Sachzusammenhang, der durch und als Einstellung festgelegt werde,<sup>2884</sup> so daß dieses Ordnen ein »Bestimmen von einem anderen her«, ein »Einordnen in den Sachzusammenhang eines anderen«<sup>2885</sup>, und zwar immer qua Einstellung, sei. Die Formalisierung dagegen sei frei vom »Was« des zu bestimmenden Gegenstandes, beziehe sich lediglich auf den jeweiligen Gegenstand »als Erfasstes« überhaupt, wobei der »Gegenstand überhaupt« lediglich »das ›Worauf‹ des theoretischen Einstellungsbezugs« besage.<sup>2886</sup> Dieser Einstellungsbezug trage nun in sich selbst eine Mannigfaltigkeit des Sinnes, die expliziert werden könne, so daß diese Explikation als Bestimmtheit nach der Gegenstandssphäre hin betrachtet werden könne; seinerseits jedoch stelle der (formale)

<sup>2878</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 57; ebd.: »Ich sehe nicht die Wasbestimmtheit aus dem Gegenstand heraus, sondern ich sehe ihm seine Bestimmtheit gewissermaßen ›an‹; das ist bezeichnend für die Formalisierung. Desweiteren heißt es ebd.: »Der Übergang von ›Rot‹ zu ›Farbe‹ und von ›Farbe‹ zu ›sinnlicher Qualität‹ ist Generalisierung, – der von ›sinnliche Qualität‹ zu ›Wesen‹ ist Formalisierung«.

<sup>2879</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 59.

<sup>2880</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 58f.

<sup>2881</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 59.

<sup>2882</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 59.

<sup>2883</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 59.

<sup>2884</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 60.

<sup>2885</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 61.

<sup>2886</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 61.

Bezugssinn gerade keine Ordnung dar, wenigstens nicht primär; nur indirekt sei der Bezugssinn eine Ordnung, nämlich wenn er zu einer »formalen Gegenstandskategorie« – ihr entsprechen laut Heidegger die »Regionen« der von ihm so genannten traditionellen, regionalen Ontologie – »ausgeformt« wird.<sup>2887</sup>

Vor diesem Hintergrund ergeben sich für Heidegger drei verschiedene Auffassungen von Formalisierung und drei verschiedene Umgangsweisen mit dem Formalen.<sup>2888</sup> Erstens versteht Heidegger »Formalisierung« im Sinne der genannten Ausformung. Der Bezugssinn wird zu Gegenstandskategorien »ausgeformt«. Die Formalisierung als Ausformung ist die Voraussetzung für die traditionellen Theorien sowohl des Formal-Logischen wie auch des Formal-Ontologischen. Zweitens nennt Heidegger die Theorie des Formal-Ontologischen (von Heidegger auch als »mathesis universalis« bezeichnet). Und schließlich nennt Heidegger drittens die »Phänomenologie des Formalen«. Daß Heidegger hier nicht von der sogenannten formalen Anzeige spricht, sondern von der »Phänomenologie«, also das Ganze für »ein Hauptstück der phänomenologischen Methode«<sup>2889</sup> nimmt, zeigt, wie groß die Bedeutung der »formalen Anzeige« ist. Sie bzw. die Phänomenologie (des Formalen) beschreibt Heidegger in diesem Kontext als »ursprüngliche Betrachtung des Formalen selbst und Explikation des Bezugssinnes innerhalb seines Vollzugs«<sup>2890</sup>. »Formal« heißt die formale Anzeige also, weil sie das »Formale« auf ursprüngliche Weise betrachtet bzw. weil das Formale selbst etwas Bezugsmäßiges ist. Die formale Anzeige betrachtet zwar auch die bestimmten Gehalte des jeweiligen Phänomens, aber so, daß »vorweg«<sup>2891</sup> der formale Bezug des jeweiligen Phänomens zusammen mit dessen Vollzugscharakter entdeckbar bleibt.<sup>2892</sup>

Phänomenologie bzw. die formale Anzeige heißt für Heidegger, daß ein jedes Phänomen, das ist eine jede Erfahrung als Erfahren wie als Erfahrenes, erstens »nach dem ursprünglichen ›Was‹, das in ihm erfahren wird (Gehalt)«, zweitens »nach dem ursprünglichen ›Wie‹, in dem es erfahren wird (Bezug)« und drittens »nach dem ursprünglichen ›Wie‹, in dem der Bezugssinn vollzogen wird (Vollzug)«, befragt werden muß. Heidegger definiert: »›Phänomen‹ ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen. ›Phänomenologie‹ ist Explikation dieser Sinn Ganzheit, sie gibt den *λόγος* der Phänomene, *λόγος* im Sinne von ›verbum internum‹ (nicht im Sinne von Logisierung)«.<sup>2893</sup>

Aber, so fragt Heidegger sich selbst im Anschluß an die von ihm gegebene Definition: war und ist nicht die formal-ontologische Formalisierung, mithin auch die »Vorstufe« der formalen Ausformung, geradezu inhaltlich indifferent gegenüber den Phänomenen? Greift dann nicht Heideggers Vorwurf, die formal-ontologische Formalisierung präjudiziere, ins Leere? Und, wird dann nicht die von Heidegger mühsam herausgearbeitete Phänomenolo-

---

<sup>2887</sup> Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 61.

<sup>2888</sup> Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 62.

<sup>2889</sup> Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 53.

<sup>2890</sup> *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 62.

<sup>2891</sup> *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63.

<sup>2892</sup> Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63f.

<sup>2893</sup> Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63.

gie überflüssig, vielleicht sogar zu einer irreführenden Ablenkung vom Eigentlichen? Heidegger bestätigt, daß die Formalisierung als »formal-ontologische Bestimmtheit« über das »Was« dessen, was sie bestimmt, überhaupt gar nichts aussagt. Doch eben darin liegt ihre Problemhaftigkeit: sie schreibe stillschweigend einen Bezugssinn vor oder schreibe ihn wenigstens mit vor; und außerdem verdecke sie darüber hinaus, was womöglich verhängnisvoller sei, das Vollzugsmäßige, eben weil sie sich – freilich nur formal – ausschließlich auf den Gehalt richtet.<sup>2894</sup> Unverkennbar trifft Heidegger mit dieser Beschreibung weite Teile der traditionellen Ontologie von Aristoteles bis Kant, vorzüglich aber die Kantsche Unternehmung, die Denkformen der transzendentalen Logik abgesondert von ihrem Inhalt zu entwickeln und die Transzendentalphilosophie auf ebendiese transzendentalen Vernunftformen zu bauen.<sup>2895</sup> »Der Höhepunkt der Verirrung ist heute erreicht in der Hineinprojizierung des Geltungsbegriffes in Gott«<sup>2896</sup>. Auch wenn diese Aussage auf Rickerts Wertphilosophie zielt, trifft sie dennoch zusammen mit dem bekannten Freiburger Vertreter des Neukantianismus auch Kant selbst. Kant hatte Gott zu einem Postulat seines ethischen Vernunftdenkens verklärt. Heideggers formale Anzeige dagegen soll den Phänomengehalt so sichten, daß die ursprüngliche Erfahrungsweise des Phänomens, also dessen Gegebenheitsweise, und zwar als eine nur im Vollzug zu erfahrende sichtbar wird. Ja, Heideggers formale Anzeige zielt vor allem darauf, die Vollzughaftigkeit des Phänomenalen, also den Blick für die Weise, in der der Mensch (relativ) spontan mit den Phänomenen verfährt, »frei« zu halten.

Der gute Sinn der phänomenalen Zugangsweise Heideggers wird rückblickend auf den Phänomenbegriff Kants deutlich. Bei Kant hatte sich als fatal erwiesen, daß er die Vollzughaftigkeit seines transzendentalen Ich, daran die gesamte Philosophie hängen sollte, ausblendete. Nachdem die Vollzughaftigkeit des transzendentalen Ich ausgeblendet worden war und das phänomenale Ich als Gegenstand (transzendental-)philosophischer Betrachtung ausfallen mußte, wurde folglich unmöglich, die Gegebenheitsweise der beiden Ichperspektiven oder gar die Gegebenheitsweise ihrer Einheit und also die menschliche Erfahrungseinheit überhaupt zu ergründen. Heidegger dagegen betont den Vollzugssinn der Phänomene über die Maßen.<sup>2897</sup> Dem korrespondiert, daß er das Wesen der Philosophie einzig und allein aus deren Vollzug gewinnen will. Der Vollzug ist nach Heidegger wiederum an die faktische Lebenserfahrung gebunden, so daß die Überprüfung der von Heidegger formulierten Aufgabenstellung der Philosophie, d.i. die »allgemeine Bestimmung

---

<sup>2894</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63.

<sup>2895</sup>»Die neuere Philosophie rückt das Bewußtsein in den Mittelpunkt (Kant). Das »Subjekt« ist, besonders in Fichtes Behandlung des Sachproblems, eine neue Form der Gegenständlichkeit gegenüber den anderen »Objekten«. Doch liegt auch hier, im Ausgang Fichtes von Kants praktischer Philosophie und unter Benutzung Kantscher Vorbegriffe, eine im Grunde einstellungshafte Tendenz vor. Philosophie ist also (nach ihrer Geschichte zu schließen) immer eine möglichst strenge Ausformung von Objektzusammenhängen – obwohl der deutsche Idealismus die eigentümliche Schwierigkeit der Subjektserkenntnis gesehen hat« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 17).

<sup>2896</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 104.

<sup>2897</sup>Das spiegelt sich allein schon in der Häufigkeit wieder, mit der im zweiten Teil der Einleitungsvorlesung von konkreten Vollzügen und vom Vollzugsmäßigen die Rede ist.

des Gegenständlichen«<sup>2898</sup>, ebenfalls an der faktischen Lebenserfahrung bestimmt werden muß. Dazu soll die formale Anzeige dienen, deren Leistung bezogen auf den Gegenstand der Vorlesung darin bestehen mußte, über die Weise der phänomenologischen Betrachtung, also auch über deren Bezugssinn, also über deren Gegebenheitsweise, Klarheit zu verschaffen.<sup>2899</sup> Erst auf dieser Basis will Heidegger im folgenden an der konkreten Zeit-Erfahrung des Urchristentums die Gegebenheitsweise und Weise der Phänomenologie überhaupt bewähren.

Entscheidend jedoch an dem Vorgehen Heideggers ist, daß der Gegenstand der Phänomenologie das Historische, die faktische Lebenserfahrung selbst ist, so daß die Gegebenheitsweise der Phänomenologie zugleich auch die Gegebenheitsweise des Historischen sein muß. Der Gegenstand der Phänomenologie ist folglich (auch) ihre eigene Gegebenheitsweise, vor allem jedoch die Gegebenheitsweise von allem für unsereinen Erschlossenem überhaupt, inklusive unserer Selbsterschlossenheit. Nichts geringeres hat Heidegger mit seiner »formalen« Beschreibung des Gegenstands »Phänomenologie« ins Auge gefaßt.

Prinzipiell ist gegen diese zirkuläre Vorgehensweise Heideggers nichts einzuwenden: solange Heideggers Beschreibung der formalen Struktur der Phänomenologie in sich selbst stimmig ist, und zweitens, solange sie sich am Phänomen der Gegebenheitsweise aller Phänomene überhaupt bzw. am Phänomen der Gegebenheitsweise der Zeitlichkeit in den Thesalonicherbriefen des Paulus bewähren läßt. Das ist jedoch nicht der Fall. Heidegger formalisiert unsachgemäß.

So fällt auf, daß nach Heideggers eigenem Bekunden eigentlich der Bezugssinn diejenige Sphäre war, aus der (durch »Ausformung«) Kategorien gebildet werden. Das Formale ist »etwas Bezugsmäßiges«<sup>2900</sup>. Die formale Prädikation war demzufolge sachhaltig »frei«. Aber, »sie muß doch irgendwie motiviert sein. Wie ist sie motiviert? Sie entspringt dem Sinn des Einstellungsbezugs selbst«<sup>2901</sup>. Wie aber kommt dieser Sinn bzw. die Einstellung ihrerseits zustande? Heißt »Einstellung«, daß der einzelne Mensch sich vollkommen oder relativ spontan selbst »einstellen« muß, um einen Gegenstandsbezug erfahren zu können; oder bezeichnet der Ausdruck »Einstellung« ein radikal rezeptives Eingestelltwordensein? Heidegger erklärt, daß er den Ausdruck »Bezug« in allgemeiner Bedeutung gebrauche: »Nicht jeder ›Bezug‹ ist eine ›Einstellung‹, aber jede ›Einstellung‹ hat ›Bezugs-Charakter«. Desweiteren gelte: »›Einstellung‹ ist ein solcher Bezug zu Objekten, in dem das Verhalten in dem Sachzusammenhang aufgeht. [...] Mit d[...]er ›Einstellung‹ wird zugleich ›eingestellt‹ (im Sinne ›es wird damit aufgehört [...] der lebendige Bezug zum Erkenntnisgegenstand«<sup>2902</sup>. Aber damit verlagert sich die Problematik lediglich von der »Einstellung« zurück auf den »Bezug«, während die ›Einstellung‹ anscheinend sekundär und mangelhaftes Sich-Beziehen gegenüber dem »lebendigen« Bezug ist. Auf welche

---

<sup>2898</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 64.

<sup>2899</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 64.

<sup>2900</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 63.

<sup>2901</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 58.

<sup>2902</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 48.

Weise erscheint also der Bezug bzw. der Bezugssinn? Einerseits könnte man meinen, der Bezug müßte als Bezogenheit, also als Möglichkeit für sämtliche Beziehungen prinzipiell radikal rezeptiv sein – und der Sinn dieser Bezogenheit müßte in dem wiederum für sie existierenden Ursprungsgrund liegen. Immerhin heißt es, der einstellungsmäßig erfaßte Gegenstand sei »ein gegebener«<sup>2903</sup> oder daß das zu explizierende Phänomen in seiner »Ursprünglichkeit« »vorgegeben«<sup>2904</sup> sein müsse; zudem deutet Heidegger an, daß man die »lebendige[ ] Geschichtlichkeit« in der Weise der »Führung«<sup>2905</sup> erfassen müsse; auch sagt er, die lebendige Geschichtlichkeit habe sich »in unser Dasein gleichsam eingefressen«<sup>2906</sup>; sie hat uns also gewissermaßen immer schon von innen her ergriffen. Und in einem Beispiel für die Verfallenheit der faktischen Lebenserfahrung beschreibt Heidegger den Bezugssinn (sic!) der Phänomene im Unterschied zu deren Gehalt als Gefühl: »Daß ich mich in einem Konzert anders gestimmt fühle als in einer trivialen Unterhaltung, diesen Unterschied erfahre ich lediglich aus den Gehalten«. Im unmittelbaren Fortgang der Vorlesung spricht er von einer »Weise des Dabeiseins und von der Welt Mitgenommenwerdens«<sup>2907</sup>. Andererseits jedoch behauptet Heidegger, daß vor allem die Verdeckung der Vollzughaftigkeit von Phänomenen »verhängnisvoll«<sup>2908</sup> sei sowie daß auch der »reine Einstellungsbezug [...] noch selbst als Vollzug betrachtet«<sup>2909</sup> werden müsse. Nach Heidegger scheint also weniger der Vollzug im Bezugssinn, denn der Bezug im Vollzug gegründet zu sein,<sup>2910</sup> wobei der »Vollzug« die Relativität unserer Handlungsfreiheit zu besagen scheint. Gewissermaßen stimmig scheint im Kontext der Vorlesung besonders die letztere Auffassung zu sein, da Heidegger ja von der faktischen Lebenserfahrung ausgehen wollte und diese bzw. »das Leben«<sup>2911</sup> als »die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt«<sup>2912</sup> erscheint.

Der Sache nach wäre es freilich problematisch, wenn die Art und Weise, in der unser-einer auf die Phänomene überhaupt bezogen ist, erst durch einen relativ spontan-rezeptiven Vollzug konstituiert würde. Denn wie schon Schleiermacher bemerkt hatte, wäre es in sich widersprüchlich, wenn die »Welt«, verstanden als der Inbegriff unserer faktischen Lebenserfahrung, und obwohl wir ein Teil von ihr sind und sie mit uns in relativer Wechselwirkung steht und also ihrerseits dem Gefüge relativer Gegensatzkreuzungen unterliegt, als solche Konstitutionsgrund und das Ganze dessen, was erscheint, und ihr Erscheinen absolut wäre, wenn sie selbst also in ihrem Erscheinen das Absolute wäre. Weltgeschichte

<sup>2903</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 58.

<sup>2904</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 62; a.a.O., 121: »Man muß sich die Phänomene selbst in ihrer Ursprünglichkeit vorgeben lassen«.

<sup>2905</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 33.

<sup>2906</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 33.

<sup>2907</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 16.

<sup>2908</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63.

<sup>2909</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 59.

<sup>2910</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63; ebd. fragt Heidegger nach dem Bezug als nach dem »Wie«, in dem das jeweilige Phänomen erfahren wird; nach dem Vollzug jedoch fragt Heidegger als nach dem »Wie«, in dem der Bezugssinn vollzogen wird.

<sup>2911</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 50.

<sup>2912</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 11.

á la Hegel als Geschichte des Absoluten ist jedoch mit Sicherheit nicht Heideggers Ziel. Sodann: ein absoluter Vollzug, in dem durch (spontane) Tätigkeit eines wie auch immer gearteten menschlichen Bewußtseins die »Gegenwart überhaupt« konstituiert werden soll, sei es im Sinne von Kant, von Fichte oder gar Husserl, beabsichtigt Heidegger ebenfalls nicht. Denjenigen Philosophen, die von der »Bewußtseinsseite« her und »mit den ursprünglichen Konstitutionsgesetzen des Bewußtseins«<sup>2913</sup> das Phänomen von »Gegenwart überhaupt« beschreiben wollen, wirft Heidegger vor, das Bewußtsein zu einer ontischen »Region«<sup>2914</sup> degradiert zu haben.<sup>2915</sup> Diesem Vorwurf dürfte auch der von Heidegger mißverständene Schleiermacher anheimfallen.<sup>2916</sup> Im ganzen wähnt Heidegger bei den um das menschliche Bewußtsein bekümmerten Philosophie- und Theologieversuchen das Problem, daß das Bewußtsein zu einer Region werde,<sup>2917</sup> die sodann ontologisch aus anderen Sachzusammenhängen heraus bestimmt wird. Wieder einmal zeigt sich, wie unvoreilhaft Schleiermachers Rede von der Religion als einer eigenen Provinz im Gemüt ist. Zugleich zeigt sich, daß Heidegger die bewußtseinsmäßige Fundiertheit alles (geschaffenen) Seins im »Gefühl« nicht als wahrlich ontologische Erkenntnis, sondern als bloße Regionalontologie ansieht. Heidegger nämlich geht desweiteren davon aus, daß man »Bewußtsein« meistens im Sinne einer Tätigkeit versteht; dann könne man die Bewußtseinsseite als eine ursprüngliche, tätige ansehen, wobei das Ursprüngliche des Bewußtseins auf diese Weise mit dem Konstitutiv-Ursprünglichen identisch werde. Die sich daraus ergebende Tendenz, die Aufgabe der Philosophie in der Konstitution von Bewußtsein und Sein zu verorten, habe besonders konsequent Hegel durchgeführt.<sup>2918</sup> Hegel versteht die Tätigkeit des Bewußtseins tatsächlich nicht im Sinne einer radikalen Rezeptivität und versucht, den Gang der Geschichte als die Selbstbewußtmachung des von ihm so genannten absoluten Geistes zu beschreiben. Daß Schleiermacher im Gegensatz dazu sich auf den »erscheinenden Geist« beschränkt und unter der Tätigkeit des menschlichen Geistes auch dessen radikale Rezeptivität betrachtet, übersieht Heidegger. Heidegger übersieht, wie in der Vorlesung über die Mystik, so auch in der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«, daß die von Schleiermachers Bewußtseinstheorie angezeigte Weise des Phänomenbezugs seinem eigenem Anliegen sowie der Sache gerecht werden kann. Denn der Phänomenbezug, also die Weise, in der unsereiner sich auf sämtliche Gegenstände überhaupt bezogen findet, ist rein rezeptiv und in sich selbst reflexiv. Auf diese Weise ist möglich, eine »Gegenwart« zu denken, die für alle personalen, für sich selbst erschlossenen, aber relati-

---

<sup>2913</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 57.

<sup>2914</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 57.

<sup>2915</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 57.

<sup>2916</sup>Vgl. Anm. 5, in: Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 21: »Im Anschluß an Kant erkannte die moderne Theologie die Unbeweisbarkeit der christlichen Dogmen und baute daher die Dogmatik auf die persönliche Gewißheit des religiösen Erlebens auf unter Verzicht auf einen wissenschaftlichen Beweis. So entsteht (ähnlich wie in Schleiermachers Glaubenslehre) lediglich eine psychologische Selbstbeobachtung des christlichen Glaubens, wobei im Sinne Lotzes die Werthöhe des Christentums als Garantie der Wahrheit und im Sinne des Pragmatismus sein »praktischer Lebenswert« geltend gemacht wird.«

<sup>2917</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 60.

<sup>2918</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 60.

ven Gegensatzkreuzungen unterliegenden Wesen, also für alle Menschen gleichermaßen »objektiv« (zu verstehen) vorgegeben ist und die zugleich die relative Spontaneität der Menschenpersonen ermöglicht. Würde dagegen der Bezug, also die Möglichkeit von Beziehungen erst durch seinen Vollzug hergestellt, müßte entweder mit Hegel das gesamte Erscheinen des einzelnen Erscheinenden in das (absolute) Erscheinen des Absoluten übersetzt werden, oder die anzunehmende (spontane) Konstitutionsleistung käme sachlich für die durch sie zu konstituierende personale Selbsterschlossenheit stets einen Schritt zu »spät«. Heidegger übersieht, daß »Bewußtsein« auch wesentlich rezeptiv sowie zugleich in sich reflexiv gedacht werden kann und daß diese Weise des Phänomenbezugs sachlich angemessen ist; und schließlich daß die mögliche und notwendige Auffassung des besagten Bewußtseins wie auch des »Seins« überhaupt als »Gefühl« bei Schleiermacher eigentlich mit dem von ihm selbst geschilderten Vorgegebensein der Gegenstände sowie mit dem »Mitgenommenwerden« in dem Gefühl der Phänomen-»Fühlung« übereinstimmt. Heideggers Aufforderung, daß auch der »reine Einstellungsbezug [...] noch selbst als Vollzug betrachtet«<sup>2919</sup> werden muß, droht demgegenüber, den immer auch teilweise spontanen Vollzug für das Fundament von Gegenstandsbezogenheit überhaupt zu nehmen. Die methodisch damit verbundene Forderung, daß die formale Anzeige den (konkreten) Bezugssinn »in der Schweben«<sup>2920</sup> halten solle, daß die formale Anzeige also keinen konkreten Einstellungsbezug vornehmen soll, hält die Bedeutung des »Bezugs« zwischen radikal rezeptiver Bezogenheit und relativ spontanem Beziehen in der Schweben. Heidegger spricht sich weder klar für die eine, noch für die andere Auffassung aus. Dadurch bedingt muß bei Heidegger ebenfalls unklar bleiben, daß er das Verfahren der Phänomenologie vermittelt durch die Konzentration auf das Vollzugsmäßige allein auf die Sphäre von Wollen und Denken zu beschränken droht. Im Gegensatz dazu hätte eine tiefere Einsicht in das Gegebensein der Phänomene möglicherweise auch zur Einsicht in das (religiöse) »Gefühls«-Fundament des Bewußtseins sowie des Seins geführt; zumal Heidegger ja in seiner Vorlesung auf genuine Gotteserfahrung zurückgreift. Zuletzt zeigt sich, daß Heidegger seinen phänomenologischen Ansatz nicht ganz zu Ende gedacht hat, an der Tatsache, daß er – gewissermaßen konsequent – auch nicht mehr nach der Ursprungsmacht für die für unsereinen radikal rezeptiv vorgegebene Gegenstandsbezogenheit fragt und diese Frage nicht mehr stellen zu können meint, da ihre theologische Antwort unter das Verdikt der Einstellung fällt.

Somit ist vorgezeichnet, daß Heidegger auch am konkreten Beispielfall der christlichen Gegenstandsbezogenheit, die auf dem Boden einer speziellen Zeiterfahrung begegnet, seine Vorstellung nicht voll und ganz bewähren können wird. Zuvörderst nämlich müßte Heidegger dazu eine Anschauung davon haben, wie die konkrete, »subjektive«, faktische Lebenserfahrung dennoch als Ausgangspunkt einer »objektiven« Beschreibung der Konstitution von Erfahrung überhaupt, als deren »Urbild« fungieren kann. Dagegen kann man

---

<sup>2919</sup> *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 59.

<sup>2920</sup> *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 64.



einwenden, daß die Vorlesung Heideggers sich ebendiese Problemstellung mit zur Aufgabe gemacht hat. Doch andererseits hat Heidegger dieses Ziel gegen Ende seiner Vorlesung noch lange nicht erreicht. Denn schlußendlich muß Heidegger zugeben, daß die aus dem soeben thematisierten Problem abgeleitete, konkretere Frage, »[w]arum gerade die christliche Religion im Blickpunkt unserer Betrachtung liegt, [...] beantwortbar [...] nur durch [die ausstehende] Lösung des Problems der geschichtlichen Zusammenhänge«<sup>2921</sup> ist; und diese Geschichtszusammenhänge wiederum sind nach Heidegger nur aus einer »Gegenwart«<sup>2922</sup> zu verstehen, über die Heidegger sich selbst nicht im klaren befindet<sup>2923</sup>. Um die radikal rezeptiv vermittelte, in sich reflexive, personale Erschlossenheit von »Welt« und »Selbst« schlüssig denken zu können, hätte Heidegger nicht nur auf den Ursprungsgrund aller Phänomenbezogenheit in einem personalen Ursprungsgrund, also auf die Person Gottes verweisen müssen, sondern er hätte seine Betrachtung ebenso auf die Vermitteltheit von »Gegenwart« qua Personalität, nämlich auf die Vermittlung von »Gegenwart« in der Person Jesu Christi richten müssen. Diese höchst bedeutungsvolle und zutiefst theologische Aufgabe, die Prozessualität unserer personalen »Gegenwart« im Verhältnis zu Gottes Personalität und Gottes Personalität im Verhältnis zur Prozessualität ihrer wie unserer »Gegenwart« zu bedenken, läßt sich ohne Zweifel aus dem kultischen, und dann erst aus dem verbalsprachlichen Traditionsbestand des Christentums gewinnen. Besonders der von Heidegger ausgewählte Traditionsbestand der Thessalonicherbriefe thematisiert die besagten Zusammenhänge. Heidegger jedoch kommt nicht in die Lage, sie von Grund aus zu bedenken, da seine Phänomenologie in der Schwebe über allem Gehalt verweilt. Auf diese Weise mißachtet Heidegger, daß auch der Gegenstandsbezug und dessen Weise Gegenstand einer sachgemäßen, »formalen« Phänomenologie sein müssen. Heideggers Phänomenologie ist also keineswegs gezielt antichristlich; aber, sie praktiziert eine formale, nur scheinbare »Offenheit«, die das weite Feld der Erfahrung von »Gegenwart« allein auf menschlich-weltliche Vollzüge zu reduzieren droht, obwohl Heidegger andererseits eine derartige Beschließung und eigentliche Beschränkung der menschlichen Freiheit auf das rein Menschliche immer wieder zurückweisen wird.

Die konkrete, christliche Zeiterfahrung, das entscheidende urchristliche Lebensverständnis besagt nämlich, daß die im Nahen befindliche Endzeitherrlichkeit, die Parusie, das Wieder-Erscheinen des Christus, über die Menschheit kommen werde »wie ein Dieb in der Nacht«<sup>2924</sup>. Der Vollzug dieses Ereignisses kann keinesfalls im Menschen selbst begründet sein und ausgeschlossen ist ebenso die Berechenbarkeit »τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν«<sup>2925</sup> aus der »Welt« heraus. Die für unsereinen bestimmte, existenziale Lebensmöglichkeit der Kairoi ist nach christlichem Dafürhalten allein durch Gott bestimmt. Heidegger selbst aner-

<sup>2921</sup> *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 124.

<sup>2922</sup> *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 125.

<sup>2923</sup> Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 124f. Die Vorlesung endet bei derjenigen Aufgabenstellung, von der sie implizit und im Prinzip immer schon ausgegangen war.

<sup>2924</sup> I Thess 5,2 (vgl. auch 5,4); vgl. Mt 24,42-44; Lk 12,39f; Mk 13,33-37.

<sup>2925</sup> I Thess 5,1; zitiert aus: *Novum Testamentum Graece*, hg. v. B. Aland et alii, Stuttgart <sup>27</sup>1993ff.

kennt diesen Sachverhalt gelegentlich: »Die Struktur der christlichen Hoffnung, die in Wahrheit der Bezugssinn zur Parusie ist, ist radikal anders als alle Erwartung«<sup>2926</sup>. Deswegen stellen »»Zeit und Augenblick«« für Heideggers Explikation »ein besonderes Problem«<sup>2927</sup> dar. Schon das »»Wann«« sei nicht ursprünglich gefaßt, »sofern es im Sinn einer einstellungsmäßigen ›objektiven‹ Zeit gefaßt wird. Auch ist nicht die Zeit des ›faktischen Lebens‹ im abfallenden, unbetonten, nichtchristlichen Sinn gemeint. Paulus sagt [deswegen] nicht ›wann‹, weil dieser Ausdruck dem Auszudrückenden inadäquat ist, weil er nicht genügt«<sup>2928</sup>. Treffend bemerkt Heidegger, daß Paulus die Thessalonicher bei der Frage nach dem »Wann« auf sie selbst, auf ein eigentümliches Wissen der Thessalonicher um ihr Gewordensein in Christo zurückverweist.<sup>2929</sup> Dieses Wissen ist ein je eigentümliches Bewußtsein der Thessalonicher um ihre »Zeitlichkeit«. Für Heidegger stellt sich die Zeitlichkeit aus christlicher Perspektive als eine »Zeit ohne eigene Ordnung und feste Stellen etc.«<sup>2930</sup> dar: »Von irgendeinem objektiven Begriff der Zeit her kann man unmöglich diese Zeitlichkeit treffen«<sup>2931</sup>. Deswegen gibt es mit Heidegger für das christliche Leben keine Sicherheit.<sup>2932</sup> Das besagte »Wissen« kann demnach »nur« und zunächst nur ein Bewußtsein vom Ursprung alles Seins in Gott, der Bezeugung dieses Sachverhalts durch Jesus Christus und der realisierenden Vermittlung dieses Geschehens im Heiligen Geist sein; sodann aber auch das Bewußtsein von der Zielbestimmung alles Seins in Gott, der Bezeugung dieses Sachverhalts durch Jesus Christus sowie der realisierenden Vermittlung dieses Geschehens im Heiligen Geist. Nicht besagt dieses »Wissen« ein Wissen vom einzelnen Seienden. Als ein ontologisch bedeutsames Wissen, nämlich als ein Wissen um die Seinsweise dessen, was unsreinem überhaupt bewußt sein kann, also dessen, was überhaupt i s t, kann man es dennoch bezeichnen. Das »Wissen« der Thessalonicher so gefaßt dürfte identisch sein mit dem von Schleiermacher beschriebenen Gottesbewußtsein – wenn auch das Gottesbewußtsein in Schleiermachers Einleitung seiner *Glaubenslehre* auf den grundsätzlichen Gedanken an das »Woher« alles Seins beschränkt ist. So, wie Schleiermacher in der Einleitung seiner *Glaubenslehre* den Ausdruck »Gott« aus dem bewußten »Wissen« um »Gott« bestimmt, anerkennt dementsprechend auch Heidegger, daß aus christlicher Sicht der Sinn der »Zeitlichkeit« aus dem Grundverhältnis zu Gott bestimmt werde – freilich nur so, »daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt«<sup>2933</sup>. Erst aus diesen Zusammenhängen kann mit Heidegger der Sinn des »Seins Gottes« bestimmt werden.<sup>2934</sup>

---

<sup>2926</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 102.

<sup>2927</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 102.

<sup>2928</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 102.

<sup>2929</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 102f, bezogen auf I Thess 5,2.

<sup>2930</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 104.

<sup>2931</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 104.

<sup>2932</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 105.

<sup>2933</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 117.

<sup>2934</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 117.

Problematisch an diesen Ausführungen Heideggers ist, daß Heidegger gerade auch die besagten »Zusammenhänge« als »Vollzugszusammenhänge«<sup>2935</sup> darstellt. So zwingt ihn die phänomenologische Methode der formalen Anzeige, von jeder »einstellungsmäßigen« (regionalen ontologischen), d.h. unter anderem, theologischen »Einordnung« Abstand zu nehmen. Der Gehalt »Gegebenheitsweise unsrer Gegenstandsbezüge« soll »offen« bleiben für das Vollzugsmäßige unseres Lebens. Aber andererseits besteht eben deswegen die Gefahr, daß mit dem Urgrund für die Gegebenheitsweise unserer Gegenstandsbezogenheit zusammen auch die Qualität deren radikal rezeptiv vorgegebener und in sich selbst reflexiver Vorgegebenheit vergessen wird: indem sämtliche Bezüge aus dem präzise ungenau definierten Vollzugsmäßigen erklärt werden. Zweitens trifft Heidegger mit dem Rückverweis auf die Vollzugszusammenhänge nicht mehr das konkrete, von Paulus besagte eigentümliche Wissen um das Gewordensein der Thessalonicher, das als eigentümlich christliches zugleich immer auch ein »Wissen« um die Ausrichtung alles Seins von Gott her und auf ihn hin bedeutet. Immerhin anerkennt Heidegger: »Es ist fast hoffnungslos, in einen solchen Vollzugszusammenhang hineinzukommen. Der Christ hat das Bewußtsein, daß diese Faktizität nicht aus eigener Kraft gewonnen werden kann, sondern von Gott stammt – Phänomen der Gnadenwirkung«<sup>2936</sup>. Und kurz darauf heißt es: »Der Vollzug übersteigt die Kraft des Menschen. Er ist aus eigener Kraft nicht denkbar. Von sich aus kann das faktische Leben nicht die Motive hergeben, um auch nur das *γενέσθαι* zu erreichen«<sup>2937</sup>. Dann aber müßte Heidegger, da er den Vollzug gewissermaßen konsequenter Weise mit dem besagten christlichen »Wissen« identifiziert<sup>2938</sup> und die »Vollzugsgrundlage« für das besagte Wissen entsprechend der Paulinischen Theologie in einem göttlichen Pneuma begründet findet<sup>2939</sup>, eigentlich auch denselben göttlichen »Geist« für sich selbst in Anspruch nehmen, sofern die von ihm beabsichtigte Bewährung ihren Gegenstandsbezug nicht aus einer anderen religiösen Urerfahrung ableitet und er von seinem Gegenstand sachgemäß reden will. – Im übrigen verfehlt Heidegger deshalb, also weil er die Fundierung der Vollzüge in der Vorgegebenheit des Bezughaften samt dessen Verwiesenheit auf Gott verdeckt, auch die ethische bzw. die konkret geschichtliche Relevanz des christlichen Selbstbewußtseins.<sup>2940</sup>

#### 4.2.1.4 Jesus Christus und die urchristliche Zeiterfahrung

<sup>2935</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 117.

<sup>2936</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 121; vor dem Hintergrund von II Kor 4,7f.

<sup>2937</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 122.

<sup>2938</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 123.

<sup>2939</sup>Vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 123f, bezogen auf: I Kor 2,10ff (vgl. auch II Kor 4,16).

<sup>2940</sup>Zwar hat Heidegger durchaus recht damit, daß die Christwerdung zunächst und zuerst gar keine ethischen Zusammenhänge betrifft – sondern ontologische. Aber, daß die »umweltlichen Bezüge«, die allesamt »durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins« hindurchgehen müßten, dabei »in keiner Weise angetastet« würden (vgl. Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 120), verkennt vollkommen, daß die bestimmte Grundbestimmtheit des christlichen Glaubens in jedem Fall auch die konkreten, geschichtlichen Freiheitsvollzüge des menschlichen Lebens mitbestimmen wird.

in ihrer fundamentalen Bedeutung für Heidegger und das menschliche Denken

Die Bedeutung der urchristlichen Zeiterfahrung für das Heideggersche Gesamtwerk ist vielfältig und kann kaum überschätzt werden. Bereits die ältere Heideggerliteratur hat erkannt, daß die formal-existenzialen Lebens-Strukturen aus der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« von derselben Seinsart sind wie der in SuZ als »Da-sein« zur Sprache gebrachte Prozeß: »Hier [in SuZ] kann die Formalisierung sich noch viel weniger an der Seinsart des Gegenständlichen orientieren. [...] ›Existenzialität‹ ist der Zusammenhang der formalen Strukturen des Da-seins. Da das ›Wesen‹ der Existenz zunächst in der Bestimmung gegeben wird, ›je sein Sein als seiniges zu sein‹<sup>2941</sup>, meldet sich die durchgründende Mächtigkeit der existenzialen Formalität als eine ›Möglichkeit‹ des *Daseins* (kursiv: K. Lehmann)«<sup>2942</sup>. Ebendort liegt, wie schon in der oben dargestellten »Einleitung« zu sehen ist, »die Grundaporie des ganzen frühen Heidegger«: »denn es gilt die Unverfügbarkeit des Kairos und die notwendige Entschlossenheit des Daseins zu ihm offenzuhalten. [...] Weil jede Bestimmung des Daseins sich herleitet aus dem ineinandergleitenden Sicheinfügen der untrennbaren Unverfügbarkeit des Kairos und der menschlichen Wachsamkeit in Freiheit (ohne die der Kairos eben gar nicht ›da‹ ist), entstammt der ontologisch-konkrete Sinn des ›sein Sein als *seiniges* [kursiv: K. Lehmann]‹ [...] aus dieser [wohlgemerkt göttlichen] ›Ur-Geschichte‹ des Da-seins und aus dieser allein«<sup>2943</sup>. Dieser Sachverhalt ist trotz der Heideggerschen Formalisierung, also trotz der »manchmal gefährlich ›einseitig‹ arbeitenden Analytik des Daseins«<sup>2944</sup> speziell in SuZ dennoch erkennbar und für Heidegger von Bedeutung.<sup>2945</sup> Daß beim konkreten Gedankengang von SuZ die Frage nach dem sogenannten Ganzseinkönnen des Daseins<sup>2946</sup> aus der Instanz des Todes heraus beantwortet werden soll, obwohl die durch den Tod eröffnete Zukunft zunächst einmal nur eine irdisch ungeschichtliche ist, läßt wiederum erahnen, daß Heideggers Formalisierung der Zeitlichkeit bis und auch in SuZ problembehaftet ist.

Warum aber hat Heidegger überhaupt auf die für ihn problematische Erfahrung der christlichen Zeitlichkeit zurückgegriffen und an ihrer Grundeinsicht in den Kairos trotz dessen Sperrigkeit im Verhältnis zu der von ihm praktizierten Formalisierung festgehalten? Teilweise ist die Antwort auf diese Frage schon gegeben worden. So wurde auf die Subjek-

---

<sup>2941</sup>SuZ 12.

<sup>2942</sup>Lehmann, K., *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage*, 148.

<sup>2943</sup>Lehmann, K., *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage*, 148.

<sup>2944</sup>Lehmann, K., *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage*, 149.

<sup>2945</sup>Nach Lehmann, K., *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage*, 149 kann »die ursprünglichste Gründung der Existenz, die in ›Sein und Zeit‹ offenbar wird und das Dasein in seinen – von ihm selbst her gesehen – ›letzten‹ Fundamenten bloßlegt, auch in der formalen Struktur die offene Stelle für das Selbsterscheinen des Kairos offenhalten [...] Es bedürfte [..., um das zu erkennen,] einer sehr eindringlichen Interpretation von ›Sein und Zeit‹, seines Aufrisses und vor allem der Geschichtlichkeitsanalyse, die im recht verstandenen Begriff des ›Augenblicks‹ ihren Höhepunkt findet«. So ist Lehmann ebd. der Ansicht, daß »[i]n der Zeitlichkeit selbst [...] besonders an der ›erstreckten Stätigkeit‹ offenkundig [werde], daß die vorlaufende Entschlossenheit selbst nicht mehr so sehr die Zeitlichkeit in sich birgt oder sogar [...] ›entwirft‹ [...], sondern vielmehr von dieser selbst erst in ihr mögliches Wesen und Zusammenspiel eingesetzt wird«.

<sup>2946</sup>Heidegger unterscheidet freilich »formale Ganzheit« (SuZ 180ff), existenziales »Ganzsein« (SuZ 304) und existentielles »Ganzseinkönnen« (SuZ 305).

tivität von Heideggers eigener religiöser Gestimmtheit hingewiesen. Zum anderen wurde gesagt, am Urchristentum werde eine ganz bestimmte Weise von »Zeitlichkeit« zum Phänomen. Dieses Phänomen trat unter spekulativer Beobachtung der von Heidegger geschilderten formalen Bezugs- und Vollzugszusammenhänge als die radikal rezeptive und in sich selbst reflexive Gegebenheitsweise aller unserer Gegenstände im Gefühl in Erscheinung. Gemäß ihrer Bestimmtheit zur Selbsterschlossenheit des Daseins von Personen<sup>2947</sup> sowie unter der schlüssigen Annahme der Personalität des Grundes aller Prozesse überhaupt<sup>2948</sup> tritt sie uns in concreto nur in der Präsenz einer Menschengestalt, nämlich in der das Kommen des Reiches Gottes verkündenden und insofern auch bewirkenden Person Jesu Christi entgegen. Dessen (Wieder-)Erscheinen, von dem Paulus vorzüglich im Ersten Thessalonicherbrief zeugt, wenn er von der Parusie und dem endzeitlichen »Augenblick« spricht, versucht Heidegger in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* als die Konstitution von »Gegenwart überhaupt« zu denken. Der Grund dafür, daß Heidegger von dieser kairologischen Aufgabe trotz seiner Unfähigkeit, sie zu bewältigen, also der Grund dafür, daß Heidegger von jener christlich-kairologischen Grundeinsicht auch in SuZ nicht gründlich loskommt, dürfte in der trotz aller Verdeckung des zu beschreibenden Sachverhalts von ihm selbst ausgehenden Evidenz beschlossen liegen.

Die Erfahrung des »Augenblicks«, die Erfahrung der »Gegenwart« des Kairos Jesu Christi als die von außerhalb dieser Welt erschaffene und durch den Grund alles Seins in Jesus Christus persönlich hell gemachte Weise unserer Erschlossenheit überhaupt stellt eine Grunderfahrung dar, von der Heidegger nicht lassen kann – obwohl seine phänomenologische Formalisierung mit der Parusie Jesu Christi in einen Widerspruch zu fallen droht. Die fundamentale Wahrheit der Parusie Jesu Christi aber ist unersetzbar. Auch kann sie nicht durch Ableitung oder Abstraktion aus dem nichtchristlichen Erfahrungsmaterial der (abendländischen) Geistesgeschichte gewonnen werden.

Aber, spricht nicht die intensive Beschäftigung Heideggers mit Aristoteles gegen eine große Bedeutung der urchristlichen Geschichtserfahrung bei der Vorbereitung von SuZ? Daß Aristoteles für Heideggers Bildungsgang als Privatdozent von sehr großer Bedeutung ist, steht außer Zweifel. Zusätzlich zu den dokumentierten Vorlesungen und Übungen, die Heidegger zunächst in Freiburg und dann in Marburg gehalten hat,<sup>2949</sup> sowie zusätzlich zu dem Befund in SuZ<sup>2950</sup> bestätigt auch der spätere Heidegger die Wichtigkeit seiner Aristote-

<sup>2947</sup>Also wenn nicht der gesamte Prozeß von »Gegenwart« ziel- und sinnlos sein soll.

<sup>2948</sup>Vgl. dazu E. Herms, Prozeß und Zeit.

<sup>2949</sup>Seit dem Sommersemester 1921 hat Heidegger zahlreiche Übungen und Vorlesungen zu Aristoteles abgehalten: »Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles de anima« (SS 1921); »Phänomenologische Interpretationen (Aristoteles, Physik)« (Vorlesung WS 1921/22); »Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik« als Vorlesung und »Aristoteles, Nikomachische Ethik« als Übung (SS 1922); »Phänomenologische Übungen zu Aristoteles (Aristoteles, Physik IV-V)« (WS 1922/23); »Aristoteles, Rhetorik II« als Vorlesung (in Marburg) und »Die Hochscholastik und Aristoteles« als Übung (SS 1924), so Lehman, K., Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage, 152 unter Mitwirkung von Fritz Heidegger.

<sup>2950</sup>Vgl. besonders SuZ 3f; 10; 14; 18; 25; 32f; 39f; 93; 138f; 159; 170f; 199 Anm. 1; 208; 212-214; 219; 225f; 244 Anm. 1; (314f); 421; 427ff; 432f (Anm.).

les-Interpretationen. Er habe sich von Aristoteles und den anderen griechischen Denkern um so weniger trennen können, »je deutlicher mir die wachsende Vertrautheit mit dem phänomenologischen Sehen die Auslegung der aristotelischen Schriften befruchtete«<sup>2951</sup>. Zu sehen war für Heidegger dabei vor allem »das eine: Was sich für die [Husserlsche] Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das Sich-selbst-bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *ἀλήθεια* gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein Sich-zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher«.<sup>2952</sup> Leider mißdeutet Heidegger auch in diesem späten Rückblick die schon in der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« aufgetauchte Scheinwahlmöglichkeit zwischen »Sein« und »Bewußtsein«. Je klarer ihm die eigentliche Übereinstimmung zwischen der (zuletzt von Husserl angestoßenen und von Heidegger umgestalteten) Phänomenologie und der griechischen *ἀλήθεια* geworden sei, desto drängender habe sich ihm die Frage gestellt: »Woher und wie bestimmt sich, was nach dem Prinzip der Phänomenologie als »die Sache selbst« erfahren werden muß? Ist es das Bewußtsein und seine Gegenständlichkeit, oder ist es das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung? So wurde ich auf den Weg der Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung, erneut und anders als zuvor durch die Fragen beunruhigt, die von Brentanos Dissertation ausgingen«<sup>2953</sup>. Erneut und anders, nämlich in ihrer tieferen Bedeutung als bei seinem Anstoß durch Brentano entdeckt Heidegger durch Husserl animiert die schon bei Aristoteles verdeckt begegnende Frage nach dem »Sein«. Die besagte Scheinwahlmöglichkeit ergründet Heidegger also nicht im Sinne einer tieferen Identität zwischen »Bewußtsein« und »Sein«, sondern Heidegger urteilt klar, daß die tiefergehende, die gründlichere Sichtweise aus der griechischen Tradition zu entbergen sei. Gemeint damit ist die angeblich ursprünglichere, griechische Sichtung des »Sich-selbst-bekunden der Phänomene«, also die Evidenz der Phänomene gemäß dem Konzept der *ἀλήθεια*. Nur das Konzept der *ἀλήθεια* scheint Heidegger (im Gegensatz zur sogenannten Bewußtseinsphilosophie) den Umstand der erscheinungsmäßigen Vorgegebenheit der Phänomene zu wahren. Doch, ist Heideggers Rückbesinnung auf Aristoteles nicht erstaunlich, da Heidegger schon in der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« die Verfallenheitstendenz der faktischen Erfahrung aufdeckte und speziell die Verfallenheit der Philosophie bis auf den »Anfang«<sup>2954</sup> in Aristoteles zurückführte<sup>2955</sup> und auch in SuZ den Aristoteles zum Hauptzeugen dafür aufruft, daß die antike Ontologie grundsätzlich den Sinn von Sein an der Idee von Sein als Anwesenheit bzw. Vorhandenheit mißversteht<sup>2956</sup>?

---

<sup>2951</sup>GA 14,97.

<sup>2952</sup>A.a.O., 35f.

<sup>2953</sup>A.a.O., 35f.

<sup>2954</sup>GA 20, 184; in diesem Sinne auch GA 62 (PA), 371.

<sup>2955</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 56f sowie Anm. 2876 d.v.U.

<sup>2956</sup>Vgl. SuZ 3f; 10; 14; 25; 39f; 93.

Ohne Zweifel unterzieht Heidegger die griechische Tradition, vor allem den Aristoteles einer kritischen Sichtung. Man wird nicht erst mit SuZ sagen können, daß Heidegger »[d]ie Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie«<sup>2957</sup> gesehen hat. Aber, die »Destruktion«, wie Heidegger sie definiert, bedeutet keine blinde Zerstörungswut, sondern ist »ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet«<sup>2958</sup>. Diese, aus dem Sommersemester 1927 stammende Beschreibung trifft sinngemäß auch die Methode der Destruktion in der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«. Auch dort will Heidegger Phänomenologie treiben. Man müsse sich dazu die Phänomene selbst in ihrer Ursprünglichkeit vorgeben lassen und dann »zur Gegebenheit bringen«; das wiederum sei nur durch »phänomenologische Destruktion« zu bewerkstelligen.<sup>2959</sup> In diesem Sinn kann Heideggers Rückgriff auf Aristoteles durchaus sinnvoll sein. Und in diesem Sinne gibt Heidegger in SuZ zu bedenken, daß das von ihm abgewiesene, regional-ontologische Verständnis von »Sein« als Vorhandenes zwar (zuerst) bei den Griechen wissenschaftlich ausgebildet und zur Herrschaft gebracht worden sei; doch zugleich sei darin das ursprüngliche, wenngleich vorontologische Verständnis der Wahrheit lebendig geblieben und habe sich sogar gegen die in ihrer Ontologie liegende Verdeckung – mindestens bei Aristoteles – behauptet.<sup>2960</sup>

Gerät damit die urchristliche Zeiterfahrung samt ihrem eigenen Anspruch auf Wahrheit nicht in einen noch schärferen Gegensatz zum Griechentum? Und, wird Heidegger auf diese Art nicht notwendiger Weise inkonsequent? Zunächst einmal verfährt Heidegger konsequent, indem er mit Aristoteles demjenigen Denker auf der Spur bleibt, durch den sein Denken mehr oder minder von Anfang an beeinflusst worden ist. Konsequent ist diese Treue auch in dem Sinne, daß Heidegger zu jener Zeit ebensogut unter dem Eindruck von Husserls Phänomenologie der Intentionalität steht. Denn im Grunde stellt auch die aristotelische Philosophie, verstanden als »Frage nach der Bewegung«<sup>2961</sup>, eine Theologie und Ontologie des Strebens und Wollens dar<sup>2962</sup>. Bei Heidegger erscheint diese Perspektive unter der Thematisierung des Vollzughaften bzw. der Vollzugsgestalten des Lebens. Die Vollzüge nämlich sind einsinnig ausgerichtet und intendieren stets eine gewisse Zielgestalt, was zweifellos auch für die von Aristoteles beschriebenen Seinsprozesse gilt. Zwar kann man überlegen, ob nicht auch Plato dasselbe Grundphänomen des Lebens zu beschreiben versucht. Doch Platos dialektische Aufstiegsreligion und -philosophie des erotisch-mysteriös vermittelten, »μεταξύ«-haften Augenblicks der rezeptiv erleuchteten Einsicht in die

<sup>2957</sup>So lautet die Überschrift zu Paragraph 6 von SuZ.

<sup>2958</sup>Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24, 31.

<sup>2959</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 121.

<sup>2960</sup>Vgl. SuZ 225; Heidegger gibt ebd. als Verweisstellen an »Eth. Nic. Z und Met. Θ 10«.

<sup>2961</sup>Das ist die Hauptidee von W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt a. Main <sup>5</sup>1987 (PhA 1), 1.

<sup>2962</sup>Zur Identifikation von Theologie und Ontologie sowie dazu, daß Aristoteles die Theologie keinesfalls – etwa durch Ersetzung der »analogia attributionis« durch die »analogia proportionalis« – ausgeschaltet hat, sondern die Theologie im Sinne einer alles Wissen umfassenden »metaphysica totalis« versteht, vgl. Bröcker, *Aristoteles*, 232, 236ff.

Dauerhaftigkeit der Zeit und des Zeitlichen auf dem Boden und im Rahmen des Ewigen<sup>2963</sup> scheint viel eher, als das beim traditionsgeschichtlichen Erbnemer Aristoteles der Fall ist, die Erfahrung der Zeit und des Zeitlichen auf die Erfahrung eines personal-apersonal schillernden, letztlich aber in sich vollkommen statischen Göttlichen zu reduzieren und somit das Leben selbst zu einer ihm widersprechenden, religiösen Ruhe-Schau zurückzuführen, die mit Heideggers Einsicht in die Geschichtlichkeit des Lebens nur relativ schwer zu vereinbaren ist. Zwar spricht ähnlich auch Aristoteles von einem eher apersonalen denn personalen, unbewegten Göttlichen. Aber, zusammen mit der Vorstellung vom letzten, wenn auch unbewegten, Bewegter,<sup>2964</sup> dem im letzten Sinne ein jegliches Telos die Kraft seiner Anziehung schuldet, setzt Aristoteles an die Stelle der statisch-ungeschichtlichen Metexis-Ideenlehre vom Anfänglich-Ursprünglichen die ontologische Vorstellung von dem jedem einzelnen Seienden einwohnenden Telos.<sup>2965</sup> Während Plato eine am Möglichsein interessierte Denkweise praktiziert, die leider ins Statische abgeleitet, heißt »Gegenwart« für Aristoteles Bewegtheit, die er im Grunde an der »Wirklichkeit« im Sinne von Fertigkeit orientiert<sup>2966</sup>. Die Entsprechung dieser Differenz zwischen Plato und Aristoteles mit dem aus Schleiermachers *Dialektik* bekannten Verhältnis zwischen der begriffsmäßigen und der urteilsmäßigen Perspektive des menschlichen Denkens ist offensichtlich! Wie später (unter 4.2.2 d.v.U.) zu sehen ist, wird Heidegger unter dieser Voraussetzung seine Untersuchungen zur Vollzugsgestalt des Lebens vorzüglich an die aristotelische Beschreibung der »φρόνησις« anbinden können. An ihr erarbeitet Heidegger seine Beschreibung der Strebestruktur des faktischen Menschseins, von dem Heidegger um der Geschichtlichkeit und der Phänomengemäßheit seiner Ausführungen willen ausgeht. Auch fügen sich in diesem Kontext zusammen: der naturgemäße Näherstand des urteilsförmigen Denkens im Verhältnis zum Darstellungsaspekt von Erkenntnis, sodann die entsprechende, sprachlich vermittelte, ausdrückliche und sozusagen syntaktische Zusammenordnung der Einzelerkenntnisse in der Form von Wissenschaft, ebendiese wissenschaftsgeschichtliche Pionierarbeit durch Aristoteles und schließlich Heideggers Eigenart, seinen religiösen Reinigungs- und Neuerungsimpuls von Anfang an vornehmlich in die technische Form der Wissenschaft – und sei sie auch »vorwissenschaftlich« – gegossen zu haben. Damit soll keinesfalls ein Widerspruch zwischen Platos oder von Plato inspirierter Philosophie und der

<sup>2963</sup>Diese Platoauslegung folgt Krüger, G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a.Main, <sup>6</sup>1992, bes. 276-279 sowie 279-283.

<sup>2964</sup>Der unbewegte Bewegter ist für Aristoteles nur ein Prinzip, das er in concreto mit der Existenz von mindestens 47, vielleicht aber 55 einzelnen Göttern oder Sphärenmotoren, für vereinbar hält. Darauf weist hin: Bröcker, *Aristoteles*, 272-280 (»Die Unvollständigkeit der Physik«), bes. 280: »Gott ist [für Aristoteles] zwar das Höchste in der Welt, das Beste und Seligste und Vollkommenste und dasjenige, dem alles andere nacheifert, um ihm so ähnlich zu sein wie möglich, aber zur Welt gehört doch auch er. Hegel bemerkt über Aristoteles: »Er denkt Gott nicht als das eine Absolute, sondern Gott erscheint da auch als etwas Besonderes an seiner Stelle neben dem anderen: es gibt Pflanzen, Tiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste« [zitiert nach der Jubiläumsausgabe, XVIII, 318]«. Bei Aristoteles vgl. dazu das achte Kapitel des zwölften Buchs der »Metaphysik«; in der »Physik« das sechste Kapitel des achten Buchs, speziell 258 b 11, sodann 259 a 6-13 und 259 b 28-31. Im übrigen ist »Gott« für Aristoteles reiner »νοῦς«.

<sup>2965</sup>Vgl. Arbeitsschritt 4.2.2.2.4.1 d.v.U.

<sup>2966</sup>Zu dieser Aristotelesinterpretation vgl. Bröcker, *Aristoteles*, 66-81, bes. 77.



Form der Wissenschaft aufgemacht werden. Allein: das platonische Denken weist aus sich selbst heraus eine stark religiös bestimmte Gestimmtheit auf und zugleich auf die inhaltlich-religiöse Wurzel alles Wissens hin – bedenke das Zeugnis von Schleiermachers *Dialektik*. Die platonische Ursprungs- und Möglichkeitssuche dürfte mit dem aristotelischen Sinn für die Zielgerichtetheit des Seienden zu vermitteln sein, wenn man die innere, prozessuale Zielgerichtetheit des Möglichseins und so denn auch den Möglichkeitscharakter des »Fertigseins« zu denken weiß.

Angesichts der oben noch auszulegenden Plato-Interpretation Heideggers ist trotz der relativen Vernachlässigung Platos gegenüber Aristoteles zu ahnen, daß Heideggers Denken eine wesentliche Beeinflussung auch durch Plato erfahren hat. Der von Heidegger gegenüber dem platonisch-neuplatonischen Denken erhobene und im nächsten Arbeitsschritt d.v.U. thematisierte Vorwurf, die traditionelle Rede von der optisch vermittelten Präsenz des Göttlichen verdecke zumeist die Vollzughaftigkeit des menschlichen Lebens und Erlebens, kann unter Rücksicht auf den entscheidenden Aspekt der Bezughaftigkeit ebenso dringend an Heideggers eigene Rede von »Licht und Erscheinung« gerichtet werden!

Die christliche Zeiterfahrung kann dieser Vorwurf »höchstens« sekundär – nicht im Kern – treffen, immerhin aber dort, wo sie im Modus der Theologie sich selbst zu verstehen trachtet, und also sich selbst bestimmt. Eigentlich aber müßte gerade die christliche Zeiterfahrung, gemäß dem von Heidegger leider nicht eigens gewürdigten Lebenszeugnis Jesu Christi, ipso facto ein »Wissen« um den Möglichkeits- wie auch um den Vollzugscharakter (des »Lebens überhaupt«) darstellen. Man wird zudem erwägen müssen, ob nicht speziell die christliche Einsicht in den prozessualen, nämlich sich selbst bestimmenden, und zwar *p e r s o n a l e n* Charakter des Ursprungsgrunds aller übrigen Seinsprozesse in die Lage versetzt, die Existenz endlicher *P e r s o n e n* schlüssig denken zu können. Denn daß aus einem apersonal prozessierenden absoluten Ursprungsgrund auch personales Sein hervorgehen können soll, scheint weniger plausibel zu sein, als daß im prozessualen Möglichkeitsraum eines personalen Absoluten sämtliche endliche, personale wie apersonale Prozesse angelegt sind und zur Wirklichkeit gebracht werden.<sup>2967</sup> Beide Prozeßarten unterscheiden sich dadurch, daß letztere nicht nur wie die erstgenannte einer gewissen Prozeßstruktur unterliegt, sondern zudem von der Selbsterschlossenheit ihres Prozeßdaseins gekennzeichnet ist. Scheinbar könnte man deswegen meinen, allein aus der gewissermaßen abstrakteren, nur an sich für sich seienden Prozeßart könnte füglich auch das personale Sein entspringen. Aber diese Ursprungsmöglichkeit wäre im apersonalen Absoluten nur an sich vorhanden, so daß es offensichtlich einer ihm übergeordneten Prozeßstruktur bedürfte, um sein »An-und-für-sich« zu werden bzw. der Möglichkeit wie der Wirklichkeit, also der »Gegenwart« mächtig zu werden. Dieser Rückstand hinter für es, aber nicht durch es geschaffene Möglichkeiten widerspräche offensichtlich dem Gedanken der Absolutheit und offenbart die Unsinnigkeit der Vorstellung eines apersonalen Absoluten. Würde man dagegen – etwa mit Hegel – einwenden wollen, das Absolute sei gerade auf diejenige Wei-

---

<sup>2967</sup>Vgl. dazu Herms, E., Prozeß und Zeit, 281-285.

se, beständig im Werden zu s e i n bzw. das Sein von seinem reinen An-sich zu seinem An-und-für-sich zu werden, so daß strenggenommen alles Erscheinen überhaupt nichts anderes denn jener Vorgang selbst wäre; so hätte man zum einen die Suche nach einer ursprünglich bestimmenden, also übergeordneten Prozeßstruktur lediglich in einen infiniten Regress zu verschieben begonnen, und zum anderen den für unsereinen rahmenden Boden der Phänomene faktisch verlassen, sich selbst ins Absolute entwinden<sup>2968</sup> müssen. Sinnvoller erscheint vor diesem Hintergrund die Vorstellung, daß ein personales Absolutes das wahre Absolute ist und den von ihm geschaffenen Möglichkeitszusammenhang unter der Absicht auf die Erfahrbarkeit seines absolut spontanen, gnädig-treuen Gemeinschaftswillens<sup>2969</sup> dazu bestimmt hat, daß er als ein einziger großer und freilich auch zielstrebigere Gesamtprozeß von apersonalem Sein im Zweckzusammenhang zugunsten von endlichem personalen Sein um willen der Gotteserkenntnis und -gemeinschaft der personalen Instanzen verläuft. So gesehen widerspricht und widersprach das Christentum keineswegs in allem dem antiken Griechentum, sondern »nur« sofern dort die angedeutete Irritation über den personalen Grundzug des endlichen Seins wie über die konsequent personale Erscheinungsweise des Absoluten in menschlichem Fleisch und Blut bestand. Heidegger hätte die Möglichkeit gehabt, vom Boden des Christentum aus mit Plato wie auch mit Aristoteles ein nicht unerhebliches Einverständnis zu erzielen. De facto tendiert Heidegger zu jener Zeit leider dazu, die Philosophie des Aristoteles gegen Plato und das Christentum zu wenden.

Doch, auf welcher Grundlage konnte Heidegger wagen an der von ihm selbst für zwiespältig erachteten griechischen Tradition das Wahre vom Falschen zu scheiden? Heidegger konnte damit rechnen, daß auch das Tradieren und die Erfahrung von und durch Christenmenschen der Verfallenheit bzw. der Sünde anheimfallen können.<sup>2970</sup> Dennoch kommt genau an dieser Stelle und gegen die Erwartung die unüberschätzbar große fundamentalontologische (und nicht etwa nur existenzialanalytische) Bedeutung der Geschichtserfahrung des Urchristentums zum Tragen.<sup>2971</sup> Denn erstens weist die christliche Zeitlichkeit der Thessalonicher Heidegger auf ein Verständnis der faktisch erfahrenen Umwelt und Selbstwelt hin, welches Verständnis von sämtlichen Regionalontologien, also vom kategorisierenden Einordnen durch fremdes Seiendes frei ist. Die hier beschriebene Zeitlichkeit ist die allbefassende Entfaltung von menschlicher, endlicher »Gegenwart«. Zweitens konnte Heidegger hier, wenn er diesen Umstand auch nicht klargemacht haben sollte, von einem Erfahrungsschatz zehren, durch den vermittelt ihm, wenn auch tradiert durch unse- resgleichen, die personale Selbsterschlossenheit von endlicher »Gegenwart« ganz unmittelbar, nämlich in der leibhaftigen Person Jesu Christi entgegentrat und ihn »erleuchtet« hat.

<sup>2968</sup>Dieser Prozeß ist nicht zu verwechseln mit der Auferstehung Jesu Christi. Jesus Christus ist weder qua Auferstehung, noch als präexistenter Logos oder anderswie »alles Erscheinen«.

<sup>2969</sup>Wohlgemerkt: nicht würde Gott erst »Gott« und »absolut« durch die Erfüllung seines Willens, sondern Wirklichkeit und Möglichkeit sind bei ihm eins, er ist außerhalb alles Werdens, alles Werden nur »in« ihm, wenn auch er sich rein spontan weiter fortbestimmt.

<sup>2970</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 115.

<sup>2971</sup>Mit Lehmann, K., *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage*, 154.

Eine Ahnung davon hat sich niedergeschlagen in den Worten, die auf Heideggers Aufforderung folgen, die ursprünglich vorgegebenen Phänomene durch die phänomenologische Destruktion zu erhellen: »Vgl. I Kor 4, 11: Paulus spricht: ›Werdet meine Nachfahren!‹ Er begibt sich aller weltlichen Mittel und Bedeutsamkeiten und kämpft sich doch durch. Durch den Verzicht auf die weltliche Weise des Sich-Wehrens wird die Not seines Lebens gesteigert. Es ist fast hoffnungslos, in einen solchen Vollzugszusammenhang hineinzukommen. Der Christ hat das Bewußtsein, daß diese Faktizität nicht aus eigener Kraft gewonnen werden kann, sondern von Gott stammt – Phänomen der Gnadenwirkung«<sup>2972</sup>. – Stellt sich Heidegger selbst in ebendiese auf Christus, auf Gott zurückverweisende Traditionsreihe? Der oben vorausgegangene Analyseschritt 4.2.1.3 der vorliegenden Untersuchung hat deutlich gezeigt, daß sowohl um der Stringenz von Heideggers »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« willen, wie auch um der von Heidegger ebendort beschriebenen Sache willen dem so sein muß. Aus diesem Grund muß man der älteren Heideggerforschung vollkommen zustimmen: »Die Frage nach der Geschichtlichkeit ist eben nicht nur eine bloß vereinzelt thematisch gewordene Äußerung dieses Denkens. Die Erfahrung des urchristlichen Geschichtsverständnisses ist vielmehr der einzig mögliche ›Standort‹, von dem aus die Beschränkung der bisherigen Ontologie in ihrem Verständnis des Sinnes von Sein und auch in der Beharrlichkeit dieser Beschränkung auffallen konnte. Nur hier hat Heidegger den archimedischen Punkt gefunden, von woher er die mehr oder weniger eindeutige, meist aber indifferente Auslegung des Sinnes von Sein als Vorhandenheit in eine Krise bringen konnte, wenn die abendländische Metaphysik bis Hegel fast ausschließlich von dieser Blickbahn beherrscht ist. [...] Ohne eine solche Konfrontation von griechischer Ontologie und urchristlicher Geschichtserfahrung kann die Frage nach dem Sinn von Sein gar nicht gestellt werden. [...] So läßt sich nichts gegeneinander ausspielen«<sup>2973</sup>.<sup>2974</sup> Diese letztere Feststellung findet ihren Grund vor allem darin, daß die Offenbarung in Jesus Christus die personale Erscheinung der durch die Person Gottes verfaßten »Gegenwart überhaupt« darstellt und diese in ihrer allgemeinen Konkretheit die konkrete Allgemeinheit der vorchristlich-griechischen Ontologieversuche mitumfassen kann.<sup>2975</sup>

---

<sup>2972</sup>Einführung in die Phänomenologie der Religion, GA 60, 121.

<sup>2973</sup>Lehmann, K., Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage, 154f.

<sup>2974</sup>Zu berücksichtigen ist auch Heideggers Selbstauskunft in: GA 12, 91f, zitiert als Motto des Heidegerteils d.v.U.

<sup>2975</sup>Vgl. dazu II Kor 4,1-6: »Darum, weil wir dieses Amt haben nach der Barmherzigkeit, die uns widerfahren ist, werden wir nicht müde, sondern wir meiden *Heimlichkeit* und gehen nicht mit List um, fälschen auch nicht Gottes Wort, sondern durch Offenbarung der *Wahrheit* empfehlen wir uns dem Gewissen *aller* Menschen vor Gott. Ist nun aber unser Evangelium *verdeckt*, so ist's denen verdeckt, die verloren werden, den Ungläubigen, denen der Gott dieser Welt den Sinn *verblendet* hat, daß sie nicht *sehen* das *helle Licht* des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, welcher ist das *Ebenbild Gottes*. Denn wir predigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus, daß er der Herr ist, wir aber eure Knechte um Jesu willen. *Denn Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi*« (sämtliche Kursivschreibungen und Sperrungen durch S.B.).

Diese Erkenntnis bedeutet wohlgerne im gleichen, daß der Weg des Denkens, sowohl des Heideggerschen wie des menschlichen Denkens, auf eine vordenkerische, *personale* und in Jesus Christus erschienen Weise von »endlicher Gegenwart« »umfaßt« wird: eben durch die von Schleiermacher beschriebene Weise des – *de facto* immer schon religiös so und so bestimmten – »Gefühls«. Heideggers Versuch, der Methode der Phänomenologie und somit deren eigener »Sache« sowie Gegebenheitsweise nachzudenken, müßte zur Einsicht in diesen Sachverhalt zunächst die radikale Rezeptivität sowie innere Reflexivität des Gefühlsfundaments des »Seins« in den Blick fassen.

Die von Heidegger geforderte und praktizierte »formale Offenheit«, seine problembehaftete, da vollzugsorientierte Verfahrensweise der phänomenologischen Formalisierung führt ihren Urheber jedoch unter Ein- und Unterordnung der Bezugsdimension in und unter den Vollzug, sodann in seinem dunklen Wissen um das erleuchtete Fundiertsein des griechischen durch das christliche Seinsverständnis, in einem nächsten Schritt zu einem solchen Traditionstext, an dem er die Verbindung von Griechen- und Christentum problematisieren, als auch deren Verbundenheit in einem existenzialen Vollzug beobachten kann. Ausgangsbasis ist nach wie vor das faktische Leben. Gemäß der von Heidegger praktizierten Verfahrensweise, seine religiös-philosophische Lebens-Erfahrung vorzüglich durch die »destruierende« Aneignung der schriftlichen Erfahrungsmittel anderer Menschen zu gewinnen, wählt Heidegger das zehnte Buch der »Bekenntnisse« des Augustin.

#### 4.2.1.5 Die vollzugsorientierte Bezugslosigkeit des Verfahrens der Formalisierung und Heideggers Mißtrauen gegenüber der christlichen Tradition

Nach dem Versuch der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« verfährt Heidegger gewissermaßen konsequent. Er wählt zum Gegenstand seiner neuen Vorlesung im Sommersemester 1921 einen Gegenstand, an dem er die für die Seins- und Zeitfrage so bedeutsame frühe Verbundenheit von griechischem und christlichem Seinsverständnis beobachten kann. Zweitens sucht Heidegger auch weiterhin nach Erfahrungszeugnissen von existenziellen Lebensvollzügen. Aber, während in der »Einleitung« mit der Perspektive auf die christliche »Zeitlichkeit« bestimmte übermenschliche, göttliche Prozeßzusammenhänge von entscheidender Bedeutung waren, rückt nunmehr verstärkt das zeiterlebende, menschliche Individuum und dessen endliche Daseins-Struktur in den Blick. Treffsicher findet Heidegger seinen neuen Untersuchungsgegenstand mit dem Titel »Augustin und der Neuplatonismus«<sup>2976</sup>. Mit diesem Vorlesungsgegenstand verstärkt sich die Dringlichkeit, die christliche und die griechische Seinsauslegung in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen, da Augustin sowohl vom griechisch-römischen Kulturkreis beeinflusst ist, als auch die faktische Lebenserfahrung des Paulus in Christus Jesus bewahren will. Eine glückliche Verhältnisbestimmung von christlicher Zeitlichkeit und antiker Philosophie gelingt Heidegger in dieser Vorlesung dennoch nicht. Die formal-phänomenologische Konzentration auf das Vollzughafte und die damit bei Heidegger umsichgreifende Verdeckung

---

<sup>2976</sup>Vgl. GA 60, 157-299.

der Vorgegebenheit der Bezugsmöglichkeiten wird verhindern, daß Heidegger denkerisch in der christlichen Tradition voll und ganz Fuß fassen könnte. Stattdessen orientiert Heidegger sein Denken immer stärker am Vollzughaften und konzentriert sich auf den darstellungstechnischen, sprachlichen Aspekt der Erkenntnisse der Tradition; auf diese Weise wächst sein sachlich haltloses Mißtrauen gegenüber der christlichen Tradition, ja sogar gegenüber der abendländischen Geistesgeschichte überhaupt.

Wie gesagt, wählt Heidegger als Explikationstext vergleichbar der paulinischen Selbstexplikation, wie er sie in der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« dargestellt hat, das zehnte Buch der »Bekenntnisse« des Augustin. Ebendort beschreibt Augustin unter anderem das glückselige Leben (*beata vita*) als Liebe zur Wahrheit (*veritas*, auch im Sinne von Weisheit).<sup>2977</sup> Tatsächlich ist gerade Augustin an der faktischen Lebenserfahrung und am Vollzughaften orientiert.<sup>2978</sup> Auf diese Weise erleichtert er Heideggers Fragen nach dem Vollzughaften. Heidegger interessiert sich wesentlich für das Vollzugsmäßige bei Augustin: »Der Titel der Untersuchung lautet ›Augustinus und der Neuplatonismus‹. Objektivgeschichtlich ist das die Frage nach dem Ausmaß und der Weise des Einflusses der neuplatonischen Philosophie auf die philosophisch-theologisch dogmatische Arbeit Augustins. [...] Die Betrachtung ist so betitelt, weil wir sie an der genannten objektgeschichtlichen Zusammenhangsfrage ausgangsweise orientieren und durch sie hindurchleiten zur Herausstellung gewisser entscheidender Phänomene, die sich in der damaligen vollzugsgeschichtlichen Situation entscheidend bestimmten und in dieser Bestimmung uns selbst noch ›tragen‹«. <sup>2979</sup> Wie schon in der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« distanziert Heidegger sich von dem Ansinnen reiner »Objektgeschichte«. Die objektgeschichtliche Perspektive ist für ihn ein notwendiges, aber an sich unzureichendes Durchgangsstadium der Phänomenologie. Daß Heidegger gerade die Frage nach dem Verhältnis von Griechen- und Christentum auf der bloß objektgeschichtlichen Ebene ansiedelt, obwohl wie oben gesehen die spezifisch christliche Zeiterfahrung für Heidegger eigentlich von größter Bedeutung sein müßte, bestätigt noch einmal die Problemhaftigkeit von Heideggers Konzentration auf das Vollzughafte. An die Stelle des Bezugssinnes und der Frage nach der radikalen Vorgegebenheit unserer Gegenstandsbezogenheit sowie deren Grund tritt bei Heidegger der Wunsch, nur Vollzüge zu sichten. Die historische Vollzugsstruktur des Lebens selbst ist für Heidegger das Phänomen überhaupt. Als dieses Phänomen sieht Heidegger folglich auch das je gegenwärtige Leben erscheinen. Dieses »Leben«, »Vita« (Leben)« ist demgemäß für Heidegger »kein bloßes Wort, kein formaler Begriff«, sondern ein »Strukturzusammenhang«, den auch Augustin gesehen habe, nur leider noch nicht mit ausreichender begrifflicher Schärfe.<sup>2980</sup> Gleich einer prozessualen Hintergrundstruktur will Heidegger den besagten Zusammenhang »›hinter‹« Christentum und Neupla-

---

<sup>2977</sup>In den Kapiteln 20-23.

<sup>2978</sup>»Quomodo ergo quaero vitam beatam?« (Augustinus, Bekenntnisse, X, 20,29 [532]); vgl. dazu Heideggers Explikation in GA 60, 192f; 195.

<sup>2979</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 170f; ebenso 172f.

<sup>2980</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 298.

tonismus aufweisen und aufzeigen, wie sich aus diesem Lebenszusammenhang so etwas wie Geschichte, nämlich der Vollzug der Geschichte, in der die Gegenwart stattfindet, entwickelt.<sup>2981</sup> Indirekt spricht Heidegger damit dem Neuplatonismus wie dem Christentum eine tiefstmögliche Gegenstandsbezogenheit ab. Dennoch vermeint Heidegger, an Augustin »ein weit radikaleres Phänomen« als griechische Metaphysik und (christliche) Innerlichkeit abhören zu können: eben »»faktisches Leben««. <sup>2982</sup>

Heidegger nimmt ausdrücklich an, daß Augustin vom »faktischen Leben« und dessen Vollzughaftigkeit etwas vernommen und in seinen »Bekenntnissen« wiedergegeben hat.<sup>2983</sup> Nicht zufällig widmet Heidegger rund die Hälfte der zehn Seiten des Vorlesungsparagraphen 10 (»Von der beata vita.«) der Teilfrage nach dem »Wie des Habens der vita beata«<sup>2984</sup> bei Augustin. Und tatsächlich fragt Augustin vor allem nach dem Modus, in dem er das glückselige Leben »haben« soll.<sup>2985</sup> Andererseits jedoch gilt Augustins Frage nach dem glückseligen Leben, wenn er nach Gott fragt,<sup>2986</sup> bzw. Augustins Frage nach Gott, wenn er nach der vita beata fragt,<sup>2987</sup> als korrumpiert: »Das Suchen und vor allem das Gott-Suchen wird problematisch! Die Frage nach dem ›Wie‹ des Suchens. Das Suchen und vor allem das Gott-Suchen wird problematisch! Die Frage biegt [... bei Augustin] ab in eine allgemeine Zugangstheorie [kursiv: M.H.], keine eigentlich streng existenzielle. – Beata vita = vera beata vita = veritas = Gott. Wie suche ich dieses? [...] Sucht das Augustin radikal? Nein, er verbleibt zugleich in einer Ordnungs- und Rahmenbetrachtung und im entsprechend leitenden Bezugssinn. – Griechisch [...], ›katholisch‹[ ..., i]n einstellungsmäßiger Orientierung! Objektwissen!«<sup>2988</sup>.

Ein erster Vorwurf Heideggers gegenüber Augustin richtet sich also gegen dessen »Rahmenbetrachtung«, dagegen daß Augustin in seiner Fragekette in der Weise der Verallgemeinerung verfährt und über die »vera beata vita« zur »veritas« kommt, »[quam] omnes volunt«.<sup>2989</sup> Zugleich verbleibe Augustin, zweitens, im »katholischen« bzw. im »griechischen« »Bezugssinn«. Denn Augustin fragt – nicht ohne Schriftbezug<sup>2990</sup> – nach Gott als

---

<sup>2981</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 173; ebd. heißt es u.a.: »Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebigkeit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern als etwas, in dessen eigentümlicher Wirkungsdimension wir selbst heute stehen. Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst«.

<sup>2982</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 172.

<sup>2983</sup>Bedenke: Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 298.

<sup>2984</sup>Aus der Überschrift zu Paragraph 10 Absatz a): »Das Wie des Habens der vita beata« (GA 60, 192).

<sup>2985</sup>»Quomodo ergo quaero vitam beatam?« (Augustinus, Bekenntnisse, X, 20,29 [532]; vgl. auch a.a.O. 534).

<sup>2986</sup>»Quomodo ergo te quaero, domine? Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero« (Augustinus, Bekenntnisse, X, 20,29 [532]).

<sup>2987</sup>»Est enim gaudium, quod non datur in piis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera« (Augustinus, Bekenntnisse, X, 22,32 [540]).

<sup>2988</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 193f.

<sup>2989</sup>Vgl. Augustinus, Bekenntnisse, X, 20,29 (532); 21,30 (536); 23,33 (540).

<sup>2990</sup>Vgl. Joh. 14,6; Ps 41,12.

nach der »Wahrheit«.<sup>2991</sup> Heidegger freilich sieht wenigstens teilweise auch die biblischen Schriften, vor allem das Johannesevangelium, auf das Augustin sich in den »Bekenntnissen«, in Buch X, im Kontext der »vita beata« beziehen dürfte,<sup>2992</sup> bestimmt durch griechische Philosophie.<sup>2993</sup> Heidegger zitiert in diesem Zusammenhang unter anderem Joh. 1,4 und hebt auf die dortige Lichtmetaphorik ab. Zwar unterscheidet Heidegger ebendort zwischen »lux« (»im objektiven Sinn, was vorhanden ist als Gegenstand des Sehens«) und »lumen« (»Helligkeit, immer der Seele«);<sup>2994</sup> Heidegger ist dementsprechend bereit, die Johannesreminiszenz »Adhuc enim modicum lumen est in hominibus«<sup>2995</sup> positiv zu bewerten: »Hier hat lumen einen ganz bestimmten existenziellen Vollzugssinn im selbstweltlich faktischen Erfahren und darf nicht dinglich-metaphysisch genommen werden«<sup>2996</sup>. Auch gesteht Heidegger dem Augustin zu, daß seine »Gotteserfahrung« in Gottesliebe und -furcht<sup>2997</sup>, daß die Erfahrung Gottes im Sinne des Augustin nicht in einem isolierten Akt oder einem bestimmten Moment (eines Aktes) liege, sondern eigentlich »in einem Erfahrungszusammenhang der historischen Faktizität des eigenen Lebens. Diese ist das eigentlich Ursprüngliche, aus dem isolierte Verhaltensweisen sich ablösen können und, indem sie sich von ihm losreißen, zu einer leeren Auffassung der Religiosität und Theologie führen«<sup>2998</sup>. Aber andererseits urteilt Heidegger, im ganzen sei die Explikation der Gotteserfahrung bei Augustin dennoch »spezifisch ›griechisch‹ (in dem Sinne wie auch unsere ganze Philosophie noch ›griechisch‹ ist)«; es komme bei Augustin nämlich nicht mehr zu einer »radikalen kritischen Fragestellung und Ursprungsbetrachtung (Destruktion)«.<sup>2999</sup> Augustin wird von Heidegger angeklagt, griechisch-philosophische Vorstellungen kritiklos übernommen zu haben und so deren ursprüngliche Verwurzelung in der Erfahrung des »Lebens« sowie den erfahrbaren Ursprung für die besagte Verwurzelung zu verdecken. Das ist nach Heidegger das Grundproblem! Konkreter gesagt: »Auf dem Weg der Veritas [... vollzieht sich] der Einbruch der griechischen Philosophie«<sup>3000</sup>. So wertet Heidegger im großen und ganzen nicht nur die mit Augustins Rede von der »veritas« verbundene Lichtmetaphorik<sup>3001</sup> als Vergegenständlichung Gottes ab, sondern er zählt dazu auch die aus der

<sup>2991</sup>»Hoc est enim gaudium de te, ›qui veritas es‹, deus, ›inluminatio mea, salus faciei meae, deus meus«. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt« (Augustinus, Bekenntnisse, X, 23,33 [540]).

<sup>2992</sup>Augustin hat zum Johannesevangelium einen Kommentar geschrieben!

<sup>2993</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 286f.

<sup>2994</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 287.

<sup>2995</sup>Augustinus, Bekenntnisse, X, 23,33 (542); vgl. Joh. 12,35.

<sup>2996</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 199.

<sup>2997</sup>Vgl. Augustinus, Bekenntnisse, X, 36,59 (580): »Misera vita est et foeda iactantia. Hinc fit vel maxime non amere te nec caste timere te«. Heidegger zitiert diese Stelle in »Augustinus und der Neuplatonismus«, GA 60, 293.

<sup>2998</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 294.

<sup>2999</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 292.

<sup>3000</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 201; vgl. a.a.O., 199f.

<sup>3001</sup>Vgl. Augustinus, Bekenntnisse, X, 23,33 (540): »Hoc est enim gaudium de te, ›qui veritas es‹, deus, ›inluminatio mea, salus faciei meae, deus meus«. Hanc vitam beatam omnes volunt«; sowie 23,34 (542): »[P]ropter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant. Amant eam lucentem, oderunt eam redarquentem«; sowie 40,65 (590): »lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam«; sodann VII, 10,16 (334): »lucem inconmutabilem«.

Philosophie entnommenen Gottesvorstellungen der »dilectio«, des »summum bonum«, der »incommutabilis substantia« sowie der »summa pulchritudo«.<sup>3002</sup>

Entscheidend ist also für Heidegger die Weise des Umgangs mit den Phänomenen, die »Weise des Zugangs« zu dem jeweiligen Erfahrungsgegenstand. Für Heidegger besteht diese Weise wesentlich im Vollzug, in der Faktizität des Erfahrens selbst – nicht in der Weise eines radikal rezeptiven und in sich selbst reflexiven Vorgegebenseins im Bezug.<sup>3003</sup> Für Heidegger ist entscheidend, inwieweit die »veritas«, die »vita beata« oder »Gott« vollzugsgemäß gesucht oder »gefaßt« wird, geschehe das nun »per recordationem«<sup>3004</sup> oder »in memoria mea«<sup>3005</sup>. Entscheidend ist für Heidegger »[d]ie Vollzugssituation, [die] eigentliche Existenz«; um ihr gerecht zu werden, müsse man das »Haben« so aneignen, daß das Haben ein ›Sein‹ werde.<sup>3006</sup> Demnach verweist eigentlich auch die Freude (gaudium, delectatio), in der das glückselige Leben genossen bzw. »gehabt« werde, auf ein »Sein«. Da Augustin nur sage, daß und wie ein bestimmtes, erfreuliches »Was« erfahren werde, verweise das Sichfreuen an der »vita beata« eigentlich radikal auf das menschliche »Selbst«, auf das Selbstsein – »[e]twas, was als solches gar nicht von anderen übernommen werden kann«, eben die Faktizität des je eigenen Lebens.<sup>3007</sup>

Diese Aufdeckung der Faktizität des Lebens will Heidegger an dem von Augustin geschilderten Phänomen der »molestia« vertiefen.<sup>3008</sup> Denn die »molestia«, nach Heidegger eine »Beschweris für das Leben, etwas, was dieses Leben herabzieht«<sup>3009</sup>, scheint auch Augustin zufolge in einem bestimmten (negativen) Verhältnis zu der Möglichkeit zu stehen, daß ein Mensch das glückselige Leben, das eigenste Selbstsein erfaßt.<sup>3010</sup> Das heißt, daß die eigentliche Beschweris der »molestia« gerade darin liegt, daß sie »herabziehen kann«, so Heidegger.<sup>3011</sup> »Diese Möglichkeit ›wächst‹, je mehr das Leben lebt; diese Möglichkeit wächst, je mehr das Leben zu sich selbst kommt«<sup>3012</sup>. Die »molestia«, verstanden als »ein bestimmtes Wie des Seins des Lebens«<sup>3013</sup>, besage also vor allem, daß das Sein des Lebens »irgendwie darin mitbesteht, daß es gehabt wird«<sup>3014</sup>. Das menschliche Leben zeigt

---

<sup>3002</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 292 sowie 257f.

<sup>3003</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 293.

<sup>3004</sup>Augustinus, Bekenntnisse, X, 20,29 (532).

<sup>3005</sup>Augustinus, Bekenntnisse, X, 24,35 (544); nach Heidegger, »Augustinus und der Neuplatonismus«, GA 60, 247 denkt Augustin auch die »memoria« nicht radikal existenziell vollzughaft, sondern »griechisch, gehaltlich abfallend, [...] daß Wahrheit unveränderlich ›Bestand‹ hat«.

<sup>3006</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 195.

<sup>3007</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 195f; Heidegger bezieht sich hier auf Augustinus, Bekenntnisse, X, 21,30 (536).

<sup>3008</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 241-246 (§17. Molestia – die Faktizität des Lebens). Als Beispiel für die »molestia« im zehnten Buch der »Bekenntnisse« wählt Heidegger Kapitel 36,59 (580), obwohl der Ausdruck dort nicht namentlich begegnet; der Vergleich mit dem Kapitel 28,39 (548) erweist aber die sachliche Statthaftigkeit von Heideggers Urteil.

<sup>3009</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 242.

<sup>3010</sup>Zu Augustin vgl. in Kombination »Bekenntnisse«, X, 28,39 (548) und 36,59 (580).

<sup>3011</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 242.

<sup>3012</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 242.

<sup>3013</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 242.

<sup>3014</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 242.



sich Heidegger dergestalt, daß dessen Sein in einem radikalen »Sichselbsthaben« gründet, wobei sich dieses Selbsthaben nur vollzugsmäßig bzw. in der jeweils s e i n i g e n historischen Faktizität auswirke.<sup>3015</sup> Daß auch das von Heidegger besagte Sichselbsthaben »irgendwie« fundiert sein dürfte, sieht Heidegger in diesem Kontext gar nicht oder nur eingeschränkt<sup>3016</sup>. Dennoch gerät ihm in den Blick, daß sich das »radikale[ ] faktisch historische[ ] Sichselbsthaben« in einer spezifischen »Eigenhelligkeit« vollzieht.<sup>3017</sup> Die »molestia« besitzt folglich »nur« einen jeweils aus dem konkreten, vollzugsmäßigen Möglichkeitssinn des spezifischen Einzel Lebens erruierbaren Sinn, ist also gewissermaßen vollzugsbedingt und kann keinesfalls gleich einer »objektiven« Ausstattung des Lebens festgestellt und »abgeschnitten« werden.<sup>3018</sup> Die »molestia« führt anders gesagt zur störenden Ablenkung des sich jeweils vollziehenden Selbst-habens, das sich als solches in einer »Bekümmernung« um das wahre Sein seiner selbst vollziehe.<sup>3019</sup>

Nach ebendieser aufdeckenden Vertiefung durch den Blick auf die Bekümmernungsstruktur, oder man könnte auch sagen Sorgestruktur des Lebens, dessen Bekümmertsein (»curare«) Heidegger an den Kapiteln 28 und 29 von Buch X der »Bekenntnisse« und in Paragraph 12 seiner Vorlesungsschrift erläutert, wird Heideggers Grundkritik an der Tradition, speziell aber die an Augustin noch besser verständlich werden – und ihrerseits besser kritisierbar werden. Heideggers Kritik kulminiert im Kontext seiner nicht mehr allein an die »Bekenntnisse« gebundenen Sichtung des für Augustin so wichtigen Begriffs der »fruitio dei«.<sup>3020</sup> Das freudvolle Wandeln des Glückseligen vor und in Gott, das »vitam beatam habere«, kann Augustin nämlich auch als »Freugenuß« Gottes, als »frui deo«<sup>3021</sup> bezeichnen. Diesem Sachverhalt entsprechend bemerkt Heidegger, daß die zwei oben besagten Kapitel über das Bekümmertsein (»curare«) vorzüglich im Zusammenhang der »eigentlichen Frage – Gott suchen – « zu durchleuchten sind<sup>3022</sup>; ebensogut stellt Heidegger umgekehrt fest, daß bei Augustin die Frage, wo »ich« Gott finde, umschlägt in die Diskussion der Bedingungen des Gotterfahrens, und »das spitzt sich zu auf das Problem, was ich selbst bin«; so daß schließlich am Ende dieselbe »»Frage««, nur in einer anderen Vollzugsgestalt,

<sup>3015</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 243.

<sup>3016</sup>Beiläufig notiert Heidegger, das Leben finde sich vor (ohne daß dabei schon ausdrücklich das historische Wie und Wo und Wohin der eigenen Faktizität abgehoben und abgegrenzt mit vorfindlich sein müsse), vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 246.

<sup>3017</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 244.

<sup>3018</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 244. Einen derartigen Umgang mit der »molestia« wirft Heidegger der heidnischen wie auch der christlichen Tradition vor.

<sup>3019</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 245; erst so entstehen laut Heidegger die radikalen Möglichkeiten sowohl des Abfalls, als auch die »»Gelegenheit««, sich selbst zu gewinnen (ebd.).

<sup>3020</sup>In der Vorlesungsschrift erscheinen die Erläuterungen zum Begriff des »frui« (im Verhältnis zum »uti«) im Anhang; nichtsdestoweniger beziehen sie sich auf Paragraph zwölf b) der Vorlesung, vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 271.

<sup>3021</sup>Vgl. Augustinus, Bekenntnisse, X, 31,46 (832f): »[S]icut multis tua creatura placet, quia bona est, quibus tamen non tu places in ea; unde f r u i [Sperrung, S.B.] magis ipsa quam te volunt«; und weiter heißt es: »[A]liud autem, ut, cum aliquid videt homo quia bonum est, deus in illo videat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, »quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis«, per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed quod est, est«.

<sup>3022</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 210.

vorliege<sup>3023</sup>.<sup>3024</sup> Augustin bestimme so denn auch die »res« (Wirklichkeit)« (im Gegensatz zu den »signa« [Zeichen]) gemäß der Bekümmernungsweise des »frui« (und des »uti«).<sup>3025</sup> Das »frui« ist, wie Heidegger anmerkt, das Grundcharakteristikum der Augustinischen Grundhaltung zum Leben selbst – wie auch zu Gott.<sup>3026</sup> Differenzierend erkennt Heidegger an, daß die »fruitio« bei Augustin nicht spezifisch Plotinisch, sondern eigentümlich im christlichen »faktischen Leben« verwurzelt sei.<sup>3027</sup> Aber dennoch ist für Heidegger das »frui« bei Augustin prinzipiell mit denselben philosophischen Einträgen belastet, die an der Vorstellung der »veritas« hafteten. So bestehe der neuplatonische Einfluß erstens in der Liebe des und der Lust an dem Schönen;<sup>3028</sup> zweitens im Genießenwollen ewiger, unveränderlicher »Dinge«;<sup>3029</sup> drittens habe daher bei Augustin eigentlich nur die »trinitas« im Sinne des höchsten und unveränderlichen Guts im Genuß zu »stehen«<sup>3030</sup>.

Ganz offensichtlich versammelt sich in der »fruitio dei«, in der vorchristlich-christlichen »ἀπόλαυσις θεοῦ«<sup>3031</sup>, nicht nur das platonisch-neuplatonische und bis in die mittelalterliche »visio beatifica« wirksame Motiv der »ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν«<sup>3032</sup>, also der Vergöttlichung des Menschen; sondern neben gewissen, gleich noch zu erwähnenden Aspekten versammeln sich für Heidegger in der »fruitio dei« vor allem miteinander verschlungene Verdeckungstendenzen. Verdeckt wird durch die metaphysischen Sprachbilder tendenziell die »faktische Lebenserfahrung« in der Vollzughaftig- und Geschichtlichkeit des menschlichen Selbst. So droht die Gefahr der Vergegenständlichung auch (!) Gottes, der nunmehr mit anderen »Gegenständen« scheinbar gleichgestellt und bewertet werden kann. Bei Augustin steht nach Heidegger die »fruitio dei«, der Freugenuß Gottes und des glückseligen Lebens letztlich sogar im Gegensatz<sup>3033</sup> zum »Haben des Selbst«<sup>3034</sup>, zur Prozeßstruktur des Selbst, zum »eigentlichen Sein des Selbst«<sup>3035</sup>. Augustin verdeckt Heidegger zufolge das Fundament der Erfahrungseinheit für Welt-, Selbst- und Gotteserfahrung, da bei seiner Übernahme von Motiven aus der Tradition die Gottes- und Welterfahrung

<sup>3023</sup> Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 204.

<sup>3024</sup> Zur doppelten Vollzugsrichtung vgl. Augustinus, Bekenntnisse, X, 20,29 (532): »Quomodo ergo te quaero, domine? Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero«; in Kombination mit 22,32 (540): »Est enim gaudium, quod non datur in piis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera«.

<sup>3025</sup> Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 277.

<sup>3026</sup> Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 272.

<sup>3027</sup> Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 272.

<sup>3028</sup> Zur Schönheit und dem Schönen im Sinne von »veritas« und »Gott« vgl. Augustinus, Bekenntnisse, X, 27,38 (546); 34,53 (570; ebd. heißt es u.a.: »deus meus et decus meum«); zur Schönheit und dem Schönen ohne ausdrückliche oder Gotteserfahrung in der Verkehrung vgl. a.a.O.: 34,51 (566); 34,53 (570); 35,55 (572; 574).

<sup>3029</sup> Bedenke Augustinus, Bekenntnisse, X, 39,64 (590): »lux tu es permanens«; sowie VII, 10,16 (334-336): »lucem inconmutabilem [...] O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus«.

<sup>3030</sup> Erinnerung die vorhergehende Anmerkung. Heidegger verweist auf De doctrina christiana I 22 sowie I 4,4, vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 271.

<sup>3031</sup> Artikel »Fruitio Dei« von J. Haußleitner im Reallexikon für Antike und Christentum, hg. von T. Klauser, Stuttgart 1972, Bd. 8, 538-555, bes. 541; 551-554; 554.

<sup>3032</sup> Ebd.

<sup>3033</sup> Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 272.

<sup>3034</sup> Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 272.

<sup>3035</sup> Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 298.

tendenziell vergegenständlicht wird, so daß deren Vollzugsfundament, das vollzugsmäßige »Sichselbsthaben« vergessen wird.<sup>3036</sup> Das sei schließlich auch der Grund dafür, daß Augustin das Lebensziel der »Ruhe«, die »quies«<sup>3037</sup> suche.<sup>3038</sup> Stattdessen hätte Augustin die von ihm übernommenen Traditionsbilder »destruieren« müssen.

Mit dieser Darstellung des Augustin wird Heidegger dem zu »destruierenden«<sup>3039</sup> Autor und dem zur Beschreibung vorgegebenen »Grundphänomen des Selbst«<sup>3040</sup> nicht gerecht. Heidegger stellt fest, daß Augustin die Tradition nicht radikal genug destruiert habe;<sup>3041</sup> jedoch: er destruiert seinerseits nicht radikal genug; eine voll-gültige Beschreibung des Phänomens kann Heidegger nicht erschwingen. Man kann und muß nämlich zusammen mit der älteren Heideggerliteratur annehmen, daß Augustin mit Bedacht den Ausdruck »fruitio dei« für die »visio beatifica« aus der Vielzahl anderer üblicher neuplatonischer Wendungen ausgewählt hat – deren Übersetzung auf »Einheit«, »Ekstase«, »Vereinigung«, »Berührung« usw. lauten würde.<sup>3042</sup> Augustin versucht im Gegensatz zu den pantheistischen Tendenzen des Neuplatonismus, die Differenz zwischen Schauendem und Geschautem zu wahren. Dem korrespondiert in umgekehrter Analogie die Differenz von Schöpfer und Geschaffenem. Das christliche Bewußtsein von dem ewigen Unterschied zwischen den Geschöpfen und ihrem Schöpfer bleibt bei Augustin gewahrt; die mystische Seite der »fruitio dei« – häufig angezeigt durch »niederer« Essen und Trinken – muß bei ihm stets mit ihrer »dialektischen« Perspektive, mit der »höheren« Bedeutung »Schauen, Schmecken, intellektuelles Erfassen, tugendhaft auf Gott hin Leben, Lieben«<sup>3043</sup> zusammengedacht werden; die plotinische Ekstase etwa einer jenseits des Denkens stattfindenden

---

<sup>3036</sup>Das Leben gründet in einem radikalen, vollzugsmäßigen Sichselbsthaben, vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 243.

<sup>3037</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 272; sowie Augustinus, Bekenntnisse, I, 1,1 (12): »Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum es cor nostrum, donec requiescat in te«; XIII, 35,50-38,53 (838): »Domine deus, pacem da nobis – omnia enim praestitisti nobis« – pacem quietis«; (840): »[S]abbato vitae aeternae requiescamus in te. Etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos«; (842): »Tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es«.

<sup>3038</sup>Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, 39 meint, mit dem Gedanken der »quies« werde Augustin der faktischen Lebenserfahrung des Urchristentums (und dessen Kairologie) untreu. Doch gegen ein zu schlichtes Urteil in dieser Angelegenheit sprechen erstens die Erkenntnisse von R. Lorenz, Fruitio Dei bei Augustin, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950/51), 75-112, bes. 90, wonach ja nur Gott und ausschließlich genossen werden soll; sodann H. Hanse, »Gott haben« in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 27, Berlin 1939. Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß Augustin mit dem Urchristentum gemeinsam in der Traditionslinie der alttestamentlichen Gottesruhe am siebten Schöpfungstag steht, vgl. dazu den Artikel »Sabbat« (I. Altes Testament), von E. Otto, in RGG<sup>4</sup> 7, 712f; sowie den Artikel »Sabbat« (I. Altes Testament) von C. Körting und H. Spieckermann in TRE XXIX, 1998, 518-521.

<sup>3039</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 247.

<sup>3040</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 298.

<sup>3041</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 292.

<sup>3042</sup>Vgl. Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage, 155.

<sup>3043</sup>So Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage, 156.

Verschmelzung des Menschen mit Gott teilt Augustin sicherlich nicht.<sup>3044</sup> Freilich muß der größte Vorwurf gegen Heidegger nicht einmal in dieser Hinsicht erhoben werden; denn daß bei Augustin der christlich-geschichtliche Lebensvollzug immerzu präsent ist, hatte Heidegger selbst angemerkt.<sup>3045</sup> Von größerer und größter Bedeutung ist in diesem Zusammenhang vielmehr, daß die »fruitio dei«, die »ἀπόλαυσις θεοῦ«, besonders beim späten Augustin zu ihrer vollkommenen Verwirklichung erst »am Ende der Zeit«, in der zukünftigen Welt kommt.<sup>3046</sup> Diese Einsicht befindet sich durchaus im Einklang mit der Jesuanischen Reich-Gottes-Predigt. Denn das Reich Gottes i s t im Kommen und ist zugleich im K o m m e n. Diesen »zeit«-bestimmenden Aspekt der christlichen Wirklichkeitssicht bzw. diesen »Wirklichkeits«-bestimmenden »Zeit«-Aspekt der christlichen »Zeitlichkeit«, den Heidegger in der Vorlesung über die Paulinischen Thessalonicherbriefe noch herausgestellt hatte, vermag er an der Augustinischen »fruitio dei« und Augustins Rede vom »Leben« nicht mehr zu entdecken. Sei es, daß vergleichbar den prophetischen Texten des Alten Testaments schon die vorchristliche griechische Tradition der »ἀπόλαυσις θεοῦ« zaghafte eschatologische, geschichtstheologische Züge aufweisen sollte, in jedem Fall läßt Heidegger das in Augustin angelegte Potential unausgeschöpft.<sup>3047</sup> Das ist deswegen fatal, weil Heidegger denjenigen Aspekt bei Augustin in Dunkelheit läßt, der den sachlichen Boden für die von Heidegger vorgenommene Vollzugsbeschreibung hätte darstellen müssen: radikale Rezeptivität als Fundament für das Phänomen des Vollzugs. Zweitens implizierte die von Heidegger beobachtete Vollzughaftigkeit des menschlichen Lebens (und weil der Mensch mit der »Welt« in relativer Wechselwirkung steht) die innere Reflexivität des besagten Fundaments. Heidegger übersieht und verdunkelt jedoch den in dem Sprachbild der »fruitio dei« enthaltenen Hinweis auf die rezeptive Seite des Genusses.<sup>3048</sup> Der Gedanke, den Genuß Gottes und also das glückselige Leben, mithin die »Selbsthabe« radikal rezeptiv zu denken, ist Heidegger zu diesem Zeitpunkt nicht gegeben. Verbunden damit fehlt auch die Einsicht in die innere Reflexivität der Selbsthabe. Vor allem jedoch verdeckt Heidegger den Sachverhalt des »äußeren« Grundes für den Prozeß des Gegebenseins des einzelnen Erscheinenden bzw. den Grund für die »Zeitlichkeit der Zeit«, also Gott.

<sup>3044</sup>Vgl. den Artikel »Fruitio Dei« von J. Haußleitner im Reallexikon für Antike und Christentum, hg. von T. Klauser, Stuttgart 1972, Bd. 8, 538-555, bes. 542 und 551. Die Fruitio Dei ist dem Augustin durch Marcus Terentius Varro vermittelt, der wiederum von der mittelplatonischen »ὁμοίωσις θεῶν« beeinflusst ist, vgl. R. Lorenz, Die Herkunft des augustinischen Frui Deo, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 64 (1952/53), 34-60, bes. 59f.

<sup>3045</sup>Heidegger spricht gar von der christlichen Verwurzelung der Auffassung Augustins, vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 272.

<sup>3046</sup>Vgl. Augustin, De Doctrina Christiana. Libri Quattuor recensuit et praeparatus est Guilelmus M. Green, Wien 1963, das meint: CSEL 80,10,17-21; parallel dazu: CCSL 32,8,13-18; vgl. in diesem Sinne auch R. Lorenz, Fruitio Dei bei Augustin, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950/51), 75-112, bes. 90.

<sup>3047</sup>So »scheint es mir nötig zu sein, daß auch einmal gesagt wird, daß Augustinus (und andere Denker) wesentlich mehr hergeben würde und ein differenzierteres Bild abgäbe, wenn Heidegger bei seinen Interpretationen so viel Liebe aufbrächte wie den Vorsokratikern gegenüber« (Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage, Anm. 85).

<sup>3048</sup>»Fruik darf nun nicht – nach heute naheliegender Vorverständnis – schlechthin als subjektives »Genießen« aufgefaßt werden: es ist eher ein passives Empfangen, ein Verweilen des Geistes, ohne daß die Affekte eine Rolle spielen« (Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage, 155).

Daß Heidegger sich prinzipiell von jeder Theologie verabschiedet hätte und gegen sie Stellung bezöge, kann man dennoch nicht sagen. Vielmehr übernimmt Heidegger zusammen mit den Thesen 19, 21 und 22 aus Luthers Heidelberger Disputation von 1518 Luthers Kritik an der traditionellen theologischen Auslegung von Röm 1,20.<sup>3049</sup> Nach Heidegger hat die traditionelle Auslegung durch ihre Rechtfertigung der Übernahme griechischer, d.h. konkret: Platonischer Ontologie des »Aufstieg[s] aus der sinnlichen Welt zur übersinnlichen«<sup>3050</sup> die besagte Vergegenständlichung Gottes sowie des Lebens, also die später in SuZ von Heidegger beklagte Einschränkung des Sinns von »Sein« auf Anwesenheit bzw. Vorhandenheit befördert. Mit Luther, der in Rücksicht auf I Kor 1,20ff<sup>3051</sup> die theologischen Bestimmungsversuche, »Gottes unsichtbares Wesen«<sup>3052</sup> zu erfassen, für »blind« und »verhärtet« hält und stattdessen den Gegenstand der (christlichen) Theologie allein durch den »Theologus crucis« sachgerecht beschrieben wähnt,<sup>3053</sup> hält auch Heidegger dafür: »Die Vorgabe des Gegenstands der Theologie wird nicht auf dem Wege einer metaphysischen Weltbetrachtung gewonnen«<sup>3054</sup>. Aber, diese aus der nominalistischen Schule Luthers und Heideggers erwachsene Sichtweise darf keinesfalls verdecken, daß die in der konkreten Person Jesu Christi erscheinende Gegebenheitsweise von Gegenstandsbezug überhaupt bzw. von »Gegenwart überhaupt« im gleichen und im Rahmen von Gottes Personsein sich eben immer auch als »Gegenwart überhaupt« zeitigt. Diese Zeitigung wird sowohl zu Anfang der »Genesis«, als auch in den prophetischen Texten des Alten Testaments oder z.B. im Prolog des Johannesevangeliums oder in der Apokalypse des Johannes bedacht. Gerade auch die Jesuanische Gottesreichpredigt, ja die gesamte Wirkung der Person Jesu, zumal sie keinesfalls jedwede Tradition auflöst, sondern die (jüdische) Tradition, indem sie sich in ihr verortet, auf deren Wesen bringt, stellt mindestens implizit sogenannte metaphysische Aussagen über »Gott« und die »Welt« dar. Wenn diese Vermittlung nicht

---

<sup>3049</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 281f: »Es heißt Röm 1,19f: [...] Das Unsichtbare Gottes wird seit der Schätzung [sic!] der Welt an seinen Werken durch das Denken gesehen. Dieser Satz kehrt in den patristischen Schriften ständig wieder, er gibt die Richtung auf den (platonischen) Aufstieg aus der sinnlichen Welt zur übersinnlichen. Er ist (oder wird aufgefaßt als) die aus Paulus genommene Bestätigung des Platonismus. Aber darin liegt ein Mißverständnis dieser Paulusstelle. Erst Luther hat sie zum ersten Male eigentlich richtig verstanden. Luther hat in seinen ersten Werken ein neues Verständnis des Urchristentums eröffnet. Später ist er selbst der Last der Tradition zum Opfer gefallen: es beginnt das Einsetzen der protestantischen Scholastik. Die Erkenntnisse Luthers aus seiner frühen Zeit sind entscheidend für die geistigen Zusammenhänge des Christentums mit der Kultur. Dies wird heute bei der Bekümmerung um christlich-religiöse Erneuerung verkannt. Klar kommt Luthers Auffassung zum Ausdruck in seiner Heidelberger Disputation von 1518. [...] Für uns wichtig sind hier die Thesen 19, 21, 22«.

<sup>3050</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 282.

<sup>3051</sup>»Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weisen dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht? Denn weil die Welt, umgeben von der Weisheit Gottes, Gott durch ihre Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben. Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach der Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen ein Torheit; denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (I Kor 1,20-24).

<sup>3052</sup>Röm 1,20.

<sup>3053</sup>Vgl. die Thesen 21 und 22 nach D. Martin Luthers Werken, kritische Gesamtausgabe, 1. Bd. Weimar 1883, S. 354.

<sup>3054</sup>So gibt Heidegger den abstrakten Sinn von These 19 wieder, vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 282.

wäre, so wäre die Jesuspredigt nicht sie selbst und für jederman schlichtweg unverständlich. Formal gesagt muß bedacht werden, daß »Gegenwartsgegenwart« oder »Zeit« in ihr selbst auf »Zeitlichkeit«, das meint reflexiv und auf die Entfaltung des für sie in ihr Angelegten hin angelegt ist. Zusammen mit der Einsicht in diese – mit Schleiermacher zu sagen – gefühlsmäßige Reflexivität sowie radikale Rezeptivität ließe sich dann auch ihre intellektuelle Vorreflexivität denken und die Paulinische Einsicht in die »Torheit« der Kreuzespredigt gegenüber einer rein intellektuell gedeuteten Vernunft aufnehmen.

Der frühe Heidegger hat diese Einsicht in die innere Reflexivität und radikale Rezeptivität des von Schleiermacher so genannten unmittelbaren Selbstbewußtsein leider nicht vollzogen. Widersprüchlicherweise betreibt Heidegger daher einerseits seine sogenannte phänomenologische Formalisierung mit Blick auf das Vollzughafte. Theologische »Einstellungen« sollen außen vorbleiben. Motiviert jedoch ist die Art dieser Phänomenologie von Anfang an religiös. Bewegt von den religiösen Erfahrungen und der zugehörigen Theologie entscheidender Personen der Kirchen- und Weltgeschichte kritisiert Heidegger zuweilen gemeinsam mit der theologischen Selbstkritik M. Luthers verschiedene theologisch-philosophische Verdeckungstendenzen betreffend die konkrete Vollzughaftigkeit von »Gegenwart überhaupt«. Daß zu dieser »Gegenwartsanalyse« sachnotwendig auch eine Darstellung der Gegebenheitsweise des Vollzughaften sowie die Frage nach dem Grund für unsere Bezugsmöglichkeiten innerhalb von »Gegenwart« gehört, übersieht Heidegger – zum Teil zusammen mit Luther. Aus dieser Fehlsicht heraus weist Heidegger die Gottesfrage der traditionellen spekulativen Theologie prinzipiell ab und verkürzt ihr Potential auf die von ihm sogenannte Regionalontologie. Andererseits betreibt Heidegger selbst qua Formalisierung im Rahmen seiner Phänomenologie Metaphysik – und verborgen auch Theologie. Vergleichbar dem Schwanken der von Kant beförderten sogenannten Dialektik, durch deren Wankelwesen u.a. die »dialektische Theologie« Karl Barths bestimmt worden

ist,<sup>3055</sup> betreibt Heidegger eine Theologie die, obwohl sie von der konkreten Personalität von »Gegenwart überhaupt« lebt, die Annahme des Grundes »Gott« abweist und in demselben Moment, in dem sie zugleich eine Formalisierung von metaphysischer Höchstbedeutung vollführt, alle übrige Metaphysik und Theologie prinzipiell durch einen rein »konkreten« Vollzug der Gotteserfahrung im »Leben« ersetzen will.

Dieser Irrweg Heideggers wird erst möglich durch das Abschlagen der Frage nach der Bezugsmöglichkeit der Vollzüge. Darauf folgt sachlich die Ausschlagung der Gründung jener Möglichkeit in Gott. Im Rückblick auf Schleiermacher gesprochen hat der frühe Heidegger die Rückverlagerung der »Anschauung« in das »Gefühl« noch nicht vollzogen. Das ist deswegen bemerkenswert, weil Heidegger gerade aufgrund der von Augustin im zehnten Buch der »Bekenntnisse«<sup>3056</sup> vorgelegten Beschreibung der »Augenlust« sich intensiv mit dem »Sehen« beschäftigt. Dabei gewinnt Heidegger den Eindruck, daß dem »Sehen« die Tendenz eigentümlich ist, als Zugangsweise des Gegenständlichen »qua bloßes Gegenständliches«<sup>3057</sup> zu fungieren, und daß (nur genau) diese Weise von »Sehen« mit einem »eigenwillige[n] Bezugssinn [... tendenziell bestrebt ist,] sich [...] über die immanente selbstliche Vollzugsinterpretation seiner [eigenen] existenziellen Relevanz«<sup>3058</sup> sowie über die existenzielle Relevanz überhaupt aller faktischen Erfahrungen hinwegzusetzen; so daß das »Sehen« eine auch für die Metaphysik problematische, da sämtliche Phänomene trotz deren Vollzughaftigkeit vergegenständlichende Verdeckungstendenz an sich hat<sup>3059</sup>. Heidegger hätte also einen guten Grund gehabt, das »Sehen« an ein tieferes Fundament zurückzubinden. Demgegenüber ist freilich einzuwenden, daß auch andere Sinne, etwa das

---

<sup>3055</sup>Vgl. dazu Lohmann, F., Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths, Berlin/New York 1995 (TBT 72); gravierend und hervorragend einsehbar sind die katastrophalen Folgen von Barths »dialektischer Theologie« im Bereich der Predigtlehre. Grundlegend ist für Barth dabei die Meinung: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben« (Barth, K., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie [1922], in: Anfänge der dialektischen Theologie, hg. v. J. Moltmann, Teil 1, München <sup>3</sup>1974, 197-218, 199). Für Barth ergibt sich aus dieser hegelianisch anmutenden Dialektik das homiletische Prinzip: »Ich habe nicht etwas zu sagen, sondern nur etwas nachzusagen. Wenn Gott allein in der Predigt sprechen will, so darf weder Thema noch Skopus dazwischentreten« (Barth, K., Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, Zürich <sup>3</sup>1986). Vgl. in homiletisch-theologischer Perspektive dazu die treffende Beurteilung durch Engemann, W., Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel 2002, 130f; 144; 250; 297; 364; 366; sowie 378; zusammenfassend kann man mit Engemann 329 feststellen: »Es ist bemerkenswert, daß sich bei Karl Barth kaum Konstruktives über die Funktion der [menschlichen] Sprache in der Predigt findet«. Dem korrespondiert Barths dogmatische Fehlsicht vom sogenannten »Anknüpfungspunkt« im Menschen« (vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik, I/1, Zollikon-Zürich <sup>7</sup>1955, 27f); vgl. dazu noch einmal Barth, K., Homiletik, 104f: »Der theologische Schaden der Predigteinleitungen ist jedenfalls ungeheuer groß, und man steht regelrecht auf dem Boden der Irrlehre, wenn man sie übt. Denn [... man sucht] nach einem Anknüpfungspunkt, nach einem Analogon im Menschen [...], wo das Wort Gottes hinkommen könnte«; zur berechtigten Kritik an dieser Fehlmeinung Barths vgl. Engemann, Einführung in die Homiletik, 364ff.

<sup>3056</sup>In den Kapiteln 34,51 (566) bis 35,57 (578).

<sup>3057</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 225; ebd.: »[Es] hat das Sehen den Sinn des (Gegenständliches) Zugänglichmachens im abgehobenen Sinne des bloßen Kenntnisnehmens«.

<sup>3058</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 226.

<sup>3059</sup>»In der Neugier, in dieser Bezugsrichtung ist prinzipiell alles zugänglich; hemmungslos« (Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 226).

»Gefühl«, korrumpiert sowie zugleich korrumpierend erscheinen können. Dennoch darf der Eindruck, daß der eigenwillige Bezugssinn des »Sehens« die Kraft besitzt, »alles Leben« zu »dirigieren«<sup>3060</sup>, nicht darüber hinwegtäuschen, daß wie das »Sehen« letztlich alle endliche Spontaneität irgendwie anders, nämlich im »Gefühl«, fundiert ist. Heidegger jedoch, demzufolge auch Luther und Augustin die Tradition, die sie gefangen halte, nicht gründlich genug destruiert hätten, destruiert seinerseits nicht gründlich genug und hält sich im Vollzughaften; so daß erstens spekulative und Kreuzestheologie fälschlicherweise gegeneinander ausgespielt werden. Zweitens deutet sich an, daß Heidegger, da er in Augustin Christentum und Neuplatonismus untrennbar miteinander verwachsen sieht,<sup>3061</sup> mit Augustin zusammen zugleich einen »christlich gefärbte[n] Platonismus« abweist, der Heidegger zufolge »gegen Aristoteles«<sup>3062</sup> gerichtet ist. Wenngleich Heidegger niemals vergißt, auch Aristoteles und die Tradition zu kritisieren, sofern sie von Aristoteles ausgeht, so zeigt die Augustinvorlesung dennoch, daß Heidegger von Plato weniger, von Aristoteles aber eher einen Hinweis erwartet, wie das Sich-selbst-bekunden der Phänomene, die »ἀλήθεια«, als die Unverborgenheit des Anwesenden ursprünglich zu denken sei.<sup>3063</sup> Denn bei Plato, und nicht bei Aristoteles, stößt Heidegger auf die in seinen Augen so problematischen Lichtmetaphern. Und, Aristoteles bietet Heidegger zusätzlich die Möglichkeit, den Blick auf den Ort der menschlichen Erlebnisstruktur von »Zeit«-Erfahrung zu fokussieren – was für Heidegger reizvoll ist, sofern er sich dem Vollzughaft-Immanenten verpflichtet fühlt.

Also, die phänomenologische Formalisierung, mit der Heidegger die Vollzüge zu sichten trachtet und die Bezüge ausblendet, droht seinen religiösen Urimpuls zu untergraben; sie befördert und erweist sich zugleich als eine prinzipielle Skepsis gegenüber der christlichen sowie der traditionellen Metaphysik, speziell aber gegenüber der Platonischen Metaphysik. Damit ist auch der weitere Weg Heideggers – in seiner ganzen Zwiespältigkeit – vorgezeichnet.<sup>3064</sup> Das Gespräch mit Augustin wird von Heidegger fortgesetzt,<sup>3065</sup> aber er wird sich wieder verstärkt Aristoteles zuwenden. Mit der Rückwendung zu Aristoteles wird Heidegger die auch von Augustin thematisierte, menschliche Daseinsstruktur in den

---

<sup>3060</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 226.

<sup>3061</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 171 und 173.

<sup>3062</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 160.

<sup>3063</sup>In dieselbe Richtung weist Heideggers Selbstausslegung »Mein Weg in die Phänomenologie«, vgl. »GA 14, 97f.

<sup>3064</sup>Mit Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage, 158: »Nach diesen Vorlesungen [über Religionsphänomenologie und Augustin] sind für Heidegger offenbar die Weichen gestellt, wenn das ihm selbst damals auch noch nicht so klar war«.

<sup>3065</sup>Heidegger zitiert Augustin in SuZ 43f im Zusammenhang der Analyse der Alltagswelt, von deren ontisch-vorontologischer Undurchsichtigkeit der Kirchenvater weiß; SuZ 139 erwähnt die Bedeutung von Augustins Affektenlehre; Augustin lehrte Heidegger den Vorrang des »Sehens« in der griechischen Ontologie (vgl. SuZ 170f); neben Luther und Pascal spielt Augustin in SuZ 190 eine Rolle bei der Analyse von Furcht und Angst; die SuZ-Kapitel zur Geschichtlichkeit und der Zeit zitieren Augustin bis auf S. 427 zwar kaum, dennoch scheint Augustin für sie im Hintergrund zu stehen, wenn Heidegger z.B. von der »erstreckten Ständigkeit« (SuZ 390) der Zeit spricht, was an Augustins »distentio animi« (Augustinus, Bekenntnisse, XI, 26,33 [654]) erinnert; desweiteren erinnert Heideggers formales Prinzip der Gleichursprünglichkeit (vgl. SuZ 334f), von dem noch zu handeln sein wird, an die augustiniische Trias von »esse, nosse, velle« (Augustinus, Bekenntnisse, XIII, 11,12 [768]) bzw. »esse«, »velle« und »nosse«.



Fokus der Aufmerksamkeit rücken – um von dort aus den Zusammenhang von »Zeit« und dem (faktisch) Erscheinenden zu untersuchen. Heidegger verlegt sich nämlich immer mehr auf die Deutung, daß die in der Tradition gespeicherten Lebenserfahrungen wesentlich durch Gedanken des Aristoteles vermittelt worden sind und allein dem Aristoteles als Anfang<sup>3066</sup> der Traditionsgeschichte eine Verdeckung von Lebenserfahrung quasi unmöglich ist. Letztlich jedoch erfordert die von Heidegger gestellte Seinsfrage nach dem Sichselbst-bekunden der Phänomene, die Frage nach der »ἀλήθεια« (=Wahrheit bzw. »Unverborgenheit«), eine Lichtung des Fundiertseins der Vollzüge. Heideggers phänomenologische Unternehmung bleibt unterwegs zu dem Ziel und dem Grund ihrer Fundierung. Als Beförderungsmittel und Methode dieser Suchbewegung fungiert die problematische Formalisierung, die Heidegger »Destruktion« nennt. Dieses Verfahren stellt den langfristigen Ertrag der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«, besonders aber den langfristigen Ertrag der Augustinvorlesung dar. Inhaltlich betrachtet handelt es sich bei der Destruktion um eine Verlängerung der von Heidegger in der »Einleitung« entwickelten Formalisierung; die Destruktion ist gewissermaßen eine negative »Explikation«, eine sprachlich-gedankliche Reinigung und Re-Formation auf das Ursprüngliche hin; sie rechnet prinzipiell mit einer gewissen Mangelhaftigkeit der Weise der Tradition. Die Verdeckungen der Tradition, die der lebendigen Geschichtlichkeit und Gottesbezogenheit des menschlichen Leben zuwider seien, sollen aufgebrochen werden. So hatte Heidegger an Augustin vor allem dessen verbal-sprachlich vermittelte Umgangsweise mit der Tradition kritisiert. »Positiv« wird die Tradition durch die Destruktion aufgegriffen, insofern die Tradition auf ihr Ursprüngliches gebracht werden soll.

Leider besteht bei Heidegger die Gefahr, die prinzipiell unverzichtbare Kritik des sprachlichen Vollzugs der »traditio«, also die Kritik der Weise, in der tradiert worden ist, alleinzustellen und die Sicht auf den Gegenstand der Tradition sowie auf den möglichen, am Gegenstand bezeugten Gegenstandsbezug der Tradition auszublenden bzw. zu überblenden. So konstatiert ein Vertreter der älteren Heideggerliteratur ganz im Gefolge Heideggers: »Wird z.B. die Erfahrung Gottes gedeutet als *fruitio Dei*, wird Gott als die ›Ruhe‹ des Herzens ›genossen‹, dann wird er herausgedrängt aus der Unruhe des faktisch-historischen Lebens und in seiner eigensten Lebendigkeit stillgestellt. Er wird zwar nicht gleich zum nur vorgestellten und toten Gott, aber die Entwicklung zu diesem Endpunkt hin wird durch die Übernahme der metaphysischen Begrifflichkeit eingeleitet, ja erzwungen«; Heidegger selbst habe später auf die Folgerichtigkeit aufmerksam gemacht, daß der Mensch, der Gott »genieße« und »werte«, mit Nietzsche in einer Umwertung aller Werte die Hand gegen den nur vorgestellten und in die Ruhe einer toten Ewigkeit abgeschlagenen

---

<sup>3066</sup>GA 20, 184; sinngleich ist die Rede vom »prinzipiellen neuen Grundansatz«, vgl. GA 62 (PA), 371.

Gott erhebe und den längst »toten« Gott »töte«.<sup>3067</sup> Im Ansatz vertritt Heidegger diese nur bedingt zutreffende Sichtweise schon in seiner Augustinvorlesung.<sup>3068</sup>

Heidegger erkennt nicht, daß das sprachliche Bild des Genusses unter Umständen eine (gefühlsmäßige) Fundierung beschreiben kann<sup>3069</sup>, die dem von Heidegger selbst angezeigten, vorbegrifflichen »Zusammenhang« »Leben«<sup>3070</sup> gemäß ist und ihn sogar ausmacht. Da Heidegger die radikal rezeptive und in sich selbst reflexive Seinsweise von »Leben« und »Gegenwart überhaupt« bzw. der »Zeit« noch nicht erkannt hat, erkennt er ebensowenig, daß seine eigene Phänomenologie genau derselben Fundierungsweise bedarf und eigentlich immer schon auf jene Weise fundiert i s t. Aus dieser Unkenntnis heraus und aufgrund der mit ihr verbundenen Unfähigkeit, ausdrücklich und zugleich phänomenologisch grundsätzlich nach dem Grund »Gott« zu fragen, wird Heidegger selbst den Anschein erwecken, daß er seine Hand gegen Gott erhebe<sup>3071</sup>, obwohl er eigentlich zunächst »nur« die theologische Rede in ihrer Vollzugspraxis richtigstellen will<sup>3072</sup>; später wird Heidegger im Prinzip einer jeden christlichen Theologie, obwohl sie und da sie der Sache nach kairologisch sein muß, den Gegenstandsbezug absprechen<sup>3073</sup>. Stattdessen wird Heidegger für seine eigene, sozusagen negative<sup>3074</sup> Theologie kämpfen, obwohl nach Heideggers eigenem Bekunden aus der christlichen Theologie – eigentlich aus der »Gegenwart« Jesu Christi – sich nicht nur

---

<sup>3067</sup>Vgl. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 41.

<sup>3068</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 281: »Das Problem der allgemeinen Werttheorie hängt zusammen mit dem Neuplatonismus und der Lehre vom summum bonum, besonders mit der Auffassung über den Weg, auf dem das summum bonum zugänglich wird«.

<sup>3069</sup>Vgl. Hristea, V., *Philokalia. Versuch einer Theologie des ästhetischen Genusses*, im Abschluß.

<sup>3070</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 298.

<sup>3071</sup>Vgl. GA 62 (PA), 363 Anm. 54.

<sup>3072</sup>Vgl. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, GA 60, 310: »Bei der Theologie ist zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit ihres Gegenstandes entsprechend gefunden«.

<sup>3073</sup>Vgl. dazu »Phänomenologie und Theologie«, GA 9, 45-77, bes. 49, 53-56, 59ff, 64f, 69, 77.

<sup>3074</sup>Die gründliche Gegenstandslosigkeit negativer Theologie wird in ihrer weiten Verbreitung seit einiger Zeit durch das Wirken von R. Stolina (*Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über eine negative Theologie*, Berlin / New York 2000) erahnbar: die für derartige Theologien bezeichnende Behauptung, daß für »die Gewissheit über die Selbstmitteilung Gottes« »eine Spekulation über ein ›Inneres‹ Gottes ebenso überflüssig wie unangemessen« sei, so Stolina in: »Ökonomische« und »immanente« Trinität? Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur, *ZThK* 105 (2008), 170-216, 212, weist Jüngel, E. unter der Überschrift »Was ist er inwards?« a.a.O., 443-455 mit dem Hinweis zurück, daß Stolina zufolge »konsequenter Weise jedwede Rede von Gott unter Verbot« zu stellen sei (a.a.O., 451). Stolinas Vorstellung von der Einheit von »Gewissheit« und »Nicht-Wissen«, welche Einheit »das Geheimnis der Liebe [Gottes]« sein soll, das sich dann (doch) wiederum im »Geheimnis der Heilsökonomie« offenbare (a.a.O., 212), kommentiert Jüngel (a.a.O., 453) mit den Worten, daß ihm das »etwas zuviel ›Geheimnis‹, vermeintliches ›Geheimnis‹« sei (a.a.O., 453).

Aus dem Mund eines Autors, der wie Jüngel nicht nur über »Gott als Geheimnis der Welt« (Tübingen <sup>8</sup>2010) publiziert hat, sondern gemäß der besagten Geheimnis-Schrift (vgl. dort z.B. S. 40) bereits »Erfahrung mit der Erfahrung« und neuerdings sogar »Erfahrungen mit der Erfahrung« (Stuttgart 2008) gemacht hat, muß diese Einsicht besonders schwer wiegen. Und so rügt Jüngels (*ZThK* 105 [2008], 454 Anm. 41), Stolina habe (a.a.O., 214 Anm. 190) K. Barths Äußerung »Wenn man gesagt hat, was das ist: Vater, Sohn und Geist, muß man fortfahren und sagen, daß man nichts gesagt hat« (KD I/1, 387) verkürzt um die Schlußworte Barths: »[w]er sich hier gar nicht bemühen wollte, [... würde] auch nicht wissen, was er sagt, wenn er sagt, daß es sich hier um Gottes Geheimnis handelt« (KD I/1, 388). Doch möglicherweise dokumentieren Stolinas Ausführungen lediglich eine derartige problematische Denkungsart, die ohne Aufklärung über das möglichkeitsbedingende Gefühlsfundament des endlichen Seins nicht erst bei Stolina, sondern schon bei Jüngel, Barth und I. Kant leitend geworden ist.

seine Herkunft, sondern auch seine denkerische Zukunft und Gegenwart bestimmen müßte<sup>3075</sup>. Heideggers eigene Methode, seine Formalisierung und Destruktion, wird dagegen das gewissermaßen weltäußerliche, kairologische Moment ausschließen. Mit Aristoteles zusammen wird Heidegger sich gerade auch dem menschlichen Erlebnissubjekt zuwenden. Daß Heidegger sich in diesem Zusammenhang nicht zu Plato kehrt, der auf der Suche nach dem Ewig-Ursprünglichen den Gott und das Göttliche in der Welt unmittelbar in der Gestalt der Ideen wirksam glaubt, sondern daß Heidegger sich zu Aristoteles wendet, der als Vater der sprach-logisch vermittelten, weltimmanenten (westlichen) Wissenschaftlichkeit das spekulativ-theologische Moment seiner Philosophie im Vergleich zu Plato reduziert, hat nach dem bisherigen Erkenntnisstand d.v.U. eine gewisse Plausibilität. Ebenso verständlich ist, daß Heidegger in der Folge Schwierigkeiten damit bekommen wird, die »eigenste« Möglichkeit der von ihm gesuchten Grundstruktur des (menschlichen) Lebens in der Freiheit ermöglichenden »Bestimmtheit von außen her« zu denken.<sup>3076</sup> Trotzdem wird Heidegger, da er ein gewisses Maß an Gegenstandsbezogenheit in seinen Forschungen aufrechterhalten hat, soweit voranstreben, bis er die hier vielbesagte Fundiertheit im »Gefühl«, die Weise unseres Gegenstandsbezuges, den Boden seiner und jeglicher Phänomenologie entdeckt. Diese Entdeckung kulminiert in SuZ: trotz seiner gelegentlichen Überhellung der Vollzugsdimension, trotz der damit verbundenen, bisweilen einseitigen Ausrichtung auf die formale Sprachgestalt und zu leistende »Destruktion« der Tradition und trotz einer gewissen Aufmerksamkeitsverlagerung zugunsten der existenzialen Grundstruktur des (menschlichen) Daseins wird Heidegger in SuZ dennoch zum Gefühlsfundament der Menschheit durchdringen.

#### 4.2.2 Verfahrensweise und Phänomen oder: die Hermeneutik der Faktizität und die Grundstruktur des Daseins

Dieser Untersuchungsschritt soll Heideggers Suche nach der oben besagten Grundstruktur bzw. nach dem Wesen des Menschseins, also Heideggers »destruierenden« Rückgriff auf die Vorstellung der »*φρόνησις*« bei Aristoteles beschreiben. Da Heideggers Erkenntnisbemühungen zunehmend von der Methode der »Destruktion« bestimmt werden,<sup>3077</sup> sollen Heideggers Gedankengänge zunächst in mehr verlaufsgeschichtlicher Perspektive und gerichtet auf die Verfahrensweise dargestellt werden. Erst in einem zweiten Teilschritt soll dann der besondere systematisch-sachliche Gehalt von Heideggers »*φρόνησις*«-Interpretation aufgezeigt werden.

<sup>3075</sup>Vgl. GA 12, 91f, zitiert als Motto des Heideggerteils d.v.U.

<sup>3076</sup>»Bedenkt man nochmals die Struktur und Weise der christlichen Geschichtserfahrung, wie sie Heidegger beim Lesen der paulinischen Briefe entdeckte, dann wird man merken, daß das ›Geschick‹ auf seine Art wieder eine engste Verwandtschaft zum eschatologischen Kairos hat. Freilich sind sie nicht dasselbe« (Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage, 160).

<sup>3077</sup>Bald wird es heißen: »Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion. [...] Die Destruktion ist [...] der eigentliche Weg, auf dem sich die Gegenwart in ihren eigenen Grundbewegungen begegnen muß« (GA 62 [PA], 368).

Das innere Verhältnis des Stoffs der beiden beiden Teilschritte unterliegt dabei der Verschlungenheit von Methode und Gegenstand. Heideggers »destruierender« Rückgriff auf die von Aristoteles beschriebene »φρόνησις« in seiner Buchskizze »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation«<sup>3078</sup> stellt bereits eine Folge – vielleicht die folgenreichste Folge – der zuvor entwickelten Verfahrensweise der Destruktion dar. Andererseits entwickelt und entfaltet Heidegger seine destruiende Verfahrensweise nicht zuletzt in Folge seiner Einsicht in den Grundsachverhalt der »φρόνησις«.<sup>3079</sup>

Also, Heideggers Aus- und Fortbildung seiner phänomenologischen Fundamentalontologie widmet sich seit der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« zunehmend der im Möglichkeitsraum des Phänomens »Zeit« erscheinenden Grundstruktur des menschlichen Lebens – in ihrer verfallenheitsoffenen Vollzughaftigkeit. Verglichen mit Schleiermacher und Kant wandelt auch Heidegger auf der Spur des Gemüts, und zwar seit der eigenständigen Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie Husserls vor allem im Reich von Wollen und Streben, sprich Intentionalität. Diesen Möglichkeitsraum betrachtet Heidegger vorzüglich zusammen mit dem in ihm zu verwirklichenden »Denken« und Sprechen. Die von Heidegger in der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« wie auch in der Augustinvorlesung entdeckte Verfallenheitstendenz des menschlichen Lebens läßt ihn Einsichten in die Möglichkeit und Notwendigkeit der von ihm sogenannten Destruktion, d.h. in die Kritikfähig- und -würdigkeit der Tradition bzw. des Umgangs mit der Tradition entwickeln.

Die Problemhaftigkeit dieser intensiven Auseinandersetzung mit Aristoteles liegt prinzipiell, wie oben gesagt wurde, in Heideggers formaler Vergessenheit rund um die R a d i - k a l i t ä t der<sup>3080</sup> Vorgegebenheit sämtlicher Gegenstandsbezüge beschlossen, freilich ebenso in der Unfähigkeit Heideggers, die Gegenstands- und Selbsterschlossenheit des Menschen in Vermittlung des durch Jesus Christus erschlossenen Personseins Gottes zu denken.

Plausibel war Heideggers zunehmende Auseinandersetzung mit Aristoteles aber unter dem Aspekt, daß Heideggers Fragen nach »Sein« und »Zeit« seit dem frühen Anfang der Beschäftigung Heideggers mit Franz Brentanos Dissertation »Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles« von diesem griechischen Denker beeinflusst war. Auch die Prägung Heideggers durch das Studium der römisch-katholischen Theologie, zuletzt die Habilitation Heideggers, dürften der Auseinandersetzung mit Aristoteles vor-

---

<sup>3078</sup>Dieser mit »PA« abgekürzte und in GA 62 unter »Anhang III« zu findende Text ist die Skizze eines geplanten Buches, mit welcher Skizze Heidegger sich 1922 bei der Marburger und bei der Göttinger philosophischen Fakultät um ein Extraordinariat bewarb. In diese Skizze sind zahlreiche Erkenntnisse aus Heideggers früherer Beschäftigung mit Aristoteles, etwa aus der Vorlesung »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung« vom Wintersemester 1921/22 (GA 61) eingeflossen.

<sup>3079</sup>Bezeichnend ist, daß die Wendung »Hermeneutik der Faktizität« zwar schon in der »Skizze« aus dem Jahr 1922 begegnet, die ausführliche Erläuterung dieser Wendung jedoch erst 1923 in der Vorlesung »Ontologie. Hermeneutik der Faktizität« (GA 63) erfolgt.

<sup>3080</sup>GA 20, 184.

gearbeitet haben. Im Kern muß diese Wendung zu Aristoteles allerdings im Zusammenhang einer gewissen Abwendung von christlichen und platonischen Traditionssträngen gedeutet werden. Die Bedeutung dieser Fokusverschiebung im Blick auf die transzendenten Formen des Denkens nach Schleiermacher dürfte Heidegger in diesem Kontext nicht bewußt gewesen sein. Bewußt jedoch übt Heidegger seine Phänomenologie in zunehmendem Maße als die von ihm sogenannte Destruktion aus. Mit ihr zusammen erfolgt seine Hinwendung zu Aristoteles als dem »Anfang« der Tradition. Für die Dauer einiger Jahre ab dem Wintersemester 1921/22 überstrahlt Aristoteles bei Heidegger alle anderen Denker. Wie oben gezeigt, vermeint Heidegger, speziell an Aristoteles ursprüngliche Einsichten in das »Sein« sowie in die Grundstruktur des menschlichen Lebens erhaschen zu können.

Das entscheidende Argument für Heideggers Zuwendung zu Aristoteles besteht also in einem bestimmten Eindruck davon, wie und als was die Phänomene sich selbst zeigen, bzw. wie und als was »Sein« zu verstehen ist. Unmittelbar gekoppelt mit dieser Sichtweise ist die entsprechende methodische Dafürnahme Heideggers, daß Aristoteles als Anfang der abendländischen Geistesgeschichte am sachdienlichsten für das Abhören vermittelter Unmittelbarkeit des Lebens ist, da er aufgrund seiner Stellung gar keine vorgegebenen Traditionen habe verdecken können. Das heißt, daß bei Aristoteles die bis in die Gegenwart tradierte »Idee des Menschen und des Lebensdaseins«<sup>3081</sup> radikal ursprünglich angesetzt sei, so daß am besten von Aristoteles herkommend nach dem Sinn von Dasein, nach dem Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert, gefragt werden könne und müsse.<sup>3082</sup>

#### 4.2.2.1 Die Destruktion der Tradition

##### und die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität

Heideggers »destruierender« Rückgang zu Aristoteles begründet sich durch dessen historische Stellung – wobei diese historische Stellung von Heidegger immer schon mit einer gewissen systematischen Bedeutung bedacht wird, die das Entscheidende ist.

In seiner programmatischen, mit »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles« betitelten Buchskizze von 1922, die eine Keimzelle für Heideggers Hauptwerk »Sein und Zeit« ist, schreibt Heidegger: »Die Gottes-, Trinitäts-, Sünden- und Gnadenlehre der Spätscholastik arbeitet mit den begrifflichen Mitteln, die Thomas von Aquin und Bonaventura der Theologie bereitgestellt haben. Das besagt aber, die in all diesen theologischen Problembezirken im vorhinein angesetzte Idee des Menschen und des Lebensdaseins gründet in der aristotelischen ›Physik‹, ›Psychologie‹, ›Ethik‹ und ›Ontologie‹, wobei die aristotelischen Grundlehren in bestimmter Auswahl und Auslegung zur Verarbeitung kommen. [...] Die Durchforschung des Mittelalters ist nach den leitenden Hinsichten in dem Schematismus einer neuscholastischen Theologie und in den Rahmen eines neuscholastisch ausgeformten Aristotelismus gespannt. Es gilt zunächst überhaupt, die Wissenschaftsstruktur der

---

<sup>3081</sup>GA 62 (PA), 369; ähnlich 369; 371.

<sup>3082</sup>Vgl. GA 62 (PA), 373.

mittelalterlichen Theologie, ihre Exegese und Kommentierung als bestimmt vermittelte Lebensauslegung zu verstehen«<sup>3083</sup>.

Wie schon in der um 1918 geplanten Vorlesung über die mittelalterliche Mystik und im Gegensatz zur Habilitationsschrift beurteilt Heidegger die Scholastik also nicht mehr als unmittelbare, lebendige Selbstausslegung der »Subjektivität«, sondern als eine »bestimmt vermittelte«, tradierte »Lebensauslegung«. Verständlich wird die in ihr ausgedrückte Erfahrung nur im »destruierenden« Rückbezug der Tradition auf Aristoteles. Zu destruoierende Tradition ist aufgrund ihrer eigenen Geschichtlichkeit dann aber auch die »Philosophie der heutigen Situation«, die sich ebenfalls »zum großen Teil uneigentlich in der griechischen Begrifflichkeit« halte, »und zwar in einer solchen, die durch eine Kette verschiedenartiger Interpretationen hindurchgegangen«<sup>3084</sup> sei. Dabei hätten die Grundbegriffe ihre ursprünglichen, auf bestimmt erfahrene »Gegenstandsregionen« zugeschnittene Ausdrucksfunktionen eingebüßt.<sup>3085</sup> Da am Ende der Kette sich die »gegenwärtige Situation« findet, liegt es sehr nahe, die eigene Philosophie auf Aristoteles klärend zurückzubeziehen. Freilich hätte die Abhängigkeit des Aristoteles von seinem Lehrer Plato und dessen Abhängigkeit von dessen Lehrer Sokrates (usw.) ein schier endloses Rückfragen in Aussicht stellen können. Heidegger kann für die Wahl der aristotelischen Philosophie als Ausgangspunkt anführen, daß in ihr »die Vollendung und konkrete Ausformung der [ihr] vorangegangenen Philosophie« vorliege und zugleich in der »Physik« des Aristoteles »ein[...] prinzipiell[...] neue[r] Grundansatz, aus dem seine Ontologie und Logik erwachsen, von denen dann die [...] Geschichte der philosophischen Anthropologie durchsetzt« ist, gegeben sei.<sup>3086</sup> Entscheidend aber ist für Heidegger, daß er bei Aristoteles die zum Erfassen der Grundstruktur des menschlichen Lebens ausgebildeten Grundbegriffe unmittelbar und in authentischer Ursprünglichkeit erhalten wähnt; so, wie das Leben sich von sich aus zeigt. Nach Heidegger praktiziert Aristoteles »radikale phänomenologische Anthropologie«<sup>3087</sup>. Die abendländische, auf Aristoteles gegründete Tradition habe dagegen ihre Ursprünglichkeit weitgehend verloren, wiewohl sie andererseits »[b]ei aller Analogisierung und Formalisierung«, die die Grundbegriffe hätten erleiden müssen, einen bestimmten Herkunftscharakter, »ein Stück echter Tradition« bewahrt habe, sofern an ihr »noch die Bedeutungsrichtung auf ihre gegenständliche Quelle nachweisbar« sei.<sup>3088</sup> Gemeint ist mit der »gegenständlichen Quelle« aber die Artikulation der Grundstruktur des menschlichen Lebens bei Aristoteles.<sup>3089</sup> Für den von Heidegger gewählten Rückgang zu Aristoteles spricht dessen historische Sonderstellung, daß mit ihm alle abendländischen Philosophien anfangen. Letzteres gilt freilich nur, sofern man die wissenschaftliche, besser: wissenschaftstechnische Form des Wissens betont; dem Gehalt nach müßte man mindestens bis zu Plato und dessen

---

<sup>3083</sup>GA 62 (PA), 369f.

<sup>3084</sup>GA 62 (PA), 367.

<sup>3085</sup>Vgl. GA 62 (PA), 367.

<sup>3086</sup>Vgl. GA 62 (PA), 371.

<sup>3087</sup>GA 62 (PA), 371.

<sup>3088</sup>Vgl. GA 62 (PA), 367.

<sup>3089</sup>So schon Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 28.

religiösem Bewußtsein, ja bis ins Mythologische zurückgehen. Zweitens wird man hinterfragen müssen, wie weit die These der Verbundenheit des historischen Anfangs mit der systematisch höchst bedeutsamen Ursprünglichkeit bei Aristoteles tatsächlich belastbar ist. Für den frühen Heidegger und seine offensichtliche Ausrichtung an der formal-technischen Gestalt des Wissens macht Aristoteles sehr wohl den quellreinen Anfang ursprünglich beschriebenen Lebens aus.

Nur im destruierenden Rückbezug der (neueren) philosophischen Tradition auf den Quellpunkt Aristoteles kann »[p]hilosophische Forschung« demnach sinnvoll sein, und zugleich muß sie »im radikalen Sinne ›historisches‹ Erkennen« sein; nur auf diese Weise verstehe sie »die Gegenstands- und Seinsart ihres thematischen Worauf«, also der Grundstruktur des Lebens.<sup>3090</sup> Die »gegenwärtige« Philosophie, von Heidegger in diesem Zusammenhang als »historisches« Erkennen verstanden, ist »darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen«<sup>3091</sup>. Auf diese Weise entwirft Heidegger die Philosophiegeschichte als Destruktion der Tradition zurück zu den Anfängen; er will die Gegenwart aufgrund ihres Ursprungs verstehen und geht davon aus, daß das jeweils historische, in der eigenen Geschichte erwachsende und sich selbst in ihr verstehende menschliche Dasein sich zunächst stets im Nichtverstehen der Überlieferung hält und somit in Selbstmißverständlichkeit verfallen ist, sich in Verfallenheit hält. Die Überlieferungslage und mit ihr das Selbstverständnis des menschlichen Daseins kann gerade nicht in vermeintlicher Notwendigkeit eingesehen werden, sondern nur in der jeweiligen Historizität.<sup>3092</sup>

Philosophie gemäß der von Heidegger in den »Phänomenologischen Interpretationen« vorgelegten Auffassung muß daher in einem ganz bestimmten Sinne geschichtsbewußt ausgeübt werden. Nur die Kritik an der Überlieferung bzw. an der Weise der Überlieferung kann den philosophischen Begriffen ihre ursprüngliche Sachbezogenheit und die dementsprechende Ausdrucksfunktion zurückgeben. Die »Kritik der Geschichte« entpuppt sich daher »immer nur [als] Kritik der Gegenwart«<sup>3093</sup>. Wie schon bei der Auslegung von Augustin wird zum Maßstab einer jeden Tradition wie auch der Gegenwart, die Reflexion, inwieweit Gegenwart und Tradition sich je zu den ihnen vorgegebenen Überlieferungen »destruktiv« verhalten. »Die Destruktion ist [...] der eigentliche Weg, auf dem sich die Gegenwart in ihren eigenen Grundbewegtheiten begegnen muß, und zwar so begegnen, daß ihr dabei aus der Geschichte die ständige Frage entgegenspringt, wie weit sie (die Gegenwart) selbst um Aneignung radikaler Grunderfahrungsmöglichkeiten und deren Aus-

---

<sup>3090</sup>Vgl. GA 62 (PA), 368.

<sup>3091</sup>GA 62 (PA), 368.

<sup>3092</sup>Vgl. GA 62 (PA), 348ff.

<sup>3093</sup>GA 62 (PA), 350; in diesem Sinn sagt Heidegger auch: »Die lediglich schon durch den konkreten Vollzug der Destruktion entpringende Kritik gilt [...] nicht der Tatsache, daß wir überhaupt in einer Tradition stehen, sondern dem Wie« (GA 62 [PA], 368f).

legungen bekümmert ist«<sup>3094</sup>. Nur die Destruktion der Überlieferung befreit von der gewöhnlichen Befangenheit gegenstandslos gewordener Begrifflichkeit. Der Umschwung zwischen Befangenheit und Freiheit wie auch diese beiden »Grundbewegtheiten« selbst erweisen sich somit als diejenige Weise, in der sich das Leben ganz grundsätzlich »bewegt« bzw. vollzieht. In der Destruktion erfährt sich das menschliche Dasein demzufolge selbst. Positiv gerichtet ist diese Erfahrungsweise auf »radikale Grunderfahrungs-möglichkeiten« und deren »Auslegung«. Vergleichbar der religiösen Quellsuche in der Vorlesung über die mittelalterliche Mystik zielt Heidegger immer noch auf einen unverstellten Zugang zum Leben in seiner Ursprünglichkeit. Allein, die Freilegung dieser Möglichkeit soll nunmehr mithilfe philosophischer Reflexion geschehen, und außerdem hält Heideggers Vorgehensweise ihn unvermeidlicherweise dazu an, eine möglichst eigenständige, selbstkritische, ihrer eigenen geschichtlichen Besonderheit bewußte Philosophie auszubilden, also auch den besonderen Anfang der Philosophie des Aristoteles in seiner Besonderheit zu »destruieren«. In diesem Sinne fordert Heidegger: »Radikal verstehen, was jeweils eine bestimmte vergangene philosophische Forschung in ihrer Situation und für diese in ihre Grundbekümmernisse stellte; verstehen, das heißt nicht lediglich zur konstatierenden Kenntnis nehmen, sondern das Verstandene im Sinne der eigensten Situation für diese ursprünglich wiederholen. [...] Verstehende Vorbildnahme, der es um sich selbst geht, wird von Grund aus die Vorbilder in die schärfste Kritik stellen und zu einer möglichen fruchtbaren Gegnerschaft ausbilden. Das faktische Dasein ist, was es ist, immer nur als das eigene, nicht das Überhauptdasein irgendwelcher allgemeiner Menschheit, für die zu sorgen lediglich ein erträumter Auftrag ist«<sup>3095</sup>.

Vor diesem Hintergrund wird klar, daß Heidegger die gesuchte Grundstruktur des Lebens nicht schlicht von Aristoteles übernehmen können wird oder einen bloß modifizierenden Aristotelismus praktizieren darf. Heidegger ist gemäß seinen eigenen phänomenologischen Einsichten gehalten, einen eigenständig-besonderen Entwurf der Grundstruktur hervorzubringen. Zugegebenermaßen wird die Grundstruktur des »faktischen Daseins« zugleich allgemein beschreibbar und bestimmbar sein müssen. Desweiteren muß Heidegger sich fragen lassen, wie er die besondere Besonderheit, nämlich die besondere Ursprünglichkeit des Anfangs, den Aristoteles ihm zufolge darstellt, gewahrt wissen will. Ohne Zweifel gerät Heidegger an dieser Stelle durch die Frage nach der Schlüssigkeit und der Sachbezogenheit seines Denkens in eine Schwierigkeit, die zwar von jeglicher Philosophie und Phänomenologie (und also auch Theologie) gemeistert werden muß. Doch erstens fällt sie bei Heidegger sonderlich auf, da er vorzüglich die Vollzughaftigkeit des Lebens und so auch die Vollzugsgestalt der Philosophie thematisiert; und zweitens könnte die Anfrage stichhaltig nur beantwortet werden, wenn Heidegger die gefühlsmäßige, radikal rezeptive, in sich reflexive und durch Jesus Christus vermittelte Konstitution aller Gegenstandsbezogenheit in den Blick fassen würde. Stattdessen führt er (hier) das Denken nicht

---

<sup>3094</sup>GA 62 (PA), 368.

<sup>3095</sup>GA 62 (PA), 350.



tiefer zurück als bis zum Vollzughaften, das meint bis zum Wollen und Streben. Auch die jüngere Heideggerliteratur konstatiert in diesem Kontext eine »unaufgelöste[ ] Spannung«<sup>3096</sup> des ersten Anfangs von Aristoteles im Verhältnis zum neuen Anfang, in dem Heidegger bei »fruchtbarer Gegnerschaft«<sup>3097</sup> den ersten Anfang zu »wiederholen«<sup>3098</sup> strebe. Die Ausmündung dieser Verfahrensweise Heideggers dahin, daß die Methode, der Vollzug des historischen Erkennens der Gegenstand ist, und der Gegenstand, der Vollzug des historischen Erkennens die Methode ist,<sup>3099</sup> erinnert trotz aller Differenz an die Konzeption Hegels<sup>3100</sup> und offenbart zudem die bereits in Heideggers »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« zutage getretene Bodenlosigkeit von Heideggers rein vollzugsorientierter Formalisierung.<sup>3101</sup> Folglich lastet die Hypothek der Bezugslosigkeit auf der Verfahrensweise der Destruktion bzw. auf dem als Destruktion verstandenen Verfahren der »phänomenologische[n] Hermeneutik der Faktizität«<sup>3102</sup>, das Heidegger 1922 in den »Phänomenologischen Interpretationen« so nennt und dann in späteren Texten konkretisieren wird.

Dennoch kann einsichtig werden und soll nachfolgend aufgezeigt werden, inwieweit die besagte Verfahrensweise der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität vorbehaltlich des bekannten Grundmangels sich im Zusammenhang mit dem von Heidegger geforderten historischen Erkenntnisvollzug einigermaßen schlüssig entwickeln läßt. Als Textgrundlage kann und muß man dabei auch die Vorlesung »Ontologie. Hermeneutik der Faktizität«<sup>3103</sup> vom Sommersemester 1923 hinzuziehen. Dort bezeichnet Heidegger die »Faktizität« als »den Seinscharakter ›unseres‹ ›eigenen‹ Daseins«<sup>3104</sup>. Genauer legt Heidegger diesen Sachverhalt als »jeweilig dieses Dasein«, als Phänomen der »Jeweiligkeit«<sup>3105</sup> »Dasein« heißt nach Heidegger »nicht und nie primär [...] Gegenstand der Anschauung« oder Gegenstand bloßer Kenntnis zu sein, sondern: »Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins«.<sup>3106</sup> Das bedeutet rückblickend auf »›unser‹« »›eigenes‹« »Dasein«, daß das Leben des einzelnen Menschen (wie auch das der gesamten Menschheit) Faktum ist. Das müßte eigentlich heißen, daß das Dasein radikal rezeptiv vorgegeben ist. Heidegger erweckt hier leider den Anschein, als könne das besagte Faktum auch durch es selbst gegeben sein. Zweitens ist dieses Leben unweigerlich historisch besonders; drittens ist es je eigenes; viertens kann es nur im Zusammensein mit anderen unseresgleichen gedacht werden; und fünftens ist dieses Leben nur im Vollzug; es ist, indem es so und so, in beson-

---

<sup>3096</sup>Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 34.

<sup>3097</sup>GA 62 (PA), 350.

<sup>3098</sup>Vgl. GA 62 (PA), 350; in diesem Sinne später auch GA 20, 184.

<sup>3099</sup>Vgl. Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 35.

<sup>3100</sup>Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 35 weist darauf hin, daß im Gegensatz zu Hegel bei Heidegger Vergangenes und Gegenwärtiges, Anfang und Wiederholung, in ihrer Besonderheit bestehen bleiben.

<sup>3101</sup>Vgl. besonders 4.2.1.5 d.v.U.

<sup>3102</sup>GA 62 (PA), 364.

<sup>3103</sup>GA 63.

<sup>3104</sup>GA 63, 7.

<sup>3105</sup>Vgl. GA 63, 7.

<sup>3106</sup>Vgl. GA 63, 7.

derer, eigentümlicher und doch nur im Zusammenhang mit anderen unseresgleichen denkbarer Art und Weise verläuft, nämlich indem es geschichtlich *v e r l ä u f t*. Darüber hinaus ist diese Weise des Lebens, für die sich spätestens in der Vorlesung »Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs« vom Sommer 1925 der Terminus »Dasein« eingestellt hat, bestimmt als: »Verweilen, Nichtweglaufen, Da-bei-, Da-sein«<sup>3107</sup>. »Dasein« ist also keinesfalls schlicht »Bewegtheit« überhaupt zwischen Befangenheit und Freiheit in der Tradition, sondern eigentlich »Verweilen« bei oder »Nichtweglaufen« vor dem »Sein« der faktisch – und eigentlich radikal rezeptiv – zu verstehen vorgegebenen Grundsituation, in der der einzelne sich in seiner besonderen Eigentümlichkeit zusammen mit allen anderen seinesgleichen im Geschichtsprozeß voranschreiten findet. »Nichtweglaufen-vor« oder »Verweilen-bei« dem genannten »Sein« kann in diesem Kontext als »Freiheit« verstanden werden. Vor allem aber ist diese Freiheit als »Da-sein« eine bestimmte Weise von Präsenz: und somit ein bestimmtes Erschlossenheit des Daseins für es selbst. Die folglich anzunehmende Selbsterschlossenheit, als die das Dasein für es selbst hell gemacht worden ist, steht ihrem Gegenteil, der Unfreiheit bzw. der von Heidegger besagten Verfallenheit<sup>3108</sup> als sie umfassender Möglichkeitsraum gegenüber. Denn selbst »[i]n allem Sichausdemweggehen ist das Leben faktisch für es selbst da; im ›Wegvonihm‹ stellt es sich gerade [...]. Das [ausweichende] ›Aufgehen in‹ hat wie jede Bewegtheit der faktischen Zeitlichkeit in ihm selbst eine mehr oder minder ausdrückliche und uneingestandene Rücksicht auf das, wovor es flieht«<sup>3109</sup>.

Aus diesem Grund kann und muß Heidegger die Tradition auf den in ihr stets nachklingenden Anfang hin »destruieren«. Dem in der Tradition immer schon irgendwie bedachten Anfang kann man nicht aus dem Weg gehen. Und, das Nicht-selbst-bedacht-haben rechnet Heidegger der Verfallenheit zu. Inwiefern allerdings der Anfang aus sich selbst heraus die von Heidegger gesuchte Ursprünglichkeit verbürgen kann, ist eine andere und hier die entscheidende Frage – auf die Heidegger keine überzeugende Antwort finden wird. Der Anfang der Art, wie Heidegger ihn mit Aristoteles vorfindet, hat nämlich eine nach Heidegger zu urteilen regelrechte Verfallsgeschichte entlassen. Dennoch sei gemäß der von Heidegger festgestellten faktischen Nötigung zum je eigentümlichen Da-sein das Wagnis auf sich zu nehmen, vom Anfang aus einen eigentümlichen Weg zu beschreiten. Das kann freilich erst dann geschehen, nachdem man den somit zum methodischen »Umweg« werdenden Rückweg zum Anfang zurückgelegt hat. Die vom Ursprünglichen des Anfangs trennende Verfallenheit muß überwunden werden. Das heißt: auch wenn das Dasein eigentlich die besagte Präsenz ist, erscheint es offensichtlich zunächst immer nur in selbstmißverständlicher Befangenheit: »Das in der Faktizität selbst zugängliche Sein des Lebens an ihm selbst ist solcher Art, daß es nur auf dem Umwege über die Gegenbewegung gegen das verfallende Sorgen sichtbar und erreichbar wird. [...] Dieses im faktischen Leben für es

---

<sup>3107</sup>GA 63, 7.

<sup>3108</sup>Vgl. GA 62 (PA), 356-362, bes. 356.

<sup>3109</sup>GA 62 (PA), 360.

selbst zugängliche Sein seiner selbst sei bezeichnet als Existenz<sup>3110</sup>. »Existenz« meint hier also das faktische Dasein in seinem »destruierend« eigentümlichen Umgang mit der Tradition und mit seinen eigenen, daseinsmäßigen »Grundbewegtheiten«, so, daß die Faktizität des Daseins »zugänglich« im Sinne von ausdrücklich, ausdrücklich faßbar wird.

Diese Ausdrücklichkeit des eigenen Selbst-Seins bezeichnet Heidegger als Hermeneutik. »Der Terminus besagt [...] im Anschluß an seine ursprüngliche Bedeutung: eine bestimmte Einheit des Vollzugs des ἐρμηνεύειν (des Mitteilens), d.h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden Auslegens der Faktizität<sup>3111</sup>. Anders gesagt legt und drückt das Dasein sich in der Hermeneutik qua Rückfrage an den Anfang der Tradition selbst in seiner geschichtlichen Besonderheit aus.<sup>3112</sup> Hermeneutisch »existiert« das Dasein, sofern es seine Faktizität, seine bestimmte Grundbewegtheit, die Bewegung von der Befangenheit in der Tradition zur Freiheit der Selbsterschlossenheit auslegt und ausdrücklich macht.

»Phänomenologisch« ist die Hermeneutik der Faktizität daher im Sinne Heideggers in der Hinsicht, daß man das Wort »Phänomen« von »φαίνεσθαι«, »sich zeigen« ableiten kann. »Phänomen ist also [in einem ersten Sinne] das, was sich zeigt, als sich zeigendes[; ...] es ist als es selbst da, nicht irgendwie vertreten oder in indirekter Betrachtung [...]. Phänomen ist die Weise des Gegenständlichseins von etwas, und zwar eine ausgezeichnete: das von ihm selbst her Präsentsein eines Gegenstandes<sup>3113</sup>. Aber, während bei Husserl die »gegebenen« »Gegenstände« die sogenannten intentionalen Gegenstände waren, ist bei Heidegger das Dasein ein besonderer, nämlich der eine, sich als gegeben präsentierende Gegenstand der Phänomenologie; und, das Präsentsein des Daseins ist, wie oben schon angezeigt, zunächst gerade nicht augenscheinlich. Zum »Seinscharakter« des (Da-)Seins gehört nach Heidegger nämlich »zu sein in der Weise des Sich-verdeckens und Sich-ver-schleierns<sup>3114</sup>. Daher erwächst die »radikal phänomenologisch[e]« Aufgabe, das Sein des Daseins »zum Phänomen zu bringen<sup>3115</sup>.<sup>3116</sup> In diesem Sinne definiert Heidegger später in SuZ denn auch bei der Aufgabenbestimmung der Phänomenologie seinen »formale[n] Phänomenbegriff<sup>3117</sup> und bescheinigt dem »Phänomen« die Notwendigkeit einer »ausdrücklichen Aufweisung«, d.h. genaugenommen die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Auf-

---

<sup>3110</sup>GA 62 (PA), 360f.

<sup>3111</sup>GA 63, 14.

<sup>3112</sup>In diesem Sinn bezeichnet Heidegger die Hermeneutik auch als »Wachsein des Daseins für sich selbst« (GA 63, 15).

<sup>3113</sup>GA 63, 67.

<sup>3114</sup>GA 63, 76.

<sup>3115</sup>GA 63, 76.

<sup>3116</sup>So schon GA 62 (PA), 372f.

<sup>3117</sup>SuZ 35. Sachhaltig genommen ist das Phänomen das »Sein des Seienden« und die Phänomenologie »die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie« (SuZ 37).

weisung des »Seins überhaupt«<sup>3118,3119</sup> Ebendiese ausdrückliche Aufweisung des »Seins« ist nach Heidegger Aufgabe der Phänomenologie, sofern sie – mit Aristoteles gesprochen – aufweisende Rede bzw. »λόγος« sein soll. Wenn aber die Phänomenologie, verstanden im Sinn der aufweisende Rede bzw. als »λόγος« den Charakter des »ἐρμηνεύειν« hat, wie Heidegger in SuZ angibt,<sup>3120</sup> und wenn, wie Heidegger ebendort ausführt, durch das »ἐρμηνεύειν« »dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden«, dann fallen mit Heidegger Phänomenologie und Hermeneutik der Faktizität zusammen.<sup>3121</sup> Heidegger, der ähnlich seinem Lehrer Husserl Phänomenologie treiben will, muß sie seinen eigenen Einsichten zufolge als Hermeneutik der Faktizität ausüben, weil für ihn der historische Erkenntnisvollzug eine entscheidende Rolle spielt, da Heidegger offensichtlich und prinzipiell um die »Zeitlichkeit« des Menschen zu tun ist.

Weil aber Heideggers Phänomenologie die »Zeitlichkeit« des Menschen fokussiert und er die Hermeneutik der Faktizität als einen genuin historischen Vollzug versteht, kann er sie, wie gezeigt, nicht ohne Destruktion der Tradition ausüben. »Destruktion« hieß für Heidegger damals Rückführung zum Anfang in Aristoteles. Wenn Heidegger dann, wie oben erwähnt, in der »Physik« des Aristoteles »einen prinzipiellen neuen Grundansatz, aus dem seine Ontologie und Logik erwachsen,«<sup>3122</sup> erkennt und von den letzteren beiden die philosophische Anthropologie durchwachsen sieht, dann kann er seine Hermeneutik gerade als Phänomenologie zum Anfang in Aristoteles in ein eigentümliches Verhältnis setzen. Denn der bei Aristoteles gültigen Aufteilung in Ontologie und Logik entspricht bei Heidegger diejenige in das Phänomen und den Logos der Phänomenologie, wie Heidegger denn auch in SuZ die Phänomenologie sachhaltig ganz ausdrücklich mit der Ontologie identifizieren wird<sup>3123</sup>. In diese Richtung des Verständnisses von Phänomenologie und der mit ihr gleichzusetzenden Philosophie verweisen bereits die »Phänomenologischen Inter-

---

<sup>3118</sup>In SuZ spricht Heidegger bekanntermaßen vom »Sein des Seienden« als dem einen Gegenstand der Phänomenologie, vgl. SuZ 37. »Seiendes« wird aber auch Nicht-daseinsmäßig-Seiendes bedeuten können. Es ist offensichtlich, daß Heidegger den Weg zum »Sein des Seienden« über ein ausgezeichnetes Seiendes, das Dasein nehmen wird. Diese Vorgehensweise ist keinesfalls an sich problematisch, sondern geradezu phänomenologisch notwendig, wird aber von Heidegger erfordern, auch das Nicht-daseinsmäßig-Seiende durch das »Sein« (auch des Daseins) erfaßt zu denken, was m.E. durchaus möglich ist.

<sup>3119</sup>»Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinn »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht« (SuZ 35). Auf dieses ausgezeichnete Phänomen, den »Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert«, verweist schon GA 62 (PA), 372f.

<sup>3120</sup>»Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν« (SuZ 37).

<sup>3121</sup>In diesem Sinne auch Heidegger selbst: »Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes« (SuZ 37).

<sup>3122</sup>Vgl. GA 62 (PA), 371.

<sup>3123</sup>»Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie« (SuZ 37). Daß nach Heidegger auch umgekehrt Ontologie Phänomenologie sein muß, ist oben in der vorliegenden Untersuchung (vgl. 4.1.2.3.1) bei der Darstellung der wesentlichen Differenz der Phänomenologie Heideggers dargelegt worden.

pretationen zu Aristoteles« von 1922. Dort heißt es: »Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens. Philosophie ist in dieser Hinsicht prinzipielle Ontologie, so zwar, daß die bestimmten einzelnen welthaften regionalen Ontologien von der Ontologie der Faktizität her Problemgrund und Problemsinn empfangen. Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens im jeweiligen Wie des Angesprochen- und Ausgelegtseins. Das heißt, die Philosophie ist als Ontologie der Faktizität zugleich kategoriale Interpretation des Ansprechens und Auslegens, das heißt Logik«<sup>3124</sup>.

Bemerkenswert an dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Ontologie sowie Logik ist nicht nur, daß sie unausgesprochen die oben durchgeführte Beschreibung der Phänomenologie nach Heidegger bestätigt und zugleich darauf aufmerksam macht, daß in einem gewissen Sinne – vergleichbar dem Verhältnis von »transzendental« und »formal« in Schleiermachers *Dialektik* – die Ontologie immer auch Logik ist. Sondern: auffällig ist die bereits im Titel der »Interpretationen« sich andeutende, implizite Bedeutungsverschiebung zugunsten der »Logik«<sup>3125</sup>. Während Heidegger zumindest im formalen Wortsinn dem frühen phänomenologischen Motto »Zu den Sachen selbst!« entsprach, wenn er z.B. in der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« die Methode der »formalen Anzeige« dazu bestimmte, vorgegebene Phänomene anzuzeigen, also vornehmlich Beschreibungsleistungen erbringen wollte, so versteht er die Methode der phänomenologischen Hermeneutik, also die im obigen Zitat erscheinende »Ontologie der Faktizität« nunmehr als (»kategoriale«) »Interpretation« (»des Ansprechens und Auslegens«). Unabhängig von den möglichen Entsprechungen zwischen dieser Auffassung und der von Schleiermacher vorgelegten *Dialektik* droht hier möglicherweise die Vorstellung, das zu verstehen Vorgegebene werde bloß durch logische Selbstbestimmungsakte des Daseins selbst hervorgebracht. Eine derartige Denkbewegung lauert m.E. schon in der »formalen Anzeige«, eben weil der Bezugscharakter des Gegebenen von Heidegger dort nicht wirklich aufgedeckt worden ist und er die radikale (und freilich zugleich reflexive) Rezeptivität des Gegebenseins des Gegebenen ebendort nicht gesichtet hat.

Die Frage lautet nun, ob sachlich die Logik der Ontologie oder in Wahrheit nicht die Ontologie der Logik vorausgeht. Einerseits kann man befürchten, daß Heidegger von einer um ihr Bezogensein nicht mehr wissenden Logik aus der Bahn getragen werden wird. Andererseits ist anzumerken, daß Heidegger in seiner Vorlesung über »Logik. Die Frage nach der Wahrheit« vom Wintersemester 1925/26 die Sprachlichkeit des menschlichen Lebens am Orte der Wahrheit verankert sichtet und die sprachgebährende »Rede« bzw. den »λόγος« »nur von der ›Wahrheit‹ als Entdecken her [also im Wortsinn von der Ἀλήθεια her] verständlich« machen will, sozusagen »als das aufzeigende Sehenlassen. Die Rede muß auf Entdecken zurückgebracht werden, um als ἀπόφανσις faßbar zu werden. Der Satz

---

<sup>3124</sup>GA 62 (PA), 364.

<sup>3125</sup>Vergleichbar dem »formalen« Teil von Schleiermachers *Dialektik* darf »Logik« hier keinesfalls auf eine bloße Lehre formaler Schlußrichtigkeit sprachlicher Äußerungen reduziert verstanden werden, sondern, entsprechend der Schleiermacherschen Idee des »Wissens« in ihrem Werden, als Lehre vom aufweisenden Reden über das durch seine Verdeckung hindurch sich selbst als es selbst zeigende Seiende.

ist nicht das, darin Wahrheit erst möglich wird, sondern umgekehrt, der Satz ist erst in der Wahrheit möglich, sofern man das Phänomen gesehen hat, das die Griechen mit Wahrheit meinten und das Aristoteles zum ersten Mal begrifflich scharf gefaßt hat. Satz ist nicht Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes«<sup>3126</sup>. Und selbstverständlich verbindet sich für Heidegger mit diesem Verständnis von »Wahrheit« auch ein spezifisches Verständnis von »Sein«, das die Ontologie zur Phänomenologie – und diese gewissermaßen zu einer »Chronologie« – erheben muß.<sup>3127</sup> Dazu mehr im nächsten Unterabschnitt 4.2.2.2 d.v.U.

In einer weiteren Hinsicht auf die Sache des Gegenstandsbezugs, denn die Frage nach der Religion ist immer schon eine nach dem Gegenstandsbezug, äußert sich Heidegger aber noch viel fragwürdiger. Augenscheinlich auf der Linie der in der Augustinvorlesung vorgetragene Skepsis gegenüber der Tradition, speziell gegenüber den religiösen Texten des Christentums scheint Heidegger im Rahmen des Programms der Hermeneutik der Faktizität an einer religiösen Reinigung oder Quellsuche nicht mehr interessiert zu sein. Scheinbar veranlaßt die von Heidegger bei Aristoteles ausgemachte – und unten noch genauer zu beschreibende – Konzeption der Grundstruktur des menschlichen Daseins, daß Heidegger die Hand gegen Gott aufhebt. Heidegger fordert in den »Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles« von 1922 nämlich zu einer »grundsätzlich atheistisch[en]«<sup>3128</sup> Philosophie auf: »Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muß als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ›Ahnung‹ von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich, d.h. gemäß der ihr als solcher verfügbaren Möglichkeit vor Gott; atheistisch besagt hier: sich freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender, Besorgnis«<sup>3129</sup>.

Aber, diese Rede wirkt stärker, als sie ist!<sup>3130</sup> Denn zwar deutet Heidegger mit der Rede vom Sich-selbst-Zurückreißen des Lebens zu sich selbst eine reine Selbstbezüglichkeit des

---

<sup>3126</sup>Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26), GA 21, 134f.

<sup>3127</sup>Vgl. Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26), GA 21, 191-195. Wenn Heidegger in der Vorlesung »Platon: Sophistes« vom Wintersemester 1924/25 den »λόγος« als den dem griechischen Seinsverständnis entsprechenden »Leitfaden« der griechischen »Seinsforschung« bezeichnet, steht diese Aussage nur oberflächlich in einem Widerspruch zu den oben ausgeführten Überlegungen, vgl. GA 19, 221-225 (§ 32), bes. Unterpunkt »b« (224f). Denn Heidegger unterscheidet zwischen dem, was in der griechischen Philosophie de facto unter dem Eindruck gewisser Verdeckungstendenzen geschehen ist, und den Sachverhalten, wie sie eigentlich sind. Natürlich impliziert diese Auffassung bereits eine innere Distanz auch gegenüber dem Anfang in Aristoteles. Aber Heidegger wird, nachdem ihm der Durchbruch gelungen ist, keinesfalls mit der Tradition ganz und gar brechen, sondern vielmehr auf das Wahre der in ihr gedeuteten Erfahrungen befragen. – Bisweilen wird Heidegger, quasi als glänzender Denker und wenigstens kurzfristig, sogar einander widersprechende Gedanken nebeneinander bestehen lassen, während er sie zu vereinen sucht, um das Ganze zu fassen; so wird er zu immer neuen Weisen der Beschreibung und des Umgangs mit den Phänomenen angetrieben. Die problematischere Alternative wäre, scheinbar zu einander nicht passende Gedanken und Erfahrungen unter den Tisch fallen zu lassen oder prinzipiell auf Bemühungen um ganzheitliche und Gesamtansichtungen zu verzichten.

<sup>3128</sup>GA 62 (PA), 363.

<sup>3129</sup>GA 62 (PA), 363 Anm. 54.

<sup>3130</sup>Gegen Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 44-47.

Lebens an, doch andererseits fragt sich, wem oder welcher Macht gegenüber das Zurückreißen stattfinden kann und muß. Desweiteren kann man feststellen, daß der Gedanke der Selbstbezüglichkeit in die Richtung der Selbstbewußtseinsproblematik bei Hegel verweist. Wer oder was steuert bei Hegel die Geschichte des einzelnen wie des Ganzen – sofern sie nicht bloß chaotisch verlaufen soll? Muß nicht auch Hegels »Gott« seiner eigenen Logosstruktur, einem unpersönlichen Fatum unterliegen? Es ist zum Teil schon jetzt zu erkennen, daß Heidegger einerseits im Gegensatz zu Hegel die Geschichte des menschlichen Geistes als Verfallsgeschichte verlaufen läßt. Andererseits wird Heidegger sich später in einen Schicksalsgedanken flüchten,<sup>3131</sup> der die »Götter« regiert und dem Menschen Erwarten heißt. In diesem Sinne hütet sich Heidegger in dem obigen Zitat davor, »das Göttliche« schlicht und radikal abzuweisen. Daß Heidegger in dem personalen Gottesbewußtsein Jesu Christi sich wiederfände, ist zum Zeitpunkt des obigen Zitats ausgeschlossen; ebensoklar weist Heidegger aber zumindest einen Rest an religiöser Bewußtseinsstimmung auf. Die »grundsätzlich atheistische« Stellung der Philosophie verankert Heidegger nämlich wie gesehen »ehrlich« »vor Gott«. Wenn Heidegger dann nur wenige Seiten nach der zitierten Textstelle in den »Phänomenologischen Interpretationen« auch die »theologische Anthropologie« in sein Destruktionsprogramm einschließt, weil deren »Idee des Menschen und des Daseins« trotz gewisser »antigriechische[r] Tendenzen«, etwa der Theologie des Paulus<sup>3132</sup>, in der sie umgebenden, vorgegebenen philosophischen Tradition befangen ist und also in Verfallenheit geraten ist,<sup>3133</sup> dann heißt das immer noch nicht, daß Heidegger darauf abziele, Gott zu »erschlagen«. Sondern, »das faktische Leben von ihm selbst her aus seinen eigenen faktischen Möglichkeiten auf sich selbst zu stellen«<sup>3134</sup>, heißt für Heidegger, daß er sich von der »verführerischen« »Besorgnis, durch die die Religiosität lediglich »beredet« wird, »freihalten« will. Die Religiosität selbst aber wird von Heidegger nicht abgelehnt. Abgelehnt wird von Heidegger – mit Hinweis auf die Vollzughaftigkeit des Lebens, jedoch unter Vernachlässigung des Grundes von und für Bezughaftigkeit überhaupt – allein eine bestimmte Weise der Rede von Religiosität und ihrem besonderen Gegenstand »Gott«. Abgelehnt werden bestimmte, vor allem bestimmte tendenziell theoretische, verbalsprachliche Formen des religiösen Lebens bzw. des Lebens überhaupt. Der Bezug auf das Transzendente sowie der Gedanke des Transzendenten selbst können davon nicht unberührt bleiben. Dennoch hat Heidegger, wie er zur Zeit seiner Auseinandersetzung mit der Mystik des Mittelalters schreibt, wahrscheinlich »zu stark [...] empfunden«, »was das katholische Mittelalter in sich trägt«, um quasi areligiös zu werden; das in diesem Kontext beschriebene Gefühl, zur Philosophie berufen zu sein, um so »mein Dasein und Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen«,<sup>3135</sup> treibt ihn vielmehr als zur »verärgerten und wüsten

---

<sup>3131</sup>Diese Entwicklung ist spätestens ab GA 20, 182 zu erkennen; SuZ 384f baut den Gedanken des »schicksalhafte[n] Geschick[s] des Daseins« aus; ähnlich schon GA 60, 113 mit Bezug auf II Thess 2, 5-12.

<sup>3132</sup>Vgl. z.B. I Kor 1,19-25.

<sup>3133</sup>Vgl. GA 62 (PA), 368-371.

<sup>3134</sup>GA 62 (PA), 363.

<sup>3135</sup>Vgl. Heideggers Brief an E. Krebs vom 9. Januar 1919, zitiert aus Ott, Martin Heidegger, 106f.

Apostatenpolemik«<sup>3136</sup> zu dem Versuch einer ihrerseits immer schon religiös fundierten radikalen »Entschlackung« bzw. religiösen »Reinigung« an. Auch die »Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles« von 1922 sind durch diesen Grundimpuls motiviert, wenn zugegebenermaßen die bei Heidegger selbst nicht vollständig aufgeklärte Forderung, das faktische Leben ganz auf sich selbst zu stellen, seine Rede und damit zusammen sein Destruktionsprogramm an den Rand des Plausiblen manövriert<sup>3137</sup>. Was das für den großen Entwurf »Sein und Zeit« bedeutet, wird noch zu sehen sein!

#### 4.2.2.2 Die Destruktion von Aristoteles und Plato vom Gegenstand der »φρόνησις« aus als Durchbruch vom »Vorhanden-Sein« zu »Da-Sein« und »Zeit« im Verhältnis zu Möglichsein, Rezeptivität und Gefühl

Nunmehr soll Heideggers Rückgang zu Aristoteles im Blick auf den systematisch wesentlichen Sachverhalt der Daseinsstruktur beleuchtet werden. Dieser Arbeitsschritt wird ein von Heidegger bis in SuZ verfolgtes, sachhaltig vor-entscheidendes Anliegen von Heideggers Fundamentalontologie erläutern und den späteren Fortgang von Heideggers Denkbewegung, speziell eine gewisse Problemhaftigkeit von SuZ verstehen helfen. Das heißt konkret, daß Heidegger bereits 1922 in seinen skizzenhaften »Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles« erste Anzeichen für eine folgenschwere Destruktion des philosophischen Anfanges selbst erkennen läßt; so daß letztlich auch im vermeintlichen »Anfang« des Aristoteles nicht der ursprüngliche Anfang, das anfänglich Ursprüngliche liegen können wird. Freilich kündigt schon das in der gleichnamigen Vorlesung im Wintersemester 1921/22 verwendete Titelwort »Interpretation« eine eigentümliche Umgangsweise Heideggers mit Aristoteles an, die fraglich erscheinen läßt, wie das Anfängliche in der Allgemeinheit seiner Ursprünglichkeit soll gewahrt werden können.

##### 4.2.2.2.1 Der Ausgang von der »φρόνησις« bei Aristoteles

Heidegger geht zum vermeintlichen Anfang der Tradition in Aristoteles zurück und findet im sechsten Buch der »Nikomachischen Ethik« eine exquisite<sup>3138</sup>, man könnte auch sagen: hilfreiche Daseinsbeschreibung. »Hilfreich« heißt, daß Heidegger nicht bloß beschreiben will, was Aristoteles denkt, sondern gezielt nach solchen Beschreibungsleistungen des Aristoteles sucht, die er qua Destruktion interpretierend in eine neue, eigentümliche Beschreibung der Daseinsstruktur umwandeln kann.

Aristoteles schreibt: »ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι«<sup>3139</sup>. Angelehnt an einen gegenwärtigen Autor und Heideggerinter-

<sup>3136</sup>Aus Heideggers Brief an E. Krebs vom 9. Januar 1919, zitiert aus Ott, Martin Heidegger, 106f.

<sup>3137</sup>Immerhin stellt auch Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 47, fest, daß Heidegger gegen Ende seines Destruktionsprogramms »zur Einsicht in den problematischen Charakter einer philosophischen Gegenbewegung zur [verstehe: gegen die] Religion« komme.

<sup>3138</sup>Der Titel von GA 62 spricht vom Auswählen der thematisierten Gegenstände!

<sup>3139</sup>EN 1139b 15-18.



preten kann man diese Feststellung mit den Worten übersetzen: »Es seien aber diejenigen [(Grund-)Haltungen], durch die die Seele im Zu- oder Absprechen das Wahre trifft, fünf an der Zahl; das sind die Fähigkeit, etwas herzustellen, die Wissenschaft, die praktische Klugheit, die Weisheit, das Vernehmen; denn durch Annahme und Meinung kann sie sich auch täuschen«. <sup>3140</sup>

Heidegger dagegen läßt seine Übertragung ganz bewußt »aus der konkreten Interpretation erwachsen« <sup>3141</sup> und notiert seine eigene Sichtweise des von Aristoteles beschriebenen Phänomens. Heidegger wiederholt die Tradition, aber seine Wiederholung bedeutet den Versuch, das Phänomen des Aristoteles in eigentümlicher Weise zu sichten; faktisch versucht Heidegger sogar eine derartige Übersetzung hervorzubringen, deren Eigentümlichkeit das von Aristoteles gesehene Phänomen in ebendiesen umfänglichen Zusammenhang wieder zurückholt, der, nach Heidegger zu schließen, durch die von Aristoteles geleistete Beschreibung entweder ausgeblendet worden ist oder anderswie entscheidend verdeckt wird. <sup>3142</sup> Heidegger selbst sagt, daß er absichtsvoll »überhelle« <sup>3143</sup>; dann muß Heidegger zufolge die Beschreibung des Aristoteles der Aufklärung bedürfen. In diesem Sinne versucht Heidegger aufzuhellen und übersetzt folgendermaßen: »Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als Unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt – und das in der Vollzugsart des zu- und absprechenden Explizierens –, fünf angesetzt: verrichtend-herstellendes Verfahren, hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), eigentlich-sehendes Verstehen, reines Vernehmen. (Nur diese kommen in Frage); denn im Sinne der Dafürnahme und des ›eine Ansicht Habens‹ liegt es, daß sie nicht notwendig das Seiende als unverhülltes geben, sondern so, daß das Vermeinte nur so aussieht *als* [kursiv: M.H.], daß es, sich vor das Seiende schiebend, täuscht« <sup>3144</sup>.

Auffallend ist an Heideggers Übersetzung zuerst, daß das wahrheitsgemäß »explizierende« Zu- und Absprechen nur eine bestimmte »Vollzugsart« einer umfassenderen Seinsweise darstellt, nämlich der Weise, in der die Seele Seiendes als Unverhülltes in Verwahrung bringe und nehme. Offensichtlich rechnet Heidegger mit einer Art von »Wissen«, die vorsprachlich ist. Dieselbe Art von Wissen wird Heidegger später im Kontext des Projektes von *Sein und Zeit* voraussetzen.

Zweitens muß Heideggers Bestimmung des Verhältnisse von »*φρόνησις*« (praktischer Klugheit), »*σοφία*« (Weisheit) und »*νοῦς*« (Vernehmen) bedacht werden. Aristoteles bestimmte die praktische Klugheit als eine den Lebensprozeß zielführend beratende (Grund-)Haltung gegenüber dem für einen selbst Guten und Zuträglichen des ganzen

---

<sup>3140</sup>Diese Übersetzung weicht nur unwesentlich ab von Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 53.

<sup>3141</sup>GA 62 (PA), 372.

<sup>3142</sup>Den damit implizierten Überbietungsanspruch offenbart Heidegger, wenn er kritisch über die neuere Phänomenologie spricht: »Als ob man philosophische Grundbegriffe deskriptiv klären könnte, ohne die zentrale und stets neu zugeeignete Grundorientierung am Gegenstand der philosophischen Problematik selbst« (GA 62 [PA], 365).

<sup>3143</sup>Vgl. GA 62 (PA), 372.

<sup>3144</sup>GA 62 (PA), 376f.

Lebens.<sup>3145</sup> Als Wissen will er sie ausdrücklich nicht akzeptieren, da sie Strebebewegung bzw. Beratschlagung und nicht ihres Zieles habhaft sei.<sup>3146</sup> Freilich muß sie entgegen dieser letzteren Bestimmung, da sie sich ja auf das Ganze des Lebens richten soll, immer schon ihr Endziel vor Augen haben, also auch irgendwie um es »wissen«. Würde Aristoteles davon ausgehen, daß alles »Wissen« und »Sein« im Werden oder in einem fortwährenden Prozeß zunehmender Bestimmtheit begriffen ist, könnte er die besagte seelische »Haltung« nicht nur als Selbst-Bewußtwerden, sondern auch als Selbstbewußt-Sein und als Wissen verstehen. Desweiteren definiert Aristoteles, die praktische Klugheit dürfe, da sie sich nicht auf Teilabschnitte (des Lebens), sondern auf das Ganze des guten Lebens bezieht,<sup>3147</sup> keinesfalls mit einer »τέχνη«, also mit einem nur auf Teilbereiche und -abschnitte des Lebens zielenden Herstellungs- oder Kunstwissen verwechselt werden. Die Sache der »φρόνησις« impliziert nämlich vielmehr ihre beständige Gegenwart über das Ganze des Lebens hin; und Aristoteles bestätigt diesen Eindruck, indem er sagt, es gebe von ihr kein Vergessen.<sup>3148</sup>

Von der Wissenschaft (ἐπιστήμη) unterscheidet sie sich nach Aristoteles dadurch, daß die Wissenschaft das (in einer aufweisend-abgrenzenden Haltung vollzogene) bündige Schließen im Bereich des Notwendigen und Ewigen darstellt,<sup>3149</sup> wohingegen die praktische Klugheit, da sie den Bereich des Handelns erfaßt, auf Veränderliches bezogen ist<sup>3150</sup>. Zum Vernehmen (νοῦς) stehe die praktische Klugheit im Gegensatz, da der »νοῦς« es mit den (begrifflich erfassbaren) Anfangsgründen (ἀρχαί) zu tun habe<sup>3151</sup> und hinsichtlich der besagten Anfangsgründe eine Behandlung durch die Wissenschaft durchaus zulasse, während die Gegenstände der »φρόνησις« für die Wissenschaft unzugänglich seien.<sup>3152</sup> Und die Weisheit (σοφία) unterscheide sich von der praktischen Klugheit, da sie im Bewußtsein der (begrifflich erfassbaren) Anfangsgründe als die vollkommenste Form der Erkenntnis Vernehmen und Wissenschaft verbinde und sozusagen die maßgebliche Erkenntnisweise der von Natur aus höchstwürdigsten Sachverhalte sei.<sup>3153</sup>

Andererseits weist die praktische Klugheit dennoch mit der Weisheit und sogar mit dem Vernehmen Verwandtschaft auf. Denn das Vernehmen durchwirkt Aristoteles zufolge beides, praktische Klugheit und Weisheit. Die Abhängigkeit der Weisheit vom Vernehmen und ihre Partizipation am Vernehmen besteht darin, daß sie als die Wissenschaft von den von Natur aus höchstwürdigsten Sachverhalten mit diesen weiter nicht mehr ableitbaren (begrifflich erfassbaren) Anfangsgründen allein durch das Vernehmen in Kontakt gebracht

<sup>3145</sup>Vgl. EN 1140a 24-b 30, bes. 1440a 25-30; vgl. ebenso 1141b 8-22; speziell zum Mit-sich-zu-Rate-Gehen vgl. auch 1142a 31-b 33.

<sup>3146</sup>Vgl. 1142a 31-1143b 1.

<sup>3147</sup>Vgl. EN 1140a 27f.

<sup>3148</sup>Vgl. EN 1140b 28ff: »ἀλλὰ μὴν [ἡ φρόνησις] οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον· σημεῖον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἕξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν«.

<sup>3149</sup>Vgl. EN 1139b 22f sowie 31ff.

<sup>3150</sup>Vgl. EN 1140b 1-4.

<sup>3151</sup>Vgl. EN 1141a 7f.

<sup>3152</sup>Vgl. EN 1142a 25-30.

<sup>3153</sup>Vgl. EN 1141a 9-20; ebenso 1141b 2f.

wird. Die Verbundenheit von Vernehmen und praktischer Klugheit hängt damit zusammen, daß die praktische Klugheit, gemäß ihrer Bestimmung, auf das Ganze des Lebens zu gehen, zwar einerseits die Einzelentscheidung orientieren können soll und dazu von praktischer Einzelerfahrung zehrt, zugleich aber laut Aristoteles auch einer gewissen Einsicht in das Allgemeine bedarf.<sup>3154</sup> Das Mit-sich-zu-Rate-Gehen (*τὸ βουλευέσθαι*) und die daraus resultierende Wohlberatenheit (*εὐβουλία*) der praktischen Klugheit erfordern nach Aristoteles nämlich eine gewisse Richtigkeit (*ὀρθότης τις*) des »Rates«, die nicht ohne logische Reflexion (*οὐδ' ἄνευ λόγου*)<sup>3155</sup>, sondern unter Einschluß der Denkbewegung (*διάνοια*) des mit sich zu Rate gehenden Menschen zustande kommt.<sup>3156</sup> Die Richtigkeit der Wohlberatenheit scheint daher eine gewisse (dem griechischen Wortstamm nach vernehmend-zusammensetzende) Verständigkeit (*σύκσις*) zu erfordern, die mit der praktischen Klugheit nicht identisch ist, ja auch nicht ihren Besitz oder Erwerb bedeuten soll.<sup>3157</sup> Daß aber dennoch ein irgendwie gearteter, gar nicht unwesentlicher Zusammenhang bestehen muß, darauf verweist die nicht ganz unproblematische Analogie, daß so, wie man das Lernen beim Gebrauch der Erkenntnisfähigkeit »Verstehen« (*συνιέναι*) nenne, man ebenso von »Verstehen« – wie zu ergänzen ist – spreche beim Gebrauch der Meinungsbildungsfähigkeit, wenn man gerade dabei sei, (recht) zu beurteilen, was ein anderer über diejenigen Sachverhalte gesagt hat, um die der praktischen Klugheit zu tun ist.<sup>3158</sup> Nicht unwesentlich wird der Zusammenhang aber sein müssen, da anders als durch Annahme und Meinung die Seele durch die praktische Klugheit stets die Wahrheit treffen können sollte und darin mit den übrigen Haltungen wie Wissenschaft, Weisheit und Vernehmen übereinstimmen soll. Die Annahme der Innigkeit des Zusammenhangs wird von Aristoteles auch dadurch gestützt, daß er anschließend sagt, alle besprochenen (Grund-)Haltungen hätten selbstverständlich denselben Richtungssinn.<sup>3159</sup> Und nochmals tritt das besagte Zusammenhängen hervor,<sup>3160</sup> wenn es heißt, daß alles Handeln im Bereich des letztlich Gegebenen (*τα ἔσχατα*), d.h. im Bereich der Einzelfälle (*τα καθ' ἕκαστα*) stattfinde und zugleich die Verständigkeit sich im Bereich des Handelns und somit auch des letztlich Gegebenen entfalte.<sup>3161</sup> Zusammengehalten nämlich werden wissenschaftliches Denken und die praktische Klugheit, indem das Vernehmen auf Letztgegebenes in beide Richtungen bezogen ist; das heißt, daß für das Vernehmen sowohl die ersten wie die letzten Bestimmungen (*οἱ ὅροι*) Gegenstand sind. Denn das Vernehmen erfasse im Rahmen der wissenschaftlichen Beweisverfahren die

<sup>3154</sup>Vgl. EN 1142b 14-22, bes. 1141b 14f: »οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν«.

<sup>3155</sup>Auch heißt es: »ὁ δὲ βουλευόμενος [...] καὶ λογίζεται« (EN 1142b 14f).

<sup>3156</sup>Vgl. EN 1142a 31-b 17.

<sup>3157</sup>Vgl. EN 1143a 7f und 11f.

<sup>3158</sup>Die Analogie aus EN 1143a 12-15 ist erstens problematisch, da Aristoteles sie nicht vollständig ausführt; zweitens fragt man sich, wie die Meinung (*δόξα*) in das Bild paßt, wenn doch die Seele durch die praktische Klugheit, wie EN 1139b 15-18 zu verstehen gab, anders als durch Meinung und Annahme beim Zu- und Absprechen stets die Wahrheit trifft.

<sup>3159</sup>Vgl. EN 1142a 25.

<sup>3160</sup>Vgl. EN 1143a 32-b 14.

<sup>3161</sup>Darauf weist schon EN 1143a 28-31 hin.

unveränderlichen ersten Bestimmungen, im Bereich des Handelns aber das veränderliche letztlich Gegebene sowie – ergänze: bei einem entsprechenden Schlußverfahren der mit der urteilenden Verständigkeit verbundenen praktischen Klugheit<sup>3162</sup> – den Untersatz (propositio minor). Das Vernehmen (*νοῦς*) vernimmt demnach nicht nur das Erste und zugleich Höchstwürdigste, sondern führt ebensogut vom Einzelgegebenen (*ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα*) und seiner Wahrnehmung (*αἴσθησις*) aus zum Allgemeinen und Ganzen (*τὰ καθόλου*), also gewissermaßen wieder zurück.<sup>3163</sup>

Folgerichtig müht Aristoteles sich nachfolgend außerordentlich, die praktische Klugheit von der Weisheit wieder zu unterscheiden. Die Unterscheidung der praktischen Klugheit im Verhältnis zum Herstellungswissen, selbst die Unterscheidung im Verhältnis zur Wissenschaft würde leichterfallen. Im Gegensatz zum Herstellungswissen nämlich erfaßt die praktische Klugheit fortdauernd<sup>3164</sup> das Ganze des Lebens und die bloße Wissenschaft macht wesentlich das Vermögen der bündigen Schlüsse aus. Die Unterscheidung zum Vernehmen ist ebenfalls kein Thema, da dieses anscheinend die anderen (Grund-)Haltungen von vorne bis hinten durchwirkt. Die Absetzung der Weisheit allerdings, von der Aristoteles nicht nur gegen Ende von Buch VI die Höherrangigkeit gegenüber der praktischen Klugheit behauptet, muß schwerfallen. Denn einerseits verbietet Aristoteles der Weisheit trotz ihrer Verbindung mit dem Vernehmen und dessen Durchdringung der übrigen Haltungen, daß sie auch auf das Veränderliche Bezug nimmt und praktischen Nutzen zeitigt; andererseits droht die praktische Klugheit aufgrund ihrer Verbundenheit mit dem wissenschaftlichen Schließen und der fundamentalen Haltung des Vernehmens noch die Weisheit zu überbieten. Das will Aristoteles um seiner Hochschätzung des reinen Vernehmens willen, das nur in der Weisheit begegnet, vermeiden.

Das Bemerkenswerte an der aristotelischen Beschreibung liegt also darin, daß Aristoteles einerseits die verschiedenen (Grund-)Haltungen der Seele nicht radikal von einander abtrennt, sondern speziell die praktische Klugheit in enger Verwandtschaft mit der Weisheit verortet. In der Weisheit, die nach der »Metaphysik« des Aristoteles das Seiende, sofern es seiend ist, sozusagen die Seiendheit (*οὐσία*) thematisiert,<sup>3165</sup> wirkt dieselbe »Vernehmen« genannte Grundkraft wie in der praktischen Klugheit. Zudem ähneln sich Weisheit und praktische Klugheit darin, daß beide in ihrer jeweiligen Wirklichkeit auf Dauer gestellt sind, also fortwährend wirklich sind. Andererseits hält Aristoteles »σοφία« und »φρόνησις« dennoch auf ganz unterschiedliche Gegenstandsbereich bezogen und erkennt der »σοφία« den höheren Rang zu.

Heidegger deutet in seinen »Phänomenologischen Interpretationen« von 1922 die Aristotelische Vorgabe von Weisheit (*σοφία*) und praktischer Klugheit (*φρόνησις*) in der Weise, daß er einerseits an ihnen das schon in der Mystikvorlesung begegnende Phänomen der (Grund-)Bewegtheit des religiösen bzw. des menschlichen Lebens als das den beiden Hal-

---

<sup>3162</sup>Vgl. EN 1142b 16-33.

<sup>3163</sup>Eine Bestätigung dafür liefert noch einmal EN 1143b 9ff.

<sup>3164</sup>Vgl. zusätzlich zu den aus dem obigen Kontext geflossenen Hinweisen EN 1098a 7.

<sup>3165</sup>Vgl. *Met. I* 1, 1003a21.

tungen gemeinsame Phänomen erkennt. Andererseits bestimmt er das Phänomen der (Grund-)Bewegtheit<sup>3166</sup> als den »prinzipielle[n] neue[n] Grundansatz«<sup>3167</sup> der Aristotelischen Philosophie. Die Weise, in der das Leben sich grundsätzlich »bewegt« bzw. vollzieht, der grundsätzliche Vollzug des menschlichen Lebens als die fortlaufende Möglichkeit, Selbst, Welt und Gott zu erfahren, was Heidegger bei Augustin durch das Dunkel einer blinden Traditionsübergabe verdeckt wähnt, das will er bei Aristoteles in Ursprünglichkeit gefunden haben.

Aber Heidegger »interpretiert« zugleich den Aristoteles und deutet das von Aristoteles beschriebene Verhältnis von »σοφία« und »φρόνησις« in seiner eigentümlichen Sichtweise. Unübersehbar kündigt sich hier eine radikale Umdeutung, ja der Anspruch an, ursprünglicher noch als Aristoteles die Sache gesehen zu haben. Denn Aristoteles nahm trotz der gewissen Verwandtschaft und Ähnlichkeit von praktischer Klugheit und Weisheit an, daß der Gegenstandsbereich der beiden Haltungen wesentlich unterschieden sei. Nicht die »φρόνησις«, sondern allein die »σοφία« bezog sich laut Aristoteles auf die Seiendheit, auf die »οὐσία«, auf das »Sein«. Heidegger dagegen deutet, daß gerade die »φρόνησις« »das Worauf des Umgangs menschlichen Lebens mit ihm selbst und das Wie dieses Umgangs in seinem eigenen Sein in Verwahrung«<sup>3168</sup> bringe. Demzufolge ist nach Heidegger gerade die »φρόνησις« auf »Sein« bezogen, von dem sie ein »Verständnis« besitzen muß.

Vor dem Horizont der Grundbewegtheit des Lebens, und wenn die Einsicht in das Wesen der »φρόνησις« wahr bleiben soll, muß für Heidegger daraus die gemeinsame Wirklichkeit von »φρόνησις« und »σοφία« bzw. eine gewisse Übereinstimmung zwischen dem »Sein« der »φρόνησις« (nach Heidegger) und dem »Sein« der »σοφία« (nach Aristoteles) fließen sowie der Primat der praktischen Klugheit vor der Weisheit. Und tatsächlich versucht Heidegger in den »Phänomenologischen Interpretationen« aufzuzeigen, daß das Verständnis des »Seins« der »σοφία« und »φρόνησις«, wie Aristoteles es in der »Nikomachischen Ethik« erkennen läßt, von Bestimmungen der theoretischen Philosophie dominiert wird und die Vollzughaftigkeit des Lebens verdeckt, während andererseits diese tendenziell verdeckenden theoretischen Bestimmungen, wie Aristoteles sie in den ersten beiden Kapiteln des ersten Buches seiner »Metaphysik« entwickelt hat, von Aristoteles selbst aus dem praktischen Wissen gewonnen worden sind. – Von demselben Grundphänomen beeindruckt ging Kant von der KrV zur KpV zurück, um dort nach der Fundierung seiner Transzendentalphilosophie zu suchen.

Konkret interpretiert Heidegger, daß in der »φρόνησις«, d.h. in der »Umsicht«<sup>3169</sup> gemäß der Übersetzung Heideggers, das Leben »im konkreten Wie eines Womit des Umgangs« »da« ist. Entscheidend an diesem Zusammenhang sei, daß das »Sein« des »Womit« bei Aristoteles nicht positiv ontologisch charakterisiert worden sei, sondern »nur

---

<sup>3166</sup>Nämlich das Phänomen des »Seiende[n] im Wie seines Bewegtseins« (GA 62 [PA], 371) bzw. des »menschliche[n] Leben[s] hinsichtlich seiner eigensten Bewegungsmöglichkeit« (GA 62 [PA], 385).

<sup>3167</sup>GA 62 (PA), 371.

<sup>3168</sup>GA 62 (PA), 383.

<sup>3169</sup>GA 62 (PA), 377.

formal als solches, das auch anders sein kann«. Die ontologische Charakteristik des Seins des Womit des Umgangs werde bei Aristoteles lediglich »im negierenden Gehalt gegen anderes und eigentliches Sein« vollzogen. Dieses sei seinerseits jedoch dem Grundcharakter nach »nicht aus dem Sein des menschlichen Lebens als solchen explikativ gewonnen«, wie Heidegger einfordert, sondern es entspringe in seiner »kategorialen Struktur« »aus einer bestimmt vollzogenen, ontologischen Radikalisierung der Idee des Bewegtseinenden«, nämlich aus dem Gedanken des »Fertigsein[s], das [ist das] Sein, in dem die Bewegung zu ihrem Ende gekommen ist«. <sup>3170</sup> Heidegger richtet gegen Aristoteles den Vorwurf, »Sein« prinzipiell am Gedanken des »Fertigseins« zu orientieren. So interpretiere Aristoteles die Weise des menschlichen Lebens, das Da-sein, obwohl dessen Grundsinn in der »eigensten Bewegungsmöglichkeit« liegt, lediglich auf dessen »[(Ziel-)]Ende« hin, nämlich in Richtung auf das Sein des fortwährend sich selbst gleichen, nicht mehr im Raume von bestimmtheitsvariabler Möglichkeit sich findenden, »reinen« »*νοῦς*«, also bezogen auf das »Sein« des »reinen Vernehmens«. <sup>3171</sup> Denn das »reine Vernehmen« vernimmt nach Aristoteles das »Sein selbst«, die »*οὐσία*«, das »Höchstwürdigste« und »Ewige« immer nur als ein unwandelbar Fortdauerndes und zugleich ganz und gar Wirkliches, das sozusagen »fertig« ist. Nur aus diesem Grund, so kann man mit Heidegger folgern, muß Aristoteles der Weisheit einen höheren Rang zuerkennen als der praktischen Klugheit, gemäß der Vollkommenheit, mit der der »*νοῦς*« allein in der Weisheit begegne.

Bezeichnender Weise erinnert die Kritik Heideggers an Aristoteles unweigerlich an die Problemhaftigkeit seiner eigenen Methode der »formalen Anzeige«. Denn Heidegger selbst drohte, beim Blick auf die Vollzugsgestalt des Lebens dessen Gründung im Möglichen bzw. die als Möglichkeit vorgegebene Bedingung der Bezughaftigkeit alles Für-Seins zu vergessen. Und Heidegger wirft dem Aristoteles keinesfalls dessen Orientierung am Werden oder an den Vollzügen überhaupt vor, sondern daß die Vollzüge allein auf ihr jeweiliges Endstadium hin untersucht werden, während die vorauszusetzende Möglichkeit der (Ziel-)Wirklichkeit bzw. das Wirklichsein des Möglichseins der Vollzüge und alles Werdens in Vergessenheit gerät. Dieses Vergessen ist das Ergebnis davon, daß allein auf das Vollzugsgeschehen und nicht auf die für es vorgegebene Möglichkeitswirklichkeit geachtet wurde. Um so bemerkenswerter ist, daß Heidegger mit seiner Kritik an Aristoteles sich über Aristoteles und gewissermaßen über sich selbst heraushebt und durch die Tradition hindurch zu einem angemesseneren Verständnis der »Gegenwart« von Möglichkeit und Wirklichkeit, also von »Sein« und auch von »Zeit« – wenigstens momentweise – durchbrechen wird.

Bestärkt wird die Erinnerung an die Problemhaftigkeit Heideggers eigener Vorgehensweise durch seinen Umgang mit Plato. Heidegger ist in gewisser Hinsicht sehr wohl überzeugend darin, Plato in seine Aristotelesinterpretation einzubeziehen, ihn als Hinweisgeber auf das griechische Seinsverständnis im allgemeinen einzubinden. Leider unternimmt Hei-

---

<sup>3170</sup>Vgl. GA 62 (PA), 385.

<sup>3171</sup>Vgl. GA 62 (PA), 385f.

degger keinen entsprechenden Versuch, die in Platos Ideenlehre und an der Gestalt des Eros bei Plato auszumachenden Hinweise auf den Möglichkeitscharakter und die Rezeptivität der Wirklichkeit für sein Verständnis von »Sein« und »Zeit« fruchtbar zu machen.<sup>3172</sup> Zudem läßt Heidegger die Gelegenheit aus, durch den Vergleich mit Plato die Sonderstellung des Aristoteles zu beschränken und dessen spezifische Orientierung am »reinen Vernehmen« zu kritisieren. Andererseits vermittelt Heidegger den Eindruck, daß er an Plato in umfassender Weise dasjenige Seinsverständnis des Griechentums erarbeitet, aufgrund dessen Verfallenheit auch Aristoteles zu überwinden sein wird.

#### 4.2.2.2 Heideggers Platoauslegung

als heimliche Vorbereitung der Überwindung des Aristoteles

Heideggers Platoauslegung, wie sie hier zunächst dargestellt wird, scheint wesentlich die Platonische Philosophie allein zu betreffen. Der weitere Verlauf d.v.U. wird jedoch nahelegen, daß Heideggers Platoauslegung eigentlich, wenn auch unbewußt, zur Überwindung der Verfallenheit des gesamtgriechischen Seinsverständnisses, inklusive der Philosophie des Aristoteles ansetzt.

Plato verfestigt nach Heidegger einerseits diejenige vorsokratische Tendenz der griechischen Forschung, die im Bewußtsein um das Sich-Durchhaltende am veränderlichen einzelnen Seienden auch »Sein« thematisiert – wie Parmenides mit der extremen These, daß nur »das Sein« »sei«<sup>3173</sup>.<sup>3174</sup> Ein gewisses Maß an Einsicht gesteht Plato allerdings auch dem Heraklit von Ephesus zu<sup>3175</sup>, der die These vertritt, das alles fließt (*πάντα ῥεῖ*) und nichts in beständigem Sein verharrt<sup>3176</sup>. Von Sokrates sodann hat Plato sein Festhalten an Wahrheit und Wissenschaft überhaupt sowie an allgemeingültigen Begriffen im besonderen ererbt.<sup>3177</sup> Laut Heidegger hat Sokrates nur nach dem »Wesen« der Einzelsachverhalte, verstanden als deren Spezifikum, nicht aber nach deren Wesen überhaupt, nach dem »Sein des

---

<sup>3172</sup>Vgl. dazu das Ende des nachfolgenden Unterabschnitts d.v.U.

<sup>3173</sup>Das besagt der »*ισχυρὸς λόγος*« (vgl. *Sophistes* 241c9), den der Fremde aus Elea einer quälenden Prüfung unterziehen und in die Einsicht überführen will, wie und in welcher Hinsicht das Nicht-Seiende ist und auf welche Weise das Seiende gewissermaßen nicht ist (vgl. *Sophistes* 241d5ff). Dadurch wird der Sinn von Sein überhaupt das eigentliche Thema des *Sophistes*, vgl. GA 19, 434.

<sup>3174</sup>»Mit dem in der Parmenideischen Lebens- und Welterhellung gegebenen Grenzübergang ist der Grundsinn von Sein vorgebildet, der das Schicksal aller weiteren Ontologie und ihrer forschenden Grundhaltung bestimmt: Sein als Dasein und solches Wassein im Zugang des *νοεῖν*, des hinsiehenden Vermeinens« (GA 62, 228).

<sup>3175</sup>Sonst könnte Plato im *Sophistes* niemals vom sogenannten Riesenkampf, von der Gigantomachie sprechen. »[D]ie Lösung der Frage liegt eben für Plato darin, die Einseitigkeit beider Positionen aufzulösen und eine Perspektive zu gewinnen für einen Begriff von Sein, aus dem her diese beiden Positionen verständlich werden« (GA 19, 440).

<sup>3176</sup>Vgl. den Bericht von Aristoteles in dessen *De caelo* (298b30).

<sup>3177</sup>Vgl. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I 113.

Seienden« gefragt.<sup>3178</sup> Erst Plato wird auf diesem Felde arbeiten.<sup>3179</sup> Mit Parmenides setzt für Heidegger lediglich die noch unbewußte »Ausarbeitung des Milieus« an, von dem aus die Frage nach dem Seienden zur Frage nach dem Sein mutiert: »Die Kritik, die Plato an der Vorzeit übt, bewegt sich in der Tendenz, das Ontologische gegenüber dem Ontischen, die kategoriale Explikation des Seins gegenüber der ontischen Beschreibung des Seienden durchzusetzen bzw. sie überhaupt erst in Grundstücken sichtbar zu machen.«<sup>3180</sup> Andererseits habe Plato – (zumindest) im *Sophistes* und unter dem Eindruck des jungen Aristoteles –<sup>3181</sup> die problematische Extremthese des Parmenides zu überwinden gestrebt.<sup>3182</sup> Ohne Erklärungsmöglichkeit für das gewisse »Sein« des gewissermaßen<sup>3183</sup> »Nicht-Seienden« sah Plato es nämlich als unmöglich an, »Bewegung«, das meint Veränderung, sowie Erkenntnis des Veränderlichen und des Ewigen zu denken.<sup>3184</sup> Der Grund für diese Schwierigkeit, für allgemeingültige Gewißheiten einen entsprechenden Gegenstand zu finden, liegt in dem erkenntnistheoretischen Realismus und Dualismus der antiken Philosophie; er wird bei Parmenides auf die Formel gebracht: »Das nämliche ist Denken und Sein«<sup>3185</sup>.<sup>3186</sup> »So entsteht für Platon eine neue Welt[: die Welt der Ideen bzw. die Welt in der Idee. ...] Daß die Ideen dann unveränderlich sind und ewig sich selbst gleich, ergibt sich aus der gleichen Voraussetzung«<sup>3187</sup>. Als Lösung bestimmt Plato nämlich das Nicht-Seiende über den Weg des Abbildes vom »wahrhaft Seienden« (ὄντως ὄν), d.h. als εἰκὼν ὄντως (faktisch jedoch als λόγος).<sup>3188</sup> Das heißt, »wahrhaft seiend« sind nach Plato eigentlich nur die »Ideen« (ἰδέαι), das sind die Ideen als ewig sich selbst gleiche Wesenheiten (ὁὶ σίαι), die sowohl Ideal oder Urbild (εἶδος) als auch allgemeiner Begriff (λόγος), also Denkmittel, sodann aber auch Ursache (αἰτία) und Zweckziel (τέλος) sind.<sup>3189</sup> So stehen die Ideen dem gewissermaßen Nicht-Seienden bzw. dem Weniger-seiend-Seienden, das zum Teil noch nicht, nicht mehr oder einander entgegengesetzt ist, gegenüber. Der Sinn der so drohenden Kluft (χωρισμός) speziell zwischen einer sogenannten Ideen- und einer so-

<sup>3178</sup>»Sokrates: Frage nach dem Wesen, Begriff, τί ἐστίν, »was ist dieses, jenes Seiende? Plato: Was ist das Seiende überhaupt? Frage nach dem Wesen des Seienden als Seienden überhaupt, nach dem Sein!« (GA 22, 96); vgl. auch GA 22, 149.

<sup>3179</sup>»Die Alten versuchten, das Seiende, d.h. die φύσις im weiten Sinn – was schon da ist – aufzuklären und verständlich zu machen, und zwar dadurch, daß sie es aus bestimmtem Seienden ableiteten. Bei Parmenides freilich findet sich schon ein erster Vorstoß: Er betrachtet das Seiende als ein solches, d.h. es wird ontisch das ganze Seiende weggestellt und gesagt: »daß es ist.« (GA 19, 436).

<sup>3180</sup>Vgl. GA 19, 438f. Desweiteren stellt Heidegger speziell zu Parmenides fest: »Der universale Charakter des Da, des εἶναι, den Parmenides zum ersten Mal sah, wurde für ihn zugleich zum sachhaltigen Bereich des Seienden im Ganzen. Er hat also den ontologischen Sinn des Seins indentifiziert mit der ontischen Gesamtheit des Seienden. Sofern das geschah, blieb für jedes Nicht-sagen nur noch das Nichts übrig, da ja nichts anderes ist als das εἶναι als ὄν.« (GA 19, 571).

<sup>3181</sup>Vgl. GA 19, 483-486.

<sup>3182</sup>Vgl. GA 19, 567f sowie 571f.

<sup>3183</sup>Das »Nicht-Seiende« besagt keinesfalls ein totales »Nichts«, sofern etwas Derartiges überhaupt denkbar ist.

<sup>3184</sup>Vgl. *Sophistes* 248e6-249a2 sowie GA 19, 481ff.

<sup>3185</sup>Zitat aus: Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I 113.

<sup>3186</sup>Vgl. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I 113.

<sup>3187</sup>Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I 113f.

<sup>3188</sup>Vgl. *Sophistes* 240b.

<sup>3189</sup>Vgl. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I 109f.



nannten Sinnenwelt dürfte bei Plato gewesen sein, »innerhalb des nach wie vor einen Seins Modalitätsunterschiede der Seinsstärke fest[zustellen], aber nicht eine totale Zweiweltheorie«<sup>3190</sup> zu lehren. Aristoteles wirft ihm dennoch nicht vollkommen unzutreffend vor, er verdopple die Welt.<sup>3191</sup>

Zwar kann Plato scheinbar entgegen, daß gerade die sichtbare Welt für ihn nicht »wahrhaft seiend« sei, die Welt gewissermaßen in den Ideen und zuhöchst in der Idee des Guten »sei«. Mit der Idee des Guten antwortet Plato nicht nur auf die von Sokrates gestellte Frage nach dem Wesen des Guten;<sup>3192</sup> die Idee des Guten ist bei Plato letzte Ursache dafür, daß Seiendes erkannt werden kann und an Sein und Wesenheit teilhat (μέθεξις), während sie selbst sich schon jenseits des »Seins« (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) befinde;<sup>3193</sup> Plato kann und muß diese Annahmen machen, da erstens die Ideen als Urbilder und vermittelt des Logos, durch Analogien,<sup>3194</sup> das wahre Erkennen ermöglichen; da zweitens die Ideen für Plato Zweckursachen sind und er ähnlich dem Aristoteles<sup>3195</sup> das »Sein« in gewisser Weise als erfüllt-fertiges Wirklichsein versteht,<sup>3196</sup> und drittens weil die Ideen gerade aufgrund ihres »logischen« Aspekts in ihrem Ordnungsverhältnis zueinander beschrieben werden müssen. Darin besteht die eigentümlich Leistung Platos: einerseits, die Ideen in ihrem Verhältnis zueinander, nämlich als Stammbaum in Pyramidenform mit der Idee der Ideen, der Idee des Guten an der Spitze beschrieben zu haben,<sup>3197</sup> und andererseits, durch diesen formalen Beschreibungsversuch inhaltlich die Frage nach dem »Sein des Seienden« befördert zu haben<sup>3198</sup>. Aber dennoch wird sich Platos Leistung gemäß dem kritischen Urteil Heideggers als überholungsbedürftig erweisen, zum einen gemeinsam mit der griechischen Ontologie überhaupt, zum anderen speziell im Verhältnis zu Aristoteles. Dazu mehr im folgenden!

---

<sup>3190</sup>Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I 115.

<sup>3191</sup>Vgl. *Met. A* 9, 990b2-991b9 (*M* 4, 1078b34-5; 1080a8).

<sup>3192</sup>Bei Sokrates liegt das Gute faktisch in derjenigen Unmittelbarkeit des Selbstwissens, im Daimonion, die in der Gestalt des Weisen, nämlich in der Person des Sokrates selbst, erscheint, und schon vom Orakel zu Delphi in der Form der Selbsterkenntnis gefordert worden war.

<sup>3193</sup>Vgl. *Politeia* 505c ff.

<sup>3194</sup>Vgl. *Theaitet* 186a-c.

<sup>3195</sup>Vgl. *Met. A* 3, 983a32.

<sup>3196</sup>Vgl. GA 22, 140: »Worum es geht, ist das Sein, worumwillen dessen Seiendes ist, »zu Sein«. [...] Griechisch: das, worum es geht, Worumwillen, selbst als Seiendes, Gutes. Sein ist τέλος, »Ende«, das αγαθόν. Zum αγαθόν kommt es dadurch, daß Sein verstanden wird als Seiendes, eine seiende Eigenschaft, das Gute«.

<sup>3197</sup>Vgl. *Politeia* 509 ff.

<sup>3198</sup>»Ideensuche: nach dem Sein des Seienden fragen. Das ist der sachliche Gehalt des Ideenproblems. Nicht die Ideenlehre für sich als eine besondere philosophische Meinung, um sie dann mit der bisherigen Philosophie in Verbindung zu bringen, sondern die alte Frage auf der durchsichtigeren Basis des Sokratischen Fragens. Erst von da aus, aus dem Sachgehalt der »Ideenlehre«, Sein des Seienden, verstehen, wie es und warum es zu dem üblichen Problem der Ideenlehre kam« (GA 22, 96).

Genauer gesagt liegt die Leistung Platos, dem um die Befreiung von falscher Logosgebundenheit des wahrheitssuchenden Denkens zu tun gewesen ist<sup>3199</sup> und der faktisch auf einen Fortschritt in der Seinsfrage gedungen hat<sup>3200</sup>, darin, daß er die Prozeßdynamik zwischen bzw. den Zusammenhang von »wahrhaft Seiendem«, »abbildhaft Seiendem« sowie dem gewissermaßen »Nicht-Seiendem« problematisiert hat; also darin, daß Plato den Zusammenhang der unter-, über- und nebenordnenden Verknüpfungen der zugleich als Begriffe erscheinenden Ideen in den mit Heidegger eruierbaren Gedanken der »Möglichkeit der Gemeinschaft« der »Art- und Gattungsbegriffe«<sup>3201</sup> bzw. der »Stämme« (sozusagen: *δύναμις τῆς κοινωνίας τῶν γενῶν*) gefaßt hat.<sup>3202</sup> So gehe Plato bei seiner Annahme, daß jede Rede eine »Rede über etwas und von etwas«<sup>3203</sup>, also »λόγος τινός«<sup>3204</sup> ist und daß das beredete Seiende von sich selbst her verständlich wird<sup>3205</sup>, von der Voraussetzung der Selbigkeit des bestimmten Seienden aus<sup>3206</sup>. Und zur Bestimmung des Verhältnisses der Anwesenheit des Selbigen zu dem Das-Selbige-nicht-Seienden setzt Plato erstens die Bezogenheit der beiden Relate qua Teilhabe und dazu wiederum die Gattung der Verschiedenheit voraus; und desweiteren setzt er die Möglichkeit zahlreicher weiterer Begriffsbestimmungen bzw. die Möglichkeit der Gemeinschaft der Begriffsbestimmungen überhaupt voraus.

D.h., die problemlösende Fortschrittlichkeit der Position Platos besteht darin, daß er das »Sein«, die Idee verstanden als »οὐσία« weder schlicht als »σῶμα« (raum-zeitliches Seiendes)<sup>3207</sup> bzw. »γένεσις«<sup>3208</sup> (Werden), noch bloß als »εἶδη« (Urbild), sozusagen getrennt von der »γένεσις« zu denken versucht. Die »Freunde der Urbilder«, die »εἰδῶν φίλοι«<sup>3209</sup> werden, wie Heidegger sagt, sich gegen die Auslegung des »Seins« durch die »Möglichkeit

<sup>3199</sup>»An Platos Charakteristik der Dialektik auf dem Boden des neuentdeckten *ἔτερον* schließt sich [*Sophistes*] 259e die Interpretation des *λόγος* an. [...] Gerade an diesem Übergang [von der neuen Idee der Dialektik zur Analyse des *λόγος*], betone ich, können und müssen wir uns grundsätzlich darüber besinnen, was mit der dialektischen Fundamentalbetrachtung gewonnen ist [...]. Die dialektische Fundamentalbetrachtung wird sich dabei herausstellen nicht als dürre Begriffsspalterei, auch nicht als bloße Vermehrung des Lehrbestandes einer formalen Schuldisziplin, die man »Logik« nennt, sondern als die Aufklärung der Grundstrukturen, die sich zeigen, sofern überhaupt nach der Existenz des Menschen, hier des Sophisten, indirekt des Philosophen, gefragt wird« (GA 19, 573f).

<sup>3200</sup>»Plato hat [...] das *ἔτερον* [...] schon früh gesehen, aber nicht begrifflich in den Griff bekommen. [...] Plato hat erst spät das *ἔτερον* als Kategorie entdeckt und in den Griff gebracht, und auch das noch auf dem Boden der wesentlich Parmenideischen Ontologie« (GA 19, 572).

<sup>3201</sup>Heidegger weist darauf hin, daß »[d]ie ganze Frage der Umbildung der ontologischen Begriffe in die formal logischen« mit »der Lehre vom *μη ὄν*« zusammenhängt und bei Plato daher »γένος« und »εἶδος« zunächst als »Stamm, Herkunft und Sichtbarkeit« verstanden werden müssen, nicht aber mit »Gattung« und »Art« übersetzt werden dürften (GA 19, 573); vgl. dazu auch GA 19, 643.

<sup>3202</sup>Zum Gedanken der »*δύναμις*« vgl. *Sophistes* 247a8, d8f, 248b5f und 248c5; zum Gedanken der »*κοινωνία*« vgl. *Sophistes* 248b2-6 oder 254b7-d2 bzw. der Sache nach 259a4-6; zum Gesamtzusammenhang vgl. GA 19, 477-486.

<sup>3203</sup>GA 21, 142.

<sup>3204</sup>Vgl. *Sophistes* 263a.

<sup>3205</sup>»Die Einheit der Rede konstituiert sich aus dem Beredeten selbst her und wird von da verständlich« (GA 21, 142).

<sup>3206</sup>Nur weil das Seiende je es selbst ist, kann es überhaupt aufgewiesen werden, vgl. *Sophistes* 249b-c.

<sup>3207</sup>Vgl. *Sophistes* 246a1ff.

<sup>3208</sup>Vgl. *Sophistes* 248a7-13.

<sup>3209</sup>Vgl. *Sophistes* 248a4.

der *Gemeinschaft* («*δύναμις κοινωνίας*») sperren und das Werden (*γένεσις*), die Veränderung oder auch die Bewegung (*κίνησις*) vom Sein, von der »*οὐσία*« getrennt sehen wollen<sup>3210</sup>, da ihnen das im Werden Befindliche als nicht-seiend (*μη ὄν*) gelten muß, höchstens der Möglichkeit nach »da« sei und zwischen »*οὐσία*« und »*δύναμις*« keine Übereinstimmung bestehe.<sup>3211</sup> Nach Heidegger werden die Urbildfreunde das hier von Plato geübte und beförderte Verständnis von »Sein« (*οὐσία*) als »Miteinander-sein-Können« oder »Imstande-sein zur Anwesenheit bei etwas«<sup>3212</sup> deswegen ablehnen, weil sie davon ausgehen, die Seele könne qua Erkenntnis (*γνώσις*) mit der »*οὐσία*« vertraut sein.<sup>3213</sup> Zugleich aber heißt diese Erkenntnis für die sozusagen vertraute »*οὐσία*« deren Rezeptivität und Bewegung bzw. Veränderlichkeit,<sup>3214</sup> so daß bei der Position der Urbildfreunde der Widerspruch aufkommt, daß das »Sein selbst« im Werden und »nicht-seiend« sei, was ihnen zufolge undenkbar ist.

Im Gegensatz zu den Urbildfreunden verkündet Plato durch den Fremden aus Elea, daß man sich nicht leichthin glauben machen lassen wolle, daß Bewegung (*κίνησις*, also Veränderung und Werden), Leben (*ζωή*), Seele (*ψυχή*) und praktische Klugheit (*φρόνησις*) mit dem eigentlich Seienden tatsächlich nicht »mit da« seien: »*Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;*«<sup>3215</sup> Heidegger hält diese Stelle für das »Zentrum«, an dem sich das Verständnis dieser ganzen ontologischen Erörterung entscheide und interpretiert: »Wir werden schwerlich glauben wollen, ›daß mit dem, was *παντελῶς*, ganz und gar, was eigentlich ist, – daß mit dem eigentlich Seienden *μὴ παρεῖναι*, nicht auch gegenwärtig sein soll Bewegung, Leben, Seele, Erkennen‹. Es ist darauf zu achten: Es handelt sich um das *παρεῖναι* von etwas, das Mit-Dasein von etwas, nämlich von *ζωή*, *ψυχή*, mit dem, was eigentlich ist. Wir werden also schwerlich glauben können, daß zum eigentlich Seienden nicht auch gehört Leben, Erkennen; wir werden nicht glauben wollen, daß das Seiende gewissermaßen *σεμνὸν καὶ ἅγιον* [...], ›feierlich und heilig‹, ›unbewegt von jedem Wechsel dasteht‹, so daß es als Seiendes nicht mit hat den *νοῦς*: *νοῦν οὐκ ἔχον* [...]. Man hat das so interpretiert, daß Plato hier sage, das eigentlich Seiende, die Ideen, müsse auch Verstand haben und Leben und dergleichen. Das ist purer Unsinn. Da steht: daß mit da ist mit dem eigentlich Seienden *φρόνησις*, *νοῦς*, *ζωή*, mit anderen Worten: daß der Sinn von Sein so gefaßt werden muß, daß auch *νοῦς*, *κίνησις*, *ζωή* als seiend verstanden werden können«<sup>3216</sup>. Das ist das Entscheidende!

Auf dieser Basis sieht Heidegger die systematisch relevante Frage vorbereitet, ob nicht für alle diese »Seienden«, ob nicht nur für die »*εἶδη*«, sondern auch für »*νοῦς*« und »*ζωή*«

<sup>3210</sup>Vgl. *Sophistes* 248a7ff.

<sup>3211</sup>Vgl. *Sophistes* 248c7ff.

<sup>3212</sup>Vgl. GA 19, 480.

<sup>3213</sup>Vgl. *Sophistes* 248d1f.

<sup>3214</sup>Vgl. *Sophistes* 248d10-e5.

<sup>3215</sup>*Sophistes* 248e-6-249a2.

<sup>3216</sup>GA 19, 482.

– ob nicht für dieses Ganze als Ganzes die schon gegebene Definition: »*ᾔν* = *δύναμις*« die wirkliche Aufklärung ist.<sup>3217</sup> Historisch betrachtet sieht Heidegger hier die auf Plato einwirkende Auseinandersetzung mit dem jungen Aristoteles am Werk. Dafür spreche neben der Rücksicht auf die »*αἰσθητά*« bzw. »*σώματα*«, also auf das in Raum und/oder Zeit Wahrnehmbare besonders die »Hineinziehung« des Begriffs der »*δύναμις*« in die Erörterung von »*οὐσία*« und »*ᾔν*«. <sup>3218</sup>

Strenggenommen, so zeigt Heidegger an, bedeutet Platos eigene Lösung der Seinsfrage jedoch nicht die M ö g l i c h k e i t (*δύναμις*) der Gemeinschaft der Begriffsbestimmungen, sondern nur die A n w e s e n h e i t (*παρουσία*) der Möglichkeit der Gemeinschaft der Begriffsbestimmungen (*παρουσία τῆς δυνάμεως τῆς κοινωνίας τῶν γενῶν*). Plato versucht laut Heidegger nämlich, im Ausgang von den »*σώματα*«, »Sein«, verstanden als Widerständiges, mit dem »Sein«, das er im Ausgang vom reinen Vernehmen bzw. im Ausgang vom »*νοῦς*« als Erscheinen oder Gegenwärtig-sein versteht, zusammenzudenken; Plato muß also zeigen, daß es »[k]eine Widerständigkeit gibt, die ihrem Sinne nach ungegenwärtig ist« und daß es »[k]eine unwiderständige Gegenwart gibt«. <sup>3219</sup> »Sein selbst« besage dann für Plato »*δύναμις*«, verstanden als »Möglichkeit zur Mit-Anwesenheit bei etwas, kurz gesagt, *δύναμις κοινωνίας*«<sup>3220</sup>. Doch de facto setze Plato – leider – eine »vollere[ ] Bestimmung« des »Seins« voraus: »*παρουσία δυνάμεως κοινωνίας*, Vorhandensein der Möglichkeit zum Miteinandersein«<sup>3221</sup>. Diese »vollere Bestimmung« deutet Heidegger in einem ganz formalen Sinn, weshalb Heidegger aus dieser Formulierung zunächst kein Einwand erwachsen kann. »Diese Seinsaussage im Sinne des Formalen [...] bedeutet nichts für den sachlichen Gehalt im Sinne der Struktur des Seins selbst. Auf diesen Begriff der *δύναμις κοινωνίας*, der Möglichkeit des Miteinanderseins, zielt die ganze folgende Erörterung Platos ab«<sup>3222</sup>. Heideggers Begrifflichkeit muß also inhaltlich erst noch gefüllt werden! Und tatsächlich zeigt Heidegger im weiteren Verlauf seiner Vorlesung über Platos *Sophistes* nicht nur auf, daß die Auslegung der »*δύναμις κοινωνίας*« im *Sophistes* für Plato<sup>3223</sup> selbst etwas Vorläufiges gewesen sein dürfte, sondern auch daß für den besagten Dialog mit der Darstellung des Nicht-Seienden, des »*μὴ ᾔν*« als s a c h h a l t i g e Entgegensetzung, daß mit der Erhebung des »*μὴ ᾔν*« in die volle Dignität des »Seins« (*οὐσία*) sowie zum eigenständigen »*εἶδος*« (Urbild) innerhalb der von Plato erwähnten fünf<sup>3224</sup> obersten »Stämme« (*μέγιστα γένη*)<sup>3225</sup>, unter die Plato im Rahmen seiner Aufweisung auch

<sup>3217</sup>Vgl. GA 19, 483.

<sup>3218</sup>Vgl. GA 19, 484.

<sup>3219</sup>Vgl. GA 19, 485f.

<sup>3220</sup>GA 19, 486.

<sup>3221</sup>GA 19, 486.

<sup>3222</sup>GA 19, 486.

<sup>3223</sup>Vgl. GA 19, 498.

<sup>3224</sup>Vgl. *Sophistes* 254e4.

<sup>3225</sup>Vgl. *Sophistes* 254d4.

die »Verschiedenheit« (γένος/ἰδέα/εἶδος/φύσις θατέρου) rechnen muß<sup>3226</sup>, »ein vorläufiges Ziel«<sup>3227</sup> erreicht ist.<sup>3228</sup> Darin liegt nach Heidegger der sachliche Fortschritt in der Lehre vom »μὴ ὄν« bei Plato im Verhältnis zu Parmenides.<sup>3229</sup> Und so bringt die »vollere« Rede von der »παρουσία δυνάμεως κοινωνίας« – eigentlich von Anfang an – auch einen gewissen Bedeutungsgehalt mit sich. Heidegger eruiert nämlich die Formel »δύναμις κοινωνίας«, indem er aufzeigt, daß im *Sophistes* der Gedanke der »κοινωνία« durch die Vorstellung der »οὐσία« sowie der »δύναμις« bzw. der »οὐσία« als »δύναμις« gefüllt wird.<sup>3230</sup> Und zugleich erhalte die Vorstellung der »δύναμις« ihren Sinn aus den sie einbettenden Beschreibungsfeldern und wird der Sache nach durch den Gedanken der »κοινωνία« im Sinne eines »Miteinander-« und »Aufeinanderbezogeneins«<sup>3231</sup> bestimmt. Dann aber ist auch die »οὐσία«, das »Sein selbst« in diesem Sinne bestimmt: als »Miteinanderseinkönnen« bzw. als »Miteinandersein« und »Anwesenheit bei etwas«.<sup>3232</sup> Letzteres deutet sich vorzüglich an der oben erwähnten »παρουσία« also dem vom Fremden aus Elea geforderten »παρεῖναι« bzw. an der geforderten »Anwesenheit« von »φρόνησις, νοῦς und ζωή« an<sup>3233</sup>.<sup>3234</sup>

In diesem Sinn interpretiert Heidegger schon das Phänomen des »Sich-Auskennens« (τέχνη) in Platos *Sophistes* und in diesem Sinn interpretiert er dort und andernorts auch die Philosophie und Weltanschauung<sup>3235</sup> der griechischen Antike überhaupt. Das Sich-Auskennen, die »τέχνη« verortet Heidegger in GA 19<sup>3236</sup> im Horizont von »Leben und Dasein« (263); er entdeckt an diesem Phänomen »den ursprünglichen Seinscharakter der δύναμις« (266) sowie dessen zweierlei Aussehen (εἶδος), wobei das erste Aussehen, das »εἶδος« der »τέχνη ποιητική« (266), unterteilt in Bestellen, Pflegen, Verfertigen und Nachbilden (267f) den identischen Grundcharakter des »ἄγειν εἰς οὐσίαν«, eines zur »Anwesenheit« »Führen« und »Bringen« besitze (269). Das »εἶδος« der »τέχνη κτητική« (272) hat als »κτῆσθαι« und »χειροῦσθαι« den Grundcharakter des zu Besitz machenden Zueignens (273f) vermittelt des Umgangs in der Weise von »λόγος«, Sprechdenken und »πρᾶξις«, Handeln

<sup>3226</sup>Vgl. *Sophistes* 258d7-e3: »τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μῶριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν ὄντως τὸ μὴ ὄν«; vgl. desweiteren 259a4-b4; 257d4f; 255d9-e1; 255e3-6.

<sup>3227</sup>GA 19, 566.

<sup>3228</sup>GA 19, 564-567.

<sup>3229</sup>Vgl. GA 19, 567f sowie *Sophistes* 258c6-e5.

<sup>3230</sup>Heidegger weist darauf hin, daß *Sophistes* 248b5f auf die Frage nach dem »κοινωνεῖν« aus 248b2f mit Hilfe der Vorstellung der »δύναμις« und unter Rückgriff auf eine in 247d4-e4 für das »Sein« verwendete Beschreibung antwortet und zugleich in 247e3f wie auch in 248c4ff das »Sein« durch die Rede von der »δύναμις« erklärt, vgl. GA 19, 478.

<sup>3231</sup>Vgl. GA 19, 478 im Anschluß an *Sophistes* 248b5f.

<sup>3232</sup>Vgl. GA 19, 479f.

<sup>3233</sup>Vgl. *Sophistes* 248d6-249a2.

<sup>3234</sup>Die Möglichkeit, eine dialektische Philosophie im Anschluß an Plato als eine dem menschlichen Dasein entsprechende Philosophie aufzunehmen (vgl. Anm. 2769 d.v.U.), hat Heidegger sich damit keinesfalls ganz und gar verschlossen, vgl. etwa GA 19, 573f (zitiert in Anm. 3199 d.v.U.). Richtig ist dennoch die Feststellung, daß Heidegger vor allem an Plato eine ontologische Praxis herausstellt, die mit Heidegger gesprochen als Praxis der »Verfallenheit« zu bezeichnen sein dürfte.

<sup>3235</sup>Vgl. GA 62, 255: »Weltanschauung und Philosophie [waren und sind] ursprünglich eins«.

<sup>3236</sup>Vgl. GA 19, 263-287; 394-398.

(274), wobei das mit dem »κτῆσθαι« vorausgesetzte Vorhandene (Seiende) der »τέχνη κτητική« zugleich für das »εἶδος« der »τέχνη ποιητική« konstitutiv sei (274). Letzteres gilt auch für die von Heidegger angeschlossene Analyse der »τέχνη κτητική« nach ihrem »Wie« (279ff; 284f) in Sich-geben-lassen und Zugreifen im engeren Sinn – letzteres teile sich in das Zugreifen im offenen Kampf und das Jagen aus dem Verborgenen heraus; wie auch für die Bestimmung der »τέχνη κτητική« nach ihrem »Was« (281-284). Entscheidend jedoch sind an dem bei Plato beobachtbaren Phänomen und Heideggers diesbezüglicher Interpretation die beiden von Heidegger eröffneten Ausblicke, einerseits auf das Verständnis des »λόγος« bei den Griechen (275f), andererseits auf den anhand der »τέχνη ποιητική« erahnbaren Sinn von Sein bei den Griechen (269-272). Demzufolge dient der »λόγος« bei den Griechen der Zueignung der Wahrheit des Seienden (275). »Die Griechen und Plato vor allem faßten das Erkennen, γνώρισις, und das λέγειν als Zueignung, als eine Weise des Zueignens von Vorhandenem [..., d.i.] ein aufdeckendes Nehmen. [...] Ein eigentümliches An-sich-Nehmen von Vorhandenem, so, daß das Seiende im Nehmen gerade bleibt, was es ist«<sup>3237</sup>. Das könne man nur verstehen, wenn man sich klar mache, was da denn eigentlich vom Seienden »genommen« werde: »Nichts anderes als sein An-ihm-selbst-da-Sein, seine Gegenwart, und zwar seine volle Gegenwart [...]. Zugeeignet wird im Erkennen und Sprechen die Wahrheit des Seienden, seine Unverborgenheit«<sup>3238</sup>.

Diese Platoauslegung Heideggers harmoniert scheinbar sehr wohl mit seiner Aristotelesinterpretation, aus der die Platoauslegung Heideggers erwachsen ist. Jedoch, in der Auseinandersetzung mit Platos Ideenlehre einmal zu ergründen, ob abgesehen von dem Einfluß des Aristoteles auf Plato dessen Gedanken aufgrund seiner Suche nach den allgemeinen Ordnungskräften des Lebens vor allem einzelnen Seienden nicht doch auf das Möglichsein des Seienden hinweisen, und zwar ebensogut wie das Denken des Aristoteles, einen solchen Ansatz verfolgt Heidegger mitnichten. Auch die Entfaltung einer Überlegung wie derjenigen, ob nicht am Höhlen- wie auch am Sonnengleichniß eine Hindeutung auf den Sinn von »Sein« als Erscheinen erkannt werden könnte, läßt Heidegger aus. Daß er sich damit die Möglichkeit einer philosophischen, dem menschlichen Dasein entsprechenden Dialektik im Anschluß an Plato bereits vor SuZ ganz und gar genommen hätte, kann man nicht behaupten. Aber, Heidegger geht weder dem Möglichkeitscharakter des platonischen

---

<sup>3237</sup>GA 19, 275f.

<sup>3238</sup>GA 19, 276.

»ἐξάιφνης« im *Parmenides*<sup>3239</sup> nach,<sup>3240</sup> noch bemüht er sich darum, den damit zusammenhängenden intuitiv-rezeptiven Charakter des Eros bei Plato, etwa im *Symposion*, aufzudecken<sup>3241</sup>. Das Auslassen dieser Möglichkeiten ist deswegen von größter Bedeutung, weil Heidegger zusammen mit seiner Fundamentalkritik an Plato indirekt auch den »Anfang« in Aristoteles, die gesamte Aristotelische Philosophie treffen muß, deren Mangelhaftigkeit im Ansatz schon in den »Interpretationen« von 1922 angeklungen war. Ingeheim trifft Heidegger mit der Distanzierung gegenüber Aristoteles aber auch Edmund Husserl als den Vater seiner eigenen Phänomenologie. Prinzipiell ist dieser Umstand nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß Heideggers destruierende Verfahrensweise der Interpretation zusammen mit dem »Historischen« wesentlich die jeweilige Gegenwart auslegen sollte. Daß dies Geschehen unmittelbar im Semester vor den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, also unmittelbar vor Heideggers Abrechnung mit der zeitgenössischen Phänomenologie stattfindet, zudem anhand eines Textes, der auf der Ebene der Fiktion wie auf der Ebene seines Autors das Dokument eines philosophischen Vatersmordes, nämlich des Fremden aus Elea und des Plato an Parmenides darstellt, dürfte vorausdeutend-zeichenhaft sein.

Vor dem Hintergrund der hier aufblitzenden Bedeutung der Interpretation des griechischen Seinsverständnisses für Heideggers damaliges Verständnis der »Gegenwart« müssen die Interpretationslinien der Heideggerschen Darstellung des griechischen Seinsverständnisses, speziell die Aristotelesinterpretationen rund um die »Unverborgenheit«, das meint die »Wahrheit«, um so genauer untersucht werden! Nur auf diesem Weg wird die dramatische Zwiespältigkeit von SuZ zwischen Anknüpfung an und Widerspruch zur Tradition, und verbunden damit eine fatale Selbstwidersprüchlichkeit deutlich werden.

#### 4.2.2.2.3 Heideggers Entdeckung der »Wahrheit« bei Aristoteles oder Vorhandenheit, Da-Sein und Zeit

Mit der an Platos *Sophistes* herausgestellten These von der am Seienden vollzogenen Vernahme von dessen Gegenwart und Unverborgenheit sagt Heidegger de facto zweierlei. Erstens nimmt er an, daß die Griechen das »Sein« (*οὐσία*) als »παρ-ουσία« und diese im

<sup>3239</sup>Vgl. die Passage 155eff.

<sup>3240</sup>Vgl. dazu Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 61-66, bes. 66. Gloy stellt ebd. fest, daß das »ἐξάιφνης« bei Plato drei verschiedene Vermittlungsfunktionen ausübt: »Im Kontext der Zeit ist es das Zusammentreffen von Bewegungs- und Zeitkontinuität und Diskretheit, im Horizont des dialektischen Gefüges das Zusammentreffen von durchgängiger Wechselimplikation und abstraktem Für-sich-Sein der Einzelideen, im Falle des metaphysischen Horizonts das Zusammentreffen von unendlicher Fülle (Positivität) und endlicher Begrenztheit (Negativität), nämlich Begrenztheit unserer Erkenntnis [...]. In allen Fällen ist eine Nahtstelle bezeichnet, die auf einen Bruch oder Sprung hinweist, wobei dieser nicht nur im Sinne des Abbruchs einer Struktur, sondern auch im Sinne des Anbruchs einer anderen, neuen zu verstehen ist, oder als Einbruch einer Struktur im wörtlichen Sinne, die zugleich ein Hereinbrechen einer anderen ist«. Vorausgesetzt daß diese Beschreibung zumindest einigermaßen die Sache trifft, so erhellt daraus, daß das »ἐξάιφνης« einen fundamental wichtigen Möglichkeitsraum darstellen muß.

<sup>3241</sup>Ebendiese Arbeit leistet G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a.Main, <sup>6</sup>1992, bes. 200f; 227-231; 276-279 sowie 279-283.

Sinne von »Anwesend-sein, Gegenwärtig-sein«<sup>3242</sup> verstehen – und zwar auf dem Boden einer »naiven«, gleichwohl nicht zufälligen,<sup>3243</sup> »natürlichen Ontologie des Daseins«<sup>3244</sup>. Das zeigt der erwähnte Ausblick auf den Sinn von Sein: »Sein besagt [...] hier in einem ganz bestimmten Sinn die Anwesenheit bestimmter Sachen im Umkreis des täglichen Gebrauchs und des täglichen Sehens. *οὐσία* bedeutet die Verfügbarkeit für diesen Gebrauch. *εἰς οὐσίαν ἄγειν*, zum Sein führen, besagt also: in die Verfügbarkeit stellen für das alltägliche Leben, kurz gesagt: herstellen. [...] Sein heißt also Her-gestelltsein«<sup>3245</sup>. Das entspreche dem ursprünglichen Sinn von »*οὐσία*«: Habe, Vermögen, Hausstand, also »Zur-Verfügung-Stehen«<sup>3246</sup>. Die Griechen hätten den Sinn von Sein an der Welt als »Umwelt«, an der »Umwelt« des alltäglichen Gebrauchs und Besorgens abgelesen.<sup>3247</sup> Und das zeige, daß die Griechen noch kein ausdrückliches Bewußtsein von dem natürlichen Ursprung ihres Seinsbegriffes gehabt hätten, »so daß [...] *οὐσία* gleichzeitig die weitere terminologische Bedeutung für das Sein überhaupt« habe übernehmen können<sup>3248</sup>.

Diese Sichtweise der griechischen Ontologie vertritt Heidegger auch bezogen auf Aristoteles: »Der Ausdruck *οὐσία* als fundamentaler Terminus der aristotelischen Forschung stammt her von einem Ausdruck, der in der natürlichen Sprache eine geläufige Bedeutung hat«, eben »Besitzstand«, »Hab- und Gut« sowie »Anwesen«; diese Bedeutung bilde den ständigen Horizont der terminologischen Bedeutung: »bei Aristoteles ist gleichzeitig neben der terminologischen Bedeutung auch die geläufige ständig da«<sup>3249</sup>.

Und, diese Sichtweise bringt Heidegger bei Aristoteles nicht nur zur Anwendung, er hat sie an ihm sogar entwickelt – nicht an Plato. Das Ergebnis seiner intensiven Auseinandersetzung mit Aristoteles mündet im Sommersemester 1924 in die Vorlesung »Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie«. Dort heißt es, geläufig bedeute »*οὐσία*« bei den Griechen ein bestimmtes Seiendes und terminologisch ein Seiendes »im Wie seines Seins«. <sup>3250</sup> Aber auch beim geläufigen Verständnis sei das Wie des Seins stets mitgemeint; es besagt nach Heidegger: »Dasein in der Weise des Verfügbarseins«. Damit zeigt Heidegger an, daß »Sein« seiner Meinung nach für die Griechen von vornherein »Dasein« heißt; die terminologische Verwendung von »*οὐσία*« beschreibe das geläufiger Weise unausdrücklich vorausgesetzte Wie des Seins, genauer das Wie eines jeden Seienden, und zwar lediglich in thematischer Art und Weise.<sup>3251</sup> Folglich meint »*οὐσία*« als Terminus »1. ein Seiendes, 2. Wie des Seins, das Sein, die Seinsheit, Sein im Sinne von Da-sein« und 3. schließe »Da-sein« in sich »1. Daseiendes, 2. das Sein des Daseienden«. <sup>3252</sup> Folglich entfaltet Hei-

<sup>3242</sup>Vgl. GA 19, 398.

<sup>3243</sup>Vgl. GA 19, 270.

<sup>3244</sup>GA 19, 269f; vgl. a.a.O. S. 436 und S. 466f.

<sup>3245</sup>GA 19, 269f.

<sup>3246</sup>GA 19, 270.

<sup>3247</sup>Vgl. GA 19, 270; »Umwelt« in diesem Sinne verstanden ist für Heidegger ein fester Term.

<sup>3248</sup>Vgl. GA 19, 270.

<sup>3249</sup>GA 18, 24.

<sup>3250</sup>Vgl. GA 18, 24.

<sup>3251</sup>Vgl. GA 18, 24.

<sup>3252</sup>Vgl. GA 18, 25.



degger die terminologische Bedeutung von »οὐσία« bei Aristoteles daher so: »α) Die οὐσία als Seiendes«, »β) Die οὐσία als Sein« und »γ) Die οὐσία als Dasein«.<sup>3253</sup> Dabei weist Heidegger zuerst darauf hin, daß »οὐσία« verstanden als Seiendes, nämlich als »σῶμα«, nicht schlichte Körperlichkeit, sondern eine eigentümliche Aufdringlichkeit bedeute, so daß umgekehrt auch die »φυσικά« – selbst der »Himmel« – unter die »σώματα« fielen, die allesamt durch die »αἴσθησις« erfassbar seien.<sup>3254</sup> Sodann differenziert Heidegger die »Seinscharaktere« der als »Sein« verstandenen »οὐσία«, in (1) »ὑποκείμενον«<sup>3255</sup>, in (2) »αἴτιον ἐνυπάρχον«<sup>3256</sup>, in (3) »μόριον ἐνυπάρχον«<sup>3257</sup> bzw. »ὀρίζον ἐνυπάρχον« (S.B.), in (4) »τὸ τί ἦν εἶναι«<sup>3258</sup> und in (5) »εἶδος«<sup>3259</sup>.<sup>3260</sup> Zuletzt beschreibt Heidegger die »οὐσία« als Dasein bzw. die oben beschriebenen Seinscharaktere als Charaktere des »Da«, d.h., er beschreibt die bestimmten Auffassungen des Daseins, die an und in den verschiedenen Seinscharakteren zum Ausdruck kommen.<sup>3261</sup> Zusammengefaßt sind das zum einen »das Fertigsein, die Fertigkeit«; dieser Aspekt ergibt sich bei Heidegger vornehmlich aus der am »τὸ τί ἦν εἶναι« erahnbareren Prozeßhaftigkeit des Seins und dessen Zielgestaltigkeit in Form des »εἶδος«. Zuerst aber bzw. »primär« ist nach Heidegger die »οὐσία« als Dasein bei Aristoteles »Gegenwärtigkeit, Gegenwart«.<sup>3262</sup>

Zweitens deutet sich mit ebendieser Einsicht Heideggers an, daß »Anwesend-sein, Gegenwärtig-sein« so etwas wie »Gegenwart« voraussetzt. Zugleich damit muß auch »Entdecktheit«, »Unverborgenheit« bzw. »Wahrheit« vorausgesetzt werden. »Die Frage nach der Wahrheit« kommt auf, so der Untertitel von Heideggers »Logik«-Vorlesung vom Wintersemester 1925/26. Dort stellt Heidegger in Paragraph 13 als Bedingung der Möglichkeit des Falschseins von Aussagen in ihrer Verklammerung<sup>3263</sup> und faktisch im gleichen damit als Möglichkeitsbedingung von wahren Aussagen erstens die »immer schon vorgängige Erschlossenheit von Welt«, zweitens eine begegnenlassende »Hinblicknahme auf etwas« und drittens die »im Seienden selbst« »bestehende« »Möglichkeit des Beisammen über-

<sup>3253</sup>Vgl. GA 18, 28-35.

<sup>3254</sup>Vgl. GA 18, 28f.

<sup>3255</sup>Das ist der Charakter des Vorhandenseins.

<sup>3256</sup>Das ist der Charakter der im Seienden mitvorhandenen Seinsursache (beispielsweise die Seele) mit den beiden Grundmomenten »κρίνειν« (sich in der Welt orientierend gegen anderes »abheben«) und »κίνειν« (sich mit etwas umgehend in der Welt bewegen).

<sup>3257</sup>Das ist der Charakter der daseins- und möglichkeitsbestimmenden Grenzhafteit eines Seienden.

<sup>3258</sup>Das ist der Charakter des »Wassein, wie es schon war«, worauf der »λόγος« (die Rede) als »ὀρισμός« (Begrenzung) das Seiende hinsichtlich seiner Herkünftigkeit anspricht, um von dort aus die – im Prozedieren des Seienden aus eine gewissen Ferne erscheinenden – jeweiligen Momente (τὰ καθ' ἕκαστα) des jeweiligen Seienden zu erfassen.

<sup>3259</sup>Das ist der Charakter der Eigenständigkeit der »οὐσία«, der in Erscheinung trete, wenn man die »οὐσία« gemäß der Beschreibung der vorhergehenden Anmerkung als »τὰ καθ' ἕκαστα« versteht und zusätzlich nach den zwei »Grundweisen« (τρόποι) der »οὐσία« in das für den Umgang schon Daseiende, »ὑποκείμενον ἔσχατον« und das am eigenen Platz (χωριστόν) Seiende »τὸδε τι ὄν« differenziert und also den letzteren Charakter in den Blick faßt.

<sup>3260</sup>Vgl. GA 18, 30-33.

<sup>3261</sup>Vgl. GA 18, 33-35.

<sup>3262</sup>Vgl. GA 18, 35.

<sup>3263</sup>Vgl. GA 21, 182-190.

haupt« auf.<sup>3264</sup> Unbestreitbar gründe nun Bedingung 2 in den beiden anderen. Wie aber verhalten diese sich zueinander? Zunächst stellt Heidegger dazu fest, daß die Bedingungen 1 und 3 jeweils in einem ursprünglichen Phänomen gründen. Während die Erschlossenheit zu einer »vorgängige[n] Entdecktheit«<sup>3265</sup> zurückleite, setze die Mit-Vorhandenheit des »Beisammen« eine »vorgängige Vorhandenheit«<sup>3266</sup> voraus. Wie also verhalten sich d i e s e beiden zueinander? Auf Aristoteles zurückweisend antwortet Heidegger: »das Sein [verstehe: das Sein der vorgängigen Vorhandenheit des Seienden] ›ist‹ die [vorgängige] Entdecktheit«.<sup>3267</sup> Hinblicknahme und vorgängige Vorhandenheit gründen demzufolge in dem »einheitlichen Zusammen[hang] von Sein und [vorgängiger] Entdecktheit«<sup>3268</sup>. Und also wird die Frage laut, was »Sein selbst« besagen muß, so daß daraus die (vorgängige) Entdecktheit bzw. »Wahrheit« als ein »Seinscharakter«, ja als der eigentliche Charakter von Sein verständlich werden kann!

Diese Frage verhandelt Heidegger in Paragraph 14 seiner »Logik« als die Frage nach der »Voraussetzung für die Aristotelische Deutung der Wahrheit als eigentlicher Bestimmung des Seins«, so die Paragraphenüberschrift. Wie gesehen geht Heidegger dabei davon aus, daß Aristoteles »Sein« eigentlich als »Entdecktheit« bzw. als »Wahrheit« verstanden hat, wenngleich Aristoteles diesen Seinszusammenhang nicht eigens thematisiert, sondern »einfach diese Bestimmung vollzogen« habe.<sup>3269</sup> Faktisch hat Aristoteles demzufolge die von ihm in  $\theta$  10 seiner *Metaphysik* eingeführte Seinsbestimmung des Mit-Vorhandenen (*συμβεβηκός*) immer schon auf dem Boden einer »primäre[n, also vorgängigen] Vorhandenheit« und diese wiederum als »Anwesenheit, Präsenz«<sup>3270</sup> – und so denn auch als Entdecktheit oder Wahrheit – verstehen müssen. »Warum?«, fragt Heidegger und erläutert: »Wenn Sein [...] verstanden wird [...] als Präsenz, Anwesenheit [in einem ersten Sinn dieser beiden Ausdrücke, im Sinne des Vorhandenen und Daseienden], dann ist das genuine entsprechende Verhalten zum Seienden als Seiendem ein Verhalten, das als Verhalten selbst präsentischen Charakter hat. [...] Präsentisch aber ist ein Verhalten als Verhalten, sofern es den Sinn hat des Präsentierens, oder wie wir deutsch sagen: des Gegenwärtigens von etwas«.<sup>3271</sup> Als dieses Gegenwärtigen lasse das Verhalten Anwesendes begegnen – wobei der Ausdruck »Verhalten« hier zunächst konkrete ontische Verhaltensvollzüge von Menschen beschreibt, dann aber auch auf eine ontologische Vollzugsstruktur des (menschlichen) Daseins hinweisen dürfte. Und erst diese daseinsmäßige Vollzugsstruktur, »in de[r] ich ständig lebe«, diese »Gegenwärtigung des Gewärtigens«, ermögliche, daß überhaupt

---

<sup>3264</sup>Vgl. GA 21, 187f.

<sup>3265</sup>GA 21, 190.

<sup>3266</sup>Vgl. GA 21, 190.

<sup>3267</sup>Aristoteles verstehe in der *Metaphysik* die primär im »*θι γέιν*« liegende Entdecktheit als Sein: »b 24 bestimmt er das *ἀλληθές* des Einfachen [έν] durch das *θι γέιν* und 1052 a 1, wo er nach dem Sein des Einfachen fragt, rekuriert er wiederum auf das schlichte *νοεῖν – θι γέιν*« (GA 21, 190).

<sup>3268</sup>GA 21, 190.

<sup>3269</sup>Vgl. GA 21, 191.

<sup>3270</sup>Vgl. GA 21, 191.

<sup>3271</sup>GA 21, 191f.

etwas begegnen könne, also Anwesendes entdeckbar ist bzw. anwesend sein kann.<sup>3272</sup> »Gegenwärtigen« besage nichts anderes als »Anwesendes in eine Gegenwart begegnen lassen«, in welcher Gegenwart dann das Anwesende sich in seiner Anwesenheit zeigen kann; wobei die »volle« Gegenwart der Anwesenheit nur im Vollzug eines reinen Gegenwärtigen »voll gegenwärtig, d. h. voll entdeckt« sei.<sup>3273</sup> Mit anderen Worten, »reine« Entdecktheit des Seienden, »Wahrheit« bzw. »ἀλήθεια«, wie Aristoteles sie bezüglich des Einfachen (ἔν) fasse, bedeute »unverlegte, unverlegbare«, eben volle Gegenwart und sei als solche der höchste Modus für Anwesenheit. Und sofern Anwesenheit die fundamentale Bestimmung von Sein ist, muß laut Heidegger Entdecktheit bzw. Wahrheit, verstanden als Gegenwart, der »allereigentlichste« Modus von Sein, sozusagen die anwesende Anwesenheit selbst sein.<sup>3274</sup> So ergibt sich bei Heidegger: wenn Sein als Anwesenheit verstanden wird und Entdecktheit bzw. Wahrheit (ἀλήθεια) als Gegenwart verstanden wird, während Anwesenheit und Gegenwart »Präsenz« in einem höheren bzw. fundamentaleren Sinn, nämlich m.E. Gegenwartsgegenwart als Möglichkeitsbedingung erfordern und ihre Wirklichkeit darstellen, dann »kann Sein als Anwesenheit durch Wahrheit als Gegenwart bestimmt werden und muß es sogar, so daß Gegenwart [als Wahrheit] die höchste Art der [besser: der fundamentale Boden für] Anwesenheit ist«<sup>3275</sup>.

Zusammenfassend gesagt: obwohl Heidegger mit »Gegenwärtigen« und »Gegenwärtigung« zunächst nur Vollzüge und Vollzugsstrukturen des Menschen und seines Seins als die Möglichkeitsbedingung(en) für »Begegnungen« (mit Seindem) und »Anwesenheit« (von Seindem) in den Blick faßt, drängt sich ihm vermittelt über seine Teileinsichten in die grundlegenden Modi, Bestimmungen, den Sinn und Fundierungszusammenhang von »Sein«, »Anwesenheit«, »Entdecktheit« und »Gegenwart« als Zwischenstand seiner Denkbemühungen die Notwendigkeit von so etwas wie Gegenwartsgegenwart auf. Im Ergebnis: Sein, verstanden als Präsenz im Sinne des räumlich und zeitlich Widerständigen, also im einfachen Sinn des Erscheinens von einzelner Erscheinendem weist anscheinend zurück auf »Sein«, verstanden als Präsenz, als Gegenwartsgegenwart im Sinne des Erscheinens des Erscheinens von einzelner Erscheinendem und impliziert einen gewissen Entdecktheitszusammenhang der für uns gegebenen Gegenwart; diese (zeitweilig auch bei Heidegger selbst noch relativ dunkle aufscheinende) Entdecktheit heißt bei Heidegger Wahrheit. Insofern ist Sein aus der Wahrheit bzw. aus der (Gegenwarts-)Gegenwart heraus zu verstehen.

Dieses Verständnis als ausdrückliches, »was das nun eigentlich heißt, wenn sie das Sein als Anwesenheit und Gegenwart bestimmen«, das sei Plato und Aristoteles, ja den Griechen überhaupt dunkel geblieben. Heidegger weist demgegenüber darauf hin, daß »Gegenwart [...] ein Charakter der Zeit« ist. Und daraus folgt, daß Sein, verstanden als Anwesen-

---

<sup>3272</sup>Vgl. GA 21, 192.

<sup>3273</sup>Vgl. GA 21, 192.

<sup>3274</sup>Vgl. GA 21, 193.

<sup>3275</sup>GA 21, 193.

heit und Gegenwart, eigentlich vor dem Horizont der Zeit verstanden werden muß.<sup>3276</sup> Erst vor diesem Verstehenshintergrund könne »nun auch [...] expliziert werden der Unterschied von Anwesenheit und Gegenwart und die Gegenwart selbst und deren Modi, und zugleich verständlich gemacht werden, warum es möglich ist, beide zunächst in einem Vorstadium der Interpretation des Seins zu identifizieren«; ja Heidegger geht sogar noch einen Schritt weiter und sagt: »Hat man diese Problematik des inneren Zusammenhangs des Seinsverständnisses aus der Zeit einmal verstanden, dann hat man freilich gewissermaßen eine Leuchte, um nun in die Geschichte des Seinsproblems und in die Geschichte der Philosophie überhaupt zurückzuleuchten, so daß sie nun Sinn bekommt«.<sup>3277</sup> Die Griechen hätten von dieser »abgründigen Problematik« nicht einmal etwas geahnt, wohl aber Kant, doch »sein Zeitbegriff gerade verlegte ihm den Weg«.<sup>3278</sup> Heidegger nimmt damit auf die (auch in der vorliegenden Untersuchung herausgestellte) Vermittlungsfunktion der »Zeit« bei Kant Bezug und kritisiert, daß Kant sein apriorisches »Ich denke« mit der »Zeit« nicht habe »[z]usammenbringen« können.<sup>3279</sup> Stattdessen interpretiert Heidegger das »Ich denke« als einen »Modus des reinen Gegenwärtigens« und das Gegenwärtigen als den »Seinsmodus des Daseins[ ] als In-der-Welt-sein«<sup>3280</sup>. »Nicht ist zunächst gegeben ein Ich denke als das reinste Apriori und dann eine Zeit und diese Zeit als Vermittlungsstation für ein Hinauskommen zu einer Welt, sondern das Sein des Subjekts selbst qua Dasein ist In-der-Welt-sein, und dieses In-der-Welt-sein des Daseins ist nur möglich, weil die Grundstruktur seines Seins die Zeit selbst ist, und zwar hier im Modus des Gegenwärtigens«<sup>3281</sup>. Leider kann Heidegger mit dieser Beschreibung aus der hier zitierten Vorlesung *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* die von Kant nicht mehr eingesehene, eigentliche Radikalität der Rezeptivität des »Ich denke«, des Gemüts, ja auch des Daseins zumal vor dem Horizont von Gegenwartsgegenwart und »Zeit« freilich nicht aufdecken.<sup>3282</sup> Dazu, zur Sache der Rezeptivität wie zur »abgründigen Problematik« der »Zeit« wird Heidegger in *Sein und Zeit*, vor allem jedoch in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* vom Sommersemester 1927 und schließlich in viel späteren Texten seine Gedanken versammeln. Dazu später!

---

<sup>3276</sup>GA 21, 193.

<sup>3277</sup>Vgl. GA 21, 193f.

<sup>3278</sup>Vgl. GA 21, 193f.

<sup>3279</sup>Vgl. GA 21, 406.

<sup>3280</sup>GA 21, 406.

<sup>3281</sup>GA 21, 406.

<sup>3282</sup>Das zeigt die von Heidegger in diesem Kontext vorgetragene Zeitdeutung: »Das vorgängige Sichgebenlassen [von Subjekt und dessen Vorstellung bei Kant] – unthematisch – ist Zeit und das was das Sichgebenlassen sich gibt, ist Zeit, d.h. das Subjekt affiziert sich mit ihm selbst. In der Interpretation der Zeit als ursprüngliche und reine Selbstaffektion [also durch die von Heidegger an Kant erarbeitete Zeitdeutung] ist erst das eigentliche Ganze des Phänomens der Zeit zu gewinnen« (GA 21, 341). Also, Heidegger spricht von einem »vorgängigen Sichgebenlassen« der »Zeit«, welcher Vorgang »ursprünglich« und »rein« sei, doch letzten Endes handelt es sich dabei lediglich um einen Akt von »Selbstaffektion«. Keinesfalls denkt Heidegger das »Sichgebenlassen« in diesem Kontext r a d i k a l rezeptiv.

#### 4.2.2.2.4 Möglichsein, Rezeptivität und Gefühl

In diesem Abschnitt soll der zuvor eher thesenartig dargestellte, in Heideggers Aristotelesinterpretationen vollzogene Übergang von »Vorhandenheit« bzw. vom »Seienden« über »Dasein« zur »Zeit« ausführlicher plausibel gemacht und der bei Heidegger dämmernde Sachzusammenhang von Möglichsein, Rezeptivität und Gefühl betrachtet werden. Dazu muß zunächst die für Heidegger reizvolle Eigentümlichkeit des Aristoteles in ihrer vollen Ambivalenz verständlich werden.

##### 4.2.2.2.4.1 Fortschritt und Mangelhaftigkeit

###### der Aristotelischen Radikalisierung der Idee des Veränderlichseienden

In diesem Abschnitt soll die von Heidegger an Aristoteles ausgemachte, systematisch-philosophisch gehaltvolle »Radikalisierung der Idee des Bewegtseienden [bzw. des Veränderlichseienden]«<sup>3283</sup> in der von Heidegger ihr beigemessenen Fortschrittlichkeit und Mangelhaftigkeit erhellt werden. Um diesen gegenstandsorientierten Aspekt in seiner Verbundenheit mit dem verfahrenstechnischen Aspekt der von Heidegger praktizierten »Destruktion« zu verinnerlichen, sollen nachfolgend (4.2.2.2.4.2) der methodische Sinn von Heideggers geschichtlicher Rückbindung seiner Phänomenologie an Aristoteles sowie die damit verbundenen Irritationen kurz wiederbedacht werden.<sup>3284</sup>

Heidegger verspürt, wie oben schon ausgeführt (vgl. 4.2.2.1 d.v.U), die Notwendigkeit, traditionsbewußt an den Anfang der Philosophie zurückzufragen. Nur die Kritik an der Überlieferung also an der Weise der Überlieferung konnte den philosophischen Begriffen ihre ursprüngliche Sachbezogenheit und die dementsprechende Ausdrucksfunktion zurückgeben.<sup>3285</sup> Aus diesem Grund strebt Heidegger an, den »ersten« Anfang zu »wiederholen«<sup>3286</sup>. Diese Verfahrensweise hieß, daß die Methode der Gegenstand und der Gegenstand die Methode ist; diese Verfahrensweise entsprach dem Phänomen der »Jeweiligkeit«<sup>3287</sup>. Die Überlieferungslage und mit ihr das Selbstverständnis des menschlichen Daseins konnten gerade nicht in vermeintlicher Notwendigkeit eingesehen werden, sondern nur in der jeweiligen Historizität.<sup>3288</sup> Anders gesagt legte und drückte das Dasein sich in der »Hermeneutik der Faktizität« qua Rückfrage an den Anfang der Tradition in seiner geschichtlichen Besonderheit selbst aus. Heideggers »Ansatz« der »Seinsforschung« (Ontologie/Phänomenologie) »muß aus der Geschichte entspringen, weil es das Prinzip dieser Forschung selbst ist, daß philosophische Forschung und ihre Gegenständlichkeit

---

<sup>3283</sup>GA 62 (PA), 385.

<sup>3284</sup>Besonders die Auswahl des Aristoteles an Stelle von Plato kann irritieren, zumal Heidegger die beiden gleichzustellen scheint: »Die geistesgeschichtliche und historische Wirkung der Forschung Platos und Aristoteles' ist mit jeder anderen unvergleichlich, von der Dauer und inhaltlichen Erstreckung ganz abgesehen, denn diese sind nur Folgen eines ursprünglichen faktisch historischen Wirkungszusammenhangs« (GA 62, 229f).

<sup>3285</sup>Vgl. GA 62 (PA), 350; GA 62 (PA), 367f.

<sup>3286</sup>Vgl. GA 62 (PA), 350; in diesem Sinne später auch GA 20, 184.

<sup>3287</sup>Vgl. GA 63, 7.

<sup>3288</sup>Vgl. GA 62 (PA), 348ff.

nicht freischwebend sind, sondern in der Geschichte stehen, daß der Ansatz aus dem Leeren ein Widersinn ist«; ein echter Ansatz ist nach Heidegger nur möglich durch »Zurückgehen in die entscheidenden Ansätze der Philosophie«, in deren verschütteter Tradition wir stünden.<sup>3289</sup> Der entscheidende, der anfängliche »Ansatz« der Philosophie liegt für Heidegger in Aristoteles. »Gerade die fundamentalen Bestimmungen, die nicht diskutiert wurden, sind von Aristoteles ausgegangen«<sup>3290</sup>. Soviel zur formalen Eigentümlichkeit des Ansatzes von Aristoteles!

Das Problempotential von Heideggers Vorgehens leuchtet dabei recht früh auf. Denn die Aufgabe, vor die Heidegger sich im besagten Kontext gestellt sieht, »kommt nicht zur Erledigung im Vortrag einer vielleicht von früheren abweichenden Auffassung der griechischen Philosophie, sondern so, daß ganz konkret in der heutigen wissenschaftlichen Forschung das verstandene Griechische gesehen und auf seine Leistungsmöglichkeit befragt wird, so daß die Wissenschaften in ihnen selbst und wissenschaftlich zu einer Krise gebracht werden«<sup>3291</sup>. Beispielhaft für diese Prüfung der Wissenschaften kann man darauf verweisen, daß laut Heidegger alle nach Aristoteles angestellten Betrachtungen der »Bewegung« (κίνησις) schon all das voraussetzen, was Aristoteles über die »Bewegung« gesagt hat: »Alle spätere Betrachtung kommt gar nicht mehr in diese Dimensionen. Was eigentlich an Grundsätzlichem in der modernen Physik aufgestellt wurde, ist die Frage nach dem Bezugssystem der Bewegung, nicht die nach der Bewegung selbst, [...] genauer: die Frage, ob es ein absolutes Bezugssystem gibt oder ob nur ein relatives. Hierbei ist Bewegung schon vorausgesetzt, nicht diskutiert [...]: Ortsveränderung, [...] während] für Aristoteles [...] Bewegung in sich begreift all das, was unter das Gebiet der Veränderung fällt: κίνησις zu nehmen als μεταβολή«<sup>3292</sup>. In der Krise gewinnt die Wissenschaft also positiv gesagt eine »philosophische Tendenz« auf ihre Voraussetzungen hin.<sup>3293</sup> Unproblematisch kann Heideggers eigenes Unterfangen danach nur sein, wenn seine Philosophie im Gegensatz zu der von ihm so genannten »wissenschaftliche[n] Philosophie«<sup>3294</sup> gewissermaßen unwissenschaftlich, ja vor-wissenschaftlich<sup>3295</sup> ist, was ebenfalls problematisch sein kann. Denn Heidegger besteht zwar auf dem Primat der praktischen Klugheit (φρόνησις) vor der Weisheit (σοφία), zugleich aber auch auf der gewissen Übereinstimmung zwischen dem »Sein« der »φρόνησις« (nach Heidegger) und dem »Sein« der »σοφία« (nach Aristoteles).<sup>3296</sup> Und im gleichen wird fraglich, wie die für Heidegger entscheidende Ursprünglichkeit des

---

<sup>3289</sup>Vgl. GA 62, 174.

<sup>3290</sup>GA 18, 294.

<sup>3291</sup>GA 62, 86.

<sup>3292</sup>Vgl. GA 18, 293f.

<sup>3293</sup>Das kommt denkbar deutlich zum Ausdruck in GA 20, 4.

<sup>3294</sup>GA 62, 86.

<sup>3295</sup>Heideggers Streben nach Vorwissenschaftlichkeit manifestiert sich in seinen *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* darin, daß er »Geschichte« und »Natur« so herausstellen will, »daß wir sie vor der wissenschaftlichen Bearbeitung sehen« (GA 20, 7).

<sup>3296</sup>Vgl. S. 557f d.v.U.

Anfangs (in Aristoteles) verbürgt werden kann, wenn dieser Anfang eine regelrechte Verfallsgeschichte aus sich entlassen hat.<sup>3297</sup>

Erstaunlicher Weise scheint gerade der junge Heidegger, obwohl er die Gefahr des »Theoretischen« gesehen hatte,<sup>3298</sup> an Aristoteles dessen Wissenschaftlichkeit zu schätzen: »er [ist] der erste radikale wissenschaftliche Philosoph – und der letzte«<sup>3299</sup>. Die angeblich bereits in der antiken Wissenschaft verwurzelte Gefahr der »Generalherrschaft des Theoretischen«, daß die ontologisch »entscheidende Problem[stellung]« namens »Geschichte und Leben« von Anfang an verdeckt werde, daß das »Theoretische« für das Ursprüngliche selbst genommen werde, obwohl umgekehrt das »Theoretische« und die Philosophie aus dem Leben erwachsen,<sup>3300</sup> diese Gefahr scheint bei Aristoteles gebannt zu sein.<sup>3301</sup> Das ist verwunderlich, da ja die Ausgangssituation darin besteht, daß erstens die »θεωρία« – verstanden als »hinsehendes umgehendes Bestimmen der ersten Woraus des Aussehens des Seienden als solchen« – zugleich die »höchste Umgangserhellung« ist, sodann zweitens als solche aus dem »Sorgen des Umgangs« stammt, und schließlich und drittens der in der Sorge virulente »Grundsinn des Seins in der griechischen Philosophie« das »Immer- und Zumeist-sein« ist.<sup>3302</sup> Die Frage zudem, wodurch Heidegger zu einer solchen Feststellung wahrheitstheoretisch in den Stand gesetzt ist und wie seine »fruchtbare[ ] Gegnerschaft«<sup>3303</sup> mit dem »ersten und letzten« wissenschaftlichen Philosophen prinzipiell möglich sein soll, ist damit ebenfalls noch nicht beantwortet. Dennoch konstatiert Heidegger, daß erstmals Aristoteles »umfassend und radikal Ernst [gemacht habe] innerhalb der philosophischen Forschung mit der begrifflichen Explikation«; radikal habe Aristoteles sich dabei die griechische »Vorhabe und Grunderfahrung« des »sehbaren Gestalthaften« angeeignet.<sup>3304</sup> Der lebendige Zugang, die Zugangsweise aus dem »Leben« heraus bleibt bei Aristoteles scheinbar gewahrt,<sup>3305</sup> obwohl er begrifflich expliziert.

Diese zwiespältige Sichtung des Aristoteles praktiziert Heidegger de facto schon bei der im letzten Abschnitt d.v.U. (4.2.2.2.3) dargestellten »Frage nach der Wahrheit«. Denn einerseits wies Heidegger darauf hin, daß Aristoteles zusammen mit der übrigen griechischen Tradition das »Sein« vom »Seienden« des alltäglichen Umgangs herkommend im Sinne von »Anwesenheit« versteht, und andererseits schien Heidegger eben nicht an den

---

<sup>3297</sup>Nicht zufällig heißt es in der neueren Heideggerliteratur ganz grundsätzlich zu Heideggers Aristotelesinterpretation: »Bei seinem Versuch, die Philosophie in ihrem geschichtlichen Charakter als Destruktion, als Rückfrage in den Anfang, durchzuführen, zeigt sich das Phänomen des Daseins in einer Weise, die zu einer Krise des Heideggerschen Philosophieverständnisses führt – und damit zu einer Krise seines Verständnisses der Geschichte« (Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 44).

<sup>3298</sup>Vgl. Die Idee der Philosophie, GA 56/57, 90 und 87; ähnlich a.a.O., S. 59.

<sup>3299</sup>GA 62, 256.

<sup>3300</sup>Vgl. GA 58, 61; 146.

<sup>3301</sup>Tatsächlich hatte Heidegger ebenfalls frühzeitig davon gesprochen, daß es einen Weg zum Urtheoretischen über eine »neue[ ] Situationszerstörung« »innerhalb des Theoretischen selbst« gebe, vgl. GA 60, 305.

<sup>3302</sup>Vgl. GA 62, 253f.

<sup>3303</sup>GA 62 (PA), 350.

<sup>3304</sup>Vgl. GA 62, 255f.

<sup>3305</sup>»Aristoteles geht mit dem faktischen Leben in dessen eigener Auslegungsrichtung mit« (GA 62, [PA], 388).

übrigen Griechen und Plato, sondern allein an Aristoteles und dessen Rede vom »ἀλήθεια«-Sein des »Seins« die Einsicht gewinnen zu können, daß »Sein« in einem tieferen Sinne als »Gegenwart«, zutiefst aber aus der »Zeit« heraus zu verstehen ist.<sup>3306</sup> Diesen Aspekt, den Aspekt der »Gegenwart« am Verständnis von »Sein« nannte Heidegger »primär«;<sup>3307</sup> mit ihm verband er einen zweiten Aspekt, der vergleichbar den von Schleiermacher gesichteten Grundkräften des Lebens mit dem ersten gekreuzt zu sein scheint, da nur beide durcheinander sich gegenseitig erhellen. Gemeint ist das von Heidegger erwähnte »Fertigsein«, also der Aspekt des Möglichen, des Möglichseins. Er scheint dabei mit dem Aspekt der »Gegenwart«, man könnte m.E. auch sagen: des Erscheinens, gleichursprünglich zu sein und aus der »Zeit« zu stammen, wenn er auch sekundär ist; er bedeutet das von Aristoteles beobachtete »Logische« am Erscheinenden.<sup>3308</sup> Denn das nur im Verhältnis zu seiner inneren Mannigfaltigkeit erscheinende und auf seine Selbstpräsenz am Ort der Menschheit drängende Erscheinen des Ganzen des erscheinenden Einzelnen, welches Ganze trotz seiner Ganzheit nicht absolut ist, kann in seiner Mannigfaltigkeit als Ganzes nur dann erscheinen, wenn das Erscheinen als Prozeß, und zwar als ordentlich verlaufender Prozeß des Übergangs von Möglichkeit zu Wirklichkeit durch Prozeßstrukturen geordnet und erkennbar ist und diese logisch erkennbaren Prozeßstrukturen zugleich Teil des so verlaufenden Seinsprozesses sind.<sup>3309</sup>

Konkreter betrachtet tritt der Aspekt des Möglichseins an der von Heidegger bei Aristoteles ausgemachten Einsicht in die »Bewegung« (κίνησις) bzw. Veränderung oder anders gesagt an der Einsicht in den Werdeprozeß der Bestimmtheitszunahme des »Seins« in Erscheinung. Aristoteles bestimme nämlich die »κίνησις« unter anderem mithilfe der Vorstellungen »ἐνέργεια« und »ἐντελέχεια«, das sind im Sinne Heideggers »Fertigwerden« und »Fertigsein«, und definiere die »κίνησις« in diesem Zusammenhang als »ἐνέργεια«, wobei diese in sich selbst auf die »ἐντελέχεια«, das Fertigsein bezogen sei.<sup>3310</sup> Offensichtlich bedeutet diese Beschreibungsweise des Aristoteles einerseits die Orientierung der »κίνησις«, also der Veränderung, am Fertigsein; und andererseits impliziert diese Beschreibungsweise die Vorstellung des Übergangs von Ausgangsmöglichkeiten zu Zielmöglichkeiten, wie denn auch Aristoteles bei seiner »eigentliche[n] Definition der Bewegung« die

<sup>3306</sup>Innerhalb der griechischen »Logik« erreiche die Bestimmung der Wahrheit (ἀλήθεια) ihren Höhepunkt bei Aristoteles: »Aristoteles hat zum ersten Mal betont: Wahr ist ein Urteil; die Bestimmungen wahr bzw. falsch sind primär an den Urteilen vorfindlich. [...] Wir werden später sehen, inwiefern diese Bestimmung in gewisser Weise richtig, aber oberflächlich ist« (GA 19, 15).

<sup>3307</sup>Vgl. GA 18, 35.

<sup>3308</sup>Heidegger stellt fest, »daß für Aristoteles bei der Frage nach dem Seienden (φύσει ὄντα) und seinen ἀρχαί der λόγος – vorsichtig gesprochen – irgendwie mit im Blickfeld steht« (GA 62, 234).

<sup>3309</sup>»Der Ausdruck κατηγορία als Name zeigt die Beziehung zu λόγος als »Aufweisung«. Ihrem Wesen nach aber bedeuten sie [verstehe: die Kategorien] Weisen des Seins. [...] Die Frage nach dem Sein ist orientiert am λόγος, »Aufweisung«. Genauer: Der λόγος ist Aufweisung des Seienden, im λόγος ist das Seiende zugänglich und damit auch das Sein. Freilich ist damit nur die Genesis der Beziehung für Seinscharaktere deutlich. Und doch nicht nur in dem Namen, sondern grundsätzlich die ontologische Orientierung am λόγος. [...] λέγειν bedeutet: Seiendes an ihm selbst »aufweisen«. Kategorien sind Weisen des Seienden hinsichtlich seines Seins, nicht subjektive Denkformen« (GA 18, 156).

<sup>3310</sup>Vgl. GA 18, 295ff; Heidegger bezieht sich ebd. wesentlich auf *Met. Θ* 3, 1047a30ff sowie *Met. Θ* 8, 1050a22ff.



»κίνησις« unter Rückbezug auf den Kräftezusammenhang von Rezeptivität (πάθησις) und Spontaneität (ποίησις) als Fertigwerden (ἐντελέχεια) eines »Bewegbaren«, also mit Blick auf Möglichsein beschreibt.<sup>3311</sup> »Deshalb faßt Aristoteles [...] die Bewegungsdefinition so zusammen, daß er sagt: κίνησις ist ἐντελέχεια [...] τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ, ἧ τοιοῦτον«<sup>3312</sup>. Aber, diese Beschreibung reduziert das Möglichsein letzten Endes auf Fertigsein. Das ist die »Radikalisierung der Idee des Bewegtseidenen«.

In dieser Beschreibung des Seienden als »ἐνέργεια«, »ἐντελέχεια« und »δύναμις« sieht Heidegger die Grundbestimmungen des Seienden bei Aristoteles und darin dessen entscheidende Entdeckung mit »fundamentale[r] Bedeutung für die ganze Ontologie«<sup>3313</sup>. Diese Entdeckung ist laut Heidegger das »Ernstmachen« mit dem, was Plato und Parmenides gewollt haben, anders gesagt, der entscheidende Fortschritt des Aristoteles gegenüber Plato, wobei nach und mit Heidegger dieser Fortschritt nicht irgendetwas »Neues« besagen will und darf, sondern auf das zielt, »was die Alten schon meinten«.<sup>3314</sup> Allein, daß bei Plato laut Heidegger im »Ansatz« noch viel »Produktive[s]« liegt bzw. »Dunkelheit« herrscht<sup>3315</sup> und man daher »nur rückwärts von Aristoteles her [Platos Werk] übersehen« könne<sup>3316</sup>. Aristoteles habe »die Antwort [darauf] gegeben«, wonach Plato noch gefragt habe.<sup>3317</sup> Daß infolge dieser seinsgeschichtlichen Einordnung des Aristoteles praktisch unmöglich wird, ihn von der schon an Plato erkannten Seinsvergessenheit auszunehmen, und daß Heidegger folglich den »ersten« Anfang in Aristoteles als Zeugnis von Unmittelbarkeit und einem ursprünglichen Zugang zum Leben wird aufgeben müssen, ist zu ahnen; zumal wenn der Aspekt des Fertigseins tatsächlich gleichursprünglich mit (und sekundär gegenüber dem Aspekt von) »Sein« und »Gegenwart« ist. Das philosophische Fragen des Aristoteles steht dann nämlich prinzipiell trotz der an ihm erkennbaren Radikalität auf demselben Boden wie Plato, vermutlich auf dem Boden des schon von Schleiermacher beschriebenen unmittelbaren Hellgemachtwordenseins des geschaffenen Seins am Ort der Menschheit.<sup>3318</sup> Darauf zielte vermutlich mit Plato auch das Fragen des Aristoteles!

Nach Heidegger steht bei Aristoteles – mindestens auch – die Idee der philosophischen Forschung selbst in Frage. Und die Antwort darauf, wie und als was diese Forschung betrieben werden kann, muß am Forschungsgegenstand und dessen Gegebenheitsweise orientiert werden. Dabei habe Plato (im Fortschritt gegenüber Sokrates) immerhin das Sein des Seienden und nicht nur das Seiende als Seiendes in den Blick gefaßt, doch erst Aristo-

<sup>3311</sup>»Hier ist schon mit dem κινητόν Rücksicht genommen auf das κινητικόν. Κινητικόν ist selbst noch expliziert als ποιητικόν in bezug auf das παθητικόν. Es ist falsch, wenn man sagt, daß Aristoteles hier Bewegung durch Bewegung definiert habe«, so Heidegger in GA 18, 328 mit Bezug auf das Ende des dritten Kapitels der *Physik* des Aristoteles (I 3, 202b).

<sup>3312</sup>GA 18, 327 mit Bezug auf *Phys.* 202b25ff.

<sup>3313</sup>GA 18, 328.

<sup>3314</sup>Vgl. GA 18, 329.

<sup>3315</sup>Vgl. GA 22, 142.

<sup>3316</sup>Vgl. GA 18, 310; in diesem Sinne auch GA 19, 14.

<sup>3317</sup>Vgl. GA 18, 310.

<sup>3318</sup>Wenn es kein allen Menschen gemeinsames »Band des Bewußtsein« gibt, wird es unmöglich, die seinsgeschichtlichen Fortschritte der antiken Denker untereinander, aber auch im Verhältnis zur heutigen Gegenwart zu denken.

teles bringt nach Heidegger ein gewisses Bewußtsein für Verbundenheit und Differenz dieser beiden Gesichtspunkte von Gegenwart auf: »Ontische Erklärung des Seienden – ontologische Auslegung des Seins«<sup>3319</sup> – während Plato das Sein noch strikt vom Seienden aus erfasse<sup>3320</sup>.

Der Fortschritt des Aristoteles entzündet sich nach Heidegger also an der Frage nach den Grundbestimmungen oder »Ursprüngen« des Seins (*ἀρχαὶ τῶν ὄντων*)<sup>3321</sup> und bringt den Vorwurf auf, daß Plato diese Grundbestimmungen inklusive des Seins zu Gattungen (*γένη*) habe werden lassen. Diese Sichtweise mag zunächst überraschen, zumal Heidegger angezeigt hatte, daß bei Plato »γένος« niemals mit »Gattung« übersetzt werden dürfe.<sup>3322</sup> Tatsächlich spricht Heidegger selbst bei der Darstellung der Kritik des Aristoteles an Plato von den Kategorien bzw.<sup>3323</sup> von den »γένη« als von »Stämmen«. Aber die von Aristoteles vorgetragene Kritik hat den Ausführungen Heideggers zufolge trotzdem nicht nur eine gewisse innere Schlüssigkeit für sich, sondern auch einen gewissen grundsätzlichen Anhalt an der Wirklichkeit. Denn Aristoteles habe auf dem Boden der Grunderfahrung der Griechen und vor dem Horizont des bei ihm wie auch bei Plato und den Griechen überhaupt gewährten Grundsinnens des Seins, verstanden als »Immer- und Zumeist-sein«, eine demgegenüber sich relativ absetzende Einsicht in das Sein »im Wie der Mithaftigkeit«, also eine Einsicht in ein so zu nennendes Mitsein, die »ὄντα κατὰ συμβεβηκός«<sup>3324</sup>, vernommen.<sup>3325</sup> Aristoteles führe die Explikation der Mithaftigkeit, also des »συμβεβηκός« sogar in ontologisch noch ursprünglichere Zusammenhänge: »Es ist ein Sein neben den Weisen des Seins, die bestimmt sind als τὸ ἀεί und das ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, das Sein im Zumeist sich so Verhaltens. [...] Diesem Sein – dem eigentlichen [dem in der Weise des ἀεί und πολὺ] – gegenüber ist das συμβεβηκός abseitig, παρά, es ist das Möglichsein des Zu-ständig- und Nichtzuständigseins«<sup>3326</sup>. Diese sozusagen nebensächliche Weise des Seins ist imgleichen die Weise der sogenannten Kategorien,<sup>3327</sup> diese gelten Heidegger als »Weisen der Mitvorhan-

---

<sup>3319</sup>GA 22, 149 mit Bezug auf *Met. Γ 1*, 1003a21-32.

<sup>3320</sup>GA 22, 143.

<sup>3321</sup>Vgl. GA 22, 151 mit Bezug auf *Met. B 3*, 998b14-28.

<sup>3322</sup>Erinnere GA 19, 573.

<sup>3323</sup>»Wenn Aristoteles die Kategorien schlechthin als die *διαίρεσεις* bezeichnet, so meint er sie als dasjenige Sprechen, das das Daseiende der Welt in den Grundmöglichkeiten, als was es sich zeigen kann sichtbar macht. Als was primär das Seiende der Welt sich zeigt: Dieses »als was« in diesem ursprünglichen Sinne ist selbst nicht das Gemeinte, wenn ich in einem konkreten *λόγος* lebe. Der konkrete *λόγος* meint immer z.B. das Rotsein dieses Kleides, und erst wenn ich zurückfrage nach dem Wie des Daseins von Rotsein, dann komme ich auf das *ποιόν*. Demnach ist, so gesehen, das *ποιόν* der Stamm, gewissermaßen das Geschlecht, aus dem jede Eigenschaft hinsichtlich ihres Seins herkommt. Deshalb sind die Kategorien auch *γένη*, die »Stämme« für dasjenige, was ich an einem konkreten Seienden als seiend nach den verschiedenen Möglichkeiten aussage« (GA 22, 308 mit Bezug auf *Met. B 3*, 998b28).

<sup>3324</sup>GA 62, 253 mit Bezug auf *Met. E 2*, 1027a24f.

<sup>3325</sup>Vgl. GA 62, 253. Die Orientierung am »Immer- und Zumeist-sein« habe übrigens dazu geführt, daß das, »[w]as nicht lehrbar ist und wovon es keine *ἐπιστήμη* gibt, [...] grundsätzlich nicht in eigentlicher Umgangsmöglichkeit [steht ... und für die Griechen] kein echtes Sein« hat, vgl. GA 62, 254.

<sup>3326</sup>GA 62, 256 mit Bezug auf *Met. E 2*, 1026b29.

<sup>3327</sup>Vgl. GA 22, 159.

denheit: »Das ›mitgemeint‹, das Mithafte in seinen Möglichkeiten[,] gerade in den ›Kategorien‹, [ist das Sein im Sinne des] *συμβεβηκότος*«<sup>3328</sup>.<sup>3329</sup>

Der Fortschritt des Aristoteles liegt also darin, daß er das Sein gewissermaßen abstrakter »Ideen«, die rein für sich genommen »real« und am allerrealsten sind, während das einzelne Seiende gewissermaßen weniger seiend ist, daß Aristoteles diese Lehre des Plato sowie die damit verbundene Schwierigkeit der angemessenen Trennung und Verbundenheit von Idee und dem seiend an ihr Teilhabenden ablehnt: »er hat die Künstlichkeit des *χωρισμός*-Problems in einem Schlag überwunden; er müht sich nicht um das Lösen einer falsch gestellten Frage und das Zusammenbringen ihrer halb verstandenen und naiv auseinandergestellten Gegenstandszusammenhänge«<sup>3330</sup>. »Die [platonischen] Ideen sind die von den Einzeldingen getrennten Wesenheiten derselben. Aber diese Trennung ist [nach Aristoteles] unmöglich«<sup>3331</sup>. Aristoteles eröffnet wie als Vorfahre Newtons eine »grundsätzlich neue Problemlage«: »konkrete Forschung des Begegnenden«, das meint die Erforschung der fortschreitenden Veränderung (Bewegung) des einzelnen Seienden durch dessen Möglichkeitsstufen hindurch.<sup>3332</sup> Zugleich »modalisiert«<sup>3333</sup> Aristoteles das »Sein« gewissermaßen, nämlich durch die Vorstellung der sogenannten Kategorien. Dabei setze er »nicht einfach ein Dogma gegen ein anderes«, sondern ihm erscheinen laut Heidegger vielmehr die von ihm angenommenen verschiedenen Seinssinne, also die Kategorien als ausgewiesen.<sup>3334</sup> Die Theoriestellung und Beschreibungsfunktion der platonischen »Idee« gehen dabei in einer entscheidenden Hinsicht auf das »τὸ τί ἦν εἶναι«, das »wesentliche Wassein« oder »Was-war-sein« über. Denn während Aristoteles damit einerseits betont, daß »nicht die Idee, das Allgemeine, [...] das eigentlich Seiende [ist], sondern das Einzelne [und ...] die Ideen [...] überhaupt nichts Seiendes«<sup>3335</sup>, wird ihm nun das »τὸ τί ἦν εἶναι« zum »Wesen« (*οὐσία*) der einzelnen »Dinge«;<sup>3336</sup> und zugleich entscheidet Aristoteles: »Das Einzelne, an sich selbst angesprochen, ist mit seinem wesentlichen Wassein eins und dasselbe«<sup>3337</sup>.

---

<sup>3328</sup>GA 22, 160.

<sup>3329</sup>Die Kategorien, von Heidegger bezeichnet als »Weisen des Seienden hinsichtlich seines Seins« (GA 22, 156) bzw. als »›Stämme‹ für dasjenige, was ich an einem konkreten Seienden als seiend nach den verschiedenen Möglichkeiten aussage« (GA 22, 308), sind anders gesagt »die durch den Bezug auf die Leitbedeutung des Wesens [eines Seienden] geeinigte Reihe von Bedeutungen, die das Seiende in analogischer Einheit meinen«, so Bröcker, Aristoteles, 43; und weiter heißt es ebendort: »In dem analogen Begriff des Seienden finden wir also eine ursprüngliche Spaltung zwischen dem eigentlich Seienden, dem Wesen und einer Vielheit von Eigenschaften, Bestimmungen, Verfassungen, d.h. einer Vielheit von Weisen des Seins des eigentlich Seienden, die A. zusammenfassend das dem eigentlich Seienden »Zukommende« nennt«. Dieses Zukommende sind griechisch gesprochen »τὰ συμβεβηκότα«.

<sup>3330</sup>GA 62, 255.

<sup>3331</sup>Bröcker, Aristoteles, 208 mit Bezug auf *Met. Z* 6, 1031a/b.

<sup>3332</sup>Vgl. GA 62, 255.

<sup>3333</sup>Vgl. GA 22, 161.

<sup>3334</sup>Vgl. GA 22, 206.

<sup>3335</sup>Bröcker, Aristoteles, 210 mit Bezug auf *Met. Z* 6, 1031b.

<sup>3336</sup>Vgl. *Met. Z* 6, 1032b1f sowie Bröcker, Aristoteles, 206f.

<sup>3337</sup>Bröcker, Aristoteles, 210 mit Bezug auf *Met. Z* 6, 1031b18ff.

Vor diesem Hintergrund erhebt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* – laut Heidegger – bei gleichzeitiger Differenzierung zwischen »ιδέα« und »εἶδος« und unter der Voraussetzung, daß das »εἶδος« das »Sichausnehmen« eines Seienden der Welt hier und jetzt als *πρακτόν*«, also ein durch Handlungen zu erreichendes Ziel bedeutet, die beispielhafte Kritik, daß das Gute für sich als Idee (*ιδέα*) genommen, nämlich als »ἀγαθὸν καθ' αὐτό«, »leer« ist.<sup>3338</sup> – Daß Aristoteles die für die platonische Ideenlehre charakteristischen Termini bei seiner Platonkritik zum Teil mit neuen Sinngehalten füllt und gelegentlich gar polemische Vertauschungen des platonischen Sprachgebrauchs vornimmt, hindert nicht die mögliche Trefflichkeit der Kritik.<sup>3339</sup> – Für Aristoteles gibt es unter Berufung auf die Kategorien also keinesfalls ein »ἀγαθὸν καθόλου«, ein Gutes überhaupt: »ἀγαθόν ist [bei Aristoteles], was es ist, immer [nur] als *πρακτόν*«<sup>3340</sup>. Der Sinn des Seins von »ἀγαθόν« läßt sich, falls es als platonische Idee aufgefaßt wird, mit der »πρᾶξις«, die es nach Aristoteles als »τέλος« hat, nicht in Übereinstimmung bringen.<sup>3341</sup> Ferner zeigt sich für Aristoteles, daß es verschiedene »ἀγαθά« gibt – die »φρόνησις« etwa im Unterschied zur »ἡδονή« – und daß diese sich nicht unter ein allgemeines »γένος« subsumieren lassen.<sup>3342</sup>

In derselben Art habe Aristoteles nun auch das Sein des »Bewegtseienden«, also des einzelnen Seienden, hinsichtlich seines Seinscharakters bestimmt: »die *κίνησις* ist kein *γένος*«<sup>3343</sup>. Und so könne auch »Sein« kein »γένος«, kein »Stamm«, keine Kategorie bzw. keine Gattung sein. Gerade diesen Umstand mißachtet zu haben, wirft Aristoteles seinem Lehrer Plato vor.<sup>3344</sup> Denn als »Ideen« kann und will Aristoteles das »Sein« nicht mehr verstehen. Deswegen argumentiert er bei seinem Vorwurf gegen Plato freilich von der Voraussetzung aus, daß bei Platos »κοινωνία τῶν γενῶν« die »γένη« als Gattungen bzw. Kategorien aufzufassen sind, nicht als »Ideen«. Heidegger expliziert den Vorwurf wie folgt: »Angenommen, Sein wäre Gattung, dann dürften die Arten und die Differenzen, die Sein überhaupt zu bestimmtem Sein differenzierten, nicht aus Sein bestimmt werden, denn die Differenz bringt etwas, was in der Gattung noch nicht liegt. Soll aber die Differenz, sofern sie differenziert, überhaupt etwas sein, soll sie als Differenz fungieren, dann muß sie *sein* [kursiv: M.H.]. Mit Rücksicht auf Sein als Gattung haben Differenz und Art notwendig die Bestimmungen der Gattung selbst«<sup>3345</sup>. Aus dieser Aporie, die andernfalls nur noch zuläßt, daß Sein als Gattung verstanden keine wesensmäßigen Differenzen mehr in sich trägt, folgt für Aristoteles daher, weil Differenzen und Arten existieren, also sind, daß Sein (*ᾧν*) keine Gattung (*γένος*) sein kann.

<sup>3338</sup>Vgl. GA 18, 307.

<sup>3339</sup>Vgl. Bröcker, Aristoteles, 210f.

<sup>3340</sup>GA 18, 306 mit Bezug auf EN 1096b34.

<sup>3341</sup>Vgl. GA 18, 307.

<sup>3342</sup>Vgl. EN 1096b23ff. Heidegger, der diesen Zusammenhang in GA 18, 307 beschreibt, weist darüber hinaus darauf hin, daß die bloß sprachlich gemeinsame Bezeichnung in diesem Fall nicht zugleich ein gemeinsames »γένος« bedeutet, sondern lediglich eine Analogie.

<sup>3343</sup>GA 18, 307 mit Bezug auf *Phys. I* 200b32f.

<sup>3344</sup>Vgl. *Met. B* 3, 998b14–28.

<sup>3345</sup>GA 22, 151.

Heidegger kann bei dieser Sichtweise des Aristoteles, so sehr sie ihm auch Hinweis auf die »Wahrheit« und das Möglichsein des Seins gewesen ist, nicht stehen bleiben; da ihm ihre Mangelhaftigkeit nicht verborgen bleibt. So bezeichnet Heidegger in einem Rückblick auf die voraristotelische Philosophie die auch bei Aristoteles auszumachende Grundorientierung am »λόγος« und die damit verbundene Kategorienproblematik als »[d]ie Aristotelischen Probleme«<sup>3346</sup>. Gemeint sein dürfte<sup>3347</sup> damit im Kern der Widerspruch, daß Aristoteles auch »die *positive* [kursiv: M.H.] Antwort auf [die] Frage [gibt], ob die ἀρχαί den Charakter der γένη haben, ob ἀρχή von ὄν, d.h. οὐσία, = γένος ist«<sup>3348</sup>. Denn Aristoteles selbst führt aus, daß das Seiende in vielfachem Sinne als Seiendes angesprochen wird.<sup>3349</sup> Und Heidegger bemerkt, daß »Sein« dabei zwar in mehrfachem Sinne, nicht aber disparat verstanden wird: »So ist der Ausdruck Sein nicht vieldeutig, οὐχ ὁμωνύμως, aequivoce, aber auch nicht – weil πολλαχῶς – συνωνύμως, univoce, in jedem Gebiet dieselbe Bedeutung«<sup>3350</sup>. Deshalb muß Aristoteles irgendwie eine positive Lösung für den Sinn von »Sein« und die Art des Bedeutens dieses Wortes finden. Die von Aristoteles durchdachten Beispielfälle von »gesund« und »Gesundheit«<sup>3351</sup> faßt Heidegger dahingehend zusammen, daß ihnen zufolge »seiend« jeweils »in Beziehung auf ›Sein‹, μία ἀρχή – πρὸς ταύτην, [...] von ihm her je ausgehend und dahin zurück«<sup>3352</sup> bedeutet. Diese Beziehung – des »seiend« auf das eine »Sein« – ist mit Heidegger eine »Beziehung πρὸς ἓν« und als solche eine Weise des »καθ' ἓν«<sup>3353</sup>, das ist die »Einheit der Analogie, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται, ›von dem die übrigen Weisen des Seins abhängen und durch das hindurch die anderen als seiend angesprochen werden«<sup>3354</sup>. Ist dieses Eine nun das einheitstiftende Sein im Sinne von »οὐσία«, von der dann die »Ursprünge«, die »ἀρχαί« abhängen; und ist es eine bestimmte »οὐσία« oder gar die »οὐσία« überhaupt, also doch wieder das »Sein an sich«, so etwas wie eine platonische Idee? In jedem Fall, so Heidegger, ist mit dem Seienden als Seienden (ὄν ἢ ὄν) das Sein selbst schon angedeutet: »Das Problem dieser Analogie ist das Zentralproblem, um zum Sein überhaupt vorzudringen«<sup>3355</sup>. Problematisch ist nach Heidegger an Aristoteles also, daß er bei seiner »Modalisierung des Seins« zwar faktisch auf eine ontologische Bedeutung bzw. den Sinn von Sein überhaupt hindrängt, in seinen konkreten Ausführungen aber und letztlich in ontischen Bedeutungen verfangen bleibt.<sup>3356</sup>

Diese Schwäche betrifft die Beschreibungsleistung des Aristoteles in ihren Grundfesten. Denn die von Heidegger speziell dem Aristoteles zugeschriebene Fortschrittlichkeit in den

<sup>3346</sup>GA 22, 143.

<sup>3347</sup>Zur Bestätigung vgl. GA 22, 155.

<sup>3348</sup>GA 22, 152.

<sup>3349</sup>Vgl. *Met. Γ 2*, 1003a 33.

<sup>3350</sup>GA 22, 152 mit Bezug auf *Met. Γ 2*, 1003a 34.

<sup>3351</sup>Vgl. *Met. Γ 2*, 1003a 35-b 3.

<sup>3352</sup>GA 22, 153 mit Bezug auf *Met. Γ 2*, 1003b 5f und b 9.

<sup>3353</sup>*Met. Γ 2*, 1003b 15.

<sup>3354</sup>GA 22, 154 mit Bezug auf *Met. Γ 2*, 1003b 17.

<sup>3355</sup>GA 22, 154f.

<sup>3356</sup>Vgl. GA 22, 161.

Fragen des Seins, die genuin Aristotelische »Explikation des Seins im Wie der Mithaftigkeit« lief auf eine wesentliche Orientierung am Gestalthaften hinaus.<sup>3357</sup> Bei und für Aristoteles sei vorzüglich das »Gestalthafte« das, »was für jeglichen Umgang primär in der Besorgnis« steht bzw. »im Ansatz zum Umgangsvollzug im vorhinein erwartet« wird.<sup>3358</sup> Und, »[d]ie aussehensmäßige Unbestimmbarkeit am Gegenstand kommt auf Rechnung dessen, was erst eigentlich zu Gestalt gebracht werden soll. Daher ἡ ὕλη αἰτία τοῦ συμβεβηκότος«<sup>3359</sup>. Aristoteles interpretiert das veränderliche, einzelne Seiende einerseits nämlich so, daß die Materie (ὕλη), verstanden im Sinne des Bewegten, also verstanden als einer der beiden »inneren« Gründe (αἰτία ἐνυπάρχοντα) des Seienden, sich als eine der vier Weisen des Grundes (αἰτία) des Seienden, nämlich als »causa materialis« darstellt;<sup>3360</sup> desweiteren versteht Aristoteles, da doch bei jeder eingetretenen Veränderung etwas der Veränderung und ihren Phasen Zugrundeliegendes das Wesen des Veränderten abgeben muß, die Materie als dieses Wesen.<sup>3361</sup> Aristoteles will die Materie sogar als nur »seinkönnendes Wesen« verstehen, das »in Wirklichkeit kein (sachhaltig bestimmtes) Dieses seiend, seinkönnend [doch] ein solches Dieses ist«<sup>3362</sup>. Letztlich führt diese Vorstellung des alles seinkönnenden Nichts ins Ausweglose<sup>3363</sup>, so daß die Materie bei Aristoteles zuletzt auf die Seite der Zustände tritt<sup>3364</sup>. Von daher ist Aristoteles geradezu gezwungen, einen zweiten inneren Grund des Seienden zu suchen, und findet die »causa formalis et exemplaris«; sie umfaßt »τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα«<sup>3365</sup>, das Vorbild und die »Form«<sup>3366</sup>. Dieser Grund gibt an, »wozu etwas im Werden wird und was es als Gewordenes ist«<sup>3367</sup>.

Da Aristoteles nun das Sein des Seienden wesentlich in der Weise des »συμβεβηκός« bzw. der »Bewegung« oder Veränderung auffaßt, besteht nicht nur ein Zusammenhang zwischen den durch die Kategorien angesprochenen Grundweisen des Seins einerseits und den Grundarten der Bewegung bzw. der Veränderung andererseits. Sondern: »Sein im Sinne des Wasseins eines Seienden heißt [bei Aristoteles ...]: In einer Phase der Bewegung [bzw. der Veränderung] Sein«<sup>3368</sup>. Die so erscheinenden phasenartigen Gehalte des Wasseins, sozusagen Seinsgehalte, bezeichnet Aristoteles auch als Gestalt (μορφή) oder Anblick, »εἶδος«.<sup>3369</sup> In gewisser Weise stimmen sie mit dem »Wesen« im Rahmen der

<sup>3357</sup>Vgl. GA 62, 253f.

<sup>3358</sup>Vgl. GA 62, 254.

<sup>3359</sup>GA 62, 254f mit Bezug auf *Met. E 2*, 1027a15f.

<sup>3360</sup>Vgl. Bröcker, Aristoteles, 52 und 62 mit Bezug auf *Met. E 2*, speziell 1013a24f. Bröcker weist S. 52 darauf hin, daß bei Aristoteles jeder Grund ein Ursprung, aber nicht jeder Ursprung ein Grund ist.

<sup>3361</sup>Vgl. *Met. E 2*, 1042a27f sowie 32ff.

<sup>3362</sup>Bröcker, Aristoteles, 115 mit Bezug auf *Met. E 2*, 1042a27f.

<sup>3363</sup>Vgl. *Met. E 2*, 1029a27f.

<sup>3364</sup>Vgl. *Met. E 2*, 1049a36ff.

<sup>3365</sup>*Met. E 2*, 1013a26f.

<sup>3366</sup>Das Strukturmoment der »Form« beschreibt Aristoteles nicht nur durch den Ausdruck des »εἶδος«, sondern auch durch den Ausdruck »μορφή«: »μορφή bezeichnet die Gestalt, die Bildung, die das Bewegliche [Veränderliche] in der Bewegung [Veränderung] annimmt. Diese Bildung ist zugleich εἶδος, Anblick, Bild für das Erkennen dieses Seienden« (Bröcker, Aristoteles, 57 Anm. 3).

<sup>3367</sup>Bröcker, Aristoteles, 52f.

<sup>3368</sup>Bröcker, Aristoteles, 63.

<sup>3369</sup>Vgl. das erste Buch der *Physik* des Aristoteles.

Aristotelischen Wesensbestimmung der »Dinge« überein. Dabei kann »Wesen« einerseits das »Wesen« bezogen auf die besondere Eigentümlichkeit eines Einzelnen besagen. Andererseits deutet Aristoteles das »Wesen« als die leitende Bedeutung einer durch Analogieschluß zusammengestellten Einheit. Das Wesen des Seienden in diesem Sinn wäre nach Aristoteles die »οὐσία«, die zugleich die erste Kategorie ist.<sup>3370</sup>

Vor dem Hintergrund dieser beiden Aspekte, des Einzelnen wie des Allgemeinen, bildet Aristoteles zur Wesensbestimmung der »Dinge« die der platonischen Idee nicht völlig unähnliche und problematische Vorstellung des »τὸ τί ἦν εἶναι« aus.<sup>3371</sup> Dieses ist »die Einheit des Seins, die das Seiende als das eine in viererlei Sein seiende Seiende bestimmt«<sup>3372</sup> oder schlichter: das »τὸ τί ἦν εἶναι«, das wesentliche Wassein ist diejenige ausgezeichnete Gestalt (εἶδος), die die ganze Mannigfaltigkeit der Phasen, die ein Seiendes durchläuft, bestimmt. Das Wesen trägt also die Grenzen und Enden des Seienden in sich. Diese an den Gegenständen in Raum und Zeit sowie am Fertigwerden und -sein des Seienden orientierte Beschreibung impliziert freilich nicht nur, daß das »Wesen« selbst das Gute des Seienden ist, sondern ebenso daß das »Wesen«, das wesentliche Wassein der eigentliche Grund, ja sogar Ursprung des einzelnen Seienden ist.<sup>3373</sup> Insofern muß die einzelne »causa formalis« eigentlich stets auf das »τὸ τί ἦν εἶναι« zurückgeführt werden, was unter Umständen problematisch sein dürfte, wenn man die sachliche Überschneidung mit dem angeblich äußeren Grund der »causa finalis« berücksichtigt. Problematischer aber ist die Spannung des »τὸ τί ἦν εἶναι« im Verhältnis zum Einzelnen, da Aristoteles in seiner Kategorienschrift dieses als das erste Wesen, die Form und Art aber als das zweite bezeichnet, während die *Metaphysik* gerade das wesentliche Wassein als das erste Wesen bestimmt.<sup>3374</sup>

Lösbar scheint der Konflikt zu sein, indem Aristoteles das Einzelne lediglich durch sein wesentliches Wassein (τὸ τί ἦν εἶναι) bestimmt denkt<sup>3375</sup>. Doch ebendieser oben im Verhältnis zu Plato geschilderte Lösungsversuch droht, entweder den Gedanken des Wesens mehrerer Seiender aufgeben zu müssen, oder wieder zur platonischen Ideenlehre zurückzukehren. »Das Sein ist [bei Aristoteles] nur Sein eines Seienden, und das Seiende nur Seiendes eines Seins. Der Seinsgehalt ist nur Seinsgehalt im Sein eines Seienden, und das Sein eines Seienden ist nur dieses Sein auf Grund seines Seinsgehalts«<sup>3376</sup>.

Der von Aristoteles gegebene Hinweis auf das Sein als Möglichsein und dessen Herkunft aus der Wahrheit fällt also zurück in die Orientierung am gestalthaften Fertigwerden und -sein des einzelnen Seienden, aus der er erwachsen war. Wenn es aber die bei Aristoteles als Analogie erlaubte sprachliche Möglichkeit gibt, einen Seinsgehalt aus seiner Zerstreuung abgelöst von den einzelnen Seienden im Reden der Sprache zu sammeln, und

<sup>3370</sup>Vgl. Bröcker, Aristoteles, 43; 111.

<sup>3371</sup>Zur Problemhaftigkeit des »τὸ τί ἦν εἶναι« vgl. Bröcker, Aristoteles, 206-212, auch 118-122.

<sup>3372</sup>Bröcker, Aristoteles, 119.

<sup>3373</sup>In diesem Sinne auch Bröcker, Aristoteles, 122-128, bes. 122f und 128.

<sup>3374</sup>Vgl. Bröcker, Aristoteles, 206f mit Bezug auf *Met. E 2*, 1032b1f.

<sup>3375</sup>Das geschieht in *Met. E 2*, 1031a28: »λεγόμενον καθ' αὐτό«.

<sup>3376</sup>Bröcker, Aristoteles, 212.

wenn diese Rede wiederum eine Rede von etwas sein soll, muß dann nicht das »Sein« in einem anderen Sinn als bei Aristoteles verstanden werden? Das ist der Punkt, von dem aus Heidegger »zum Sein überhaupt vor[...]dringen«<sup>3377</sup> will und die Aristotelische Philosophie überwinden muß.

#### 4.2.2.2.4.2 Die Überwindung des Aristoteles als Frage

nach dem Möglichkeitscharakter des Seins, der Rezeptivität und dem Gefühl

Dieser Abschnitt zielt auf die Darstellung, wie Heidegger sich den Gedanken des Möglichkeitscharakters des Seins, der Rezeptivität und des Gefühls annähert. Im Ansatz wurde diese Denkbewegung schon in Heideggers Ausführungen zur »φρόνησις« erkennbar. Heidegger vollzieht diese Annäherung als vorläufige Überwindung des Aristoteles und geht dabei von der »Vorhandenheit« bzw. vom »Seienden« über das »Dasein« zur »Zeit« über. Im Blick auf die verfahrenstechnische, methodisch-»destruktive« Seite dieses Vorgangs muß dieser Übergang noch einmal<sup>3378</sup>, und zwar mit größerer Rücksicht auf seine Stringenz betrachtet werden. Denn Heidegger steigert nunmehr die Radikalität seiner Methode. Um diesen Aspekt angesichts der bei Heidegger herrschenden Verbundenheit von Methode und Gegenstand im Auge zu behalten, soll daher zunächst an einem diesbezüglich relativ späten Text aufgezeigt werden, daß und auf welche Weise die Philosophie des Aristoteles Heidegger gerade auch in ihrer Mangelhaftigkeit zur Erreichung eines angemesseneren Verständnisses von »Sein« dient.

Heidegger versucht nämlich zunehmend, die Philosophie des Aristoteles durch überbietende »Wiederholung« für sich fruchtbar zu machen. In seiner Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* vom Sommersemester 1925 sagt Heidegger, daß so die Phänomenologie »in ihrer eigensten Möglichkeit radikalisiert nichts anderes als das wieder lebendig gewordene Fragen von Plato und Aristoteles: die Wiederholung, das Wiederergreifen des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie«<sup>3379</sup> ist. Das »Große« der Entdeckung der Phänomenologie liege dabei nicht in den faktisch gewonnenen, abschätzbaren und kritisierbaren Resultaten, sondern darin, daß die Phänomenologie »die Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie«<sup>3380</sup> ist. Als Möglichkeit, die sie damit zugleich selbst ist, erfordert sie, »die Tendenz zu den Sachen selbst offen zu halten und [das Denken] von den ständig andrängenden und versteckt wirkenden unechten Bindungen zu befreien«<sup>3381</sup>. Da laut Heidegger die Seinsfrage aber nach Aristoteles »verstümmelt«<sup>3382</sup> worden ist und »verstummt«<sup>3383</sup> ist, deshalb mußte er darauf bestehen, »daß vor die Fragen, die in der Geschichte gestellt wurden, zurückgegangen wird«<sup>3384</sup>.

---

<sup>3377</sup>GA 22, 154f.

<sup>3378</sup>Nicht nur im Verhältnis zu 4.2.2.2.1, sondern auch im Verhältnis zu 4.2.2.2.3 d.v.U.

<sup>3379</sup>GA 20, 184.

<sup>3380</sup>GA 20, 184.

<sup>3381</sup>GA 20, 184.

<sup>3382</sup>Vgl. GA 20, 191 in Kombination mit GA 20, 8 und 11.

<sup>3383</sup>GA 20, 179.

<sup>3384</sup>GA 20, 188.



Daß aber überhaupt die Frage nach dem Sein des Seienden »verstümmelt« wurde, das geht laut Heidegger auf ein derartiges »Unvermögen« zurück, das seinerseits »im Sein des Daseins [selbst] gegründet«<sup>3385</sup> ist. Auch Aristoteles und das seinige Fragen nach dem Sein scheinen davon betroffen zu sein. So stellt Heidegger fest, daß die Fragestellung nach dem Sein, wenn sie eine »echte« sei, zu der Einsicht führe, »daß [auch] die griechische Fragestellung eine bedingte, vorläufige war und sogar sein mußte«<sup>3386</sup>. Zweifelsohne zeigt dieses Urteil eine zunehmende Radikalität oder besser: eine zunehmende Realisierung des radikalen Ansatzes von Heideggers Phänomenologie sowohl in Hinsicht auf den Gehalt wie auch in Hinsicht auf die Methode. Dieses Urteil verfestigt den oben bereits mitgeteilten Eindruck, daß Heidegger sich der abendländischen Geistes-tradition kritisch zwar entgegenstellen will, aber gleichzeitig die Begründungsmöglichkeit seiner eigenen Einsichten immer unklarer werden läßt. Wie will Heidegger, wenn die Seinsgeschichte von Natur aus in sich selbst verdeckend ist, eine wahre Kritik verantworten? Wollte jemand seine Kritik außerhalb der besagten Verfallsgeschichte verankern, riskiert er die Verbundenheit mit ihr. Den Rückgriff auf eine das menschliche Dasein erleuchtende, göttliche Offenbarungsgeschichte dagegen scheint Heidegger nicht in Betracht zu ziehen. Stattdessen will Heidegger gar nicht mehr von »Fehlern« der Seinsgeschichte sprechen, sondern unterstellt auch sich selbst einer im Dunkeln verbleibenden »Macht des geschichtlichen Daseins, das wir selbst zu sein verdammt oder berufen«<sup>3387</sup> seien. Diese unklare bis ins Widersprüchliche führende Fehlbestimmung des Verhältnisses von existenzialer Verfallenheit und existenzieller Verfehlung wird später bei der Analyse von SuZ ihre Fehlerhaftigkeit offenbaren und den mit ihr verbundenen Verlust an Phänomenbezug bezeugen. Dieser Verlust an Phänomenbezug tritt auch auf der Ebene des zur Sprache gewordenen Denkens in Erscheinung.

Wenn Heidegger in SuZ gleich in der Einleitung die Sprache zum Thema macht, um die Bedeutung von »Phänomenologie« aufzuklären, dann weist er völlig zu Recht darauf hin, daß das befreiende Offenhalten der Phänomenologie bereits auf der sprachlichen Ebene beginnt, daß die Fragen der Sprache immer schon die Seinsfrage berühren. Während nämlich für Aristoteles »Aussagen« eher »das Aufweisen eines in seiner selbständigen Bestimmtheit Vorliegenden«<sup>3388</sup> bedeutet, bricht Heidegger diesen einfachen, auf »τὰ ὄντα«, also auf das bestimmte Vorliegende beschränkten Phänomenbegriff der Griechen auf,<sup>3389</sup> indem er das »Sein« im Lichte der »Wahrheit« zu erläutern versucht und zunächst nach dem Entdecken und dem Zusammenhang des – im Sinne eines Möglichen – Entdeckbaren fragt. Problematisch ist daher grundsätzlich die Eigenart von Sprache, das Entdeckbare in Bestimmtes zu übersetzen, also Mögliches in der Weise von Wirklichem anzuzeigen. Aus diesem Grund mußte Heidegger der Aristotelische Eintrag der »δύναμις« in die Platonische »κοινωνία τῶν γενῶν« vorzugswürdig erscheinen, wiewohl Heidegger auch die Mehrzahl

<sup>3385</sup>GA 20, 8; in diesem Sinne 178-182.

<sup>3386</sup>GA 20, 188.

<sup>3387</sup>GA 20, 182.

<sup>3388</sup>Figal, Phänomenologie der Freiheit, 43.

<sup>3389</sup>Vgl. GA 20, 111.

der Gattungen bei Aristoteles, nämlich die Aristotelische »Modalisierung des Seins« problematisiert.<sup>3390</sup> Diese Kritik ist freilich nur möglich, da Heidegger »Sein« nicht mehr wie Aristoteles als das selbständig Seiende auslegt. In diesem Sinn will Heidegger durch *Die Frage nach der Wahrheit* in der Logik-Vorlesung von 1925/26 zeigen, daß Zuspochen und Absprechen einen vorsprachlichen Zusammenhang von Trennen und Verbinden voraussetzen. Das ist das »Strukturphänomen« des hermeneutischen »Als«;<sup>3391</sup> dessen Analyse bindet Heidegger ausdrücklich an die Platonisch-Aristotelische Rede über etwas und von etwas (λόγος τινός).<sup>3392</sup> Anders als Plato, der zur Beschreibung des Verschiedenen für die Verschiedenheit selbst noch ein »γένος« annehmen wollte, geht Aristoteles davon aus, daß die »γένη«, die Gattungen bzw. Kategorien des jeweiligen Seienden der Möglichkeit nach (δυνάμει) zum Seienden dazukommen und verschiedene, variierbare Bestimmungen – die ebensfalls »δυνάμει« sind – enthalten und (nur) mit ihnen zusammen vorkommen.<sup>3393</sup> Vorausgesetzt wird dabei von Aristoteles, wie gesagt, die Bestimmtheit des Seienden in seiner Selbigkeit. Grundsätzlich zugänglich wird dieses selbige Eine bei Aristoteles im Vernehmen (νοῦς) und einsichtig durch die im »λόγος«, durch Denken und Sprechen gegebene Umgrenzung (ὀρισμός). Umgrenzt aber wird nichts anderes als das wesentliche Wassein, das »τὸ τί ἦν εἶναι«. Mit ihm wird, wie aus seiner obigen Darstellung zu ersehen ist, sowohl die Differenz des zeitlichen Übergangs des veränderlichen Seienden durch seine Phasen anzeigt, als auch die sachliche »Vorzeitigkeit« der Selbigkeit vor ihrer logischen Erfassung.

Für Aristoteles ist nun das in der Umgrenzung angezeigte Wissen nur Wissen der Möglichkeit nach und steht für ihn »unter« dem Wissen eines in seiner Bestimmtheit Umgrenzten.<sup>3394</sup> Heidegger dagegen will das »Wissen der Möglichkeit nach« aufwerten. Denn damit eine »prädikative Hebung und Bestimmung« des »Worüber« einer Rede überhaupt möglich sein könne, müsse das »Worüber« selbst schon zugänglich geworden sein,<sup>3395</sup> und zwar in dem, was es ist (!), nämlich »entdeckt [...] aus dem Wozu seiner Dienlichkeit her«, also als das, als was es gebraucht werde.<sup>3396</sup> Das ist der Sinn der »vorprädikativen«, hermeneutischen Als-Struktur<sup>3397</sup>: keine naive Zeitlichkeit, sondern die vorzüglich an den Gebrauchsgegenständen erfahrbare Einsicht in die o n t o l o g i s c h e Bedeutung davon, daß der Umgang mit »Gegenständen« gegenüber dem entsprechenden Aussagen ein ursprüngliches Entdecken ist, das ursprüngliche Entdecktheit voraussetzt. Um das zu zeigen, beleuchtet Heidegger die Struktur der beiden zur abgrenzenden Bestimmung im Sinne des »ὀρισμός« verwendeten Begriffe der »σύνθεσις« (Zusammensetzung) und der »διάρρησις«

<sup>3390</sup>Vgl. GA 22, 161.

<sup>3391</sup>GA 21, 141; 143; 142: »Die Einheit der Rede konstituiert sich aus dem Beredeten selbst her und wird von da verständlich«.

<sup>3392</sup>Vgl. GA 21, 142.

<sup>3393</sup>Vgl. *Met. E* 2, 1045a 33f sowie 1058a23.

<sup>3394</sup>Vgl. *Met.* 1087a15-18.

<sup>3395</sup>Vgl. GA 21, 143.

<sup>3396</sup>Vgl. GA 21, 144.

<sup>3397</sup>Vgl. GA 21, 145.

(Trennung).<sup>3398</sup> Für Aristoteles sind diese beiden einerseits Bestimmungen der Aussage, andererseits aber auch Bestimmungen des Seienden. Die »σύνθεσις« ist daher zunächst realer Zusammenhalt, der alle übrigen Bestimmungen eines Seienden zusammenhält und insofern Voraussetzung für die erste Kategorie, die als konkrete Seinsweise eines Seienden zugleich das Vorliegende in seiner Selbigkeit aufweist.<sup>3399</sup> Nicht-Sein (μὴ εἶναι) versteht Aristoteles demgegenüber als Abgesondertsein, »διαίρεσις« weg vom Vorliegenden.<sup>3400</sup> In beiden Fällen versteht Aristoteles das »Sein« als Vorliegen, womit freilich ein ontologischer Vorrang des Zusammen-Vorliegens, also der »σύνθεσις« einhergeht – da Seiendes nie als von einander Abgesondertes vorliegt. Der ontologische Maßstab des Aristoteles ist also bekanntermaßen wiederum die Wirklichkeit des Fertigseins; an ihr bemißt er selbst das Mögliche, die Möglichkeit;<sup>3401</sup> obwohl doch sachlich die Möglichkeit noch vor der Wirklichkeit als der verwirklichten Möglichkeit stehen müßte.

Heidegger dagegen erkennt, daß es einen einheitlichen, und zwar vorgängigen Zusammenhang geben muß,<sup>3402</sup> in dem »σύνθεσις« (Zusammensetzung) und »διαίρεσις« (Trennung) geradezu umgekehrt gegenüber der Aristotelischen Vorstellung aufeinander bezogen sind: »Das, von wo aus gedeutet wird, muß mit dem Was der Deutung zusammengebracht werden – σύνθεσις, in welcher Zusammenbringung und Zusammensetzung zugleich liegt, daß beide, das Woher des Deutens und das zu Deutende selbst, auseinandergenommen sind und im Vollzug der [zusammensetzenden] Deutung auseinandergehalten werden müssen«<sup>3403</sup>. Noch handgreiflicher wird der damit behauptete Vorrang der »διαίρεσις«, wenn man bedenkt, daß die Gebrauchsdinge tatsächlich von der außerhalb ihrer liegenden »auslegenden«<sup>3404</sup> Tätigkeit ihres Gebrauchs her verstanden und definiert werden und im gebrauchenden Umgang des Daseins gerade nicht als Vorliegende erfahren werden – was vorzüglich daran erhellt, daß ihr Vorliegen zumeist an ihrem Fehlen und Abhandensein in Erscheinung tritt. Die Selbigkeit des Seienden liegt demnach vielmehr in der Selbigkeit des Daseins bzw. in der Selbstverständlichkeit<sup>3405</sup> des Umgangs. Und damit kehrt Heidegger das von Aristoteles teils beschriebene, teils implizierte Verhältnis von Wirklichkeit und

<sup>3398</sup>Vgl. GA 21, 161.

<sup>3399</sup>Vgl. *Met. E 2*, 1043b4-8; nur auf diesem Boden kann die Selbigkeit Grund (αἴτιον) und Ursprung (ἀρχή) des Seins sein, vgl. 1043b13 sowie b31.

<sup>3400</sup>Vgl. *Met. E 2*, 1051b11-13.

<sup>3401</sup>»ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἢ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον« (*Met. E 2*, 1047a24-26).

<sup>3402</sup>»[E]in sogenanntes schlichtes Da-haben und Erfassen wie: die Kreide hier, die Tafel, die Tür, [ist] strukturgemäß gesehen gar nicht ein direktes Erfassen von etwas [..., sondern] strukturgemäß genommen [gehe ich] nicht direkt auf das schlicht Genommene zu[...], sondern ich erfasse es so, daß ich es gleichsam im Vorhinein schon umgangen habe, ich verstehe es von dem her, wozu es dient« (GA 21, 146f).

<sup>3403</sup>GA 21, 148f.

<sup>3404</sup>Daß Heidegger nicht auf den von ihm in den besagten Kontext durch ihn selbst eingeführten Terminus der Auslegung rekurriert, sondern vom spezifischeren Deuten spricht, stellt für die obige Interpretation der »Deutung« im Sinne der umfassenderen »Auslegung« kein Hindernis dar.

<sup>3405</sup>So Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 67.

Möglichkeit um: zugunsten der Vorgängigkeit des Möglichseins.<sup>3406</sup> So hatte Heidegger bereits die »φρόνησις« ausgelegt.

Desweiteren wendet sich Heidegger der »Aussage« und dem »Aussagen« zu und versucht zu zeigen, daß Auslegung von etwas als etwas – auch im Fall eines noch unbestimmten Begegnenden – stets eine Verhaltensm ö g l i c h k e i t dem Etwas gegenüber impliziert, daß die Prädikationsstruktur im hermeneutischen »Als« angelegt und die Aussage sozusagen dessen Erfüllung ist – was erkennbar ist, sofern man einsieht, »daß jede nicht zu einem Satz stilisierte Aussage ein Verhalten ist«<sup>3407</sup>.<sup>3408</sup> Nur so kann klar werden, daß ein unmittelbares Verständnis von etwas Seiendem auf sein Möglichsein »zu etwas« hin auch dann immer schon vorausgesetzt ist, wenn ein Begegnendes ohne den Aspekt des Gebrauchtwerdens erfahren wird. Heidegger muß diesen Zusammenhang mit dieser Ausrichtung thematisieren, damit er den Vorwurf abwehren kann, seine Wirklichkeitsbeschreibung sei im Verhältnis zu Aristoteles lediglich ergänzend. Deswegen richtet Heidegger seine Darstellung darauf, daß sie im gleichen erweist, daß vielmehr das Aristotelische Verständnis des Seienden erst auf dem Boden und im Rahmen des von Heidegger selbst vorgebrachten Verständnisses verständlich wird!

Ebenso wird nur auf diese Weise das Nicht-Vorliegende, das Nicht-Seiende in seinem »Sein« verständlich; und es wird plausibel, daß das Seiende überhaupt Möglichkeitscharakter hat. Also, Heidegger will das Nicht-Seiende »als die Erfahrung des Unbestimmten und Entdeckbaren selbst«<sup>3409</sup> entwickeln. Faktisch wird so auch das »Seiende« zum Unbestimmten und Entdeckbaren, sofern es nämlich niemals voll und ganz bis in die allerletzte, mögliche Relation hinein bestimmt und entdeckt ist. Für die Frage nach der Wahrheit heißt das, daß der Zusammenhang des Entdeckbaren selbst die »Wahrheit«, »ἀλήθεια« ist.<sup>3410</sup> Für das »Sein« heißt das zunächst, daß Heidegger den »Schritt von ›Sein‹ zu ›Dasein‹«<sup>3411</sup> vollzieht, daß er das »Sein« als »Dasein« versteht, in dem Sinne, daß die Unbestimmtheit und das Möglich-s e i n des Seienden in einem unmittelbar vorausgesetzten Selbstverständnis, nämlich im »Dasein« liegen, wobei dieses Dasein selbst auf Möglichkeit hin verstanden werden muß. Denn »Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins«<sup>3412</sup> und dieses »Wie« heißt genauer, daß das Dasein als für sich selbst erschlossenes Sein da ist und da zu sein hat,<sup>3413</sup> nämlich als »ihm selbst überantwortetes Mög-

---

<sup>3406</sup>»Das nicht Vorliegende ist nun nicht mehr nur die vom vorliegenden Seienden ausgeschlossene Bestimmung, sondern das, was es wesentlich ist« (Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 68).

<sup>3407</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 69.

<sup>3408</sup>»[E]twas muß auf eine Möglichkeit hin erfahren werden, damit es eine Deutung dieser Möglichkeit überhaupt geben kann« (Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 70).

<sup>3409</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 70.

<sup>3410</sup>In *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34; Wintersemester 1931/32) wird Heidegger, um Verwechslungen zu vermeiden, die Aussagewahrheit gegenüber der Wahrheit im weitesten Sinn als »Richtigkeit« bezeichnen.

<sup>3411</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 70.

<sup>3412</sup>GA 63, 7.

<sup>3413</sup>Vgl. SuZ 134; 135; 276.

lichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit [, ... ermöglicht-mögliches] Freisein für das eigenste Seinkönnen<sup>3414</sup>.

Sodann heißt dieses Seins-Verständnis, daß das Sein überhaupt Unbestimmtes ist bzw. sich in einem prinzipiellen Bestimmtheitsprozeß von Möglichkeit zu Wirklichkeit befindet. »Dasein« muß dabei zwar primär als S t r u k t u r des Seins aufgefaßt werden, da die von Heidegger als »Seinscharakter ›unseres‹ ›eigenen‹ Daseins« beschriebene »Faktizität«<sup>3415</sup> nicht bloß ein – wenn auch transzendentes – Urverhalten, oder besser eine transzendente Urhandlung eines Subjekts darstellen kann. Dagegen würde sprechen, daß Heidegger das Dasein (nicht erst in SuZ) als »In-der-Welt-sein«<sup>3416</sup> zu verstehen gibt;<sup>3417</sup> zudem würde eine solche Deutung dem Werdekontext Heideggers widersprechen, in dem er sich damals nicht nur seinem Lehrer Husserl gegenüber zu emanzipieren suchte, sondern jeglichen subjektivitätsphilosophischen Ansatz ablehnte<sup>3418</sup>. Aber andererseits spricht Heidegger selbst davon, daß zur »Seinsverfassung des Daseins« gehöre, »daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis« habe;<sup>3419</sup> und außerdem würde ohne die Einsicht, daß mit der Struktur namens »Dasein« »immer das Verhalten in dieser Struktur mitzudenken ist«<sup>3420</sup>, völlig unverständlich, wie das »Verweilen« und »Nichtweglaufen« von Heidegger als »Da-sein«<sup>3421</sup> ausgelegt werden konnten; woher die entsprechenden Analysen vom »Vorlaufen in den Tod« in SuZ ihr existenzielles Pathos bekommen und welchen Sinn das »mögliche Ganzseinkönnen«<sup>3422</sup> des Daseins hat!

Zu klären stand für Heidegger somit an, wie genau »Dasein« beschaffen ist, auch wie sein Zusammenhang mit dem »Sein« aussieht, das offensichtlich in dem »Sein« eines einzelnen Menschen oder einzelner Menschen nicht aufgehen kann. Selbst als »Sein der Menschheit« verstanden müßte das »Dasein« im Verhältnis zum »Sein« viele Fragen offenlassen, da das Sein des nicht daseinsmäßig Seienden mitbedacht werden müßte. Anscheinend nähert sich Heidegger im Gefolge des Aristoteles zunehmend einem derartigen Phänomen, das nötig macht, Konkretes und Allgemeines, beschränktes Mittelbares und unbeschränkt Unmittelbares, Personales und Apersonales usw. »in« eins zu denken – wie einst bei Schleiermacher versucht worden war. Daß in diesem Zusammenhang auch das Gegensatzpaar Rezeptivität und Spontaneität von Bedeutung ist, hatte sich bereits im Kontext der *Frage nach der Wahrheit* angekündigt<sup>3423</sup>. So ist offensichtlich, daß dieser Sachverhalt nicht ohne Rücksicht auf den Prozeß der »ἀλήθεια« aufgeklärt werden kann.

---

<sup>3414</sup>SuZ 144.

<sup>3415</sup>GA 63, 7

<sup>3416</sup>GA 21, 406.

<sup>3417</sup>Darauf verweist schon Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 73.

<sup>3418</sup>Bedenke nur das voreilig-unwillige Mißverstehen Heideggers gegenüber Schleiermacher; sowie Heideggers Kritik an Dilthey, Husserl und der »personalistischen Psychologie« überhaupt in Heideggers »Aufweis des Versäumnisses der Frage nach dem Sinn von Sein selbst« (Auszug aus der Paragraphenüberschrift zu GA 20, 157-182).

<sup>3419</sup>Vgl. SuZ 12; in diesem Sinne schon GA 20, 201f.

<sup>3420</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 72.

<sup>3421</sup>GA 63, 7.

<sup>3422</sup>Auszug aus der Kapitelüberschrift zu SuZ 235-267.

<sup>3423</sup>Vgl. GA 21, 338-344, bes. 343.

Daß diese wiederum aufs engste mit der »Zeit« verbunden ist, hatte Heidegger dadurch angedeutet, daß er die »ἀλήθεια«, die »Wahrheit« als »Gegenwart« und diese als »ein[en] Charakter der Zeit« auslegte.<sup>3424</sup> Die innere Problematik des Seinsverständnisses führte aber von sich aus zur Frage nach der »Zeit«.<sup>3425</sup> Und diese stand wie gesagt in einer bestimmten Relation zum Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität (bei Kant) bzw. zum »Gemüt«.<sup>3426</sup> Daß Heidegger folglich von sich aus bzw. von dem Sachverhalt aus, den er umkreist, und zwar vermittelt durch den Gedanken der Rezeptivität des menschlichen Daseins, also beeindruckt durch das faktische Vorgegebensein von Struktur- und Verhaltensmöglichkeiten des Seienden in die Richtung derjenigen Einsichten gerät, die (schon) Schleiermacher von einem »Gefühl« (besser: Gefühlsgefühl) sprechen ließen, diesen Eindruck bestärken zusätzlich zu der eben aufgewiesenen Spur zahlreiche, weitere, vor der Publikation von SuZ notierte, anzumerkende Gedankensplitter Heideggers, in denen von »Gefühl«, »Stimmung« und Verwandtem die Rede ist.<sup>3427</sup>

#### 4.2.3 Resümierendes Zwischenfazit

und Vortrieb der Problemstellung von »Sein« und »Zeit«

##### 4.2.3.1 Zwischenfazit

Das Ergebnis der Betrachtung von Heideggers Ausbildung seiner eigenen phänomenologischen Verfahrensweise und Fundamentalontologie lautet zuallererst, daß Heidegger eine Wandlung vollzieht; deren Ende ist für ihn selbst damals noch nicht absehbar.<sup>3428</sup> Selbstverständlich ist der besagte Wandel nur vor dem Hintergrund einer relativen Kontinuität ersichtlich. So spricht Heidegger schon in seinen frühen Vorlesungen von dem zu thematisierenden Zusammenhang von »Geschichte und Leben«<sup>3429</sup>. Heidegger kritisiert, daß schon in der Antike die »inneren Erfahrungen« in die »Ausdrucksformen der [...] Wissenschaft gespannt« worden seien, was »heute noch tief und verwirrend«<sup>3430</sup> nachwirke.

<sup>3424</sup>Vgl. GA 21, 193.

<sup>3425</sup>Vgl. GA 21, 193f.

<sup>3426</sup>Vgl. GA 21, 338-344, bes. 343; 341; 342.

<sup>3427</sup>Den Ausdruck »Gefühl« lehnt Heidegger zwar ab: »›Gefühl‹ ist eine psychologische Kategorie, deren kategoriale Struktur verworren ist, jedenfalls nicht so bestimmt, daß sie in vorliegender Interpretation [der Lebensbewegtheit] etwas besagen könnte« (GA 61 [WS 1921/22], 138). Der Sache nach nähert er sich aber über die »Erschlossenheit« der Sache an: »Bedeutsamkeit ist nur verständlich aus der in ihr v o r f i n d l i - c h e n Erschlossenheit« (Sperrung: S.B., GA 63 [SS 1923], 96); um dann in GA 18 (SS 1924) bezüglich der Rezeptivität festzustellen: »Es handelt sich [bei den πάθη] nicht um ›seelische Zustände‹ mit ›körperlichen Begleiterscheinungen‹, sondern die πάθη charakterisieren den ganzen Menschen in seiner Befindlichkeit in der Welt« (192; so auch 195); »Die Frage ist [...], ob es solche πάθη gibt, die über das konkrete Sein des Menschen hinaus noch in sich selbst ein charakteristisches Sein haben. [...] So ist der νοῦς [...] mehr[ ] als der Mensch [...], nämlich] die Grundbedingung der Möglichkeit des In-der-Welt-seins« (200f); »In d[... ]er ›Hoffnung auf das Gerettetwerden‹ offenbart sich die eigentümliche Befindlichkeit, daß ich um das, was ich befürchte, besorgt bin: Es muß mich angehen, es kann nichts Gleichgültiges sein« (260). Und schließlich heißt es in GA 20 (SS 1925): »Die Struktur der Entdecktheit des Daseins in seiner Welt [... ist] die Befindlichkeit« (348-355); »Das Phänomen der Stimmung und des Gestimmtseins [...] ist ein Exponent der Befindlichkeit« (353); »Die Befindlichkeit selbst ist nun die genuine Weise, das Dasein zu sein« (354).

<sup>3428</sup>Vgl. GA 20, 188; 190.

<sup>3429</sup>GA 58, 146.

<sup>3430</sup>Vgl. GA 58, 61.

Anders gesagt: das »Theoretische« drohe von Anfang an, sich an die Stelle eines Ursprünglichen zu setzen. Und diesem Ursprünglichen spürt Heidegger nach. Aus diesem Grund sucht Heidegger über Husserl hinausgehend nach einer solchen Phänomenologie, die als »Urwissenschaft« verstanden »mit dem Erleben« mitgeht.<sup>3431</sup>

Diese Suchbewegung Heideggers ist von Anfang an religiös motiviert – wie schon Heideggers Ausführungen zur Mystik des Mittelalters zeigten. Damals sollten die religiösen Quellen von den Verdeckungen der Theorie gereinigt werden. Nun sucht Heidegger abermals quellfrische Unmittelbarkeit des Lebens in der Gestalt der Religion, freilich in der Weise von Phänomenologie. Diese Suchbewegung führt ihn zur Untersuchung der für die abendländische Geistesgeschichte höchst bedeutsamen »Zeitlichkeit« der urchristlichen Religion des Apostel Paulus. An diesem Gegenstand, also gegenstandsorientiert, will Heidegger seine eigene Phänomenologie entwickeln. Denn Heidegger vermeint, ebendort eine ursprüngliche Vollzugsweise von »Geschichte« und »Leben« vernommen zu haben. Die dabei zugrundeliegende Doppelseinsicht lautet: »Geschichte im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion«<sup>3432</sup>, wie Heidegger notiert; und: »alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck«<sup>3433</sup>, wie Schleiermacher weiß. Wenn Heidegger dann »ein echtes und ursprüngliches Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen,« strebt, welches »aus unserer eigenen geschichtlichen Situation und Faktizität zu explizieren«<sup>3434</sup> sei, um so »aus der faktischen Lebenserfahrung Motive für das Selbstverständnis des Philosophierens« und aus diesem »Selbstverständnis« »die ganze Aufgabe«<sup>3435</sup> seiner Phänomenologie zu gewinnen, dann ergibt sich dennoch eine ganz bestimmte Schwierigkeit! Während Heidegger nämlich einerseits ausdrücklich auf die eigene geschichtliche Situation Bezug nehmen will, steht er andererseits noch im Bann der abstrakten Verfahrensweise der Phänomenologie Husserls, die das »Sein« des Phänomenologen in seiner Bedeutung für die Phänomenologie ausschaltet. Ganz im Sinn dieser Vorgehensweise Husserls kombiniert Heidegger die Verfahrenstechnik des erwähnten »Explizierens« bzw. die Technik der Explikation mit der für sie wesentlichen Methode der »Formalisierung«. Zwar weist Heidegger frühzeitig darauf hin, »daß das formal Gegenständliche zunächst überhaupt keinen Zusammenhang mit dem theoretischen Prozeß« haben müßte, daß also »sein Motivationsursprung aus dem Leben« ein »qualitativ grundwesentlich anderer«<sup>3436</sup> als derjenige des theoretischen Prozesses sein könnte. Doch problematisch bleibt, daß der Rahmen der »formalen Anzeige«<sup>3437</sup>, die »den Bezug des Phänomens anzeigen«<sup>3438</sup> soll, ohne daß sie ihn theoretisch feststellt, sofern sie als Formalisierung frei vom »Was« des zu bestimmenden

---

<sup>3431</sup>Vgl. GA 56/57, 15 und 117.

<sup>3432</sup>GA 60, 322.

<sup>3433</sup>RuR 100.

<sup>3434</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 124.

<sup>3435</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 34; vgl. a.a.O., 10.

<sup>3436</sup>Vgl. GA 56/57, 114.

<sup>3437</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 62-65.

<sup>3438</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 63.

Gegenstandes bleibe<sup>3439</sup>, daß diese Formalisierung sämtliche Bezüge und so auch den Sinn des Einstellungsbezuges<sup>3440</sup> zu den Gegenständen der Phänomenologie auf Vollzugsmäßiges reduziert. Die radikal rezeptive Gegebenheitsweise des Phänomenbezugs, im gleichen die radikal rezeptive Gegebenheitsweise der Phänomenologie, vor allem jedoch die radikal rezeptive Gegebenheitsweise von allem für unsereinen Erschlossenem überhaupt, inklusive unserer Selbsterschlossenheit, all das wird von Heideggers Verfahrensweise in Dunkelheit gehalten. Und diese Dunkelheit ist es, die ihn im allgemeinen die personale Qualität aller »Gegenwart« im Angesicht Gottes, namentlich Jesu Christi verkennen läßt, die sodann im konkreten eine erfolgreiche bzw. überzeugende Auflösung der Aufgabenstellung der *Einführung in die Phänomenologie der Religion* verhindert und gleichzeitig der zunehmenden Entfremdung Heideggers gegenüber der abendländischen Tradition im ganzen Vorschub leistet. Gewisse einzelne, vereinzelt Redeweisen und Gedanken betreffend das »Gefühl«, die Unmittelbarkeit des menschlichen Lebens sowie ein angebliches religiöses Selbstwissen, von dem Heidegger spricht, lassen zwar ahnen, daß er sich in der Nähe der Einsichten Schleiermachers befindet, können sich aber nicht durchsetzen.

In der darauffolgenden Auseinandersetzung mit Augustin (und dem Neuplatonismus) verstärkt sich Heideggers gedankliche Ausrichtung auf die Vollzugsstrukturen, und zwar auf die Vollzugsstrukturen des menschlichen Daseins, nicht dagegen die Rücksicht auf göttliche Offenbarungszusammenhänge, die das Fundament des individuellen Selbstseins ausmachen könnten. Augustin erfährt von Heidegger daher ein um so zwiespältigeres Urteil. Einerseits nimmt Heidegger an, daß Augustin vom »faktischen Leben« und dessen Vollzughaftigkeit etwas vernommen und in seinen »Bekenntnissen« wiedergegeben hat.<sup>3441</sup> Andererseits gilt Augustins Frage nach dem glückseligen Leben als korrumpiert<sup>3442</sup>. Augustin habe die ursprüngliche Lebens-Verwurzelung der auf ihn gekommenen griechischen philosophischen Vorstellungen nicht aufgedeckt, die betreffenden Vorstellungen, speziell die Rede von der »fruitio dei« nicht ausreichend »destruiert«.<sup>3443</sup> Trotz gewisser gegenläufiger Tendenzen stehe der Freugenuß Gottes und des glückseligen Lebens bei Augustin deshalb sogar im Gegensatz<sup>3444</sup> zum »Haben des Selbst«<sup>3445</sup>, zur Prozeßstruktur des Selbst, zum »eigentlichen Sein des Selbst«<sup>3446</sup>. – Abermals klingen somit Redeweisen an, die an Schleiermachers Einsichten erinnern möchten; von einer Rückverlagerung der Anschauung ins Gefühl kann bei Heidegger aber zumindest noch nicht die Rede sein.

Während Heidegger nämlich zuvor, in der Auseinandersetzung um die mittelalterliche Mystik und das Urchristentum noch von einer gewissen Quellreinheit und Ursprünglichkeit

<sup>3439</sup>Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 61.

<sup>3440</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 48.

<sup>3441</sup>Bedenke: Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 298.

<sup>3442</sup>»Sucht [...] Augustin radikal? Nein, er verbleibt [...] in einer Ordnungs- und Rahmenbetrachtung und im entsprechend leitenden Bezugssinn. – Griechisch [...], ›katholisch[ [...] i]n einstellungsmäßiger Orientierung! Objektwissen!« (Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 194).

<sup>3443</sup>Vgl. Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 271; 292.

<sup>3444</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 272.

<sup>3445</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 272.

<sup>3446</sup>Augustinus und der Neuplatonismus, GA 60, 298.



der tradierten Erfahrungen auszugehen schien, verschärft sich nun der Ton gegenüber der christlichen wie der Platonischen Tradition. Das Ziel bleibt prinzipiell dasselbe: ursprünglicher Zugang zu unmittelbarer Lebendigkeit. Aber vor allem die Platonische Philosophie habe unter Rückgriff auf den Gesichtssinn eine Tradition des theoretischen Feststellens gegenüber den lebendigen Lebensvollzügen begründet, die auch das Christentum korrumpiert zu haben scheint. Und diesen Korruptionsgedanken, von dem Ansätze bereits in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* zu vernehmen waren<sup>3447</sup>, beginnt Heidegger nun – gestützt auf die Analyse der »molestia« bei Augustin – tiefgründiger zu bedenken.<sup>3448</sup> Gleich einer prozessualen Hintergrundstruktur will Heidegger einen Zusammenhang »hinter« Christentum und Neuplatonismus aufweisen und aufzeigen, wie sich aus diesem Lebenszusammenhang so etwas wie Geschichte, nämlich der Vollzug der Geschichte, in der die Gegenwart stattfindet, entwickelt.<sup>3449</sup> Für einen ursprünglichen Zugriff auf das »faktische Leben«, das fast allerorten verdeckt scheint, wird für Heidegger daher immer wichtiger, eine Methode zur Aufdeckung bzw. zur Rückführung der Erscheinungen zu ihren Wurzeln, gewissermaßen eine Methode von Reformation sich anzueignen. Eben dazu dient ihm die aus der früheren Formalisierung weiterentwickelte »Destruktion«. Der methodische Fortschritt besteht in der Intensivierung und Ausweitung seiner Hermeneutik des Verdachts – bei gleichzeitigem Wunsch, ursprüngliche Lebensformen, zwar nicht in einem naiv zeitlichen Sinn, aber doch irgendwie wieder einrichten zu können.

Relativ positiv tritt zum Zeitpunkt der Augustinvorlesung lediglich Aristoteles in Erscheinung. Zwar unterzieht Heidegger auch die Aristotelische Philosophie einer kritischen Sichtung, doch allein bei ihm scheinen Interesse am Vollzughaften und kritische Distanz gegenüber Plato vereint zu sein. Bei Aristoteles könne daher Entscheidendes in der Frage nach der »Wahrheit« (*ἀλήθεια*) gelernt werden. Deswegen wendet sich Heidegger immer mehr dem Aristoteles und dem menschlichen Erlebnissubjekt, konkret der »φρόνησις« zu. Notwendig ist diese Wendung desweiteren, da Heidegger annimmt, daß die Tradition und ihre Erfahrungen durch Gedanken des Aristoteles vermittelt sind. Zweitens erhält Heidegger bei seinen Untersuchungen den Eindruck, daß die gesamte nacharistotelische Tradition, sei sie theologisch oder philosophisch, sich bzw. die »Idee des Menschen und des menschlichen Daseins«<sup>3450</sup> »zum großen Teil uneigentlich in der griechischen Begrifflichkeit«<sup>3451</sup> hält. Und drittens geht Heidegger davon aus, daß nur Aristoteles, da er allein den entscheidenden Anfang, den »prinzipiellen, neuen Grundansatz«<sup>3452</sup> der gesamten abendländischen Ontologie darstelle, in keiner Weise vorgegebene Lebenserfahrung

<sup>3447</sup>Vgl. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, § 9 (»Sicherungstendenzen«); § 10 (»Die Bekümmernung des faktischen Daseins«); sowie die Vorstellung des Mißverständnisses der Zeichen der Zeit unter den Adressaten des Zweiten Thessalonicherbriefes.

<sup>3448</sup>Vgl. *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, 241-246 (§17. Molestia – die Faktizität des Lebens).

<sup>3449</sup>Vgl. *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, 173.

<sup>3450</sup>GA 62 (PA), 369.

<sup>3451</sup>GA 62 (PA), 367.

<sup>3452</sup>GA 62 (PA), 371.

verdeckt hat – weil er sie noch gar nicht durch blinde Übernahme verdecken konnte. Nur im destruierenden Rückbezug der (neueren) philosophischen Tradition auf den Quellpunkt Aristoteles könne »[p]hilosophische Forschung« daher sinnvoll sein; und dabei müsse sie »im radikalen Sinne ›historisches‹ Erkennen« sein.<sup>3453</sup> Die Destruktion sei nämlich der eigentliche Weg, auf dem sich »die Gegenwart« »in ihren eigenen Grundbewegtheiten« »begegnen« müsse.<sup>3454</sup>

Für die Verfahrensweise heißt das die Betonung und Ausformung der »Destruktion« hin zur »phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität«<sup>3455</sup>. »Hermeneutik« besage in diesem Zusammenhang die Vollzugseinheit der ausdrücklichen Selbstausslegung des faktisch zur Begegnung mit sich selbst und seiner allgemein-konkreten geschichtlichen Grundsituation eben als dieses Selbst genötigten Da-Seins, das de facto immer schon »Sein« »verstanden«, das meint faktisch ausgelegt hat<sup>3456, 3457</sup>. Die Hebung dieses »ausgezeichneten« Phänomens<sup>3458</sup>, den »Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert«<sup>3459</sup>, sprachlich ausdrücklich zu machen, das sei folglich die Aufgabe der zugleich destruierenden wie faktisch-hermeneutischen Phänomenologie<sup>3460</sup>.

Offensichtlich mündet diese Verfahrensweise Heideggers darin, daß die Methode der Gegenstand und der Gegenstand die Methode ist. Dieser Umstand erinnert (entfernt) nicht nur an die Konzeption Hegels, sondern vielmehr an die bereits in Heideggers »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« zutage getretene Bodenlosigkeit von Heideggers rein vollzugsorientierter Formalisierung. Die damit verbundene Problematik der Bezugslosigkeit seiner Verfahrensweise kommt Heidegger nicht zu Bewußtsein. Stattdessen vermittelt er den Eindruck, seine Hand gegen Gott aufheben zu müssen,<sup>3461</sup> obwohl Heidegger eigentlich nur gegenüber einer bestimmten Weise der R e d e von Religiosität und von ihrem besonderen Gegenstand »Gott«, also einer bestimmten, vor allem einer bestimmten, tendenziell theoretischen, verbalsprachlichen Form des religiösen Lebens bzw. des Lebens überhaupt ablehnend gegenübersteht, nicht aber gegenüber dem Bezug auf das Transzendente selbst.

In mehr gegenstandsorientierter Perspektive zeigt sich folgendes Bild: Unter der bemerkenswerten Voraussetzung, daß »Zusprechen und Absprechen der Seele« nur e i n e bestimmte Weise für Heidegger darstellen, in der die Seele »Seiendes als Unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt«,<sup>3462</sup> deutet Heidegger das schon aus seiner Mystikvor-

---

<sup>3453</sup>Nur auf diese Weise verstehe sie »die Gegenstands- und Seinsart ihres thematischen Worauf«, also der Grundstruktur des Lebens, vgl. GA 62 (PA), 368.

<sup>3454</sup>GA 62 (PA), 368.

<sup>3455</sup>GA 62 (PA), 364.

<sup>3456</sup>Auf dieses »ausgezeichnete« Phänomen (vgl. SuZ 35), den »Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert«, verweist schon GA 62 (PA), 372f.

<sup>3457</sup>Vgl. GA 63, 7; 14f; sowie GA 62 (PA), 360f.

<sup>3458</sup>Vgl. SuZ 35.

<sup>3459</sup>GA 62 (PA), 372f.

<sup>3460</sup>Prägnant bestimmt Heidegger die Phänomenologie in diesem Sinne in SuZ 37; im Kern trägt er diesen Gedanken bereits in GA 62 (PA), 366-375 vor.

<sup>3461</sup>Vgl. GA 62 (PA), 363 Anm. 54.

<sup>3462</sup>Heidegger rechnet also mit vorsprachlichem Wissen.

lesung bekannte Phänomen der (Grund-)Bewegtheit des Lebens derart, daß der »φρόνησις«, also der »praktischen Klugkeit« der Primat gegenüber der »Weisheit« (σοφία) zukommt, wodurch Heidegger die Aristotelische Auffassung geradezu umkehrt. Heidegger interpretiert, daß gerade die »φρόνησις« »das Worauf des Umgangs menschlichen Lebens mit ihm selbst und das Wie dieses Umgangs in seinem eigenen Sein in Verwahrung«<sup>3463</sup> bringe. Gerade die »φρόνησις« ist daher auf »Sein« bezogen, von dem sie ein »Verständnis« besitzen muß. Zugleich vertritt Heidegger die Ansicht, daß die für »φρόνησις« und »σοφία« gemeinsame Wirklichkeit – obwohl Aristoteles doch der »Anfang« ist – von Aristoteles vor dem Horizont einer ontologisch radikalisierten Idee des Bewegtseinden verstanden worden ist, nämlich vor dem Horizont des »Sein[s], in dem die Bewegung zu ihrem Ende gekommen«<sup>3464</sup> ist. Auf diese Weise hat Aristoteles nach Heidegger das Vollzughafte am Leben und das M ö g l i c h s e i n der Vollzüge wider Erwarten und in entscheidender Hinsicht verdeckt. Eröffnet worden ist Heidegger diese Erkenntnis letztlich durch den urchristlich-kairologischen Hinweis auf das Zukünftig-Offene der »Zeit« und den damit verbundenen Möglichkeitscharakter von »Sein«. Im Grunde steht die Mangelhaftigkeit des Aristoteles und die Notwendigkeit, seine Philosophie zu überwinden, damit schon fest. Andererseits stellen die »Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles« von 1922 nur eine Skizze bzw. eine Arbeitsabsicht, noch nicht deren vielfach bestätigtes Endergebnis dar. Um so weniger kann Heidegger daher einsehen, daß die von ihm an Aristoteles vollzogene Kritik in letzter Instanz auf seine eigene Verfahrensweise zurückfallen muß.

Ähnlich wird Heideggers Platokritik indirekt auf Aristoteles, im Zuge der später von Heidegger herausgestellten Geschichtsmächtigkeit der Verfallenheit des Seins aber auch auf ihn selbst zurückfallen. Ein phänomenologisch ausgewiesenes Fundament, von dem aus Heidegger quasi als Erleuchteter seinen hellen Schein in die Dunkelheiten der Seinsgeschichte zurückstrahlen lassen könnte, wird Heidegger nicht grundlegen können. An Plato stellt Heidegger nun den beachtlichen Fortschritt fest, von der Frage nach dem Seienden zur Frage nach dem Sein des Seienden übergegangen zu sein.<sup>3465</sup> Die problemlösende Fortschrittlichkeit der Position Platos besteht genauer gesagt darin, daß Plato das »Sein«, die Idee verstanden als »οὐσία« weder schlicht als »σῶμα« (raum-zeitliches Seiendes)<sup>3466</sup> bzw. »γένεσις«<sup>3467</sup> (Werden), noch bloß als »εἶδος« (Urbild), sozusagen getrennt von der »γένεσις« zu denken versucht, sondern – unter dem Einfluß des jungen Aristoteles, wie Heidegger meint – mit der »Möglichkeit der G e m e i n s c h a f t« (δύναμις κοινωνίας) der »Stämme« (γένη) rechnet, so daß auch »νοῦς, κίνησις, ζώη« als seiend verstanden wer-

<sup>3463</sup>GA 62 (PA), 383.

<sup>3464</sup>GA 62 (PA), 385.

<sup>3465</sup>Material gesprochen heißt das vor allem, daß Plato die Prozeßdynamik zwischen bzw. den Zusammenhang von »wahrhaft Seiendem«, »abbildhaft Seiendem« sowie dem gewissermaßen »Nicht-Seiendem« problematisiert hat.

<sup>3466</sup>Vgl. *Sophistes* 246a1ff.

<sup>3467</sup>Vgl. *Sophistes* 248a7-13.

den könnten<sup>3468</sup>. Damit sei die systematisch relevante Frage vorbereitet, ob nicht für alle diese »Seienden« (*νοῦς, κίνησις, ζωή* usw.), ob nicht für dieses Ganze als Ganzes die Definition: »ὄν = δύναμις« die wirkliche Aufklärung ist.<sup>3469</sup> Andererseits jedoch und im Letzten verstehe Plato die »δύναμις«, das Mögliche vor dem Hintergrund von »Miteinandersein« und »Anwesenheit«.<sup>3470</sup>

Die in dieser Feststellung enthaltene Kritik wird später genausogut auf Aristoteles, Heideggers Zeitgenossen in der Phänomenologie sowie zuletzt auf Heidegger selbst zurückfallen. Sie betrifft offensichtlich einen umfassenden Sachverhalt. Und tatsächlich sieht Heidegger denn auch die von ihm bei Plato aufgedeckte »Anwesenheit« nur im Kontext von »Wahrheit« überhaupt als verstehbar an. Und weiter deutet Heidegger an, daß die Frage nach der Wahrheit nur im Zusammenhang mit einem aufgeklärten Verständnis von »Gegenwart« bzw. »Zeit« und »Rezeptivität« sowie »Gefühl« wird vorangebracht werden können. Dann, so Heidegger, werde man »in die Geschichte des Seinsproblems und in die Geschichte der Philosophie überhaupt zurück[...]leuchten« können und erst dann werde sie Sinn bekommen.<sup>3471</sup>

Diese Problemstellung, die Frage nach der Wahrheit, das meint den Übergang von »Vorhandenheit« bzw. vom »Seienden« über »Dasein« zur »Zeit« und die damit verbundene Thematik von Möglichen, Rezeptivität und Gefühl entwickelt Heidegger in seinen Aristotelesinterpretationen. Allerdings zeigte sich bei der Betrachtung dieses Sachverhalts zunächst außer der bekannten methodisch fragwürdigen Annahme, daß der »Anfang« Aristoteles ohne Verdeckungstendenz sei, die gleichzeitig herrschende inhaltliche Zwiespältigkeit der Aristotelischen Philosophie nach Heidegger. Aristoteles habe im Rahmen seiner »Radikalisierung der Idee des Bewegtseiden« die durch Plato auf ihn gekommene seinsgeschichtliche Tradition der als reale Einzelwesen verstandenen »Ideen« fortschrittlicher Weise abgelehnt; da sie ihm zu abstrakt erschienen sei und ihm zufolge in die Aporie münde, daß das Sein zur Gattung wird. Stattdessen habe Aristoteles »konkrete Forschung des Begegnenden«, das meint die Erforschung der fortschreitenden Veränderung bzw. Bewegung des einzelnen Seienden durch dessen Möglichkeitsstufen hindurch betrieben<sup>3472</sup> und das Sein durch die Vorstellung der sogenannten Kategorien gewissermaßen »modalisiert«<sup>3473</sup>; wobei das sogenannte »τὸ τί ἦν εἶναι«, das »wesentliche Wassein« oder »Was-war-sein« die Theoriestellung und Beschreibungsfunktion der platonischen »Idee« übernommen zu haben scheint. Dessen Funktion jedoch und Wesenseigenschaft, daß es »die[jenige] Einheit des Seins [ist], die das Seiende als das eine in vielerlei Sein seiende Seiende bestimmt[,]«<sup>3474</sup> führt seinerseits ins Aporetische, so daß Heidegger zu Recht den

---

<sup>3468</sup>Vgl. GA 19, 482.

<sup>3469</sup>Vgl. GA 19, 483.

<sup>3470</sup>In diesem Sinn interpretiert Heidegger schon das Phänomen des »Sich-Auskennens« (*τέχνη*) in Platos *Sophistes*.

<sup>3471</sup>Vgl. GA 21, 193f.

<sup>3472</sup>Vgl. GA 62, 255.

<sup>3473</sup>Vgl. GA 22, 161.

<sup>3474</sup>Bröcker, Aristoteles, 119.

Aristotelischen Mangel beklagt, nur in der Sprache, in der Form der Analogie den Seinsgehalt der einzelnen Seienden gesammelt zu haben.<sup>3475</sup>

Dennoch kann Heidegger an Aristoteles, nämlich durch überbietende »Wiederholung« ein angemesseneres Verständnis von »Sein«, »Zeit« und »Gefühl« oder zumindest einen Hinweis darauf gewinnen; zumal der an Aristoteles entwickelte Aspekt des Möglichseins im Verhältnis zu dem des Gegenwärtigseins, das heißt der »Zeit«, zwar gleichursprünglich aber sekundär sei. Daß diese Aristoteles-Interpretation eine radikalisierte Ausformung und Weiterführung von Grundgedanken darstellt, die schon in den *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* von 1922 enthalten sind und faktisch eine Überwindung des Aristoteles bedeuten, war und ist einsehbar. Heidegger kritisiert also auch den Aristoteles und dessen »Modalisierung« des Seins. Genauer besehen bricht Heidegger den einfachen, auf »τὰ ὄντα«: das bestimmte Vorliegende beschränkten Phänomenbegriff der Griechen auf,<sup>3476</sup> indem er auf den für das Sprechen vorgegebenen Zusammenhang des Entdeckbaren, das Mögliche schaut. Fundiert ist diese Schau nicht zuletzt in dem an Heidegger durch das Christentum vermittelten Bewußtsein vom Möglichkeitscharakter des »Seins in der Zeit«. Das von Aristoteles angesetzte Verständnis des »Seins« als des selbständig Seienden weist Heidegger zurück. Vielmehr versucht Heidegger zu zeigen, daß die Selbigkeit des Seienden in der Selbigkeit des Daseins bzw. in der Selbstverständlichkeit<sup>3477</sup> des Umgangs liegt. Auf diese Weise kehrt Heidegger das von Aristoteles teils beschriebene, teils implizierte Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit zugunsten der Vorgängigkeit des Möglichseins um.<sup>3478</sup> Und Heidegger weist darauf hin, daß die Prädikationsstruktur im hermeneutischen »Als« angelegt, die Aussage sozusagen dessen Erfüllung ist, daß also die Aristotelische Deutung der Wirklichkeit nur auf dem Boden und im Rahmen der von Heidegger vorgetragenen Deutung und des darin thematisierten Selbstverständnisses des Daseins denkbar ist. So unternimmt Heidegger den Schritt vom Sein des Seienden zum Dasein in dem Sinne, daß die Unbestimmtheit und das Möglich-s e i n des Seienden in einem unmittelbar vorausgesetzten Selbstverständnis, nämlich im »Dasein« liegen; wobei dieses Dasein selbst auf Möglichkeit hin verstanden werden muß. »Sein« befindet sich demzufolge in einem prinzipiellen Bestimmtheitsprozeß von Möglichkeit zu Wirklichkeit; und: »Dasein« gilt Heidegger primär als S t r u k t u r des Seins, die aber ein Selbstverhältnis, bzw. als »Sein« verstanden, »in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis« hat.<sup>3479</sup>

Vor diesem Hintergrund steht für Heidegger an, noch genauer zu klären, wie das »Dasein« beschaffen ist. Expliziert werden muß derjenige fragliche Gegenstand, der bei Hei-

---

<sup>3475</sup>Vgl. GA 22, 154f.

<sup>3476</sup>Vgl. GA 20, 111.

<sup>3477</sup>So Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 67.

<sup>3478</sup>»Das nicht Vorliegende ist nun nicht mehr nur die vom vorliegenden Seienden ausgeschlossene Bestimmung, sondern das, was es wesentlich ist« (Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 68).

<sup>3479</sup>Vgl. SuZ 12; in diesem Sinne heißt es schon in GA 20, 201f: »Es geht um ein Seiendes, zu dem wir das ausgezeichnete, jedenfalls merkwürdige Seinsverhältnis haben, daß wir es selbst sind – Seiendes, das ist, nur sofern ich es je bin«.

degger mit den Themenfeldern »Gefühl«, »Rezeptivität«, »Wahrheit, »Sein« und »Zeit« gegeben ist.

#### 4.2.3.2 »Sein« und »Zeit«

Also steht für Heidegger an, noch genauer zu klären, wie das »Dasein« »beschaffen« ist und dieser Gegenstand wird bezeichnender Weise in den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925) zum Zentrum – es ist diese Vorlesung, in der Heidegger grundsätzlich und im Detail über weite Strecken hin *Sein und Zeit* vorweggenommen hat; und am Angelpunkt »Dasein« hängen nicht nur die Gegenstände »Sein« und »Zeit«, sondern auch die Methode der Phänomenologie sowie deren gesteigerte Radikalität. Vergleichbar haben auch Schleiermacher und Kant, der eine offen und freimütig, der andere verdeckt und teilweise gegen seine Absicht, das menschliche Gemüt, die Menschheit und die Lebensbewegung des endlichen Geistes thematisiert. Vornehmlich Kant ist es dabei gewesen, an dessen Werk der Zusammenhang von Gegenstand und Methode äußerlich aufschien, während Schleiermacher dieses Wissen von Anfang an innerhalb seiner Denkbemühungen, und zwar besonders deutlich in seinen transzendentalethischen Entwürfen zur Anwendung brachte. Bei Heidegger nun ist das Methodenbewußtsein besonders stark ausgeprägt und erfordert daher besondere Aufmerksamkeit.

In den besagten *Prolegomena* von 1925 thematisiert Heidegger die Methode nämlich ausdrücklich und beweist in diesem Kontext eine gesteigerte Radikalität oder richtiger: gesteigerte Klarheit über eine zuvor schon angelegte Haltung. Die Haltung seiner Denkbemühungen war, vermittelt durch das Werk und die Person Edmund Husserls, von Anfang an die der sogenannten Phänomenologie. Die zeitgenössische Phänomenologie konnte und wollte sich zunächst nur als Methode verstehen.<sup>3480</sup> Ihr Motto lautete: »Zu den Sachen selbst!« Heideggers methodische Radikalität, sein Verständnis der Geschichtlichkeit des (menschlichen) Daseins hatte seit der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* derart zugenommen, daß sein Anfragen und Nachfragen in keiner Weise auf die griechischsprachigen Quelltexte der abendländischen Tradition beschränkt bleiben konnte. Das hebräische Erbe läßt Heidegger aus, bedingt durch dessen Subsumtion unter das Griechische bzw. Lateinische<sup>3481</sup> und Heideggers fragwürdigen Umgang mit der griechischen, inklusive der christlich-griechischsprachigen Tradition. Heidegger unterstellt in den *Prolegomena*, daß die gesamte griechische Fragestellung nach dem Sein eine »bedingte, vorläufige« war und sogar sein mußte;<sup>3482</sup> bedingt durch ein »Unvermögen«, das im Sein des Daseins »gegründet« ist<sup>3483</sup>. Aus diesem Grund wird Heidegger später nicht nur selbst in Schwierigkeiten und inakzeptable Widersprüche geraten, sondern zunächst problematisiert er – in den *Prolegomena*<sup>3484</sup> – die phänomenologische Zeitgenossenschaft, also die Phäno-

<sup>3480</sup>So GA 20, 183: »Wir haben [...] gehört: Phänomenologie ist zunächst ein reiner Methodenbegriff«.

<sup>3481</sup>Vgl. GA 20, 181f.

<sup>3482</sup>Vgl. GA 20, 188.

<sup>3483</sup>Vgl. GA 20, 8.

<sup>3484</sup>Fast im ganzen »vorbereitenden Teil« der *Prolegomena*, vgl. GA 20, 13-182.

menologie seiner Zeit. Denn wie sich schon in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* aufdrängte, war und ist das Historische nicht bloß von historischer Bedeutung im Sinne eines Vergangenen. In den *Prolegomena*, die laut Untertitel ebenfalls zur Phänomenologie, nämlich als *Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur*<sup>3485</sup> dienen, läßt Heidegger klar erkennen, daß eine systematisch-philosophische Erörterung in einem radikalen Sinn gar nicht möglich ist, ohne daß sie »im innersten Grunde historisch«<sup>3486</sup> ist. Deswegen, so Heidegger, sind selbst die *Prolegomena zur Erforschung des Seienden in seinem Sein*, mithin auch die *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, »nur auf dem Wege über die Geschichte zu gewinnen«<sup>3487</sup>. Die diesen Gegenständen angemessene Weise der Forschung, die keine Deduktion darstellt, sondern auf die »Ausarbeitung des Zugangs zu den Sachen [zielt], von denen erst Sätze geschöpft werden sollen«<sup>3488</sup>, ist Heidegger zufolge daher »weder historisch noch systematisch«, sondern vorgehend vor diese Aufteilung, die schon von Schleiermachers Dialektik überwunden worden war; mit anderen Worten vor-wissenschaftlich<sup>3489</sup> oder: »phänomenologisch«<sup>3490</sup>. In diesem Sinn ist Heidegger zu verstehen, wenn er eine »ursprüngliche[ ] Logik«, »eine Logik, die vorausspringt«, anstrebt, eine Logik, wie sie »allerdings nur in ganz engen Grenzen« »von Plato und Aristoteles herausgestellt« worden sei.<sup>3491</sup>

Ziel der *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* ist, wie der Untertitel verrät, eine Phänomenologie von Geschichte und Natur, man könnte auch sagen, eine Phänomenologie der menschlichen Welt oder eine Phänomenologie des Kosmos. Daß ein derartiges Unternehmen faktisch und notwendig durch seine ursprüngliche Gebundenheit an einen spezifischen Sprachkreis, hier des Deutschen, eine gewisse Relativierung erfahren muß, weiß bereits Schleiermacher in seiner *Dialektik*. Der Anspruch, sich dennoch mit allgemeingültigen, dauerhaft sich durchhaltenden Prozeßordnungen zu beschäftigen und diese zu beschreiben, wird davon nicht berührt. Heidegger thematisiert die Sprachkreisbindung zwar nicht in der Weise Schleiermachers, aber der unvermeidlichen Relativität des faktischen Daseins, im Sinne von dessen Geschichtlichkeit ist er sich sehr wohl bewußt. In diesem Bewußtsein durchstreift er in seinen gesammelten Studien die gesamte abendländische Geistesgeschichte, um sein eigenes, geschichtliches Verhältnis zu ihr, seine eigentümliche Verortung in ihr und zu ihr zu gewinnen. In diesem Bewußtsein gestaltet er auch die zur besagten Phänomenologie gehörigen *Prolegomena* als geschichtlich orientierte Arbeit.<sup>3492</sup>

---

<sup>3485</sup>Dieser Untertitel findet sich in Zeile 4f von GA 20, 1.

<sup>3486</sup>GA 20, 9.

<sup>3487</sup>GA 20, 9f.

<sup>3488</sup>GA 20, 198; aus diesem Grund besitzt der sogenannte Zirkeleinwand lediglich die Kraft, die mit ihm konfrontierten Theorien maximal bis zum Festland der unmittelbar reflexiven, radikalen Rezeptivität zu verfolgen.

<sup>3489</sup>Vgl. GA 20, 2; 3; 7.

<sup>3490</sup>GA 20, 10.

<sup>3491</sup>Vgl. GA 20, 3.

<sup>3492</sup>Das erhellt nicht nur an dem gegebenen Titel, sondern spätestens an dem wesentlich geschichtlich orientierten »vorbereitenden Teil«, vgl. GA 20, 13-182.

Erarbeitet werden soll bezeichnender Weise die Geschichte des Zeitbegriffs.<sup>3493</sup> Daß Heidegger geschichtlich vorgehen will, wurde schon gesagt; denn phänomenologisch bzw. phänomenorientiert konnte man das in Frage stehende Phänomen nur fassen, wenn man es vor seiner durch die Wissenschaften durchgeführten Auftrennung und -gliederung in den Blick nahm. Diese Vor-Wissenschaftlichkeit beschränkt sich keinesfalls auf die Aspekte des Systematischen und Historischen. Genauso erforderlich ist sie laut Heidegger für die »Freilegung der Tatbestände, die [noch] vor Geschichte und Natur«<sup>3494</sup> liegen. Zur Frage nach der »Zeit« – sowie deren Entdeckt- und Begriffenheit im Verlauf der Geschichte – führt diese Verfahrensweise Heidegger deshalb, weil Natur- und Geschichtswirklichkeit beide »Ablaufzusammenhänge in der Zeit«<sup>3495</sup> sind und »Zeit« also als »Index« für die Scheidung und Abgrenzung der Seinsgebiete überhaupt« in Erscheinung tritt<sup>3496</sup>.

Vor diesem Hintergrund erhellt noch klarer, daß die Phänomenologie ihre Systematik geschichtlich entwickeln muß: da der »vor« allen »Seinsgebieten« ebendiese generierende »Index« von ihm selbst her die Seinsgebiete »zeitlich« gestaltet, kurz: da die »Zeit« selbst »zeitlich« ist, sich »zeitlich« bzw. als »Zeitlichkeit« entfaltet. Während Heidegger nun mißlicher Weise die Denkmöglichkeit ausläßt, daß ein (göttlicher) Urheber der »Zeit« (gen. obj.) das Geschehen von Zeit im gleichen als Offenbarungs- und Besserungsgeschehen der Welt des Menschen entfaltet, deutet er gleichzeitig »die Geschichte des Zeitbegriffs [...] am Ende [als] die [bloße] Geschichte des Verfalls und [als] die Geschichte der Verstümmelung der Grundfrage wissenschaftlicher Forschung nach dem Sein des Seienden«<sup>3497</sup>. Diese Fragestellung, die Heidegger ähnlich schon ein Jahr zuvor (1924) in der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* thematisiert hatte,<sup>3498</sup> führt im Grunde die Aufgabenstellung seines Habilitationsvortrages von 1916 weiter fort, in dem er die Bedeutung des historischen Zeitbegriffs als »originale und auf andere Wissenschaften unreduzierbare Geisteshaltung«<sup>3499</sup> theoretisch begründen wollte. Doch im Jahr 1925 sieht Heidegger klarer, daß er in einen Bereich »vor« den Begriffen zurückstreben muß und daß das dabei erscheinende Phänomen der »Zeit« an ihm selbst »zeitlich« bzw. geschichtsermöglichend und also geschichtsmächtig ist; ebenso sieht er 1925 klarer, daß die Phänomenologie der Zeitgenossen wie auch die Denkbemühungen der Früheren die vorbegriffliche Sphäre der Zeit nicht recht fassen können. – Wie weit er selbst dieser Vorbegrifflichkeit gerecht wird, wird noch zu fragen sein. Schleiermacher hatte seinerzeit in der *Dialektik* aufgezeigt, daß es Grenzbegriffe gibt, die jeweils dem Gehalt oder der Form nach nicht mehr Begriffe sind in dem Vollsinn dieses Wortes. Bis zu dieser Grenze konnte Schleiermacher steigen durch

<sup>3493</sup>Vgl. GA 20, 7.

<sup>3494</sup>GA 20, 7.

<sup>3495</sup>GA 20, 7.

<sup>3496</sup>Vgl. GA 20, 8.

<sup>3497</sup>GA 20, 8.

<sup>3498</sup>Dort schreibt Heidegger, daß vor der wissenschaftstheoretischen Betrachtung der Geschichte die radikalere Frage nach dem Sinn des Geschichtlichseins liege: »Die Seinsstruktur eines Seienden, das Geschichte ist, soll aufgedeckt werden. Eine solche Aufgabe ist ontologisch«, aus: *Der Begriff der Zeit* ([Abhandlung] 1924), GA 64, 1-103, 3f.

<sup>3499</sup>Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, GA 1, 433.



die Analyse der Phänomene im Bereich des »Wollens« und des »Denkens«. Wollte er jedoch deren Verbundenheit bedenken, so führte das zu einer Sphäre des »Gefühls«, die eigentlich einen besonderen Zugang zu ihr fordert, wovon Schleiermachers Phänomenbeschworung in den *Reden* zeugt. Heideggers Gedankenführung wird daher wahrscheinlich ebenfalls eine besondere, eine phänomengemäße Zugangsweise nötig haben, wenn sie überzeugen will. Dazu später mehr!

Immerhin bemerkt Heidegger also eine gewisse Mangelhaftigkeit der Philosophie der Früheren sowie der zeitgenössischen Phänomenologie, die eine Phänomenologie der Intentionalität gewesen sei und war<sup>3500</sup>. Und damit kommt Heidegger zu einer Bestimmung der Phänomenologie und seiner eigenen Verfahrensweise nach ihrem Gegenstand bzw. auf das »Dasein« sowie dessen Zusammenhang mit der Zeit. Denn die Phänomenologie war und ist Heidegger zufolge niemals »reiner Methodenbegriff« allein. Vielmehr hatte und hat sie immer schon einen bestimmten Gegenstand. Nur, daß die damals zeitgenössische Phänomenologie, speziell die Husserlsche, das »Versäumnis« beging, ihr »Thema (Intentionalität)« ohne die Frage nach dem Sein ihres Gegenstands, also ohne die Frage nach dem »Sein des Intentionalen« behandelt zu haben.<sup>3501</sup> Grund für dieses Versäumnis ist, wie gesagt, »ein [gewisses] Unvermögen, das im Dasein gegründet«<sup>3502</sup> sei und seit Aristoteles ebenso die Frage nach dem Sein überhaupt habe verstummen lassen<sup>3503</sup>. Das heißt erstens: »Auch die [zeitgenössische] phänomenologische Forschung steht unter dem Bann einer alten Tradition und zwar gerade da, wo es um die ursprünglichste Bestimmung ihres eigenen Themas – die Intentionalität – geht«<sup>3504</sup>. Zweitens ist für Heidegger das eine Versäumnis mit dem anderen unmittelbar verbunden<sup>3505</sup>, nämlich als »Geschichte unseres Daseins selbst – [...] Geschichte [verstanden] als die Geschehensart des Daseins selbst«<sup>3506</sup>. Konkret äußere sich diese Verfallsgeschichte in der Herrschaft des Logischen<sup>3507</sup> – wie sie in d.v.U. beispielhaft an Kant herausgestellt worden ist. Kant verdeckte die radikal rezeptive und in sich reflexive Gegebenheitsweise des Gemüts. Mit Heidegger führt das phänomenologische Fragen »seinem innersten Zuge nach« selbst zur Frage nach dem Sein des Intentionalen und »vor allem vor die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt«<sup>3508</sup>; wobei das Ver-

---

<sup>3500</sup>Daß die Phänomenologie von Heideggers Zeitgenossen, speziell diejenige Husserls eine Phänomenologie der Intentionalität war, geht deutlich genug aus den Ausführungen in 4.1.2.3 d.v.U. hervor; Heidegger bezeugt diesen Tatbestand in seinen *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, wo er vorzüglich im »vorbereitenden Teil« abgehandelt wird, z.B. im Paragraphen acht b): »Das Selbstverständnis der Phänomenologie als analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori«.

<sup>3501</sup>GA 20, 185; in diesem Sinne urteilt Heidegger über M. Scheler als letzten in der Reihe der von ihm betrachteten Phänomenologen: »Gehört haben wir [...]: Die Seinsart der Akte ist nicht identisch mit der psychischen Realität; die spezifische seinsmäßige Einheit der Akte, die Person ihrerseits, ist kein Ding und keine Substanz. [...] Über die Seinsart des Aktvollzuges [jedoch] und die Seinsart des Aktvollziehers herrscht Schweigen« (GA 20, 177).

<sup>3502</sup>GA 20, 8.

<sup>3503</sup>Vgl. GA 20, 178f.

<sup>3504</sup>GA 20, 178.

<sup>3505</sup>Vgl. GA 20, 183; 184.

<sup>3506</sup>GA 20, 179.

<sup>3507</sup>So GA 20, 180.

<sup>3508</sup>GA 20, 184.

säumnis der letzteren Frage »ein noch ursprünglicheres«<sup>3509</sup> ist. Phänomenologie hat demnach den Gegenstand, die Aufgabe und die Methode, die »Frage nach dem Sein als solchem«, diese »universalste und leerste, vielleicht aber auch [...] konkreteste« Frage zu stellen, um »Seiendes als Seiendes selbst in seinem Sein sehen zu lassen«, geleitet von einem »Zu-Ende-fragen«, bzw. »in den Anfang Hineinfragen«.<sup>3510</sup> Letzteres heißt unter anderem, bis in die griechische Fragestellung zurückzufragen, diese zu »wiederholen«, doch dieses nicht bloß, weil die Griechen so gefragt haben. Was aber wäre der Grund des wahren Fragens?

Der wahre Grund, nach dem Sein des Seienden zu fragen ist laut Heidegger allein das Dasein selbst, als »Möglichsein« verstanden; konkret die vier »Voraussetzungen«, daß erstens das Prinzip der Phänomenologie, nach den Sachen selbst zu fragen, lautet, zweitens daß die Seinsfrage immer schon eine irgendwie im Selbstverständnis des Daseins gegebene ist, drittens daß Seiendes immer schon irgendwie erfahren ist, und viertens daß die entdeckte Verstümmelung der Seinsfrage, sofern sie als Phänomen der Geschichte des Daseins nicht völlig sinnlos sein soll und also in dieses integriert ist, erfordert, daß zum Sein und der Geschichtlichkeit des Daseins so etwas wie eine Tendenz zur Seinsfrage gehört.<sup>3511</sup> Selbstverständlich jedoch muß Heidegger gemäß dem genannten Prinzip der Phänomenologie vermeiden, diese Begründungsbeschreibung vorschnell dogmatisch festzusetzen. So stellt Heidegger denn auch fest, daß der Grund dieser Frage noch nicht durchsichtig sei und auch nur deutlich werden könne, wenn die Frage erst einmal gestellt sei: »denn die Frage ist damit, daß der [bloße] Fragesatz ausgesprochen und hingesprochen wird, noch nicht [wirklich] gestellt«<sup>3512</sup>. Insofern steht Heidegger vorläufig einzig vor der Aufgabe, die Fundamentalfrage »Was besagt Sein?« radikal phänomenologisch auszuarbeiten.<sup>3513</sup>

Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß nach Heidegger gemäß ihrem – noch undurchsichtigen – Grund, dem Dasein, als Explikation des Daseins vollzogen werden. Dabei verweist Heidegger gemäß den oben genannten »Voraussetzungen« darauf, daß dem Dasein immer schon ein bestimmtes unbestimmtes Vorverständnis von »Sein« eigentümlich ist<sup>3514</sup>, so daß die Seinsfrage nie eine Entscheidungsfrage, ob Sein sei, sondern stets die Bestimmungsfrage, was Sein meine, darstellt.<sup>3515</sup> Gemäß dem noch undurchsichtigen Grund und den von ihm mitgeführten »Voraussetzungen« ergibt sich daraus in der von Heidegger ausgeführten formalen Perspektive der Seinsfrage (1.) als das »Erfragte« der »Sinn von Sein«, (2.) als das »Gefragte« das »Sein des Seienden« und (3.) als das »Befragte« das »Seiende selbst«; wobei notwendig in diesem Zusammenhang das Befragte an ihm selbst,

---

<sup>3509</sup>GA 20, 185.

<sup>3510</sup>Vgl. GA 20, 186.

<sup>3511</sup>Vgl. GA 20, 185.

<sup>3512</sup>GA 20, 188.

<sup>3513</sup>Vgl. GA 20, 190.

<sup>3514</sup>»Es ist ein Verständnis des Ausdrucks ›Sein‹ da, obzwar hart an der Grenze des bloßen Wortverständnisses. [...] Wir leben immer schon in einem Verständnis des ›ist‹, ohne daß wir genauer sagen könnten, was das eigentlich bedeutet. Damit ist angezeigt, daß das Verständnis von ›Sein‹ und ein gewisser Begriff von ›Sein‹ immer schon da ist« (GA 20, 194).

<sup>3515</sup>Vgl. GA 20, 193.

nämlich mit dem (auch) ihm eigentümlichen Sein des Seienden »erfahren« sein muß.<sup>3516</sup> Folglich muß mit Blick auf das Befragte die Aufmerksamkeit auf dasjenige Seiende gerichtet werden, das »ursprünglich und eigentlich« den Sinn von Sein preisgeben soll, und also muß die aus der »originäre[n] Vorerfahrung des primär zu Befragenden« fließende »rechte Zugangsart« zu diesem Seienden gewählt werden, wie Heidegger selbst sagt; zweitens muß das Befragte, das Seiende, beim sichtenden Fragen in Richtung auf das »suchende Hinsehen«, also die »Weise des Hinsehens«<sup>3517</sup>, sowie das »Worauf am Befragten«, also in Richtung auf »den Gehalt der Hinsicht«<sup>3518</sup> bestimmt werden; und drittens müsse im Gefragten das Erfragte, was Sein bedeutet, begriffen und also der Begriff des Seins bzw. dessen »spezifische Begrifflichkeit«<sup>3519</sup> gesucht werden.<sup>3520</sup>

Speziell das letztere Ansinnen wird problematisch werden, da Heidegger hier analog der sachbezuglosen Formalisierung in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* über die schlichte Formalisierung hinaus die Voraussetzung macht, daß dem Sein vor allem die Form des Begreifens ursprünglich angemessen ist, was einzig dann stimmen könnte, wenn der Daseinsvollzug in dem Seinssinn als in einem Begriff gegründet wäre. Im gleichen müßte die sogenannte originäre Vorerfahrung primär begrifflich sein, was wesentlichen Zügen des von Heidegger beschriebenen Daseins widerspricht.

Haltlos dagegen ist der unter Einbeziehung der inhaltlichen Perspektive gelegentlich erhobene Scheineinwand der Zirkularität des Verfahrens.<sup>3521</sup> Denn zwar sind tatsächlich die Weisen des Zugangs und der zu untersuchenden Erfahrung ihrerseits Seiende und »sonach [wird] die [...] Ausarbeitung eines Seienden auf sein Sein hin in Anspruch genommen, desjenigen Seienden, das wir als das Fragen selbst bezeichnen«<sup>3522</sup>. Aber, Heidegger verweist vollkommen zutreffend darauf, daß die Seinsfrage und ihre Ausarbeitung noch vor aller Begriffsdeduktion auf einen Zugang zu denjenigen Sachverhalten zielt, »von denen erst Sätze geschöpft werden sollen«<sup>3523</sup>. Tatsächlich muß Heidegger in Übereinstimmung mit seinem vorherigen Denken wie auch von der Sache selbst her das Unternehmen der Seinsfrage anstrengen, auch »auf die Gefahr hin, daß es ein Zirkel ist«<sup>3524</sup>. Abwendbar ist diese Gefahr nur so, daß Heidegger die von ihm selbst angeführte Vor-Begrifflichkeit seines Fragegegenstands wirklich ernst nimmt. Haltlos bleibt der Zirkeleinwand also nur, wenn die Begrifflichkeit des Seins von Heidegger als Vor-Begrifflichkeit, und zwar vermutlich als Vor-Begriffenheit im Sinne des von Schleiermacher so genannten unmittelbaren Selbstbewußtseins erkannt und behandelt wird. – Anscheinend steht das ganze Wirken Heideggers, die gesamte philosophisch-religiöse Suchbewegung, die im Laufe ihrer Jahre die religiöse

---

<sup>3516</sup>GA 20, 194f.

<sup>3517</sup>GA 20, 197.

<sup>3518</sup>GA 20, 197.

<sup>3519</sup>GA 20, 197.

<sup>3520</sup>Vgl. GA 20, 196.

<sup>3521</sup>Er findet sich bei Husserl ebenso wie in der neusten Heideggerliteratur, vgl. S. 439f d.v.U.

<sup>3522</sup>GA 20, 197.

<sup>3523</sup>GA 20, 198.

<sup>3524</sup>GA 20, 198.

Herkunft, ihren Ursprung immer mehr verdunkelt hat, kurz vor einer der tiefgründigsten Einsichten dieses Autors und dem Hochpunkt seines Hauptwerkes, im Augenblick vor der Erfüllung und kurz vor dem Anfangs-Ziel seiner Suchbewegung zugleich vor dem genuin religiösen Sachgehalt des sogenannten frommen Selbstbewußtseins.

In jedem Fall aber erkennt bei der konkreten, inhaltsbezogenen Sichtung der Ausarbeitung der Seinsfrage auch Heidegger als wichtig an, zu berücksichtigen, »daß dieses Fragen seinerseits schon ein Seiendes ist«<sup>3525</sup>, so daß Heidegger nicht unmittelbar nach dem Sein des Seienden oder dessen Sinn, sondern zunächst nach diesem Seienden fragen will.<sup>3526</sup> Und dieses Seiende, »von dem wir sagen: fragen, hinsehen auf [usw.]«<sup>3527</sup>, dieses Seiende bestimmt Heidegger als das Seiende, das wir selbst sind, d.h. als unser »Dasein«<sup>3528</sup>. Aus diesem Grund und in konsequenter Übereinstimmung mit dem Grund der Phänomenologie überhaupt muß die phänomenologische Ausarbeitung der Seinsfrage nach Heidegger eine Phänomenologie des Daseins sein. Demgemäß ist die »Analyse des Daseins« für Heidegger die ebensogut historisch verifizierbare »Uraufgabe«<sup>3529</sup>. Anders gesagt will Heidegger dieses Seiende »zum Phänomen bringen«<sup>3530</sup>, d.h. bewerkstelligen, daß es »so erfahren werde[ ] , daß es sich an ihm selbst zeigt, so daß wir aus dieser phänomenalen Gegebenheit des Daseins gewisse Grundstrukturen herausholen, die hinreichend sind, um die konkrete Frage nach dem Sein als durchsichtige zu vollziehen«<sup>3531</sup>. Naturgemäß kann die volle Berechtigung dieser Verfahrensweise Heideggers erst an der nachträglichen Sichtung des besagten Gegenstands erfahren werden. – Daß jedoch die Erfahrbarkeit gerade dieses Gegenstands nicht allein durch verbalsprachliche Begriffsaufweisung zu erreichen ist, sondern eigentlich fundamental von der »Geistesstimmung« der Rezipienten abhängt und diese »zuerst« in der Weise von »Stimmung« und »Gefühl« kommuniziert wird, das hatte Schleiermacher an der Rezeption der *Reden* und der *Glaubenslehre* erfahren müssen.

Mit diesen vorausgegangenen und in SuZ wiederzufindenden<sup>3532</sup> Überlegungen bewältigt Heidegger in den *Prolegomena* nicht nur »[d]ie Exposition der Seinsfrage aus dem [...] phänomenologischen Prinzip[ ]«<sup>3533</sup> sowie »[d]ie Ausarbeitung der Seinsfrage im Sinne einer ersten Explikation des Daseins«<sup>3534</sup>. Sondern zugleich und speziell<sup>3535</sup> mit dem letzteren der beiden Schritte eröffnet Heidegger die den gesamten ersten Abschnitt des Haupt-

---

<sup>3525</sup>GA 20, 199.

<sup>3526</sup>»[W]ir genügen dem Sinn der Frage nach dem Sein, wenn wir das Fragen als Seiendes zunächst lediglich in dem, was es ist, ausdenken. Nach seinem Sinn können wir explizit noch nicht fragen, da ja gerade es selbst dieses Fragen und Fragestellen als Seiendes in seinem Was, als was es vorgegeben ist, näher zu bestimmen sucht« (GA 20, 199).

<sup>3527</sup>GA 20, 200.

<sup>3528</sup>GA 20, 200.

<sup>3529</sup>GA 20, 201; ebd. heißt es auch: »Die erfragte Sache selbst, die hier das Sein ist, verlangt die Aufweisung des Seienden – Dasein«.

<sup>3530</sup>Vgl. GA 20, 202.

<sup>3531</sup>GA 20, 202.

<sup>3532</sup>Vgl. SuZ §§ 1-8 und 9-11.

<sup>3533</sup>Aus der Überschrift zu Paragraph 14 der *Prolegomena* (GA 20, 183-192).

<sup>3534</sup>So die Überschrift zu den Paragraphen 15-17 der *Prolegomena* (GA 20, 193-202).

<sup>3535</sup>Der letztere dieser beiden Schritte ist der erste in dem mehrschrittigen Gedankengang der Explikation des Daseins. Diesem gesamten Gedankengang steht die genannte Exposition vor.

teils seiner *Prolegomena* ausmachende »vorbereitende Deskription des Feldes, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird«<sup>3536, 3537</sup> Dieser Zusammenhang basiert auf der im Rahmen des Gesamtplans der *Prolegomena* gemachten Grundannahme, daß die »Zeit« als »Index« der Seinsgebiete zugleich für die Frage nach dem Sein des Seienden den »Leitfaden« ausbildet.<sup>3538</sup> Die »Zeitlichkeit« des Daseins scheint der »Zeit« zu entstammen. Deswegen kann Heidegger umgekehrt annehmen, daß die Explikation des Daseins zugleich dasjenige Feld beschreibt, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird. Und deswegen kann Heidegger sagen, daß die Geschichte des Zeitbegriffs die Geschichte der Frage nach dem Sein des Seienden ist.<sup>3539</sup> Im ganzen zielt Heideggers Vorlesungsplan darauf, nach der Gewinnung des Zeitbegriffs – sie teilt sich (1.) in die »vorbereitende Deskription«, (2.) die »Freilegung der Zeit selbst«, (3.) die »begriffliche Interpretation« – und nach der »Erschließung der Geschichte des Zeitbegriffs«, die »Zeit« als den »Horizont[ ] für die [Rück-]Frage nach dem Sein überhaupt und nach dem Sein von Geschichte und Natur im besonderen« zu interpretieren, also vom Dasein aus zur Zeit ansteigend und von dort aus zurückgekehrt eine Phänomenologie der Welt des Menschen auszubilden.<sup>3540</sup>

Daß diese Unternehmung nicht ihr Planziel erreicht hat, ist offensichtlich, wenn auch andererseits Heideggers Phänomenologie prinzipiell nur auf Vorläufiges zielen kann<sup>3541</sup>; die wirklich gehaltene Vorlesung endet nach fünf Paragraphen zur »Freilegung der Zeit selbst« mit der Feststellung, daß die Zeit das Sein ist, in dem das Dasein seine Ganzheit sein könne.<sup>3542</sup> Dieses Ende der Vorlesung kann nicht einfach äußerlich als thematisch bedingter Abbruch gewertet werden, obwohl dieser Eindruck nicht vollkommen falsch ist. Heidegger fühlt sich jedenfalls von den Phänomenen angetrieben, ihre beobachtende Beschreibung fortzuführen, wovon eindrucksvoll sein Hauptwerk »Sein und Zeit« zeugt, dessen Analyse im nächsten Arbeitsschritt erfolgt.

SuZ wird den von den *Prolegomena* angefangenen Gedankengang aufnehmen und mit gewissen Verschiebungen weiterführen. Inwiefern Heidegger sein Werk konsequent und doch auf problematische Weise vorantreiben wird, auch was das für seinen Transzendenzbezug bedeutet, wird noch zu sehen sein.

#### 4.3 Das »Gefühl« des Transzendenten in *Sein und Zeit*

Dieser Arbeitsschritt wird den bisher eingeschlagenen Weg weiterverfolgen und die Kontinuität von Heideggers Denken samt dessen problematischer Unzulänglichkeit und

---

<sup>3536</sup>Aus der Überschrift des »Ersten Abschnitts« des »Hauptteils« der *Prolegomena*, vgl. GA 20, 183-420. GA 20, 199 spricht Heidegger mißverständlicher Weise nur von der »Exposition der Frage nach dem Sein«, meint aber offensichtlich nichts anderes als eben die besagte vorbereitende Deskription.

<sup>3537</sup>Diese Relation von »vorbereitender Deskription« und der »Explikation des Daseins« geht aus GA 20, 192 hervor. – Der »Erste Abschnitt« des »Hauptteils« der *Prolegomena* entspricht im großen und ganzen SuZ §§ 1-44

<sup>3538</sup>Vgl. GA 20, 8.

<sup>3539</sup>Vgl. GA 20, 191; ebenso schon Seite 8.

<sup>3540</sup>Vgl. GA 20, 10ff sowie 191f.

<sup>3541</sup>Vgl. GA 20, 10.

<sup>3542</sup>Vgl. GA 20, 442.

den entsprechenden Konsequenzen für, in und von *Sein und Zeit* herausstellen; andererseits soll gleichzeitig dem Eindruck nachgeforscht werden, daß die fundamentalen phänomenologischen Einsichten Heideggers eigentlich mit dem von Schleiermacher beobachteten und von ihm »Gefühl« genannten Phänomen des unmittelbaren Selbstbewußtseins und dessen Transzendenzbezug übereinstimmen. Diese Nachforschung wird der in der Auseinandersetzung mit Schleiermachers Kult- und Abendmahlsverständnis geforderten Vertiefung des Verständnisses von »Zeit« vorarbeiten.

#### 4.3.1 Formale Werdegestalt, Verfahrensweise und implizites »Wissen« von *Sein und Zeit*

##### 4.3.1.1 Die Fundamentalanalyse und das formale Scheitern von *Sein und Zeit*

*Sein und Zeit* ist Heideggers Hauptwerk; es markiert den Hochpunkt in Heideggers Denken und ist ebenso einer der tiefsten Gründe, die Heidegger durchschritten hat. Seine Gestalt zeugt ähnlich der *Dialektik* Schleiermachers von dem Werdeprozeß, in dem es entstanden, ja geronnen ist. Mit SuZ versucht Heidegger sämtliche seiner früheren Gedankengänge zu bündeln und konsequent zu vertiefen. Aber dieser Versuch scheitert und Heidegger fehlt; doch dieser Versuch wird für Heidegger zum Ausgangspunkt neuer Beschreibungsleistungen werden, die um denselben Sachverhalt kreisen. Heideggers »Kehre« bedeutet mitnichten seine Trennscheidung von allem zuvor Gedachten oder ein vergessenmachendes Abschneiden aller früheren Erkenntnisfäden; vielmehr wird Heidegger gleich einem Wanderer, der einen Berg besteigt, seine Wanderschaft von Aussicht zu Aussicht weiter fortschrauben, bis er die Gipfelthemen Zeit und Gott erklimmt. So bekennt Heidegger in einem Brief an E. Blochmann aus dem Jahr 1935: »Beiläufig mehren sich die Blätter in einem Umschlag, der überschrieben ist: Kritik zu ›Sein u. Zeit‹. Langsam verstehe ich dieses Buch, dessen Frage ich jetzt deutlicher begreife; ich sehe die große Unvorsichtigkeit, die in dem Buche steckt, aber vielleicht muß man solche ›Sprünge‹ machen, um überhaupt zum Sprung zu kommen. Es gilt jetzt nur, dieselbe Frage noch einmal zu stellen, viel ursprünglicher u. viel freier von allem Zeitgenössischen und Gelernten und Gelehrten«<sup>3543</sup>. SuZ ist in diesem Sinn nur ein Übergang, eine Momentaufnahme, aber freilich das Zeugnis des entscheidenden Moments in Heideggers Denken.

Heideggers geistige Entwicklung und seine zunehmend eigenständige Gedankenführung auf dem »Anweg« zu SuZ ist oben ausführlich dargestellt worden. SuZ greift nahtlos in die vorausgegangenen Überlegungen ein – und verändert und modifiziert die Denkbewegung Heideggers dennoch. Über die *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* von 1925 hieß es oben, sie verfolgten – gemäß ihrem Plan – eine Denkbewegung vom Dasein zur Zeit ansteigend, um von dort aus zurückgekehrt die Frage nach dem Sein überhaupt sowie eine Phänomenologie von Geschichte und Natur auszubilden. Die *Prolegomena* setzen also vor dem Horizont der Zeit die Interpretation des Seins (überhaupt und im besonderen) an das Zielende. Im Vorwort zu SuZ dagegen macht Heidegger »nur noch« die vor-

---

<sup>3543</sup>BwHB, 87f.

läufige und zugleich fundamentale Frage nach der Zeit zur Aufgabenstellung. Denn dort gibt er der Notwendigkeit nach, die Frage nach dem S i n n von Sein zu stellen.<sup>3544</sup> Genauer sagt Heidegger, diese Frage müsse »erneut« gestellt werden; die Notwendigkeit der Wiederholung und das beim Leser zu »wecken[de]«<sup>3545</sup> Verständnis für die Sinnhaftigkeit dieser Frage korreliert bei Heidegger mit einer Antwort-»Verlegenheit«, die sich von Plato an bis in die Gegenwart der abendländischen Geistesgeschichte zu erstrecken scheint. Vor diesem Hintergrund will Heidegger die Frage nach dem Sinn von Sein in Gestalt von SuZ konkret ausarbeiten.<sup>3546</sup> Da Heidegger den Sinn von Sein als »Zeit« faßt, stellt die »Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt«<sup>3547</sup> bzw. der dritte und letzte, freilich nur noch geplante und nicht mehr begonnene Abschnitt des ersten Teils von SuZ mit dem Titel »Zeit und Sein« das »vorläufige[ ] Ziel«<sup>3548</sup> von *Sein und Zeit* dar. Als vorläufiges Ziel kann man dieses Ziel ansehen, wenn man erstens das Fernziel der *Prolegomena* noch in Erinnerung hat. Zweitens aber kann man es als vorläufiges Ziel ansehen, wenn man in Rechnung stellt, daß SuZ seinem Aufriß zufolge nach den »Grundzüge[n] einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität«<sup>3549</sup> strebt. »Temporalität« bedeutet zufolge der eng an SuZ anschließenden Vorlesung über »Die Grundprobleme der Phänomenologie« vom Sommersemester 1927 die philosophische<sup>3550</sup>, man könnte auch sagen, die ontologische<sup>3551</sup> Konzeption der »Zeitlichkeit« bzw. die Zeitlichkeit des Daseins, »sofern sie als Bedingung der Möglichkeit des vorontologischen wie des ontologischen Seinsverständnisses [also der Ontologie als solcher] fungiert«<sup>3552</sup>. Und sofern das ontologische Seinsverständnis nicht endgültig festgestellt werden kann, sondern in der Werdebewegung der Philosophierenden begriffen ist, muß es eo ipso vorläufig sein. Zu dieser problematischen Vorstellung und der damit verbundenen »Destruktion« gleich mehr! Drittens aber impliziert der Ursprungscharakter der Zeitlichkeit bzw.<sup>3553</sup> der Zeit, daß der Horizont »Zeit« »vorläufig« vor allem anderen oder vielmehr »früher« und in diesem Sinne auch fundamentaler als alles Sein und alles Seiende »ist«.<sup>3554</sup>

Daß aber überhaupt so etwas wie »Sein« sei und dessen bewußt reflektiertes, also philosophisches Verständnis über die Analyse des sogenannten Daseins zu gewinnen sei, das ging aus Heideggers gesamtem Anweg zu SuZ hervor. Zudem zeigten speziell die *Prolegomena* an, daß entsprechend der Gegebenheitsweise des Seins der Weg der Seinsanalyse zu

---

<sup>3544</sup>Vgl. SuZ 1.

<sup>3545</sup>SuZ 1.

<sup>3546</sup>Vgl. SuZ 1.

<sup>3547</sup>SuZ 1.

<sup>3548</sup>SuZ 1.

<sup>3549</sup>SuZ 39.

<sup>3550</sup>Vgl. GA 24, 465.

<sup>3551</sup>Vgl. GA 24, 15; 16; 23.

<sup>3552</sup>GA 24, 388; vgl. 324.

<sup>3553</sup>»Zeitlichkeit« ist »eine ursprüngliche Zeit« (GA 24, 362).

<sup>3554</sup>»Weil das ursprünglich Ermöglichende, der Ursprung von Möglichkeit selbst, die Zeit ist, zeitigt sich die Zeit selbst als das Früheste schlechthin« (GA 24, 463).

einem Verständnis des Seins vor den Horizont der Zeit führen muß; zweitens steht und stand damit fest, daß die fundamentale Einsicht in den Seinshorizont »Zeit« auf dem Weg einer ebenfalls fundamentalen Analyse zustandekommt, nämlich auf dem Weg der »vorbereitende[n] Fundamentalanalyse des Daseins«<sup>3555</sup> – das ist das Anliegen des ersten Abschnitts des ersten Teils von SuZ. Im zweiten Abschnitt des ersten Teils von SuZ versucht Heidegger unter dem Titel »Dasein und Zeitlichkeit«, das Dasein auf den Horizont der »Zeitlichkeit« zu »interpretieren«<sup>3556</sup>. – Drittens aber erhellt aus dieser Einsicht in die Zeitlichkeit des Daseins, daß die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins tatsächlich äußerst fundamental sein muß, da von ihrem Ergebnis die in SuZ unter dem Titel »Dasein und Zeitlichkeit« vorgenommene Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit abhängt. Dasselbe dürfte für den in SuZ nicht mehr begonnenen dritten Abschnitt des ersten Teils mit dem Titel »Zeit und Sein« gelten. Vor allem aber bezieht sich die Vorbereitungsfunktion der Fundamentalanalyse auf die für den zweiten Teil von SuZ angekündigte »Destruktion der Geschichte der Ontologie«<sup>3557, 3558</sup>. Und desweiteren erhellt aus der Einsicht in die Zeitlichkeit des Daseins sowie unter Rücksicht auf die von Heidegger postulierte Seinsvergessenheit der Tradition, daß die Abhandlung von SuZ, und zwar eigentlich schon im Zusammenhang mit der Fundamentalanalyse und der anschließenden Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit, als Destruktion der Überlieferung vollzogen werden müßte. Stattdessen reserviert Heidegger die Destruktion, die »eigenste ontologische Durchleuchtung« des Daseins, seine »historische[ ]« Interpretation«<sup>3559</sup> für den zweiten Teil von SuZ, der bekanntlich nie erschienen ist. Zwar hat Heidegger immerhin wie als Fortführung, Ergänzung und Abschluß der publizierten Gedanken von SuZ das Material zum ersten Abschnitt seines geplanten zweiten Teils von SuZ in Buchform gebracht und im Jahr 1929 unter dem Titel »Kant und das Problem der Metaphysik« (GA 3) veröffentlicht; zudem hat Heidegger in der besagten Vorlesung über *Die Grundprobleme der Phänomenologie* von 1927 auch vom dritten und letzten Abschnitt seines geplanten zweiten Teils von SuZ einen Eindruck vermittelt, wie der ungefähr hätte aussehen können; man kann sogar überlegen, ob nicht der *teilweise verfertigte* zweite Teil der *Grundprobleme* den in SuZ ausgefallenen dritten Abschnitt »Zeit und Sein« des ersten Teils von SuZ nachholt und somit das Projekt von SuZ gewissermaßen abschließt. Aber, demgegenüber wird nachfolgend nicht nur zu überlegen sein, wie die Tatsache zu deuten ist, daß auch die auf drei Teile angelegten *Grundprobleme* hinter ihrem Aufriß<sup>3560</sup> zurückbleiben und schon

---

<sup>3555</sup>SuZ 41-230.

<sup>3556</sup>Vgl. 231-437; vgl. auch die Überschrift zum gesamten Ersten Teil von SuZ.

<sup>3557</sup>SuZ 39.

<sup>3558</sup>»Die Rede vom »vorbereitenden« Charakter der Fundamentalanalyse ist zweideutig: Einmal ist die Fundamentalanalyse »nur vorbereitend«, also noch nicht das, worauf es eigentlich ankommt; zum anderen aber ist das, worauf es eigentlich ankommt, ohne die den Boden bereitende Fundamentalanalyse des Daseins nicht zu haben« (Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 52).

<sup>3559</sup>SuZ 39.

<sup>3560</sup>Vgl. GA 24, 32f.



mit dem ersten Abschnitt<sup>3561</sup> des zweiten Teils<sup>3562</sup> enden. Sondern es bleibt dabei: wie in den *Grundproblemen*, in denen Heidegger mit deren erstem Teil – vergleichbar den *Prolegomena* – die geschichtliche Perspektive<sup>3563</sup> vorschaltet, um »auf dem Umwege einer Erörterung bestimmter Einzelprobleme« die Grundprobleme »herauszuschälen« und ihren systematischen Zusammenhang zu bestimmen,<sup>3564</sup> hätte Heidegger im Sinn seiner vormaligen »Hermeneutik der Faktizität« gerade auch die Fundamentalanalyse des Daseins »historisch« entwickeln müssen. Beschwichtigend kann man diesbezüglich darauf hinweisen, daß der in d.v.U. oben geschilderte denkerische Anweg Heideggers zu SuZ als der in der besagten (und publizierten) Abhandlung selbst vermißte Destruktionsvollzug der Tradition verstanden werden kann. In jedem Fall aber zeigt Heideggers Umgang mit der Geschichtlichkeit des Daseins in SuZ wie schon die Beschränkung der Begrifflichkeit der Temporalität und der Verhandlung ihres Sachverhalts auf den zweiten Teil, daß Heidegger mit SuZ tatsächlich zu einem fragwürdigen Verständnis-»Sprung« ansetzt.

Und daß SuZ gescheitert ist, bezeugt nicht nur Heidegger selbst, wenn er in einem Brief an M. Kommerell aus dem Jahr 1942 sein eigenes Hauptwerk »eine Verunglückung«<sup>3565</sup> nennt; sondern (wie gesehen) bleibt ähnlich den *Prolegomena* ja auch SuZ hinter seinem geplanten »Aufriß der Abhandlung« aus Paragraph acht deutlich zurück! Wie schon bei den *Prolegomena* wird man dafür nicht einfach äußere Umstände haftbar machen können, die speziell bei SuZ darin bestanden, daß Heidegger unter »erheblichem Zeitdruck«<sup>3566</sup> stand, nämlich um willen der Umwandlung seines Marburger Extraordinariats in eine ordentliche Professur ab dem Sommersemester 1927 noch im Jahr 1926 eine überzeugende Eingabe an das damals zuständige Ministerium in Berlin machen zu müssen – da er seit dem Antritt des Extraordinariats im Wintersemester 1923/24 nichts mehr publiziert hatte. Möglich werden konnte Heideggers Meisterstück dadurch, daß Heidegger auf zahlreiche fertige Manuskripte, z.B. auf die damals noch unveröffentlichte Abhandlung über den *Begriff der Zeit* (1924) sowie seine Vorlesungen zurückgreifen konnte. So besitzt SuZ neben zahlreichen »sorgfältig ausgearbeitete[n] Passagen« zugleich den »Charakter eines Programmentwurfs. Wesentliche Probleme werden nur angedeutet und dabei manchmal auf den zweiten Teil verschoben; der zweite Teil hätte der eigentlich entscheidende werden sollen«<sup>3567</sup>.

---

<sup>3561</sup>»Das Problem der ontologischen Differenz (des Unterschieds von Sein und Seiendem)« (GA 24, 33).

<sup>3562</sup>»Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Die Grundstrukturen und Grundweisen des Seins« (GA 24, 32).

<sup>3563</sup>»Phänomenologisch-kritische Diskussion einiger traditioneller Thesen über das Sein«, vgl. GA 24, 35-320.

<sup>3564</sup>Vgl. GA 24, 1.

<sup>3565</sup>M. Kommerell, Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944, hg. von I. Jens, Olten/Freiburg 1967, 405.

<sup>3566</sup>Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 49.

<sup>3567</sup>Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 49.

#### 4.3.1.1.1 Stellung und Funktion der Fundamentalanalyse

Der erste Teil von SuZ zielt mit der »vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins«, mit der »Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit« und schließlich mit der nicht mehr begonnenen Verhältnisbestimmung von »Zeit und Sein« auf eine konkrete Ausarbeitung der Seinsfrage, mithin auf den Sinn von Sein bzw. auf eine Bestimmung der Zeit. Der zweite Teil von SuZ zielt auf eine groß angelegte Destruktion der Geschichte der Ontologie, was in den *Prolegomena* der im ersten Abschnitt angelegten »Gewinnung des Zeitbegriffs« entsprechen dürfte. Aber, in SuZ plant Heidegger, die Auswirkungen des Geschichtlichseins seiner Abhandlung ans Ende zu setzen. Notwendig an sich ist die schon im vorletzten Kapitel des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ unter »Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit« vorbereitete Auseinandersetzung laut Heidegger, da das »Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-ontologischen Notwendigkeit angezeigt wurde [also das Dasein], [...] selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert«<sup>3568</sup> ist.<sup>3569</sup> Die Frage nach dem Sinn von Sein sei daher »gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart« »von ihr selbst dazu gebracht, sich als historische zu verstehen«<sup>3570</sup>. Nur, daß Heidegger den schon in den *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* von 1922 (PA) erkennbaren Impuls, die von Aristoteles beförderte, ontologisch radikalisierte und am »Fertigsein«<sup>3571</sup> orientierte »Wirklichkeitslogik« (S.B.) durch eine »ursprüngliche« und »vorausspringende«<sup>3572</sup> »radikale Ursprungslogik«<sup>3573</sup> zu ersetzen, also seine Tendenz, der Wirklichkeit die Möglichkeit vorzuordnen<sup>3574</sup> und das Sein als Erscheinen zu verstehen<sup>3575</sup>, mit seiner ebenfalls gesteigerten Skepsis gegenüber jeglicher Tradition überhaupt verbindet. »Die [...] Herrschaft [... der] Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«<sup>3576</sup>. Laut Heidegger wird die Geschichtlichkeit des Daseins durch die Tradition regelrecht »entwurzelt«<sup>3577</sup>. So habe schon die Platonische und Aristotelische, »[d]iese entwurzelte [und entwurzelnde] griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die *Disputationes metaphysicae* des Suarez [bis] in die »Metaphysik« und Transzendentalphilosophie der Neuzeit« gewirkt und bestimme selbst noch die Fundamente und Ziele der »Logik«

---

<sup>3568</sup>SuZ 20.

<sup>3569</sup>»Geschichtlichkeit« bedeutet laut Heidegger »die Seinsverfassung des »Geschehens« des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie »Weltgeschichte« und geschichtlich zur Weltgeschichte [zu] gehören« (SuZ 20).

<sup>3570</sup>SuZ 21.

<sup>3571</sup>GA 62 (PA), 385.

<sup>3572</sup>Vgl. GA 20, 3.

<sup>3573</sup>GA 62 (PA), 368.

<sup>3574</sup>»Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit« (SuZ 38).

<sup>3575</sup>»Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate« (SuZ 35).

<sup>3576</sup>SuZ 21.

<sup>3577</sup>SuZ 21.

Hegels.<sup>3578</sup> Dem will Heidegger entgegensteuern. In Gestalt der Destruktion will Heidegger die Überlieferung »in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren Grenzen« »abstecken«<sup>3579</sup>. Ganz in diesem Sinne interpretiert er bei der Betitelung des dritten und letzten Abschnitts des geplanten zweitens Teils von SuZ »[d]ie Abhandlung des Aristoteles über die Zeit« als »Diskrimin der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie«<sup>3580</sup>. Heidegger plant eine Auslegung der Zeitabhandlung des Aristoteles<sup>3581</sup>, die »zum Diskrimin der Basis und der Grenzen der antiken Wissenschaft vom Sein gewählt werden«<sup>3582</sup> könne. Anders als früher kann nunmehr auch Aristoteles für Heidegger keinesfalls irgendwelche Grundstrukturen des menschlichen Daseins verbürgen, nur weil er der »Anfang« wäre; auch Aristoteles fällt der Destruktion anheim. Denn erst in der Durchführung der solchermaßen fundamentalen Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinne die Seinsfrage ihre »wahrhafte Konkretion«; erst auf diese Weise könne Heidegger sich den »vollen Beweis« der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein verschaffen und den Sinn der Rede von der »Wiederholung« dieser Frage »demonstrieren«.<sup>3583</sup>

Aus diesem Grund, also weil Heidegger mit gesteigerter Radikalität zu »destruieren« gedenkt, kann er unmöglich die vormalige »Hermeneutik der Faktizität« fortführen, die in Aristoteles den ursprünglich-unverdorbenen, den quellreinen »Anfang« erkennt. Vergleichbar den *Prolegomena*, in denen Heidegger die »moderne«, z.T. zeitgenössische Phänomenologie Husserls, die Phänomenologie der Intentionalität ob ihres Versäumnisses der Frage nach dem Sein des Intentionalen sowie des Seins überhaupt kritisiert<sup>3584</sup>, will er mit SuZ die »Grenzen« des Aristoteles aufzeigen. Aber, »[a]us der Analyse des Aristotelischen Zeitbegriffes wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische Zeitauffassung sich in den von Aristoteles herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß Kants ontologische Grundorientierung – bei allen Unterschieden eines neuen Fragens – die griechische bleibt«<sup>3585</sup>. Bedenkt man, daß Husserl und Kant als Vertreter einer Phänomenologie der Intentionalität bzw. einer Philosophie des Wollens verstanden werden können und so auch in d.v.U. dargestellt worden sind, so geht mit einiger Wahrscheinlichkeit daraus hervor, daß auch Aristoteles keine tieferreichende Philosophie denn eine Phänomenologie der Intentionalität betrieben hat. Heideggers Destruktion des Aristoteles in SuZ stellt in dieser Hinsicht eine konsequente Fortführung der *Prolegomena* dar. Da nun zufolge Heidegger die Aristotelische Verdeckungsleistung, das sind die Orientierung des Seins am »Herge-

---

<sup>3578</sup>Vgl. SuZ 22; zu Plato und Aristoteles vgl. SuZ 25f.

<sup>3579</sup>SuZ 22.

<sup>3580</sup>SuZ 40.

<sup>3581</sup>Heidegger bezieht sich auf die Aristotelische *Physik*  $\Delta$  10, 217 b29-14, 224 a17.

<sup>3582</sup>SuZ 26.

<sup>3583</sup>Vgl. SuZ 26.

<sup>3584</sup>Vgl. GA 20, VII.

<sup>3585</sup>SuZ 26.

stelltsein«<sup>3586</sup> sowie an der »Anwesenheit (*οὐσία*)« im Sinne von »Gegenwart«<sup>3587</sup>, bis in die Philosophie Hegels am Werk sind,<sup>3588</sup> muß Heidegger sich fast der gesamten abendländischen Geistes-tradition entgegenstellen – freilich mit Ausnahme der von Heidegger nicht gründlich genug rezipierten Tradition, die durch das Erscheinen Jesu Christi über die »Gegenwart« aufgeklärt worden ist und vorzüglich im Werk Schleiermachers einen ihrer Hochpunkte findet. Zutreffend ist vor diesem Hintergrund vor allem Heideggers Feststellung, daß auch der von Descartes unternommene, »scheinbare Neuanfang des Philosophierens«, eben deswegen, weil auch er auf den Boden des »antiken Seinbegriffes« zurückgeht, »eine thematische ontologische Analytik des ›Gemütes‹ am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich [deren Verständnis] als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie«<sup>3589</sup> für lange Zeit verschlossen hat.

Demgegenüber will Heidegger eine viel radikalere Auslegung unternehmen, eben eine wahre Analytik des G e m ü t s; und das soll das Verfahren der sogenannten Fundamentalanalyse des Daseins leisten. In ihrer Gestalt wird die »Hermeneutik« zu derjenigen Auslegung, durch die dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis »der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben«<sup>3590</sup> werden. Aufgrund dieses letzteren Aspekts nennt Heidegger seine Daseinsanalyse auch »existenziale Analytik«<sup>3591</sup>. Einen fundamentalen Charakter besitzt die Heideggersche Daseinsanalyse in SuZ demnach erstens bezogen auf ihren Gegenstand, weil sie »Grundstrukturen« freilegen soll. Zweitens, und mit einem zusätzlichen Blick auf die formale Gestalt der Daseinsanalyse, soll diese Analyse laut Heidegger keine schlichte Deduktion bedeuten, kein »›Zirkel im Beweis«« sein, sondern eine »aufweisende Grund-Freilegung«<sup>3592</sup>. Diese Fundamentalanalyse, die den Grund des Selbstes freilegt, dreht sich nur scheinbar im Kreis; wie Heidegger schon in den *Prolegomena* sagte, geht es ihm um den Zugang zu denjenigen Sachverhalten, »von denen erst Sätze geschöpft werden sollen«<sup>3593</sup>. Analysiert werden soll etwas ganz ursprünglich Vorgegebenes. Wenn Heideggers Fundamentalanalyse also plausibel bleiben soll und sich auch nicht in der vermeintlichen Weise der absoluten Synthesis oder Selbstsetzung des deutschen Idealismus' verfangen oder in der göttlichen Grenzüberschreitung Hegels verirren soll, dann wird sie das »Dasein« wohl kaum ohne Einblick in dessen für es radikal rezeptiv vorgegebenen Boden eines schon vorintellektuell reflektierend-reflektierten »Gemütsgefühls« darstellen können – welches sinnvoller Weise nur einem transzendenten Ursprungsgrund entstammen kann. Was das für die rechte Zugangsweise heißen dürfte, ist zu erahnen: Zugang über eine Weise des »Gefühls«. Sodann ist die

---

<sup>3586</sup>»Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes« (SuZ 24).

<sup>3587</sup>Vgl. SuZ 25f.

<sup>3588</sup>Vgl. SuZ 22.

<sup>3589</sup>Vgl. SuZ 24f.

<sup>3590</sup>SuZ 37.

<sup>3591</sup>Vgl. SuZ 12f.

<sup>3592</sup>SuZ 8.

<sup>3593</sup>GA 20, 198.

Daseinsanalyse Heideggers fundamental, da sie in der besagten Weise notwendig auch den Grund von Wissenschaft und Philosophie freilegt. Denn die Wissenschaften sind nach SuZ »Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es selbst nicht zu sein braucht«<sup>3594</sup>; und das Wesen der Philosophie liegt nach Heidegger in der Bestimmung der »Seiendheit« bzw. des Seins,<sup>3595</sup> wobei das Seinsverständnis selbst eine ursprüngliche und vorontologische »Seinsbestimmtheit des Daseins«<sup>3596</sup> ist. Daraus folgt: die Philosophie kann sowohl in ihrem Vollzug<sup>3597</sup>, als auch in ihrem Grunde nur aus den Fundamentalstrukturen des Daseins verstanden werden. Zweitens gilt dasselbe auch für die bzw. für alle anderen Wissenschaften. Anders gesagt »betrifft« das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis gleichursprünglich das Verstehen von »Welt« sowie das Verstehen des Seins des »innerweltlich« Seienden.<sup>3598</sup> Nur aufgrund dieser Gleichursprünglichkeit ist möglich, daß die Fundamentalanalyse »auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der[jenigen] Wissenschaften [zielt], die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst«<sup>3599</sup>. Heidegger geht also davon aus, »daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht«<sup>3600</sup>; und umgekehrt gilt zugleich, daß »die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden«<sup>3601</sup> muß. Fundamental ist die Heideggersche Seinsanalyse also auch in dem Sinne, daß sie qua Begründung und Vollzug die Ontologie oder<sup>3602</sup> Philosophie oder man könnte auch sagen: die Phänomenologie<sup>3603</sup> zur Klarheit über sich selbst bringt. Heidegger selbst präzisiert die Beschreibung dieses zu klärenden Sachverhalts vorläufig so: »Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart«<sup>3604</sup>. Daraus ergibt sich für Heidegger die bis zum Ende von SuZ festgehaltene, dort als »Richtmaß jeglicher philosophischen Untersuchung«<sup>3605</sup> bezeichnete Definition: »Philosophie ist universale

---

<sup>3594</sup>SuZ 13 (17); »Die eigentliche ›Bewegung‹ der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe« (SuZ 9).

<sup>3595</sup>Vgl. GA 24, § 3, die Seiten 15-19: »Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie« (15); »Wenn Philosophie die Wissenschaft vom Sein ist, dann ergibt sich als Anfangs-, End- und Grundfrage der Philosophie: Was bedeutet Sein?« (19).

<sup>3596</sup>SuZ 12; Heidegger weist in einer zugehörigen Randbemerkung seines Handexemplars darauf hin, daß das »Sein« des »Daseins« hier nicht nur das Sein des Menschen (Existenz) besagt: »Das wird klar aus dem Folgenden. Das In-der-Welt-sein schließt *in sich* [kursiv: M. H.] den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis« (SuZ 440).

<sup>3597</sup>Mit Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 61.

<sup>3598</sup>Vgl. SuZ 13.

<sup>3599</sup>SuZ 11.

<sup>3600</sup>SuZ 14 (19).

<sup>3601</sup>SuZ 13.

<sup>3602</sup>Vgl. SuZ 38 sowie GA 24, 15; 16; 23.

<sup>3603</sup>Vgl. SuZ 38 sowie GA 24, 21.

<sup>3604</sup>SuZ 38.

<sup>3605</sup>SuZ 436.

phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt<sup>3606</sup> – dieser »Ort« ist zunächst das Dasein, letztlich aber die »Zeit«.

Also, die Philosophie geht von der Hermeneutik des Daseins aus; die Hermeneutik ist Analyse des Daseins; und diese Analyse befestigt den Leitfaden des philosophischen Denkens am Ursprungs- und Zielort dieses Denkens. Demnach scheint die Analyse tatsächlich fundamental zu sein. Aber andererseits beschreibt Heideggers »Richtmaß« das philosophische Denken als ein »Entspringen«, das in seinen Ursprung »zurückschlägt«. Geht Heidegger nun davon aus, daß diese »Bewegung« des Denkens erst durch die Fundamentalanalyse konstituiert wird? Das wäre weder der Formulierung, noch der Sache nach überzeugend. Dann aber scheint die besagte »Denkbewegung« von der Art zu sein, daß sie mit dem Denken der Fundamentalanalyse ihren Ursprungsort zwar teilen mag, doch das »Zurückschlagen in den Ursprung« scheint wie auch das »ursprüngliche Entspringen« nicht mit der Fundamentalanalyse identisch zu sein. Ansonsten gäbe es Philosophie ausschließlich als Fundamentalontologie. Doch Heidegger äußert nur, daß die Philosophie von der »vorbereitenden« Fundamentalanalyse lediglich »ausgeht«. Und in diesem Sinne übt Heidegger sich im Schlußparagrafen von SuZ in bemerkenswerter Bescheidenheit, wenn er sagt, die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibe nur »ein Weg«; das Ziel aber sei die Ausarbeitung der »Seinsfrage überhaupt«<sup>3607</sup>. Kann die »vorbereitende« Daseinsanalyse dann ihren Status der radikalen Fundamentalontologie beibehalten? Diese Frage kann nur dann positiv beschieden werden, wenn es Heidegger gelingt, aufzuzeigen, daß das »zurückschlagende Denken« der Philosophie wie auch das Denken der Fundamentalanalyse zusammen mit dem Analysegegenstand der Daseinsanalyse aus demselben Ursprung entspringen, und zwar in der einheitlichen Weise radikaler Rezeptivität. Daß Heidegger dies gelingen wird, ist unwahrscheinlich; denn bezeichnender Weise spricht Heidegger gerade auch im Schlußparagrafen von SuZ vom Dasein wesentlich als von einem »Verstehen«: »Wie ist erschließendes Verstehen von Sein daseinsmäßig überhaupt möglich?«<sup>3608</sup> Jedenfalls ist dieses »Verstehen« wesentlich spontan geartet. Heidegger nimmt in teils konsequenter Übereinstimmung damit an, daß auch »[d]ie thematische Analytik der Existenz [...] ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins«<sup>3609</sup> bedurft hätte und von dieser »Idee« immer schon lebt. Unproblematisch ist diese Vorstellung dann, wenn auch die »Idee« des Seins in der Weise radikaler Rezeptivität dem Dasein erschlossen wird und immer schon erschlossen ist. Was die vorbereitende, existenziale Analytik des Daseins vor der Freilegung der Zeitlichkeit bereitstellt, kann Heidegger dann tatsächlich »in die ursprüngliche Struktur der Seinsganzheit des Daseins«<sup>3610</sup>, in die Zeitlich-

---

<sup>3606</sup>SuZ 38; ebenso 436.

<sup>3607</sup>SuZ 436.

<sup>3608</sup>SuZ 437.

<sup>3609</sup>SuZ 436.

<sup>3610</sup>Vgl. SuZ 436.

keit »zurücknehmen«<sup>3611</sup>; vorausgesetzt, die »Zurücknahme« bedeutet die Beschreibung von für die Beschreibung radikal rezeptiv Vorgegebenem. Dann kann Heidegger tatsächlich seine Frage nach dem Sein des Daseins zu der Frage »[n]ach dem Ursprung und der Möglichkeit der ›Idee‹ des Seins überhaupt« ausweiten und »im Rückgang auf die ursprüngliche Seinsverfassung des Seins-verstehenden Daseins«, also im Rückgang auf die Zeitlichkeit, nach einer »ursprüngliche[n] Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit« suchen, die den »ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt« ermöglicht und insofern »von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins« führt und die Zeit selbst als den »Horizont des Seins«<sup>3612</sup> offenbart. Vermeiden dagegen muß Heidegger, daß sein Untersuchungsprojekt zum Versuch einer derartigen ontisch-ontologischen Begründung der Ontologie mutiert,<sup>3613</sup> die den in der Fundamentalanalyse zu sichtenden Sachverhalt der radikal rezeptiven Gegebenheitsweise des Daseins wie des Seins überhaupt vergessenmacht. Denn dann wird auch der Aufweis mißlingen müssen, daß die ursprüngliche Zeitigungsweise der sogenannten ekstatischen Zeitlichkeit den sogenannten ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglicht. Und genau in dieser Hinsicht wird Heidegger unter dem formalen Gesichtspunkt scheitern. Dazu wie auch zur Begrifflichkeit der »Ekstase« unten (besonders unter 4.3.1.1.2.2) gleich mehr!

#### 4.3.1.1.2 Das Scheitern der Integration der »ekstatischen Zeit« in die »Praesenz«

##### 4.3.1.1.2.1 Die Ausgangssituation: *Sein und Zeit* und die *Grundprobleme*

Das Scheitern des Projektes von SuZ ist zuhächst an der Vorlesung über »[d]ie Grundprobleme der Phänomenologie« festzumachen. Dort will Heidegger »die Grundprobleme der Phänomenologie [...] stellen, aus[...]arbeiten und streckenweise einer Lösung näher[...]bringen«. Die Absicht der Betrachtung geht dabei einerseits »auf den Sachgehalt und die innere Systematik der Grundprobleme. Ziel ist die Aufklärung derselben aus ihrem Grunde«<sup>3614</sup>. Heidegger will daher historische »Einzelprobleme« nur auf die Weise beachten, daß er aus ihnen die Grundprobleme »herausschälen« und dann behandeln kann, »wovon sie [, die Phänomenologie,] selbst handelt«.<sup>3615</sup> So ist eine der Hauptabsichten der Vorlesung »zu zeigen, daß die phänomenologische Forschung, in ihrer Grundtendenz begriffen, nichts anderes darstellen kann als das ausdrücklichere und radikalere Verständnis der Idee der wissenschaftlichen Philosophie, wie sie in ihrer Verwirklichung seit der Antike bis zu Hegel [...] angestrebt wurde«<sup>3616</sup>. Faktisch in Entsprechung zu der aus SuZ bekannten Definition der Philosophie sowie zugleich in Ergänzung zu der mit SuZ vorgebrachten Fundamental-Ontologie richtet die Grundproblemevorlesung das Augenmerk andererseits auch auf die Verfahrensseite. In diesem Zusammenhang stellt der Ausdruck

---

<sup>3611</sup>Vgl. SuZ 436.

<sup>3612</sup>SuZ 437.

<sup>3613</sup>Vgl. SuZ 436.

<sup>3614</sup>GA 24, 1.

<sup>3615</sup>Vgl. GA 24, 1.

<sup>3616</sup>GA 24, 3.

»Phänomenologie« den »Titel für die Methode der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt«<sup>3617</sup> dar. So analysiert Heidegger im ersten Teil dieser Vorlesung historische »Einzelprobleme«, freilich gemäß »der inneren Systematik des Seinsproblems überhaupt«<sup>3618</sup>, um (1.) mit der »phänomenologischen Behandlungsart von Problemen, die sich auf das Sein beziehen«<sup>3619</sup>, vertraut zu machen und (2.) entsprechend dem ersten »Grundstück« der phänomenologischen Methode der *Grundprobleme* – das ist die sogenannte Reduktion<sup>3620</sup> – vor allem der Zeitlichkeit seiner eigenen »Phän-Ontologie« (S.B.) gerecht zu werden und einen »Nachweis ihres ontischen Fundaments [zu erbringen] und die Charakteristik dieser Fundierung«<sup>3621</sup> zu erstellen; und im zweiten Teil der Vorlesung, der vorzüglich dem zweiten der drei von Heidegger hier genannten methodischen Grundstücke – das ist die sogenannte Konstruktion<sup>3622</sup> – korrespondiert, wonach die in der Ontologie sich »vollziehende[ ] Erkenntnisweise« gekennzeichnet bzw. die methodischen Strukturen des »ontologischen-transzendentalen Unterscheidens« herausgearbeitet werden sollen,<sup>3623</sup> will Heidegger zusammen mit den »Grundstrukturen und Grundweisen des Seins« die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt voranbringen,<sup>3624</sup> also die Haupt-These der *Grundprobleme* bewähren: »Der Horizont, aus dem her dergleichen wie Sein überhaupt verständlich wird, ist die Zeit. Wir interpretieren das Sein aus der Zeit (tempus). Die Interpretation ist eine temporale. Die Grundproblematik der Ontologie als der Bestimmung des Sinnes des Seins aus der Zeit ist die der Temporalität«<sup>3625</sup>. Den dritten Teil der besagten Vorlesung hat Heidegger nach Abbruch des zweiten Teils nach dessen erstem Kapitel nicht einmal mehr begonnen; der dritte Teil – er korrespondiert der Destruktion<sup>3626</sup> als dem dritten methodischen Grundstück – hätte gwissermaßen SuZ abgeschlossen und durch den Blick auf den methodischen Charakter der Ontologie deren wissenschaftliche Verfahrensweise und mithin die »Idee der Phänomenologie«<sup>3627</sup> bestimmen und also »wieder an den Ausgang der Vorlesung zurück[führen]«<sup>3628</sup> sollen. Freilich können die Ausführungen in Paragraph 22 im ersten Kapitel des zweiten Teils, also die Schlußausführungen der gehaltenen Vorlesung teilweise eine Andeutung des Geplanten vermitteln. Der Abbruch und das Scheitern des eigentlich schon mit den *Prolegomena* begonnenen und mit SuZ zentrierten Gesamtprojekts ist jedoch nicht zu verkennen. Denn der angestrebte Gewinn, das ist die Methode der Destruktion, bleibt aus. Und bemerkenswerter Weise erfolgt der besagte Abbruch just in dem Moment, in dem Heidegger mit der Perspektive auf »Zeit und Sein«

---

<sup>3617</sup>GA 24, 3.

<sup>3618</sup>GA 24, 25.

<sup>3619</sup>GA 24, 20.

<sup>3620</sup>»Rückführung des untersuchenden Blicks vom naiv erfaßten Seienden zum Sein« (GA 24, 29).

<sup>3621</sup>Vgl. GA 24, 26f.

<sup>3622</sup>»Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen« (GA 24, 29f).

<sup>3623</sup>Vgl. GA 24, 27.

<sup>3624</sup>Vgl. GA 24, IX die Überschrift zum Zweiten Teil.

<sup>3625</sup>GA 24, 22.

<sup>3626</sup>»[K]ritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind« (GA 24, 31).

<sup>3627</sup>Vgl. GA 24, 26.

<sup>3628</sup>GA 24, 32.



denjenigen Problembestand thematisiert, der mit Abstrichen<sup>3629</sup> schon den *Prolegomena* das vorzeitige Ende beschert hat und in SuZ komplett ausfällt.

Scheinbar kann man dieser Einsicht entgegenhalten, daß sich nun einmal gewisse Verschiebungen zwischen dem Vorhaben von SuZ und der Grundprobleme-Vorlesung ergeben hätten; die Vorlesung lasse sehen, »daß und wie die Ausarbeitung der Seinsfrage und der ihr zugehörigen Daseinsanalytik einer ursprünglicheren Aneignung der abendländischen Überlieferung, ihrer metaphysisch-ontologischen Fragestellung, und nicht etwa existenzphilosophischen oder bewußtseins-phänomenologischen Motiven entspring[e]«<sup>3630</sup>. Wenn man aber annimmt, daß wohl nicht nur nach Meinung des Herausgebers der *Grundprobleme*, sondern auch im Sinne Heideggers diejenige Auskunft zutrifft, derzufolge die *Grundprobleme* eine »[n]eue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teils von ›Sein und Zeit‹«<sup>3631</sup> darstellen, dann nimmt sich die vollzogene Abwandlung merkwürdig genug aus. Denn einerseits bekundet Heidegger noch in den *Grundproblemen*, daß die Ausarbeitung und Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt »eine allgemeine Analytik des Daseins« zur Voraussetzung fordert<sup>3632</sup>: »Die Ontologie hat zur Fundamentaldisziplin die Daseins-Analytik«<sup>3633</sup>. Diese Daseins-Analytik beschreibt – in SuZ – ihren Gegenstand nicht nur als einen v o r o n t o l o g i s c h e n Sachverhalt in dem Sinne, daß er ein alltägliches Sein darstellt – das in Verfallenheit existiert,<sup>3634</sup> sondern die Fundamentalanalyse findet bei der Beschreibung der »existenziale[n] Konstitution des Da«<sup>3635</sup>, bei der Darstellung der Konstituenten »Rede«, »Verstehen« und »Befindlichkeit«, deren Konstitutionsleistung in dieser Reihenfolge zunehmend fundamentaler wird, ebendies heraus: daß die Seinsweise, durch die das »Da« des Daseins am tiefsten fundiert wird, die »Befindlichkeit« ist<sup>3636</sup>. Wenn dem aber so ist, dann muß der Grundsachverhalt der Befindlichkeit auch in den *Grundproblemen* bei Heideggers »phänomenologisch-destruktivem«, ontologischem Rück-

---

<sup>3629</sup>Die *Prolegomena* enden mit der Frage nach der Zeit als dem Sein, »in dem Dasein seine Ganzheit sein kann« (GA 20, XII), sprechen an dieser Stelle noch nicht vom Sein überhaupt.

<sup>3630</sup>So der Herausgeber von GA 24, F.-W. von Herrmann im Nachwort Seite 473.

<sup>3631</sup>GA 24, 1 Anm.

<sup>3632</sup>Vgl. GA 24, 26; ebenso 317-320, bes. 319.

<sup>3633</sup>GA 24, 26.

<sup>3634</sup>Vgl. den B-Teil des fünften Kapitels des Ersten Abschnitts des Ersten Teils von SuZ: »Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins« (SuZ 166-180). Leider erweckt Heidegger so, wie er der »Rede« ein »bevorzugte[s]« Verfaßtsein durch das »Gegenwärtigen« zuschreibt (vgl. SuZ 349), den Fehleindruck, das alltägliche Dasein müßte immer nur und ausschließlich in Verfallenheit sein, obwohl andererseits das »Man-Selbst« »zur positiven Verfassung des Daseins« gehört (vgl. SuZ 129).

<sup>3635</sup>Aus der Überschrift zum A-Teil des fünften Kapitels des Ersten Abschnitts des Ersten Teils von SuZ: »Die existenziale Konstitution des Da« (SuZ 134-166).

<sup>3636</sup>Zur »Rede« vgl. SuZ § 33f, zum »Verstehen« vgl. § 31f und zur »Befindlichkeit« vgl. § 29f; zur Einsicht in die jeweils unterschiedliche fundamentale Konstitutionsleistung der Daseinskonstituenten trotz deren Gleichursprünglichkeit später!

leuchtversuch<sup>3637</sup>, in dessen Rahmen der Begriff der Philosophie erst gewonnen werden soll,<sup>3638</sup> angemessen berücksichtigt werden. Heidegger müßte in den Blick fassen, daß die Philosophie und das Philosophieren, mithin ihr Begriff immer schon auf dem Boden der »Befindlichkeit« stehen dürften. Andererseits irritiert aus genau diesem Grund der von Heidegger in den *Grundproblemen* erzeugte Eindruck, die Philosophie sei allein »aus sich selbst zu begründen«<sup>3639</sup>. Zwar hängt Heidegger an der soeben zitierten Stelle den Zusatz an: »sofern sie ein Werk der Freiheit des Menschen ist«; auch heißt es in der Einleitung der Grundprobleme-Vorlesung im Kontext der Sichtung der Phänomenologie als einer Methode, daß die Ontologie sich selbst »nicht rein ontologisch begründen«<sup>3640</sup> lasse. Doch in der Fortführung der kürzlich zitierten Rede von der Philosophie als eines Freiheitswerkes des Menschen heißt es wiederum, die Philosophie müsse sich als »universale Ontologie« »aus sich selbst rechtfertigen«<sup>3641</sup>. Von der (radikal) rezeptiven Befindlichkeit des Daseins dagegen, aus deren innerer Reflexivität sich wahrscheinlich vorzüglich die geschichtliche Entfaltung sämtlicher Ontologien entwickeln lassen dürfte,<sup>3642</sup> fehlt fast jede Spur<sup>3643</sup>.

Vielmehr spricht Heidegger demgegenüber immer wieder vom »Verstehen«: »Das Sein des Seienden begegnet uns im Verstehen von Sein. Das Verstehen ist es, das dergleichen wie Sein allererst aufschließt oder, wie wir sagen, erschließt«; und: »Sein gibt es nur, wenn Erschlossenheit [hier: wenn ›Verstehen‹] ist«<sup>3644</sup>.<sup>3645</sup> Wenn man dann noch bedenkt, daß Heidegger in SuZ das vorontologische Dasein als alltägliches und dieses vor allem im Verfallenheitsmodus der »Rede«, also im »Gerede« verortet,<sup>3646</sup> wird angesichts seiner Schmähung des »gesunde[n] Menschenverstand[s]«<sup>3647</sup> in den *Grundproblemen* die Frage noch

---

<sup>3637</sup>Mit Blick auf die Methode gilt für Heidegger: »zu zeigen, daß die phänomenologische Forschung [...] nichts anderes darstellen kann als das ausdrücklichere und radikalere Verständnis der Idee der wissenschaftlichen Philosophie, wie sie [...] seit der Antike [...] angestrebt wurde« (GA 24, 3); bezogen auf den Gegenstand heißt das: »Hat man die[...] Problematik des inneren Zusammenhangs des Seinsverständnisses aus der Zeit einmal verstanden, dann hat man freilich gewissermaßen eine Leuchte, um nun in die Geschichte des Seinproblems und in die Geschichte der Philosophie überhaupt zurückzuleuchten, so daß sie nun Sinn bekommt« (GA 21, 193f).

<sup>3638</sup>Vgl. GA 24, 5; 32.

<sup>3639</sup>GA 24, 16.

<sup>3640</sup>GA 24, 26.

<sup>3641</sup>GA 24, 16.

<sup>3642</sup>Zum Sachverhalt der Befindlichkeit später mehr.

<sup>3643</sup>Erst gegen Ende der Vorlesung weist Heidegger darauf hin, daß mit »Verstehen von Sein« »nur eine notwendige [...] Bedingung herausgestellt« sei; fundamentalontologisch heiße das: »Alles Verstehen ist wesentlich bezogen auf ein Sichbefinden, das zum Verstehen gehört«; Befindlichkeit sei die formale Struktur von Stimmung, Leidenschaft, Affekt etc. und konstitutiv für mögliches Verhalten nur zusammen mit dem Verstehen, vgl. GA 24, 397f.

<sup>3644</sup>Vgl. GA 24, 24f.

<sup>3645</sup>In diesem Sinne auch GA 24, 14.

<sup>3646</sup>Vgl. SuZ 12; 130; 196f; 233 sowie Paragraph 34f, bes. § 35.

<sup>3647</sup>In dieser Angelegenheit weiß Heidegger Hegel zu rühmen: »kein Geringerer als Hegel«, »Hegel sagt [...]: ›Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist«; so Heidegger in: GA 24, 19; die GA belegt das soeben vorgetragene Zitat aus Hegels »Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt« mit: Hegel, WW (Glockner, Stuttgart [Jubiläumsausgabe] 1927-1940) Bd. 1, p. 185f [= GWH 4, 124f].

größer, wie Heidegger den Standpunkt der Fundamentalontologie mit demjenigen der philosophischen bzw. ontologischen Zeiterfahrung und Seinsbestimmung der *Grundprobleme* zusammenbringen will. Erstaunlich ist, daß Heidegger in SuZ das Dasein im Rahmen einer Fundamentalanalyse und als Fundamentalontologie bespricht, in den *Grundproblemen* aber diese Einsicht durch eine Interpretation<sup>3648</sup> bewähren will, die planmäßig auf einen Methodenbegriff hinausläuft<sup>3649</sup>. Kann Heidegger auf diese Weise die rechte Zugangsart zu den von ihm beschriebenen Phänomenen erschwingen? Freilich setzt Heideggers Interpretation, seine Interpretation des Daseins und des Seins auf die Zeit schon in »Sein und Zeit« an. Bereits das Inhaltsverzeichnis von SuZ zeigt an, daß »[d]ie vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins« einem übergeordneten Titel, namentlich der »Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit« unterliegt – die »Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein« wäre der dritte Abschnitt des ersten Teils von SuZ und geht nur zum Teil in den *Grundproblemen* auf.<sup>3650</sup> Und, mit seiner »Interpretation« (des Daseins auf Zeitlichkeit) will Heidegger etwas mitteilen, das im alltäglichen Seinsverständnis gerade nicht gesehen wird, während die Fundamentalanalyse (lediglich) solche Strukturen beschreiben will, von denen man auch vorontologisch weiß.

In jedem Fall aber müßte Heidegger, der in SuZ offensichtlich die Entdeckung einer dreifaltigen Struktur der Daseinsmomente mitteilt<sup>3651</sup> und die drei oben genannten Daseinskonstituenten in Übereinstimmung mit einer gewissen, ebenfalls dreifaltigen Struktur der Zeitlichkeit interpretieren will<sup>3652</sup>, bei seiner philosophischen »Interpretation des Seins auf die Zeit« in den *Grundproblemen* vor allem die »Zeitlichkeit der Befindlichkeit«, das ist die »Gewesenheit«,<sup>3653</sup> »temporal« interpretieren. Da Heidegger aber nun in SuZ das Dasein immer mehr vom »Verstehen« her interpretiert<sup>3654</sup>, müßte er in den *Grundproblemen* mindestens die »Zeitlichkeit des Verstehens«, das ist die »Zukunft«<sup>3655</sup>, als das wesentliche, fundamentale »Zeitschema« darstellen. Dieser Versuch allerdings bleibt schon allein deshalb aus, weil Heidegger bei seinem in den *Grundproblemen* vorgetragenen Versuch, den Begriff der Philosophie durch das Philosophieren selbst zu erarbeiten,<sup>3656</sup> die Phi-

<sup>3648</sup>»Wir interpretieren das Sein aus der Zeit (tempus)« (GA 24, 22).

<sup>3649</sup>Vgl. GA 24, 32.

<sup>3650</sup>Vgl. SuZ IX.

<sup>3651</sup>Erinnere SuZ §§ 29f (Befindlichkeit); 31f (Verstehen); 33f (Rede).

<sup>3652</sup>Vgl. SuZ § 67 (»Der Grundbestand der existenzialen Verfassung des Daseins und die Vorzeichnung ihrer zeitlichen Interpretation«) sowie § 68 (»Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt«); dabei unterteilt sich Paragraph 68 in dieser Reihenfolge in: »Die Zeitlichkeit des Verstehens«, »Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit«, »Die Zeitlichkeit des Verfallens« und »Die Zeitlichkeit der Rede«.

<sup>3653</sup>Vgl. SuZ 339-346, bes. 340.

<sup>3654</sup>Davon zeugt z.B. Heideggers Auslegung des »existenziell eigentliche[n] Ganzseinkönnen[s] des Daseins als v o r l a u f e n d e [Sperrung: S.B.] Erschlossenheit« (aus der Überschrift zu SuZ § 62) – das »Vorlaufen« ist nämlich die terminologische Kennzeichnung der »eigentlichen Zukunft« und diese erweist sich als die »Zeitlichkeit des Verstehens« (vgl. SuZ 336); zweitens zeugt von Heideggers Schwerpunktverschiebung die bei der konkreten Interpretation in § 68 faktisch vollzogene formale Vorordnung der »Zeitlichkeit des Verstehens« vor die »Zeitlichkeit der Befindlichkeit«; drittens zeugt davon der Schlußparagraph 83 von SuZ mit einer seiner letzten Fragen: »Wie ist erschließendes Verstehen von Sein daseinsmäßig überhaupt möglich?« (SuZ 437).

<sup>3655</sup>Vgl. SuZ 336-339, bes. 336f.

<sup>3656</sup>Vgl. GA 24, 5.

losophie vor allem als die *W i s s e n s c h a f t* vom Sein bzw. als die »theoretisch-begriffliche«<sup>3657</sup> Interpretation des Seins versteht, also auf die Sprachlichkeit der Philosophie abhebt. Dadurch bedingt schiebt sich die Zeitlichkeit der daseinskonstituierenden »Rede« bzw. die »Gegenwart« in den Vordergrund. Zwar behauptet Heidegger in SuZ, daß die »Rede« gar keine bestimmte »Ekstase« bzw. Zeitlichkeit ausbilde,<sup>3658</sup> doch weil die Rede faktisch Unbestimmtheit in Bestimmtheit überführt, wobei sie sich zumeist in der Sprache ausspreche, und zwar zunächst »in der Weise des besorgend-beredenden Ansprechens der ›Umwelt‹«, deswegen habe allerdings das »Gegenwärtigen« in ihr eine bevorzugte konstitutive Funktion<sup>3659</sup>. Aus demselben Grund erscheint Heidegger das Gegenwärtigen als Modus der »uneigentlichen Gegenwart«.<sup>3660</sup> »Gegenwärtigen«, so sagt Heidegger in den *Grundproblemen*, ist ein »Sich-Aussprechen« des Daseins, das immer »Zeit« sage, wobei »Zeit in einem ursprünglicheren Sinne« herausgestellt werde, oder anders: Gegenwärtigen sei das »Verhalten« »zu einem Anwesenden, das in meiner Gegenwart ist«, wobei Heidegger bei dem »Anwesenden« vornehmlich an Seiendes zu denken scheint<sup>3661</sup>.<sup>3662</sup> Diesem »vergegenwärtigenden« »Verhalten« scheint bezogen auf das Sein das »Vergegenständlichen« durch die Philosophie zu korrespondieren. Das Wesentliche jeder Wissenschaft sei nämlich die »Vergegenständlichung eines irgendwie schon Enthüllten« oder »Vorgegebenen«, genauer ein ausdrückliches Entwerfen des Vorgegebenen auf dasjenige, worauf es im vorwissenschaftlichen Erfahren bzw. Verstehen schon entworfen sei.<sup>3663</sup> Im Fall der Philosophie aber gehe es um die »Vergegenständlichung des Seins als solchen«<sup>3664</sup>, also um das philosophisch-vergegenständlichende, ausdrückliche Entwerfen des »vorgegebenen« »Seins« auf das vorwissenschaftliche Erfahren bzw. Verstehen von »Zeit«. Und das wiederum dürfte mit dem besagten Herausstellen der ursprünglicheren Zeit bzw. mit einem ausdrücklichen Verhalten zur »Gegenwart« »in meiner Gegenwart« oder besser vielleicht: mit einem ausdrücklichen Verhalten bezogen auf »Praesenz« übereinstimmen. Das Gegenwärtigen nämlich entwerfe dasjenige, was möglicherweise in und für eine Gegenwart begegnen könne, auf »so etwas wie Praesenz«<sup>3665</sup>. Schließlich sagt Heidegger selbst, daß die Möglichkeit von Seinsverständnis – und darin dürfte das Seinsverstehen der Philosophie eingeschlossen sein – darin besteht, »daß die Gegenwart [...] als Ekstase, den Horizont

---

<sup>3657</sup>GA 24, 15.

<sup>3658</sup>Vgl. SuZ 349.

<sup>3659</sup>SuZ 349.

<sup>3660</sup>»Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das Gegenwärtigen. Formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede ›augenblicklich‹. Wenn wir den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebrauchen, ist immer das uneigentliche, augenblicklos-unentschlossene gemeint« (SuZ 338). Diese Sprachregelung gilt nicht für den Ausdruck Gegenwart!

<sup>3661</sup>»Die Ekstase der Gegenwart ist führend in der Zeitlichkeit des Umgangs mit dem Zuhandenen« (GA 24, 438).

<sup>3662</sup>Vgl. GA 24, 366f.

<sup>3663</sup>Vgl. GA 24, 389f. »Der Grundakt der Vergegenständlichung, sei es Vergegenständlichung von Seiendem oder von Sein, hat [...] die Funktion, das Vorgegebene ausdrücklich auf das zu entwerfen, woraufhin es im vorwissenschaftlichen Erfahren bzw. Verstehen schon entworfen ist« (GA 24, 399).

<sup>3664</sup>GA 24, 389.

<sup>3665</sup>GA 24, 435.

der Praesenz hat«. <sup>3666</sup> Folglich ist Heideggers Versuch, am Paradigma der »Gegenwart« eine »temporale« Interpretation des Seins, und zwar als Explikation von »Praesenz« zu entwickeln, nicht vollkommen unverständlich. <sup>3667</sup> – Heidegger selbst gibt an, sich auf »Gegenwart« und »Praesenz« beschränken zu wollen, um nur nicht »den Blick auf die ohnehin schwer zu fassenden Phänomene der Zeitlichkeit [...] zu sehr zu verwirren« <sup>3668</sup>. Aber der Versuch scheitert dennoch.

Denn: Mit den *Grundproblemen* wollte und mußte Heidegger sein philosophisches Konzept der Zeitlichkeit so ausführen, daß einerseits auch die überlieferten Ontologien aus ihm verständlich bzw. »destruiert« werden konnten. Spätestens mit SuZ wollte Heidegger nicht mehr zu Aristoteles als dem vermeintlich quellreinen Anfang der Geschichte zurückfragen, sondern in das alltägliche Dasein. Dieses war nun der Ursprungs- und Zielort der Philosophie <sup>3669</sup> – wenn auch dieses Dasein wiederum auf die »Zeit« zurückentworfen werden mußte. Andererseits mußte Heidegger in seinem Konzept der philosophischen Zeiterfahrung, also in dem Konzept der Temporalität die vorontologisch-alltägliche Zeiterfahrung, also die Einsichten der Fundamentalanalyse des Daseins wahren. Daß dies Unterfangen problematisch werden könnte, deutet sich schon in SuZ an, sofern Heidegger dort die »alltägliche Seinsart von Rede, Sicht und Auslegung«, also vorzüglich das »Existenzial« <sup>3670</sup> der Rede und die Sprachlichkeit des Menschen unter dem Aspekt der »Erschlossenheit des Man« verortet, zweitens das Dasein als »Man« mit dessen Alltäglichsein und dieses beides mit dem »Verfallen des Daseins« praktisch identisch setzt – obwohl doch eigentlich auch das »Man« zur »positiven Verfassung« des Daseins gehört. <sup>3671</sup> Unter dieser Voraussetzung nämlich droht das alltäglich-vorontologische Seins- und Zeitverständnis mit dem philosophischen unvereinbar zu werden, während ebenso die Philosophie, einmal aus dem Ursprung entsprungen, von ihm radikal getrennt zu sein scheint. Und, kann begriffsorientiertes Nachdenken überhaupt noch sinnvoll sein, wenn »im ontologischen Felde« »alles ›Entspringen«« allein unter dem Gesichtspunkt seiner »Degeneration« in den Blick kommt? <sup>3672</sup>

#### 4.3.1.1.2.2 Zeitlichkeit, Praesenz und Rezeptivität

Auf der einen Seite steht die vorontologische Zeiterfahrung und das ihr entsprechende, ekstatische Zeitkonzept. Den Sinn für die prinzipielle ontologische Bedeutung der Zeit

---

<sup>3666</sup>GA 24, 443f.

<sup>3667</sup>»Die Ekstase der Gegenwart ist führend in der Zeitlichkeit des Umgangs mit dem Zuhandenen. Deshalb wird das Sein des Zuhandenen, Zuhandenheit primär aus der Praesenz verstanden« (GA 24, 438).

<sup>3668</sup>GA 24, 435.

<sup>3669</sup>»Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt«, nämlich aus dem und in das Dasein, vgl. SuZ 38 (436).

<sup>3670</sup>Den Zusammenhang der ontologischen Strukturen der Existenz nennt Heidegger »Existenzialität«, vgl. SuZ 12; ein »Existenzial« ist ein Element der ontologisch betrachteten Seinsverfassung, vgl. SuZ 54.

<sup>3671</sup>Vgl. die einleitenden Worte zu den Paragraphen 35-38 in SuZ, Seite 166f unter der Überschrift: »Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daeins«; sowie zum »positiven« »Man-selbst« SuZ 129.

<sup>3672</sup>Vgl. SuZ 334.

dürfte Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit der christlichen Zeiterfahrung der Parusie geschärft haben. Auch die in der Fundamentalanalyse der (menschlichen) Existenz herausgestellten Existenzialien »Befindlichkeit, Verstehen und Rede« leben von christlich erfahrenen Existenzialstrukturen (Angst, Sorge, Schmerz, Sünde/Verfallenheit etc.) und unterliegen der das Werk SuZ bereits im Ansatz dominierenden Interpretation auf die Zeitlichkeit. So besagt »Befindlichkeit«, daß das Dasein »je schon immer gestimmt ist«<sup>3673</sup>. Die Befindlichkeit geht insofern auch dem mit ihm gleichursprünglichen Verstehen voraus.<sup>3674</sup> In der Befindlichkeit hat das Dasein sich »immer schon gefunden« in einem »Finden« »als gestimmtes Sichbefinden«<sup>3675</sup>. Die Befindlichkeit erschließt das Dasein daher in seiner »Geworfenheit«<sup>3676</sup>. – »Stimmung« ist der ontische Aspekt der Befindlichkeit.<sup>3677</sup> – Demgemäß spricht Heidegger von der Zeitlichkeit der Befindlichkeit als der Gewesenheit: »Das Bringen vor das Daß der eigenen Geworfenheit [...] wird existenzial nur möglich, wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen *ist* [kursiv: M. H.]«; das besagt: »der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein Zurückbringen auf ...«<sup>3678</sup>, mit anderen Worten: das eigenste, zum Sich-selbst-Befinden des Selbstes vorgegebene Sich-Vorgefundenhaben für das Selbst. Das schließt selbstverständlich ein, daß das Dasein stets das »gewesen« *ist*, was es in der Vergangenheit gewesen ist. Sofern das Gewesen-sein »eigentliches« ist, nennt Heidegger es daher »Wiederholung«.<sup>3679</sup> Beim Existenzial des »Verstehens« wird sein zeitlicher Charakter der »Zukunft« daran deutlich, daß »Verstehen« als das (existenziale) »Sein des eigenen Seinkönnens« des Daseins gilt,<sup>3680</sup> daß es also Entwurfcharakter auf die zukünftigen Seins-Möglichkeiten hat<sup>3681</sup>: »Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, daß es verstehend in seinem Seinkönnen existiert. [...] Das im Grunde zukünftige Entwerfen [...] entwirft sich in [...] die entworfenen Möglichkeiten] als Möglichkeit«<sup>3682</sup>. Mit anderen Worten »läuft« das Dasein im Modus der »eigentlichen Zukunft«<sup>3683</sup> in die äußerste Möglichkeit der ihm bevorstehenden Möglichkeiten<sup>3684</sup> »voraus«<sup>3685</sup>, nämlich es selbst<sup>3686</sup> zu sein. Das »uneigentliche« Verstehen dagegen entwerfe das Seinkönnen aus dem »Besorgbaren« bzw. aus dem Gegenwärtigen

---

<sup>3673</sup>SuZ 134.

<sup>3674</sup>»Die Befindlichkeit ist eine der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des »Da« hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das Verstehen. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes« (SuZ 142); vgl. auch GA 24, 398f.

<sup>3675</sup>SuZ 135.

<sup>3676</sup>SuZ 136.

<sup>3677</sup>Vgl. SuZ 134; GA 24, 398f: »Befindlichkeit« ist die formale (ontologische) Struktur der Stimmung.

<sup>3678</sup>SuZ 340.

<sup>3679</sup>Vgl. SuZ 339; ebd. fährt Heidegger fort: »Das uneigentliche Sichertwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Dasein in seinem eigensten geworfenen Seinkönnen vergessen hat«.

<sup>3680</sup>Vgl. SuZ 144.

<sup>3681</sup>Vgl. SuZ 145.

<sup>3682</sup>SuZ 336.

<sup>3683</sup>Vgl. SuZ 336.

<sup>3684</sup>Vgl. SuZ 144f.

<sup>3685</sup>Vgl. SuZ 336; 262f.

<sup>3686</sup>»[W]erde, was du bist!« (SuZ 145).

gen.<sup>3687</sup> Die »Rede« nun ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich,<sup>3688</sup> aber dennoch setzt sie sachlich die beiden anderen Existenziale voraus: »Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins«<sup>3689</sup>. Insofern muß sie die Aspekte der Gewesenheit wie der Zukunft in sich verbunden wissen. Daher zeitige sie sich zwar nicht in einer bestimmten Ekstase, aber das (uneigentliche) »Gegenwärtigen« habe in ihr eine bevorzugte konstitutive Funktion,<sup>3690</sup> so daß sie vorzüglich mit der »Gegenwart« zusammenhängt. In der Rede wird »vergegenwärtigt«, indem immer schon in Stimmung befindliches und auf seine Entwurfsmöglichkeiten sich verstehendes Dasein ausdrücklich mitgeteilt und somit weiter fortbestimmt wird. Die Rede ist, wenn man das Verstehen als Möglichkeitsraum für Bestimmtheitszunahme in denjenigen der Befindlichkeit und so auch die Rede in das Verstehen eingeräumt sieht, der letztwirkliche Möglichkeitsraum des real-historischen Vollzugs.

Folglich zeitigt sich die Zeitlichkeit des Daseins nicht nur »in jeder Ekstase ganz«<sup>3691</sup>. Sondern, erstens sind die »zeitlich« sich erstreckenden »Ekstasen« im Unterschied zu »einfach[en] Entrückungen zu ...« konstitutiv mit einem »»Wohin««, das meint mit einer begrenzenden Erstreckungsgestalt verbunden bzw. in ein für jede der drei Ekstasen eigentümliches »horizontales Schema« eingezeichnet.<sup>3692</sup> Das horizontale Schema der Gewesenheit ist das »Wovor der Geworfenheit bzw. [... das] Woran der Überlassenheit« des Daseins; das der Zukunft ist das des »Umwillen« des Daseins; das horizontale Schema der Gegenwart ist das »Um-zu«.<sup>3693</sup> Die Ekstasen sind so gesehen Ordnungsstrukturen für die Konstitution der Erschlossenheit des Daseins; durch die und als die Ekstasen prozediert die Zeitlichkeit und eröffnet die Konstitutionsmomente »Befindlichkeit, Verstehen und Rede«; die Ekstasen sind die Weise, in der und als welche die Zeitlichkeit für die Daseinserschlossenheit in geordneter Bestimmtheitsfolge von Möglichsein und Wirklichkeit alles unser-einem erscheinende Sein und Seiende präsent sein läßt. Insofern kann man die Ekstasen auch als »Zugänglichkeit des Daseins« bzw. als die jeweilige »Weise der Zugänglichkeit« unsrer Erschlossenheit bezeichnen.<sup>3694</sup> Berücksichtigt man zudem die vermutliche Herkunft des Ausdrucks »Ekstase« bei Heidegger<sup>3695</sup> vom Aristotelischen »ἐκστατικόν«<sup>3696</sup>, wodurch ein unmittelbar eintretendes Bewegungs- bzw. Prozeßende beschrieben wird,<sup>3697</sup> so wird

---

<sup>3687</sup>Vgl. SuZ 338.

<sup>3688</sup>Vgl. SuZ 161.

<sup>3689</sup>SuZ 162; ebd. heißt es dann auch: »Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede »ausdrücklich« geteilt, das heißt es ist schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes«.

<sup>3690</sup>Vgl. SuZ 349.

<sup>3691</sup>»[D]as heißt in der ekstatischen Einheit der vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturanzes von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur« (SuZ 350).

<sup>3692</sup>Vgl. SuZ 365.

<sup>3693</sup>Vgl. SuZ 365.

<sup>3694</sup>Unter Verweis auf Heideggers Rede vom »zugänglich« machenden »Sinn« (vgl. SuZ 324) und mit Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 288-295, bes. 293.

<sup>3695</sup>Vgl. SuZ 329.

<sup>3696</sup>Vgl. *Phys.* 222b16 und EN 1145b11f.

<sup>3697</sup>Mit Bezug auf »τὸ ἐξάφηνος« in *Phys.* 222b15.

man eingeschränkt der neueren Heideggerliteratur darin zustimmen müssen, daß Heideggers »Phänomene des zu ..., auf ..., bei ...«<sup>3698</sup> tendenziell metaphorisch von »Orts-Richtungen« sprechen und dann eigentlich auf ein bestimmtes, unmittelbares »Umschlagen« der Ekstasen ineinander hinweisen: »Das für die Zukunft stehende ›zu‹ meint [dann] als die Zugänglichkeit des bevorstehenden Seins, daß dieses eigentlich oder uneigentlich übernommen werden muß, und übernommen werden kann es nur aus dem faktischen Möglichsein in der Offenheit des Seienden als einer Offenheit zum Verhalten ›bei‹ dem Seienden. Obwohl also das bevorstehende Sein ›außerhalb‹ der Gewesenheit zugänglich ist, führt doch sein Zukommen auf die Gewesenheit, und zwar so, daß das bevorstehende Sein in die Faktizität umschlägt. Durch diesen Umschlag wird mit der Zugänglichkeit der Faktizität das bevorstehende Sein unzugänglich, und dies bliebe auch so, wenn die Zugänglichkeit der Faktizität nicht wiederum in die Zugänglichkeit des bevorstehenden Seins umschlagen würde [...]. Daß man sich in einer bestimmten Weise verhält, ist nur möglich als Umschlag von Gewesenheit in Zukunft und der Zukunft in Gegenwart«<sup>3699</sup>. Daß infolge dieser Sachlage die Gegenwart »im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit eingeschlossen bleibt in Zukunft und Gewesenheit«<sup>3700</sup> und »zum bloßen Umschlagspunkt« von Zukunft und Gewesenheit werden könnte, also nicht mehr »zeitlich«, nicht mehr aus der Zeitlichkeit konstituiert sein könnte, ist weniger einer objektiven Notwendigkeit geschuldet als vielmehr Hinweis auf eine korrigierbare Inkonsequenz Heideggers in seinem Verständnis von »Gegenwart«.<sup>3701</sup> – Was von der Vorrangstellung der Zukunft vor der Gewesenheit zu halten ist,<sup>3702</sup> wird noch zu sehen sein! – Keinesfalls jedoch kann man die Ausdrucksweise Heideggers als r e i n e Metaphorik abtun. Denn nicht nur hätte Heidegger sich dann höchst mißverständlich ausgedrückt und zufälliger Weise eine genau solche Metaphorik gewählt, die füglich zum In-der-Welt-Sein des Daseins paßt. Sondern, Heidegger benötigt ebendiese Metaphorik, da er eine eigentümliche, echte »Zugänglichkeitsleistung«, nämlich die »zeitliche« Zeitigung der Zeitlichkeit bis hin zu dem in »Zeit und Raum« Seienden erklären muß. Auch wenn die Zeitlichkeit und ihre Zeitigung bis hin zur real-historischen Wirklichkeit keinesfalls raum-zeitlich sind und das Raum-Zeitliche keinesfalls aus der Zeitlichkeit abgeleitet werden kann, so muß mindestens ein »zeitlicher« Ansatzpunkt »in« der Zeitlichkeit gedacht werden, der das Immer-schon-Mitgenommenwerden und Immer-schon-Aufgenommensein des Raum-Zeitlichen durch die und in der Zeitlichkeit denkbar macht.<sup>3703</sup> Jedenfalls bedeutet zweitens die besagte Zeitigung kein »Nacheinander« der Ekstasen,

---

<sup>3698</sup>SuZ 329.

<sup>3699</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 292.

<sup>3700</sup>SuZ 328.

<sup>3701</sup>Mit Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 294f: »Was in der Entschlossenheit durchsichtig ist, muß auch dann für das Sein des Daseins gelten, wenn man existenziell nur uneigentlich ›da‹ ist; die Gegenwart darf, anders gesagt, nicht nur bisweilen, sie muß immer in Zukunft und Gewesenheit ›eingeschlossen‹ sein, und diese Eingeschlossenheit ist es dann, was in der Uneigentlichkeit überspielt wird. [...] Als Entspringen des dann ›Innerzeitigen‹ und als die augenblickliche Negation seiner aber ist die Gegenwart als der Umschlag von Zukunft in Gewesenheit und Gewesenheit in Zukunft doch eine eigene Ekstase der Zeitlichkeit«.

<sup>3702</sup>»Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft« (SuZ 329).

<sup>3703</sup>Vgl. z.B. GA 24, 428f bzw. SuZ 350-369 (§§ 69-70).



sondern deren prinzipiell systematisches »Mit- und Ineinander«, freilich ohne daß eine in die andere übergehen, selbst zu einer anderen werden könnte oder würde oder daß Vermischungen vorkämen.<sup>3704</sup> Das heißt konkret: »Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich gleichursprünglich mit den Horizonten der Zukunft und der Gewesenheit der einer Gegenwart«<sup>3705</sup>. Die damit einhergehende Einheit der drei horizontalen Schemata gründet laut Heidegger in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit.<sup>3706</sup>

Der Grundzug der alltäglichen und zugleich vorontologischen Zeiterfahrung, wie Heidegger sie teilweise explizit und teilweise implizit beschreibt, besteht dabei in der von ihm schon an Aristoteles und dessen »*φρόνησις*«-Auslegung kritisierten Vorordnung der Wirklichkeit vor das Möglichsein. Dabei geht Heidegger wie Aristoteles davon aus, daß mit der »Umsicht« (*φρόνησις*) des alltäglichen Daseins<sup>3707</sup> ein gewisses »Wissen«<sup>3708</sup> im Handeln wirksam ist. Doch den »Rückschlag«<sup>3709</sup> der zu verstehen vorgegebenen Möglichkeiten in dasjenige Sein, als welches Möglichsein das Dasein sich selbst zu verstehen habe, also das konkrete »Entwerfen des Verstehens« namens »Auslegung«<sup>3710</sup> wertet Heidegger praktisch nur als Verfall – weil das faktische, d.h. das alltägliche Dasein sein Seinkönnen je schon in eine Möglichkeit des Verstehens »verlegt« habe<sup>3711</sup>. Das mit der Auslegung notwendig verbundene Aneignen und Ausdrücklichmachen des Begegnenden heißt für Heidegger die Vormachtstellung der Besorgung, wie vorzüglich am »besorgend-beredenden Ansprechen[ ] der ›Umwelt‹«, also am Gegenwärtigen zu ersehen ist.<sup>3712</sup> Im alltäglichen Dasein herrscht Heidegger zufolge die Orientierung des Verstehens und der Existenziale überhaupt an der Wirklichkeit bzw. an der bestimmteren Bestimmtheit ehemaliger, da verwirklichter Möglichkeiten vor, auf deren bestimmtermachende, entwurfsmäßige Verwirklichung das Dasein sich verstanden hat, ja entwerfen mußte, wenn nicht das Sich-Verstehen überhaupt ausfallen soll. Kurz gesagt: das Möglichsein gerät bei seiner alltäglichen Verwirklichung faktisch-notwendig in Vergessenheit<sup>3713</sup> – so daß es am Ende gar von besorgtem nichtdaseinsmäßig Seiendem her verstanden wird.

Auf der anderen Seite entwickelt Heidegger ein Konzept der philosophischen Zeiterfahrung, die sich ja einerseits von der vorontologisch-alltäglichen unterscheiden soll, andererseits aber diese verständlich machen bzw. bleiben lassen soll – so daß Integration notwendig ist. Heidegger wird versuchen, die philosophische (ontologische) Zeiterfahrung als den umfassenden, integrierenden Rahmen auszuspannen. In den *Grundproblemen* meint Heidegger, diese Aufgabe lösen zu können, nachdem die »vorbereitende[ ] ontologische[ ]

---

<sup>3704</sup>»Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft« (SuZ 350).

<sup>3705</sup>SuZ 365.

<sup>3706</sup>Vgl. SuZ 365.

<sup>3707</sup>Vgl. SuZ 146; 148.

<sup>3708</sup>SuZ 336.

<sup>3709</sup>SuZ 148.

<sup>3710</sup>SuZ 148.

<sup>3711</sup>Vgl. SuZ 146.

<sup>3712</sup>Vgl. SuZ 162; 349.

<sup>3713</sup>Vgl. SuZ 338f.

Untersuchung« aus dem ersten Teil dieser Vorlesung verstanden als »Fundamentalontologie«, also in Übereinstimmung mit der Daseinsanalytik von SuZ »zur Aufhellung des Sinnes von Sein und des Horizontes des Seinsverständnisses [...] hin[ge]leitet« habe, während darauf aufbauend und im anschließenden zweiten Teil »eine radikale Ontologie«, nämlich Heideggers Interpretation der Zeit als Horizont des Seins gewonnen werden soll.<sup>3714</sup> Erst auf diesem Fundament scheint die volle Einsicht in die von Heidegger schon in SuZ angenommene »Idee des Seins« möglich und von ihr angeleitet eine erneute Daseinsanalytik notwendig zu sein.<sup>3715</sup> Denn die Seinsverfassung des Daseins, von dessen Analytik Heidegger ausgegangen war, gründete laut Heidegger in der Zeitlichkeit. Diesem Zusammenhang geht historisch orientiert Paragraph 19 der *Grundprobleme* nach<sup>3716</sup>: »Was gewinnen wir damit? Nichts Geringeres als den Einblick in die ursprüngliche Seinsverfassung«<sup>3717</sup>. Wenn aber die Seinsverfassung in der Zeitlichkeit gründe, müsse, da zur Seinsverfassung des Daseins auch Seinsverständnis gehöre, auch ebendieses in der Zeitlichkeit gründen.<sup>3718</sup> Die Beschreibung der Zeitlichkeit als »ontologische Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses [des Daseins]« und damit als ontologische Bedingung der Möglichkeit des vorontologischen Seinsverständnisses sowie<sup>3719</sup> der Ontologie muß als Grundanliegen des zweiten Teils der *Grundprobleme* dasjenige freigeben, »von wo aus wir dergleichen wie Sein verstehen«, eben die Zeit bzw. die Zeitlichkeit; in dieser Funktion bezeichnet Heidegger die Zeitlichkeit als Temporalität.<sup>3720</sup> Also, die Zeitlichkeit, nämlich die Temporalität übernehme die Ermöglichung des Seinsverständnisses überhaupt und damit die Ermöglichung des vorontologischen Seinsverständnisses wie auch der Ontologie.<sup>3721</sup> Folglich erörtert Heidegger zunächst die Zeitlichkeit als temporale Möglichkeit von Seinsverständnis überhaupt. Diese Anstrengung unternimmt Heidegger in Paragraph 20 (»Zeitlichkeit und Temporalität«), besonders mit Blick auf das Existenzial des Verstehens, da im Seinsverständnis Sein sachlich vor dem Begriffenwerden »verstanden« werden muß; aber »ungegenständlich«, »vorbegrifflich«, »ohne einen Logos«, Heidegger sagt auch »vorontologisch«.<sup>3722</sup> Daß Heidegger damit das Existenzial der Befindlichkeit zum Nachteil seiner Beschreibung zu vernachlässigen droht, ahnt Heidegger in diesem Kontext;<sup>3723</sup> daß zudem die Beschreibung des vorbegrifflichen »Verstehens« als »vorontologisch«, falls sie negativ gemeint ist,

---

<sup>3714</sup>Vgl. GA 24, 319.

<sup>3715</sup>Vgl. GA 24, 319 sowie SuZ 436 und GA 24, 320.

<sup>3716</sup>Paragraph 19 ist überschrieben mit und behandelt: »Zeit und Zeitlichkeit«, d.h. »daß wir den vulgären Begriff der Zeit zum Ausgang nehmen und sehen lernen, wie das, was man gemeinhin als Zeit kennt und bislang in der Philosophie einzig zum Problem machte, die Zeitlichkeit selbst voraussetzt. Es gilt zu sehen, daß und wie die vulgär verstandene Zeit zur Zeitlichkeit gehört und aus ihr entspringt« (GA 24, 323).

<sup>3717</sup>GA 24, 323.

<sup>3718</sup>Vgl. GA 24, 323; 388.

<sup>3719</sup>Vgl. GA 24, 388.

<sup>3720</sup>Vgl. GA 24, 323; 388f.

<sup>3721</sup>Vgl. GA 24, 323; 388.

<sup>3722</sup>Vgl. GA 24, 389; 398.

<sup>3723</sup>Vgl. GA 24, 397f.

mit der negativen Wertung<sup>3724</sup> des in SuZ durch den Ausdruck Bezeichneten zwar auf derselben Linie liegt, andererseits aber die sinnvolle Zielführung des Gesamtunternehmens der *Grundprobleme* verhindert, daß aber das Gesamtziel ebenfalls unerreichbar wird, indem die hier wahrscheinliche positive bzw. neutrale Wertung des Vorontologischen die Daseinsanalyse aus SuZ nicht ins Gefühlsmäßige vertieft, also positiv weiterführt, sondern gründlich niederreißt, das sieht Heidegger nicht.

Stattdessen schreitet Heidegger bei gleichzeitiger Konzentration auf die Ekstase der Gegenwart sowie auf das Existenzial des Verstehens zu Paragraph 21, zur Verhältnisbestimmung von »Temporalität und Sein«<sup>3725</sup> fort, um seine Antwort auf die schon bekannte und im allgemeineren beantwortete Frage, wie die Temporalität das Seinsverständnis ermöglicht, unter beispielhafter Beschränkung des Verständnisses von Sein auf »Vorhandensein[ ] in der weitesten Bedeutung« durch die folgende Konkretisierung »exemplarisch« zu bewähren: »Wir versuchen eine temporale Interpretation des Seins des zunächst Vorhandenen, der Zuhandenheit, [... um] exemplarisch mit Rücksicht auf die Transzendenz [zu zeigen], wie das Seinsverständnis möglich ist.«<sup>3726</sup> Das ist gewissermaßen der Höhepunkt der *Grundprobleme*. Die Auswahl der »Vorhandenheit« erhält ihren Sinn aus dem »destruktiven« Ansinnen Heideggers, da ihm zufolge die »naive« antike Ontologie mit ihrem Verständnis von »Wirklichkeit« im Sinne von Vorhandenheit bis in die Philosophien von Kant und Hegel bestimmend geblieben ist.<sup>3727</sup> Aus diesem Grund will Heidegger im Anschluß an seine temporale Interpretation der Zuhandenheit seine zu Beginn des ersten Teils der *Grundprobleme* vollzogene Sichtung der These Kants, Sein bzw. Dasein sei kein reales Prädikat, sondern »absolute Position gleich Wahrnehmung«, so daß »Realität« zu »Sachheit« werde,<sup>3728</sup> wieder aufnehmen,<sup>3729</sup> um Kants »undeutlichen«<sup>3730</sup>, ja »dunklen«<sup>3731</sup> Phänomenbegriff »im Lichte der Temporalität«<sup>3732</sup>, also »im Lichte der rechtverstandenen Zeit«<sup>3733</sup>, d.h. »phänomenologisch«<sup>3734</sup> zu interpretieren. Im darauffolgenden und letzten Paragraphen<sup>3735</sup> der *Grundprobleme* soll mit dem

---

<sup>3724</sup>Erinnere die gedankliche Kette von SuZ 12; 130; 196f; und 233: »Eines ist unverkennbar geworden: die bisherige existenziale Analyse des Daseins kann den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben. In der Vorhabe stand immer nur das uneigentliche Sein des Daseins«, eben das vorontologisch in der Alltäglichkeit sich haltende Dasein, das »Man« der Verfallenheit. Den von Heidegger teilweise selbst erzeugten Eindruck, das Phänomen der »Verfallenheit« müßte abseits jeglicher moralischer Wertung eingeordnet werden, wird die oben nachfolgende inhaltsorientiertere Analyse von SuZ als phänomenologisch haltlos zurückweisen.

<sup>3725</sup>So die Überschrift von Paragraph 21.

<sup>3726</sup>Vgl. GA 24, 429ff.

<sup>3727</sup>Vgl. GA 24, 154-158.

<sup>3728</sup>Vgl. GA 24, 57; 64.

<sup>3729</sup>Vgl. GA 24, 431.

<sup>3730</sup>Vgl. GA 24, 65.

<sup>3731</sup>Vgl. GA 24, 451.

<sup>3732</sup>GA 24, 460.

<sup>3733</sup>GA 24, 461.

<sup>3734</sup>Vgl. GA 24, 452; ebd. heißt es, daß »die phänomenologische Interpretation erst die Möglichkeit gibt, das Verständnis für die Kantischen Probleme und seine Lösungen in einem positiven Sinne zu eröffnen, d. h. aber das Kantische Problem auf den phänomenalen Boden zu stellen«.

<sup>3735</sup>Paragraph 22 ist überschrieben mit »Sein und Seiendes. Die ontologische Differenz«.

ferneren Ziel eines neuen, phänomengerechteren Begriffs von Philosophie<sup>3736</sup> und vor dem Hintergrund der Zeitlichkeit, die das Seinsverständnis und dessen Selbstunterscheidung gegenüber dem nur vorhandenen Seienden ermöglicht,<sup>3737</sup> die phänomenologische Verfahrensweise der Grundprobleme sowie die Bedeutung von »phänomenologisch« angezeigt werden,<sup>3738</sup> indem Heidegger zunächst den Begriff der Philosophie ansatzweise »exponiert«<sup>3739</sup> und schließlich die phänomenologische Methode der Ontologie und deren drei aus der Einleitung bekannten, methodischen Hauptstücke auf »das echte Fragen« und den »dienende[n] Kampf mit den Dingen« zusammenfaßt<sup>3740</sup>.

Das Scheitern des Projekts von SuZ, die Problematik von Heideggers Philosophie der Zeit, nämlich die besagte Aporie bei dem Versuch, die vorontologische Zeiterfahrung in die ontologische zu integrieren, muß daher am Ende aus der Verhältnisbestimmung der Ausführungen in Paragraph 21, das heißt aus dessen erster Teilabhandlung mit der Überschrift »a) Temporale Interpretation des Seins als des Zuhandenseins. Praesenz als horizontales Schema der Ekstase des Gegenwärtigen«<sup>3741</sup>, also aus der Integration der vorontologischen Zeiterfahrung in die ontologische Zeiterfahrung am exemplarischen Fall der Zuhandenheit, und zwar im Verhältnis zu Paragraph 22, speziell im Verhältnis zur Beschreibung der Philosophie vor dem Hintergrund der dort so genannten ontologischen Differenz offenbar gemacht werden. Dabei ist rückblickend zu beachten, daß Heidegger kurz zuvor, gegen Ende von Paragraph 20 der *Grundprobleme* und in Übereinstimmung mit SuZ<sup>3742</sup> die von ihm sogenannte Transzendenz in einem ganz speziellen Sinne bestimmt hatte. Das Transzendente ist nach Heidegger nicht gemäß der populären philosophischen Bedeutung »Gott«, sondern das Dasein sei, da dieses sich »aus einer Welt verstehe[ ]«, immer schon »über sich selbst hinaus«, ein »»Auf-sich-zu«« und »»Von-sich-aus««. <sup>3743</sup> So sei das »In-sein« des »Da-sein-in-der-Welt«, womit Heidegger die sogenannte Intentionalität faßt, das meint das »Zu-sich, als Umwillen seiner« nur möglich auf dem Grunde der Ekstase der Zukunft, »d. h. weil dieses Strukturmoment der Zeit in sich ekstatisch ist«. <sup>3744</sup> Und weiter bemerkt Heidegger: »Der ekstatische Charakter der Zeit ermöglicht den spezifischen Überschrittscharakter des Daseins, die Transzendenz und damit auch die Welt«. Aus diesem Grund sind die Ekstasen der Zeitlichkeit (Gewesenheit, Zukunft, Gegenwart), wie schon gesagt worden war, nicht schlicht »Entrückungen zu ...«, sondern sie haben als solche »aufgrund ihres jeweiligen ekstatischen Charakters einen aus dem Modus der Entrückung, d. h. aus dem Modus der Zukunft, der Gewesenheit und der Gegenwart vorgezeichneten und zur Ekstase selbst gehörigen Horizont«. <sup>3745</sup> Das waren die

<sup>3736</sup>Eigentlich hätte der Dritte Teil der *Grundprobleme* diese Leistung erbringen müssen.

<sup>3737</sup>Vgl. GA 24, 453.

<sup>3738</sup>Vgl. GA 24, 452.

<sup>3739</sup>Vgl. GA 24, 455.

<sup>3740</sup>Vgl. GA 24, 467.

<sup>3741</sup>Vgl. GA 24, 431-445.

<sup>3742</sup>Vgl. SuZ 364ff.

<sup>3743</sup>Vgl. GA 24, 424f.

<sup>3744</sup>Vgl. GA 24, 428.

<sup>3745</sup>GA 24, 428.

jeweiligen horizontalen Schemata, in die die Ekstasen eingezeichnet sind. Heidegger nennt diese Schemata auch »Vorzeichnung der formalen Struktur des Wozu der Entrückung«<sup>3746</sup> und sagt, daß sie zugleich zur Zugehörigkeit zu den jeweiligen Ekstasen auch »in« ihnen seien<sup>3747</sup>. Dennoch oder gleichzeitig gab und gibt es laut Heidegger eine Einheit der drei horizontalen Schemata, die in der »ursprünglichen ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit« gründe.<sup>3748</sup>

Dieses Bild muß Heidegger unter ständiger Berücksichtigung der vorontologischen, ekstatischen Horizonthaftigkeit der Zeitlichkeit philosophisch am Beispiel der Zuhandenheit plausibilisieren. Das versucht er, wie gesagt, als Integration der alltäglichen Zeiterfahrung in die philosophische. Tatsächlich ist nach den obigen Ausführungen offensichtlich, daß Heidegger die philosophische Zeiterfahrung nicht aschematisch konzipiert, sondern bestrebt ist, Schemata, sogar horizontale Schemata, und zwar solche zu entwickeln, aus denen auch die Zeiterfahrung des alltäglichen Daseins verständlich wird. Konkret unternimmt Heidegger diesen Versuch nur am Beispiel der »Ekstase des Gegenwärtigen«, also an der Gegenwart, nämlich an der Zuhandenheit. Dazu ruft Heidegger in Erinnerung, daß es bezogen auf bestimmtes Seiendes eine ursprüngliche Vertrautheit kraft eines je angemessenen Umgangs mit dem bestimmten Seienden gibt; hinsichtlich seiner Zeitlichkeit konstituiere sich dieser Umgang »in einem behaltend-gewärtigenden Gegenwärtigen des Zeugzusammenhanges als solchen«.<sup>3749</sup> »Zeug« ist das Seiende, mit dem es sein Bewenden hat, so, daß das »Bewendenlassen«, verstanden als das »vorgängige Verstehen von Bewandtnis«, das Seiende allererst als das Seiende, das es ist, also im Blick auf sein Sein zu verstehen gibt; die Weise, wie Seiendes mit Zeugcharakter Zeug ist, nennt Heidegger »Zuhandensein« oder »Zuhandenheit«.<sup>3750</sup>

Desweiteren weist Heidegger darauf hin, daß das Abhandene eigentlich nur ein Modus des Zuhandenen ist und entnimmt diesem Hinweis die Einsicht, »daß Zuhandenheit und Abhandenheit bestimmte Abwandlungen eines Grundphänomens sind, das wir formal mit Anwesenheit und Abwesenheit und allgemein als Praesenz kennzeichnen«<sup>3751, 3752</sup> »Praesenz« soll die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens von Zuhandenheit ausmachen, aber sie sei weder »Jetzt«, noch »Augenblick«, noch »Gegenwart«.<sup>3753</sup> Denn »Praesenz« sei keinesfalls ein ekstatisches Phänomen der Zeitlichkeit hinsichtlich seiner ekstatischen Struktur; dennoch bestehe ein »Zusammenhang« zwischen Gegenwart und Praesenz.<sup>3754</sup> Heidegger beschreibt diesen Zusammenhang so, daß die Ekstase der Gegenwart als solche

---

<sup>3746</sup>GA 24, 429.

<sup>3747</sup>GA 24, 429.

<sup>3748</sup>Vgl. GA 24, 429 sowie SuZ 365.

<sup>3749</sup>Vgl. GA 24, 432.

<sup>3750</sup>Vgl. GA 24, 432.

<sup>3751</sup>GA 24, 433.

<sup>3752</sup>Heidegger gebraucht in diesem Zusammenhang bei der Interpretation des Seins aus der Zeit absichtlich lateinische Ausdrücke, um sie von den Zeitbestimmungen der Zeitlichkeit in dem früheren Sinne, also von der nicht-temporalen Interpretation zu unterscheiden, vgl. GA 24, 433.

<sup>3753</sup>Vgl. GA 24, 434.

<sup>3754</sup>Vgl. GA 24, 435.

zwar die Bedingung der Möglichkeit des »über sich hinaus«, der Transzendenz ist, doch als ebendiese »in« sich oder vielleicht besser bei sich »eine schematische Vorzeichnung« der Ausrichtung des »über sich hinaus«, nämlich die Praesenz als Horizont hat.<sup>3755</sup> »Praesenz ist [...] die] Grundbestimmung des horizontalen Schemas dieser Ekstase und macht [...] die volle Zeitstruktur der Gegenwart mit aus«<sup>3756</sup>. Das Entsprechende gelte von den beiden anderen Ekstasen Zukunft und Gewesenheit. Daraus folgt für Heidegger: »Temporalität ist Zeitlichkeit mit Rücksicht auf die Einheit der ihr zugehörigen horizontalen Schemata, in unserem Falle Gegenwart mit Rücksicht auf Praesenz«<sup>3757</sup>. So hieß es im konkreten Fall der Gegenwart, daß diese sich »in sich selbst ekstatisch auf Praesenz« entwerfe.<sup>3758</sup> Da Heidegger diesen Vorgang als »Zeitigung der Zeitlichkeit« selbst, »die sich als solche auf Praesenz versteht« ansieht, betrachtet er die Zeitlichkeit selbst dann auch als »de[n] ursprüngliche[n] Selbstentwurf schlechthin«.<sup>3759</sup> Schlußendlich könne aus diesem Grund, also weil die Zeitlichkeit das »Entwerfen auf ...« überhaupt ermögliche und die horizontale Bedingung der Möglichkeit eines »Woraufhin, Wozu-hinaus überhaupt« darstelle, gar nicht mehr weitergefragt werden, woraufhin die Schemata ihrerseits entworfen seien usw.: »Die früher erwähnte Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit überhaupt«.<sup>3760</sup> Deshalb kommt bei Heidegger die Zeit dann auch als die »Bedingung der Möglichkeit von Nichtigkeit überhaupt«, z.B. der besagten Abhandenheit von Seiendem in Frage.<sup>3761</sup> D.h.: Zwar mag das konkrete, (zielgerichtete) Handeln des alltäglichen Daseins seine Gegenstände qua Gegenwärtigen lediglich auf Gegenwart hin entwerfen und verstehen, doch genauer betrachtet handelt es sich um eine bestimmte Ausprägung von »Praesenz«.

Problematisch ist diese Darstellung Heideggers nun in dreifacher Hinsicht. Erstens zeigt sich im B-Teil von Paragraph 21, wo Heidegger sein Zeitverständnis auch zur Philosophiegeschichte ins Verhältnis setzen muß, daß bereits das alltagsorientierte, »naive« Seinsverständnis der antiken Philosophie von Heidegger nicht wirklich integriert worden ist. Heidegger schreibt, daß der Hinweis darauf, »daß die Griechen das Sein aus der Gegenwart, d.h. aus der Praesenz verstanden, [...] eine nicht zu überschätzende Bewährung«<sup>3762</sup> für seine eigene Philosophie der Zeit darstellt. Und tatsächlich kann man zumal unter Rücksicht auf den Begriff der »φρόνησις« den Begriff der »οὐσία« bei Aristoteles in diesem Sinn, also als einen Hinweis auf »Praesenz« verstehen. Nicht aber zeigt Heidegger, daß die Zeitlichkeit in ihrer vollen Struktur das Aristotelische Zeitkonzept sozusagen horizontal gezeitigt hätte.

---

<sup>3755</sup>Vgl. GA 24, 435.

<sup>3756</sup>GA 24, 435.

<sup>3757</sup>GA 24, 436.

<sup>3758</sup>Vgl. GA 24, 435.

<sup>3759</sup>Vgl. GA 24, 436.

<sup>3760</sup>Vgl. GA 24, 437.

<sup>3761</sup>Vgl. GA 24, 443.

<sup>3762</sup>GA 24, 449.

Zweitens zeugt dieser Sachverhalt von der relativen Bevorzugung von »Verstehen« und »Rede« bzw. »Zukunft« und »Gegenwart« durch Heidegger gegenüber der »Befindlichkeit« und ihrer »Gewesenheit«. Wer stattdessen von Zufälligkeiten reden oder auf die bloße Schwierigkeit der Phänomenerfassung verweisen<sup>3763</sup> wollte, verkennt einerseits die schon von SuZ herrührende Kontinuität einer gewissen einseitigen Darstellung der »Gegenwart«<sup>3764</sup>; und desweiteren fällt auf, daß Heidegger von der »ekstatisch-horizontale[n] Einheit der Zeitlichkeit« in den *Grundproblemen* allein als von Verstehen und (Selbst-)Entwurf spricht<sup>3765</sup>. Höchstwahrscheinlich wirkt darin Heideggers mangelhafte Klarheit im Umgang mit seiner christlichen Herkunft und der Zukunftsgerichtetheit der christlichen Parusie- und Zeiterfahrung fort. Da Heidegger desgleichen die Bedeutung von Befindlichkeit und Gewesenheit unterbelichtet,<sup>3766</sup> droht der sogenannte Selbstentwurf, also die Zeitlichkeit, mit dem spontanen Selbstentwerfen, das durch das Dasein geschieht, zu verschwimmen<sup>3767</sup>, als ob am Ende der einzelne Mensch oder die Existenzialstruktur, in der er lebt und die die Menschen und die Menschheit sind, samt der horizontal-schematisch sich zeitigenden Zeit ganz aus sich selbst heraus, rein spontan existieren könnte – was aufgrund der erwiesenen relativen Rezeptivität, die innerhalb dieser Strukturen herrscht, unmöglich ist, während diese Gegebenheiten als vorläufigen und denkbaren Ausgangspunkt vielmehr Rezeptivität in ihrer Gänze und Unmittelbarkeit fordern. Angebahnt ist diese Problemkonstellation schon in SuZ, wenn Heidegger auf die Zeitlichkeit zielend<sup>3768</sup> vom »Sinn« (der Sorge) »streng genommen« als vom »Woraufhin des primären Entwurfs«<sup>3769</sup> spricht. Hier sieht es so aus, daß dem existenzial gefaßten Verstehens-Entwurf ein tieferes oder gewissermaßen früheres Entworfen- bzw. Möglichsein zugrunde liegt, in dem das erschlossen ist, wodurch der existenzial gefaßte Verstehens-Entwurf erst ermöglicht ist.<sup>3770</sup> Denn »Sinn« bedeutet ebendort »das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht«<sup>3771</sup>. So beschreibt Heidegger eine »gleichursprüngliche« Doppelstruktur, bestehend aus dem primären Entwurf (des Verstehens von Sein, das das Dasein selbst ist) und dem also sekundären Entwerfen des »innerweltlich entdeckten Seienden« (auf dessen Sein hin).<sup>3772</sup> Problematisch sind

---

<sup>3763</sup>So Heidegger selbst, vgl. GA 24, 435.

<sup>3764</sup>Erinnere SuZ 348f; vgl. GA 24, 438.

<sup>3765</sup>Vgl. GA 24, 437; 444; 453.

<sup>3766</sup>Bedenke GA 24, 397f.

<sup>3767</sup>»Die Zeitlichkeit ist in sich der ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin, so daß, wo immer und wann immer Verstehen [...] ist, dieses Verstehen nur möglich ist im Selbstentwurf der Zeitlichkeit« (GA 24, 437).

<sup>3768</sup>»[W]as ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturanzes der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?« (SuZ 324). Antwort: »Dies [...] als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge« (SuZ 326).

<sup>3769</sup>SuZ 324.

<sup>3770</sup>Ähnlich Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 285, der einen solchen Gedanken für »unhaltbar« hält.

<sup>3771</sup>SuZ 324.

<sup>3772</sup>Vgl. SuZ 324.

diese Ausführungen Heideggers, da ihnen zufolge entweder primäres und sekundäres Entwerfen nicht auf dasselbe Woraufhin bezogen sind. Wenn dem so ist und die von Heidegger angestrebte »existenziale[ ] Interpretation des Daseins«<sup>3773</sup> mit dem primären Entwurf gleichzusetzen ist, droht die existenziale Interpretation etwas anderes zu vernehmen als das vorontologische Dasein, so daß Heideggers Untersuchungsprojekt sich selbst den Boden entziehen würde.<sup>3774</sup> Sollte dagegen die existenziale Interpretation des Daseins im Grunde auf dasselbe Woraufhin wie der Entwurf des vorontologischen Daseins zielen, so müßte man die existenziale Interpretation von der Strenge eines »primären Entwurfes« und dem entsprechenden, sozusagen primären Woraufhin entbinden. Dieser Interpretationsversuch der neueren Heideggerliteratur<sup>3775</sup> hat jedoch gegen sich sowohl die ausdrückliche Rede-weise Heideggers, als auch dessen sachliches Gesamtstreben: »freizulegen«<sup>3776</sup> als den »Sinn« und das (»zeitliche«) Woraufhin der Sorge die Zeitlichkeit. Man müßte sonst entweder das von Heidegger angestrebte Forschen nach dem »Sinn« und dem Grund des Verstehens-Entwurfes unterdrücken oder das Dasein und dessen Entwürfe mit der Zeitlichkeit am Ende gleichsetzen. Zwar scheint Heidegger auch dazu Anlaß zu bieten, wenn seiner Meinung nach »das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt [...] es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit« »ermöglicht«<sup>3777</sup>; doch weder identifiziert Heidegger die beiden Relate miteinander uneingeschränkt, noch strebt Heidegger – etwa in Anlehnung an Hegel –<sup>3778</sup> eine Auflösung des einen ins andere oder umgekehrt an, und keinesfalls wäre diese haltlose Vorstellung dem von Heidegger beobachteten Phänomen, speziell der von ihm beschriebenen Befindlichkeit und deren Rezeptivität angemessen, wie noch zu sehen sein wird. Unverkennbar klingt diese Problematik schon in Heideggers Logik-Vorlesung von 1925/26 an,<sup>3779</sup> und prinzipiell dieselbe Schwäche des Denkens liegt bereits in Heideggers *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* von 1920/21 vor; weil Heidegger schon damals bei dem Versuch, eine neue Philosophie in der Gestalt der Phänomenologie zu entwickeln, die radikal rezeptive Gegebenheitsweise der Gegenstandsbezüge zugunsten der spontanen Vollzugsebene ausblendete, wobei sich damals die Methode der »formalen Anzeige« ergab, die an Gegenstandsbezugslosigkeit litt.<sup>3780</sup>

---

<sup>3773</sup>SuZ 324.

<sup>3774</sup>Mit Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 285: »Würde man [...] sagen, in der existenzialen Interpretation sei etwas anderes vernommen als im vorontologischen Dasein, nämlich nicht nur das mögliche bevorstehende Sein, sondern ›solches, das ermöglicht‹, hätte man der existenzialen Interpretation den Boden entzogen. Als Interpretation des vorontologischen Daseins kann sie ja nur darin bestehen, das zur Sprache zu bringen, was im vorontologischen Dasein ohnehin vernommen wird, und nur weil das so ist, ist sie überhaupt ausweisbar«.

<sup>3775</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 285: »[D]ie Unterscheidung zwischen ›Entwurf‹ und ›primärem Entwurf‹ ist [...] wenig plausibel: ›Das Woraufhin eines Entwurfs‹ freizulegen, besagt dann, anders als Heidegger meint, gerade nicht, ›das erschließen, was das Entworfen ermöglicht‹ (SZ, 324); [...] e]s besagt lediglich, den vorontologischen Entwurf zum Thema machen«.

<sup>3776</sup>SuZ 324.

<sup>3777</sup>SuZ 326.

<sup>3778</sup>Vgl. S. 644 d.v.U.

<sup>3779</sup>Erinnere GA 21, 191; 341; 343.

<sup>3780</sup>Vgl. 4.2.1.3 d.v.U.



Und dieselbe Konzentration auf die Vollzugsebene, nämlich auf die Vollzugsebene der real-historischen Wirklichkeit läßt Heideggers Zeitkonzeption in einer dritten Hinsicht problematisch erscheinen. Diese Hinsicht betrifft das Verhältnis zwischen dem oben geschilderten Integrationsversuch Heideggers einerseits und der entsprechenden Begriffsbestimmung von Philosophie, die Heidegger vor dem Hintergrund der von ihm so genannten temporalen Interpretation von Seiendem, Sein und Seinsverständnis vornimmt. Dabei zeigt sich einerseits, daß Heidegger die Philosophie keinesfalls für eine »beliebige Laune«, sondern für »ein Grundverhalten des Daseins« hält<sup>3781</sup>; zweitens begreift er sie, wie schon oben gesagt, als »Vergegenständlichung des Seins«<sup>3782</sup>. Beide Aspekte finden ihren Grund (faktische Notwendigkeit) und ihre Wurzel (Möglichkeit) in der Zeitlichkeit: »Weil sich in der Zeitlichkeit des Daseins der Unterschied von Sein und Seiendem je schon immer vollzieht [nämlich qua Relation von faktischer Existenz des Daseins einerseits und dem dazugehörigen Seinsverständnis andererseits]<sup>3783</sup>, ist die Zeitlichkeit die Wurzel und der Grund zugleich für die Möglichkeit und rechtverstanden für die faktische Notwendigkeit der Vergegenständlichung des vorgegebenen Seienden und des vorgegebenen Seins«<sup>3784</sup>. Diese Vergegenständlichung, sofern sie das Sein trifft, also die Philosophie bedeutet bei Heidegger ausdrückliches Verstehen<sup>3785</sup>, Denken<sup>3786</sup>, logisches, das meint sprachgedankliches Begreifen<sup>3787</sup>, konkret: Interpretation<sup>3788</sup>. Anders gesagt dürfte es sich dabei, wie oben unter Einbeziehung von SuZ gezeigt worden war,<sup>3789</sup> um sprachliches Vergegenwärtigen handeln, das ermöglicht durch die Ekstase der Gegenwart sich in und mit dieser ekstatisch auf Praesenz entwirft<sup>3790</sup>.

Würde man diesen Zusammenhang von philosophischer Vergegenständlichung und sprachlicher Vergegenwärtigung für nicht nachvollziehbar halten, würde man wahrscheinlich bereits Heideggers Ausführungen zur »Rede« und der »Verfallenheit« in SuZ in Zweifel ziehen, in jedem Fall aber Heideggers Gedankenführung in den *Grundproblemen*, die bereits in der bloßen Verortung des Stoffes von Paragraph 22 hinter die Ausführungen von Paragraph 21 zum Ausdruck kommt, mithin das Gesamtprojekt inklusive gewisser Darstellungen in SuZ für korrekturbedürftig halten. Hält man dagegen an dem zuvor plausibel gemachten Zusammenhang von philosophischer Vergegenständlichung und sprachlicher

<sup>3781</sup>Vgl. GA 24, 454f.

<sup>3782</sup>Vgl. GA 24, 398f; 454f; 455-461: »b) Zeitlichkeit und Vergegenständlichung von Seiendem (positive Wissenschaft) und Sein (Philosophie)«, bes. 456 und 459.

<sup>3783</sup>»Das [zur Vergegenständlichung] vorgegebene Seiende ist im faktischen Dasein direkt in der Zugrichtung seines existenziellen Verhaltens vorfindlich« (GA 24, 456); »Das Sein ist zwar im Seinsverständnis auch schon enthüllt, gleichwohl verhält sich das Dasein als existierendes nicht zum Sein als solchem direkt, auch nicht zu seinem eigenen Sein als solchem in dem Sinne, daß es dieses etwa ontologisch verstünde, sondern sofern es dem Dasein um sein eigenes Seinkönnen geht, ist dieses Seinkönnen primär verstanden als das Seinkönnen des Seienden, das ich je selbst bin« (GA 24, 456f).

<sup>3784</sup>GA 24, 456.

<sup>3785</sup>Vgl. GA 24, 454.

<sup>3786</sup>Vgl. GA 24, 458.

<sup>3787</sup>Vgl. GA 24, 454; (460).

<sup>3788</sup>Vgl. GA 24, 459.

<sup>3789</sup>Vgl. beispielsweise SuZ 349 sowie GA 24, 366f.

<sup>3790</sup>Vgl. GA 24, 435.

Vergegenwärtigung fest, so muß klar sein, daß mit der gegenwartsorientierten »Rede« auch das Philosophieren immer schon aus der Zeitlichkeit und auf Praesenz hin verstanden werden muß. Wenn dem so ist, dann müssen bereits die Ausführungen von SuZ, die Heidegger wohl kaum außerhalb der Philosophie ansiedeln dürfte, der Praesenz unterliegen. Dann fallen aber auch Gewesenheit und Zukunft unter die Praesenz, müssen auch das »auf sich zukommen lassende Vorlaufen«, sozusagen das Künftigsein des fortlaufend bestimmter werdenden Möglichkeitsprozesses unserer Wirklichkeit sowie das Vorfinden vor der eigenen Geworfenheit, sozusagen das vom Grunde aller Wirklichkeit an prozedierende, immer bestimmter werdende Möglichsein unserer Wirklichkeit »praesential«<sup>3791</sup> bzw. begrifflich »praesent« sein, so daß Gewesenheit und Zukunft vermittelt durch die Vorstellung von An- und Abwesenheit (analog zur Ab- und Zuhandenheit) zu Modifikationen der Praesenz zu werden drohen. Heideggers Darstellung der »Praesenz« droht, die in SuZ am alltäglichen Dasein entdeckte Dreifaltigkeit der Zeitlichkeit zu verflachen, eben auf Praesenz hin zu verschleifen und so eine der fundamentalen Einsichten von SuZ zu widerrufen. »Schon der Name ›Praesenz‹ zeigt an, daß wir kein ekstatisches Phänomen wie mit Gegenwart und Zukunft meinen, jedenfalls nicht das ekstatische Phänomen der Zeitlichkeit hinsichtlich seiner ekstatischen Struktur«<sup>3792</sup>. Die vorontologische, ekstatisch-dreifaltige Zeiterfahrung läßt sich mit der ontologischen, gewissermaßen einfältigen Zeiterfahrung der Praesenz nicht vereinen. Angedeutet findet sich dieses Problem schon in SuZ in der Formulierung, »daß das Gegenwärtigen [mithin die Gegenwart ...] eingeschlossen bleibt in Zukunft und Gewesenheit«<sup>3793</sup>. Im Kontext dieser und ähnlicher Formulierungen<sup>3794</sup> sucht Heidegger zu vermeiden, daß die Gegenwart zuerst immer nur von dem für sie wesentlichen Verfallen und nicht auch vom »Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit« her verstanden wird. Zugleich aber steht Heidegger vor der Bedrohung, daß seine »Gegenwart« zum »bloßen Umschlagspunkt« der beiden anderen Zeitekstasen verflacht.<sup>3795</sup>

Die Integration der vorontologischen, ekstatisch-dreifaltigen Zeiterfahrung in die ontologisch einfältige Zeiterfahrung der Praesenz muß somit als gescheitert gelten; ebenso ist unter den gegebenen Umständen die umgekehrte Integration der philosophischen Zeiterfahrung in die alltägliche unmöglich. So scheidert zusammen mit der Zeit-Integration der Plan, das für den zweiten Teil von SuZ beabsichtigte Destruktionsprogramm in Orientierung an den Ergebnissen der Fundamentalanalyse des Daseins durchzuführen. Folglich droht auch die Fundamentalanalyse – wenigstens im Rahmen der geplanten Destruktion – ihren Sinn zu verlieren. Heideggers Versuch, auf dem Boden seiner »Daseinsanalyse« und im Rahmen seiner »Ursprungslogik« eine neue Methode der Phänomenologie, mithin einen neuen Philosophie- und Phänomenbegriff, nämlich die Einsicht in

---

<sup>3791</sup>Vgl. GA 24, 440.

<sup>3792</sup>GA 24, 435.

<sup>3793</sup>SuZ 328.

<sup>3794</sup>Vgl. SuZ 348.

<sup>3795</sup>Mit Figal, Phänomenologie der Freiheit, 293ff.

die Zeit als den Sinn des Seins zu erschwingen, muß wenigstens teilweise als gescheitert gelten.

Formal gesehen scheitert Heidegger auf den ersten Blick nur daran, daß er zwei inkompatible Zeitvorstellungen miteinander zu vereinen sucht. Genauer besehen scheint ihm zum Verhängnis zu werden, daß er die Philosophie vor allem von deren real-historischer Vollzugsebene der Sprachlichkeit her zu erfassen versucht, zweitens, im Zusammenhang damit, daß er das entsprechende Existenzial »Rede« im Verbund mit der entsprechenden Zeit-Ekstase »Gegenwart« einseitig auf deren Degenerationsformen bezieht; während ihm drittens das fundamentalere »Verstehen« und die entsprechende Zeit-Ekstase »Zukunft« zur Täuschung der Selbstbegründbarkeit (Selbstentwurf schlechthin) gereichen, da er zunehmend die rezeptive »Befindlichkeit« samt der »Gewesenheit« nachrangig abhandelt. Dafür dürfte der Grund darin liegen, daß Heidegger trotz seines Ansatzes zur Vertiefung des Verständnisses von Zeit und Sein das entsprechende vertiefte Verständnis der Rezeptivität, zutiefst die personal, nämlich durch Jesus Christus vermittelte Konkretheit der Rezeptivität von Sein und Zeit verdeckt geblieben, also ein konkreter Transzendenzbezug versagt geblieben ist – obwohl Heideggers Fragebemühungen, ja sein ganzes Lebenswerk eigentlich auf nichts anderes hinauslaufen.

#### 4.3.1.2 Verfahrenstechnik, Methode und das implizite »Wissen« um die Gegebenheitsweise des Gegenstandsbezugs

Heideggers Mißverständnis von Zeit und Sein, der Gegenstandsweise der Phänomene, d.h. von Gegenstandsbezug überhaupt leuchtete bereits rund um die *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* auf und geht von alleine in die später (4.3.2) nachzureichende, inhaltsorientierte Betrachtung von SuZ über. Denn Heideggers oben demonstriertes Mißverständnis der Zeitlichkeit dürfte im Grunde eine Mißdeutung der christlichen Hoffnung auf den allein durch Gott bestimmten Kairos der Wiedererscheinung Christi darstellen. Verbunden mit der später (4.3.2) nachfolgenden Betrachtung dieses Sachverhalts sollen klarer die Schwächen und Stärken von Heideggers Fundamentalanalyse in SuZ sowie ausführlicher Heideggers Transzendenzbezug thematisiert werden. Zunächst jedoch ist wie als Übergang zu diesem Arbeitsschritt, auch zur besseren Vergleichbarkeit mit den Einsichten Schleiermachers ein von Heidegger selbst angedeuteter Erklärungsversuch für die Mangelhaftigkeit seiner Philosophie in Betracht zu ziehen sowie das gewisse Wissen um den Gegenstandsbezug überhaupt anzuzeigen, welches Heidegger formal betrachtet technisch und methodisch mit SuZ und den *Grundproblemen* voraussetzt.

Entgegen der für diesen Abschnitt gewählten Überschrift sucht Heidegger in den *Grundproblemen* sich ausdrücklich dagegen zu verwahren, mit der Phänomenologie eine Technik, wenn auch eine »philosophische[ ] Technik« entwickelt zu haben: »Die [kursiv: M. H.] Phänomenologie gibt es nicht, und wenn es sie geben könnte, dann würde sie nie zu so etwas wie einer philosophischen Technik werden. Denn im Wesen aller echten Methode als Weg zur Erschließung der Gegenstände liegt es, sich nach dem selbst immer einzurich-

ten, was durch sie selbst erschlossen wird. Gerade wenn eine Methode echt ist, den Zugang zu den Gegenständen verschafft, wird der auf ihrem Grund vollzogene Fortgang und die wachsende Ursprünglichkeit der Erschließung die Methode, die dazu verhalf, notwendig veralten lassen. Das einzig wahrhaft Neue in der Wissenschaft und in der Philosophie ist nur das echte Fragen und der dienende Kampf mit den Dingen<sup>3796</sup>.

Doch so klar und zustimmungswürdig, wie diese Sätze zum Teil klingen, ist das von ihnen Behauptete gerade nicht! Denn das »einzig wahrhaft Neue« muß schon allein darum, daß es als Neues eingeordnet werden kann, mit dem Alten in einem derartigen Zusammenhang stehen, daß auch am Alten etwas Wahres ist. Diese Einsicht befördert Heidegger selbst, indem er einerseits von einem »Wesen aller echten Methode« ausgeht und umgekehrt »mit dem wirklich Geschehenen und dem echt Ausgelegten eine grundsätzliche Unwahrheit zusammenwohn[en]«<sup>3797</sup> sieht. Dann aber muß die »wachsende Ursprünglichkeit« von der Art sein, daß die neue »echte Methode« in gewisser Weise auch als die alte in Kraft bleibt. Mit der Phänomenologie hat Heidegger gemäß seiner eigenen Auskunft eine neue Methode – sowie einen neuen Begriff – der Philosophie angestrebt.<sup>3798</sup> Einerseits ist daher zu fragen, inwiefern die Methode der Fundamentalanalyse »veraltet« ist und dennoch in Kraft steht; andererseits erhebt sich die Frage nach der Artung der drei methodischen »Grundstücke« der Phänomenologie, als da sind Reduktion, Konstruktion und Destruktion.<sup>3799</sup> Schätzt Heidegger diese drei als von der Art ein, daß sie schon im Moment des End- und Hochpunktes der *Grundprobleme* »veraltet« sind? Nur bedingt! Es heißt, »[a]uf die wesentlichen Grundstücke dieser Methode« sei »jetzt nicht mehr einzugehen«, da sie faktisch zuvor »ständig zur Anwendung gebracht« worden seien, wenngleich die »durchlaufenen Wege [eigentlich] nochmals zu gehen« seien.<sup>3800</sup> Also, auch an den »Grundstücken« muß etwas Beständiges sein, das sich im Prozeß ihrer Wandlung durchhalten wird. Indes, weist dieses Wesentliche, das sich Durchhaltende der drei Grundstücke eine Tendenz zur Technik auf?

Heidegger jedenfalls will von einer Wissenstechnik nichts wissen: »Wissenschaftliche Methode ist nie eine Technik. Sobald sie das wird, ist sie von ihrem eigenen Wesen abgefallen«<sup>3801</sup>. Seinen Grundstücken muß er demzufolge jeden technischen Charakter absprechen. Das ist konsequent, sofern er in Anlehnung an Aristoteles nur der »φρόνησις«, der Umsicht, die Eigenschaft zusprach, das Ganze des Lebens erfassen zu können, während die »τέχνη« demgegenüber nur als ein auf Teilbereiche und Teilabschnitte des Lebens zielendes Herstellungs- oder Kunstwissen erscheint. Mit der Sache der Philosophie, die laut Heidegger nicht nach einzelner Seienden, sondern nach dem Sein des Seienden sowie nach

---

<sup>3796</sup>GA 24, 467.

<sup>3797</sup>GA 24, 459.

<sup>3798</sup>Vgl. GA 24, 32.

<sup>3799</sup>Vgl. GA 24, 26-32 (§ 5), bes. 29ff.

<sup>3800</sup>Vgl. GA 24, 467.

<sup>3801</sup>GA 24, 29.

dessen Sinn in der Zeitlichkeit forscht, scheint daher die Technik unverträglich zu sein. Die Technik gewährt anscheinend nur ein »Sich-Auskennen« im Reich des Seienden.

Aber, diese Gedankenführung unterschlägt etwas! Auch wenn man das philosophische Seinsverständnis zunächst nur als »Wissen« im Sinne eines unmittelbaren, »existenzialen« »Verstehens«<sup>3802</sup> begreift und dann auf das Existenzial der Befindlichkeit bezieht, auf die »[a]lles Verstehen [...] wesentlich bezogen«<sup>3803</sup> sei, so muß dennoch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die »verstandene Befindlichkeit« im konkreten, real-geschichtlichen Vollzug auch zur Wirklichkeit wird. Als diesen gewissermaßen letzten Möglichkeitsraum hatte Heidegger das Existenzial der Rede erkannt, die bei ihm leider vor allem in ihrer »Verfallenheit« in den Blick kommt. Wenn nun aber die Rede es vorzüglich mit der Vergegenwärtigung zu tun hatte und zudem die »Hinausgesprochenheit der Rede«<sup>3804</sup> die Sprache ist; wenn das Wesen der Philosophie in der sogenannten Vergegenständlichung bestehen sollte und darunter sprachliche Vergegenwärtigung zu verstehen sein dürfte; dann ist sehr wahrscheinlich, daß die Philosophie, das heißt der jeweilige in Befindlichkeit gestimmte und in sprachlicher Vergegenwärtigung sich äußernde Seinsentwurf auch eine bestimmte Sprach- und Denktechnik an sich hat, die ihm selbst zutiefst entspricht. Dabei ist anzunehmen, daß trotz der tiefen Entsprechung mit der Eigentümlichkeit des Seinsentwurfes des jeweiligen Denkers und durch sie hindurch eine gewisse Objektivität und Allgemeinverbindlichkeit denkbar und möglich ist.

Beispielhaft dafür kann man zunächst auf das Werk von I. Kant verweisen, der bei seiner Bestimmung der Metaphysik auf die methodische Grundeinsicht von Mathematik und Naturwissenschaft zurückgreifen will.<sup>3805</sup> Zwar spricht Kant von einer Methode, doch da er »nach dem Beispiel der Geometer und Naturforscher«<sup>3806</sup> vorgeht und wenn man die abstrahierend-zergliedernde Verfahrensweise der Kantschen Denk-Logik in Rechnung stellt, dann handelt es sich nach Heideggers Maßstab wenigstens tendenziell um eine Denktechnik, durch die Kant seinen Begriff von Phänomen sowie des Transzendenten erhalten hat. In dieselbe Richtung weisen sodann Schleiermachers Einsichten in seinen ethischen Entwürfen und in der *Dialektik*. Demnach gibt es eine Grundkraft der Seele, die in der »Tugendlehre« der Ethikentwürfe als Gesinnung bezeichnet wird und als »Fertigkeit« wirklich wird.<sup>3807</sup> Der engere, auf den Wissensprozeß bezogene Gebrauch von »Gesinnung« besagte in diesem Zusammenhang die Kraft der »Idee der Gottheit«, aufgefaßt als die »Form jedes Wissens an und für sich«<sup>3808</sup>, aufgefaßt als der »terminus a

---

<sup>3802</sup>Vgl. SuZ 144.

<sup>3803</sup>GA 24, 397.

<sup>3804</sup>SuZ 161.

<sup>3805</sup>Vgl. KrV, B 8-13, besonders 13 Anm.: »Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode [...]«.

<sup>3806</sup>KrV, B 15.

<sup>3807</sup>Vgl. Brou 220f [95]; 206 [86]: »Man darf nicht Gesinnung und Fertigkeit als getrennt denken, als ob eines ohne das andre sein könnte«.

<sup>3808</sup>Vgl. § 226 des Transzendentalen Teils der *Dialektik* von 1814 (F<sub>1</sub>286) sowie § 10 der Einleitung der *Dialektik*.

quo«<sup>3809</sup>, aufgefaßt als der »Grund«<sup>3810</sup> unseres ganzen Denkens. »Gesinnung« bezeichnete hier diejenige Gestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins, in der der Denkende nach dem »Anfang«<sup>3811</sup> des Wissens, nach dem »eigentliche[n] Urwissen, [der] ἀρχή«<sup>3812</sup> auf der Suche ist. Diese Suchbewegung, dieses »Denken im engeren Sinne«<sup>3813</sup>, war die Suchbewegung des sogenannten reinen Denkens<sup>3814</sup>. Und das reine Denken war zugleich das Wissenwollen, das wie einen Gegenpol immer schon den »terminus ad quem«, die Form der wissenschaftlichen Verknüpfung des Wissens in der Zeit,<sup>3815</sup> das Kräftigsein der sogenannten Wissenschaftlichkeit an sich hat, wobei die Wissenschaftlichkeit auf die »dialektische Virtuosität« hinauslief<sup>3816</sup>. Auch bei Schleiermacher ist also die in einem bestimmten Seinsentwurf sich realisierende Befindlichkeit, nämlich die Gesinnung, untrennbar mit der Technik, das heißt in der Angelegenheit von Wissenschaft und Philosophie mit der dialektischen Virtuosität verbunden. Bei Schleiermacher erhellt diese Verbundenheit vorzüglich an dem Zusammenhang des »technischen Teils« seiner *Dialektik* mit dem sogenannten transzendentalen Teil. Beide waren unterschiedliche Perspektiven desselben Grundsachverhalts, des real-historisch werdenden Wissens im Verhältnis zu seinen transzendentalen Entwicklungsprinzipien – letztere Dimension entspricht dem Heideggerischen Existenzial des Verstehens – und im Verhältnis zum gefühlsmäßigen, unmittelbaren Selbstbewußtsein – entsprechend dem Heideggerischen Existenzial der Befindlichkeit.

Auch Heidegger könnte demzufolge eine sprachlich vermittelte Wissenstechnik der Philosophie ausbilden – auch wenn diese weitgehend aus mehr oder minder allgemeingültigen Regeln bestehen würde. Ansätze dazu sind bei seiner phänomenologischen Methode sehr wohl vorhanden. So ist zu beobachten, daß Heidegger in der Einleitung der *Grundprobleme* zu einem jeden der phänomenologischen Grundstücke eine Beschreibung davon abgibt, wie mit dem Seinszusammenhang philosophisch umzugehen ist, und bei diesem Umgang wird der »Gegenstand« vermittelt durch die philosophische Vergegenständlichung faktisch notwendig wie ein einzelnes Seiendes, also technisch behandelt. Die Reduktion nämlich richtet sich auf S e i e n d e s, wenn auch um »in bestimmter Weise« »weg- und zurück« auf dessen Sein zu führen.<sup>3817</sup> Sodann bedürfe die »Zurückführung« des »positiven Sichhinbringens zum Sein selbst«, wobei dieser »zurück-hinführende« (S.B.) Schritt, das

<sup>3809</sup>Dial<sub>22</sub> F<sub>2</sub>307.

<sup>3810</sup>Ebd.

<sup>3811</sup>Dial<sub>31</sub>VoNaE 731, 16.

<sup>3812</sup>Dial<sub>22</sub>VoNaK 444, 6.

<sup>3813</sup>DialJ<sub>22</sub> 435 (F<sub>2</sub>305).

<sup>3814</sup>Schließlich waren es die Aussagen (des Transzendentalen Teils) der *Dialektik*, die nach dem transzendenten »Anfang« (Dial<sub>31</sub>VoNaE 731, 16), nach dem »eigentlichen Grundmerkmal« (Dial<sub>31</sub>VoNaE 738, 9) des Wissens fragen, während die Dialektik zugleich »die Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens« geheißen werden kann, vgl. § 1 Dial<sub>33</sub> F<sub>2</sub>5. Über das »reine« Denken heißt es zwei Seiten später: »Es ist aber um des Wissens willen nicht in dem Sinne, als ob das Wissen ein anderes wäre, sondern weil alles reine Denken selbst Wissen werden will. [...] Das reine Denken [erscheint] als das in sich selbst bleibende und sich uns zur Unveränderlichkeit und Allgemeinheit steigernde«.

<sup>3815</sup>Vgl. Dial<sub>14</sub> § 226 F<sub>1</sub>286; dort auch »Idee der Welt« genannt.

<sup>3816</sup>Vgl. Brou 81 [4].

<sup>3817</sup>Vgl. GA 24, 28.

ist die sogenannte Konstruktion, ein auf das Sein gerichtetes »Entwerfen des vorgegebenen Seienden«<sup>3818</sup> bedeutet. Die Destruktion zuletzt soll die einzelnen verwendeten Begriffe »auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind«, »abbauen«,<sup>3819</sup> also die positiv aneignende Vergewisserung leisten, daß die durch die Begriffe vermittelte Sicht auf das Sein nicht durch das Seiende verstellt wird. Auch dieses Unterfangen wird als »sich-auskennendes« Handanlegen an Seiendes, nämlich bezogen auf die konkreten, seienden Begriffe vonstaten gehen. Konkret wird das deutlich an Heideggers Beachtung der Sprachlichkeit der Philosophie, in welchem Bewußtsein er seine Philosophieversuche von Anfang an immer wieder als sprachorientierte Begriffsanalysen durchführt.<sup>3820</sup> Die Grundstücke verlangen daher oder sind bereits Prozeßregeln eines durch Übung graduell erlernbaren sprachlichen Umgangs; auf diese Weise stellen die Grundstücke tendenziell ein Kunstwissen zu heißendes »Sich-Auskennen« mit demjenigen fundamentalen Teilbereich unseres sprachvermittelten Wissens dar, das auf das Sein und die Zeit zielt. Aber nur bezogen auf die Antike ist Heidegger bereit, die von dieser Einsicht implizierte ursprüngliche Einheit von weltanschaulicher Wissenschaft und Philosophie anzuerkennen.<sup>3821</sup> Für Heidegger selbst gilt vielmehr, daß »Weltanschauungsbildung« gerade nicht zur Aufgabe der Philosophie gehört, da Philosophie »sich nicht auf Seiendes als dieses und jenes, es setzend, positiv« beziehe.<sup>3822</sup> Mit dieser Sichtweise droht Heidegger systematisch wie auch in historischer Perspektive den Zusammenhang zwischen den Wissenschaften und der Ontologie ganz und gar aufzulösen, zuletzt aber auch die Philosophie von der Sprachvermitteltheit zu abstrahieren, die doch eine ihrer Bedingungen darstellt. Der Grund dafür liegt in der von Heidegger angenommenen Degeneration des Nicht-mehr-Ursprünglichen. »Rede« und Technik erscheinen Heidegger stets nur als degeneriert, als von ihrem Wesen abgefallen. Eine Möglichkeit, der negativen Entwicklung der Degeneration bzw. ihrem negativen Aspekt entgegenzuwirken und gewissermaßen aufzuheben, scheint Heidegger nicht zu kennen. Eine von einer denkbaren Ursprungsmacht, die des Ursprunges mächtig wäre, persönlich bewirkte Neuorientierung und -bestimmung des Gesamtseinsprozesses auf das im Ursprung anfänglich

---

<sup>3818</sup>GA 24, 29f.

<sup>3819</sup>Vgl. GA 24, 31.

<sup>3820</sup>In der Einleitung von SuZ heißt es bezogen auf die positiven Wissenschaften: »Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe« (SuZ 9); aber auch bezogen auf seine Philosophie, die Phänomenologie stellt Heidegger den Begriff der Phänomenologie analysierend eine große Bedeutung der Sprachlichkeit fest: »Bei einer konkreten Vergegenwärtigung des in der Interpretation von »Phänomen« und »Logos« Herausgestellten springt ein innerer Bezug zwischen dem mit diesen Titeln Gemeinten in die Augen. Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν besagt aber ἀπὸ φαίνεσθαι« (SuZ 34). Also interpretiert Heidegger die Sprache vom »Sich-Zeigen« her und muß umgekehrt das »Sich-Zeigen« der Phänomene auch sprachlich entwickeln. In den *Grundproblemen* wird dieses Vorgehen vorzüglich an Heideggers Auseinandersetzung mit Kant deutlich: »§ 8. Phänomenologische Analyse der von Kant gegebenen Erläuterung des Seins- bzw. Daseinsbegriffes [...] a) Sein (Dasein, Existenz, Vorhandensein), absolute Position und Wahrnehmung [...] b) Wahrnehmen, Wahrgenommenes, Wahrgenommenheit. Unterschied von Wahrgenommenheit und Vorhandenheit des Vorhandenen« (GA 24, V).

<sup>3821</sup>Vgl. GA 62, 255: »Weltanschauung und Philosophie [waren und sind] ursprünglich eins«; sowie GA 24, 5-14 (§ 2), bes. 13.

<sup>3822</sup>Vgl. GA 24, 13.

gesetzte Endziel hin, sozusagen eine göttliche Reformation, die eine Regeneration auch von und durch Technik eröffnen könnte, kommt Heidegger leider nicht in den Sinn. Wie sich später noch zeigen wird, sind seine diesbezüglichen Vorstellungen zu abstrakt; seine Ursprungslogik sowie die von Heidegger vorgenommene und prinzipiell ja auch zutreffende Vorordnung der Möglichkeit vor die Wirklichkeit sind nicht konkret genug bzw. teilweise gegenstandslos.

Vor diesem Hintergrund kann und will Heidegger denn auch im Blick auf die Grundstücke zum Ende der *Grundprobleme*, wo Genaueres und mehr zur Methode der Phänomenologie zu erwarten wäre, lediglich deren relative Gültigkeit feststellen und reduziert sie auf »das echte Fragen und den dienenden Kampf mit den Dingen«<sup>3823</sup> – so daß abermals das gewisse Scheitern der Grundprobleme-Vorlesung aufscheint: »Heidegger gelangt nur bis zu einigen recht vagen Hinweisen auf den Zusammenhang von Temporalität und Apriorität, so daß der temporale Charakter ontologischer Sätze, um den es hier ja geht, nicht entwickelt wird«<sup>3824</sup>. Jede weitergehende Feststellung, jedes weitere Feststellen des methodischen Entwerfens, des erschließenden Verstehens scheint nicht angemessen zu sein, da die Methode sich je nach den Gegenständen zu richten habe und zu richten hat.<sup>3825</sup> Was aber, wenn der Gegenstand die Gegebenheitsweise alles Gegenstandsbezuges überhaupt ist? Das nämlich ist bei Heideggers Untersuchung der Fall, da er kein einzelnes Seiendes, sondern das Sein überhaupt und dessen Sinn, die Zeit erkunden will. Dabei hat er zunächst die rechte Zugangsweise zu seinem Gegenstand zu bestimmen. Muß dann nicht eo ipso eine in gewisser Weise sich durchhaltende Methode zu finden sein? Und müßte diese fundamentale Methode nicht im gleichen unter dem Eindruck radikaler Rezeptivität, nämlich unter dem Eindruck der von Heidegger sogenannten Befindlichkeit stehen und also mindestens teilweise mit der von Heidegger praktisch vorausgesetzten Fundamentalanalyse übereinstimmen? M.E. ist dem zuzustimmen. Die von Heidegger gesuchte Methode muß sich nämlich dem Gegenstand des für unsereinen überhaupt Erfahrbaren anpassen. Zweitens steht spätestens seit Schleiermacher fest, daß das für unsereinen überhaupt Erfahrbare im Medium radikaler Rezeptivität gegeben ist. Daß der von Heidegger in SuZ mit »Befindlichkeit« und »Geworfenheit« beschriebene Sachverhalt mit der von Schleiermacher aufgedeckten Rezeptivität wesentlich übereinstimmt, wird unten noch zu sehen sein! Das vorausgesetzt, dürfte – drittens – Heideggers Fundamentalanalyse mindestens in dieser Hinsicht dauerhaft, da gegenstandsbezogen sein, daß Heidegger neben »Rede« und »Verstehen« mit der »Befindlichkeit« auf die eigentlich radikale Rezeptivität des Daseins bzw. der

---

<sup>3823</sup>GA 24, 467.

<sup>3824</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 334; Figal fährt fort: »Dementsprechend ist auch die Wiederaufnahme der Frage nach ›Zeit und Sein‹ in einem späten, 1960 gehaltenen Vortrag zugleich ein Eingeständnis des unzureichenden Charakters nicht nur der – nach Heideggers Auskunft vernichteten – ersten Fortsetzung von SZ, sondern ebenso der ›Grundprobleme‹-Vorlesung. Wäre diese Vorlesung wirklich die ›Ausführung der Thematik von ›Zeit und Sein‹, so bliebe unverstänglich, wieso sich Heidegger in seinem späten Vortrag ausdrücklich von der für die Vorlesung maßgeblichen Struktur der Differenz absetzt«.

<sup>3825</sup>So schon SuZ 303: »Echte Methode gründet im angemessenen Vorblick auf die Grundverfassung des zu erschließenden ›Gegenstandes‹ bzw. Gegenstandsbezirkes. Echte methodische Besinnung [...] gibt deshalb zugleich Aufschluß über die Seinsart des thematischen Seienden«; vgl. auch SuZ 311.



Daseinsstruktur aufmerksam gemacht hat. Aus diesem Grund hätte Heidegger an seiner Methode aus SuZ kräftiger festhalten müssen, anstatt den Eindruck zu erwecken, daß diese Methode zum Ende der *Grundprobleme* hauptsächlich veraltet sei<sup>3826</sup>.

Es ist nämlich fraglich, ob die Methode der Ontologie, die Phänomenologie, diese »Schrittfolge im Zugang zum Sein als solchem und die Ausarbeitung seiner Strukturen«<sup>3827</sup>, wenn Heidegger diese Methode in den *Grundproblemen* lediglich als die drei bekannten Grundstücke auslegt, ob die Phänomenologie durch diese Beschreibung nicht wesentlich verkürzt und ihrer wahren Leistungsfähigkeit beraubt wird. Denn trifft die Heideggersche Fundamentalanalyse des Daseins in SuZ in ihren Grundzügen, so muß Heidegger im Rahmen der Phänomenologie und angesichts des Faktums der »Befindlichkeit« eigentlich auch einen spezifisch stimmungsmäßigen Zugang ins Auge fassen. In diese Richtung weist seine im Wintersemester 1929/30 gehaltene Vorlesung über »[d]ie Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit«. Dort will Heidegger als Grundlage seines Philosophierens vor und mit seinen Hörern »eine Grundstimmung wecken«.<sup>3828</sup> Ähnlich hatte Schleiermacher in den *Reden* das Phänomen der Frömmigkeit beschworen, auf daß es sich von ihm selbst aus zeige. Heidegger stellt in der besagten Vorlesung übereinstimmend damit fest: »Es gilt, zu sehen und zu sagen, was da geschieht«. Und Heidegger fährt fort: »Es zeigt sich: Stimmungen sind [...] eine Grundart und Grundweise des Seins, und zwar des Da-seins«<sup>3829</sup>.<sup>3830</sup> Tatsächlich jedoch steht in den *Grundproblemen* die Befindlichkeit im Hintergrund, während die Zeitlichkeit und die Zeit vielmehr »den ursprünglichen Selbstentwurf schlechthin«<sup>3831</sup> abgeben, also in der Spontaneität erscheinen, die auch dem sogenannten Verstehen eignet. In diesem Sinne beschreibt Heidegger in SuZ als Eigentümlichkeit einer jeden Interpretation, daß »das in ihr sich ausbildende Verstehen die Struktur des Entwerfens«<sup>3832</sup> habe. Im Grunde genommen hätte Heidegger aber schon im Rahmen von SuZ seine Zugangsweise unter Rücksicht auf die stimmungsmäßige Befindlichkeit des Philosophierens überhaupt anpassen müssen. Das hätte notwendig die Verortung seiner Philosophie in einer wie auch immer bestimmten religi-

---

<sup>3826</sup>Vgl. GA 24, 467.

<sup>3827</sup>GA 24, 466.

<sup>3828</sup>Heidegger verkündet: »Die Grundaufgabe besteht jetzt in der Weckung einer Grundstimmung unseres Philosophierens. [...] Eine Grundstimmung, die unser Philosophieren tragen soll, gilt es zu wecken, und nicht die Grundstimmung (kursiv: M.H)« (GA 29/30, 89); »Stimmungen sind nicht etwas, das nur vorhanden ist, sondern sie selbst sind gerade eine Grundart und Grundweise des Seins, und zwar des Da-seins, und darin liegt unmittelbar immer: des Miteinanderseins. [...] Eine Stimmung ist eine Weise, nicht bloß eine Form oder ein Modus« (GA 29/30, 100f); »Die Stimmungen sind die ›Voraussetzung‹ und das ›Medium‹ des Denkens und Handelns. [...] Sie reichen ursprünglicher in unser Wesen zurück, in ihnen treffen wir uns selbst – als ein Da-sein. [...] Also eine Grundstimmung wecken!« (GA 29/30, 102f).

<sup>3829</sup>GA 29/30, 100f.

<sup>3830</sup>Beachte: wenn Heidegger »angesichts dieses Tatbestandes die Psychologie der Gefühle und Erlebnisse und des Bewußtseins zu verabschieden« (GA 29/30, 100) trachtet, tritt er damit keineswegs in einen Widerspruch zu Schleiermacher; auch Schleiermacher nutzt den Ausdruck »Gefühl« nur unter Vorbehalt und keinesfalls unterliegt der Ausdruck »Bewußtsein« bei Schleiermacher einer subjektivitätstheoretischen Verengung.

<sup>3831</sup>GA 24, 453.

<sup>3832</sup>SuZ 311f.

ösen Praxis sowie die Auskunft über die Herkunftsreligion seiner Philosophie erfordert.<sup>3833</sup> Mißlicherweise unterläßt Heidegger auch in den *Grundproblemen*, große Rücksicht auf die Grundgestimmtheit seiner Zugangsweise zu nehmen.

Mit dieser Einsicht übereinstimmend und in Erinnerung des zur Methode der Fundamentalanalyse Gesagten läßt im Vergleich zu Schleiermachers Werk das Gesamtgefüge von *Prolegomena*, SuZ und *Grundproblemen* plausibel erscheinen, daß Heideggers philosophische Bemühungen ein gewisses fundamentales »Wissen« implizieren. Die *Prolegomena* nämlich ließen sehen, daß Heidegger ursprünglich auf eine die »Welt« umfassende Phänomenologie zielte, die sich in »Natur« und »Geschichte« unterteilt. Diese Unternehmung machte eine Klärung der Sache sowie des Begriffes der Zeit notwendig; diese Aufgabe handelte Heidegger zuletzt in den *Grundproblemen* ab. Als Fundament und Ausgangspunkt für ein rechtes Verständnis von »Zeit« und »Sein« war jedoch mit und in SuZ eine »vorbereitende« Fundamentalanalyse desjenigen Feldes, in dem das Phänomen der Zeitlichkeit vorzüglich erscheint, also eine Fundamentalanalyse des Daseins nötig. In der Gestalt dieser »vorbereitenden« Analyse erkundete Heidegger de facto die Gegebenheitsweise unseres Gegenstandsbezuges überhaupt. Dieselbe Funktion üben bei Schleiermacher diejenigen Textpassagen aus, die in den *Reden*, der *Psychologie*, der *Dialektik* und in der *Glaubenslehre* seine Theorie des sogenannten »unmittelbaren Selbstbewußtseins« entfalten. Bei Heidegger kann man nun ebenfalls, wie im Fall von Schleiermachers Bewußtseinstheorie, die in seiner *Psychologie* ihren wissenschaftstheoretischen Stammsitz findet, einsehen, daß die sogenannte Fundamentalanalyse nicht nur zu einer einmaligen Begründung der von ihr ausgehenden Wissensbemühungen vonnöten ist. Heideggers Rede vom »Veralten« jeder wahren Methode sowie die Einsicht in die »Wohnung« des Wahren beim Unwahren darf jedoch erstens, so richtig sie tendenziell ist, wenn man zusammen mit Schleiermacher die beständige Bestimmtheitszunahme in der Sphäre des Wissens und dessen Durchgang durch den »Irrtum« hindurch erkennt, nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein vollkommener Irrtum, eine vollständige Verdeckung des Wahren nicht möglich ist – da Sein immer schon irgendwie »enthüllt« ist<sup>3834</sup>. Zweitens ist vielmehr anzunehmen, daß das Wahre einer wahren Methode als Wahres bestehen bleibt. Und drittens zeigt Heideggers eigener Gedankenfortschritt nach den *Grundproblemen*, daß die Fundamentalanalyse in Gestalt ihrer Ergeb-

---

<sup>3833</sup>Man bedenke nur die religiös gestimmt klingende Selbstausslegung Heideggers in GA 20, 182, wo er von der »Macht des geschichtlichen Daseins [spricht], das wir selbst zu sein verdammt oder berufen« sind, dann die Entfaltung dieses Gedankens in SuZ 384f unter dem Titel des »Schicksals«, das sich »als die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstellende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein« darstellt; vgl. auch GA 60, 113 mit Bezug auf II Thess 2, 5-12.

<sup>3834</sup>Vgl. GA 24, 458.

nisse dem Augenschein zum Trotz von größter Bedeutung bleibt.<sup>3835</sup> Die Fundamentalanalyse hat mindestens für Heideggers Denken rund um SuZ, wahrscheinlich aber für die Gedankengänge seines Gesamtwerkes die Funktion der Begründung sowie eine Funktion bei der Durchführung seines Denkens – vergleichbar der *Psychologie* im Werk Schleiermachers, gerade auch wenn Heidegger in späteren Jahren seine Denktätigkeit als Gedachtwerden durch das »Seyn« selbst ausweist<sup>3836</sup>. Denn offensichtlich geht es Heidegger um einen oder richtiger den einen Sachverhalt, der überhaupt erst das Erscheinen aller einzelnen Sachverhalte für unsereinen ermöglicht. Und die unvermeidbare, sozusagen zwingende<sup>3837</sup> Weise der Bezogenheit auf diesen Gegenstand, in der unsereiner gewissermaßen von ihm weiß, so wie Heidegger von ihm weiß, ohne daß dieser Sachverhalt dem Denker Heidegger schon ganz und gar im Denken erschlossen wäre<sup>3838</sup>, ist das Phänomen der in der Fundamentalanalyse gesehenen »Stimmung« und »Befindlichkeit«. Sie als Wissen zu bezeichnen, wird man recht gehen, wenn doch das Dasein mit Heidegger immer schon um so etwas wie »Ich« und anderes »weiß«<sup>3839</sup>.

Im Verhältnis zur Fundamentalanalyse in SuZ erscheinen *Die Grundprobleme der Phänomenologie* daher und speziell aufgrund ihrer Ausrichtung auf die phänomenologische Methode der Philosophie vergleichbar den Philosophiebemühungen Schleiermachers in der *Dialektik*. Auch Schleiermacher thematisierte die prinzipielle Hemmung des Fortschritts im Wissen durch die Unwahrheit bzw. durch den Irrtum hindurch; auch Schleiermacher berücksichtigt die wesentliche Sprachlichkeit der Philosophie; auch Schleiermacher sucht die Philosophie, nach Begriff und Methode, durch und als Philosophieren erst zu gewinnen – und schildert ebenfalls eine kleine Verfallsgeschichte der Philosophie. Freilich ist Schleiermachers Bewußtsein für die geschichtliche Entwicklung der Philosophie sowie für die »Zeit« nicht so stark ausgeprägt wie dasjenige Heideggers; doch auch die vorbildliche Unternehmung Schleiermachers, einen sogenannten technischen Teil auszubilden, der ein Implikat der von ihm gesehenen transzendentalen Strukturen des Wissensprozesses darstellt, muß nicht zwingend einen Grundkonflikt zwischen Schleiermacher und Heidegger

---

<sup>3835</sup>Das kann nachvollzogen werden an Heideggers Rede von der Stimmung in der Grundbegriffe-Vorlesung von 1929/30. Desweiteren zeugen davon Heideggers »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«. Dort hält er zwar, in Übereinstimmung mit den *Grundproblemen*, »[j]edes wesentliche Fragen« für einen »Umsturz« »auf das Einzige«, auf das »Seyn« hin und für einen »Wandel« »von Grund aus«, vgl. GA 65, 84f. Aber wenn Heidegger dort »[a]lle ›Inhalte‹ und ›Meinungen‹ und ›Wege‹ im Besonderen [...] von ›Sein und Zeit« für »zufällig« und »verschwindenswert« hält (vgl. GA 65, 242), während zugleich vielmehr »ein Denken« »uns« »erdenke« (vgl. GA 65, 243), dann lebt gerade darin und zumindest teilweise die Einsicht in den fundamentalen Charakter der Befindlichkeit aus der Fundamentalanalyse des Da-seins fort, daß Heidegger, übrigens in Übereinstimmung mit dem Stimmungswecken der Grundbegriffe-Vorlesung, eine Einstimmung auf den »besinnlichen« Weg dieses Denkens zur und/oder in der »Wahrheit des Seyns« »erzwingen« will, »im wesentlichen Sinne: stimmen« will (vgl. GA 65, 86).

<sup>3836</sup>Erinnere die vorhergehende Anm. d.v.U.

<sup>3837</sup>Vgl. GA 65, 86; 243.

<sup>3838</sup>»[W]eil die Frage noch gar nicht begriffen ist« (GA 65, 85); »der Weg dieses Erdenkens des Seyns hat nicht schon die feste Einzeichnung in einer Landkarte. Das Land wird ja erst durch den Weg und ist an jeder Wegstelle unbekannt und nicht zu errechnen« (GA 65, 86).

<sup>3839</sup>GA 24, 458; ebenso ist Heidegger in diesem Kontext »[o]hne daß wir es wissen, wo die Fehlinterpretation liegt«, von der ständigen Präsenz der Unwahrheit »ruhig überzeugt« (GA 24, 459).

markieren – hier handelt es sich vielmehr um eine Inkonsequenz Heideggers. Eine Übereinstimmung dagegen besteht zwischen Schleiermacher und Heidegger darin, daß sie beide das Denken auf das Seiende sowie auf das Sein bezogen sehen, ja »wissen«, und andererseits diesen Grundsachverhalt, dieses »Grundwissen« und die ihm gebührenden Untersuchungen in *Psychologie* und »Fundamentalanalyse« nicht klar zu differenzieren wissen von denjenigen Wissensbemühungen, die, weil sie Methode und Technik des historisch realen Wissens und Philosophierens zur Sprache bringen, für die Durchführung der real-historischen Wissensoperationen zwar notwendig sind, nicht aber das alles Denken (und Sein) begründende Grundwissen selbst berühren, in dem die beiden Denker von der Bezogenheit von Denken und Sein ausgehen. Von Hegel trennt beide, besonders Heidegger die Annahme einer Verfallsgeschichte des abendländischen Geisteslebens. Eine gewisse Annäherung an Hegel scheint bei Heidegger zwar stattzufinden. So spricht Heidegger in den *Prolegomena* noch orakelhaft von einer – für den Leser dunklen – »Macht des geschichtlichen Daseins, das wir selbst zu sein verdammt oder berufen sind«<sup>3840</sup>, während er später in den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* ganz ohne Scheu das »Seyn« als das benennt, »was uns« »erdenke«<sup>3841, 3842</sup>. Doch im Gegensatz zu Hegel versucht Heidegger, die echt phänomenologische Sichtweise, in der »für den Menschen« nicht unbedingt schon »durch den Menschen gesetzt« heißt, zu bewahren.<sup>3843</sup> Daß diese Bewahrung mithilfe einer dialektischen Technik im Sinne Schleiermachers sinnvoll unterstützt werden könnte, kommt Heidegger leider nicht in den Sinn.<sup>3844</sup>

<sup>3840</sup>GA 20, 182; vgl. auch SuZ 385.

<sup>3841</sup>Vgl. GA 65, 243.

<sup>3842</sup>Diese Entwicklung hat mancherlei Nachdenken über Heidegger und »eine gewisse Zäsur in [...] seiner Philosophie« veranlaßt, vgl. Franzen, W., Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers, Meisenheim am Glan 1975 (Monographien zur Philosophischen Forschung 132), 57. Heidegger freilich will später »keine gradweise ›Entwicklung« (GA 65, 85) seines Denkens akzeptieren, da vielmehr die »›Änderungen« zustandekämen, indem »jedesmal die eine Frage von ihrem Frageort aus [neu, und zwar eigentlich durch das Seyn selbst] durchgefragt« werde, vgl. GA 65, 85. Wenn daraus keine völlige Zerschlagung und Zersplitterung der sogenannten Seinsgeschichte und des menschlichen Daseins fließen soll, dann muß eine »Entwicklung« der Heideggerschen Philosophie mindestens in dem Sinn gedacht werden können, daß Heidegger einen prozedierenden, wiewohl ordentlich strukturierten Möglichkeitsraum durchschreitet, der beständig Möglichkeitszusammenhänge vorgibt, deren Teil- und Ganzverwirklichung von außerhalb des Möglichkeitsgeschehens durch den Schöpfer des Gesamtprozesses in gewisser Weise angestoßen werden können. Zäsuren dürfen so die Einheit des besagten Möglichkeitsprozesses, seine prinzipielle Kontinuität bei aller Wandlung nicht zerschneiden. Zudem ist bei Heidegger ein einheitsstiftender Zentralpunkt seines Schaffens zu erkennen: aus der Sicht des späteren Heidegger ist das das Seyn und das »Göttliche«, vgl. GA 65, 243f; 411-417.

<sup>3843</sup>Vgl. GA 9, 439-444, bes. 442.

<sup>3844</sup>Obwohl Heidegger andererseits »die Sighetik« als »Erschweigung« im Sinne einer »besonnene[n] Gesetzlichkeit des Erschweigens«, sozusagen als »die ›Logik‹ der Philosophie«, freilich nur »sofern diese aus dem anderen Anfang die Grundfrage [nach dem Seyn] fragt«, praktizieren will (GA 65, 78). Denn »[w]ir können das Seyn (Ereignis) nie unmittelbar sagen« (GA 65, 79). Daß aus diesem Grund »auch nicht mittelbar im Sinne der gesteigerten ›Logik‹ der Dialektik« das Seyn »gesagt« werden könne (vgl. ebd.), mag angehen, wenn man hier unter »›Logik‹ der Dialektik« den Hegelschen Dreischritt versteht. Wollte man aber mit dem Hinweis, »[d]ie Erschweigung hat höhere Gesetze als jede Logik« (GA 65, 79), die Verbundenheit von Sprachtechnik, transzendentalen Denkgesetzen nach Schleiermacher und der von Heidegger besagten Seinsgeschichte aufkündigen, so wäre das tendenziell die Verabschiedung des echt phänomenologischen Standpunktes zugunsten einer Verschweigung der angewendeten Techniken, Methoden sowie ihrer seinsmäßigen Bedeutung.

Immerhin jedoch reflektiert Heidegger zum Ende der *Grundprobleme* auf die prinzipielle Möglichkeit der Mangelhaftigkeit sämtlicher Ontologien, einschließlich seiner eigenen Philosophie, und bestätigt dabei noch einmal sein implizites, religiöses »Wissen«. Denn »Fehlinterpretationen« hält Heidegger keineswegs für bloße »Fehler des Denkens und des Scharfsinns«, sondern für notwendig und begründet in der geschichtlichen Existenz des Daseins selbst.<sup>3845</sup> »Am Ende müssen diese Fehlinterpretationen vollzogen werden, damit das Dasein durch ihre Korrektur hindurch den Weg zu den eigentlichen Phänomenen gewinnt. Ohne daß wir es wissen, wo die Fehlinterpretation liegt, können wir ruhig überzeugt sein, daß sich auch in der temporalen [also Heideggers] Interpretation des Seins als solchen eine Fehlinterpretation verbirgt, und wiederum keine beliebige«<sup>3846</sup>.

Heidegger geht davon aus, daß mit dem »wirklich Geschehen« und dem »echt Ausgelegten« eine grundsätzliche Unwahrheit zusammenwohnt.<sup>3847</sup> Das heißt, daß schon der »Grundakt der Konstitution der Ontologie«, die sogenannte Vergegenständlichung des Seins, d.h. »der Entwurf des Seins auf den Horizont seiner Verstehbarkeit« in der ständigen Gefahr einer Verkehrung stehe, da die »Entwurfrichtung« dem alltäglichen Verhalten zu Seiendem zuwider sei.<sup>3848</sup> In seiner Alltäglichkeit versteht das Dasein das Seiende sowie sich selbst und das Sein laut Heidegger zunächst und zumeist »aus der ›Welt«, als »Vorhandenheit«, im Sinne der »Dinge«.<sup>3849</sup> Umgekehrt seien »schon die bekannteren Phänomene wie das der Transzendenz, [...] Welt und In-der-Welt-sein«, erst recht aber die ursprüngliche Zeitlichkeit sowie die Temporalität »zunächst und auf lange hin [...] verborgen«<sup>3850</sup>. Jedoch seien all diese Phänomene nicht völlig verdeckt, »sofern das Dasein um so etwas wie Ich und anderes weiß«<sup>3851</sup>. In diesem Sinne hieß es schon in SuZ, daß bereits die formale Anzeige der »Existenzidee« »von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis«<sup>3852</sup> geleitet gewesen sei. Das existenziale Verstehen des Daseins »›weiß«, »woran es mit ihm selbst, das heißt [mit] seinem Seinkönnen« sei und daß dieses »›Wissen« »zum Sein des Da« gehöre.<sup>3853</sup>

Und: sollte dieses »Wissen« um das »Ich« erst durch ein spontanes Selbst-Verstehen kraft einer Spontaneität, die erst schafft, was noch nicht war, produziert werden? Das dürfte ins Aporetische führen! Vielmehr weist Heidegger auch in den *Grundproblemen* darauf hin, daß die »Helle des Seinsverständnisses« immer nur »wesenhaft bezogen auf ein Sichbefinden, das zum Verstehen selbst gehört«, verständlich wird, nämlich auf dem Boden und im Rahmen von »Befindlichkeit«.<sup>3854</sup> Nur die als radikale zu verstehende

---

<sup>3845</sup>Vgl. GA 24, 458f.

<sup>3846</sup>GA 24, 459.

<sup>3847</sup>Vgl. GA 24, 459.

<sup>3848</sup>Vgl. GA 24, 459.

<sup>3849</sup>Vgl. SuZ 130.

<sup>3850</sup>GA 24, 458.

<sup>3851</sup>GA 24, 458.

<sup>3852</sup>SuZ 313; die Existenzidee, heißt es ebendort, sei die existenziell unverbindliche Vorzeichnung der formalen Struktur des Daseinsverständnisses überhaupt.

<sup>3853</sup>SuZ 144.

<sup>3854</sup>Vgl. GA 24, 397.

Rezeptivität von so etwas wie »Befindlichkeit« läßt die Spontaneität des Verstehens als begründet erscheinen. Und nur diese Rezeptivität der Befindlichkeit, die Spontaneität einzuschließen vermag, läßt auf ihrem Boden und in ihrem Rahmen den folgenden Sachverhalt verständlich werden: daß einerseits die daseinsmäßige Fundamentalanalyse durch das »Licht« der »Idee des Seins überhaupt«<sup>3855</sup> immer schon angeleitet wird und andererseits durch die Fundamentalanalyse der Boden und Rahmen für die von Heidegger sogenannte temporale Interpretation des Seins und des Daseins auf die Zeitlichkeit gewonnen werden soll. Selbstverständlich müßte das so als das »Licht« verstandene »Wissen« seinem Wesen nach in sich selbst die Möglichkeit seiner Erkennbarkeit für unsereinen sowie das Prinzip der Verwirklichung dieser Möglichkeit enthalten. Will man stattdessen oder zugleich die Zeitlichkeit in die Funktion und Stellung der Befindlichkeit bringen, so wird dieses Unterfangen mindestens so lange scheitern, wie man die Zeitlichkeit als einen spontanen Selbstentwurf, gar als Spontaneität schlechthin und nicht als radikale Rezeptivität auslegt. Auch Heideggers »Wissen« und »ruhige Überzeugung« von der prinzipiellen »Unwahrheit« und »Helle« des Seinsverständnisses inklusive seiner eigenen, temporalen Interpretation muß demnach »zuvor« immer schon »Wissen« im Sinne radikaler Rezeptivität sein, in der das Dasein sich als »gewesenes« befindet. Desweiteren ließe sich unter der Annahme der Rezeptivität der Zeitlichkeit und besonders gut unter der zusätzlichen Annahme der personalen Ursprungsmacht der Zeitlichkeit, und zwar vorzüglich aus der Perspektive des Christentums verstehen, wie der Umschwung zwischen der Herrschaft der »Unwahrheit« und der Herrschaft der »Helle« motiviert sein soll – während bei Heidegger dieser Aspekt problematisch bleiben wird. Dazu mehr in den nachfolgenden Arbeitsschritten!

#### 4.3.2 Zur inhaltlichen Bestimmtheit von *Sein und Zeit*

In diesem Arbeitsschritt soll die große inhaltliche Übereinstimmung zwischen den Sacheinsichten aus Schleiermachers Frömmigkeitstheorie, also Schleiermachers Phänomenologie des leibhaften Personseins und Heideggers Fundamentalontologie, also seiner Daseinsanalytik,<sup>3856</sup> dargestellt werden. Bei dieser Gelegenheit wird sich unter anderem zeigen, daß das oben zuletzt angesprochene »Wissen« in gewisser Weise ein Gefühl, nämlich das »Gefühl des Transzendenten« ist. Vorausgesetzt wird dabei als schon erwiesen durch die obige Abhandlung Schleiermachers, als auch durch Heideggers »Anweg« zu SuZ, daß die Sachverhalte, die für unsereinen als verstehbar und aussagbar erschlossen sind, also unsere Phänomene sich nicht im Sinne Kants auf sinnlich vermittelte Umweltphänomene beschränken lassen, sondern zusammen mit der Geschichtlichkeit des Daseins mindestens dessen freiheitliche Grunderfahrungsmöglichkeiten,<sup>3857</sup> also eine (relative

---

<sup>3855</sup>Vgl. SuZ 38; 436.

<sup>3856</sup>Daseinsanalytik und Fundamentalontologie Heideggers sind ein und dasselbe, vgl. SuZ 13; 14 (19).

<sup>3857</sup>Vgl. S. 543 d.v.U.

Wahl-)Freiheit des menschlichen Personseins<sup>3858</sup> und darüber hinaus auch so etwas wie »das Sein überhaupt« sowie dessen Sinn, die »Zeit«, umfassen. Daß auch »Gott« im Sinne der von Schleiermacher vorgelegten Phänomenologie des erscheinenden endlichen Geistes ein Phänomen darstellt, scheinen Heideggers Einsichten zwar zu verneinen; die später nachfolgenden Betrachtungen werden jedoch zeigen, daß Heideggers Ausführungen zum ursprünglichen Konstitutionszusammenhang des qua Erschlossenheit leibhaft erscheinenden Geistes gerade dort und soweit, wie und wo sie phänomenbezogen sind und im Phänomenbezug gehalten werden, den Gottbezug von sich aus anstreben. Zunächst aber zur Analyse des »Daseins-in-der-Welt« in SuZ.

#### 4.3.2.1 Da-sein als »Dasein-in-der-Welt«:

formale und inhaltliche Aspekte der Daseinsanalytik von *Sein und Zeit*

##### 4.3.2.1.1 Zum Aufbau der Daseinsanalytik

Vor dem soeben skizzierten Hintergrund ist darauf hinzuweisen, daß Heideggers »vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins« in SuZ formal gesehen zwar mit dessen Erstem Abschnitt des Ersten Teils endet; daß aber der Sache nach mindestens die ersten drei Kapitel des Zweiten Abschnitts (»Dasein und Zeitlichkeit«) zur Betrachtung von Heideggers Daseinsanalyse hinzugezogen werden müssen. Heidegger selbst gibt Anlaß dazu durch seine reflektierende Zwischenbetrachtung nach dem formalen Ende der »vorbereitenden Daseinsanalytik« am Anfang der darauf aufbauenden »Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit«, also in seiner methodischen Überlegung von Paragraph 45. Dort teilt Heidegger unter anderem mit, daß »unverkennbar« sei, daß die zuvor geleistete existenziale Analyse des Daseins den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben könne: »In der Vorhabe stand immer nur das uneigentliche Sein des Daseins«, das Dasein in seiner Alltäglichkeit, das heiße »dieses als unganzen«<sup>3859</sup>. Ganzheit und Eigentlichkeit sind nämlich dadurch miteinander verschweißt, daß »Existenz« die Notwendigkeit des Seinkönnens bezogen auf das je eigene Seinkönnen bedeutet, so daß das Ganze des (je eigenen) Seinkönnens, sein ganzes Möglichsein überhaupt ausgeblendet, uneigentlich verdeckt werden kann.<sup>3860</sup> Um die angestrebte Interpretation demgegenüber »ursprünglich« werden zu las-

---

<sup>3858</sup>Vorzüglich unter diesem Aspekt sichtet das Werk Martin Heideggers: Figal, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, bes. 98-133: »Zwischenbetrachtung. Freies Verhalten, Freiheit als Kausalität und die Offenheit des Seienden«. Figal erkennt zudem, daß gerade der spätere Heidegger noch einen weiteren Freiheitsraum anvisiert, der diejenige Freiheit umfassen dürfte, die in der besonders von den *Grundproblemen* thematisierten Differenz zwischen Sein und Seiendem herrscht, vgl. a.a.O., 337f. Ob dies der letzte und größte denkbare Freiheitsraum ist, steht zu fragen noch offen.

<sup>3859</sup>SuZ 233. – Abermals kommt die »positive« Verfaßtheit des Daseins durch das »Man-Selbst« (vgl. SuZ 129) nicht mehr in den Blick.

<sup>3860</sup>Zu beachten ist: Eigentlichkeit gründet in Jemeinigkeit, vgl. SuZ 42f sowie 53; und die Eigentlichkeit fundiert die mögliche Ganzheit des Ganzseinkönnens. Da nun die Jemeinigkeit in der Befindlichkeit des Zugeeignetwordenseins des eigenen Selbstseinkönnens besteht, die Eigentlichkeit aber im »vorlaufenden Entwerfen« auf dieses Möglichsein, und da erst im Modus der Rede (vgl. SuZ 271), nämlich durch den Gewissensruf das daseinsmäßige Ganzseinkönnen des Daseins bezeugt wird, scheinen die Sachverhalte »Jemeinigkeit«, »Eigentlichkeit« und »Ganzheit« mit den Erschlossenheitskonstituenten »Befindlichkeit«, »Verstehen« und »Rede« in dieser Reihenfolge zu korrespondieren.

sen, müsse das Sein des Daseins »zuvor in seiner möglichen Eigentlichkeit und [auch in seiner] Ganzheit existenzial ans Licht gebracht«<sup>3861</sup> werden. Doch Heidegger geht noch einen Schritt weiter, denn er fragt: »Aber kann das Dasein auch [tatsächlich] eigentlich ganz existieren?«<sup>3862</sup> Erst mit der Aufweisung eines tatsächlichen eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins versichere sich »die existenziale Analytik« der Verfassung des ursprünglichen Seins des Daseins.<sup>3863</sup> Und genau genommen reicht Heidegger selbst diese Versicherung noch nicht aus, denn zu ihr muß die »Vor-sicht« auf die »Einheit [kursiv: M. H.] der zugehörigen und möglichen Strukturmomente«<sup>3864</sup> hinzukommen. Erst mit der Einsicht in den (eigentlichen) Grund, der »die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung«<sup>3865</sup> ermöglicht, könnte Heideggers Daseinsanalyse ihren vollen Abschluß finden. Dieser ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins ist laut Heidegger die Zeitlichkeit bzw. die Temporalität; aus ihr heraus müsse dementsprechend die gegliederte Strukturganzheit des Seins des Daseins als Sorge existenzial verständlich gemacht werden; indem die zuvor beschriebenen ontologischen Daseinsstrukturen »rückläufig auf ihren zeitlichen Sinn freigelegt« würden.<sup>3866</sup>

Bemerkenswerter Weise gibt Heidegger durch diese Reflexion zu erkennen, daß die »vorbereitende Daseinsanalytik« über ihr formal angezeigtes Ende hinaus, und nachdem sie nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins nur gefragt hatte<sup>3867</sup>, mit der »daseinsmäßigen Bezeugung«<sup>3868</sup> des eigentlichen Seinkönnens des Daseins noch lange nicht abgeschlossen ist. Und sogar die ontologische Anzeige der Zeitlichkeit als des ontologischen Sinnes der Sorge – also als des ontologischen Sinnes des »alltäglichen« Sinnes des Daseins – schließt mit dem dritten Kapitel des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ das Gesamtvorhaben der Daseinsanalyse keinesfalls endgültig ab. Denn hier versucht Heidegger lediglich, die ontologische Anschlußfähigkeit der Daseinsanalyse, ihre prinzipielle Kompatibilität mit genau dem Konzept von Zeitlichkeit aufzuzeigen, das den Einheitsgrund beschreibt, kraft dessen die Analyse der Strukturganzheit der Sorge erst ihren Gegenstandsbezug bewähren kann. Diese Sichtweise mag auf den ersten Blick irritieren, doch das besagte, stark methodisch geprägte dritte Kapitel, zuhächst dessen letzter Paragraph mit der Aufgabenstellung »einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse«<sup>3869</sup> weisen auf die prinzipielle Fortführung der Daseinsanalyse und einen nur relativen Neuansatz von SuZ ab dem vierten Kapitel des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ hin. Die »vorbereitende« fundamentale Daseinsanalyse wird zur »wiederho-

---

<sup>3861</sup>SuZ 233.

<sup>3862</sup>SuZ 234.

<sup>3863</sup>Vgl. SuZ 234.

<sup>3864</sup>SuZ 232.

<sup>3865</sup>SuZ 324.

<sup>3866</sup>Vgl. SuZ 234 sowie SuZ 19: »In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben«.

<sup>3867</sup>Ausdrücklich stellt diese Frage Paragraph 39.

<sup>3868</sup>Aus der Überschrift des Zweiten Kapitels des Zweiten Abschnitts des Ersten Teils von SuZ.

<sup>3869</sup>Aus der Überschrift zu Paragraph 66, SuZ 331-333.



lende[n] zeitliche[n] Analyse des Daseins«<sup>3870</sup>. Und auch diese »existenzial-zeitliche Analyse des Daseins« verlange, nachdem zuvor eine »hinreichend erhellte[ ] Idee von Sein überhaupt« erarbeitet wäre, eine erneute Wiederholung »im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes«<sup>3871</sup>.

Um diese Diskussion zu ermöglichen, wird Heidegger später in der *Grundprobleme*-Vorlesung die Zeitlichkeit als Temporalität zu interpretieren versuchen, da SuZ die Gliederung der sich zeitigenden Zeitlichkeit noch nicht zur Einheit überführt hat und Heidegger diese Einheit sowohl in Orientierung an der ekstatisch-horizontal gegliederten Zeitlichkeit, als auch in gewisser Abwandlung dieses Konzepts zu denken versucht und denken muß. Erstens nämlich ist Gegliedertheit »das phänomenale Anzeichen dafür, daß die ontologische Frage noch weiter vorgetrieben werden muß zur Herausstellung eines noch ursprünglicheren Phänomens, das die Einheit und Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit der Sorge ontologisch trägt«<sup>3872</sup>. Solange Gegliedertes auftaucht, kann Heidegger den Endpunkt seines Fragens also noch nicht erreicht haben. Die Zeitlichkeit erscheint aber nur als eine »ekstatische[ ]«, also gegliederte Einheit.<sup>3873</sup> Zweitens muß Heidegger verhindern, daß seine Rede von Praesenz und Temporalität die Verbundenheit mit der Zeitlichkeit aufgibt;<sup>3874</sup> und andererseits wäre eine Analogie zum Ordnungsschema der Ekstasen problematisch, »weil man dann einen [weiteren] Einheits Gesichtspunkt suchen müßte, der nicht mehr temporal ist«<sup>3875</sup>, weshalb Heidegger – nicht weniger problematisch – von dem einen »Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit« spricht, an dem jede »Ekstase der Zeit, d.h. die Zeitlichkeit selbst ihr Ende«<sup>3876</sup> finde. Problembehaftet ist dieses Unterfangen Heideggers vor allem, da Heidegger Zeitlichkeit und Temporalität weniger im Zusammenhang mit der Rezeptivität denn mit der Spontaneität des Daseins sieht, und so den einen Horizont nicht nur als den »Anfang und Ausgang für die Möglichkeit alles Entwerfens«<sup>3877</sup> bezeichnet, sondern auch als »Selbstentwurf schlechthin« zu verstehen scheint<sup>3878</sup>. Die Problemhaftigkeit der letzteren Vorstellung ist prinzipiell aber schon oben bekannt gemacht worden; in den *Grundproblemen* wächst sie sich unter anderem darin aus, daß »Entwerfen« sowohl auf den Entwurf der Gegenwart »auf Praesenz«, als auch auf ein Entwerfen der Praesenz auf die Zeitlichkeit bezogen zu sein scheint.<sup>3879</sup> Dadurch wird eine »nicht mehr kontrollierbare Bedeutungserweiterung« von »Entwurf«<sup>3880</sup> eröffnet; sie durch

---

<sup>3870</sup>SuZ 333.

<sup>3871</sup>SuZ 333.

<sup>3872</sup>SuZ 196.

<sup>3873</sup>Vgl. SuZ 365.

<sup>3874</sup>Deswegen spricht er in den *Grundproblemen* von der Temporalität als der »Zeitlichkeit mit Rücksicht auf die Einheit der ihr zugehörigen horizontalen Schemata« (GA 24, 436).

<sup>3875</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 341.

<sup>3876</sup>GA 24, 437.

<sup>3877</sup>GA 24, 437.

<sup>3878</sup>Als »Selbstentwurf schlechthin« bezeichnet Heidegger nicht nur die Zeitlichkeit in ihrer Funktion als »Bedingung der Möglichkeit alles Entwerfens« (GA 24, 437), sondern (ebd.) auch die Zeitlichkeit als den einen, besagten Horizont.

<sup>3879</sup>Vgl. GA 24, 435; 438f (qua Selbstentwurf der Zeitlichkeit); vgl. GA 24, 459.

<sup>3880</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 339.

eine – von Heidegger nicht beabsichtigte – Einschränkung des Schemas der Praesenz nur auf das ontologische Seinsverständnis bzw. auf das Begreifen von Sein unschädlich machen zu wollen,<sup>3881</sup> widerstrebt der von Heidegger zu lösenden Aufgabe, die ontologische Interpretation mit dem vorontologischen Daseinsverständnis kompatibel zu machen. Eben das muß ja der Sinn der Interpretation der Temporalität »als Ursprung« sein.<sup>3882</sup> Wenn Heidegger auf der Suche nach dieser »Quelle«<sup>3883</sup> in SuZ einem »noch ursprünglicheren Phänomen[ ]« nachspürt und so dann auch eine »ursprünglichere[ ] Wiederholung der existenzialen Analyse« fordert,<sup>3884</sup> heißt das weder, daß ihm der »Ursprung« der Ursprung nicht wäre, noch daß das Phänomen der »Sorge«-Struktur nicht ursprünglich genug ist. Vielmehr unterscheidet Heidegger zwischen »Ursprung« und »Ursprünglichkeit«, wobei letztere nicht mit der Einfachheit und Einzigkeit eines letzten Aufbauelements gleichzusetzen sei;<sup>3885</sup> Heidegger zielt mit seinem »ursprünglicheren« Suchen nicht auf der »Sorge« ontologisch vergleichbare, aber »reinere« Strukturen, sondern auf dasjenige Phänomen, das als Ursprungsgrund für das Sein des Daseins dessen Anfang und Möglichkeit überhaupt darstellt.

Im Prinzip endet die Daseinsanalyse also erst bei dieser Interpretation des »Ursprungs des Seins des Daseins«<sup>3886</sup>. Im Prinzip hätte Heidegger, da das Phänomen dieses Ursprungs niemals genauso wie das Dasein oder dessen einzelne »Gegenstände« zu fassen sein dürfte, schon in der Daseinsanalyse in SuZ einen entsprechenden Wechsel der Zugangsweise vornehmen müssen; wie mit Blick auf die Befindlichkeit oben gesagt worden ist. Ebenfalls ist bereits darauf hingewiesen worden, daß genau genommen und gemäß dem Inhaltsverzeichnis von SuZ die »vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins« ihren Platz nur im Rahmen der »Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit« findet.<sup>3887</sup> Die Daseinsanalyse ist insofern schon immer Interpretation und lebt gewissermaßen von dieser, nämlich im »Licht der Idee des Seins überhaupt«<sup>3888</sup>, wovon die erkannte Übereinstimmung der existenzialen Dreifaltigkeit des Daseins mit der horizontal-ekstatischen Dreifaltigkeit der Zeitlichkeit zeugt; andererseits freilich soll die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit durch die Daseinsanalyse fundiert werden.

Diese Verschlungenheit von Interpretation und Analyse deutet auf die oben angezeigte Schwierigkeit der Philosophie Heideggers mit der radikalen Rezeptivität des (Da-)Seins hin. Heidegger hat eine Ahnung davon, wenn er mitten in der methodischen Überlegung von Paragraph 45 notiert, die hermeneutische Situation habe sich bislang nicht nur nicht der »Habe« des ganzen Seienden« versichert, sondern es sei sogar fraglich, »ob sie über-

---

<sup>3881</sup>So Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 340.

<sup>3882</sup>So Heidegger in GA 24, 438; und nur deswegen könne ebd. und prinzipiell »gar nicht mehr gefragt werden, woraufhin die Schemata [des Horizonts] ihrerseits entworfen seien, und so in infinitum«.

<sup>3883</sup>GA 24, 438.

<sup>3884</sup>Vgl. SuZ 196; 331 (aus der Überschrift zu Paragraph 66).

<sup>3885</sup>Vgl. SuZ 334.

<sup>3886</sup>SuZ 334.

<sup>3887</sup>Vgl. SuZ IX.

<sup>3888</sup>Vgl. SuZ 436; so schon SuZ 38.

haupt erreichbar« sei und »ob nicht eine ursprüngliche ontologische Interpretation des Daseins [»an der Seinsart des thematischen Seienden selbst«] scheitern« müsse.<sup>3889</sup> Verständlich werden kann – unter Ausschluß der Scheinalternative der Philosophie Hegels – die besagte Verschlungenheit nämlich nur, wenn das »Licht« der »Seinsidee« keinesfalls spontan durch das Sein, sondern radikal rezeptiv für das Sein konstituiert ist. Nur dann kann die Fundamentalanalyse ihrem Gegenstand, dem »Licht« der »Seinsidee« bzw. dem oben so genannten Wissen nachspüren und herausfinden, wie sie selbst und das ganze Seiende im »Gefühl« »gehabt« wird. Und vor allem wird allein bei dieser Sicht der Dinge einsehbar werden, wie die Verwirklichung der Erkenntnis der Gefühlshabe theoretisch möglich und konkret wirklich wird<sup>3890</sup>; wenn doch zur »Seinsart des thematischen Seienden« konstitutiv auch dessen sogenannte Verfallenheit bzw. das Dasein in seiner Alltäglichkeit gehört. Nur wenn Heidegger prinzipiell wie auch konkret für sich selbst einen Standpunkt außerhalb der alltäglichen Verfallenheit plausibel machen kann, wird seine Gegenstandsbeschreibung als phänomenologisch abgesichert gelten können.

Dieser Problemkomplex, dessen Bearbeitung von Anfang an eine fundamentalontologische »Analytik des ›Gemütes‹«<sup>3891</sup> darstellt, fordert von Heidegger einen Aufweis der Realgestalt des einheitlichen, eigentlichen Ganzseins der »Sorge«-Struktur, zuvor aber einen Aufweis der Möglichkeitsgestalt des besagten Ganzseins und zuvörderst eine Aufklärung der Möglichkeitsbedingung des eigentlichen Ganzseins der »Sorge«-Struktur – nämlich die Sichtung der Ursprungseinheit des gegliederten Phänomenbestands. Den maßgeblichen Antwortversuch auf die diesbezüglichen Fragen unternimmt Heidegger in den Analysen der sogenannten E n t s c h l o s s e n h e i t und ihrer Konstituenten »Angst«, »Vorlaufen zum Tod« und »Gewissen«,<sup>3892</sup> also unter Berücksichtigung der in Umkehrung dieser Reihenfolge zuordenbaren Paragraphengruppen 39-44, 46-53 und vor allem 54-60.<sup>3893</sup>

Zur besseren Einsicht in diesen Zusammenhang muß zuvor der Sachverhalt der sogenannten E r s c h l o s s e n h e i t des Daseins beleuchtet werden, die Heidegger schon in seiner nach der »Wahrheit« fragenden Vorlesung über die »Logik« vom Wintersemester

---

<sup>3889</sup>Vgl. SuZ 233.

<sup>3890</sup>M.E. nicht ohne Gelichtetsein des Daseins in und durch Jesus Christus.

<sup>3891</sup>SuZ 25.

<sup>3892</sup>»[V]or allem die Analysen von Sorge, Tod, Gewissen und Schuld zeigen, wie sich im Dasein selbst die besorgende Verständigkeit des Seinskönnens und seiner Erschließung, das heißt Verschließung bemächtigt hat« (SuZ 311).

<sup>3893</sup>Ebendiese Zuordnungsmöglichkeit, die im Fall der »Angst« sich auf den Paragraphen 40 konzentriert, tritt bei den beiden anderen Konstituenten viel deutlicher hervor und zeigt ein weiteres Mal an, daß, weil das einheitliche Phänomen der Entschlossenheit nicht zu zerschneiden ist, die Daseinsanalyse faktisch bis in den Abschnitt »Dasein und Zeitlichkeit« hineinragt. Eingeschränkt nachvollziehbar wird der von Heidegger demgegenüber vorgenommene tatsächliche Einschnitt, wenn man erkennt, daß Heidegger mit der »Angst« die Möglichkeitsbedingung der Entschlossenheit, mit dem »Vorlaufen zum Tod« deren mögliche Verwirklichung und mit dem »Gewissensruf« die faktische Verwirklichung der Entschlossenheit schildert. Selbstverständlich muß dabei bedacht sein, daß alle drei Konstituenten gleichursprünglich sind und nur im Ganzen und als Einheit möglich sind und sich auch nur so verwirklichen. Demgemäß müßte man besser aber etwas umständlich von den besonderen Leistungen der jeweiligen Konstituenten für den Gesamtprozeß sprechen.

1925/26 als »immer schon vorgängige Erschlossenheit von Welt«<sup>3894</sup> dargestellt hatte.<sup>3895</sup> Genauer gesagt muß die »Erschlossenheit« vor allem als Erschlossenheit von »Dasein-in-der-Welt« verständlich gemacht werden.<sup>3896</sup>

Denn zwar hatte Heidegger auf dem »Anweg« zu SuZ zunächst einmal »nur« den »Schritt von ›Sein‹ zu ›Dasein‹« vollzogen.<sup>3897</sup> Heidegger erkannte das Möglich-s e i n des Seienden in einem unmittelbar vorausgesetzten Selbstverständnis des »Daseins« liegen, wobei dieses Dasein seinerseits auf Möglichkeit hin verstanden werden mußte. Das Dasein war ihm selbst »da«, »im Wie seines eigensten Seins«<sup>3898</sup>. Genauer hieß das und heißt das mit SuZ, daß das Dasein als für sich selbst erschlossenes Sein da ist und zu sein hat;<sup>3899</sup> nämlich als »ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit[, ...] Freisein für das eigenste Seinkönnen«<sup>3900</sup>. Deshalb geht es dem Dasein um es selbst;<sup>3901</sup> das Dasein ist für es selbst erschlossen als dasjenige Sein, welches ihm selbst überantwortet ist, so, daß es ihm um es selbst zu gehen hat. In diesem Sinn kann man mit Heidegger das menschliche Personsein mit der Kurzformel erfassen: »Das Dasein ist seine Erschlossenheit«<sup>3902</sup>.

Aber im gleichen erwies sich das immer schon sein-verstehende Dasein als (personale) Prozeßstruktur des von bloßer Bestimmbarkeit in bestimmtere Bestimmtheit übergehenden Seins. Und in dieser Hinsicht trat das Dasein als In-der-Welt-sein in Erscheinung. An diesem Zusammenhang erhellt noch einmal das Aufeinanderbezogensein von Sein und Seiendem: daß der Bestimmtheitsfortschritt des Seins nur auf dem Boden und im Rahmen von personal konstituierter Präsenz, also von »Dasein überhaupt«<sup>3903</sup> zu haben ist und dieses konkret wirklich wird im In-der-Welt-sein des seienden Daseins, speziell im alltäglichen, gebrauchenden Umgang mit dem innerweltlich Zuhanden-Seienden, dem sogenannten Zeug und seiner Abhandenheit.<sup>3904</sup>

So gesehen haben die Analysen von »Zeug« und »In-der-Welt-sein«, die Heidegger im ersten Teil von SuZ im ersten Abschnitt in den Kapiteln zwei bis vier durchgeführt hat, einen ganz bestimmten vorbereitenden Charakter<sup>3905</sup> – einen vorbereitenden Charakter in dem Sinn, daß Heidegger vorläufig Seinscharaktere »zur Abhebung« bringt, die für SuZ eine Anleitung bieten sollen und dennoch in der Untersuchung selbst erst ihre »strukturelle

---

<sup>3894</sup>Vgl. GA 21, 187f.

<sup>3895</sup>Vgl. Seite 569-572 d.v.U.

<sup>3896</sup>So heißt es schon in der besagten Vorlesung – in Abgrenzung gegen Kant: »Nicht ist zunächst gegeben ein Ich denke als das reinste Apriori und dann eine Zeit und diese Zeit als Vermittlungsstation für ein Hinauskommen zu einer Welt, sondern das Sein des Subjekts selbst qua Dasein ist In-der-Welt-sein, und dieses In-der-Welt-sein des Daseins ist nur möglich, weil die Grundstruktur seines Seins die Zeit selbst ist, und zwar hier im Modus des Gegenwärtigens« (GA 21, 406).

<sup>3897</sup>Vgl. die Seiten 588f und 596f d.v.U. sowie Figal, Phänomenologie der Freiheit, 70.

<sup>3898</sup>GA 63, 7.

<sup>3899</sup>Vgl. SuZ 134; 135; 276.

<sup>3900</sup>SuZ 144.

<sup>3901</sup>Vgl. SuZ 12; 133; 143.

<sup>3902</sup>SuZ 133; vgl. 12; 13f; 134; 270.

<sup>3903</sup>Im Sinne von Unverborgenheit, also Heideggers »ἀλήθεια«, vgl. S. 589ff d.v.U.

<sup>3904</sup>Vgl. Seite 586-589 und 627ff d.v.U.

<sup>3905</sup>Vgl. SuZ 130f.

Konkretion« erhalten<sup>3906</sup>. In den Kapiteln zwei bis vier nämlich wird das »Dasein« noch nicht unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Freiheit und Unfreiheit bzw. von Verfallenheit und Eigentlichkeit betrachtet,<sup>3907</sup> sondern hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt des »Modus der Alltäglichkeit«<sup>3908</sup>, die dem Modus der Eigentlichkeit in gewisser Weise entgegensteht<sup>3909</sup>. Erst das in diesem Kontext fünfte Kapitel über »[d]as In-Sein als solches«<sup>3910</sup>, in dem Heidegger »die ontologische Konstitution der Inheit [des In-der-Welt-Seins ...] heraus[...]stellen«<sup>3911</sup> will, stellt die »existenziale [und eigentliche] Konstitution des Da«<sup>3912</sup> gegen das »alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins«<sup>3913</sup>. Im gleichen wird damit die Konstitution des ganzen In-der-Welt-Seins beschrieben, das zwar eine »a priori notwendige Verfassung des Daseins«, aber längst nicht dessen »volle« seinsmäßige Konstitution darstellt.<sup>3914</sup> »Voll« werden kann die Sicht auf die seinsmäßige Konstitution des Daseins nämlich erst dann, wenn man vom alltäglichen In-der-Welt-Sein dessen nicht alltäglich-verfallene, sondern positiv-existenziale Grund-Konstitution »abhebt« und dann den Blick auf die »zeitliche« Interpretation der Konstitutionsexistenzialien »Befindlichkeit, Verstehen und Rede« richtet. Daß mit dem Blick auf das In-Sein im gleichen der Blick auf die beiden anderen Verfassungsmomente des »Daseins-in-der-Welt« fällt, nämlich auf das »in der Welt«<sup>3915</sup>, von dem Kapitel drei handelt, sowie auf das »Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins«<sup>3916</sup> existiert, wovon Kapitel vier handelt, das erklärt sich daraus, daß es sich hierbei um ein einheitliches und »unableitbar ursprüngliches«<sup>3917</sup> Phänomenganzes handelt, dessen drei Teilmomente konstitutiv gleichursprünglich<sup>3918</sup> sind. Mit anderen Worten: das Weltverhältnis des Daseins ist ins Selbstverhältnis des Daseins eingeschlossen.<sup>3919</sup>

Da nun aber die Sichtung der »volleren« Konstitution letztlich in die Sichtung des »zeitlichen« Einheitsgrundes mündet, kann man annehmen, daß das Kriterium »Einheitlichkeit«

---

<sup>3906</sup>In diesem Sinne SuZ 52.

<sup>3907</sup>Mit Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 77.

<sup>3908</sup>SuZ 59.

<sup>3909</sup>Wie gesagt gehört das der Alltäglichkeit entsprechende Existenzial des Daseins, das »Man« sehr wohl zur »positiven Verfassung« des Daseins, vgl. SuZ 129. Demgemäß muß es auch als Erscheinung der Freiheit zu begreifen sein. Bei Heidegger jedoch gerät dieser Sachverhalt in Vergessenheit. Anstatt aufzuzeigen, wie ein »freiheitliches« Leben »in der Welt« konkret aussehen könnte, oder prinzipiell auszuführen, daß »entschlossen« gewährte Erschlossenheit die Verstehensleistungen in den Verweisungszusammenhängen von Bewandnis und Bedeutsamkeit nicht einfach ausschließt (vgl. SuZ 129), läßt Heidegger vielmehr diejenige Tendenz des »Man« aufscheinen, wonach es die Erschlossenheit verdeckt. Dieser Mangel ist beileibe kein Zufall, sondern steht erstens mit einer noch genauer zu beschreibenden Beschreibungsschwäche Heideggers im Zusammenhang; zweitens wird man diese Schwäche auf dem Boden treffender Beschreibungen von Heidegger erklären können.

<sup>3910</sup>SuZ 130-180 (§§ 28-38).

<sup>3911</sup>SuZ 53.

<sup>3912</sup>SuZ 134-166 (§§ 29-34).

<sup>3913</sup>SuZ 166-180 (umfassend die Paragraphen 35-38).

<sup>3914</sup>Vgl. SuZ 53.

<sup>3915</sup>SuZ 53.

<sup>3916</sup>SuZ 53.

<sup>3917</sup>Vgl. SuZ 131.

<sup>3918</sup>Vgl. SuZ 131.

<sup>3919</sup>In diesem Sinne SuZ 55f.

als das gründlichste und gründlichere gegenüber Ganzheit und Eigentlichkeit auf die fundamentale Jemeinigkeit bzw. das Existenzial der Befindlichkeit verweist.<sup>3920</sup> Deren radikal vorgängige Rezeptivität hat Heidegger nicht recht zu fassen bekommen. Trefflich dagegen stellt Heidegger bei der Analyse des In-der-Welt-Seins mit Paragraph 12 in Kapitel zwei das »In-Sein als solches« voran,<sup>3921</sup> da dieses als formal-existenzial zu verstehendes »vertrautes Sich-Aufhalten-bei«<sup>3922</sup> eine Weise von Befindlichkeit zu sein scheint.<sup>3923</sup> Die »thematische Analyse des In-Seins bietet erst Kapitel fünf dar. Dennoch, also trotz der Rücksicht auf die »durchschnittliche[ ] Alltäglichkeit«<sup>3924</sup> des Daseins sind die Kapitel zwei bis vier an der dem fünften Kapitel entnehmbaren Reihenfolge von Befindlichkeit, Verstehen und Rede orientiert. So analysiert Kapitel drei unter besonderer Rücksicht auf »Bewandtnis und »Bedeutsamkeit« die »Weltlichkeit der Welt«, in der das Dasein sich alltäglich zumeist und zunächst versteht. Dieses Konstitutionselement des In-der-Welt-seins korrespondiert dem sogenannten Verstehen, während die in Kapitel vier dargestellte Uneigentlichkeit des »Man«, respektive die ausstehende Eigentlichkeit des Selbst zusätzlich auf »das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins«<sup>3925</sup>, also auf die Rede zu verweisen scheint – wobei stets zu berücksichtigen ist, daß sowohl die Konstitutionsmomente der Erschlossenheit, als auch die Strukturelemente des In-der-Welt-seins zwar asymmetrisch, aber dennoch gleichursprünglich bei der Konstitution ihres Phänomens sind. Kapitel eins zielt in diesem Zusammenhang darauf, die ihm nachfolgende existenziale Analytik vorzeichnend gegen scheinbar mit ihr gleichartige Untersuchungen abzugrenzen.<sup>3926</sup>

Nach all dieser Vorarbeit will Heidegger später in Kapitel sechs eine »vorläufige Anzeige des Seins des Daseins« möglich machen und dabei als den existenzialen Sinn des alltäglichen Daseins die »Sorge« ausmachen,<sup>3927</sup> um zunächst die »Sorge« (in Kapitel drei des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ) auf die Zeitlichkeit zu interpretieren. Sodann muß Heidegger die Alltäglichkeit bzw. die existenziale Konstitution des Daseins (in Kapitel vier des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ) auf die Zeitlichkeit interpretieren. Scheinbar könnte nun die Daseinsanalyse an ihr Ende gekommen sein. Doch ers- Heidegger hat immer noch nicht die wichtige Einheitlichkeit des thematisierten Phänomenzusammenhangs als Phänomengrund bewährt – das hätten die *Grundprobleme* leisten sollen. Und außerdem gibt Heidegger an, auch mit dem Kapitel über die Zeitlichkeit der Alltäglichkeit noch nicht die ontologische Aufklärung des »»Lebenszusammenhangs«, das

<sup>3920</sup>Erinnere Anm. 3860 d.v.U.

<sup>3921</sup>Das zweite Kapitel gibt eine »Vorzeichnung« des gesamten In-der-Welt-seins aus der »Orientierung am In-Sein als solchen« (aus der Überschrift zu Paragraph zwölf). Ansonsten enthält das Kapitel zwei nur noch den Paragraphen 13, der das zuvor skizzierte In-Sein am »fundierten Modus« der Alltäglichkeit, konkret am »Welterkennen« versinnbildlichen will (vgl. SuZ 59).

<sup>3922</sup>»Vetrautheit« ist zuerst eine Weise des »Seins-bei«; doch dieses ist im In-Sein fundiert, vgl. SuZ 54.

<sup>3923</sup>So zeige denn auch schon der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« durch seine formale Gestalt an, daß mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist (vgl. SuZ 53), also ein Phänomen in seiner grundlegenden Einheitlichkeit, die ipso facto in der Weise von Befindlichkeit erscheint.

<sup>3924</sup>SuZ 66.

<sup>3925</sup>SuZ 161.

<sup>3926</sup>Vgl. SuZ 41.

<sup>3927</sup>Vgl. SuZ 41.

heißt der spezifischen Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Daseins« geleistet, sozusagen dessen geschichtliches »Geschehen« noch nicht aufgeklärt zu haben;<sup>3928</sup> welche Aufgabe in Kapitel fünf unter »Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit« erledigt werden sollte. Heidegger sucht also einen Einblick in die »Zeitigungsstruktur der Zeitlichkeit. Diese enthüllt sich als die Geschichtlichkeit des Daseins«<sup>3929</sup>. Vollständig aber scheint die Daseinsanalytik bezogen auf das Ganze des Daseins – nicht im Blick auf die Einheitlichkeit des Phänomens – werden zu können durch die »zeitliche« Interpretation der »faktischen ›ontisch-zeitlichen« Auslegung des Geschehens von Geschichte, welche »innerzeitliche« Auslegung das Dasein faktisch alltäglich vollziehe.<sup>3930</sup> So zielt Kapitel sechs des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ auf die Aufdeckung der Zeitlichkeit als die »Bedingung der Möglichkeit und Notwendigkeit der alltäglichen Zeiterfahrung«<sup>3931</sup>. Das Ganze freilich zielt auf die zeitliche Interpretation von Sein überhaupt, wozu für Heidegger noch der Einblick in die Zeitlichkeit als Einheitsgrund des Seins vonnöten ist.

Bemerkenswert im Vorblick auf die inhaltliche Perspektive der Daseinsanalytik ist an den Erkenntnissen der hier geübten Formbetrachtung, daß die Daseinsanalytik im ersten Abschnitt des ersten Teils von SuZ, speziell in den Kapiteln zwei bis vier ganz offensichtlich einen gewissen vorbereitenden Charakter hat, an den sie gebunden zu sein scheint, dennoch aber über ihr scheinbares Ende hinaus bis in den zweiten Abschnitt des ersten Teils von SuZ hineinragt und ihren inhaltlichen Schwerpunkt in den Analysen von »Angst«, »Vorlaufen zum Tod« und »Gewissen« findet.

Zweitens ist vorausschauend auf die Untersuchung von Er- und Entschlossenheit zu bemerken, daß Heideggers Daseinsanalytik ihrem eigenen Anspruch gemäß einen systematischen Einheitsgrund suchen muß, der, wie zuvor gesehen, auch von den *Grundproblemen* nicht mehr entdeckt werden kann. Diese von Heidegger leider nicht mehr erschwungene Aufweisung des Einheitsgrundes, auch die Problematik des »schlechthinnigen Selbstentwurfes« sowie die mangelhafte Einsicht Heideggers in die radikale Rezeptivität des Daseins und der Befindlichkeit stehen m.E. in direktem Zusammenhang damit, daß Heidegger zwar durchgehend seine Gedankenreihen in Orientierung an den drei Erschlossenheitskonstituenten »Befindlichkeit, Verstehen und Rede« konzipiert<sup>3932</sup>, andererseits aber mit der in Paragraph 68 sowie in den letzten drei Kapiteln gewählten Reihenfolge von derjenigen in den Paragraphen über das »In-Sein als solches« abweicht.

Wenn der Grund für diese Abweichung tatsächlich mit Heideggers Unvermögen, den Einheitsgrund zu sichten, zusammenhängt, ist anzunehmen, daß Heideggers Fehlsicht auch den Analysen von »Angst«, »Vorlaufen zum Tod« und »Gewissen« einwohnt; ja, man kann

---

<sup>3928</sup>So SuZ 374; in diesem Sinne schon SuZ 332f.

<sup>3929</sup>SuZ 332.

<sup>3930</sup>Vgl. SuZ 404f; so schon SuZ 332f.

<sup>3931</sup>SuZ 333.

<sup>3932</sup>Zuletzt auch in den drei Schlußkapiteln des verfertigten SuZ: die mit den Themen »Alltäglichkeit«, »Geschichtlichkeit« und »Innerzeitigkeit« korrespondierenden Aspekte der Daseinskonstitution entsprechen nämlich den drei Aspekten »a)«, »b)« und »c)-d)« der Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt in Paragraph 68. Das kann leicht ersehen werden aus Paragraph 66 (SuZ 331ff).

sogar annehmen, daß eine Korrektur der vermeintlichen Fehlsicht der Befindlichkeit die Daseinsanalyse viel früher, wenn auch erst gegen Anfang des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ zu einem zwar immer nur vorläufigen, aber doch viel nachhaltigeren Abschluß hätte bringen müssen. Bevor derartige Fragen bzw. die Fragen, die zusammen mit der Befindlichkeit vor allem die Erschlossenheit betreffen, beantwortet werden, muß die vorbereitende Gedankenführung der Kapitel zwei bis vier aus dem ersten Abschnitt des ersten Teils von SuZ näher auf ihren Inhalt untersucht werden.

#### 4.3.2.1.2 Die inhaltlichen Hauptaspekte des »In-der-Welt-seins«

Materialiter kann man die vorbereitenden Gedankengänge Heideggers aus den Kapiteln zwei bis vier des ersten Abschnitts des ersten Teils von SuZ folgendermaßen beschreiben: Dasein begegnet prinzipiell zunächst »in« der »Welt«, wobei In-Sein eine formale Struktur und Weise darstellt, durch die das sie gewissermaßen<sup>3933</sup> konkretisierende Existenzial des »Sein-bei« fundiert ist.<sup>3934</sup> Demgemäß geht Heidegger dem In-Sein zunächst als der Vertrautheit<sup>3935</sup> des Seins bei der »Welt« nach, wobei »Welt« »ein Charakter des Daseins selbst« ist<sup>3936</sup>. Und im Gegensatz zu Aristoteles, der vielmehr am Herstellungswissen (τέχνη) und dem Wirklichkeit gewordenen End-Ergebnis, dem seienden Werk (ἔργον) der menschlichen Tätigkeit orientiert war,<sup>3937</sup> richtet Heidegger im Rahmen seiner Analyse der »Weltlichkeit der Welt«<sup>3938</sup>, die umgehend eine »Analyse der Umweltlichkeit« der Welt erfordert,<sup>3939</sup> seine Aufmerksamkeit auf das Gebrauchswissen, das im besorgenden Umgang mit dem umweltlich begegnenden Seienden, dem »Zeug«<sup>3940</sup>, erscheint: »Das Hämmern [z.B.] hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In

<sup>3933</sup>Beide Phänomene sind gleichursprünglich.

<sup>3934</sup>In-sein meint mit SuZ eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial, genauer führt Heidegger nach einem zwischenzeitlichen etymologischen Rückbindungsversuch seiner Interpretation aus: »In-Sein ist [...] der formale existenziale Ausdruck des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat« (SuZ 54).

<sup>3935</sup>Vgl. SuZ 54.

<sup>3936</sup>Vgl. SuZ 64; das schließt nach und mit Heidegger nicht aus, daß der Weg der Untersuchung des Phänomens »Welt« über das »innerweltlich Seiende und sein Sein« genommen wird, vgl. SuZ 64.

<sup>3937</sup>Vgl. etwa *Met.* 1050a28f; ebenso dokumentiert EN 1094a3-6 den Vorzug, den das Wirklichsein vor dem Möglichsein bei Aristoteles genießt: »διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα«. Aufgrund dieser Dominanz des »ἔργον« kann Aristoteles das (technische) Herstellungswissen (= τέχνη) des Werk tätigen sogar mit dem Wissen um die Ziel-Gestalt (= εἶδος) des zu verfertigenden Werkes gleichsetzen, vgl. *Met.* 1034a24. Immerhin stellt in *Politeia* 601ff auch Plato das Wissen um das »εἶδος« in den Zusammenhang mit einem propositionalen Gegenstand, der am Ende des Herstellungsprozesses wirklich, fertig sein soll. Aber selbst wenn das Wissen um das »εἶδος« an den Herstellungsprozeß nicht mehr intentional gebunden sein sollte (vgl. *Gorgias* 503d6ff), konzipieren Plato und Aristoteles die »τέχνη« zumindest als ein Wissen, das an die Vorstellung des »εἶδος« gebunden ist – während Heidegger am Wissen der »τέχνη« einen ganz anderen Sachverhalt als konstitutiv erkennt.

<sup>3938</sup>Das ist laut Überschrift die Aufgabenstellung des dritten Kapitels des ersten Abschnitts des ersten Teils von SuZ.

<sup>3939</sup>Begründung: »[d]ie nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die Umwelt. Die Untersuchung nimmt den Gang von diesem existenzialen Charakter des durchschnittlichen In-der-Welt-seins zur Idee von Weltlichkeit überhaupt« (SuZ 66).

<sup>3940</sup>»Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das Zeug« (SuZ 68).



solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen<sup>3941</sup> dem für das jeweilige Zeug konstitutiven ›Um-zu‹<sup>3942</sup>. Das heißt, Zeug begegnet faktisch immer nur aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug,<sup>3943</sup> im Zusammenhang eines »Zeugganzen«, dessen Konstituenten Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit usw. Weisen einer »Um-zu«-Struktur darstellen.<sup>3944</sup> Das Eigentümliche und Besondere an der Seinsart von Zeug, also der Zuhandenheit<sup>3945</sup> ist nun aber, daß die im Umgang mit Zeug liegende »Verweisungsmannigfaltigkeit des ›Um-zu‹ sowie die Sicht des Verwiesenseins, die »Umsicht«, gerade nicht eine theoretische Erfassung oder eine »umsichtige« Thematisierung von Zeug bedeuten.<sup>3946</sup> Auffällig und aufdringlich wird das zuhandene Zeug nämlich erst in seiner Unzuhandenheit.<sup>3947</sup> Erst im Fehlen des Zuhandenen, das alltäglich selbstverständlich zugegen ist, »melde« sich daher die »Umwelt« und mit ihr die »Welt« überhaupt.<sup>3948</sup> Heidegger entdeckt also eine selbstverständliche Vertrautheit<sup>3949</sup> mit Zeugzusammenhängen, die sich »gleichsam zurückzuziehen« scheinen, damit das Zuhandene »gerade zuhanden sein kann«<sup>3950</sup>. Diese Vertrautheit, die das direkte und vor allem das indirekte Zusammenhängen sämtlicher Zeugzusammenhänge sowie deren vorgängiges Erschlossensein<sup>3951</sup> impliziert, ist »ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert«, drückt zweitens ein vorontologisches Verständnis von Welt aus und bietet drittens dem Dasein »im Umkreis seines besorgenden Aufgehens bei dem zuhandenen Zeug eine Seinsmöglichkeit«, in der das Dasein sich selbst »versteht« und verhält.<sup>3952</sup> »Welt«, verstanden als der so

<sup>3941</sup>Der Term »Besorgen« bedeutet hier die Umgangsweise mit »innerweltlich« Seiendem, das nicht daseinsmäßig »da« ist, inklusive der »defizienten Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens [usw.]« (SuZ 57).

<sup>3942</sup>SuZ 69.

<sup>3943</sup>»Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster [usw.]« (SuZ 68). Zugegebenermaßen kann gerade die Aufzählung von einzelner »Zeug« dessen ungegenständliche »Zuhandenheit« nicht direkt artikulieren, sondern eigentlich nur deutlich machen, daß Zeug an ihm selbst kein Gegenstand ist. Zu der vorausgesetzten Möglichkeit, die Ungegenständlichkeit von Zeug auszudrücken, mehr unter Heideggers Terminus der »Bewandtnis«.

<sup>3944</sup>Vgl. SuZ 68.

<sup>3945</sup>»Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit« (SuZ 69).

<sup>3946</sup>»Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, erfaßt weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche. [...] Das Zuhandene ist weder überhaupt theoretisch erfaßt, noch ist es selbst für die Umsicht zunächst umsichtig thematisch« (SuZ 69).

<sup>3947</sup>Vgl. SuZ 73f.

<sup>3948</sup>Vgl. SuZ 75.

<sup>3949</sup>Vgl. SuZ 76.

<sup>3950</sup>SuZ 69; so verweist das Zeug bei der Herstellung eines Werkes von sich weg auf das in Arbeit befindliche Werk; dieses wiederum verweist auf das »Wozu seiner Verwendbarkeit«, auf »Materialien« sowie auf den »Träger und Benutzer«, vgl. SuZ 69ff. Heidegger lenkt die Aufmerksamkeit, sofern das Werk fertig und Wirklichkeit geworden ist, darauf, daß es nun »seinerseits die Seinsart des Zeugs« (SuZ 70) besitzt. »Daß das Werk die Verweisungsganzheit ›trägt‹, kann dann nur heißen, es sei als mögliches Zeug dasjenige, was den Vollzug des umsichtigen Besorgens jeweils in Bewegung bringt. Weil das Werk aber nur ›auf dem Grunde seines Gebrauchs‹ das ist, was es ist, geht es bei der Herstellung von Werken um nichts anderes als den besorgenden Umgang selbst, nur daß dieser nicht der besorgende Umgang des Herstellers ist« (Figal, Phänomenologie der Freiheit, 83).

<sup>3951</sup>»Wenn die Welt aber in gewisser Weise aufleuchten kann, muß sie überhaupt erschlossen sein« (SuZ 76).

<sup>3952</sup>Vgl. SuZ 72.

beschriebene Gesamtzusammenhang von zeugvertrautem »Sein-bei«, ist also immer schon ein Möglichkeitsraum relativ<sup>3953</sup> freier Handlungen, und vor allem ein Charakter des Daseins selbst.

Dieses Möglichsein, seine Prozeßstrukturen will Heidegger genauer betrachten, nämlich »die Verweisungsganzheit [...], darin die Umsicht sich bewegt«<sup>3954</sup>. Dazu, also um einen »phänomenalen Anhalt für die Charakteristik der Verweisung« zu gewinnen, stellt er zunächst seine »Interpretation des Zeichens« vor, die vom Zeichen die Verweisung unterscheidet.<sup>3955</sup> Demnach ist das Zeichen in der Verweisung fundiert und die Verweisung kein Zeichen; denn die Verweisung sei keine o n t i s c h e Bestimmtheit des Zuhandenen, sondern vielmehr werde die Zuhandenheit erst durch die Verweisung konstituiert.<sup>3956</sup> Folglich hat das Sein des Zuhandenen an ihm selbst den »Charakter der Verwiesenheit«.<sup>3957</sup> Diesen Sachverhalt bringt Heidegger mit dem Terminus der Bewandnis zur Sprache: »Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandnis. In Bewandnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des ›mit ... bei ...‹ soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden«<sup>3958</sup>. Die Rede von der Bewandnis erklärt also über die bloße Verweisung hinaus nicht das »mit ... bei ...«, sondern ein gewisses »Bewendenlassen«. »Ontisch« bedeutet das Bewendenlassen: »innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so sein lassen, wie es nunmehr ist und damit es so ist«<sup>3959</sup>. Bemerkenswerterweise bedeutet das »Bewendenlassen« also ein Besorgen, das vom Besorgten gerade abläßt, es »sein läßt«. »Ontologisch« legt Heidegger das »Bewendenlassen« als eine »v o r g ä n g i g e [Sperrung: S.B.] Freigabe des innerweltlich zunächst Zuhandenen«<sup>3960</sup> aus. »Vorgängig ›sein‹ lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon ›Seiendes‹ in seiner Zuhandenheit entdecken [bes-

---

<sup>3953</sup>Die Bestimmtheit des Zeugzusammenhangs, sofern man ihn als allgemein-menschliches Band der historischen Menschheit zu denken vermag, liegt faktisch zwischen den beiden nur noch begrenzt bestimmbar Extrema von gar keiner bis zur vollendeten Bestimmtheit. Es ist anzunehmen, daß die Bestimmtheit einen Prozeß in Richtung auf ihr denkbare Vollmaß durchläuft. Alles andere widerspräche dem erfahrungsmäßig bekannten Verhältnis von durch Verwirklichungsakte bestimmter werdendem Möglichsein im Menschheitsprozeß.

<sup>3954</sup>SuZ 76.

<sup>3955</sup>Diese Leistung erbringt Paragraph 17.

<sup>3956</sup>Vgl. SuZ 83; die Verweisung ist »ontologische ›Voraussetzung« für das Zuhandene. Wie das übrige zuhandene Zeug sind auch die jeweiligen Zeichen »ontische Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit« (SuZ 78); aber auf dem Boden seiner Auffälligkeit verweist das Zeichen nicht auf eine bestimmte Umgangsweise mit ihm wie das übrige Zeug, sondern: »[e]s wendet sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs, so zwar, daß die seiner Weisung folgende Umsicht in solchem Mitgehen das jeweilige Umhafte der Umwelt in eine ausdrückliche ›Übersicht‹ bringt. Das umsichtige Übersehen [...] gewinnt eine Orientierung innerhalb der Umwelt« (SuZ 79). Durch diese Orientierung des sich vollziehenden Umgangs werden dessen Verhaltensweisen entscheidend mitbestimmt.

<sup>3957</sup>Vgl. SuZ 83f.

<sup>3958</sup>SuZ 84

<sup>3959</sup>SuZ 84.

<sup>3960</sup>SuZ 85.

ser: ›in seiner Wahrheit wesen lassen[›]<sup>3961</sup> und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen. Dieses ›apriorische‹ Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhandenes begegnet, so daß das Dasein, im ontischen Umgang mit so belegendem Seienden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann‹<sup>3962</sup>. Also, Heidegger zielt, wie er selbst sagt, auf die Bedingung der Möglichkeit für Zuhandenheit. Zuhandenheit wird ontologisch gesehen ermöglicht durch ein »freigebende[s] Je-schon-haben-bewenden-las-sen«, das imgleichen die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert und von Heidegger auch »apriorisches Perfekt« genannt wird.<sup>3963</sup> Gemeint ist damit, daß das »Entdecken« bzw. unsere »besorgenden« Vollzüge überhaupt<sup>3964</sup> aus einer gewissen »vorgängigen« »Erschlossenheit« »freigegeben« werden,<sup>3965</sup> daß also das »vorgängige Seinlassen« rein als Lassen verstanden werden soll. In Heideggers Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* von 1930 wird dieses »Seinlassen« als »Sicheinlassen auf das Seiende« bezeichnet; und dieses »Sicheinlassen« heißt, »sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt«. <sup>3966</sup> Demzufolge ist jeglicher<sup>3967</sup> Umgang mit Seiendem, auch dessen Ver- und Entdeckung nur möglich auf dem Boden eines Sich-eingelassen-habens auf die Offenheit des Seienden.

Problematisch sind diese irritierenden Formulierungen und die Rede von der Freigabe, wenn Freigabe und Seinlassen im Sinne einer Urhandlung aufgefaßt werden, als ob die Relation Dasein-Seiendes erstursächlich durch einen spontanen Daseins-Vollzug oder gar durch das Seiende konstituiert werden müßte. Denn auch dem entsprechenden Konstitutions-Vollzug müßte sein Bezug »zuvor«, im Sinne des »apriorischen Perfekts«, eröffnet bzw. erschlossen sein.<sup>3968</sup> Und »Erschlossenheit« ist nicht nur in diesem Zusammenhang klar perfektivisch und im Sinne von Rezeptivität zu deuten, sondern systematisch, wie später noch klarer zu sehen sein wird.

Nicht unproblematisch ist daher, daß Heidegger bei seiner nachfolgenden Erklärung von »Welt« und »Weltlichkeit« zunächst von einem »vorgängige[n] Erschließen dessen« spricht, »woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Belegenden erfolgt«, und dann dieses Erschließen mit dem »Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes immer schon verhält«, identifiziert.<sup>3969</sup> Heidegger sagt nämlich, daß das »vorgängige Bewenden-

<sup>3961</sup>So Heideggers eigener Vorschlag gemäß der Glosse aus SuZ 441; vgl. Heideggers Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* von 1930, wo Heidegger das »Seinlassen« ausdrücklich als »Sicheinlassen auf das Seiende« beschreibt, vgl. GA 9, 177-202, bes. 188.

<sup>3962</sup>SuZ 85.

<sup>3963</sup>SuZ 85.

<sup>3964</sup>GA 21, 131 weist das »Entdecken« als einen Vollzug aus, in dem die Verborgenheit einer Sache gelüftet wird.

<sup>3965</sup>Vgl. SuZ 85.

<sup>3966</sup>GA 9, 188.

<sup>3967</sup>Bedenke die Glosse zum ontischen »Lassen« von SuZ 84, die auf die Differenz zum ontologischen »Lassen« verweist: »Das Seyn-las-sen. Vgl. ›Vom Wesen der Wahrheit‹, wo das Sein-las-sen grundsätzlich und ganz weit für jegliches Seiende [verstanden wird]!«.

<sup>3968</sup>Daher Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 89: »Heideggers Rede von der Freigabe ist metaphorisch [... ] Mit d[... ]em Ausdruck [Sicheinlassen] will Heidegger das ›Seinlassen‹ nur von ›Unterlassung und Gleichgültigkeit‹ (GA 9, 188) abheben.«

<sup>3969</sup>Vgl. SuZ 86.

lassen bei ... mit ...«, auch alles »Wobei«, »Womit«, »Dazu«, »Wozu« und »Woraufhin« des Bewendenlassens, und was sonst noch zur Bewandnisganzheit gehört, in einer gewissen *V e r s t ä n d l i c h k e i t* vorgängig erschlossen sein muß; zweitens heiße das entsprechende Verständnis, daß das Dasein sich aus einem Seinkönnen, worumwillen es selbst sei, an ein »Um-zu« verweise, wodurch erst ein »Dazu« als mögliches »Wobei« eines Bewendenlassens vorgezeichnet werde; drittens sei das »Worin«, in dem das Dasein sich vorgängig im Modus des Sichverweisens verstehe, zugleich das Woraufhin des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem; viertens mache das besagte »Worin« als »Woraufhin« das Phänomen und Erscheinungsfeld von »Welt« aus; und fünftens sei die (Prozeß-)Struktur, auf die das Dasein sich verweise, die Weltlichkeit der Welt.<sup>3970</sup>

Zu bemerken ist bezogen auf diese Ausführung zunächst, daß Heidegger kurz zuvor ein »primäres Wozu« angenommen hatte, das auf ein »primäres Worum-willen« führt, das immer das Dasein selbst betrifft,<sup>3971</sup> so daß als höchstes »Um-willen« mit dem Dasein, dem es ja um es selbst geht und das sein eigenes Seinkönnen ist, weder ein Handlungsvollzug, noch ein »Werk« an der Spitze steht – wie etwa bei Aristoteles<sup>3972</sup>. Dies vorausgesetzt und unter der Annahme der Rezeptivität der Erschlossenheit des Daseins – die Heidegger füglich passend zur besagten Offenheit der Freigabe auch als »Aufgeschlossenheit«<sup>3973</sup> bezeichnen kann – bedeutet das offensichtlich mit dem »Verstehen« des »Verständnisses« gleichzusetzende »Seinkönnen«, aus dem das Dasein sich an ein »Um-zu« verweise, keinen dispositionalen Vollzug oder eine Handlung, die das Dasein (relativ) frei wählen könnte. Denn das genannte Seinkönnen ist das des Daseins selbst, das Können bzw. dasjenige Möglich-Sein, das das Dasein selbst je immer schon ist<sup>3974</sup>. Seine Verwirklichung gebiert stets nur die Möglichkeitsstruktur, als die das Dasein prozediert. Diese Möglichkeitsbedingung von (ontologischem) Bewendenlassen, dieses Verständnis bzw. dieses Verstehen kann die Struktur, die es ist, selbst nicht hervorgebracht haben – sowenig, wie sie durch ontisches Bewendenlassen, durch Entdecken bzw. Besorgen fundiert ist. Vielmehr wird sich später zeigen, daß das hier besagte Verstehen fundiert ist in einem vorgängigen, rein rezeptiv vermittelten und dennoch unmittelbaren »Sich-als-erschlossen-vorfinden« des Daseins. Ebenso ist das hier besagte Verstehen als unmittelbares zu denken, nur daß es auf dem besagten – wenn auch gleichursprünglichen – Finden basiert und von der Art der Spontaneität ist. Desweiteren ist dieses primäre Verstehen, in dem das Dasein sich auf ein »Um-zu« verweist, ein »Verstehen von Welt«. Von ihm muß unterschieden werden alles

---

<sup>3970</sup>Vgl. SuZ 86.

<sup>3971</sup>Vgl. SuZ 84.

<sup>3972</sup>Vgl. EN 1094a9-22.

<sup>3973</sup>SuZ 75; »›Offenheit‹ und ›Aufgeschlossenheit‹ sind nur zwei Aspekte desselben Phänomens, wobei ›Offenheit‹ das Entdeckbare und ›Aufgeschlossenheit‹ die Möglichkeit des Entdeckens bezeichnet« (Figsal, *Phänomenologie der Freiheit*, 91).

<sup>3974</sup>»Die Möglichkeit als Existenzial [...] ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins« (SuZ 143f).

Können und Verstehen, das erst durch die ontologische Verweisungs- oder Bewandnisganzheit ermöglicht wird und also »in der Welt« stattfindet.<sup>3975</sup>

Diesen Zusammenhang, das Verhältnis von ontologischer Verweisungsstruktur und ontischem Verweisen und Besorgen, speziell den Verweisungszusammenhang der Weltlichkeit erläutert Heidegger noch genauer im Kontext der »Bedeutsamkeit«. Dazu nimmt Heidegger zunächst die Einsicht auf, daß das primäre Verstehen in seiner vorgängigen Erschlossenheit sich vertraut in den oben angezeigten Verweisungsbezügen der Bewandnisganzheit »hält«: »Im vertrauten Sich-darin-halten hält es [also das Verstehen] sich diese [Bezüge] vor als das, worin sich sein Verweisen bewegt«.<sup>3976</sup> Zugleich zeigt diese Formulierung an, daß das primäre Verstehen, das Können im Sinne seiner es fundierenden Aufgeschlossenheit, den Möglichkeits- und Realisierungsraum für das nachgängige, umgangssprachlich so bezeichnete Können und Verstehen darstellt. Denn: »[d]as Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen«<sup>3977</sup>. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens faßt Heidegger nun als »be-deuten« und das Bezugsganze dieses Bedeutens als die »Bedeutsamkeit«<sup>3978</sup>. Konkret sieht das so aus: »Das [primäre] Worumwillen [des Daseins selbst] bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt«<sup>3979</sup>. Die Bedeutsamkeit macht anders gesagt den Bezugscharakter der Weltlichkeit, also die Struktur des »Worin« der vorgängigen Verstehensverweisung in dessem Bezug auf das »Woraufhin« des Begegnenlassens von Seiendem aus.<sup>3980</sup> Bezogen auf den Aspekt des »Worin« kann man mit Heidegger daher sagen, »[d]ie Bedeutsamkeit selbst« sei in sich die o n t o l o g i s c h e Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das alltäglich-»verstehende« Dasein als »auslegendes« »Bedeutungen« erschließen kann; bezogen auf den Aspekt des »Woraufhin« kann man sagen, daß die Bedeutsamkeit (als existenzielle Verfassung des In-der-Welt-seins) die o n t i s c h e Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit einer Bewandnisganzheit darstellt.<sup>3981</sup> Denn das Dasein »verstehet« sich im primären Sinn von »Verstehen« in der Bewandnisganzheit des zuhandenen Zeugs, und mit dieser vorgängigen Bewandnisganzheit ist die entsprechende Bedeutsamkeit gegeben, die qua Auslegbarkeit des Zuhandenen eine Bestimmtheitszunahme des alltäglich »Bedeutungen« verstehenden Daseins real-

---

<sup>3975</sup>Daß hiermit, und mit Heidegger, die Vorstellung der Bewandnis auf Tätigkeiten ausgedehnt wird, während die Bewandnis zuvor etwa als »Seinscharakter des Zuhandenen« (SuZ 84) auf »Gegenstände« beschränkt war, ist unproblematisch, wenn man berücksichtigt, daß auch »Gegenstände« wie Tätigkeiten als Prozesse aufgefaßt werden können, und auch Tätigkeiten in Schemata von Über- und Unterordnung aufgefaßt sowie in Verweisfunktion befunden werden können.

<sup>3976</sup>SuZ 87.

<sup>3977</sup>SuZ 87.

<sup>3978</sup>SuZ 87.

<sup>3979</sup>SuZ 87.

<sup>3980</sup>Vgl. SuZ 86f.

<sup>3981</sup>Vgl. SuZ 87. Vor diesem Hintergrund und mit Figal, Phänomenologie der Freiheit, 96 kann man die Bedeutsamkeit auch als »die ontologisch interpretierte Orientierung an Zeichen« verstehen, vgl. auch Anm. 3956 d.v.U.

geschichtlich wirklich werden läßt; auf diese real-geschichtliche Bestimmtheitszunahme hin ist das Auslegbare, nämlich das Zuhandene, sofern der Umgang mit ihm das Dasein bestimmter sein läßt, bedeutsam.

So gesehen sind »Bewandtnis« und »Bedeutsamkeit« die beiden entscheidenden Grundbestimmungen von »Welt«, wobei »Welt« im doppelten Sinne »selbstverständlich« ist: »selbstverständlich ist das innerweltlich Seiende, sofern es in der Seinsart der Bewandtnis begegnet; diese Selbstverständlichkeit ist die Voraussetzung dafür, daß etwas überhaupt eigens auffallen [und also Bedeutung haben] kann. Selbstverständlich ist außerdem die Weise, in der man sich in der Welt im Umgang mit Seiendem versteht, weil die Möglichkeiten dieses Umgangs vertraut sind«<sup>3982</sup>. Diese Doppelgesichtigkeit des vorliegenden Sachverhalts ruft imgleichen die Eigentümlichkeit des Heideggerschen Phänomenbegriffs in Erinnerung, der in einen formalen und einen eigentlichen unterschieden werden konnte. Denn von den einzelnen Handlungsvollzügen und dem einzelnen Gegebenen ausgehend ist die Welt ein »Phänomen«, wie Heidegger sagt<sup>3983</sup>, was hier ein eigentliches Phänomen bedeutet, wohingegen sie von der Daseinsstruktur aus gesehen als eine Erscheinung erscheint, die das eigentliche Phänomen, nämlich das Dasein und dessen Gegebenheitsweise zunächst verdeckt. Demgemäß erscheint das Dasein bzw. die Offenheit des Seienden zunächst in der Auslegbarkeit des Zuhandenen und die Aufgeschlossenheit des Daseins in der Vertrautheit mit Auslegungsmöglichkeiten, weshalb man die Selbstverständlichkeit, in der das Dasein sich selbst und seine Umwelt bestimmt, zu Recht als »eine Erscheinung von Freiheit« bezeichnen kann<sup>3984</sup>. Dabei muß freilich beachtet werden, daß die »Freiheit der Welt« gerade nicht in der puren Bestimmtheit, die durch die Handlungsvollzüge des Daseins zu erwirken wäre, besteht oder gar konstituiert wird, sondern daß relativ freies, das Selbst und dessen Umwelt bestimmter werden lassendes Handeln nur möglich ist, wenn eine gewisse Unbestimmtheit, besser: eine gewisserweise noch unbestimmte Bestimmbarkeit der Welt angenommen wird. Desweiteren deutet Heidegger selbst an, daß diese Auffassung von »Welt« weder ein bloßes »Denken«, noch eine »Verflüchtigung« des »Sein[s] des innerweltlich Zuhandenen« darstellen soll; vielmehr soll allererst auf dem Boden der Weltlichkeit der Welt, nämlich durch »Entweltlichung«<sup>3985</sup> dieses Seiende in seinem

---

<sup>3982</sup>Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 96.

<sup>3983</sup>Vgl. SuZ 86.

<sup>3984</sup>So Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, 97, der im Anschluß an diese Feststellung (S. 98-133) den oben implizierten Freiheitsbegriff gegen die Handlungs- und Willensfreiheit bei Kant und Aristoteles sowie im Verhältnis zu neueren Reformulierungen der Kantschen Willensfreiheit ins Verhältnis setzt.

<sup>3985</sup>SuZ 75; vgl. SuZ 73ff.

»substanziellen« ›An-sich«« entdeckbar, und dann erst das nur noch Vorhandene zugänglich sein.<sup>3986</sup>

Diese bisherige Darstellung des In-der-Welt-seins hält Heidegger jedoch für ergänzungsbedürftig, sofern die Frage nach dem »Wer« der Alltäglichkeit des Daseins noch der Beantwortung harre; diese Wer-Frage stellt nichts anderes dar als die Frage nach dem mit dem In-der-Welt-sein gleichursprünglichen »Mitsein« und »Mitdasein«.<sup>3987</sup> Denn so, wie Dasein immer schon als In-der-Welt-sein erschienen war und »nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt«, so seien »›die Anderen«« je schon im In-der-Welt-sein »mit da«, was die Untersuchung der Struktur des so »›Gegebenen«« rechtfertige.<sup>3988</sup> Mit »da« sind »die Anderen« nämlich, sofern sie »im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang ›begegnen[...]««, da die »Dinge« aus einer Welt begegnen, »in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist«<sup>3989</sup>. Demgemäß gebe »die Welt des Daseins« neben dem Zuhandenen und Vorhandenen auch solches Seiendes frei, das als Dasein selbst in der Weise des In-der-Welt-seins »in« der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet.<sup>3990</sup> Keinesfalls soll mit diesen Formulierungen gesagt sein, »die Anderen« seien »vorhandene Welt Dinge«.<sup>3991</sup> Untersucht wird vielmehr eine bestimmte Seinsart des Daseins selbst sowie dessen Bestimmtheit – wie sich noch klarer zeigen wird.

Bei dieser Untersuchung zieht Heidegger sich nicht auf die »ontische Selbstverständlichkeit der Aussage [zurück], daß ich es bin, der je das Dasein ist«, noch hält er diese ontische Auskunft für eine unmißverständliche Vorzeichnung der entsprechenden ontologischen Interpretation; es könne nämlich sein, »daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade nicht je ich selbst bin«<sup>3992</sup>. Ein schlicht referenzielles Verständnis von »Ich«, das auf »mich

---

<sup>3986</sup>Vgl. SuZ 88. Diese Einsicht muß keinesfalls eine »Ableitung« des Materiellen aus dem Geistigen bedeuten, sondern lediglich, daß in der Weise von Erschlossenheit, die später ihr Fundament in einer gewissen Rezeptivität zu erkennen geben wird, alles befristete Sein »aufgehoben«, der Möglichkeit nach angelegt und eines speziellen Realisierungsimpulses bedürftig ist. In SuZ vollführt Heidegger daher eigens eine »Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes« (89-101), damit die spezifisch ontologische Problematik der Weltlichkeit schärfer heraustreten kann, vgl. SuZ 88. Auf diese Abhebung läßt Heidegger einen Abschnitt mit dem Titel »Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins« (101-113) folgen, damit seine Darstellung der »Welt« nicht auf dem Umweg über die Räumlichkeit mißverstanden werde (vgl. SuZ 101), da ja die Räumlichkeit das innerweltlich Seiende mitkonstituiert: »Im Phänomen des Raumes kann weder die einzige, noch auch die unter anderen primäre ontologische Bestimmtheit des Seins des innerweltlichen Seienden gefunden werden. Noch weniger konstituiert er das Phänomen der Welt. Raum kann erst im Rückgang auf die Welt begriffen werden. Der Raum wird nicht allein erst durch die Entweltlichung der Umwelt zugänglich, Räumlichkeit ist überhaupt nur auf dem Grunde von Welt entdeckbar, so zwar, daß der Raum die Welt doch mitkonstituiert, entsprechend der wesenhaften Räumlichkeit des Daseins selbst hinsichtlich seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins« (SuZ 113).

<sup>3987</sup>Vgl. SuZ 114.

<sup>3988</sup>Vgl. SuZ 114.

<sup>3989</sup>SuZ 118.

<sup>3990</sup>Vgl. SuZ 118.

<sup>3991</sup>Vgl. GA 20, 325: »[W]ir dürfen, wenn wir sagen und eigentlich zu Unrecht sagen, ›das Seiende, das die Seinsart des Daseins hat«, nicht meinen, dieses Seiende sei so etwas wie ein vorhandenes Welt Ding [...] wie ein [...] Stuhl, Tisch oder dergleichen [...]. Weil der Ausdruck ›das Seiende vom Charakter des Daseins« immer so etwas nahelegt wie Substantialität eines Dinges, ist der Ausdruck im Grunde verfehlt«.

<sup>3992</sup>SuZ 115.

selbst« zielt, ist somit ausgeschlossen, da »Ich« im Sinne einer »unverbindlichen formalen Anzeige« gerade solches zu verstehen gibt, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang »vielleicht sich als sein ›Gegenteil‹ enthüllt«<sup>3993</sup>. Auch ist mit Heidegger auszuschließen die klassische subjektivitätstheoretische Interpretation von »Ich« im Sinne Fichtes, als ob das »Ich« schlicht im Denken durch Reflexion zugänglich und aktweise, also spontan konstituiert wäre.<sup>3994</sup> Stattdessen macht das »Ich« laut Heidegger eine essentielle Bestimmtheit des Daseins aus, die also existenzial zu interpretieren ist.<sup>3995</sup> Wenn Heidegger in diesem Kontext verlangt, daß »die Ständigkeit des Selbst ebenso sehr wie seine mögliche ›Unselbständigkeit‹ existenzial-ontologisch aufgeklärt wird, dann deutet sich damit zugleich eine gewisse Unausdrücklichkeit und Unauffälligkeit des Miteinanderseins aus, das im »Ich-selbst-sagen« erscheint.<sup>3996</sup>

Denn »[d]ie Anderen« bedeutet nicht »der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt«, sondern die Anderen sind »die, von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist«<sup>3997</sup>. Das eigene Dasein wie auch das »Mitdasein« der anderen begegnen nämlich »zunächst und zumeist« aus der »umweltlich besorgten Mitwelt«<sup>3998</sup>. Davon zeugen Heideggers Beispiele: »im verwendeten Material [zeigt sich] der Hersteller oder ›Lieferant‹ [...], das benutzte Buch ist gekauft bei [...], d]as verankerte Boot am Strand verweist in seinem An-sich-sein auf einen Bekannten, [...] aber auch als ›fremdes Boot‹ zeigt es Andere«<sup>3999</sup>. Anders gesagt bewegen sich »die Anderen« mit »mir« zusammen im besorgten Zeugzusammenhang. Unausdrücklich und unauffällig begegnen diese anderen, sofern Verweisungen auf Zeugzusammenhänge wie im Beispielfall des »fremden Bootes« auch bloß mögliche Zuhandenheit anzeigen können. Darüber hinaus ist die Unausdrücklichkeit oder vielleicht besser: eine gewisse Selbstverständlichkeit sogar der Ermöglichungsraum für die alltäglichen Handlungszusammenhänge und deren Bestimmtheitsfortschritt, wenn doch gewisse unausgesprochene und dennoch gewährte Verhaltensordnungen ein sinnvoll koordiniertes Miteinander verschiedener Handlungsakteure erst möglich machen. Greifbar wird dieser Sachverhalt an Heideggers Beispielen der »Fürsorge«, mit welchem Terminus er das Verhalten zueinander besagt<sup>4000</sup>. »Verhalten zueinander« meint nicht nur ein Handeln, das offensichtlich »für« jemanden eingreift, sondern auch die sogenannten defizienten Modi der Fürsorge (»Ohne-einandersein«, »Aneinandervorbeigehen«, »Einander-nichts-angehen«), in denen das Dasein – im Unterschied zu den defizienten Modi des Besorgens – sich »zunächst und zumeist« auf-

---

<sup>3993</sup>SuZ 116.

<sup>3994</sup>Vgl. SuZ 115.

<sup>3995</sup>Vgl. SuZ 117; ob diese bestimmte Fragestellung tatsächlich der »allein angemessene[ ] Zugang zu [dies]er Problematik« ist oder ob nicht vorgreifend eine viel fundamentalere Annäherung denn durch Wort und Schrift allein vonnöten ist, kann hier dahingestellt bleiben.

<sup>3996</sup>Vgl. SuZ 126.

<sup>3997</sup>SuZ 118.

<sup>3998</sup>SuZ 125.

<sup>3999</sup>SuZ 117f.

<sup>4000</sup>»Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der Fürsorge« (SuZ 121).



hält.<sup>4001</sup> Diese »indifferenten« Modi des Miteinanderseins verleiten laut Heidegger die ontologische Interpretation leicht dazu, das Miteinandersein als pures Vorhandensein auszulegen.<sup>4002</sup> Demgegenüber hat das Mitdasein der Anderen ontologisch gesehen nicht den Charakter eines »Mit<-Vorhandenseins« innerhalb einer Welt, sondern die Welt des Daseins ist per se »Mitwelt«: »Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen«<sup>4003</sup>. Erst das innerweltliche »Ansichsein« der anderen ist »Mitdasein«.<sup>4004</sup>

Wenn nun aber »zunächst und zumeist« das Dasein ebenso wie das Mitdasein der anderen aus der umweltlichen Mitwelt begegnet und das Dasein zugleich im »Mitsein zu den Anderen« in der besorgten Welt »aufgeht«, also nicht »es selbst« ist, »[w]er ist es d[a]nn, der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat?«<sup>4005</sup>. Keinesfalls kann Heidegger darauf mit dem »Ich selbst« antworten, da er sämtliche Verhaltensweisen zunächst als die Verhaltensweisen der anderen auffaßt. Und diese anderen erscheinen als »das, was sie betreiben«<sup>4006</sup>. Auf diese Weise »herrschen« sie »unauffällig« als »das Man« – womit die Antwort auf die Wer-Frage gegeben ist – gerade dann, wenn das Dasein im Miteinandersein seine eigene Bestimmtheit zu gewinnen sucht.<sup>4007</sup> Denn die Bestimmtheitsbestrebungen müssen sich qua Bedeutsamkeit notwendig an »den Anderen«, d.h. an immer schon irgendwie kommunizierten Selbstverständlichkeiten orientieren.<sup>4008</sup> Heidegger stellt fest: »Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind«<sup>4009</sup>. In der Weise des Man spricht sich also ein selbstverständliches Aufgehen in der Bewandnisganzheit aus, in der das Dasein sich alltäglich selbst versteht.<sup>4010</sup> So gesehen ist das Man ein Existenzial und muß als ursprüngliches Phänomen des Daseins zu dessen »positiver« Verfassung gehören.<sup>4011</sup>

Folglich ist das Man gerade nicht als oberflächlich verstandener Modus von Fremdbestimmtheit einer ebenso oberflächlich verstandenen Weise der Selbstbestimmung schlicht entgegensetzen, sondern das »eigentliche Selbstsein« ist »eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials«<sup>4012</sup>. Weder ist also das Man als solches

---

<sup>4001</sup>Vgl. SuZ 121.

<sup>4002</sup>Vgl. SuZ 121.

<sup>4003</sup>SuZ 118.

<sup>4004</sup>Vgl. SuZ 118.

<sup>4005</sup>SuZ 125.

<sup>4006</sup>SuZ 126.

<sup>4007</sup>Vgl. SuZ 126.

<sup>4008</sup>»Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ›großen Haufen‹ zurück, wie man sich zurückzieht [usw.]« (SuZ 126f).

<sup>4009</sup>SuZ 129.

<sup>4010</sup>Bereits in GA 20, 275 weist Heidegger darauf hin, daß die Bedeutsamkeit vorzüglich mit der »Rede« zusammenhänge.

<sup>4011</sup>Vgl. SuZ 129. Zu dieser Verfassung gehört auch, daß »[unauffällige] Abständigkeit, Durchschnittlichkeit [... und] Einebnung [aller Seinsmöglichkeiten]« als Seinsweisen des Man die sogenannte »Öffentlichkeit« konstituieren, vgl. SuZ 127.

<sup>4012</sup>Vgl. SuZ 130.

mit Unfreiheit identisch, noch das »eigentliche Selbstsein« schlicht Freiheit. Auch das »eigentliche Selbstsein« existiert im Möglichkeitsraum des Man, während es andernfalls nicht mehr bestimmt unter »anderen« bzw. »in der Welt« sein könnte. Stattdessen ist unter Rücksicht auf Heideggers Rede von Erschlossenheit anzunehmen, daß Freiheit vielmehr in einem traulichen »Wissen« um die Konstitution und Bestimmtheit der Daseinsstrukturen durch die sogenannte Erschlossenheit sowie in einer dementsprechenden Abkehr von derjenigen Selbsthabe besteht, die lediglich »unter Anderen« die eigene Bestimmtheit verwirklichen will. Wie sich später zeigen wird, fordert ebendiese formal-abstrakte Bestimmung von Freiheit ihrer Sache nach die konkret-gehaltliche Bestimmung des Grundes von und für Erschlossenheit sowie deren konkret real-geschichtliche, befreiende Kommunikation, was unvermeidlich zu der Frage nach Gott führt – wenn man nicht auf einer mehr oder minder mangelhaften Phänomenbeschreibung beharrt. Ebenso wird damit gegen das Selbstmißverständnis Heideggers der Entwurf einer Ethik bzw. die Sichtung mindestens kategorial-ethischer Grundzüge möglich und der Sache nach unvermeidlich.<sup>4013</sup>

Mögliche Übereinstimmungen der von Heidegger eröffneten Einsichten mit den Erkenntnissen Schleiermachers seien hier bezogen auf das In-der-Welt-sein des Daseins nur ganz kurz angedeutet, da das Zentrum einer solchen Aufweisung in der nachfolgenden Auseinandersetzung um die Ent- und Erschlossenheit sowie deren Transzendenzbestimmtheit liegt. In diesem Zusammenhang wird sich noch zeigen, daß Heideggers halb verborgener Vorwurf, das »Selbst« werde ontologisch gesehen bei allen anderen Denkern im Sinne von »Vorhandenheit« begriffen,<sup>4014</sup> zumindest die Rede Schleiermachers vom sogenannten »Gefühl« nicht trifft. Daher ist umso bemerkenswerter, daß wie bei Heidegger, so auch bei Schleiermacher die Umwelt bzw. »Welt« vermittelt durch das Selbstbewußtsein in Erscheinung tritt.<sup>4015</sup> So bestimmt Schleiermacher in der Einleitung zur *Glaubenslehre* die »Welt« als das gesamte »Außeruns« i n k l u s i v e unserer selbst bzw. inklusive der Selbste, die »Welt« je vernehmen, so daß »Welt«-Erfahrung und »Selbst«-Erfahrung untrennbar eins sind.<sup>4016</sup> Sodann rückt Schleiermachers Bestimmung von »Welt« als »die ewige Gemeinschaft der [menschlichen] Geister«<sup>4017</sup> aus den *Monologen* in die Nähe von Heideggers Rede von der Bewandnis- und der Bedeutungsganzheit des Daseins, da auch

---

<sup>4013</sup>Vgl. SuZ 288; 294; 306 Anm. 1; 313: »Die angesetzte Existenzidee ist die existenziell u n v e r - b i n d l i c h e [Sperrung: S.B.] Vorzeichnung der formalen Struktur des Daseinsverständnisses überhaupt«; vgl. auch Heideggers *Beiträge zur Philosophie*, die vom *Ereignis* handeln, wo er ebenso vom »seynsgeschichtlichen Wesen der Entscheidung« (GA 65, 87) jeglichen ethisch-moralischen Konnex zu scheiden sucht: GA 65, 87f; 103; 243: »Sein und Zeit« ist [...] der sich vorbereitende Anfang der Wesung des Seyns selbst, [...] was uns [...] in ein Denken zwingt, das weder eine Lehre gibt noch ein ›moralisches‹ Handeln veranlaßt«.

<sup>4014</sup>Vgl. SuZ 114f.

<sup>4015</sup>Vgl. 3.3.2.2.2 d.v.U.

<sup>4016</sup>Vgl. GL I 26, wobei Schleiermacher den entsprechenden Sprachgebrauch leider nicht konsequent durchhält, wenn er ebd. von einem »Zusammensein mit der Welt« spricht. Doch schon in den *Reden* hatte er angezeigt, daß für ihn »Welt« keinesfalls zuerst ein raum-zeitliches »Ding« ist, sondern demgegenüber vom »Geist der Welt« gesprochen, der als »Anschauung des Universums« das »Gemüt« ergreife und so denn das »Sichtbare« erst zu einer »Welt« werden lasse, vgl. RuR 86f. Erst die im »Gemüt« unmittelbar vernommenen »Begriffe«, so Schleiermacher, lassen »Natur« im Rahmen von »Welt« erscheinen, vgl. RuR 87f.

<sup>4017</sup>Mon 17.

Schleiermacher von vorpragmatischen »Verstehens«-Zusammenhängen auszugehen scheint, in denen »Dasein« bzw. das »Selbst« qua »Selbst-setzen« auf es selbst verwiesen ist.<sup>4018</sup> Dabei mußte und muß in das »Selbst-setzen« auch die Seins- bzw. Verweisungsstruktur des nicht daseinsmäßigen Seienden eingeschlossen sein. Vor diesem Hintergrund scheint Schleiermachers Aspektesichtung von Organisation und Darstellung beim »Handeln überhaupt« in Entsprechung zu stehen mit Heideggers Differenzierung zwischen ontologischer Bewandnis und ontologischer Bedeutsamkeit. Schleiermacher fügt diesem Begriff von »Welt« im *Brouillon zur Ethik* einen weiteren hinzu, indem er auf das faktische Leibhaftigsein von »Welt« aufmerksam macht. Danach erscheint »Welt« als (1.) »Objekt für Erkenntnis«, (2.) als »Symbol für die Darstellung« und (3.) als »Organ für beides«<sup>4019</sup>. Heidegger, der sich sehr wohl hütet, einer »Verflüchtigung« oder »Auflösung« des »substantziellen Seins« des innerweltlich Seienden« in ein Relationensystem bzw. in ein »reines Denken« das Wort zu reden,<sup>4020</sup> unterbelichtet diesen Aspekt, zumindest auf dem Weg zu und in SuZ, so daß er nur noch feststellen kann, daß die Bedeutsamkeit vorzüglich mit der »Rede« zusammenhänge<sup>4021</sup>, und diese ihrerseits vorzüglich durch das sogenannte Gegenwärtigen konstituiert werde<sup>4022</sup>. Schleiermacher dagegen ist, wiewohl er keine (transzendente) Theorie der Welt (Kosmologie) entwickelt hat, dennoch in der Lage und gewillt gewesen, eine (transzendente) Ethik auszubilden.

Schleiermachers Phänomenologie kann darüber hinaus ebensogut wie diejenige Heideggers als eine der Freiheit bezeichnet werden, wenn man beachtet, daß Schleiermacher zwar von »inneren Freiheitstaten« – im Sinne eines unmittelbaren Sich-selbst-setzens – spricht und das menschliche Dasein scheinbar »nur als Freiheit« »anschauen« will,<sup>4023</sup> daß aber das Fundament dieser Handlungs- und Willensfreiheit auch bei Schleiermacher der Sache nach in der Freiheit der Er- und zur Entschlossenheit liegt. Das wird aus den nachfolgenden Arbeitsschritten erhellen.

#### 4.3.2.2 Die volle Gegebenheitsweise des Daseins

Nachdem zuletzt klar geworden ist, daß Heidegger an der Analyse von »Welt« grundlegende Einsichten ins »Dasein« gewinnen kann, weil »Da-sein« immer schon »In-der-Welt-sein« ist, sollen nunmehr die inhaltlichen Bestimmungen der von Heidegger bei seinen »Welt«-Analysen angezeigten Erschlossenheit, mithin die Freiheit zur Entschlossenheit untersucht werden. Denn so etwas wie »Erschlossenheit«, die Heidegger auch als »Aufgeschlossenheit« erläutert,<sup>4024</sup> schien den »Welt«-Phänomenen Bewandnis, Bedeutsamkeit

---

<sup>4018</sup>So hatte die Betrachtung von Schleiermachers *Psychologie* gezeigt, daß ein unmittelbares »Ich-setzen« anzunehmen ist, in dem das »Selbst« oder das »Ich« seine Prozeßstruktur, die es ist, samt den prinzipiell möglichen anderen seinesgleichen »setzt«, vgl. Psy C 531.

<sup>4019</sup>Vgl. Brou 88f [8].

<sup>4020</sup>Vgl. SuZ 87f.

<sup>4021</sup>Vgl. GA 20, 275.

<sup>4022</sup>Vgl. SuZ 349.

<sup>4023</sup>Vgl. S. 235ff d.v.U.

<sup>4024</sup>Vgl. SuZ 75.

und Mitsein Voraussetzung zu sein. »Erschlossenheit« stellte und stellt diejenige grundsätzliche Seinsweise des Daseins dar, in der die Offenheit des Daseins zutage tritt, bzw. das prinzipielle und je eigentümliche Möglich-sein des Daseins von geringerer zu größerer Bestimmtheit zu prozedieren, indem permanent Möglichkeiten durch verwirklichende Auswahlprozesse unsere Gegenwart bestimmter werden lassen – wenngleich eine völlige Bestimmtheit des Daseins nicht zu erreichen ist. Desweiteren wird die vorliegende Untersuchung in Fortführung Heideggers (vgl. SuZ 146) nachfolgend anzeigen, daß die Erschlossenheit als »Gefühl« des Transzendenten die »volle« Gegebenheitsweise des Daseins darstellt, daß Heideggers Fundamentalanalyse also mit dieser Einsicht hätte vorläufig abgeschlossen werden müssen, da hier der gesuchte Einheitsgrund zu finden ist. Das heißt nicht, daß dieser Einheitsgrund keine zeitliche Interpretation des Seins zuließe oder nicht sogar fordern würde. Dazu später mehr!

#### 4.3.2.2.1 Die Erschlossenheit des Daseins durch die Konstituenten

##### »Stimmung/Befindlichkeit, Verstehen und Rede«

Bewandtnis, Bedeutsamkeit und Mitsein hatten Heidegger zur Entdeckung von so etwas wie »Erschlossenheit« geführt. Wie gesehen, hatte Heideggers Untersuchung des »In-der-Welt-seins« angedeutet, daß die von Heidegger angezeigte Erschlossenheit und somit das Dasein ebenso eine Weise von Möglichsein ist. Klarer noch kommt das in den nachfolgenden Ausführungen von SuZ ab Paragraph 28 zum Ausdruck. Dasein ist laut SuZ »ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit[, ...] Freisein für das eigenste Seinkönnen«<sup>4025</sup>. Als solches ist es sich selbst erschlossenes Sein und hat als dieses »da« zu sein.<sup>4026</sup> In diesem Sinne geht es dem Dasein um es selbst.<sup>4027</sup> Das alles besagt die Kurzformel: »Das Dasein ist seine Erschlossenheit«<sup>4028</sup>.

Konstituiert wird diese für das Dasein immer schon vorausgesetzte, also unhintergehbare sowie nicht überholbare Erschlossenheit durch die drei Konstituenten Stimmung/Befindlichkeit, Verstehen und Rede (= »Mitteilung«),<sup>4029</sup> die trotz ihrer Gleichursprünglichkeit<sup>4030</sup> und ihrer wechselseitigen Bedeutung füreinander jeweils prinzipiell unterschiedliche fundamentale Leistungen für ihre wechselseitige Begründung sowie für die Begründung der Erschlossenheit im ganzen erbringen<sup>4031</sup> – wie sich gleich zeigen wird.

---

<sup>4025</sup>SuZ 144.

<sup>4026</sup>Vgl. SuZ 134; 135; 276.

<sup>4027</sup>Vgl. SuZ 12; 133; 143.

<sup>4028</sup>SuZ 133; vgl. 12; 13f; 134; 270.

<sup>4029</sup>Vgl. SuZ 134-142, bes. 134ff; 142-160, bes. 148ff; und 153-166, bes. 160 und 162ff; wobei »Stimmung« das ontische Pendant der ontologisch relevanten »Befindlichkeit« darstellt (vgl. SuZ 134) und die »Rede«, als Geschehen verstanden, die »bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins« (SuZ 162) bzw. die »»ausdrückliche« Teilung« der »mitverstandenen« »Mitbefindlichkeit« (vgl. SuZ 162) darstellt und daher auch als »Mitteilung« (SuZ 162) bezeichnet werden kann – letztere umfaßt einheitlich Reden und Hören (vgl. SuZ 163ff).

<sup>4030</sup>Vgl. SuZ 131.

<sup>4031</sup>Mit Herms, Handeln aus Gewißheit, 134: »Sie [die drei Konstituenten] stehen in einem durchgehend wechselseitigen aber asymmetrischen Begründungszusammenhang«.

Grundlegend und umfassend ist dabei die Befindlichkeit, die in der Form »unsteter Stimmungen«<sup>4032</sup> das »ursprüngliche Erschließen«<sup>4033</sup> ausmacht. Als dieses erschließt die Befindlichkeit dem Dasein erstens, daß es für es erschlossen ist und zweitens, daß es sich erschlossen ist als dieses, das es zu sein hat.<sup>4034</sup> Die Befindlichkeit erschließt dem Dasein also die »Faktizität« und das »Überantwortetsein« seiner Selbsterschlossenheit; dessen beide Charaktere, nämlich das »»Daß es ist«« – das ist die Faktizität des Daseins – und das jeweilige »sein Da« – das ist das Überantwortetsein des Daseins an es selbst als das, was es ist und zu sein hat – sind ursprünglich eins in der von Heidegger so genannten Geworfenheit.<sup>4035</sup>

Zu beachten ist dabei, daß das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene »»Daß es ist und zu sein hat«« als »existenziale Bestimmtheit des[jenigen] Seienden« verstanden werden muß, das in der Weise des In-der-Welt-sein ist.<sup>4036</sup> Keinesfalls handelt es sich hier um die »Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen«<sup>4037</sup>. Zweitens leistet die Befindlichkeit für die Erschlossenheit keine Konstitution im Sinne eines ursprünglichen Anfangs: die Befindlichkeit ist weder die Ursprungsmacht, noch das Ursprungsgeschehen, das anfänglich die Erschlossenheit begründet und ihre prinzipiellen Möglichkeitsbedingungen bestimmt, sondern: »in der Befindlichkeit« werden das »»Daß«« und sein »Da« nur e r s c h l o s s e n, als so und so konstituiert: »In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden [...] als gestimmtes Sichbefinden«<sup>4038</sup>. Das gewissermaßen frühere Geschehen, das ursprünglich allen Anfang setzt für die Erschlossenheit, wodurch Erschlossenheit ursprünglich möglich und auch wirklich wird, ist ein »Geworfensein«, das Geworfensein qua Geworfenheit, das von der Befindlichkeit in der Weise der »An- und Abkehr«<sup>4039</sup> erschlossen wird.<sup>4040</sup> Genau genommen erschließt die Befindlichkeit also (drittens) auch das Ursprungsgeschehen für die Erschlossenheit, nämlich die sogenannte Geworfenheit, von der ebensogut angenommen werden muß, daß sie auch für die Zielrichtung der Erschlossenheit maßgeblich ist. Und schließlich impliziert das besagte Ursprungsgeschehen auch einen Ursprungsgrund als das letzte Wohin und Woher der Erschlossenheit, der de facto ebenfalls in der Weise der Befindlichkeit vernommen wird, sofern denn Erschlossenheit *ist*.

Leider hat Heidegger weder das besagte frühere Geschehen, wodurch Erschlossenheit ursprünglich möglich und wirklich gemacht wird, noch den Grund für dieses Geschehen,

---

<sup>4032</sup>Vgl. SuZ 138.

<sup>4033</sup>SuZ 134.

<sup>4034</sup>Vgl. SuZ 134; 135; 276

<sup>4035</sup>»Diesen [...] Seinscharakter des Daseins, dieses »Daß es ist« nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten.« (SuZ 135).

<sup>4036</sup>Vgl. SuZ 135.

<sup>4037</sup>SuZ 135.

<sup>4038</sup>SuZ 135.

<sup>4039</sup>SuZ 135.

<sup>4040</sup>»Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr« (SuZ 136).

im rechten Ausgang von der grundlegenden und umfassenden Konstituente »Befindlichkeit« zu fassen versucht, sondern bei seiner Nachforschung nach dem Ursprungsgrund »Zeitlichkeit« – vornehmlich in der Vorlesung über die Grundprobleme der Phänomenologie – vielmehr von einem »Selbstentwurf schlechthin« und auf die Weise gesprochen, daß eine Verquickung mit der Erschlossenheitskonstituente Verstehen, und so eine Verquickung der Ursprungsmacht mit dem von ihr ermöglichten und wirklichgemachten Geschehen von Erschlossenheit bzw. unsrer Gegenwart unvermeidlich wurde.

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß die Vorordnung der Abhandlung der Befindlichkeit vor die Abhandlung des Verstehens durch Heidegger im fünften Kapitel des ersten Abschnitts des ersten Teils von SuZ keineswegs zufällig geschieht. Obwohl Befindlichkeit und Verstehen als Existenzialien beide die ursprüngliche Erschlossenheit des In-der-Weltseins charakterisieren<sup>4041</sup> und wie gesagt gleichursprünglich sind<sup>4042</sup>, erbringt die Befindlichkeit bzw. die Stimmung die fundamentalere Leistung: »In der Weise der Gestimmtheit ›sieht‹ das Dasein [die] Möglichkeiten, aus denen her es ist. Im entwerfenden Erschließen solcher Möglichkeiten ist es je schon gestimmt«<sup>4043</sup>. Als »wesenhaft befindliches« ist das Dasein »je schon« in bestimmte Möglichkeiten »hineingeraten« – dann erst »ergreift [es] sie und vergreift [es] sich«<sup>4044</sup>. Anders gesagt: sofern Verstehen befindliches ist, ist es als dieses »existenzial« der immer schon stimmungsmäßig erschlossenen Geworfenheit »ausgeliefert[ ]«<sup>4045</sup>. An erster Stelle steht der Sachverhalt, daß das Dasein geworfenes ist: das Dasein ist Möglichkeit zwar, nämlich »die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen«, aber doch nur »durch und durch *geworfene* [kursiv: M. H.] Möglichkeit«<sup>4046</sup>. Das Faktum, sich selbst als Möglichkeit der Freiheit zum eigensten Seinkönnen überantwortet zu sein, muß »zuvor« immer schon, nämlich auf die Weise der Befindlichkeit, erschlossen sein; damit sozusagen nachträglich das Dasein qua Verstehen sich auf sein »Worumwille«, also auf sein eigenstes Seinkönnen »entwerfen« kann.<sup>4047</sup> Als geworfenes bestimmt oder wählt<sup>4048</sup> das Dasein keinesfalls den ursprünglichen Entwurf, durch den und in dem es geworfen ist; vielmehr ist das Dasein im Verhältnis zu diesem Ur-Entwurf radikal rezeptiv; der Macht dieses Ursprungs gegenüber bzw. in dem besagten Geworfensein kann das Dasein sich konsequenterweise nur »befinden«; dabei findet es »vor«, daß es dazu bestimmt ist, als geworfenes Möglichsein zu existieren, und es findet sich als ebendieses »vor«. Folglich ist das »grundlegende«<sup>4049</sup> Befinden der Befindlichkeit rein rezeptiv und

---

<sup>4041</sup>Vgl. SuZ 148.

<sup>4042</sup>So z.B. auch SuZ 133.

<sup>4043</sup>SuZ 148.

<sup>4044</sup>SuZ 144. Das soll keinesfalls bedeuten, daß Verfallenheit erst auf der Ebene des Verstehens Platz greifen kann; Heidegger selbst sagt ja, daß man stimmungsmäßig immer schon in etwas »hineingeraten« ist. Das »Sehen« der Gestimmtheit kann sehr wohl ein »Ausweichen«, »Fliehen« oder »Abkehr«, ein verschließendes Erschließen bedeuten, vgl. SuZ 135f.

<sup>4045</sup>SuZ 144.

<sup>4046</sup>SuZ 144.

<sup>4047</sup>Vgl. SuZ 145.

<sup>4048</sup>Vgl. SuZ 268.

<sup>4049</sup>Eigentlich entdeckt bzw. erschließt die Befindlichkeit nur, sie schließt bzw. deckt etwas auf.

auch unmittelbar. Denn das sich »vorfindende« Dasein findet sich je immer nur als gefundenes. Eine Vermittlung durch spontane Selbstvollzugsakte wäre auf dieser Ebene vollkommen unplausibel.

»Nachträglich« erst umfaßt oder fordert die Befindlichkeit eine nur der Möglichkeit nach in ihr angelegte und nur faktisch verwirklichte, spontane Fortbestimmung ihrer selbst, so, daß das Dasein qua Verstehen sein erschlossenes Möglichsein, als das das Dasein qua Befindlichkeit sich je immer schon vorgefunden hat, »ergreift«. Im Verstehen vollzieht das Dasein sein Seinkönnen, indem es dieses wählend sich auf das Worumwillen seiner Existenz, eben auf sein Seinkönnen entwirft – und dieses als solches »sein läßt«<sup>4050</sup>.<sup>4051</sup> Blicke das Verstehen aus, so könnte niemals ein Selbst mehr es selbst sein, weil das, was in der Befindlichkeit erschlossen wäre, nicht mehr als das Selbst-Seinkönnen, zu dem es qua Geworfenheit bestimmt ist, existieren könnte. Das Selbst könnte die Bestimmtheit seiner eigenen Seinsstruktur nicht mehr vollziehen, so daß die Struktur eines Selbst unter anderen seinesgleichen gar nicht mehr ausgebildet werden könnte und die Befindlichkeit in diesem Sinne unbestimmt bliebe. Ferner besagt der Entwurfcharakter des Verstehens, »daß dieses [also das Verstehen] das, woraufhin es entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfaßt«<sup>4052</sup>. Als Entwerfen nämlich ist das Verstehen diejenige Seinsart des Daseins, in der das Dasein seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.<sup>4053</sup> Insofern muß man auch dem Verstehen eine gewisse Unmittelbarkeit bescheinigen: auf dem Grund der zuvor nur stimmungsmäßig erschlossenen Geworfenheit vollzieht das Dasein eine rein spontane und u n t e r s t e m a t i s c h e Erfassung seines Seinkönnens; es entwirft sich, wie gesagt, auf dasjenige Möglichsein, als das es selbst prozediert. Dadurch »weiß« das Dasein nunmehr sogar darum, »woran es mit ihm selbst, das heißt seinem Seinkönnen ist«<sup>4054</sup>. Das Verstehen stellt so gesehen einen prinzipiellen Bestimmtheitsfortschritt gegenüber der bloß stimmungsmäßig erschlossenen Erschlossenheit dar, wenn auch der Boden und Rahmen für den Verstehensvollzug in der (je bestimmten) Befindlichkeit liegt, die bestimmt gestimmt das Geworfensein erschlossen hat.<sup>4055</sup>

Dieses wechselseitige Bestimmungsverhältnis kann auf die Relation Verstehen-Rede übertragen werden. »Rede« findet statt im Möglichkeitsraum des Verstehens – der seinerseits im Möglichkeitsraum der Befindlichkeit angeordnet ist. Wie das Verstehen die Befindlichkeit bestimmter macht, so läßt die mit Befindlichkeit und Verstehen gleichursprüngliche<sup>4056</sup> Rede bzw. die Mitteilung des Verstehens, mithin auch die Befindlichkeit prinzipiell bestimmter werden. Die Rede bzw. die Mitteilung leistet »die ›Teilung‹ der Mit-

---

<sup>4050</sup>SuZ 145.

<sup>4051</sup>»[D]as Verstehen [hat] an ihm selbst die existenziale Struktur [...], die wir den Entwurf nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen [...] ursprünglich« (SuZ 145).

<sup>4052</sup>SuZ 145.

<sup>4053</sup>Vgl. SuZ 145.

<sup>4054</sup>SuZ 144.

<sup>4055</sup>»Der Entwurf des eigensten Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet« (SuZ 148). Und erstlich die Stimmung bringt das Dasein vor sein »Da« – gerade auch im »Ausweichen« verschließender Stimmungen, vgl. SuZ 135.

<sup>4056</sup>Vgl. SuZ 161.

befindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins<sup>4057</sup>. Die Rede leistet anders gesagt denjenigen Vollzug, ohne den der Verstehensvollzug des Selbstes unter anderen seinesgleichen nicht denkbar ist. Das Mitsein, in das das Dasein als In-der-Welt-sein sich geworfen findet und in dem es sich versteht, wird in dem Existenzial der Rede »ausdrücklich« geteilt und mitgeteilt, »das heißt es ist schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes«<sup>4058</sup>. Anders gesagt bezeichnet Heidegger mit der Rede die gegliederte und ontologische Bedeutsamkeit ermöglichende, existenziale Artikulation der immer schon so und so gestimmten Verständlichkeit des Daseins »in der Welt«.<sup>4059</sup>

Spätestens an dieser dreifaltigen Aufbaustruktur der Erschlossenheitskonstitution durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede bzw. an ihrer inneren Prozeßdynamik erhellt, daß die beschriebene Erschlossenheit in gewisser Weise reflexiv ist. Die Erschlossenheit ist mindestens reflexiv in dem Sinne, daß ihre Konstituenten sich wechselseitig aufeinander beziehen. Dieses Bezogensein prozediert als prinzipielle Bestimmtheitszunahme der Erschlossenheit bedingt durch ihre Konstitution. Die Erschlossenheit ist also unter anderem das Geschehen ihres eigenen Bestimmerwerdens, und zwar qua Geworfenheit, die sie dazu bestimmt. Folglich muß bereits die fundamentalste der drei Erschlossenheitskonstituenten, die Befindlichkeit, eine gewisse Reflexivität aufweisen, obwohl dies nach Heidegger *s c h e i n b a r* unmöglich ist.<sup>4060</sup> Unreflektiert ist die jeweils bestimmt gestimmte Befindlichkeit nämlich in dem Sinne, daß von einem spontanen Bezugsakt keine Rede sein kann. Keinesfalls ist die Stimmung reflexiv in dem Sinn, daß die Stimmung sich kraft spontaner Daseinsvollzüge irgendwie auf sich selbst richten würde. Wie jedoch bereits die Rede von der je bestimmt gestimmten Befindlichkeit impliziert, ist gerade die Befindlichkeit reflexiv in dem Sinne, daß sie ein je schon gefundenes Sich-Finden, ein unmittelbares Sich-selbstfinden darstellt. In der Stimmung findet sich das Selbst immer schon auf es selbst »zurückgeworfen«.

Offensichtlich muß »sodann« kraft desselben Ursprungsgeschehens und damit das Sich-als-gefunden-finden tatsächlich stattfinden kann, die gefundene Bestimmbarkeit als solche, als *b e s t i m m t e* unmittelbar spontan von einem Selbst nachvollzogen werden. Das Sich-selbstfinden fordert in diesem Sinne zu seiner eigenen Zielverwirklichung, daß überhaupt eine bestimmte Instanz sei, die sich als solche geworfen findet. Diese muß faktisch notwendig nicht nur gegenüber anderen möglichen Selbstes ihresgleichen abgegrenzt, also bestimmt sein und werden, sondern zugleich muß diese Selbst-Struktur sich »nachträglich« selbst als eine solche, und zwar unmittelbar spontan erschließen. Ansonsten müßte das Sichfinden in unbestimmte Bestimmbarkeit zurückfallen, bzw. für »freie«, aber endliche Instanzen zur Unbestimmbarkeit werden. Also muß das Dasein »nach« dem Finden seiner

---

<sup>4057</sup>SuZ 162.

<sup>4058</sup>SuZ 162.

<sup>4059</sup>Vgl. SuZ 161: »Reden ist das ›bedeutende‹ Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält«.

<sup>4060</sup>»Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daß sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte ›Welt‹ überfällt. Die Stimmung überfällt« (SuZ 136).



Selbsterschlossenheit rein spontan sich samt den Seinsbedingungen, die die Geworfenheit ihm vorgibt, selbst setzen. Reflexiv ist dieser Akt, sofern das Selbst sich auf die Möglichkeitsstruktur entwirft, die ihm als Grund und Gegenstand des Selbstverstehens in Befindlichkeit erschlossen worden war. Relative Spontaneität in diesem Akt ist unmöglich, da sonst die Differenz zu anderen Selbsten gleicher Art und so denn auch das Selbstsein selbst nicht wirklich werden kann – entgegen der Bestimmung der Geworfenheit.

Zum Schluß sodann ist reflexiv und hat als denselben Grund und Gegenstand wie das Verstehen und die Befindlichkeit die »Rede« der Erschlossenheit. Wie das Verstehen im Rahmen der Befindlichkeit, so muß diese dritte Konstituente bereits durch ihre Einfassung in die beiden anderen Konstituenten eine Weise von Reflexion bedeuten. Im Unterschied zu Verstehen und Befindlichkeit jedoch wird durch sie die Erschlossenheit zu einer prinzipiell größeren Bestimmtheit nur in der Weise der Relativität von Rezeptivität und Spontaneität gebracht. Denn die Seinsstruktur, auf die das Dasein sich im Verstehen entwirft, kann konkret wirklich werden nur, wenn die der Möglichkeit nach anderen Selbste unsrer Art nicht nur leibhaftig sind, was zur Erschlossenheit »hinzukommt«<sup>4061</sup>; sondern, das wechselseitige Bestimmtsein und -werden kann konkret reale, effektive Wechselwirkung der zur Fortbestimmung schon bestimmten Selbst-Instanzen nur dann verwirklichen, wenn keine Fremd- und Selbstbestimmtheit je total ist. Reflexiv ist der hier zu beobachtende Bestimmtheitsfortschritt erstens in der Weise, daß der Selbstverständnisprozeß des Verstehens realgeschichtlich und in relativer Wechselwirkung mit anderen Selbsten »artikuliert« wird. Zweitens ist der besagte Prozeß mit dem Verstehen zusammen in der Bestimmtheit verankert, so daß er – wie auch das Verstehen – mit der Befindlichkeit zusammen denselben Ursprungsgrund hat und qua Geworfenheit, wie gesagt, auch denselben Gegenstand. Dieser besteht zunächst im Prozeß der Erschlossenheit selbst. Drittens aber ist die Erschlossenheit der Rede reflexiv auch in dem Sinne, daß sie sich um der Klarheit ihrer Fortbestimmtheit willen, also im Sinne ihrer Bestimmung, auf das Ursprungsgeschehen und den Ursprungsgrund ihrer Herkunft zurückbezieht und -bezogen ist. So zeigt vorzüglich die Betrachtung der Rede, daß die Erschlossenheit e i n e ist und ihre drei verschiedenen Momente in ihrer Gegliedertheit eine einheitliche Erfahrung bilden.

#### 4.3.2.2.2 Die Erschlossenheit und die Verfallenheit des »Man«

Die Erfahrung der Erschlossenheit ist trotz aller Einheitlichkeit keineswegs monoton, sondern aufgrund der »Bewegtheit« des Daseins ambivalent. Je nach der freilich immer nur als Einheit zu verstehenden Leistung der Erschlossenheitskonstituenten konstituieren diese die Erschlossenheit entweder als Eigentlichkeit oder als Verfallenheit; dabei stellt das Verfallen eine derartige Bewegungsweise von einer relativen Unbestimmtheit zu einer relativ größeren Bestimmtheit des Daseins dar, bei der dem Dasein der Möglichkeitscharakter seines Selbst-Seins – mithin auch der wahre Charakter der Geworfenheit und von deren

---

<sup>4061</sup>Richtiger muß man sagen: die Erschlossenheit ist leibhaftig. Es gibt für uns, für selbsterschlossene, aber befristete Instanzen niemals eine Erschlossenheit, die nicht leibhaftig wäre.

Ursprungsgrund – verschlossen ist.<sup>4062</sup> Die »eigentliche« oder auch »ursprüngliche Erschlossenheit«<sup>4063</sup> nennt Heidegger »Entschlossenheit«; mit ihr sei die »ursprünglichste«, »weil eigentliche Wahrheit des Daseins«<sup>4064</sup> gewonnen. Die verschlossene Erschlossenheit dagegen schließt den Besitz der eigentlichen Daseinswahrheit aus. Doch diese »Unentschlossenheit«<sup>4065</sup>, in der das Dasein nicht sein freies Möglichsein als offenes Möglichsein bestimmt sein finden will und durch die Selbstverständlichkeiten seiner Welt der »Herrschaft durch das Man«<sup>4066</sup> verfällt, sich im »Gerede« hält und scheinbar nur Bestimmtheit ist in »Ausgelegtheit«<sup>4067</sup> durch die Welt, sie »bleibt gleichwohl in Herrschaft«,<sup>4068</sup> wenn das Selbst »entschlossen« ist; »nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten«<sup>4069</sup>. Denn das eigentliche Selbstsein war und ist nur eine »existenzielle Modifikation des Man«<sup>4070</sup>, das zunächst und zumeist immer schon vorherrscht<sup>4071</sup>. – Die Nähe dieser Vorstellung zu derjenigen von der Macht der Sünde nach dem Wissen des Christentums mag überraschen; mit einiger Wahrscheinlichkeit ist Heidegger die Entdeckung der Struktur der Verfallenheit leichter gefallen, nachdem er sich rund um die *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* mit dem Traditionsgut der Paulusbriefe konfrontiert hatte.

Keineswegs widerspricht Heideggers Einsicht in das Wesen der Verfallenheit die andere, daß das Dasein auch in dem Modus der alltäglichen Uneigentlichkeit eigentlich um seine Geworfenheit »weiß«, daß also, ontologisch gesehen, ursprünglich und eigentlich die wahre Erschlossenheit der Geworfenheit des Daseins immer schon dem Erschlossenein des Daseins erschlossen ist – wenn auch zunächst und zumeist nur in Uneigentlichkeit. Wäre dem nicht so, würden nicht nur sämtliche Redeweisen Heideggers unverständlich werden, in denen er die Uneigentlichkeit mit formal negierenden Ausdrücken anspricht, sondern vielmehr müßte eine neue, tiefere Erschlossenheit gesucht werden, die für Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit den gemeinsamen Erschlossenheitsboden abgibt. Wollte man als diesen Boden die Uneigentlichkeit bestimmen, so spräche man erstens gegen das Phänomen der Sprache, zweitens würden die damit verbundenen Komplikationen sofort auf der Sachebene in die Aporie führen, wie das Dasein von der Ver- zur Erschlossenheit kommt und dabei ein und dasselbe bleibt.

Die Herrschaft des Man bedeutet genauer, daß die Erschlossenheitskonstituenten bezogen auf die Geworfenheit eine uneigentliche Leistung erbringen. Das heißt, daß die Stim-

---

<sup>4062</sup>Zu Verfallenheit und Eigentlichkeit vgl. SuZ 295-301 (§ 60).

<sup>4063</sup>SuZ 297.

<sup>4064</sup>SuZ 297.

<sup>4065</sup>SuZ 299.

<sup>4066</sup>Vgl. SuZ 299.

<sup>4067</sup>SuZ 299.

<sup>4068</sup>So auch SuZ 298: »Die Entschlossenheit löst als eigentliches Selbstsein das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das In-der-Welt-sein ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen«.

<sup>4069</sup>SuZ 299.

<sup>4070</sup>SuZ 130, ebenso 267.

<sup>4071</sup>Vgl. SuZ 166f sowie 167-170 (§ 35).

mung der durch sie erschlossenen Geworfenheit des Daseins »ausweicht«<sup>4072</sup>, daß die Stimmung die Faktizität des Überantwortetseins »niederhält«<sup>4073</sup> und verdeckt<sup>4074</sup>. Zweitens heißt die Herrschaft des Man, daß das Selbst im Verstehen sich gerade nicht auf das Seinkönnen des Daseins als dessen Worumwillen entwirft und dieses »ergreift«, sondern sich »vergreift«, so, daß ihm das Geworfensein in sein »Da« nicht »durchsichtig« ist.<sup>4075</sup> Und drittens stellt sich die Uneigentlichkeit ein, wenn »[g]emäß der durchschnittlichen Verständlichkeit«, in der sich das Selbst hält oder gehalten wird, die mitgeteilte Rede verhindert, »daß sich der Hörende in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt«<sup>4076</sup>, wenn also das qua Geworfenheit zugemutete, faktische Selbstüberantwortetsein mit »Gerede« belegt und verdeckt wird, so, daß das Dasein sein Selbstseinkönnen und -müssen förmlich vergißt<sup>4077</sup>.

Als Grund für diese Vorherrschaft des Man nennt Heidegger, daß das eigentliche Dasein einen »Lastcharakter«<sup>4078</sup> besitze. Die Eigentlichkeit sei eine Last bzw. lästig. Es sei schwer, daß die Stimmung die Geworfenheit und das geworfene, faktische Überantwortetsein nicht »flieht«, sondern daß sie das Dasein vor sein »Da« »bringt«.<sup>4079</sup> Leichter scheint zu sein, daß die Stimmung die Erschlossenheit »verschließt«<sup>4080</sup>. Zweitens muß das Verstehen, damit es zur Erschlossenheit kommt, das durch die Stimmung erschlossene, faktische Überantwortetsein »ergreifen«<sup>4081</sup>, und zwar als das ursprüngliche und wahre Worumwillen seiner Existenz. Das fällt schwer, wenn die Stimmung in ein Ausweichmanöver verfällt<sup>4082</sup> und die Rede nicht gegensteuert, sondern zuspricht. Die Rede scheint aber selbst auf dem Boden der Stimmungen zu stehen und als Bestimmtheit der Stimmungen nur mitzuschwingen. Die Rede müßte, drittens, für den Modus der Eigentlichkeit ein derartiges stimmungsmäßig erschlossenes Selbstverständnis vor allem auf diese Weise verkünden, daß einem jeden Hörer die Einstimmung in das geworfene, faktische Überantwortetsein unmißverständlich als die jeweils eigenste Angelegenheit mitgeteilt wird. Leichter als diese Mitteilung fällt scheinbar, daß das Gerede relativ unabhängig von seinem Gehalt

<sup>4072</sup>So SuZ 136; 139; (140); bes. 135: »Das Dasein weicht zumeist ontisch-existenziell dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus; das besagt ontologisch-existenzial: in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst ist das Da erschlossen«.

<sup>4073</sup>SuZ 142; dort ist die Rede davon, daß die Stimmung das Verstehen niederhalten kann. Daß das Dasein einen »Lastcharakter« hat, spricht aus SuZ 134. Die Last besteht darin, dem faktischen Überantwortetsein zu entsprechen.

<sup>4074</sup>Vgl. SuZ 136: »Das zeigt die Verstimmung. In ihr wird das Dasein ihm selbst gegenüber blind, die besorgte Umwelt verschleiert sich, die Umsicht des Besorgens wird mißleitet«.

<sup>4075</sup>Vgl. SuZ 144.

<sup>4076</sup>SuZ 168.

<sup>4077</sup>Ontisch exemplifiziert das ironisch gebrochen der Sokrates Platos mit den ersten beiden Sätzen seiner Athener Verteidigungsrede: »Ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ' οὐν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμεν, οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καίτοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν« (Apologia Sokratis 17a1-4).

<sup>4078</sup>SuZ 134.

<sup>4079</sup>Vgl. SuZ 134f.

<sup>4080</sup>SuZ 136.

<sup>4081</sup>Vgl. SuZ 144.

<sup>4082</sup>Vgl. SuZ 137ff.

den Hörenden in ein »mißverständliches Sein zum Worüber der Rede«<sup>4083</sup> versetzt – was besonders schwer wiegt, wenn der in Abrede gestellte Gegenstand ausdrücklich die Geworfenheit ist.

Es sind demzufolge hauptsächlich Stimmung und Rede, die den Ausschlag für den Umschwung zwischen Verfallenheit und Entschlossenheit geben; zweitens bemißt sich die Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit allein daran, »ob und wie das Geworfensein stimmungsmäßig erschlossen, selbst verstanden und geteilt wird.«<sup>4084</sup> Und drittens wird die Frage nach der Geworfenheit, mithin die Frage nach dem Grund für die Geworfenheit zum Kriterium für die phänomengemäße Beschreibung der Entschlossenheit zu erheben sein.

#### 4.3.2.2.3 Die Entschlossenheit durch »Angst, Vorlaufen und Gewissensruf«

und die faktische Mangelhaftigkeit der Beschreibung durch Heidegger

Die »eigentliche« oder auch »ursprüngliche Erschlossenheit« präsentiert sich Heidegger zufolge als »Entschlossenheit«<sup>4085</sup>; die Entschlossenheit erschwingt die »ursprünglichste«, »weil eigentliche Wahrheit des Daseins«<sup>4086</sup>, nämlich die Wahrheit des Geworfenseins. Aber, die Entschlossenheit erschwingt ihre Wahrheit immer nur auf die Weise des Umschwungs aus der Verschlossenheit bzw. aus der Verfallenheit des Man. Das Dasein muß, anders gesagt, aus der Verlorenheit des Man »zurückgeholt« werden »zu ihm selbst«<sup>4087</sup>, eben vor sein »Da« und dessen Geworfenheit gebracht werden. »Dieses Zurückholen«, führt Heidegger aus, »muß [...] *die* [kursiv: M. H.] Seinsart haben, *durch deren Versäumnis* [kursiv: M. H.] das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor«<sup>4088</sup>.

Folglich müssen der Umschwung und seine Möglichkeit in Hinsicht auf das stimmungsmäßige Erschließen (1.), das selbständige Verstehen (2.) und das demgemäße Mitteilen (3.) der Geworfenheit betrachtet werden. Und in Hinsicht auf die Berücksichtigung der Geworfenheit ist auch Heideggers entsprechende Phänomenbeschreibung zu beurteilen.

Im großen und ganzen steht damit fest, daß die »zurückholende Ankehr«<sup>4089</sup>, man könnte auch sagen die Rückkehr<sup>4090</sup> zur Entschlossenheit bedingt ist durch eine die Geworfenheit aufschließende Stimmung, durch ein Verstehen, das sich selbständig auf sein eigenes Worumwillen entwirft, und durch eine Rede, in der die beiden besagten »eigentlichen« Mitkonstituenten wahrhaftig mit anderem Dasein geteilt werden.

Konkret spricht Heidegger erstens von der »Grundbefindlichkeit der Angst«<sup>4091</sup>; in ihr gründe die Abkehr von der Verfallenheit<sup>4092</sup>. Dabei sei das »Wovor« der Angst das In-der-

---

<sup>4083</sup>Vgl. SuZ 168.

<sup>4084</sup>Mit Herms, Handeln aus Gewißheit, 138f.

<sup>4085</sup>SuZ 297.

<sup>4086</sup>SuZ 297.

<sup>4087</sup>SuZ 268.

<sup>4088</sup>SuZ 268.

<sup>4089</sup>Kombiniert aus SuZ 268 und 135.

<sup>4090</sup>So Herms, Handeln aus Gewißheit, 139.

<sup>4091</sup>Aus der Überschrift zu Paragraph 40.

<sup>4092</sup>Vgl. SuZ 186.

Welt-sein als solches: das innerweltliche »Nichts und Nirgends« besage phänomenal die Unbedeutsamkeit der weltlichen Dinge und Angelegenheiten, so daß auf diese Weise die Welt sich einzig in ihrer Weltlichkeit aufdränge.<sup>4093</sup> Zugleich sei das In-der-Welt-sein aber auch das »Worum« der Stimmung der Angst, da existenzial das Erschließen mit zu dem Erschlossenen gehört.<sup>4094</sup> Auf diese Weise hole die Angst das Dasein »aus seinem verfallenden Aufgehen in der ›Welt‹ zurück«<sup>4095</sup>; so erschließe die Stimmung der Angst dem Dasein »das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens«<sup>4096</sup>. Darüber hinaus behauptet Heidegger, daß in der Angst allein die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens aus diesem Grund liege, da sie vereinzelt: »Diese Vereinzeltung holt das Dasein zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar«<sup>4097</sup>. Berücksichtigt man, daß Dasein immer auch Mitsein hieß und Heidegger selbst dafürhält, daß die Entschlossenheit das Selbst unter anderem »in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen« »stößt«<sup>4098</sup>, so weist diese Seite der von Heidegger gelieferten Beschreibung tendenziell einen ersten Mangel auf, sofern die »Vereinzeltung« das Mitsein diskreditiert.

Zweitens thematisiert Heidegger das von ihm so genannte »Vorlaufen zum Tode«, mit dem er die Weise des eigentlichen Verstehens, des Verstehens, das die Entschlossenheit konstituiert, beschreibt. Mit den Paragraphen 46-53 schenkt Heidegger diesem Aspekt weitaus mehr Beachtung als dem vorangegangenen. Darin drückt sich eine problematische Bedeutungsverlagerung zugunsten des Verstehens aus, dergemäß Heidegger im vierten Kapitel des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ der »Zeitlichkeit der Befindlichkeit« die »Zeitlichkeit des Verstehens« vorordnen wird. Der Sache nach aber leistet das Verstehen, wie oben angezeigt, für die Rückkehr zur Eigentlichkeit gerade nicht den entscheidenden Anschlag. Auf seine Weise fundamental für den Umschwung war vielmehr die Stimmung. Den Anstoß zur Verwirklichung des stimmungsmäßigen Umschwungs scheint jedoch die Rede zu geben. Wie die Rede umgekehrt in der Form des Geredes die Herrschaft des Man installiert, indem sie verdeckende Stimmungen und falsches Verständnis mitteilt, so ist davon auszugehen, daß speziell die Rede den Umschwung zu verwirklichen hilft, indem sie auf dem Boden der »Angst« das die Erschlossenheit verdunkelnde Gerede »unterbricht«<sup>4099</sup>. Diese Unterbrechung wird Heidegger im zweiten Kapitel des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ als »Ruf des Gewissens« zum Thema machen. Mit den dortigen Ausführungen will Heidegger zugleich die eigentlich existenzielle Seinsmöglichkeit des Daseins endlich auch »daseinsmäßig« bezeugen, nachdem zuvor deren Möglich-

---

<sup>4093</sup>Vgl. SuZ 186f.

<sup>4094</sup>Vgl. SuZ 187f. Heidegger scheint die völlige Identität zwischen dem Erschließen und dem Erschlossenen zu besagen, verwischt damit aber tendenziell den Unterschied des Erschließens gegenüber der Geworfenheit.

<sup>4095</sup>SuZ 189.

<sup>4096</sup>SuZ 188.

<sup>4097</sup>SuZ 191.

<sup>4098</sup>SuZ 298.

<sup>4099</sup>SuZ 271.

werden und Möglichkeitsbedingungen betrachtet worden waren. Vor diesem Hintergrund soll hier das »Vorlaufen zum Tode« nur skizzenartig und im Blick auf die Mangelhaftigkeit der Phänomenbeschreibung Heideggers dargestellt werden.

Der Tod ist laut Heidegger ontologisch eine Seinsmöglichkeit, mit der dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen bevorsteht. Sofern der Tod ontisch die Möglichkeit des Nicht-mehrdasein-könnens darstellt, stehe dem Dasein es selbst als diese Möglichkeit bevor, wodurch es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen werde: »Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit. Als solche ist er ein ausgezeichneter Bevorstand. Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg«<sup>4100</sup>. Wie schon im Kontext der Stimmung sind das »Wovor« und das »Worum« der Todes-Angst das In-der-Welt-sein selbst bzw. das Sein-können des Daseins schlechthin.<sup>4101</sup> In der Abgrenzung zur Alltäglichkeit, die den Tod in die Dringlichkeit des Besorgens abdränge und durch dessen zeitliche Unbestimmtheit vergessen machen wolle, vervollständigt Heidegger seine Todesdefinition wie folgt: »Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der *Tod ist* [kursiv: M. H.] als Ende des *Daseins* [kursiv: M. H.] im Sein dieses Seienden *zu* [kursiv: M. H.] seinem Ende«<sup>4102</sup>. Wenn nun dieses Sein, das Dasein, das ja zugleich Sein zur Möglichkeit und Sein zum Tode ist, sich dem Tod gegenüber so verhält, daß der Tod sich in diesem Sein und für es als Möglichkeit enthülle, wenn also das Dasein seine gewisse Befristung als mitkonstitutiv für sein Möglichsein erschließt, dann will Heidegger das Sein des Daseins als »Vorlaufen in die Möglichkeit«, nämlich als Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes auffassen.<sup>4103</sup>

Phänomenologisch nicht einleuchtend und insofern problematisch ist diese von Heidegger vorgetragene Beschreibung des Vorlaufens in den Tod, da sie eine Unbestimmtheit der Daseinsgewißheit auszumachen versucht an dem unbestimmten »Wann«, in dem die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz, besser des Existierens möglich, richtiger: wirklich werde.<sup>4104</sup> Nicht einleuchtend ist nämlich, daß das Nichtwissen um das Wann des Todes die Gewißheit um die Endlichkeit des Daseins weniger bestimmt machen würde. Vielmehr muß zudem die Tatsache des Je und Jetzt von Bedeutung sein! Das kann man nicht nur daran erahnen, daß Heideggers übrige Todesbeschreibung ebenso auf Gegenwart zielt, sondern einsehbar wird der Sachverhalt daran, daß auch ein bestimmtes Wissen um den Zeitpunkt des Todes die Todesgewißheit selbst gar nicht steigern könnte, sondern lediglich zu Beschreibungswidersprüchen führt, weil der eigene Tod wie auch das Leben zwar gewiß, aber doch noch nicht völlig durchlebt sein können. Zweitens ist fraglich, wie Heidegger von einem Vorlaufen »in den Tod« sprechen kann, wenn er andererseits die

---

<sup>4100</sup>SuZ 250f.

<sup>4101</sup>Vgl. SuZ 251.

<sup>4102</sup>SuZ 258f.

<sup>4103</sup>Vgl. SuZ 262.

<sup>4104</sup>Vgl. SuZ 265.

Erfahrung vom Tod anderer Menschen für unwesentlich und belanglos für das von ihm beschriebene Phänomen hält. Selbst wenn man annimmt, daß Heidegger nur habe sagen wollen, daß die Erfahrung der anderen uns mit der eigenen Endlichkeit konfrontiert,<sup>4105</sup> so bleibt immer noch problematisch, daß die eigenste Möglichkeit des Todes als unbezügliche das Dasein auf es selbst vereinzelt.<sup>4106</sup> Zwar sagt Heidegger auch, der Tod vereinzelt nur, »um als unüberholbare [Möglichkeit] das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen«<sup>4107</sup>. Im Widerspruch zu der von Heidegger selbst geschilderten Konstitution des Daseins, zu der immer auch schon das Mitsein gehört, solle nunmehr das Dasein »nur dann eigentlich es selbst sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht«<sup>4108</sup>, während alles Mitsein mit Anderen bei der Rückkehr zur Eigentlichkeit versage<sup>4109</sup>. Diese Beschreibung bricht nicht nur mit der besagten früheren, sondern wirft außerdem das Problem einer scheinbaren Selbst- und Letztbegründung des Daseins auf. Von derselben Mangelhaftigkeit ist die von Heidegger gebotene Beschreibung der Gewissensleistung, die hier nachfolgend dargestellt wird.

Den entscheidenden Beitrag zur Rückkehr zur Entschlossenheit muß für Heidegger nämlich der Gewissensruf erbringen; seine Abhandlung mußte außerdem zur »daseinsmäßigen Bezeugung«<sup>4110</sup> des eigentlichen Ganzseinkönnens dienen. Entscheidend für die Rückkehr zur Entschlossenheit ist der Gewissensruf nach den obigen Ausführungen, da nur eine Rede, die das Gerede »unterbricht« den Anstoß geben kann, daß die erschließende Stimmung der Angst sich durchsetzt. Diesen Doppeleffekt von Unterbrechung des Geredes und stimmungsmäßiger (Neu-)Erschließung bewirkt laut Heidegger die »Stimme des Gewissens«<sup>4111</sup>.

Formal betrachtet ist das von der Stimme des Gewissens Angeredete das »Selbst im Man-selbst«<sup>4112</sup>; der Ruf trifft »das Dasein selbst«<sup>4113</sup>; das Dasein wird angerufen auf es selbst, auf sein Seinkönnen und -müssen, also auf seine Geworfenheit<sup>4114</sup> – dergemäß es entschlossen sein kann und soll. Der Redende bzw. der »Rufer«<sup>4115</sup> ist ebenfalls das Dasein, dasselbe Dasein, das angerufen wird, und zwar als eins, das in der Stimmung der Angst ist. Die Stimmung der Angst, zumal als Empfänglichkeit ist so gesehen immer schon da; nicht wird sie durch die Rede ursprünglich produziert, sondern lediglich hervorgeführt in dem Sinne, daß die Gegenstimmungen kurzfristig zum Verstummen gebracht werden und zugleich die Angst als Grund-Weise des Daseins »aus diesem selbst auf[steigt]«<sup>4116</sup>.

---

<sup>4105</sup>Ähnlich Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 77.

<sup>4106</sup>Vgl. SuZ 263.

<sup>4107</sup>SuZ 264.

<sup>4108</sup>SuZ 263.

<sup>4109</sup>Vgl. SuZ 263.

<sup>4110</sup>Aus der Überschrift des zweiten Kapitels des zweiten Abschnitts des ersten Teils von SuZ.

<sup>4111</sup>SuZ 268.

<sup>4112</sup>SuZ 273.

<sup>4113</sup>SuZ 272.

<sup>4114</sup>Vgl. SuZ 272f; 275f.

<sup>4115</sup>SuZ 274.

<sup>4116</sup>SuZ 136.

Die bezogen auf die Entschlossenheit sozusagen erschweigende<sup>4117</sup> Rede fällt zusammen mit einem Umschwung in der Stimmung und zur Stimmung der Angst, in der das Dasein sich gewissermaßen selbst ruft. Vor allem im Blick auf den Aspekt der Stimmung kann man daher sagen: »Der Ruf kommt aus mir und doch über mich«<sup>4118</sup>. Das »Beredete«<sup>4119</sup> bzw. der Gehalt dieser Rede stellt einen »vorrufenden Rückruf«<sup>4120</sup>, einen »Aufruf des Daseins zu ihm selbst«<sup>4121</sup> dar. Der Gehalt ist die Aufforderung zur Rückkehr in das Selbstverständnis der eigensten Seins-Möglichkeiten gemäß der Geworfenheit. Auf diese Weise wird sodann auch dem Verstehen die Eigentlichkeit ermöglicht und die Uneigentlichkeit verunmöglicht, so, daß es aus und mit der Gewißheit seines Geworfenseins das Worumwollen seines Daseins auf das eigenste Seinkönnen entwerfen kann und auch tatsächlich entwirft.<sup>4122</sup>

Sachhaltig genommen bedeutet der durch die Gewissensstimme kommunizierte Gehalt, also das gemäß der Geworfenheit ermöglichte und geforderte Selbstseinkönnen laut Heidegger und im genaueren<sup>4123</sup> ein »ursprüngliche[s] »Schuldigsein[ ]«<sup>4124</sup>. Um dieses »Schuldigsein« ontologisch einsehen zu können, müsse zuerst »die Idee von ›schuldig‹ soweit f o r m a l i s i e r t [Sperrung: S.B] werden, daß die auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogenen vulgären Schuldphänomene ausfallen«; zweitens müsse darüber hinaus die Idee der Schuld »auch abgelöst werden von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz, wogegen sich verfehlend jemand Schuld auf sich lädt«<sup>4125</sup>. Das Ergebnis ist dann die formal existenziale Idee der Schuld, die Heidegger als »Grundsein einer Nichtigkeit«, d.h. als »Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein«<sup>4126</sup> bestimmt. Besagt sein soll damit durch Heidegger eine doppelte Schuldigkeit gemäß einer doppelten Nichtigkeit des Daseins. Das heißt, daß das Sein des Daseins das »nichtige[ ] Grund-sein einer [verstehe: für eine] Nichtigkeit«<sup>4127</sup> sei, so daß es erstens schon »als solches schuldig«<sup>4128</sup> sei und zweitens die Schuldigkeit auf sich lade, daß es im existenziellen Entwurf sich ständig bestimmter Möglichkeiten begeben muß<sup>4129</sup>.

---

<sup>4117</sup>»Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens« (SuZ 273).

<sup>4118</sup>SuZ 275.

<sup>4119</sup>SuZ 273.

<sup>4120</sup>SuZ 280.

<sup>4121</sup>In diesem Sinne SuZ 273.

<sup>4122</sup>»Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein muß sich als Nachholen einer Wahl vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst« (SuZ 268).

<sup>4123</sup>»[E]rst die Analyse des Anrufverstehens [kann] zur expliziten Erörterung dessen führen, was der Ruf [des Gewissens] zu verstehen gibt. Aber erst mit der vorausgegangenen allgemeinen ontologischen Charakteristik des Gewissens ist die Möglichkeit gegeben, das im Gewissen gerufene ›schuldig‹ existenzial zu begreifen. Alle Gewissenserfahrungen und -auslegungen sind darin einig, daß die ›Stimme‹ des Gewissens irgendwie von ›Schuld‹ spricht« (SuZ 279f).

<sup>4124</sup>SuZ 284; in diesem Sinne vgl. SuZ 279-289.

<sup>4125</sup>SuZ 283.

<sup>4126</sup>SuZ 283.

<sup>4127</sup>SuZ 285.

<sup>4128</sup>SuZ 285.

<sup>4129</sup>Vgl. SuZ 285.



Schuldig, da nichtig sei das Dasein erstens, da es von seinem Grund aus geworfen und nicht selbst dieser Grund ist: »Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück, so daß es dieses ›daß es ist und zu sein hat‹ je eigens erst aus seinem Selbstsein entlassen und in das Da führen könnte«<sup>4130</sup>. Denn nicht durch es selbst, sondern an es selbst entlassen existiert das Dasein.<sup>4131</sup> Das Dasein ist insofern nicht selbst der Grund seines Seins; denn nicht entspringt sein Grund aus dem eigenen Entwurf des Daseins.<sup>4132</sup> Dennoch meint Heidegger, daß dem Dasein qua Geworfenheit überantwortet sei, der Grund seiner Existenz, der Grund für sein Seinkönnen zu sein.<sup>4133</sup> Heidegger veranschlagt das Grundsein also in einem doppelten Sinn: einmal als überantwortetes, im anderen Fall als das grundsätzlich Überantwortende. So ergibt sich bei Heidegger das folgende Problem: »Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden«<sup>4134</sup>. Eben darin bestehe die erste Nichtig- und Schuldigkeit des Daseins! Als geworfenes bleibt das Dasein hinter der von Heidegger behaupteten Scheinmöglichkeit, »existent vor seinem Grunde« zu sein, zurück, da es »je nur aus ihm« ist, und trotzdem solle es zugleich auch »als dieser [Grund]« sein;<sup>4135</sup> diese Unmöglichkeit, die das Dasein nach Heidegger von Grund auf nichtig und schuldig sein läßt, beschere dem Dasein denn auch seine »Last«<sup>4136</sup>, daß es sein muß, was es niemals sein kann.

Zweitens attestiert Heidegger dem Dasein eine bestimmte Nichtigkeit und ein gewisses Schuldigsein, selbst wenn das Dasein als sein Grund existieren sollte, bzw. weil das Dasein im soeben geschilderten Sinne gerade nicht als sein Grund existiert. Denn weil das Dasein nicht sein eigener Grund sei, deswegen könne es »seinkönnend« im Sinne des Wählenkönnens und -müssens seiner Möglichkeiten, auf die es sich entwirft, »ständig [...] eine andere [verwirklichte Möglichkeit] nicht« sein, so daß das Entwerfen »als Entwurf selbst wesentlich nichtig«<sup>4137</sup> – und in diesem Sinne auch schuldig – sei. Wie Heidegger selbst bemerkt, beschränkt sich diese Bestimmung keinesfalls auf die einzelnen ontischen Wahl-Möglichkeiten des Daseins »in der Welt«, sondern sie betrifft schon die verstehende Wahl des Worumwillens des Daseins überhaupt, den Verstehensakt zur Uneigentlichkeit sowie zur Eigentlichkeit; denn diese Bestimmung ist »ein existenziales Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwerfens«<sup>4138</sup>.

---

<sup>4130</sup>SuZ 284.

<sup>4131</sup>Vgl. SuZ 284f.

<sup>4132</sup>Vgl. SuZ 285.

<sup>4133</sup>»Als dieses Seiende, dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, ist es existierend der Grund seines Seinkönnens. [...] Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht« (SuZ 284). Hier bestimmt Heidegger das Grundsein als überantwortetes, während er es, wie gesehen, andererseits als das grundsätzlich Überantwortende zu verstehen gibt.

<sup>4134</sup>SuZ 284.

<sup>4135</sup>Vgl. SuZ 284.

<sup>4136</sup>SuZ 284; ebenso 134; in diesem Sinne auch 135 (Lastcharakter).

<sup>4137</sup>SuZ 285: »Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtaushälenkönnens der anderen«.

<sup>4138</sup>SuZ 285.

Während der Gehalt des Gewissensrufes ein doppeltes Schuldigsein umfaßt, besteht der Sinn dieses Rufes laut Heidegger im »Vorrufen auf das Seinkönnen, das ich je schon als Dasein bin«; das kann nach den obigen Ausführungen nur heißen, ein schuldbewußtes Sich-entwerfen auf das eigenste schuldige Seinkönnen im Angesicht und auf dem Boden des schuldvollen Geworfenseins.<sup>4139</sup> Das rechte »Hören« des Gewissensrufes bestehe also in einem »Sichentwerfen auf das eigenste eigentliche Schuldigwerdenkönnen«<sup>4140</sup>. Daß Heidegger dabei von einer Differenz zwischen dem erlittenen Anrufgeschehen und dem freiheitlich wählenden Entwerfen auf das eigenste Seinkönnen ausgeht, ist offensichtlich. Besondere Motive für das auf den Gewissensruf folgende Ergreifen der eigensten Seinsmöglichkeiten hat Heidegger nicht angeführt. Entgegen einem oberflächlichen Fehleindruck<sup>4141</sup> ist die Suche nach einer derartigen Sondermotivation phänomenvergessen.<sup>4142</sup> Denn erstens ist das Dasein qua Geworfenheit, also kraft der Faktizität seines Überantwortetseins grundsätzlich immer schon als dasjenige Seiende konstituiert, dem es in seinem Sein um es selbst geht. Als solches ist es prinzipiell immer schon genötigt, frei zu wählen zwischen den Daseinsmöglichkeiten, die ihm durch die Geworfenheit zu seiner Wahl freigestellt worden sind. Und zweitens ergeht der Gewissensruf in einer solchen Situation bzw. in der Weise, daß ein weiteres Ausweichen der Stimmung und ein weiteres Vergreifen des Verstehens sowie der Fortbestand des Geredes gerade nicht mehr möglich sind. In der Situation des Gewissensrufes hieße der Fortbestand der Uneigentlichkeit nicht nur die Verleugnung der Wahrheit der Existenz, sondern dieses Leugnen hieße in seiner abgrundtiefen Falschheit seinerseits eine nichtige Wahl zu vollziehen, da selbst durch die verleugnende Fehlwahl die Wahrheit des Wählenmüssens und -könnens nicht aufgehoben oder gar vernichtet werden können. Die Wahrheit der Existenz ist unauslöschbar und leuchtet mit aller Macht im Gewissensruf auf. Wenn es nun dem Dasein tatsächlich vom Grund seiner Geworfenheit aus um es selbst geht, dann dürfte dieser Antrieb aus sich selbst heraus das entschlossene Ergreifen der eigensten Seinsmöglichkeit motivieren. Fraglich ist eigentlich immer nur eine jede, auch eine mögliche erstanfängliche Entscheidung gegen die Wahrheit der Existenz.<sup>4143</sup>

Folglich wird ganz unvermeidlich der durch den Gewissensruf zu verstehen gegebene Gehalt, d.i. das eigenste Selbstseinkönnen des Daseins, vom Dasein tatsächlich und in Eigentlichkeit verstanden. Das Dasein »will«, anders gesagt, den angstgeborenen Machtanspruch der Wahrheit »gewiß haben«: »Gewählt wird das Gewissen-*haben* [kursiv: M. H.] als Freisein für das eigenste Schuldigsein«<sup>4144</sup>. Der Verstehensentwurf des »Gewissen-

---

<sup>4139</sup>Vgl. SuZ 287; Heidegger spricht hier vom »eigenste[n] eigentliche[n] Schuldigwerdenkönnen«, als ob dem Dasein nach seiner Darstellung das Schuldigsein je vermeidbar sein könnte. Darin klingt bereits die widersprüchliche Haltlosigkeit seiner Darstellung an.

<sup>4140</sup>SuZ 287; zum Schuldigw e r d e n vgl. die vorhergehende Anm.

<sup>4141</sup>Z.B. bei und durch Tugendhat, E., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin <sup>2</sup>1970, 319.

<sup>4142</sup>Darauf weist hin E. Herms, Handeln aus Gewißheit, 142f.

<sup>4143</sup>Vgl. Herms, Handeln aus Gewißheit, 142f.

<sup>4144</sup>SuZ 288.

haben-wollens«<sup>4145</sup> setzt das Dasein »frei für« sein eigenstes Seinkönnen bzw. frei für das besagte Schuldigsein. So wird die Erschlossenheit durch die Weise ihrer Eigentlichkeit zur Gestalt der Entschlossenheit.

Die Entschlossenheit kommt durch »das Freiwerden des Daseins für den Ruf [des Gewissens]«<sup>4146</sup>, also durch Freiheit zustande; und nur in und als Freiheit kann sie »existieren«, nämlich wenn das Dasein »[r]ufverstehend« »das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen [also aus seinem eigensten Schuldigsein]<sup>4147</sup> *in sich handeln* [kursiv: M. H.]«<sup>4148</sup> läßt. Insofern existiert die Entschlossenheit nur in Freiheitsakten, im »Entschluß«, <sup>4149</sup> aber keinesfalls so, daß das Dasein die Gestalt eines »freischwebende[n] Ich« annehmen würde, sondern auf die Weise, daß die daseinskonstitutiven Möglichkeitsbedingungen, denen das Dasein als In-der-Welt-sein qua Geworfenheit unterliegt, erhalten bleiben. Die Entschlossenheit hebt das Dasein keineswegs aus der Welt, sondern »[d]ie Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen. Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen«<sup>4150</sup>. Eben deshalb ist kein Entschluß durch die Entschlossenheit ein für alle mal festgelegt, sondern immer nur von Bestand als »das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit«<sup>4151</sup>. Dabei bleibt stets eine noch zu überwindende Unbestimmtheit übrig, die eine noch ausstehende, gewissermaßen umgebende Herrschaft des Man möglich hält und weitere Entschlüsse erfordert: »Das Dasein ist [trotz aller Entschlossenheit] je schon und demnächst vielleicht wieder in der Unentschlossenheit«<sup>4152</sup>. Die Unentschlossenheit des Man bleibt in der Herrschaft, trotz der jeweils entschlossen ergriffenen »Situation«<sup>4153</sup>; aber aufgrund der jeweiligen Entschlossenheit ist je die Unwahrheit der Uneigentlichkeit entdeckt, und das stimmungsmäßig getragene, zum rechten Ergreifen der eigensten Seinsmöglichkeiten führende Gewis-

---

<sup>4145</sup>Vgl. SuZ 288.

<sup>4146</sup>SuZ 287.

<sup>4147</sup>»Das rechte Hören des Anrufs [des Gewissens] kommt [...] gleich einem Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen, das heißt dem Sichentwerfen auf das eigenste eigentliche Schuldigwerdenkönnen. [...] Das Dasein ist rufverstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit. Es hat sich [dann] gewählt« (SuZ 278).

<sup>4148</sup>SuZ 288.

<sup>4149</sup>Vgl. SuZ 298: »Entschlossenheit »existiert« nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß. [...] Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit«.

<sup>4150</sup>SuZ 298.

<sup>4151</sup>SuZ 298; so auch SuZ 299: »Der Entschluß entzieht sich nicht der »Wirklichkeit«, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche, so zwar, daß er es dergestalt, wie es als eigenstes Seinkönnen im Man möglich ist, ergreift«.

<sup>4152</sup>SuZ 299.

<sup>4153</sup>»Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist« (SuZ 299).

sen-haben-wollen verhindert, daß die im und als Entschluß existierende Freiheit von der Herrschaft des Man aktuell »angefochten«<sup>4154</sup> wird.

Leider ist diese Darstellung der Entschlossenheit durch Heidegger faktisch mangelhaft.<sup>4155</sup> Das ist deswegen so problematisch, weil Heideggers Ausführungen zur Entschlossenheit, speziell die Ausführungen zum Gewissensruf, die von Heidegger angestrebte Beschreibung des Phänomens der Erschlossenheit des Daseins daseinsmäßig b e z e u g e n sollten. Anders gesagt können Heideggers phänomenologische Aussagen nur dann wahr sein, wenn sie selbst schon »im Wirkungsbereich der durch die Erschließungsleistung des Gewissens ermöglichten«<sup>4156</sup> Eigentlichkeit«<sup>4157</sup> liegen. Dann aber müssen die besagten Aussagen um so mehr und mindestens in sich selbst bzw. im Zusammenhang des von Heidegger beschriebenen Gesamtphänomens stimmig sein; und das sind sie eben nicht.

Wie oben schon angedeutet<sup>4158</sup> vernachlässigt Heidegger nämlich das Mitsein. Gemäß den konstitutiven Bedingungen für das Dasein überhaupt müßte in der Erschlossenheit das Dasein auch als »Mitteilung-im-Miteinandersein«<sup>4159</sup> prozedieren. Tatsächlich aber beschreibt Heidegger den Erschließungsprozeß durch den Gewissensruf als einen solchen, bei dem die aufdeckende Mitteilung, die der Gewissensruf darstellt, an, durch und über das je eigene Dasein ergeht. Vom Miteinandersein sieht Heidegger im Zentrum des Geschehens der Entschlossenheit ab – wenn er auch herausstellt, daß die Entschlossenheit bzw. ein jeder Entschluß das Dasein für das eigentliche Mitandersein geradezu freisetzt. Stimmig ist diese Gegenstandsbeschreibung keineswegs, sondern selbstwidersprüchlich und insofern phänomenologisch haltlos, da die für die Wirksamkeit des Gewissens gültigen Bedingungen und Prozeßstrukturen offenbar nicht mit denjenigen übereinstimmen, die qua Geworfenheit doch für alle Konstitutionsmomente der Erschlossenheit gelten müssen.

Vielmehr müßte Heidegger davon ausgehen, daß qua Geworfenheit eine solche »Teilung« von daseinserschließender Stimmung und einem auf das eigenste Seinkönnen gerichteten Verstehensentwurf möglich und faktisch notwendig ist, daß die Mitteilung von wahrheitsmäßiger Stimmung und wahrheitsmäßigem Verstehen im Rahmen der Erschlossenheit eben nicht nur in dem von Heidegger geforderten »Schweigen«<sup>4160</sup> besteht, sondern in der Gestalt von »Rede« und »Hören« auftritt. Andernfalls wird vollkommen unverständlich, wie Heidegger selbst »Entschlossenheit« in und durch SuZ mitteilen kann und will, indem er eine solche Rede zu Gehör bringt, durch die die erschließende Stimmung der Entschlossenheit samt dem erschlossenen Gehalt phänomengemäß bezeugt wird.<sup>4161</sup>

---

<sup>4154</sup>Vgl. SuZ 299.

<sup>4155</sup>Die nachfolgende Kritik schließt sich der Aufweisung von E. Herms, Handeln aus Gewißheit, 150-157 an.

<sup>4156</sup>Im Gegensatz dazu würde im Wirkungsbereich der v e r w i r k l i c h t e n Eigentlichkeit derartiges liegen, das noch nicht in Eigentlichkeit, also uneigentlich ist.

<sup>4157</sup>Herms, Handeln aus Gewißheit, 151.

<sup>4158</sup>Vgl. S. 676f d.v.U.

<sup>4159</sup>Herms, Handeln aus Gewißheit, 151.

<sup>4160</sup>Vgl. SuZ 296 sowie 273.

<sup>4161</sup>Vgl. Herms, Handeln aus Gewißheit, 152.

Darüber hinaus verunklart das von Heidegger in Anschlag gebrachte »Schweigen«<sup>4162</sup> bei der »Unterbrechung des Geredes«<sup>4163</sup>, daß erstens die Unterbrechung nicht allein auf der Ebene der Stimmung wirksam sein kann; zweitens verunklart Heidegger, daß die von ihm geforderte Unterbrechung des Geredes über das besagte Schweigen hinaus auch eine Mitteilung in Gestalt von Rede und Hören fordert, welche Mitteilung ganz ausdrücklich, sozusagen positiv an der erschließenden Stimmung und dem eigensten Daseinsverständnis »Anteil gibt«. »Alles andere läuft [bei dem Erklärungsversuch, wie die verschließende Stimmung des Geredes zum angstbestimmten Umkehr-Ruf des Gewissens wird,] auf die Annahme eines Mirakels im schlechten Sinne heraus«<sup>4164</sup>.

Zudem erlaubt erst die hier besagte Einbeziehung von Mitteilung und Miteinandersein in die Erklärung des Übergangs von Verfallenheit zur Eigentlichkeit zu verstehen, »unter welchen Bedingungen die ursprünglich (durch die Geworfenheit selbst) als erschließend gesetzte Stimmung zunächst verschließend werden kann und wird«<sup>4165</sup>; zweitens ist dann erst recht zu klären, wie trotz der zur Herrschaft gelangten und durch das Gerede stabilisierten verschließenden Stimmung endlich die erschließende »Gegenstimmung«<sup>4166</sup> übermächtig<sup>4167</sup> werden kann. In diesem Zusammenhang müßte und könnte dann ebenfalls einsichtig gemacht werden, daß das geworfene Da qua Geworfenheit einerseits aus sich selbst eine ursprünglich erschließende Stimmung freisetzt<sup>4168</sup>, daß diese dennoch aber zunächst und zumeist einer aufgekommenen verschließenden Stimmung »nachgeht«<sup>4169</sup>, diese überwinden kann und dann auch tatsächlich überwindet. Bei Heidegger bleibt dieser Zusammenhang dunkel.

Diesen Mängeln bei der Beschreibung des Konstitutionszusammenhanges der Entschlossenheit korrespondiert die oben schon angedeutete Unterbelichtung der schlechthin ursprünglichen Konstitutionsleistung durch die Geworfenheit selbst – die ja durch die Stimmung lediglich erschlossen wird. Die Unterbelichtung des Sachverhalts der Geworfenheit führt Heidegger erstens zu der geschilderten Fehlmeinung, daß das Dasein als geworfenes nichtig sei. Die Geworfenheit überantworte dem Dasein, für sein eigenstes Seinkönnen der Grund zu sein, obwohl doch dieses Grundsein weder zum Seinkönnen gehören kann, noch vom Dasein übernommen werden kann, weshalb das Dasein schon als geworfenes nichtig sei. Wenn aber das »Grundsein« von Heidegger tiefgründig gefaßt und im Sinne des ursprünglichen Geworfenseins des Seinkönnens verstanden wird, dann kann dieser Grund des daseinsmäßigen Seinkönnens gerade nicht in seiner ursprünglichen und schlechthin allumfassenden Weise vom Dasein übernommen werden. Kein geringerer Grund als die Geworfenheit selbst stünde dem entgegen, da sie das Geworfensein begrün-

---

<sup>4162</sup>Vgl. SuZ 273 sowie 296.

<sup>4163</sup>Vgl. SuZ 271 sowie 273.

<sup>4164</sup>Herms, Handeln aus Gewißheit, 153.

<sup>4165</sup>Herms, Handeln aus Gewißheit, 153.

<sup>4166</sup>SuZ 136.

<sup>4167</sup>»Die Stimmung überfällt« (SuZ 136).

<sup>4168</sup>Die Stimmung »steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf« (SuZ 136).

<sup>4169</sup>SuZ 137.

det, während das Dasein geworfenes ist. Heidegger differenziert nicht recht zwischen dem tatsächlich denkbaren »Grundsein«, sofern das Dasein sich seine Seinsmöglichkeiten durch den Gebrauch seiner geworfenen Freiheit zu erschließen hat, und dem allem Dasein vorgängigen »Grundsein«, sofern das Dasein selbst, aber nicht durch es ins Dasein geworfen ist.<sup>4170</sup> Die Stimmung, die diesen ursächlichen Sachverhalt der Geworfenheit wahrheitsgemäß erschließt, befreit das Dasein von der falschen Gegenstimmung, die impliziert, der Erstgrund für das daseinsmäßige Seinkönnen sein zu müssen. Daher kann dem Dasein auch nicht zugeschrieben werden, daß es durch die Geworfenheit und in der Stimmung der Erschlossenheit einen Lastcharakter besitze.<sup>4171</sup>

Zweitens scheint Heidegger das »Grundsein für das eigene Seinkönnen« in einem sekundären Sinn zu verstehen, so, daß das Dasein der »Grund« ist für diejenigen Seinsmöglichkeiten, die das Dasein auf dem Boden und im Rahmen der für es, aber nicht durch es erwirkten Erschlossenheit sich erschließen muß – gemeint sind die Daseinsmöglichkeit der Entschlossenheit sowie die in der Entschlossenheit liegenden Seinsmöglichkeiten und das in den Entschlüssen Begründete.<sup>4172</sup> Daß diese Seinsmöglichkeiten bzw. die Faktizität ihres Überantwortetseins nichtig sein sollte, wie Heidegger angibt, ist haltlos. Denn die Faktizität dieses Überantwortetseins des Daseins an es selbst entstammt der Geworfenheit des Daseins in sein Da und bedeutet nicht nur, sich auf die eigensten Seinsmöglichkeiten entwerfen zu müssen, sondern auch, das zu können. Wenn Heidegger auch die durch die Geworfenheit konstituierte Freiheit als nichtig ansieht, da die ständigen Wahlvorgänge immerzu die Vernichtung der nichtgewählten Seinsmöglichkeiten bedeuten, fehlt er ebenso. Denn die verschiedenen Daseinsmöglichkeiten sind keineswegs gleich wählenswert, sondern die Existenz in Eigentlichkeit unterscheidet sich von derjenigen in der Verfallenheit trotz deren konstitutiver Gleichursprünglichkeit<sup>4173</sup> und ist dieser überlegen<sup>4174</sup> bzw. ihr gegenüber vorzugswürdig. Das ergreifende Wählen der wahren Daseinsmöglichkeit ist keinesfalls nichtig, sondern gültig, denn es konstituiert mit der Entschlossenheit die eigentliche Erschlossenheit, also »die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins«, in der das Unwahre als unwahr aufgedeckt ist, während die Unwahrheit die Wahrheit ihrer Konstitution und ihres Seins zu verbergen streben muß und insofern und im Gegensatz zur Wahrheit ihren eigensten Konstitutionsbedingungen, ja ihrem eigensten Sein in letztlich erfolgloser Weise zuwider ist.

Daß die Entschlossenheit die Wahrheit der Existenz darstellt,<sup>4175</sup> muß demzufolge bedeuten, daß das entschlossene Dasein sein Worumwillen in die Geworfenheit legt, ebenso, wie dem Dasein sein Geworfensein durch den angstvollen, im Miteinandersein zugesprochenen Ruf des Gewissens erschlossen worden ist; erschlossen ist dem Dasein das

---

<sup>4170</sup>Mit Herms, Handeln aus Gewißheit, 154f, bes. Anm. 45.

<sup>4171</sup>Vgl. SuZ 134; 135; 284.

<sup>4172</sup>Mit Herms, Handeln aus Gewißheit, 155.

<sup>4173</sup>Vgl. SuZ 298f.

<sup>4174</sup>Vgl. SuZ 268 sowie 296f.

<sup>4175</sup>Vgl. SuZ 297.

Geworfensein aber als Geworfensein des Daseins in seine Erschlossenheit und ebendiese Erschlossenheit ist eigentlich die Wahrheit der Existenz. So gesehen ist das Geworfensein ein Geworfensein in die Wahrheit der Existenz, so daß der Eindruck sich aufdrängt, daß die geworfene Wahrheit der Existenz gerade kraft ihrer eigensten Geworfenheit dazu bestimmt ist, in einer der geworfenen Erschlossenheit freilich gemäßen Prozeßordnung erschlossen zu werden.<sup>4176</sup> Wenn dem aber so ist, dann liegt ebenfalls nahe, daß die Geschichte der Erschließungen der Wahrheit der Existenz, die ja geworfene ist, im gleichen die Geschichte der Erschließungen des Geworfenseins und dessen Grundes darstellt.<sup>4177</sup> – Traditionell wird dieser Grund in Philosophie und Theologie »Gott« genannt; die Geschichte der Erschließungen des Geworfenseins findet ihre entsprechende, zum Teil komplexere sowie komplettere Beschreibung vorzüglich unter dem Titel des einen Offenbarungsgeschehens, das von dem sich selbst vergegenwärtigenden Schöpfergott im Christus Jesus durch den Heiligen Geist gewirkt ist und den sich selbst präsentierenden Vollzug des göttlichen, auf das Dasein bezogenen Gemeinschafts-, Versöhnungs- und Vollendungswillen präsentiert<sup>4178</sup>.

Da Heidegger aber leider den Sachverhalt der Geworfenheit in SuZ – und nicht nur dort – nicht klar gesichtet hat, sondern dem sachverdunkelnden Fehleindruck erlegen ist, daß der die Geworfenheit ausmachende, erstanfängliche Entwurf in das daseinsmäßige Entwerfen aufgelöst sein könnte, obwohl dieses doch erst auf dem Boden, durch den Anfang und kraft der besagten Geworfenheit in den Vollzug gesetzt worden ist, deshalb kann er sich nicht zu der Einsicht durchringen, »daß ›Gott‹ ein Thema jeder vollständigen Phänomenologie des Daseins selber ist«<sup>4179</sup>. Vielmehr befördert Heidegger teilweise unter dem Eindruck gegenstandsloser philosophisch-theologischer Traditionsstränge, teilweise indem er gewisse phänomenbezogene Traditionsgüter verkennt<sup>4180</sup>, seinerseits ein phänomenvergesenes Gerede über »Gott« und Theologie; demzufolge betrifft die Theologie das Dasein nicht bzw. nicht von seinem Grund aus und ist somit für das Dasein eigentlich belanglos, da im Grunde ohne Gegenstandsbezug.<sup>4181</sup>

---

<sup>4176</sup>Nämlich: »für das Dasein in Stimmung und Mitteilung und durch es im freien verstehenden Ergreifen der ihm erschlossenen Wahrheit (also im Eintreten in die Entschlossenheit) und in ihrer Mitteilung im Miteinander (also in allen seinen Entschlüssen: in seinem Lassen und Tun, in seinen symbolisierenden und organisierenden Akten)« (Herms, Handeln aus Gewißheit, 156f).

<sup>4177</sup>So auch Herms, Handeln aus Gewißheit, 157.

<sup>4178</sup>Mit Herms, Handeln aus Gewißheit, 147f Anm. 33.

<sup>4179</sup>Diese Einsicht befördert in der evangelischen Theologie nicht nur F.D.E. Schleiermacher, sondern schon dem Reformator Luther wird man sie wahrscheinlich zugestehen müssen (im Sinne einer phänomengerechten »Ontologie der Person bei Luther«, vgl. die gleichnamige Monographie von W. Joest, Göttingen 1967); in neuester Zeit findet sich diese Einsicht ausdrücklich vorgetragen z.B. im Haupttext des soeben gebotenen Zitats aus E. Herms, Handeln aus Gewißheit, 157; ebenso ist in diesem Kontext zu erwähnen: Herms, E., „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie, in: Härle, W./Preul, R., Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik, MJTH 6 (1994), 69-99.

<sup>4180</sup>Z.B. verkennt Heidegger die Grundeinsicht von Schleiermacher, wenn er unter anderem Abstand nehmen will von der »Inanspruchnahme« des Phänomens des Gewissens für ein »›unmittelbares‹ Gottesbewußtsein« (SuZ 269).

<sup>4181</sup>Vgl. SuZ 269; 275ff; 290.

Formal betrachtet und auch inhaltlich steht diese Schwäche der Phänomenologie Heideggers, daß sie selbstwidersprüchlicher Weise das Grund-Thema »Gott-Bezug« dem Gerede anheimgibt, in Kontinuität zu Heideggers Versuch der »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« vom Wintersemester 1920/21. Dort hatte Heidegger, wie oben (unter 4.2.1.3) gezeigt worden war, bei der Entwicklung seiner Methode der phänomenologischen Formalisierung und weil er die wissenschaftliche Notwendigkeit verspürte, die Vollzughaftigkeit des Lebens berücksichtigen zu müssen, das Verhältnis zwischen den Vollzügen durch das Dasein und der Bezugsweise, in der dem Dasein alle seine Sachverhalte inklusive seiner Selbsterschlossenheit gegeben sind, ebenfalls präzise unklar gehalten, also mit SuZ gesprochen die Differenz zwischen den Entwürfen durch das Dasein einerseits und der durch einen transzendenten Grund begründeten Geworfenheit des Daseins andererseits verwischt. Damals war Heideggers Formalisierung zu abstrakt, da sie nicht die konkrete Differenz des Bezuges von allem Erschlossenem, vollzogen für das Dasein, gegenüber den auf das Erschlossene bezogenen Vollzügen durch das Dasein wahrte. In SuZ »formalisiert« Heidegger im Prinzip auf dieselbe abstrahierende Weise die »Idee von ›schuldig« so, daß im Ergebnis die »formal existenziale Idee von Schuld« im Sinne des Grundseins einer doppelten Nichtigkeit des Daseins die Differenz zwischen dem gründenden Grund und dem begründeten Grundsein verwischt.<sup>4182</sup>

Offenkundig stellt SuZ lediglich eine in ihrer Verkehrtheit konsequent selbstwidersprüchliche Intensivierung der Gottessuche dar, die oben als Heideggers Ursprungsmotiv ausgemacht worden war. Im Grunde ist Heideggers Phänomenologie eine Form von verdeckter Theologie, die sich selbst ihren eigentlichen Gegenstandsbezug abspricht. Anstatt eine Untersuchung dieser im schlechten Sinne dialektischen Theologie Heideggers auf mögliche Verwandtschaft und Entstehungszusammenhänge mit damaligen christlichen, aber christlich-theologisch nicht unproblematischen Zeiterscheinungen von Theologie<sup>4183</sup> durchzuführen, soll nachfolgend die mögliche strukturelle und inhaltliche Übereinstimmung von christlicher Theologie und Heideggers Phänomenologie aufgezeigt werden.

#### 4.3.2.2.4 Die Gegebenheitsweise der Erschlossenheit und

##### das Transzendenzgefühl: Heidegger und Schleiermacher im Vergleich

Nachdem oben zuletzt der sich aufdrängende, phänomeneigene Gottbezug der von Heidegger beschriebenen Wahrheit der Existenz angedeutet worden war, soll nunmehr dieser Eindruck bestätigt werden, indem Heideggers Einsicht in die geworfene Erschlossenheit mit Schleiermachers Zeugnis von der gefühlsartigen, schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott verglichen wird. Dabei wird das gegebene Phänomen, die Erschlossenheit aller Sachverhalte, die für unsereinen *sind*, vor allem auf seine Gegebenheitsweise untersucht werden. Denn der Gegenstand »Erschlossenheit des Daseins« ist zugleich die Weise, in der

---

<sup>4182</sup>Vgl. SuZ 283ff.

<sup>4183</sup>Erinnere dazu die in Anm. 3055 d.v.U. dokumentierte Problemhaftigkeit der Barthschen Predigttheorie; vgl. auch S. 707 d.v.U., zudem die Anm. 4276 und 4292.



dieser sich selbst erschlossen ist, das ist die *W e i s e* des Prozesses des Bestimmtwordenseins der erschlossenen Instanz »meiner selbst«, also die Weise des Dem-Selbst-als-es-selbst-präsent-gemacht-worden-seins seiner selbst inklusive der Weise des Dem-Selbst-Präsentgemachtwordenseins der »Welt« seines Daseins. In diesem Sinne *ist* das Dasein seine Erschlossenheit und ihm selbst als solche vorgegeben. Die Gegebenheitsweise des Gegenstands bestimmt diesen naturgemäß fundamental. Und da offensichtlich die Weise des Gegebenseins als Prozeßordnung prozediert und also Prozeß und Struktur ist, deshalb wird die nachfolgende Darlegung mit der Beschreibung der Struktur ihres Gegenstands anheben, um von dort aus seine inhaltliche Konstitution sowie die entsprechende Ausrichtung auf den Grund und das Ziel des besagten Prozesses zu sichten.

Dabei wird in Erscheinung treten, daß die Erschlossenheit des Daseins nicht als ihr eigener Grund angesehen werden kann, da sie nur geworfene ist. Zunächst also liegt der Grund für die Erschlossenheit in der sogenannten Geworfenheit: die Erschlossenheit erschließt nur ihr Erschlossensein, und zwar aufgrund der und als begründet durch die Geworfenheit. Deshalb muß die Sichtung der Gegebenheitsweise der Erschlossenheit als den Grund für die und gleichzeitig als den Gegenstand der Erschlossenheit auch die Geworfenheit – sowie den entsprechenden Zielhorizont – erfassen. Zugleich kommt damit der Grund und das Ziel der ebenfalls als Prozeß zu verstehenden Geworfenheit, nämlich der personale, die Geworfenheit von Grund auf bestimmende Prozeß-Selektor für die Geworfenheit und dessen Selbstbestimmung, also »Gott selbst« und sein göttlicher Wille in Betracht.<sup>4184</sup>

Zunächst aber zur Struktur der Erschlossenheit: Heidegger beschreibt die prozessual aufzufassende Selbst- und Weltpräsenz des menschlichen Daseins als dreifaltig konstituiert. Die Erschlossenheit wird konstituiert durch Befindlichkeit/Stimmung, Verstehen/geworfenes Entwerfen und Rede/Mitteilung. Diese Konstituenten sind gleichursprünglich, nämlich qua Geworfenheit, trotz einer gewissen Asymmetrie betreffend die Bestimmungsleistungen der Konstituenten untereinander, so daß eine zwiebelartige Schachtelung der Möglichkeitsräume der drei Konstituenten erkennbar ist. In diesem Zusammenhang erwies sich die Befindlichkeit als fundamental für Verstehen und Rede, wobei die Rede im Möglichkeitsraum von Befindlichkeit und Verstehen angelegt ist und dennoch für die Bestimmtheit der beiden anderen Konstituenten entscheidend wichtig ist und von den beiden anderen ebenso gefordert wird, wie auch das Verstehen im Möglichkeitsraum der Befindlichkeit angelegt ist und von dieser zu ihrem eigenem Bestimmtheitsfortschritt gefordert wird – ohne daß von Ableitungen gesprochen werden könnte. Zudem war zu beobachten,

---

<sup>4184</sup>Ohne Einsicht in die Personalität des hier besagten, sich selbst und alle Gegenwart bestimmenden Selektors würde man ihn nicht mehr von dem Prozeß des ursprünglichen »Worfens« unterscheiden können. Würde man den Grund für den Prozeß des ursprünglichen »Worfens« von ebendiesem »Werfen« nicht mehr unterscheiden können, so könnten von diesem »Grundprozeß« auch nicht mehr die auf ihn gerichteten Erschließungsprozesse des menschlichen Daseins, folglich auch nicht mehr das Dasein und seine »Welt« von dem besagten Grundprozeß unterschieden werden. Den Pfad der Phänomenologie des endlichen Geistes hätte man auf diese Weise jedenfalls verlassen.

daß gemäß der besagten Gleichursprünglichkeit die drei Konstituenten stets immer nur als ein einziger Sachzusammenhang, als ein in sich einheitliches Phänomen auftreten.

Genau so und als Beschreibung desselben Phänomens erscheint nun das von Schleiermacher beschriebene fromme Selbstbewußtsein bzw. die von Schleiermacher entsprechend ausgebildete Frömmigkeitstheorie der *Glaubenslehre*. Das wird dann leicht ersichtlich, wenn man sich an die oben im Schleiermacherteil d.v.U. dargestellte, sachliche Übereinstimmung der Bewußtseinstheorie der *Glaubenslehre* mit den entsprechenden Ausführungen in Schleiermachers *Psychologie* erinnert. Dort beschreibt Schleiermacher die Weise, in der das menschliche Personsein konstituiert ist, ebenfalls als einen Bestimmtheitsprozeß, dessen Konstituenten faktisch gleichursprünglich und dennoch in ihrer wechselseitigen Bestimmungsleistung asymmetrisch konzipiert sind, wobei ebenfalls eine zwiebelartige Anordnung von Möglichkeitsräumen den prozeßgemäßen, aber dennoch unableitbaren, und zwar einsinnigen Bestimmtheitsfortschritt strukturiert. Nichts anderes wird vorausgesetzt und impliziert durch die oben bereits ausgelegte und in der *Psychologie* gepflegte Rede Schleiermachers von »Ich-finden«, »Ich-setzen« und »Ich-sagen«.<sup>4185</sup>

Offensichtlich nämlich stimmt erstens das Ich-finden Schleiermachers mit der Befindlichkeit/Stimmung Heideggers, zweitens das Ich-setzen Schleiermachers mit dem Verstehen/Entwerfen Heideggers und drittens das Ich-sagen Schleiermachers mit der von Heidegger besagten Rede bzw. Mitteilung überein. Denn wie die »Rede«, so stellt auch das »Ich-sagen« keine »einfache kahle«<sup>4186</sup> »Ich«-Instanz dar, sondern es handelt sich um die durch das Schleiermachersche Gegensatzquadrupel vermittelter Wechselwirkung mit der jeweiligen Umwelt gekennzeichnete und zur Ausbildung und Erhaltung von mit sich selbst identischen endlichen Personen dienende Verwirklichungsebene der Selbsterschlossenheit des Daseins. Keinesfalls geht diese Ebene im Aussprechen oder in der Verschriftlichung von direkt ich-zentrierten Mitteilungszusammenhängen auf. Wenn man die von Schleiermacher schon in den *Reden* wie auch in der *Glaubenslehre* und in der *Dialektik* geleisteten Beschreibungen der durch Wechselwirkung relativierten Gegensatzkreuzungen, in denen das menschliche Personsein leibhaftig präsent ist, ernst nimmt, so ergibt sich klärlich, daß das »Ich-sagen« sämtliche Gestalten der von Schleiermacher so genannten organisierenden und darstellenden Selbstbestimmungsakte umfaßt.<sup>4187</sup> Eine faktisch ontologische Ich- oder besser vielleicht Selbstzentriertheit sämtlicher Selbstbestimmungsakte wird in diesem Zusammenhang ebensogut auch von Heidegger angenommen. Sie ist Heidegger zufolge unvermeidlich dadurch und bekundet sich darin, daß es bei der Erschlossenheit des Daseins um die Wahrheit der je eigenen Existenz geht. Das Sprechen und die Sprache

---

<sup>4185</sup>Vgl. dazu Seite 191ff d.v.U.

<sup>4186</sup>Psy A 415.

<sup>4187</sup>Die Einschränkung, daß Kleinstkinder ihre Selbstbestimmungsakte vollziehen, ohne daß sie sich als Selbste voll und ganz erschlossen sind, macht lediglich fragwürdig, inwiefern es sich um Selbstbestimmungsakte im höchst möglichen denkbaren Sinn von Selbstbestimmung handelt, während die Einschränkung prinzipiell auch Heideggers Einsichten in die »Rede« und das »Verfallensein ins Man« betrifft. Ein gemeinsprachlich »vernünftig« zu nennendes Handeln, das von der Wahrheit der Existenz getroffen und geleitet wird, scheint bei Kleinstkindern jedenfalls nicht erkennbar zu sein.

sodann besitzen auf der besagten Ebene einen bestimmten Vorzug. So bezeichnet Heidegger die Sprache als die »Hinausgesprochenheit der Rede«<sup>4188</sup>; Sprache scheint dem »Mitteilungscharakter« der »Rede« vorzüglich zu dienen; und daß überhaupt von »Rede« die Rede ist, stimmt füglich überein mit der von Heidegger im Verstehensentwurf erkannten Verweisungsstruktur, wenn man, wie Heidegger anscheinend, die vorausgesetzte Verweisungsstruktur des Daseins in besonderer Weise durch den Zeichencharakter von Sprache bzw. in der ordentlichen Gebundenheit einer aufdeckend-anzeigenden Rede verwirklicht sieht.

Mit diesem Bild ist ebenfalls kompatibel die bei Schleiermacher mit anderen Worten beschriebene Ordnung der Gemütsleistungen in: Fühlen, Wollen und Denken. Der »Rede« Heideggers entspricht gemäß dieser Ordnung das »Denken« Schleiermachers. Keinesfalls soll damit ausgesagt sein, daß das menschliche Leben sich auf Denkopoperationen beschränke und der Mensch lediglich ein »animal rationale« bzw. ein »ζῶον λόγον ἔχον« sei. Vielmehr heißt die von Schleiermacher gelieferte Beschreibung, daß die Ebenen »Fühlen« und »Wollen«, und somit sämtliche menschliche Verhaltensweisen und Handlungen erst durch und mit den sogenannten Denkopoperationen – und seien diese auch nur minimal – zur bestimmten Wirklichkeit kommen. Das Sprechen weist dabei, wie Schleiermacher anmerkt, die Eigentümlichkeit auf, daß mit ihm und durch es das Denken zur Wirklichkeit kommt.

Der Möglichkeit nach angelegt war das Denken dem Werk Schleiermachers zufolge zunächst im Wollen, verstanden als Möglichkeitsraum unmittelbar und rein spontan vollzogener Freiheitshandlungen. Diese fanden ihre leibhaftige Verwirklichung in den real-historischen menschlichen Handlungen, die nach der Sichtung Schleiermachers in mehr organisierende und mehr symbolisierende Handlungen unterschieden werden konnten. In diesem Zusammenhang schien das Symbolisieren eine Affinität zu der Sphäre des Denkens aufzuweisen – was wiederum zu Heideggers Darstellung von der »Rede« paßt – und das

---

<sup>4188</sup>SuZ 161.

Organisieren zu der Sphäre des Wollens,<sup>4189</sup> wobei in der real-historischen (man könnte auch sagen: ontischen) Perspektive die beiden jeweiligen Gegensatzseiten relativ einander gegenüberstehen, während ontologisch gesehen das Wollen und die Organisation dem Symbolisieren und Denken vorgeordnet sein dürften. In diese Richtung wenigstens deutet Heideggers Einsicht in das Verstehen. Das (ontologische) Verstehen, mit Schleiermacher das Wollen im Sinne des unmittelbaren Ich-setzens, beschreibt Heidegger als spontanes Hervorbringen von Verweisungszusammenhängen von Verwirklichungsmöglichkeiten für das Selbst, wobei dieses als der beständige Prozeß seiner Möglichkeitszusammenhänge existiert und sich als dieses Seinkönnen sozusagen setzen bzw. und mit Heidegger gesprochen auf diese seine Seinsweise hin als es selbst zu entwerfen hat.

Bemerkenswerter Weise benutzt Heidegger zur Beschreibung dieses Zusammenhangs einerseits den Ausdruck »Verstehen«, was wie als Hinweis auf den dem Möglichsein gemäß nachrangigen Zweck des von Schleiermacher sogenannten Denkens fungieren kann;<sup>4190</sup> immerhin bezeichnet Heidegger die Leistung des Verstehens auch als »Sehen« bzw. als »Sicht des Daseins«,<sup>4191</sup> ja, Heidegger spricht sogar von einem Wissen<sup>4192</sup>. Andererseits jedoch bedeutet dieses »Wissen« »kein Entdeckthaben einer Tatsache«, sondern »das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit«<sup>4193</sup>. »Verstehen« ist also eigentlich im Sinne von »sich verstehen auf« und »können« zu deuten, was an den sachgleich von Heidegger verwendeten Ausdrücken des »Entwerfens« und »Ergreifens« sowie vor dem Hintergrund des »zu ergreifenden« »Seinkönnens« erhellt – das das Dasein je selbst ist. Beim

---

<sup>4189</sup>Keinesfalls darf »Symbolisieren« auf »Denken« im Sinne von gedanklicher Sachorientiertheit, die Allgemeingültigkeit verlangt oder anstrebt, verkürzt werden, da dem Symbolisieren zugleich die Seite des von Schleiermacher so genannten subjektiven Bewußtseins eigentümlich ist; freilich kommt auch dieses nicht ohne Denkopoperationen aus. Wollte man »Denken« und »Symbolisieren« gleichsetzen, müßte man dem »Denken« zusätzlich seine subjektiven Operationen zum Wesen machen. Mit einer denkbar weiten Bezeichnung von »Denken« zusätzlich auch noch das vornehmlich organisierende Handeln erfassen zu wollen, ist so gesehen zwar einerseits möglich, da laut Schleiermacher auch das »Geschäftsmäßige« im Denken seinen Platz hat; andererseits aber steht diese überweite Fassung des Ausdrucks »Denken« in der Gefahr, die Bewandnis der übrigen Gemütsfunktionen im real-historischen Leben zu verdecken. – Dasselbe gilt für die identische Sphäre der von Heidegger auch »Rede« genannten »Mitteilung«.

Mit dem sachorientierten, auf reines Wissen zielenden Denken zusammen ist dem symbolisierenden Handeln im ganzen der ideale und Zielaspekt der Selbstmanifestation des endlichen Geistes näher als dem Organisieren und dessen »materiellen« Gestaltungen der Selbstmanifestation. Während das organisierende Handeln auf spontane und effektive Veränderung bzw. auf Bewahrung im Sinne von Widerstand gegen eine drohende Veränderung und dabei bestenfalls auf das Gute zielt, geht es dem Symbolisieren, sofern es Denken ist, bestenfalls und im letzten um das radikal rezeptiv gewißgemachte Bewahren der Wahrheit der Existenz im objektiv-allgemeinen Sinn; im subjektiv-individuellen Sinne geht es dem Symbolisieren im besten Fall um das Bewahren des Wahren, sofern dieses als das zugleich Gute und insofern auch Schöne, und zwar naturgemäß nur am Ort des Individuums, also auf individuelle Weise genossen werden kann. Denn sofern im Bewahren des Wahren das Streben nach den Effekten des Guten vorgängig eingeschlossen ist, liegt darin bereits dem Ziel und der Möglichkeit nach der Genuß des Schönen, das »auf Erden« vor allem im Erlebnis der sich andeutenden idealen Grund- und Zielgestalt des befristeten Seins kraft der Schöpfung und Versöhnung durch und mit dem Allselektor Gott besteht und »im Himmel« zuletzt das unbefristete, individuell-gemeinschaftliche Erleben der von Gott gewollten Gemeinschaft mit ihm bedeutet.

<sup>4190</sup>»»Anschauung« und »Denken« sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens« (SuZ 147).

<sup>4191</sup>SuZ 146 und 147.

<sup>4192</sup>»Das Verstehen erschließt das eigene Seinkönnen dergestalt, daß das Dasein verstehend je irgendwie weiß, woran es mit ihm selbst ist« (SuZ 336).

<sup>4193</sup>SuZ 336.

»Legen« oder »Verlegen« der Existenz in das eigenste Seinkönnen geht es also nicht um ein theoretisch-intellektuelles Verstehen oder bloßes Symbolisieren, sondern um spontane<sup>4194</sup>, in ihrer Effekthaftigkeit bedeutsame Selbstbestimmungsakte, die Schleiermacher in den *Monologen* als Freiheitstat zu verstehen gibt und in der *Psychologie*, wie gesagt, als Ich-setzen bezeichnet.

Mit der Begrifflichkeit Schleiermachers gesagt handelt es sich bei dem Ich-setzen um die Sphäre oder die Ebene des Wollens »an sich«, nicht um die Erscheinungen der real-historischen Wollungen. Der Schleiermacherteil der vorliegenden Untersuchung hatte bezogen auf die phänomenologischen Voraussetzungen von Schleiermachers Selbstbewußtseinstheorie festgestellt, daß nach Schleiermacher die besagten Selbstbestimmungsakte als diejenige Struktur prozedieren, in der das Dasein real-historisch unter relativen Gegensatzkreuzungen und konstanter Wechselwirkung mit seiner Umwelt existiert. Insofern findet sich die von Heidegger bekannte Verwiesenenheitsstruktur auch bei Schleiermacher wieder. Zudem ergab die obige Untersuchung zusammen mit einschlägiger Schleiermacherliteratur,<sup>4195</sup> daß die besagten Selbstbestimmungsakte eine Form von unmittelbarem Selbstbewußtsein sind. Das scheint auch auf das Heideggersche Verstehen zuzutreffen. Denn dieses ist nicht nur gleichursprünglich mit Befindlichkeit (Stimmung) und Rede (Mitteilung); sondern während das Selbst auf der Ebene der Rede sehr wohl in Vermittlung durch seine »Welt« unter dem Gesetz der Wechselwirkung relativer, mit einander gekreuzter Gegensätze zustande kommt, beschreibt Heidegger mit den Verweisungsbezügen des Verstehens diejenige Möglichkeitsstruktur, die für die Ausbildung der real-historischen Verhältnisbeziehungen zunächst einmal immer schon vorausgesetzt werden muß. Das heißt offensichtlich keineswegs, daß die Erschlossenheit nicht an sich komplex und in sich reflexiv sein könnte. Komplex ist die Erschlossenheit bereits aufgrund ihrer dreifaltigen Entfaltung in ihre drei bekannten Konstituenten; Reflexivität sodann besteht nicht nur in den oben erwähnten Verweisungsbezügen, sondern auch im Sinne der Bestimmungsleistungen der drei Konstituenten untereinander. In jedem Fall also schließt der von Heidegger und Schleiermacher beschriebene Sachverhalt diejenige zugleich fundamentale Reflexivität ein, derzufolge überhaupt das prinzipiell wollend seiende Dasein getrieben ist, sich zu »setzen«, wollend zu wählen, das eigenste Woraufhin seiner Existenz zu ergreifen. Damit tritt diejenige Rezeptivität in Erscheinung, deren übereinstimmende Beschreibung durch Schleiermacher und Heidegger besonders bemerkenswert ist.

Bei Heidegger wird die besagte Rezeptivität, wie gesehen, als Stimmung bzw. Befindlichkeit bezeichnet. Radikal ist diese Rezeptivität, da in ihr die sogenannte Geworfenheit des Daseins erschlossen ist und die Geworfenheit in keiner Weise durch das Dasein

---

<sup>4194</sup>Der Schein der Vermittlung dieser Spontaneität durch Rezeptivität ist ein Schein nur; denn sowohl die das Verstehen bestimmenden Leistungen der Stimmung (Befindlichkeit), als auch die das Verstehen bestimmenden Leistungen der Mitteilung (Rede) sind mit dem Verstehen gleichursprünglich und machen stets ein und denselben Moment unsrer Erschlossenheit aus. Heideggers Einsicht in die Erschlossenheit heißt keinesfalls, daß die Erschlossenheit nicht an sich komplex und in sich selbst reflexiv sein könnte.

<sup>4195</sup>Vgl. Cramer, K., Prämissen, 129-162, bes. 152-159.

»gemacht« oder sonstwie konstituiert wird. Diese Sachlage schließt keinesfalls aus, daß das prinzipiell in die Befindlichkeit seiner selbst geworfene Dasein, eben »nachdem« es geworfen, also für es selbst als es selbst befindlich gemacht worden ist, die bestimmten Stimmungen seiner Befindlichkeit nicht nur aufnehmen und von ihnen überwältigt werden kann, sondern auch eine Stimmung, z.B. die sogenannte Stimmung der Angst in ihm aufsteigen lassen kann, sozusagen Stimmung macht. Auch Schleiermacher kennt diesen Aspekt des Phänomens der Stimmung, wenn er im Kontext der *Ästhetik* und seiner Lehre vom Schönen von der stimmungsmäßigen Produktion von Urbildern spricht (vgl. 3.6.3 d.v.U.). Während bei Schleiermacher zumindest in diesem Kontext der Aspekt innerer Reflexivität hervortritt, wird er von Heidegger unterdrückt<sup>4196</sup> – wahrscheinlich umwillen der Abgrenzung gegenüber der Reflexivität des Denkens sowie gegenüber dem problematischen »Selbst-Setzen« des Deutschen Idealismus<sup>4197</sup>. Im Gegensatz zum Deutschen Idealismus beschreiben Heidegger und Schleiermacher eine Reflexivität, die radikal rezeptiv ist. Bei Heidegger kommt diese Reflexivität darin zum Ausdruck, daß es dem Dasein fundamental-ontologisch um es selbst geht, da es qua Geworfenheit in sein eigenes Da geworfen ist. Das Dasein findet sich als solches, das zum stimmungsmäßigen Finden seiner eigenen, ihm qua Geworfenheit vorgegebenen Befindlichkeit und deren Fortbestimmung bestimmt ist. Insofern »schaut« es bei all seiner Welt- und Selbstbestimmung auch ontologisch immer schon »zurück« auf den Prozeß seines Bestimmtwordenseins.

Bei Schleiermacher begegnet ein Ausdruck der stimmungsmäßigen Reflektiertheit des Daseins auf das erschlossene Bestimmtwordensein schon in der Formulierung »Selbstbewußtsein«. Ein Selbst ist seiner selbst bewußt gemacht worden. Während jedoch Schleiermacher – vor allem in der Einleitung seiner *Glaubenslehre* – sich darauf verwendet, den Sachverhalt der menschlichen Welt- und Selbstpräsenz als eine Weise von Gefühl plausibel zu machen, und diese fundamentale Gegebenheitsweise der Selbst- und Weltpräsenz auf ihre inhaltliche Bestimmtheit hin als schlechthinnige Abhängigkeit von Gott deutet, scheint Heideggers Sachbeschreibung dieser Deutung zu widersprechen. So gibt Heidegger erstens die Darstellung, daß die Begrifflichkeit der »Affekte und Gefühle« die bezeichneten Phänomene psychologisiere und zu »Begleitphänomenen« »herabsinken« lasse;<sup>4198</sup> daß Heidegger zweitens den klassischen Transzendenzbezug nicht teilen will, war schon angezeigt worden. In Wirklichkeit jedoch geht der Vorwurf der Psychologisierung an Schleiermachers Transzendenzgefühl vorbei. Denn das von Schleiermacher beschriebene »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott« bezog sich keinesfalls auf einzelne Sachverhalte »in« der Welt des Daseins, sondern befaßte dessen Welt- und Selbstbezogenheit überhaupt, dessen Befindlichkeit »in der Welt« überhaupt bzw. dessen »Sein im Da« überhaupt. Und

<sup>4196</sup>Heidegger verweist sogar auf eine gewisse Reflexionslosigkeit, in der Stimmungen mächtig sind, vgl. SuZ 136. Doch reflexionslos sind Stimmungen lediglich in dem Sinne, daß sie nicht in ihrem Grunde durch auf das Selbst zurückbezogene Leistungen der »Rede« oder des »Verstehens« konstituiert oder von ihnen getragen sind.

<sup>4197</sup>Prinzipiell und beispielhaft dazu äußert sich Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Wissenschaft und Gegenwart 34), Frankfurt a.Main 1967.

<sup>4198</sup>Vgl. SuZ 139.

wie Heidegger von radikaler Rezeptivität, nämlich qua Geworfenheit ausgeht, so spricht Schleiermacher von einem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Zudem erschien das von Schleiermacher besagte Gefühl nicht bloß als das Gefühl eines einzelnen Menschen, sondern als Bewußtseinsband der Menschheit, in das selbst noch das nichtdaseinsmäßig Seiende eingeflochten ist – worauf schon Kants Überlegungen zum »sensus communis aestheticus« hingewiesen hatten<sup>4199</sup>. Genau in diesem Sinn war auch an Heideggers »Dasein«, das seine Erschlossenheit ist, festgestellt worden, daß »Dasein« weder allein das Dasein des einzelnen Menschen besagen konnte, noch nur die Struktur des menschlichen Personseins darstellt. Desweiteren stimmen die Beschreibungen der beiden Autoren de facto – wenn auch gegen den Augenschein – darin überein, daß man die hier beschriebene Form der (Welt- und) Selbstpräsenz als »Wissen« auffassen kann. Bei Schleiermacher liegt diese Auffassung nahe, da er die besagte Selbstpräsenz auch als Bewußtsein bezeichnet. Klarer tritt dieser Sachverhalt darin hervor, daß Schleiermacher<sup>4200</sup> und vor allem Heidegger die besagte Selbstpräsenz als Gewißheit (z.B. als Ruf des Gewissens) thematisieren. Zusätzlich zur impliziten Annahme eines gewissen Grundwissens im Sinne der Erschlossenheit spricht Heidegger gelegentlich sogar ausdrücklich von einem »Wissen«<sup>4201</sup>. – Mit Heideggers Worten handelt es sich bei diesem Grundwissen um das von Heidegger selbst immer schon beanspruchte »Licht« der »Idee des Seins«<sup>4202</sup>. Erinnert man Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles und dessen Begriff der »φρόνησις«, von deren »Wissen« es kein Vergessen gibt, so hat man zusammen mit dem »Wissen« um die Zeitlichkeit, das Heidegger in der Auseinandersetzung mit den Paulusbriefen beim Urchristentum ausmacht, zwei für Heidegger äußerst wichtige Traditionsstränge vor Augen stehen, vor deren Horizont die besagte Rede von einem (Grund-)Wissen plausibel erscheint.

Vor diesem Hintergrund müßte Heidegger auch Schleiermachers Beschreibung der Weise der Erschlossenheit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als einer Abhängigkeit von Gott oder vorsichtiger von einem Transzendenten teilen können. Einer der Unterschiede zwischen Heidegger und Schleiermacher besteht nämlich lediglich darin, daß Heidegger von Grund auf mehr Gewicht auf die Analyse der formalen Struktur der menschlichen Selbstpräsenz legt, während Schleiermacher um die inhaltliche Pointe seiner Phänomenologie bemüht ist. Der konkreten inhaltlichen Deutung des besagten Gefühls als eines Gefühls vom transzendenten Grund (und auch: Ziel) des gesamten Prozesses der Erschlossenheit müßte Heidegger eigentlich folgen können. Heidegger kann diese Einsicht nur deshalb nicht nachvollziehen, da er, wie oben gezeigt, seine eigene Einsicht in die Geworfenheit des Daseins verdunkelt und das Dasein mit der unmöglichen Grundübernahme für das eigene Geworfensein belastet.<sup>4203</sup> Zufolge jedoch der Phänomenologie Hei-

<sup>4199</sup>Vgl. S. 127 d.v.U.

<sup>4200</sup>Vgl. GL § 3,4, I 21 in Kombination mit S. 198-204 und 346f d.v.U.

<sup>4201</sup>Vgl. GA 24, 458;

<sup>4202</sup>Vgl. SuZ 436f.

<sup>4203</sup>Welche Fehlsicht eine grobe Unklarheit von »Grundsein«, »Schuldigsein«, dann auch »Entwurf« usw. darstellt und formal gesehen eine selbstmißverständlich Unterordnung der Bezugsebene bzw. der Gegebenheitsweise unter die Vollzusebene bzw. die Gestalt und dann auch den Gehalt bedeutet.

deggers, sofern sie eben keine Selbstwidersprüche produziert, sondern sich an die Phänomene hält, ergibt sich gemäß der beschriebenen Sache selbst, daß mit dem Erschlossenheits-Gefühl der Befindlichkeit über die erschlossene Geworfenheit hinaus de facto auch das »Woher« der Geworfenheit, der transzendente Grund für sie gefühlsmäßig erfaßt ist. Denn keinesfalls kann das Dasein oder seine Welt die Geworfenheit begründen. Und daß die Geworfenheit, die durch und auch als ein Geschehen, nämlich durch einen und als ein Wurf-Prozeß konstituiert sein dürfte,<sup>4204</sup> selbst der Grund für ihr »Sein« wäre, würde nicht nur den transzendenten Grund entpersonalisieren, was für Heidegger akzeptabel sein könnte, sondern diese Auffassung würde zuvor schon im Sinne Hegels das endliche Dasein faktisch notwendig in den transzendenten Grund selbst »hineinziehen«, von welcher Überphänomenologie Heidegger sich bekanntermaßen<sup>4205</sup> distanziert hat. Daß SuZ also ein »Gefühl« vom Transzendenten impliziert und daß dieses Transzendenzgefühl mit der von Schleiermacher in der *Glaubenslehre* aufgezeigten Frömmigkeit in den formalen Grundzügen, da ebenfalls in den Fragen der Konstitution – außer wahrscheinlich in Bezug auf die Personalität des Transzendenten – wesentlich übereinstimmt, ist offenkundig.<sup>4206</sup>

Heideggers Erschlossenheitskonstituente »Stimmung« ist zusammengefaßt ein durch den Anfangsprozeß der »Geworfenheit« konstituiertes unmittelbares, da radikal rezeptives und insofern gefühlsmäßiges Reflektiertsein von Dasein auf und im gleichen für es selbst als ein Selbst, und zwar als ein eben so bzw. als das eben so konstituierte Selbsterschlossenheit; somit ist die Stimmung diejenige, dem Dasein – wie beschrieben – zugeeignete Erschlossenheitsweise eines Selbstes, auf deren Boden und in deren Rahmen das Selbstsein kraft ebendieser seiner je eigensten, stimmungsmäßigen, quasi vorgefundenen Reflektiertheit zu der oben schon vielfach beschriebenen Fortbestimmung seiner selbst bestimmt ist. Diese fordert gleichursprünglich und als nächstes das »Verstehen«: einen unmittelbaren und rein spontanen, gewissermaßen weiterführenden Selbstbestimmungsakt, in dem das Selbst diejenigen Prozeßbedingungen, unter denen und als die es als geworfenes prozediert, unmittelbar als die eigensten, zielbestimmenden Seinsmöglichkeiten seiner Existenz auch tatsächlich ergreift, anerkennt und sich im gleichen als prinzipiell bestimmtes Dasein unter anderen Möglichkeitsexistenzen seinesgleichen versteht – anstatt die besagten Prozeßbedingungen nur indirekt, qua selbstmißverständlicher Scheinwidersetzung gegen die Wahrheit seines existenzialen Seinkönnens dennoch zu bestätigen. Schließlich und gleichursprünglich fordert die so konstituierte Selbsterschlossenheit auf dem Boden und kraft ihrer stimmungsmäßig erschlossenen und »verstandenen« Geworfenheit zum Zweck und im Rahmen ihrer eigenen Fortbestimmung die Verwirklichung der im »Selbstverständnis« eröffneten Seinsmöglichkeiten des Daseins: durch und als leibhaftige und wechselseitige

<sup>4204</sup>Daß die Geworfenheit perfektiv verstanden ein Prozeßergebnis darstellt, ist offensichtlich; daß dies Ergebnis aber selbst im Prozeß ist, resultiert aus der Kontinuität des Geworfenseins des Daseins, wenn doch das Dasein als Struktur und die Geworfenheit ebenso jeweils wesentlich an sich eins und dasselbe sein sollen.

<sup>4205</sup>Erinnere Heideggers Ausführungen zu der Frage nach der Wahrheit unter dem Titel »Hegel und die Griechen«, in GA 9, 427-444, vgl. u.a. S. 139f d.v.U.

<sup>4206</sup>Diese wesentliche Übereinstimmung von »Stimmung« und »Gefühl« hat nach Cramer, K., Prämissen, 159, auch Herms, E., Handeln aus Gewißheit, Anm. 34 S. 149 angezeigt.



Selbstbestimmungsakte der Selbste untereinander; so ergibt sich die real-historische, durch relative Rezeptivität und relative Spontaneität vermittelte »Mitteilung« der eigensten stimmungs- und verstehensmäßigen Bestimmtheit der Selbste.

Diesen einen Gesamtzusammenhang impliziert die »Stimmung« bei Heidegger und das »Gefühl« bei Schleiermacher – unter formalem Aspekt. Unter dem Aspekt des Gehalts impliziert die so, nämlich als geworfene bestimmte stimmungsmäßige Erschlossenheit gerade aufgrund ihrer Form der reflexiven, radikalen Rezeptivität ihre Bezogenheit auf den vor aller Spontaneität der Welt und des Daseins liegenden, transzendenten, singulären Grund für das »Geworfensein«, so daß Heideggers Phänomenologie zusammen mit derjenigen Schleiermachers eigentlich wesentlich übereinstimmt.

Die Erschlossenheitskonstituente der Stimmung bei Heidegger beschreibt keine andere Struktur als den christlichen Glauben im Sinne der *Gewißheit* des Glaubens, des Glaubens als eines radikal rezeptiven Gewißgemachtwordenseins der menschlichen Selbstpräsenz, die in sich reflexiv und komplex ist, wobei der christliche Glaube stets die Gewissensleistung der Mitteilung berücksichtigt. Dann aber sind auch strukturidentisch: der christliche Glaube im Sinne von *Glaubensgehorsam* und der von Heidegger bei der Konstitution von Entschlossenheit beschriebene Verstehensakt, in dem das Dasein die Gewißheit seines Existierens in Sorge, also die Wahrheit seiner Existenz ergreift, sich darin »verlegt« und diese gelten läßt.<sup>4207</sup> Dasselbe gilt – wenn man, wie oben geschehen, Heideggers Phänomenologie an ihr selbst korrigiert – bezüglich der von Heidegger so genannten Verfallenheit, die christlich gesprochen »Sünde« heißt und mit Schleiermacher an der mangelhaften Ausrichtung der Erschlossenheit auf ihren transzendenten Grund festzumachen ist<sup>4208</sup>. In diesem Zusammenhang muß man sowohl mit Heidegger, als auch mit Schleiermacher die Sünde bzw. die Verfallenheit sowohl als spontanen Selbstbestimmungsakt des je eigenen Daseins, sowie als rezeptiv (in Stimmung und durch Mitteilung) erlittenen Daseinszusammenhang verstehen, wobei letzterer ontologisch gesehen den Vorrang besitzt.<sup>4209</sup>

Vor dem Hintergrund des zusammen mit Heidegger und am Phänomen selbst erarbeiteten Bildes der Erschlossenheit kann auch die von Heidegger dargestellte Prozeßstruktur der die Entschlossenheit konstituierenden Gewissensleistung in ihrer Übereinstimmung mit dem für die gesamte christliche Theologie wesentlichen, da Glaubensgewißheit stiftenden

---

<sup>4207</sup>Mit Herms, E., Handeln aus Gewißheit, 147, bes. Anm. 33.

<sup>4208</sup>»Wenn wir nun im allgemeinen die Art, wie sich das Gottesbewußtsein an und mit dem erregten Selbstbewußtsein gestaltet, nur auf die Tat des Einzelnen zurückführen können: so besteht das Eigentümliche der christlichen Frömmigkeit darin, daß wir uns dessen, was in unsern Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen Tat bewußt sind, welche wir Sünde nennen« (aus dem Obersatz zu GL § 63, I 344f). Dabei gilt für Schleiermacher selbstverständlich, daß »[i]n der Wirklichkeit des christlichen Lebens [...] kein allgemeines Gottesbewußtsein [gegeben ist], ohne daß eine Beziehung auf Christum mitgesetzt sei, aber auch kein Verhältnis zum Erlöser, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewußtsein bezogen würde« (GL § 62,3, I 344).

<sup>4209</sup>Bezogen auf Heidegger ergibt sich diese Einsicht im Blick auf das Verhältnis der Erschlossenheitsleistungen von Verstehen einerseits und Stimmung sowie Mitteilung andererseits; zu Schleiermacher vgl. GL § 69, I 366: »Wir sind uns der Sünde bewußt teils als in uns selbst gegründet, teils als ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseins habend« (Obersatz).

Geschehen von »Offenbarung« erkannt werden; leider hat Heidegger entgegen den phänomenmäßigen Ausführungen seiner Philosophie die zur Entschlossenheit dienende und faktisch für die Gewissensfunktion notwendige Leistung der Mitteilung ausgeblendet. Wie oben angezeigt, überlastet Heidegger die Stimmung in abstrakter Weise und fälschlich vereinfachend, während ihm die Einsicht in das konkrete, komplexe und »Offenbarung« zu nennende Geschehen der selbstvergegenwärtigenden Mitteilung des transzendenten Schöpfergottes im Christus Jesus durch den Heiligen Geist verschlossen bleibt.<sup>4210</sup> Schleiermacher bringt ebenfalls ein Verständnis von »Gewissen« hervor, das formal mit der menschlichen Selbstpräsenz, dem unmittelbaren Selbstbewußtsein bzw. dem menschlichen Gattungsbewußtsein identisch ist.<sup>4211</sup> Aber, damit kommt ein zweiter, mit dem ersten Unterschied notwendig verbundener, inhaltlicher Unterschied zum Tragen. Während Heideggers Ausblendung der Mitteilungsleistung damit korrespondiert, daß er »Gott« als den erstanfänglichen Grund und Gegenstand von gewißheitsstiftender »Kommunikation« nicht mehr sichten kann, bemüht sich Schleiermacher – in dem Lehrstück »Von der Mitteilung des Heiligen Geistes« – sehr wohl darum, die qua Erschlossenheit allgemein-menschliche Mitteilung in ihrer prinzipiellen Transzendenzbezogenheit sowie unter der besonderen Einwirkung des transzendenten Grundes durch die geistvermittelte Person Jesu Christi zu beschreiben.<sup>4212</sup> Dieser auf das Geschehen von Offenbarung gerichteten christlichen Einsicht, die bekanntermaßen vom Gemeinschafts-, Versöhnungs- und Vollendungswillen des transzendenten Grundes weiß, kann Heidegger nicht mehr folgen, sondern spricht stattdessen lediglich vom Geworfensein bzw. von der Faktizität des Überantwortetseins des Daseins an es selbst. So gesehen wird nicht verwundern, daß auch Heideggers spätere Ausführungen zu »den Göttern« abstrakt sind. Demgegenüber ist mit Schleiermacher die vollere und phänomenologisch reifere Einsicht zu wahren, daß »erst durch Christum [...] das Gattungsbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zugleich und in bezug auf dasselbe zum kräftigen Impuls [für die Menschheit] geworden«<sup>4213</sup> ist und werden kann; sowie daß diese Kräftigkeit zwar nicht aus der Natur des Menschen ohne Christi Wirken hätte entstehen

---

<sup>4210</sup>Keineswegs soll diese Beschreibung den Inbegriff all dessen darstellen, was aus christlicher Sicht unter den Begriff der Offenbarung zu fassen ist.

<sup>4211</sup>Vgl. Mon 33 bzw. S. 238 d.v.U.

<sup>4212</sup>»Uns [...] ist nicht nur dieses gewiß, daß unsere Teilnahme an dem H. Geist auch wirklich zu dem gehört, dessen wir uns als durch Christum mitgeteilt bewußt sind; sondern auch, daß in Christo alles von der absoluten und ausschließlichen Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ausgeht. Und wenn wir [...] unser Selbstbewußtsein [...] in Betrachtung ziehen: so finden wir darin so vielerlei Interessen der lediglich einzelnen aber auch der erweiterten Persönlichkeit, daß das reine Gattungsbewußtsein als Impuls gebend sich [...]wenig geltend machen kann [... . ... S]o ist erst durch Christum als Stifter einer solchen Verbindung, welche alle Menschen umfassen kann, und indem sie sich den Einzelnen aneignet, es in ihm lediglich auf den Menschen schlechthin abgesehen hat, das Gattungsbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zugleich und in bezug auf dasselbe zum kräftigen Impuls geworden. Eben deshalb aber ist es in dieser Kräftigkeit nicht ein natürliches Prinzip, welches sich aus der menschlichen Natur, wie sie ohne Christum geblieben sein würde, von selbst würde entwickelt haben. Vielmehr kennen wir dasselbe nur als die ursprünglichste Äußerung des H. Geistes« (GL § 121,3, II 253f). – Die von Schleiermacher in diesem Zusammenhang (GL II 253) geäußerte Annahme, der Ausdruck »Heiliger Geist« bezeichne vollkommen dasselbe wie der Ausdruck »Gattungsbewußtsein« ist freilich ihrerseits nicht ganz unproblematisch.

<sup>4213</sup>GL II 253f; ausführlicher zitiert in der vorhergehenden Anmerkung d.v.U.

können, dennoch aber nicht un- oder widernatürlich ist, sondern das eigentliche Ziel der menschlichen Natur erfüllen soll.

Und auch Heidegger zehrt von der geistigen Speise des Offenbarungsmittlers Christus Jesus. Genannt worden war zuletzt exemplarisch (in 4.3.2.2.2 d.v.U.) die Nähe von Heideggers Idee der Verfallenheit zum christlichen Wissen um die Sünde. Ebenso muß die Angst, die Angst vor der Nichtigkeit des Daseins-in-der-Welt bzw. das Gefühl der radikalen Bestimmtheit des eigenen Daseins durch eine weltäußere, zeitbestimmende Macht bei Heidegger als Anleihe beim heilsgeschichtlichen Ernst des Christentums gedeutet werden. Das gilt vor allem für die – wenn auch bisweilen verworrene – Einsicht Heideggers, daß das fundamentale Medium des menschlichen Daseins ein Gefühl bzw. die Befindlichkeit ist. Ohne den christlichen Fingerzeig, daß das andauernd fortlaufende, zeitbestimmte Sein aller Welt in der Weise von Schmerz, Angst, Sorge, Hoffnung, Freude usw., nämlich fundamental durch Stimmungsbefindlichkeit bestimmt sein könnte, hätte Heidegger wahrscheinlich niemals die griechisch begründete, dem Wollen und Denken verschriebene Metaphysik des Abendlands auf den Möglichkeitscharakter des gefühlstündigen Seins zurückverweisen können. Die Personalität des Gefühlseins sowie der Ursprungsmacht Gott hat Heidegger leider nicht mehr gesichtet. Auch hat er nicht die christlich erkannte Bestimmtheit des Kairos der Parusie Jesu durch Gott im Verhältnis zur faktischen Jemeinigkeit der menschlichen Existenz konfliktfrei denken können; SuZ hält durch die irreführende Rede von doppelter Schuldigkeit des Daseins die wahre Einsicht in dessen Herkunft und Bestimmbarkeit im Dunkeln, wiewohl dieses Werk die besagte Einsicht stets in sich birgt. Schließlich wird man im Blick auf den späteren Heidegger sogar fragen können, ob nicht seine Vorstellung von der Götterferne eine verfremdete, ursprünglich genuin theologische Einsicht darstellt.

Vor diesem Horizont, vor der aufgezeigten weitgehenden und eigentlichen Übereinstimmung zwischen dem Transzendenzbezug Heideggers und der Phänomenologie Schleiermachers erscheint es in Absicht auf die Erschließungskraft und -funktion des christlichen Abendmahlskultes möglich und vielversprechend, einmal ansatzweise der Gestalt der Geworfenheit als Prozessualität bzw. der Zeit nachzudenken. Auf diesem Weg würde man aufgrund der Bezogenheit der Geworfenheit auf ihren »werfenden«, transzendenten Grund Heideggers eigene, verquere Umgangsweise mit dem Transzendenten sowie dessen Bedeutung für Heideggers ganzes Denken wiederentdecken können. Dieser Ausblick würde unter Umständen Hinweise auf die gute Denkbarkeit der Realpräsenz geben.

#### 4.4 Transzendenzbezug und »Zeit« nach *Sein und Zeit*

In diesem letzten Arbeitsschritt soll eine Aussicht auf die Bedeutung des Transzendenzbezuges für Heideggers ganzes Denken gegeben werden. Es soll nicht nur angezeigt werden, daß Heideggers Transzendenzbezug als Ergebnis seiner Phänomenologie zu verstehen ist, sondern mindestens ebensogut, daß ein verdunkelnder Einfluß des Transzendenzbezuges Heideggers auf seine Phänomenologie ausgeht. Damit ist sachlich verbunden ein Blick

auf »die Zeit«, weil das Verständnis von »Zeit« von Bedeutung für die formale Struktur der »Geworfenheit« bzw. von Bedeutung für die formale Struktur des Geschehens von Offenbarung ist und weil sinnvolle Aussagen über die transzendente Ursprungsmacht alles »Seins« – sie heißt traditionell »Gott« – nur unter Rücksicht auf das Geschehen von und der Offenbarung dieser Ursprungsmacht möglich sind. Aus diesem Grund wird eine Verständigung über das Verhältnis von »Zeit« und »Stimmung« bei Heidegger vonnöten sein. Vor diesem Hintergrund richtet d.v.U. ihre Hoffnung darauf, das traditionelle Bewußtsein von der Sinnhaftigkeit des christlichen Abendmahlskultes befördern zu können. Zunächst aber zum Transzendenzbezug oder zum Gottesbewußtsein Heideggers!

#### 4.4.1 Das »Gott«-Gerede Heideggers

Heideggers Phänomenologie aus SuZ müßte eigentlich zu einer Geschichte der Offenbarung sowie zu einer entsprechenden Theologie führen. Heidegger ist eigentlich auf der Suche nach Gott. Daß umgekehrt Heideggers Verdunklung seiner eigenen Gottessuche von Bedeutung nicht nur für SuZ ist, sondern auch sein späteres Denken beeinflusst haben dürfte, läßt Heideggers Rektoratsrede »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität« vom 27.05.1933 und ihr Bezug auf einen anderen, von Heidegger selbst so bezeichneten Gottesucher erahnen: »[W]enn gar unser eigenstes Dasein selbst vor einer großen Wandlung steht, wenn es wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche, sagte: ›Gott ist tot‹ –, wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden, wie steht es dann mit der Wissenschaft? Dann wandelt sich das anfänglich bewundernde Ausharren der Griechen vor dem Seienden zum völlig ungedeckten Ausgesetztsein in das Verborgene und Ungewisse, d.i. Fragwürdige«<sup>4214</sup>. Daß demgegenüber vielmehr Heideggers eigene Weise der Gottessuche etwas Fragwürdiges darstellt, ja daß Heideggers Umgang mit dem Thema des Transzendenten verkehrt ist, das dokumentiert vor dem Hintergrund der obigen Erkenntnisse (vgl. 4.3.2.2.4 d.v.U.) Heideggers Vortrag »Phänomenologie und Theologie«, der in zeitlicher Nähe zum Erscheinen von SuZ am 8.7.1927 vor der Tübinger evangelischen Theologenschaft und nach geringfügiger Überarbeitung am 14.2.1928 vor den Theologen der Marburger evangelischen Fakultät gehalten wurde. Zudem kann ein Vergleich dieses Dokuments mit einem Brief, den Heidegger am 11.3.1964 zum »Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie« geschrieben hat, die Folgerichtigkeit andeuten, mit der Heidegger seine »gott«-vergessene Phänomenologie zu einer Form von negativer Offenbarungstheologie verklärt und andererseits die traditionelle Theologie positiver Religionen am Paradigma des Christentums dagegen ihres höchstmöglichen Gegenstands beraubt, und insofern zum Gegenstand von Gerede macht. Daß Heidegger also eine phänomenologisch ungedeckte Rede dem hellen Licht der einem jeden Selbst gewissen Wahrheit der Existenz aussetzt und sich dabei selbst des »Gott«-Geredes

---

<sup>4214</sup>GA 16, 111 (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das ist Heideggers Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.Br. am 27.5.1933).

überführt, wird in Kürze noch deutlicher werden – anhand des besagten Briefes sowie des zweiten Teils des besagten Marburger Vortrags, welcher zweite Teil die »[...] Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie« betrachtet, während die ersten Teilgedanken des Vortrags durch die Ausführungen von SuZ über den Begriff der Phänomenologie und deren Verhältnis zu den positiven Wissenschaften vorweggenommen sind.<sup>4215</sup>

Im zweiten Teil des Marburger Vortrags von 1928 – dieser Abschnitt lautet »Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie« – geht Heidegger, um das Verhältnis der Theologie zur Philosophie beschreiben zu können, davon aus, daß die Theologie, die er hier »im Sinne der christlichen Theologie« auffasse,<sup>4216</sup> eine Wissenschaft sein könne. Ob dies aber tatsächlich der Fall sei, diese »zentralste Frage«, solle zurückgestellt werden, da zuvor die »Idee« der (christlichen) Theologie »geklärt« werden müsse.<sup>4217</sup> Geklärt werden muß mit Heideggers Worten zunächst die »Positivität« bzw. das »Positum« der Theologie: »was ist für die Theologie vorliegend?«<sup>4218</sup>

Daß Heideggers Antwort auf diese Frage den eigentlichen Gegenstand der Theologie in das Kleid der Philosophie zwingen dürfte, deutet Heideggers früher Grundentscheid über die zwei Grundmöglichkeiten von Wissenschaft an: demnach gebe es »Wissenschaften vom Seienden, ontische Wissenschaften – und *die* [kursiv: M. Heidegger] Wissenschaft vom Sein, die ontologische Wissenschaft, die Philosophie«<sup>4219</sup>. Wissenschaft überhaupt sei – formal definiert – »die begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden, bzw. des Seins, um der Enthülltheit selbst willen«<sup>4220</sup>. Und zur Positivität einer Wissenschaft gehöre demgemäß (1.) »ein irgendwie schon enthülltes Seiendes«, (2.) »eine[ ] bestimmte[ ] vorwissenschaftliche[ ] Zu- und Umgangsart mit dem [bestimmten] Seienden« und, (3.) daß dieses vorwissenschaftliche »Verhalten [...] erleuchtet und geführt ist von einem, wengleich noch unbegrifflichen Seinsverständnis«.<sup>4221</sup> Im Prinzip ist damit die Entscheidung über den Gegenstandsverlust der Theologie schon gefallen. Denn gemäß den Ausführungen von SuZ ist nicht zu erwarten, daß Heidegger (auch) das sogenannte vorbegriffliche Seinsverständnis zur Aufgabe der Theologie erheben wird.

Und tatsächlich bestimmt Heidegger die Positivität der Theologie durch das »Positum« »Christlichkeit« bzw. »Christus«, verstanden als ein »Seiendes«.<sup>4222</sup> Denn »Christlichkeit« bedeutet bei Heidegger in diesem Kontext eine Glaubensweise, das meint eine »Existenzweise des menschlichen Daseins«, die aus dem »Geglaubten«, aus dem »primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare[n] und als Offenbarung« erscheinenden »Seienden«,

---

<sup>4215</sup>Beide (Teil-)Texte sind unter dem gemeinsamen Titel »Phänomenologie und Theologie« als in sich differenzierte Einheit in GA 9 (Wegmarken), 45-78 (45-67 und 68-78) abgedruckt; zitiert wurde oben im Haupttext zuletzt GA 9, 45.

<sup>4216</sup>Vgl. GA 9, 49.

<sup>4217</sup>Vgl. GA 9, 49.

<sup>4218</sup>GA 9, 51.

<sup>4219</sup>GA 9, 48.

<sup>4220</sup>GA 9, 48.

<sup>4221</sup>Vgl. GA 9, 50.

<sup>4222</sup>Vgl. GA 9, 52.

nämlich aus »Christus« sich »zeitige«.<sup>4223</sup> Das Geschehen von Offenbarung, das gemäß der christlichen Theologie und eigentlich auch nach der Phänomenologie Heideggers die Geschichte der Erschließungen des Geworfenseins und dessen Grundes darstellt, mutiert bei Heidegger zu einem »Seienden«, das zudem »nur im Glauben ›gewußt«<sup>4224</sup> werden könne und schließlich »immer nur [...] durch den Glauben gegeben«<sup>4225</sup> sei, so daß der eigentliche existenzielle Sinn des Glaubens »Glaube = Wiedergeburt«<sup>4226</sup> sei. Und zwar: »Wiedergeburt nicht im Sinne einer momentanen Ausstattung mit irgendeiner Qualität, sondern Wiedergeburt als Modus des geschichtlichen Existierens des faktischen gläubigen Daseins in *der* [kursiv: M. Heidegger] Geschichte, die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt; in *der* [kursiv: M. Heidegger] Geschichte, der schon dem Sinne der Offenbarung gemäß ein bestimmtes äußerstes Ende gesetzt ist«<sup>4227</sup>. Die Geschichte, von der Heidegger hier spricht, kann also keinesfalls die oben besagte Geschichte der Erschließungen des Geworfenseins und dessen transzendentes Grundes sein; vielmehr wird das »Geschehen der Offenbarung«, von dem Heidegger spricht, selbst zu einem Geschehen *in* der historischen Geschichte bzw. *der* historischen Geschichte.<sup>4228</sup> So enthüllt sich das »Offenbarungsgeschehen« laut Heidegger »nur im Glauben«; und wenn Heidegger sagt, dies Geschehen geschehe »demgemäß in der Gläubigkeit selbst«<sup>4229</sup>, so geschieht es demzufolge eigentlich *nur* in der Gläubigkeit selbst: »Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d.h. geschehenden Geschichte«<sup>4230</sup>. Nur als integraler Bestandteil dieser Geschichte, zu deren Geschehen die Theologie beitragen sollte, habe die Theologie ihren Sinn und ihr Recht.<sup>4231</sup> Von der immanenten Reflexivität und radikalen Rezeptivität des zur Erkenntnis vorgegebenen Werdeprozesses des Daseins ist jedoch keine Rede. Keinesfalls rechnet Heidegger damit, daß der Gegenstandsbereich von Theologie (auch) den transzendenten Grund des Geschehens von Offenbarung sowie zunächst dieses selbst mitumfassen würde – so daß das historische Christusgeschehen die leibhaft-konkrete Verwirklichungsgestalt der für die Menschen gemachten Gegenwart überhaupt darstellen könnte. Eigentlich hat die Theologie damit den Kern ihres Gegenstandsbereiches verloren! Zudem wird fraglich, wie jemand von »außerhalb« des Glaubens auf diesen sinnvoll Bezug nehmen kann; dazu gleich mehr!

Heidegger dagegen versucht, die Theologie zur »Wissenschaft des Glaubens«<sup>4232</sup> zu erklären. Erstens sei sie als »begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz«<sup>4233</sup>

---

<sup>4223</sup>Vgl. GA 9, 52.

<sup>4224</sup>GA 9, 52.

<sup>4225</sup>GA 9, 53.

<sup>4226</sup>GA 9, 53.

<sup>4227</sup>GA 9, 53.

<sup>4228</sup>»Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d.h. geschehenden Geschichte« (GA 9, 54).

<sup>4229</sup>GA 9, 53,

<sup>4230</sup>GA 9, 54; und später heißt es ebd.: »[D]er Glaube ist als Wiedergeburt zugleich die Geschichte, zu deren Geschehen die Theologie selbst an ihrem Teil beitragen soll«.

<sup>4231</sup>Vgl. GA 9, 54.

<sup>4232</sup>GA 9, 55.

<sup>4233</sup>GA 9, 56.

die Wissenschaft von dem im Glauben Enthüllten, d.h. dem Geglaubten; zweitens sei sie die Wissenschaft vom glaubenden Verhalten selbst und gehöre mit in das Geglaubte; drittens sei sie aus dem Glauben motiviert und gerechtfertigt; und viertens habe sie als »Vergegenständlichung« des Glaubens das Ziel, die Gläubigkeit selbst an ihrem Teil mit auszubilden.<sup>4234</sup>

Insofern sei die Theologie »ihrem innersten Kerne nach« eine historische Wissenschaft, aber: »gemäß der im Glauben beschlossenen eigentümlichen Geschichtlichkeit – ›Offenbarungsgeschehen‹ – eine historische Wissenschaft eigener Art«.<sup>4235</sup> Daß gerade gemäß dieser Eigentümlichkeit die Wissenschaftlichkeit der Theologie zum Problem werden könnte, läßt Heidegger außer acht. Stattdessen versucht er, in Ableitung von der besagten Eigentümlichkeit der Theologie deren tradierte Binnenstruktur von systematischer, neutestamentlicher, historischer (im engeren Sinn) und praktischer Theologie nachzuvollziehen.<sup>4236</sup> Die eigentlich unverzichtbare Leistung der Disziplin des Alten Testaments entfällt bei Heidegger bezeichnender Weise.

Und noch deutlicher zeigt sich der Mangel an Sachbezug der von Heidegger konstruierten Idee jener Wissenschaft, wenn die »[d]em Wortbegriff nach besagt[e] Theo-logie« nicht nur fern der Religionswissenschaft und der Religionspsychologie verortet wird, sondern auch mit einer »spekulative[n] Gotteserkenntnis« keinen fruchtbaren Wissensstreit anzufangen weiß.<sup>4237</sup> Heideggers Vorsicht, keinesfalls zur Bestimmung der Theologie eine andere Wissenschaft als leitenden Maßstab zu wählen, führt ihn zu der Position, daß der Zugang zum Gegenstand der Theologie und auch die Evidenz der Ausweisung ihrer Sätze spezifisch theologisch sei.<sup>4238</sup> Da Heidegger das Spezifikum der Theologie in deren Bestimmtheit durch den wie oben dargestellten »Glauben« sieht, wird immer zweifelhafter, daß für Heidegger die Theologie ihren *wissenschaftlichen* Enthüllungscharakter behalten kann. Heideggers Annahme, daß etwas sehr wohl unbegreiflich und durch Vernunft nie primär enthüllbar sein könne und dennoch nicht zwangsläufig einer begrifflichen Fassung ermangeln müsse,<sup>4239</sup> kann nämlich nur dann plausibel sein, wenn man, wie mit Schleiermacher möglich, die »Vernunft« im Sinne des sogenannten unmittelbaren Selbstbewußtseins denkt. Diese Möglichkeit bleibt bei Heidegger unklar. Unausgesprochen zehrt jedoch auch er von einer Wissensidee, derzufolge alle Wissenschaften eine gewisse Übereinstimmung hinsichtlich Gegenstandsbezogenheit, Gegenstandsbereich und Verfahrensweise besitzen müssen, damit das Wissen eins und einheitlich sei und eine Wissenschaft in die Sphäre des Wissens gehört. Das ist zu bedenken, wenn Heidegger formuliert, die Theologie sei gerade aufgrund ihrer spezifischen Positivität eine völlig eigenständige ontische Wissenschaft.<sup>4240</sup>

---

<sup>4234</sup>Vgl. GA 9, 55.

<sup>4235</sup>Vgl. GA 9, 55f.

<sup>4236</sup>Vgl. GA 9, 56-59.

<sup>4237</sup>Vgl. GA 9, 59ff.

<sup>4238</sup>Vgl. GA 9, 60.

<sup>4239</sup>Vgl. GA 9, 62.

<sup>4240</sup>Vgl. GA 9, 61.

Faktisch verliert die Theologie bei Heidegger jedoch ihren Gegenstand und somit ihren Gegenstandsbezug an die Philosophie; und folglich soll die Theologie, wenn auch erstaunlicher Weise, in formaler Hinsicht, also bezogen auf die Verfahrensweise, einen wesentlichen Eingriff durch die Philosophie erdulden. Denn die Theologie, verstanden als eine ontische Wissenschaft, bedürfe einer vorgängigen Explikation des »primären geschlossenen Seinszusammenhang[s], in den alle Grundbegriffe [der ontischen Wissenschaften] zurückweisen«<sup>4241</sup>. Die Wiedergeburt im Glauben und die existenzielle Überwindung der vorchristlichen Existenz lassen nach Heidegger zu, »daß in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein existenzial-ontologisch mitbeschlossen liegt«<sup>4242</sup>. Wie sollte das anders auch sein! Aber, Heidegger ordnet die demgemäß notwendige<sup>4243</sup> und naturgemäß ontologische Explikation der Grundbegriffe der ontischen Wissenschaften allein der Philosophie zu! Ontologie existiert für Heidegger einzig im Sinne von Philosophie! Also bedarf nach Heidegger die Theologie der Philosophie. Letztere soll für die Begriffe der Theologie eine »formale Anzeige« bzw. eine ontologische Charakterisierung der jeweiligen Seinsregion der entsprechenden theologischen Begriffe leisten:<sup>4244</sup> »Philosophie ist das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe«<sup>4245</sup>. Diese Fehlmeinung versucht Heidegger ausgerechnet am Gedanken der »Schuld« zu bewähren.<sup>4246</sup> Demgegenüber hatte die obige Darstellung d.v.U. gezeigt, daß vorzüglich in diesem Zusammenhang die Philosophie Heideggers ihren Phänomenbezug verliert und daß nur der echt theologische Zugang zur Sache, nämlich ein ontologisch fundiertes Verständnis von »Schuld«, das im Wissen um den transzendenten Grund für die »Geworfenheit« den Unterschied zwischen radikal rezeptiv vorgegebenen Möglichkeiten und dem erst auf diesem Boden spontan zu Verwirklichendem wahr, wahrhaftig phänomengemäß ist!

Da Heideggers Philosophie zugleich an die Stelle der Theologie tritt, andererseits aber das Ermöglichungsgeschehen von bzw. für »Geworfenheit« nicht in concreto zu denken weiß, tritt sie quasi als eine Form negativer Offenbarungstheologie in Erscheinung. Während diese Bezeichnung im Blick auf die negative Form schon bezogen auf die begrifflich-unbegreifliche Fassung des Positums der Theologie durch Heidegger zu passen scheint, wird die volle Berechtigung dieses Ausdrucks an Heideggers Philosophie der Zeit erhellen.

Heideggers Anmerkung, daß die Korrekturfunktion der Philosophie gegenüber der Theologie lediglich »Korrektion« im Sinne von »Mitanleitung« bedeute,<sup>4247</sup> ist reine

---

<sup>4241</sup>Ga 9, 63.

<sup>4242</sup>GA 9, 63.

<sup>4243</sup>»[A]lle theologischen Grundbegriffe haben jeweils, nach ihrem vollen regionalen Zusammenhang genommen, in sich einen zwar existenziell ohnmächtigen, d.h. ontisch aufgehobenen, aber gerade deshalb sie ontologisch bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt. Alle theologischen Begriffe bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert« (GA 9, 63).

<sup>4244</sup>Vgl. GA 9, 63-65.

<sup>4245</sup>GA 9, 65.

<sup>4246</sup>Vgl. GA 9, 64f.

<sup>4247</sup>Vgl. GA 9, 65.



Beschwichtigung und darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die formale »Freigabe« und »Anweisung«, <sup>4248</sup> die durch die Philosophie erteilt werden, die wesentlichen Vorentscheidungen der Theologie betreffen, nämlich den Gottesbezug der Theologie.

Die Möglichkeit, gar die Notwendigkeit einer christlichen Philosophie oder einer phänomenologischen Theologie hält Heidegger gemäß seinem Mißverständnis des Grundsverhältnisses der Erschlossenheit, der bekanntermaßen »schon vor der Theologie und der Philosophie« liegt, für »ein ›hölzernes Eisen‹ schlechthin« und postuliert im Gegensatz dazu die Todfeindschaft zwischen der vermeintlichen freien Selbstübernahme des ganzen Daseins durch die Philosophie einerseits und dem Glauben andererseits. <sup>4249</sup>

Offensichtlich steht diese Konzeption der Theologie als einer Wissenschaft, speziell im Verhältnis zur Philosophie, auf schwankendem Boden. Während einerseits der eigentliche Gegenstand und Gegenstandsbezug der Theologie auf die Philosophie übertragen werden, muß zugleich immer fraglicher werden, inwiefern die Eigentümlichkeit der Theologie noch zur Wissenschaftlichkeit berechtigt, und ob nicht die Theologie zu einem rein ontischen sowie irrationalen Betrieb degradiert wird. Die »zentralste Frage« <sup>4250</sup> nach der Wissenschaftlichkeit der (christlichen) Theologie läßt der Vortrag von 1928 bestenfalls dunkel.

Die Tendenz, die Theologie durch Philosophie zu ersetzen bzw. sie aus dem traditionellen Kanon der Wissenschaften auszugrenzen, tritt noch stärker hervor in dem rund 36 Jahre später geschriebenen Brief zum »Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie«. Statt von der »Philosophie« spricht Heidegger nun allerdings vom »Denken«, »Dichten« und »Sprechen«, <sup>4251</sup> nicht zuletzt um den Eindruck zu vermeiden, es gebe eine »Heidegger'sche Philosophie«, die es eben nicht gebe <sup>4252</sup> – obwohl die einschlägige Sekundärliteratur sehr wohl plausibel gemacht hat, daß Heideggers philosophisches Werk eins und relativ einheitlich ist <sup>4253</sup>. Sofern Heidegger mit der Abwehr der Vorstellung einer persönlichen, »Heidegger'schen« Philosophie zugleich eine Neueinstellung gegenüber den Leistungsmöglichkeiten von Philosophie als Wissenschaft verbindet, <sup>4254</sup> muß seine (relative) Neueinstellung gegenüber der theoriebildenden Form der Wissenschaft, wenn die These vom Übergang theologischer Denkaufgaben zur Philosophie zutrifft, besonders die Theologie betreffen.

Im Zentrum des Briefes von 1964 steht scheinbar etwas anderes, nämlich die Frage, inwiefern Denken, Dichten und Sprechen »objektivierend« sind. <sup>4255</sup> Diese Frage will Heidegger ausdrücklich in ihrer Fraglichkeit wahren, da er sich bei ihr vor dem »Geheimnis der Sprache« als vor dem »denk- und fragwürdigsten Phänomen« bzw. vor der Bestim-

---

<sup>4248</sup>Vgl. GA 9, 65.

<sup>4249</sup>Vgl. GA 9, 66.

<sup>4250</sup>GA 9, 49.

<sup>4251</sup>Vgl. GA 9, 75.

<sup>4252</sup>Vgl. GA 9, 69.

<sup>4253</sup>Dafür steht vor allem Figal, G., *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim <sup>3</sup>2000.

<sup>4254</sup>In den *Beiträgen zur Philosophie*, auch in seiner Auseinandersetzung mit Hölderlin schien Heidegger die Leistungsmöglichkeiten einer wissenschaftlichen Philosophie bisweilen recht niedrig einzuschätzen.

<sup>4255</sup>Vgl. GA 9, 68.

mung der menschlichen Existenz überhaupt wähnt und also mit einem »Urphänomen« zu tun habe, dessen Eigenes sich nicht beweisen, sondern nur »erblicken« bzw. erfahren lasse.<sup>4256</sup> Durch die Erinnerung der Erfahrung, »[w]enn wir z. B. im Garten sitzen und uns an den blühenden Rosen erfreuen [... und] ich gar im stillschweigenden Sagen dem leuchtenden Rot [... einer] Rose hingegeben bin und dem Rotsein der Rose nachsinne«<sup>4257</sup>, zeigt sich für Heidegger ein Denken und Sagen, das in keiner Weise objektiviert oder vergegenständlicht.<sup>4258</sup> Sehr wahrscheinlich bezeugt diese von Heidegger erlebte und beschriebene Szene, die für den Alltag überhaupt beispielhaft sein könne,<sup>4259</sup> das von Schleiermacher in den *Reden über die Religion* rund um das Beispiel eines jungfräulichen Kusses entdeckte Phänomen eines unmittelbaren »Selbstgefühls«, das kraft der ihm – radikal rezeptiv – zugeeigneten Reflexivität die ihm zugehörige und ebenso unmittelbare »Anschauung« seiner selbst sowie seiner »Welt« hervorbringt. Mit der Begrifflichkeit von SuZ gesagt, beschreibt Heidegger ein in »Befindlichkeit« fundiertes, unmittelbares »Verstehen« einer Rose. Daß er stattdessen von einem »stillschweigenden Sagen« spricht, mag nachvollziehbar sein, da unmittelbares »Verstehen« bzw. »Wollen« immer schon »Denken« und »Rede« impliziert; so konnte Heidegger in SuZ das »Verstehen« im Sinne unmittelbarer Verweisungszusammenhänge beschreiben, die erst durch gliedernde, ausdrückliche »Mitteilung« ihre Vollgegenwart erreichen konnten. Andererseits muß die Rede vom »stillschweigenden Sagen« verwirrend wirken, da nunmehr das eigentlich als »Rede« zu deutende »Denken und Sagen« einen unmittelbaren, reinen, ursprünglichen Zugang in den Bereich des »Verstehens« verspricht, wo »in keiner Weise objektiviert noch vergegenständlicht«<sup>4260</sup> wird. Verwirrend ist diese Scheinoption nicht nur, sofern sie die Beschreibungsgänge von SuZ zu unterbieten droht, sondern weil mit Schleiermacher und eigentlich auch mit SuZ das im Sagen »laut« werdende Denken (und Dichten) die Unmittelbarkeit von »Gefühl« und »Anschauung« an ihm selbst gar nicht aufweisen kann. Heidegger jedoch setzt fest, »daß das Denken jeweils ein Sichsagenlassen dessen ist, was sich zeigt, und demgemäß ein Entsprechen (Sagen) gegenüber dem, was sich zeigt«, also ein »denkendes Sagen« hervorbringt.<sup>4261</sup> Damit spricht Heidegger dem »Denken und Sagen« t e n d e n z i e l l eine Weise zu, die eigentlich nur dem »Gefühl« bzw. der »Stimmung« zukommt: radikale und in sich reflexive Rezeptivität.

Aber, entgegen der Festsetzung Heideggers gibt es kein (real-historisches) Denken und Sagen, das nicht doch in gewisser Weise objektiviert und vergegenständlicht, wenn »zu einem Gegenstand machen« bedeutet, daß etwas – zumindest im Ansatz – »thematisch vorgestellt« wird.<sup>4262</sup> Für Heidegger fällt diese unabdingbare Eigenschaft des Denkens allein auf die Seite des von ihm sogenannten theoretisch-naturwissenschaftlichen Vorstellens und

---

<sup>4256</sup>Vgl. GA 9, 71f.

<sup>4257</sup>GA 9, 73.

<sup>4258</sup>Vgl. GA 9, 73.

<sup>4259</sup>Vgl. GA 9, 73.

<sup>4260</sup>GA 9, 73.

<sup>4261</sup>Vgl. GA 9, 75.

<sup>4262</sup>Vgl. GA 9, 73.

Aussagens: »Objektivierend ist nur das naturwissenschaftliche Denken und Sprechen«. <sup>4263</sup> Für Heidegger stellt das Problem der Vergegenständlichung durch das Denken in der Theologie daher bloß ein Scheinproblem dar, »kein echtes Problem« <sup>4264</sup>. Denn, die Theologie ist, wie Heidegger anführt, tatsächlich keine Naturwissenschaft. <sup>4265</sup> Wie schon im Marburger Vortrag und ganz im Sinn dieses Vortrags bestimmt Heidegger den Gegenstand der (christlichen) Theologie als den christlichen Glauben und sein Geglaubtes, das war Christus das »Seiende«. <sup>4266</sup> Und dieses »Seiende« hatte Heidegger wiederum mit dem Glauben und seiner Geschichte, also mit der Geschichte einer historischen Existenzweise <sup>4267</sup> gleichgesetzt, wobei ihm deren Wesen keinesfalls als »rational« galt. <sup>4268</sup>

Daraus ergibt sich die logische Folge, daß die Theologie »vermutlich überhaupt nicht eine Wissenschaft sein darf« <sup>4269</sup>. In Übereinstimmung mit dieser Fehlsicht folgert Heidegger ebenso, daß die Theologie keine Anleihen bei der Philosophie und den Wissenschaften überhaupt nehmen dürfe. Ja, konsequenter Weise will Heidegger sogar eine jede »Zurüstung, um die Menschen zu treffen und bei ihnen Gehör [für den Glauben] zu finden« aus der »echten« Theologie verbannen. <sup>4270</sup> Während die »echte« Theologie folglich zu einem irrationalen, kunst- und gegenstandslosen Betrieb degeneriert, der keinen Sachbezug hat, scheint sich nun auch das einstmals philosophische Denken zu einer negativen Offenbarungstheologie zu wandeln bzw. als eine solche zu verdichten. Denn den Gegenstand »Offenbarungsgeschehen« im volleren Sinn dieses Wortes wird auch das »neue« Denken Heideggers nicht in den Blick fassen, sofern dieses seine »fragwürdigen« »Geheimnisse« in der Weise der Dichtung »stillschweigend-sagend« »erschweigen« <sup>4271</sup> will und in diesem Sinne eine »Grundstimmung« »wecken« <sup>4272</sup> oder vielleicht nur erfahren will. Sofern dieses »Denken« ein Gedachtwerden des »Denkers« im Denken <sup>4273</sup> oder durch das Denken <sup>4274</sup> bzw. durch das Seyn <sup>4275</sup> bedeutet, maß Heidegger diesem »Denken« zuviel an, so, als ob es die Weise von »Stimmung« selbst wäre.

Daß Heidegger dabei heimlich Offenbarungstheologie praktiziert und zugleich unterdrückt; daß er, anders gesagt, in Abstraktionen flüchtet und phänomenologischen Haltlosigkeiten das Wort redet, da sein Gottesbewußtsein in relative Dunkelheit gehüllt ist, das ist

---

<sup>4263</sup>Vgl. GA 9, 74; ebd. heißt es auch, die Erkenntnis, alles Denken sei als Denken objektivierend, sei grundlos, beruhe auf einer Mißachtung der Phänomene und verrate einen Mangel an Kritikfähigkeit.

<sup>4264</sup>GA 9, 77.

<sup>4265</sup>Vgl. GA 9, 77.

<sup>4266</sup>Vgl. GA 9, 68 sowie 48 und 52.

<sup>4267</sup>Vgl. GA 9, 52.

<sup>4268</sup>Vgl. GA 9, 62f.

<sup>4269</sup>GA 9, 77.

<sup>4270</sup>Vgl. GA 9, 69; wie oben, auf S. 688 d.v.U. (vgl. ebd. auch Anm. 4183) angedeutet, dürfte es äußerst aufschlußreich sein, diese Fehlmeinung Heideggers auf ihre Verwandtschaft mit derjenigen Geisteshaltung zu untersuchen, derzufolge Karl Barths »Homiletik« der Theologie die Homiletik und der Homiletik das Homiletische, also der Theologie die Gegenstandsbeziehung nehmen will; erinnere Anm. 3055 d.v.U.

<sup>4271</sup>Erinnere GA 65, 78f in Anm. 3844 d.v.U.

<sup>4272</sup>Vgl. GA 29/30, 89; 100-103; auszugsweise zitiert in Anm. 3828 d.v.U.

<sup>4273</sup>»[D]as Denken [ist] jeweils ein Sichsagenlassen dessen [...], was sich zeigt« (GA 9, 75).

<sup>4274</sup>Vgl. GA 65, 86.

<sup>4275</sup>Vgl. GA 65, 243.

mehr oder minder der Stand von SuZ. Daß Heidegger zudem seine pseudotheologische Philosophie bzw. sein oder »das Denken« in die Sphären von »Verstehen« und »Stimmung« hineindeuten will, das stellt eine verdichtende (sic!) Fortführung seines Grundselbstmißverständnisses, seines Mißverständnisses seiner selbst (inklusive der »Welt«) und vor allem »Gottes« dar, durch das bedingt seine bisweilen auch politisch gefärbte Denkpraxis Züge religiöser Mystagogie annimmt<sup>4276</sup>.

#### 4.4.2 »Dasein« und Gesamtwerk – »Stimmung«, »Zeit« und »Gott«

Trotz der gezeigten Mißverständnisse und Selbstwidersprüche Heideggers soll in diesem Arbeitsschritt soll auf die relative Einheit und Einheitlichkeit des Werkes Heideggers und zweitens auf dessen Verlaufsstruktur hingewiesen werden; dabei soll die Möglichkeit plausibel gemacht werden, in der Auseinandersetzung mit Heideggers Zeitphilosophie eine Theologie der Zeit zu entwickeln, die dem von Heidegger bisweilen nur bruchstückhaft gesichteten Phänomenzusammenhang in einem höheren Maße gerecht wird.

Einheit und Einheitlichkeit des Werkes Heideggers betreffen naturgemäß sowohl Inhalt und Form bzw. Gestalt und Gehalt der »Anschauung« Heideggers, welche Anschauung als Prozeß verstanden unter den Aspekten ihrer Möglichkeitsbedingungen, ihres Verwirklichtwerdens sowie des entsprechenden Verwirklichtseins zu betrachten ist. Dazu sei hier in aller Kürze bemerkt, daß Heideggers Zentralanschauung in der Beschreibung des Daseins und dessen bewußtseinsbestimmender Geworfenheit in SuZ zum Ausdruck kommt. Zweitens war oben zu sehen, daß die von Heidegger vorgetragene Darstellung mit der von Schleiermacher mitgeteilten Anschauung eigentlich übereinstimmt. Formal betrachtet handelt es sich bei dieser Anschauung, nämlich bei dem angeschauten Prozeß wie auch bei dem Prozeß des Anschauens um ein unmittelbares, radikal rezeptives – gefühlsmäßiges – und in sich reflexives Bewußtsein bzw. Selbstwissen, das um seiner bestimmten Bestimmtheit willen immer schon ein ebenfalls unmittelbares, aber spontanes »Setzen« oder »Verstehen« der durch freie Selbstübernahme anzuerkennenden Prozeßbedingungen seiner selbst sowie seiner »Welt« an sich hat, wobei das besagte Verstehen seinerseits um seiner bestimmten Bestimmtheit willen immer schon ein »Reden« an sich hat, das die Weise einer wechselwirksamen, durch relative Gegensätze gliedernden Mitteilung des stimmungsgemäß »Verstandenen« bedeutet. Zugleich bedeutet dieser Sachverhalt ein gefühlsmäßiges Wissen um den Grund für die Prozeßbedingungen des so beschriebenen Daseins. Offensichtlich impliziert diese Beschreibung zugleich die Sichtung der Prozessua-

---

<sup>4276</sup>Vgl. etwa GA 16, 131 (»Sommersonnenwende 1933!«): »Die Tage fallen – unser Mut steigt – die Tage fallen – dem Dunkel und der Härte des Winters entgegen, unser Mut steigt – das Dunkel zu brechen und der kommenden Härte mannhaft standzuhalten. Feuer! Sage uns: Ihr dürft nicht blind werden im Kampf, sondern Ihr müßt hell bleiben für das Handeln. Flamme! Dein Lodern künde uns: Die deutsche Revolution schläft nicht, sie zündet neu umher und erleuchtet uns den Weg, auf dem es kein Zurück mehr gibt. Die Tage fallen – unser Mut steigt. Flammen zündet! Herzen brennt! (Feuerspruch – gesprochen am 24. Juni auf dem Universitätsstadion)«. »Im übrigen greift Heidegger in Sein und Zeit auch zentrale Kategorien der bündischen Romantik auf: das Wir, den Kampf, das Geschick und, vor allem, den exemplarischen Führer, der in der Lage ist, dem Volk den Weg zu weisen« (V. Fariás, Heidegger und der Nationalsozialismus, [dt.Übers.] Frankfurt a.Main 1989, 115).

lität des beschriebenen Sachverhalts. Das zugrundegelegt, dürfte eine ähnliche Verlaufsstruktur des Gesamtwerkes Heideggers verglichen mit dem Werk Schleiermachers zu erwarten sein, da beide als Entfaltung derselben Grundeinsicht zu verstehen sind. Eingerechnet die oben bemerkte gewisse Fehlsichtigkeit Heideggers sowie eine weitere, noch zu thematisierende Eigentümlichkeit des Autors Heidegger trifft diese Vermutung zu. Das ist kurz anzuzeigen.

Anders als Schleiermacher kann Heidegger zwar zum Zeitpunkt des Erscheinens von SuZ auf knapp zehn Jahre Dozententätigkeit an der Freiburger philosophischen Fakultät zurückblicken und gilt manchem Hörer bereits ab der Ontologievorlesung aus dem Sommersemester 1923 als »ein heimlicher König der Philosophie«<sup>4277</sup>. Doch auch Schleiermacher kann im Jahr seines Erstlingswerkes auf eine Reihe halböffentlicher Geistestätigkeiten zurückblicken, deren wachsender Erfolg ihn zur Darlegung seiner höchst eigenen »Anschauung des Universums« nötigte;<sup>4278</sup> zweitens war oben gezeigt worden, daß im Grunde auch Heidegger vor seinem entscheidenden Durchbruch immer nur auf dem Anweg zur ersten großen Bewußtwerdung seines und des menschlichen Daseins überhaupt unterwegs war. Und schon auf diesem Weg schimmert die Struktur der Gemütserschlossenheit durch. Tendenziell nämlich richtet Heidegger in seiner frühen Zeit rund um die Promotion seine Aufmerksamkeit verstärkt auf die Sachverhalte der Sphäre des Denkens; und seit der intensiven Auseinandersetzung mit Husserl während seiner Privatdozentur konzentriert sich Heidegger tendenziell auf die Sachverhalte der Sphäre des Wollens. Freilich handelt es sich dabei nur um Tendenzen! Die Kernproblematik von »Sein und Zeit« schwingt dabei als Grundton immer schon mit; sie verleiht als heimliche Suche nach Gott dem Autor die treibende Kraft seines Werks. Sodann kann gesagt werden, daß Heideggers Anweg in gewisser Hinsicht bewußter geschieht, das meint disziplinierter, in betont wissenschaftlicher Manier auf der Suche nach einer rechten Zugangsweise, einer rechten Zugangsweise zu den ganz ursprünglichen Phänomenen von »Sein« und »Zeit« sowie zu Gott, und daß Heidegger aus diesem Grund unter ausdrücklicher Hinwendung zu und in Auseinanderset-

---

<sup>4277</sup>»Einen [...] starken Eindruck muß auch die ONTOLOGIE-Vorlesung vom Sommer 1923 hinterlassen haben. Nicht wenige von denen, die später Rang und Namen in der Philosophie erlangen sollten, saßen damals zu Füßen des Privatdozenten Heidegger, der bei manchen inzwischen schon als ein heimlicher König der Philosophie galt [...]. Es waren da Gadamer, Horkheimer, Oskar Becker, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas« (Safrański, Ein Meister aus Deutschland, 142).

<sup>4278</sup>Seit Ende 1794 arbeitet Schleiermacher für den kirchlichen Oberkonsistorialrat F.S.G Sack als Übersetzer von »Hugo Blairs Predigten«; wahrscheinlich ab dem Folgejahr ist Schleiermacher von Sack mit der Übersetzung der »Sermons delivered at the Sunday Evening Lecture, for the Winter Season, at the Old Jewry« des Londoner Predigers Joseph Fawcett betraut. 1796 eröffnet Schleiermacher ein Studienheft mit Gedanken zu Staatsform, Kirche und Ehe, die wahrscheinlich in der *Berlinischen Monatsschrift* publiziert werden sollten. Mit Beginn des Jahres 1797 gehört Schleiermacher zum Kreis der Frühromantiker (Tieck, Kleist, F. Schlegel) um die Berliner Salondame Henriette Herz. Bereits im »zweiten Stück« des Jahrgangs 1798 des von F. Schlegel begründeten *Athenaeums* sind Fragmente Schleiermachers abgedruckt. Schon im Jahr 1797 hatte F. Schlegel darauf gedrungen, »daß ich [Schleiermacher] nemlich nun auch fleißig seyn d. h. Bücher schreiben solle. Neun und zwanzig Jahr, und noch nichts [Eigenes] gemacht! [...] ich mußte ihm [F. Schlegel] wirklich feierlich die Hand darauf geben, daß ich noch in diesem Jahr etwas eignes schreiben wollte« (Schleiermacher an seine Schwester Charlotte vom 21.11. bis 31.12.1797 aus Berlin, zitiert nach K. Nowak, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen <sup>2</sup>2002, 88).

zung mit der sogenannten Phänomenologie, speziell der Phänomenologie Husserls seine eigene Anschauung zu gewinnen versucht hat. Die größere Differenz gegenüber Schleiermacher jedoch liegt darin, daß Heidegger ausdrücklich nach der »Zeit« fragt.

Schleiermachers Werk hob an mit den *Reden über die Religion*. Dort wurde zuvörderst das Fundiertsein der Religion wie des Menschseins, ja des endlichen Seins überhaupt in dem von Schleiermacher so genannten Band des Bewußtseins vorausgesetzt. Von dieser Annahme bzw. von diesem Eindruck aus entfaltete sich das Werk Schleiermachers bis zum ontologisch Sekundären, dem »Wollen«, sowie bis hin zum Tertiären, dem »Denken«, wobei Schleiermacher diese komplette Denkbewegung im ständigen Vortrieb seiner Erkenntnisse grob gesagt zweimal, in zwei direkt aufeinander folgenden Durchläufen vollzieht.

Heidegger tritt 1927 mit *Sein und Zeit* in Erscheinung. Dort beschreibt er vorzüglich das von Schleiermacher thematisierte Bewußtseinsfundament in der Weise einer Analytik des »Daseins«. »Sein«, genauer endliches Sein ist demzufolge zuerst und zutiefst gefühlsmäßiges Bewußtsein bzw. je bestimmt gestimmte Befindlichkeit, sozusagen Stimmung. »Dasein« besagt demgegenüber lediglich, daß ein »Stück« des endlichen Seins bestimmt ist, die für das Sein im Rahmen der Endlichkeit prinzipiell höchstmögliche Bestimmtheit, nämlich die von Heidegger beschriebene, volle Erschlossenheit von »Sein« zu erreichen.<sup>4279</sup> Entsprechend der ontologischen Nachordnung von »Verstehen« und »Rede« in SuZ und insofern auch übereinstimmend mit dem Erkenntnisweg Schleiermachers orientiert auch Heidegger seine weiterführende Gedankenproduktion an dieser Ordnung von Möglichkeitsräumen, Bestimmtheiten und Prozessen.

Zum vermeintlichen Bruch im Werk Heideggers, zur sogenannten Kehre, sei an dieser Stelle angemerkt, daß die vermeintliche Uneinheitlichkeit des Werkes zu großen Teilen auf derjenigen Fehlsicht beruht, die nicht erkennt, daß Heideggers Fragen nach der »Zeit« und dem »Sein« im Anschluß an die Analyse des Daseins lediglich die sachnotwendige Fortsetzung der Beschreibung desjenigen »Seinsprozesses« ist, der mit Heidegger gesprochen die »Geworfenheit des Daseins« darstellt, nach der Sacheinsicht der christlich-theologischen Phänomenologie jedoch als »Offenbarung«, und zwar zuerst und zuletzt als die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes zu verstehen ist. Der Analyseweg vom menschlichen Dasein zu Gottes Selbstoffenbarung führt Heidegger im Rahmen seiner Zeitphilosophie zu bisweilen mehr dichterischen Beschreibungen der göttlichen Offenbarung. Statt um das Erscheinen des einzelnen Erscheinenden geht es Heidegger zunehmend um das

---

<sup>4279</sup>Beispielsweise partizipiert ein Stein zwar ebenfalls an der besagten Erschlossenheit, indem er für das Dasein in dessen Welt da sein kann; aber die für ihn eigentümliche Weise von Da-sein, von Gegenwärtig- oder Präsentsein ist eingeschränkt bzw. gegenüber dem eigentlichen Dasein abstrakt. Seine Bestimmtheit zielt wesentlich auf ein Präsentsein seiner Konstituenten für einander im Sinn der physischen Erhaltung seiner Einheit. Maximal in diesem Sinne ist der Stein für sich selbst da. Im Verhältnis zum vollen Erschlossen- bzw. Dasein ist der Stein weder zu einem unmittelbaren Ergreifen, noch zu einem mittelbaren Begreifen seiner Existenzbedingungen oder gar des Woher und Wohin alles Seins bestimmt. Personsein ist nicht die Seinsweise von Steinen, obwohl unter Umständen sehr wohl gesagt werden kann, daß Steine im Medium von Personsein existieren, nämlich dann, wenn die Rede zutrifft, daß alle Seinsprozesse als Zeit- bzw. Offenbarungsgeschehen begriffen im Personsein Gottes prozedieren. Dazu später mehr im Haupttext d.v.U.

Erscheinen des Erscheinens (von einzelner Erscheinendem). Während bei Schleiermacher die teils ex-, teils implizite Thematisierung dieses Sachzusammenhangs unter dem traditionellen theologischen Topos der Schöpfung bzw. der Offenbarung stattfindet<sup>4280</sup>, kommt Heidegger über »Stimmung« und »Geworfenheit« zum Topos der Zeit als des Sinnes von Sein – und behandelt dennoch dieselbe Gegebenheit wie Schleiermacher. Nichtsdestoweniger wird man am Ende vor allem Heideggers Sach- und Verhältnisbestimmungen von »Zeit« und »Gott« einer kritischen Sichtung unterziehen müssen. Denn vor dem Hintergrund der »Zeit« entwickelt Heidegger seine übrigen Einsichten ins »Sein«, die eigentümlicherweise vor allem und immer wieder die »Stimmung« betreffen.

#### 4.4.2.1 Auf dem Boden der »Stimmung«

Die Orientierung von Heideggers Gedankenproduktion an der oben besagten Seinsordnung zeigt sich skizzenartig dargestellt wie folgt: an erster Stelle und im Zentrum von Heideggers Entdeckungen steht seine Einsicht in die Bedeutung von »Stimmung« und »Befindlichkeit«. Zwar kann man trefflich darauf hinweisen, daß im Grunde auch alle anderen Themen Heideggers, etwa seine Beschäftigung mit den Phänomenen Denken und Sprechen, Intentionalität (Wollen) und Handeln oder auch »der Zeit« schon lange vor *Sein und Zeit* angelegt sind; doch sein erstes großes Hervortreten mit einem eigenen Entwurf war und ist dem Hauptwerk SuZ vorbehalten, und dort gelingt Heidegger vorzüglich der Hinweis auf das stimmungsmäßige Fundiertsein des Da-seins und dessen Welt in Befindlichkeit – während die Auseinandersetzung um die Zeit ins Aporetische sowie zum Abbruch des Projekts von SuZ führte. Heideggers Destruktionsversuch drohte ein geradezu ahistorisches Verständnis der Wirklichkeit hervorzurufen. Zudem muß zwar auch über Heideggers Gedankenproduktion nach SuZ gesagt werden, daß im Grunde jeder Text mit dem anderen im Zusammenhang steht und Heidegger als Wanderer durch nur einen einzigen Gesamtzusammenhang während jeder Phase seines Schaffens stets dieselbe Sache, und zwar aus bisweilen kurzzeitig hintereinander folgenden, verschiedenen Perspektiven beschreibt. Dennoch sind Phasen und Schwerpunkte bzw. eine sinnvolle Ordnung zu erkennen.

So ist das prinzipielle Schwerpunktthema Stimmung noch in der 1929/30 gehaltenen Vorlesung über »Die Grundbegriffe der Metaphysik« gegenwärtig, wie schon der Untertitel »Welt – Endlichkeit – Einsamkeit« andeutet.<sup>4281</sup> Speziell in der Langeweile könne das menschliche Dasein seine existenzielle Endlichkeit und Einsamkeit verspüren, das Gefühl, vom Ganzen der Welt statt ergriffen zu sein, nur leer zurückgelassen zu werden.<sup>4282</sup> Dabei sei die tiefste Langeweile strukturell von gleich dreifacher Negativität: »Es langweilt

---

<sup>4280</sup>Vgl. GL, §§ 57-61 sowie 113-163.

<sup>4281</sup>Der Volle Titel lautet: »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit« (GA 29/30).

<sup>4282</sup>»Ist es am Ende so weit mit uns, daß eine tiefe Langeweile in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herzieht?« (GA 29/30, 119); vgl. auch GA 29/30, 214.

einen«<sup>4283</sup>, d.h. ein nichtiges Ganzes (1.) steht einem Nicht-Selbst (2.) gegenüber in einer Nicht-Beziehung (3.). Von diesem Punkt aus will Heidegger »durch die Auslegung des Wesens der Langeweile zum Wesen der Zeit vordringen«<sup>4284</sup>. Und zugleich versteht Heidegger diese Denkbewegung als befreiendes Selbst-Entschließen, das nur geschehe, wenn und sofern das Dasein sich zu sich selbst entschieße.<sup>4285</sup> Auf diese Weise »zwingt« Heidegger das Dasein per Langeweile »in die Spitze des eigentlich Ermöglichenden«, also in die Spitze der »bannenden Zeit«;<sup>4286</sup> das Dasein sei für sich selbst Mitermöglichungsgrund. Mit dieser fragwürdigen Vorstellung von der menschlichen Selbstbestimmung klingt im Grunde die von Heidegger geleistete Fehlbestimmung einer angeblichen doppelten Nichtigkeit und Schuldigkeit des menschlichen Daseins aus SuZ an. Zudem erhellt, daß Heidegger rund um die Vorlesung über die *Grundbegriffe der Metaphysik* nicht nur ein damals verbreitetes Unbehagen in der Kultur vermitteln will,<sup>4287</sup> sondern vergleichbar der Entdeckung des Numinosen durch Rudolf Otto – wenn auch unter Ausblendung eines wahren »Jenseitsbezuges« – durch geheimnisvollen Schrecken<sup>4288</sup> hindurch seine Hörer zum wahren Dasein erwecken will: »Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag«<sup>4289</sup>; das ist der charismatische Philosoph, der das »merkwürdige Schicksal« hat, »für die anderen eine Veranlassung dafür zu sein, daß in diesen das Philosophieren erwacht«<sup>4290</sup>. Dieser pseudoreligiöse Bewußtseinsstifter ist freilich Heidegger selbst: »Um nichts geringeres geht es Heidegger dabei, als diese ursprüngliche Dimension des Geschehens im philosophischen Dasein wieder zu gewinnen, um alle Dinge erst wieder einfacher, stärker und nachhaltiger zu ›sehen‹«<sup>4291</sup>.<sup>4292</sup>

»Metaphysik« bedeutet in diesem Kontext keinesfalls, daß Heidegger eine Lehre vom sogenannten Übersinnlichen bzw. Aussagen über sogenannte jenseitige Welten aufstellen wollte; Transzendieren bzw. Überschreiten will Heidegger »τὰ φυσικά« vielmehr in dem Sinn, daß er eine »eigentümliche Umwendung gegenüber dem alltäglichen Denken und Fragen«<sup>4293</sup> leistet, sofern die Philosophie das »Grundgeschehen im menschlichen Dasein«<sup>4294</sup> wachrufen müsse. In diesem Sinn hatte Heidegger schon 1928 in den *Meta-*

---

<sup>4283</sup>GA 29/30, 214.

<sup>4284</sup>GA 29/30, 201.

<sup>4285</sup>»Was aber das Bannende als solches, die Zeit [...] zu wissen gibt und eigentlich ermöglicht, [...] ist nichts Geringeres als die Freiheit des Daseins als solche. Denn diese Freiheit des Daseins ist nur im Sichbefreien des Daseins. Das Sichbefreien des Daseins geschieht aber je nur, wenn es sich zu sich selbst entschließt« (GA 29/30, 223).

<sup>4286</sup>Vgl. GA 29/30, 224.

<sup>4287</sup>Vgl. GA 29/30, 112.

<sup>4288</sup>Vgl. GA 29/30, 244ff.

<sup>4289</sup>GA 29/30, 255.

<sup>4290</sup>GA 29/30, 19.

<sup>4291</sup>GA 29/30, 35.

<sup>4292</sup>»Das ist es«, bekennt Heidegger am 3. Dezember 1928 in einem Brief an Karl Jaspers, »was so eine merkwürdige Vereinsamung ins Dasein bringt – jenes dunkle Stehen vor dem eigenen anderen, was man glaubt der Zeit bringen zu müssen« (BwHJ, 114).

<sup>4293</sup>GA 29/30, 66.

<sup>4294</sup>GA 29/30, 12.



*physischen Anfangsgründen der Logik*<sup>4295</sup> zwar nur von und nicht zu der Existenz sprechen wollen,<sup>4296</sup> da die Analytik des Daseins nur deskriptiv sei. Doch andererseits galt für Heidegger schon damals, daß vorzüglich von der Stimmung der Angst aus (von der Langleike ist hier noch keine Rede)<sup>4297</sup> die Phänomene von Transzendenz und Zeitlichkeit zu erschließen seien und daß der Blick auf das Ganze des in seiner Endlichkeit zu bestehenden Daseins nur durch »extremen existenziellen Einsatz«<sup>4298</sup> des Philosophierenden selbst zu eröffnen sei. Darin liegt für Heidegger, »daß wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten«<sup>4299</sup>; denn gemäß seinem Wesen »zu Seiendem« sei das Dasein als solches »je schon aus dem offenbaren Nichts her«, sozusagen »Hineingehaltenheit in das Nichts«<sup>4300</sup>.<sup>4301</sup> »Metaphysik« bedeutet danach »das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten«<sup>4302</sup>; und daher ist Metaphysik für Heidegger das »Grundgeschehen im Dasein«, ja als solches sei sie – die recht verstandene Philosophie – »das Dasein selbst«<sup>4303</sup>.

Mit dieser Beschreibung des Daseins sind offenkundig gewisse Bedeutungsverschiebungen gegenüber der Darstellung von SuZ verbunden. So hatte Heidegger schon in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Logik* vom Sommer 1928 mitgeteilt, daß Dasein nicht mehr nur »die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit« »berge«<sup>4304</sup>, sondern auch für das »gattungshafte Zusammenstreben und die gattungshafte Einigung«<sup>4305</sup>. In SuZ demgegenüber war zwar das »Mitsein« im Dasein stets mitbedacht worden, doch hatte die Ausrichtung darin bestanden, das im Miteinander befangene Dasein von den Verdeckungen des Geredes freizusetzen – durch und für sein eigentliches Selbstsein, das Selbstsein des Individuums.<sup>4306</sup> Nun wird stattdessen in den Fokus rücken: das Dasein als Gemeinschaft, das durch die in einem Seinsentwurf zur Sprache gebrachte Welt sich und die Welt erst bildet. »Welt«, wie sie in SuZ thematisch wurde, war lediglich Möglichkeitsraum für das Dasein; nunmehr geht es Heidegger um »weltbildende« Seinsentwürfe, die ganze Welten hervorbringen. In diesem Sinne gilt Heidegger die »Weltbil-

---

<sup>4295</sup>Der volle Titel dieser Vorlesung lautet: »Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz« (GA 26).

<sup>4296</sup>Vgl. GA 26, 172.

<sup>4297</sup>Vgl. GA 26, 214; vgl. GA 9, 110ff.

<sup>4298</sup>GA 26, 176.

<sup>4299</sup>GA 9, 112 (*Was ist Metaphysik?*).

<sup>4300</sup>GA 9, 115 (*Was ist Metaphysik?*).

<sup>4301</sup>Ohne die »ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts«, so Heidegger, »kein Selbstsein und keine Freiheit« (GA 9, 115 [*Was ist Metaphysik?*]).

<sup>4302</sup>GA 9, 118 (*Was ist Metaphysik?*); und weiter heißt es dort: »In der Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinausgehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen«.

<sup>4303</sup>GA 9, 122 (*Was ist Metaphysik?*).

<sup>4304</sup>GA 26, 173.

<sup>4305</sup>GA 26, 175.

<sup>4306</sup>Wenn Heidegger in SuZ vom »Geschehen der Gemeinschaft« spricht und dazu auffordert, sich nicht dem »schicksalhaften Geschick des Daseins in und mit seiner ›Generation« zu verschließen (SuZ 384f), so zielt diese ausdrücklich auf Dilthey verweisende Formulierung (vgl. SuZ 385 Anm. 1) auf »einen engeren Kreis von Individuen«, die ihr Geschick als je eigentümliches Dasein auffassen; vgl. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 31-73, bes. 36-41, speziell S. 37.

dung als Grundgeschehen im Dasein<sup>4307</sup> bzw. dieses als jene. Daß diese Gleichsetzung problematisch sein dürfte, ist anzunehmen; in ihr spiegelt sich die mangelhafte Unterscheidung zwischen »Stimmung« und »Verstehen« wieder, die in SuZ bis zur Idee der doppelten Schuldigkeit führt. Um so verständlicher ist, daß Heidegger seinen Begriff der Weltbildung aus der Vorlesung über die *Grundbegriffe der Metaphysik* später Neubestimmen wird. In der besagten Vorlesung gilt: »Das Dasein im Menschen bildet Welt: 1. es stellt sie her; 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfangende«<sup>4308</sup>. Speziell die gegenüber SuZ auffällige Vorrangstellung des Herstellens<sup>4309</sup> wird Heidegger später in ihrer Radikalität zurücknehmen. In der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (GA 40) vom Sommersemester 1935 stellt Heidegger die Frage nach dem »Sein des Seienden« erneut und bestimmt als dieses die »φύσις« verstanden als das »von sich aus Aufgehende«, »das sich eröffnende Entfalten«, das »in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten«<sup>4310</sup>. Heidegger bringt dabei ein faktisch offenbarungsphilosophisch und -theologisch höchst bedeutungsvolles Verständnis der »φύσις« hervor. Denn die »φύσις« legt Heidegger – wenige Jahre später – in *Vom Wesen und Begriff der Φύσις* wesentlich als »Entbergung«, also als Geschehen von Erscheinungsmöglichkeiten aus, so, daß die »οὐσία« als solche im »anfänglichen« Sinn »φύσις« ist;<sup>4311</sup> erst in einem zweiten, sekundären Sinn, nämlich gerichtet auf das einzelne Erscheinende stelle die »φύσις« dann auch das »Physische« im Bereich der »οὐσία« dar, weshalb zum »Sein« dann immer auch schon die »ἀλήθεια« gehöre<sup>4312</sup>. In den *Grundbegriffen der Metaphysik* denkt Heidegger die »Offenheit« auch der physischen Natur stärker vom menschlichen Dasein aus bzw. auf den Menschen hin: der Mensch sei die »offene Stelle«, die sich inmitten des naturhaft verschlossenen Seienden aufgetan habe.<sup>4313</sup> Gegenüber SuZ ist das »ein ganz neuer Anfang«<sup>4314</sup>, da Heidegger mit dem zweiten Teil der *Grundbegriffe* zu verstehen sucht, wie die weltlose (physische) Natur dennoch in der Welt des Menschen »da« ist, »da« für den Menschen, in dessen Selbsterschlossenheit die Prozesse der (physischen) Natur niemals nichtig, sondern aufgehoben sind, indem sie zu ihrer eigenen, sozusagen natürlichen Zielbestimmung geführt werden. Inwieweit dabei und in welchem Sinn das von Heidegger so genannte Geschehen im Dasein, das »Grundgeschehnis«, wie Heidegger im Wintersemester 1934/35 sagt,<sup>4315</sup> oder das »Ereignis«<sup>4316</sup>, wie es dann ab 1936 heißt, einerseits als Geschehensprozeß für den

<sup>4307</sup>GA 29/30, 507.

<sup>4308</sup>GA 29/30, 414.

<sup>4309</sup>Das nichtdaseinsmäßige Seiende ist in seinem Sein derart, wie es im Dasein »hergestellt«, d.h. »vorgängig« in Offenheit, nämlich »im Ganzen« (der Welt) gebildet wird, vgl. GA 29/30, 414 und 505. Dementsprechend bezeichnet Heidegger a.a.O. denn auch das »Grundgeschehen« als »Entwurf«, vgl. GA 29/30, 526.

<sup>4310</sup>GA 40, 20 und 16.

<sup>4311</sup>Vgl. *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, Physik B, 1 (1939), GA 9, 298-301, bes. 301

<sup>4312</sup>Vgl. GA 9, 301.

<sup>4313</sup>Vgl. GA 29/30, 529.

<sup>4314</sup>Aus einem Brief Heideggers an E. Blochmann vom 12. September 1929 (BwHB, 32).

<sup>4315</sup>In der Vorlesung *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (GA 39, 109).

<sup>4316</sup>Bereits der Untertitel von GA 65 (Beiträge zur Philosophie) spricht »Vom Ereignis«.

Menschen, oder andererseits als durch den Menschen bestimmter Prozeß aufzufassen sei, das bleibt in den Jahren von 1929 bis 1939 unklar<sup>4317</sup>. Evident jedoch ist werkgeschichtlich betrachtet, daß Heidegger zunächst und vor allem in SuZ das radikal rezeptive Daseinsfundament der Befindlichkeit bzw. der Stimmung thematisiert, sowie daß Heidegger im Ausgang von der Unklarheit seiner Bestimmung des Verhältnisses von »Stimmung« und »Verstehen« sodann in den *Grundbegriffen der Metaphysik* den Verstehensakt des Entwurfes zum Thema macht und im Verhältnis zur radikal rezeptiven Vorgegebenheit des Daseins und seines »Geschehens« übergewichtet – bevor er im Verlauf einiger Jahre und unter Ausrichtung seiner Forschungsbemühungen auf das »anfängliche« Erscheinen (des Erscheinens des einzelnen Erscheinenden) seine Aufmerksamkeit zur radikalen, stimmungsmäßig vermittelten Vorgegebenheit des Daseins zurücklenkt.

Den in diesem Zusammenhang entscheidenden Übergang<sup>4318</sup> von der wesentlich auf die stimmungsfundierte Struktur des Daseins ausgerichteten Philosophie, die scheinbar notwendig geschichtslos in die bekannte problematische »Praesenz«-Vorstellung mündet, hin zur schwerpunktmäßigen Thematisierung des sogenannten Entwurfgeschehens unter dem Aspekt des Wollens bzw. des menschlichen Freiheitshandelns vollzieht Heidegger im Wintersemester 1931/32 in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34). Erstmals beschäftigt hatte sich Heidegger mit dem Thema der menschlichen Freiheit unmittelbar nach den *Grundbegriffen* in der Vorlesung *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31) aus dem Sommersemester 1930. Im ersten, dem Höhlengleichnis der Politeia gewidmeten Teil der Plato-Vorlesung von 1931/32, mit der Heidegger der oben dargestellten Ontologisierung der »φύσις« faktisch vorarbeitet,<sup>4319</sup> versteht Heidegger – im Überschnitt über Plato – die Metapher des Lichts als Metapher für die Freiheit des Daseins: »Wir sprechen von der ›Waldlichtung‹; das meint eine Stelle, die frei ist von Bäumen und frei-gibt den Durchgang, den Durchblick. Lichten heißt also freigeben, freimachen. Das Licht lichtet, macht frei, gibt Durchlaß«<sup>4320</sup>. Mit geringem Unterschied zu SuZ, wo das Dasein »an ihm selbst, als In-der-

<sup>4317</sup>Obwohl Heidegger bereits im Wintersemester 1931/32 in seiner Plato-Vorlesung (*Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34) den »Entwurf« als Geschehen und dieses als »Wahrheit«, in die der Mensch »versetzt« werde, deutet (vgl. GA 34, 75) und obwohl Heidegger dabei (vgl. GA 34, 13) auf ein Verständnis der »φύσις« im Sinne der *Einführung in die Metaphysik* bzw. im Sinne der Abhandlung *Vom Wesen und Begriff der Φύσις* zurückgreift, hält sich bei ihm dennoch ein Verständnis durch, demzufolge das »Geschehen« seinerseits Entwurf ist, also demzufolge Wahrheit als Geschehen und die Artikulation desselben eins und dasselbe sind, weshalb überhaupt die »φύσις« zur Erfahrung ihrer selbst degenerieren könne und der »τέχνη« wie dem »λόγος« gegenüberstehe und von beiden je im Anfang schon verdeckt werde (vgl. GA 40, 19 und 187). Andererseits steht für Heidegger fest, daß die »φύσις« nur im Unterschied zu der »τέχνη« und dem »λόγος« zu begreifen ist, vgl. GA 65, 190f. In der ersten Nietzsche-Vorlesung aus dem Wintersemester 1936/37 erscheint die »τέχνη« sogar als ein »Wissen um das Seiende«, das »nicht und nie [...] ›Machen‹ und Hervorbringen« anleitet, sondern »das allen menschlichen Aufbruch inmitten des Seienden« trage und führe, vgl. Heideggers Vorlesung *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (GA 43, 95).

<sup>4318</sup>Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 95 spricht gar von einem Durchbruch.

<sup>4319</sup>In der Plato-Vorlesung von 1931/32 heißt es, die Erfahrung der »φύσις« sei die »Grunderfahrung des Seienden als eines Sich-verbergenden« (GA 34, 13), also nicht die Grunderfahrung des »Bezirk[s] des Seienden, der für uns heute Gegenstand der Naturforschung ist, sondern [...] die Grunderfahrung des] Walten[s] des Seienden, alles Seienden« (GA 34, 13f).

<sup>4320</sup>GA 34, 59.

Welt-Sein gelichtet«<sup>4321</sup> war, gibt hier »das Licht« das Dasein »frei«. »Licht« meint hier eine »freigebende« Offenheit, eine Offenheit, die überhaupt erst ermöglicht, daß etwas begegnen bzw. einzelnes Erscheinendes erscheinen kann. Daß das Dasein freigegeben wird, bedeutet dann genauer gesagt ein Freigeben-für bzw. ein Frei-werden-des-Daseins-für. Aber, zugleich gelte: »Eigentliches Frei-werden ist ein entwerfendes Sich-binden, [...] das Sich-selbst-für-sich-selbst-eine-Bindung-geben, [...] die von vornherein im voraus verbindlich bleibt, so daß jedes nachkommende Verhalten im einzelnen dadurch erst [in einem sekundären Sinne] ein freies werden und sein kann«<sup>4322</sup>. D.h., das Dasein entspricht dem »eigentlich Freimachenden«<sup>4323</sup>, dem ursprünglichen Möglichkeitsgeschehen »Licht«, indem es – wie als Umkehrung der doppelten Schuldig- und Nichtigkeit aus SuZ – die Freiheit, sein »nachkommendes Verhalten« zu entwerfen, übernehme! Auf diese Weise geschehe anders gesagt der sogenannte »Weltentwurf«.<sup>4324</sup> Das »Licht« steht so gesehen im rückblickenden Vergleich mit SuZ metaphorisch auch für »die Zeit«, sofern die Zeit ja das den Seinsentwurf Ermöglichende war.<sup>4325</sup>

Anders gesagt unternimmt Heidegger mit der Plato-Vorlesung von 1931/32 eine Neuinterpretation des Phänomens der in SuZ sogenannten Entschlossenheit. »Entschlossenheit« heißt nunmehr zusätzlich wie als Komplement zur zutiefst stimmungsmäßigen Befreiung von den Stricken der Verfallenheit »Sich-selbst-für-sich-selbst-eine-Bindung-geben«; und dieses Sich-selbst-eine-Bindung-geben solle den Gesamtzusammenhang des Handelns von Grund auf bestimmen. In Anknüpfung an SuZ kann Heidegger diesen Bestimmungsakt auch als »Entwerfen« bzw. »Sein verstehen« bezeichnen: »Sein verstehen meint: die Wesensgesetzlichkeit und den Wesensbau des Seienden im voraus entwerfen [...], heißt den Seinsentwurf vollziehen [...]«<sup>4326</sup>. Beispielhaft für einen Seinsentwurf nennt Heidegger zunächst die neuzeitliche Naturwissenschaft, die in der Gestalt eines bestimmten Seinsentwurfes zuerst »umgrenzt«, was nachträglich als Natur und Naturvorgang überhaupt verstanden werden solle;<sup>4327</sup> in der Wissenschaft der Geschichte sodann müsse man zu dem »vorausgreifenden Wesensblick für [...] Bedingtheit und Grenze des menschlichen Handelns« fähig sein, kurz, man müsse »das vorgreifende Verständnis des Geschehens dessen, was wir Geschichte nennen, d.h. des Seins dieses Seienden, in sich wirken lassen«.<sup>4328</sup> Die »Kunst«, verstanden als eine dritte Weise von Seinsentwurf, bestehe wesentlich darin, daß

---

<sup>4321</sup>SuZ 133.

<sup>4322</sup>GA 34, 59.

<sup>4323</sup>Vgl. GA 34, 59.

<sup>4324</sup>»Sein verstehen meint: die Wesensgesetzlichkeit und den Wesensbau des Seienden im voraus entwerfen. Freiwerden für das Seiende, das Ins-Licht-sehen, heißt den Seinsentwurf vollziehen, darin ein Anblick (Bild) des Seienden vor-geworfen und vorgehalten wird, um so im Blick auf diesen Anblick zu Seiendem als solchem sich zu verhalten« (GA 34, 61).

<sup>4325</sup>Mit Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 98.

<sup>4326</sup>Vollständig heißt es: »Sein verstehen meint: die Wesensgesetzlichkeit und den Wesensbau des Seienden im voraus entwerfen. Freiwerden für das Seiende, das Ins-Licht-sehen, heißt den Seinsentwurf vollziehen, darin ein Anblick (Bild) des Seienden vor-geworfen und vorgehalten wird, um so im Blick auf diesen Anblick zu Seiendem als solchem sich zu verhalten« (GA 34, 61).

<sup>4327</sup>Vgl. GA 34, 61f.

<sup>4328</sup>Vgl. GA 34, 62f.

der Künstler die »verborgenen Möglichkeiten des Seienden« zum Werk bringe und dadurch »die Menschen erst sehend« mache für »das Wirklich-seiende«;<sup>4329</sup> und schließlich heißt es viertens, »[d]as Wesentliche der Entdeckung des Wirklichen geschah und geschieht [...] durch ursprüngliche Philosophie und die große Dichtung und deren Entwürfe«<sup>4330</sup>. Während die Kunst im Verhältnis zur Naturwissenschaft und Geschichte bei Heidegger in diesem Kontext als die »freieste« gilt, weil das Dasein durch sie zur Freiheit »entschlossen« werde, spricht Heidegger der Philosophie allein die Fähigkeit zu, erstens, die übrigen Freiheitsstufen auszudrücken und zweitens, sich auf einer der Freiheitsstufen überhaupt bewegen zu können. Das gelte selbst in Bezug auf die Kunst: erst, wenn die Philosophie »ursprünglich« vollzogen werde, sei der Zugang zur Kunst auf die Weise offen, daß die Kunst den Menschen »sehend« mache.<sup>4331</sup> Vor diesem Hintergrund sei die Philosophie als »das In-Gang-bringen der Metaphysik«<sup>4332</sup> zu verstehen; sie gilt Heidegger als die höchste Form des Seinsentwurfs, weil sie das Sein ausdrücklich auf die »Zeit« hin »entwirft« und alle anderen Seinsentwürfe erleuchtet; sie gibt sozusagen an, was an der Zeit ist.

Wie problematisch dieser »Entwurf« des »Entwerfens« ist, leuchtet auf, wenn man den näheren Zusammenhang beachtet, in dem der »ursprüngliche« Vollzug der Philosophie laut Heidegger im Entwurf des Seins auf »die Zeit« besteht. Denn »die Zeit«, ersetzbar durch die Metapher des Lichts bzw. der Sonne, interpretiert Heidegger vergleichbar der Idee des Guten bei Plato als Möglichkeitsraum und als das Ermöglichende schlechthin. Und, die Zeit »ereigne« sich selbst, indem sie die Erfahrung ihrer selbst im Entwurf geschehen lasse, wobei »die Zeit« bei Heidegger faktisch vom Entwurf nicht mehr abhebbar ist: jeder Seinsentwurf habe »seine Zeit«, die mit ihm entspringe und das Geschehen von »Zeit« konstituiere.<sup>4333</sup> Daß diese Philosophie und die ihr entsprechende Anschauung von »Weltbildung« eine fatale »Offenheit« für jede radikal selbstherrliche politische Revolution, und zwar speziell für die »Politik« des Nationalsozialismus zeitigen mußte, auch daß Heidegger zu Anfang dieser »Zeit« höchst willentlich »seine Zeit« durch Wort und Tat machtvoll zu gestalten suchte, sodann, daß sein philosophisch-politisches Programm gescheitert ist, kann leicht ersehen werden.

Am 21.04.1933 läßt Heidegger sich zum Rektor der Freiburger Universität wählen. Am 27.05.1933 hält er aus Anlaß der Übernahme des Rektorats seine Rede über »[d]ie Selbstbehauptung der deutschen Universität«<sup>4334</sup>. Diese Rede stellt die politische Artikulation von Heideggers »Metaphysik« dar, wiewohl sie weniger ein politisches, denn ein philosophisches Programm verkündet. Die Philosophie bestimmt Heidegger in der besagten Rede im Anschluß an die griechische »θεορία« als »die höchste Verwirklichung echter Praxis«<sup>4335</sup>, wobei die Vorrangstellung der Philosophie vor aller anderen Praxis, auch spe-

---

<sup>4329</sup>Vgl. GA 34, 63f.

<sup>4330</sup>GA 34, 64.

<sup>4331</sup>Vgl. GA 34, 63.

<sup>4332</sup>GA 9, 122.

<sup>4333</sup>Vgl. GA 34, 59 sowie a.a.O. 62 und 103; in diesem Sinne auch GA 39, 109.

<sup>4334</sup>Vgl. GA 16, 107-117.

<sup>4335</sup>GA 16, 109f.

ziell vor der Politik für Heidegger feststeht. »Indem er die Philosophie – als ›Wissensdienst‹ – von der Politik her versteht, ordnet er die Politik der Philosophie unter«<sup>4336</sup>. Im Rahmen dieser Unterordnung habe man sich »wieder unter die Macht des Anfangs unseres geistig-geschichtlichen Daseins [zu] stellen«<sup>4337</sup>. Dieser »Anfang« sei der »Aufbruch« der griechischen Philosophie.<sup>4338</sup> In ihr fallen für Heidegger »Anfang« und »Aufbruch«, die beiden Aspekte des Seinsentwurfes und des ihn ermöglichenden Lichtblickes auf die ihn freigebende »Zeit«, in eins. Zugleich allerdings geht Heidegger von der Annahme aus, der den Selbstentwurf ermöglichende Anfang geschehe prinzipiell noch immer: »Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen. [...] Fügen wir uns aber der fernen Verfügung des Anfangs, dann muß die Wissenschaft zum Grundgeschehnis unseres geistig-volklichen Daseins werden«<sup>4339</sup>. Anders gesagt befinde sich der »heutige Mensch« in der schon von Nietzsche mit dem Satz »Gott ist tot« beklagten »äußersten Not«, zu einem neuen, nachgriechischen Anfang »aufbrechen« zu müssen; Ort dieser selbstentwerfenden und selbstbehauptenden Philosophie nach dem »Tod Gottes« ist die deutsche Universität; andererseits entfalte sich die auf »Zeit« entworfene Gegenwart einzig zwischen dem »gewesenen« und dem »zukünftigen« Anfang.<sup>4340</sup> Offensichtlich leidet diese Vorstellung nicht nur an der praktischen Schwierigkeit, zu beurteilen, ob die stets im Fortschritt begriffene Gegenwart möglicherweise in die Uneigentlichkeit führt,<sup>4341</sup> sondern die Vorstellung von Selbstbehauptung in einem neuen Anfang und die zu erleidende Offenheit des Zeitraums der Gegenwart zwischen den beiden Anfängen widersprechen einander prinzipiell.<sup>4342</sup> Andeutungsweise findet sich die Konsequenz Heideggers aus dieser Zwiespältigkeit ebenfalls in der Rektoratsrede wieder: die Philosophie muß darauf verzichten, politische Aufbrüche mit dem Ziel eines neuen »Anfangs« in Gang bringen zu wollen.<sup>4343</sup> Dementsprechend reicht Heidegger bereits am 12.04.1934 ein Gesuch um Rücktritt vom Rektorat ein und schon im Wintersemester 1934/35 wendet er sich – nach dem Scheitern seines philosophisch-politischen Pro-

---

<sup>4336</sup>Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 118.

<sup>4337</sup>GA 16, 108.

<sup>4338</sup>Vgl. GA 16, 108f.: »Darin steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum kraft seiner Sprache erstmals auf gegen das Seiende im Ganzen und befragt und begreift es als das Seiende, das es ist«.

<sup>4339</sup>GA 16, 110f.

<sup>4340</sup>GA 16, 111f und 110f.

<sup>4341</sup>Die Rektoratsrede lebt von der Annahme, daß der Aufbruch durch den Anfang gedeckt werden könne, daß der Aufbruch von Anfang an durch den Anfang selbst mit ihm in Übereinstimmung gebracht werden oder gehalten sein könne.

<sup>4342</sup>So auch Figal, Martin Heidegger zur Einführung, 128f.

<sup>4343</sup>Darauf deuten die Aussagen hin, die um ihr eigenes Wesen bemühte Wissenschaft, die Philosophie müsse »vorrücken in den äußersten Posten der Gefahr der ständigen Weltungewißheit« (GA 16, 112); das philosophische Wissen müsse »seinen höchsten Trotz entfalten, für den erst die ganze Macht der Verborgenheit des Seienden aufsteht, um wirklich zu versagen« (GA 16, 109); und, wo mit dem »Tod Gottes« Ernst gemacht werde, wandle sich »das anfänglich bewundernde Ausharren der Griechen vor dem Seienden zum völlig ungedeckten Ausgesetztsein in das Verborgene und Ungewisse, d.i. Fragwürdige« (GA 16, 111).

gramms – der Kunst, speziell der Dichtung Hölderlins zu.<sup>4344</sup> Soviel zur »Stimmung« und zu »Verstehen« / «Entwerfen« auf dem Boden der »Stimmung«.

#### 4.4.2.2 Die Erfahrung von »Zeit« und »Gott«

Zur stimmungsfundierten »Rede«, der Sphäre des Denkens, sowie zur Erfahrung von »Zeit« und von »Gott«: Heideggers Vorlesung über *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* markiert mit der Ausrichtung auf die Kunst die Zuwendung zu der oben sogenannten Sphäre des Denkens; in ihr können mit Schleiermacher zu sagen, relativ subjektive Bewußtseinszustände genauso wie relativ objektive Bewußtseinszustände und beide zusammen mit sowohl mehr darstellendem, als auch mehr organisierendem Handeln real werden. Mit der Auswahl der Dichtung zieht Heidegger den erstgenannten Bereich sowie den erstgenannten Aspekt gegenüber der späteren Thematisierung der »Technik« vor. Dieser Vorzug könnte anzeigen, wo Heidegger unter den beiden Bereichen und Aspekten den Primat für das menschliche Dasein verortet. Naturgemäß bringt ebendieser Bereich neben einem bestimmten »Verständnis« von Sein zutiefst eine bestimmte Bestimmtheit von Sein, also ein bestimmtes Seinsgefühl zur Darstellung. Dadurch ist seine offenbarungsphilosophische bzw. theologische, oder man könnte auch sagen »zeitgeschichtliche« Bedeutung bedingt. Heideggers Vorlesung über *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* markiert, anders gesagt und wie sich noch zeigen wird, eine gewisse Perspektivenverlagerung zugunsten der Frage nach dem das einzelne Erscheinende ermöglichenden Erscheinen überhaupt. Heidegger kehrt sich den tieferen Dimensionen von Offenbarung zu – ohne daß er dabei von seinem früheren Werk radikal abkehren müßte oder würde. Vielmehr ist Heideggers vertiefte Auseinandersetzung mit der Zeit in seinem frühen Werk angelegt und der Sache nach allzumal gerechtfertigt. Eine Wandlung und Wendung vollzieht Heidegger zu jener Zeit eher in dem Sinn, daß er ab dem Scheitern seines philosophisch-politischen Programms statt spontaner, aufbruchartiger Weltgestaltung vermehrt verhaltene Töne anschlägt und schließlich ein von Dunkelheit gekennzeichnetes Hineingenommensein in die schicksalartigen Verfügungen der von ihm beschriebenen Zeitoffenbarung propagiert. Daß Heidegger die Dichtung H ö l d e r l i n s thematisiert, bestätigt, daß das hochschulpolitische Engagement Heideggers, »das Rektorat«, imgleichen den Versuch seiner gescheiterten »Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft« darstellt.<sup>4345</sup> Der Versuch der »Auseinandersetzung [...] mit dem absterbenden Geist des Christentums«<sup>4346</sup> scheitert als Versuch eines politischen Aufbruchs. In den Schoß der Kirche kehrt Heidegger damals jedoch nicht zurück. Stattdessen empfängt er Bestimmtheit durch den Dichter der »entflohenen Götter und des kommenden Gottes«; Hölderlin wird Heidegger zum Dichter einer »dürftigen« Zeit, der scheinbar gottlosen Gegenwart, die Heidegger

---

<sup>4344</sup>Nämlich in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (GA 39); dieselbe Ausrichtung auf die Kunst bezeugt Heideggers erste Nietzsche-Vorlesung von 1936/37: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (GA 43).

<sup>4345</sup>Vgl. BwHJ, 157.

<sup>4346</sup>BwHB, 60.

lediglich als Zwischenzeit zwischen zurückliegender »Götterflucht« und vorenthaltener »Ankunft des Gottes« erscheint.<sup>4347</sup> Wie Heideggers *Beiträge zur Philosophie* zeigen, ist diese Rede vom Göttlichen philosophisch ernst gemeint.<sup>4348</sup> Statt zu Aufbruch und Selbstbehauptung rät Heidegger nun: »wir wollen uns und die Kommenden unter das Maß des Dichters bringen«<sup>4349</sup>, »unser Dasein zum Lebensträger der Macht der Dichtung«<sup>4350</sup> werden lassen – gerade weil man die »eigene geschichtliche Zeit« nicht kenne.<sup>4351</sup> Ein selbstbehauptender Seinsentwurf scheint nunmehr unmöglich zu sein. U n b e k a n n t aber erscheint Heidegger die Gegenwart, da sie konstitutiv in die Zukunft hinein- oder vielmehr die Zukunft in die Gegenwart hineinragt und mit der naturgemäß offenen Zukunft zusammen auch das Gewesene noch unbestimmt, wenigstens nicht endgültig bestimmt ist. Der Dichtung traut Heidegger in diesem Zusammenhang einen angemessenen Seinsentwurf zu, »eine Zeitentscheidung im Sinne der ursprünglichen Zeit der Völker«<sup>4352</sup>, wie er sagt.

Dabei ist zu beachten, daß die »Zeitentscheidung« nicht einen Weltentwurf, gar im Sinne der Selbstbehauptung, darstellt. Heidegger erkennt, daß das Ernst-machen mit dem »Tod Gottes«, sofern es als reine Selbstbehauptung ausgeübt wird, ins Bodenlose führt, da die reine Selbstbehauptung spätestens per Negation an das »Nichts« ihrer Herkunft gebunden bleibt. Demgegenüber praktiziert Heidegger unter Rückgriff auf Hölderlin eine höhere Form von Nihilismus. Hölderlins Rede von der Flucht der Götter und dem Kommen des Gottes verwendet Heidegger als Sprachbild für die »Gewesenheit« und die »Zukunft« der Gegenwart, die weder ohne den »Vorbehalt« des Zukünftigen, noch ohne die »Verweigerung« des Gewesenen zu denken und zu erfahren sei.<sup>4353</sup> Die Dichtung könne gemäß dem Entzugscharakter von Verweigerung und Vorenthalt das Entzogene, also das »Göttliche«, »in die Ferne stellen«<sup>4354</sup>, und zwar weniger im Sinne sprachlicher Ausdrücklichkeit, sondern vielmehr als stimmungsmäßiges Eröffnen der Erfahrung von »Zeit«. Der Dichter spreche »aus einer Stimmung [...], welche Stimmung den Grund und Boden bestimmt und den Raum durchstimmt, auf dem und in dem das dichterische Sagen ein Sein stiftet«<sup>4355</sup>. Die Dichtung ist Organon, in dem Stimmungen ausgedrückt und durch das Stimmungen mit-geteilt, d.h. geweckt und übertragen werden. Übertragen bzw. vermittelt werden sollen nicht schlicht individuelle Gefühle oder Befindlichkeiten, sondern »Stimmungen«, auf deren Boden und in deren Rahmen »Sein gestiftet« wird, das meint Stimmungen, auf deren Boden und in deren Rahmen z.B. das politisch-geschichtliche Selbstverständnis eines gan-

---

<sup>4347</sup>Vgl. GA 4, 47; in diesem Sinne auch GA 65, 403-417.

<sup>4348</sup>Beispielsweise spricht Heidegger auch in den *Beiträgen* (GA 65), seinem philosophischen Hauptwerk der dreißiger Jahre, in der Überschrift des vorletzten Kapitels in aller Freimütigkeit vom »letzten Gott«.

<sup>4349</sup>GA 39, 4.

<sup>4350</sup>GA 39, 19.

<sup>4351</sup>Vgl. GA 39, 50; ebd. heißt es desweiteren: »Wir wissen nicht, wer wir sind, wenn wir nach unserem Sein, dem eigentlich zeitlichen, fragen«.

<sup>4352</sup>GA 39, 51.

<sup>4353</sup>Zu Heideggers Rede von »Verweigerung« und »Vorenthalt« vgl. seinen Vortrag »Zeit und Sein« aus dem Jahr 1962 in GA 14, 20; 27.

<sup>4354</sup>GA 39, 116; vgl. auch GA 39, 119.

<sup>4355</sup>GA 39, 79.



zen Volkes begründbar sei.<sup>4356</sup> Gemeint sind demnach »Stimmungen« als Bestimmung des menschlichen Wesens, deren Bestimmtheit die Bestimmtheit von und durch »Zeit« ist; und »die Zeit« war das Ermöglichende schlechthin. Da Dichtung aber als »Schwingungsgefüge«<sup>4357</sup> geschehe, vermittelt sie niemals nur eine einzige Zeitstimmung, sondern kann sie von Heidegger als Vorlage für die je relativ eigentümliche Bestimmung einer Zeit verwendet werden.

Die durch die Dichtung Hölderlins<sup>4358</sup> bei Heidegger erzeugte »Grundstimmung«, das zu ertragende Fernsein der Götter,<sup>4359</sup> gestattet keinen Seinsentwurf im Sinne der Selbstbehauptung oder im Sinne eines historischen Aufbruchs. Vielmehr zeitigt sich für Heidegger in der Dichtung generell »die Zeit« neu. Die Dichtung beschere – im »künftigen Stil« der »Verhaltenheit in der Wahrheit des Seyns«<sup>4360</sup> – einen verhaltenen Blick auf das »Ereignis der Zeit«: »Wir rücken in den Zeit-Raum der Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter. [...] Es] ist die[se] Entscheidung die Eröffnung eines ganz anderen Zeit-Raumes für eine, ja die erste gegründete Wahrheit des Seyns, das Ereignis[. ... ]jener Entscheidungsbereich [ist] im Ganzen Flucht oder Ankunft der Götter, eben das Ende selbst [... . D]arüber hinaus [muß] das Seyn erstmals in seiner Wahrheit begriffen werden [...] als die Ereignung, als welche sich Jenes ereignet, was wir die Verweigerung nennen[.] Das ist weder Flucht noch Ankunft, auch nicht sowohl Flucht als auch Ankunft, sondern ein Ursprüngliches, die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung. Hierin gründet der Ursprung des künftigen Stils, d.i. der Verhaltenheit in der Wahrheit des Seyns«<sup>4361</sup>. Erstens ist also im »Zeit-Raum der Entscheidung« bzw. in »jenem Entscheidungsbereich« die »Flucht« selbst die Weise der »Ankunft der Götter« und umgekehrt, weil das Gewesene immer schon gegenwärtig »verweigert« worden ist und als Verweigerung zugleich aus der

---

<sup>4356</sup>Vgl. GA 39, 144.

<sup>4357</sup>Genauer: »Schwingungsgefüge des Sagens« (GA 39, 15).

<sup>4358</sup>Für Heidegger ist Hölderlin »der Dichter«, vgl. GA 65, 11f; in diesem Sinne notiert auch B. Frischmann, Die Wahrheit der Dichtung: Zu Heideggers Hölderlinrezeption, in: Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus, hg. von Bärbel Frischmann, Freiburg 2010, 76-94, 76, daß Heidegger Hölderlin ganz besonders wertschätzt: »Mehr noch, [so Frischmann,] er spricht Hölderlin eine Leistung zu, die über die Philosophie des Deutschen Idealismus hinaus reicht, und stellt damit die Dichtung über das Denken [der Philosophie, und zwar ...] nicht im Einnehmen eines absoluten Standpunktes und der Zusammenschau der bisherigen Geschichte, sondern im Voraus-Dichten«. Hölderlin ist für Heidegger »der am weitesten Voraus-dichtende« (GA 65, 204); vgl. zu Hölderlin desweiteren: Pierre Bertaux, Friedrich Hölderlin. Eine Biographie, Frankfurt a. Main 1978, zitiert nach dem Abdruck im in sel taschenbuch 2652, erste Auflage 2000, 653-655; 679-682.

<sup>4359</sup>Zur Grundstimmung vgl. GA 65, 21f: »Die Grundstimmung [des sogenannten anderen Anfangs] heißt uns: das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu, die Ahnung, das Erahnen. [...] Die Ahnung – grundstimmungsmäßig gemeint – [...] durchmißt und ermißt die ganze Zeitlichkeit: den Spiel-Raum des Da«; bestimmt aber werden dieser Spiel-Raum und die Grundstimmung von der Götterferne: »Wie weit entfernt ist von uns der Gott, jener, der uns zu Gründenden und Schaffenden ernennt, weil sein Wesen diese braucht? So weit entfernt ist er, daß wir nicht zu entscheiden vermögen, ob er sich auf uns zu oder von uns weg bewegt. Und diese Ferne selbst in ihrer Wesung voll erdenken als den Zeit-Raum der höchsten Entscheidung, das heißt nach der Wahrheit des Seyns fragen, nach dem Ereignis selbst, dem jede künftige Geschichte entspringt, wenn noch Geschichte sein wird« (GA 65, 23); vgl. ebenso GA 65, 27: »Die Flucht der Götter muß erfahren und ausgestanden werden. Dieses Beständnis gründet die fernste Nähe zum Ereignis. Dieses Ereignis ist die Wahrheit des Seyns«.

<sup>4360</sup>GA 65, 405.

<sup>4361</sup>GA 65, 405.

Zukunft her auf die Gegenwart andauernd zukommt<sup>4362</sup>. Das gewesene und künftige Ausbleiben der Götter steht für das wesentliche Verweigertsein von innerweltlicher Realisierung von Möglichkeiten, die je gegenwärtig nicht mehr oder noch nicht realisiert werden können. »Die Zeit« erscheint in diesem – ersten – Zusammenhang als offener, nämlich als durch die und in der »Wahrheit des Seyns« eröffneter Zeitraum der Geschichte<sup>4363</sup>, der wesentlich von dem Phänomen der Verweigerung geprägt ist. Zweitens erscheint »die Zeit« darüber hinaus als derjenige u r s p r ü n g l i c h e Zeitraum, dessen Sich-ereignen den erstgenannten Zeitraum konstituiert. »Die Zeit« erscheint also gemäß dem Bild der geflüchteten Götter, die als künftige präsent sind, zweitens als ein präsentisches Ineinander von Präsenz und Absenz, das seinerseits vollste Präsenz ist, nämlich »die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung«. »Sein«, das in SuZ noch als »Dasein« beschrieben wurde, beleuchtet Heidegger nunmehr verstärkt unter dem Aspekt der Geschichte des das Sein Ermöglichenden oder – um mit SuZ zu sprechen – unter dem Aspekt der Geschichte der Geworfenheit und ihres Grundes und spricht in diesem Kontext vom »Seyn«. Auf diese Weise deutet Heidegger bereits sprachlich an, daß die nunmehr wesentlich als Präsenz verstandene Zeit seines Erachtens zugleich als und in der Erfahrung von Zeit im erstgenannten Sinne »geschieht«. Als dieses Ereignis erscheint sie Heidegger als die Wahrheit des Seyns, die von der Dichtung nicht als eine neue gestiftet, sondern lediglich neu gestiftet bzw. neu befunden werden kann – so wie Heidegger mit und an Hölderlin eine für ihn selbst freilich neue Sicht auf die Leistungskraft der Dichtung eröffnet findet. So gesehen kann der Dichter nunmehr sogar »das Seyn« stiften.<sup>4364</sup>

Die Philosophie soll demzufolge nur noch »unscheinbar hinzeigen«<sup>4365</sup> auf das durch die Dichtung in Erfahrung Gebrachte; sie fungiert »wie die Baugerüste am Münster, die nur dazu da sind, wieder abgebrochen zu werden«<sup>4366</sup>. Andererseits können der Bau und das Werk der Dichtung offensichtlich nicht ohne die Vermittlungsleistung der Philosophie auskommen. Die Dichtung leistet für Heidegger eine grundsätzliche »Erweckung«, während die Philosophie durch die Auslegung der großen Dichtungen deren Zeitansage ins Konkrete und Klare übersetzt, sozusagen nahebringt und dadurch den Hörer »unter das Maß der Dichtung« bringt. Dichtung ist, so sagt Heidegger in seiner Hölderlin-Vorlesung, »die Erweckung und der Zusammenriß des eigensten Wesens des Einzelnen, wodurch er in den Grund seines Daseins zurückreicht. Kommt jeder Einzelne von dorthier, dann ist die wahrhafte Sammlung der Einzelnen in eine ursprüngliche Gemeinschaft schon im voraus geschehen. Die grobe Verschaltung der Allzuvielen in einer sogenannten Organisation ist nur eine behelfsmäßige Vorkehrung, aber nicht das Wesen«<sup>4367</sup>. Offensichtlich ist diese auf

<sup>4362</sup>In diesem Sinne spricht Heidegger auch von dem Gewesenen »in seinem Übergriff ins Künftige« und dem »Zuruf« des Künftigen »an das Gewesende« (GA 65, 411).

<sup>4363</sup>»Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte« (GA 65, 411).

<sup>4364</sup>Vgl. GA 65, 11.

<sup>4365</sup>Vgl. GA 39, 23.

<sup>4366</sup>GA 39, 23.

<sup>4367</sup>GA 39, 8.

die Dichtung gegründete Philosophie bis zu einem gewissen Grad zur Kritik an der konkreten Welt des Menschen fähig, nämlich zur Kritik an den – damals nationalsozialistischen – Seinsentwürfen von der Art der Selbstbehauptung. Zu kritisieren sind für Heidegger diejenigen Weisen von Welt- und Seinsentwurf, die der Erfahrung des »Wesentlichen« entgegenstehen, die das eröffnende Ineinander von Präsenz und Absenz ausblenden, also das Wesen der Zeit verdunkeln.

Mit dieser Verhältnisbestimmung von Dichtung und Philosophie scheint Heidegger auch dem Anfangsstreben seiner philosophischen Gottessuche Erfüllung verschaffen zu können. Die aus dem Vorlesungsplan über die Mystik des Mittelalters bekannte Spannung zwischen dem Bewußtsein von ursprünglichen Quellen der Religiosität und dem von Heidegger andererseits geglaubten frühen Verlust jeder »unmittelbaren« religiösen Erfahrung scheint aufgelöst werden zu können in den Zweiklang vom Verzicht auf die und die Bewahrung der religiösen Unmittelbarkeit, durch das Zusammenspiel von Dichtung und Philosophie. Während die Dichtung das Unmittelbare, das Geschehen von ursprünglicher Zeit »in die Ferne stellt«, sozusagen Verzicht übt, stellt sie gerade auf diese Weise den bewahrenden, stimmungsmäßigen Bezug her, den die Philosophie, einer Technik gleich, zur praktischen Klarheit zu bringen hat. Daß dieser Lösungsansatz in sich selbst zwiespältig ist, beruht auf dem Umstand, daß auch ihm zufolge der Bezug zum Unmittelbaren nicht mehr in radikaler, sondern nur in der Vorstellung relativer Rezeptivität gedacht wird.

Zusammen mit dieser Beschreibung seiner Philosophie der zeitbestimmenden Stimmungs-Dichtung klingt Heideggers spätere Technikkritik an. Und zugleich mit dieser im Lebenswerk Heideggers letzten großen Entfaltung des von ihm vollzogenen Gedankengangs, nämlich mit der Wandlung seines Denkens zur »ursprüngliche[n] Ethik«<sup>4368</sup>, thematisiert Heidegger das Offenbarungsgeschehen von Zeit faktisch zunehmend unter dem Aspekt des, mit Schleiermacher gesprochen, mehr organisierenden Bereichs der Sphäre des »Denkens« – ihm entsprechen zugleich die sogenannten mehr objektiven Bewußtseinszustände. Kurz gesagt kritisiert Heidegger in dem Vortrag »Die Frage nach der Technik«<sup>4369</sup>

---

<sup>4368</sup>»Das Wort [ $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ] bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält. Der Aufenthalt des Menschen enthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wesen gehört. Das ist nach dem Wort des Heraklit [in Frgm. 119]  $\delta\alpha\lambda\mu\omicron\nu\nu$ , der Gott. Der Spruch [also Frgm. 119] sagt: der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe Gottes. [...] Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes  $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$  der Name der Ethik dies besagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik« (GA 9, 354-356). Offensichtlich versteht Heidegger unter dem »offenen Aufenthalt« den geschichtlichen, offenen Zeit-Raum, den der Dichter eröffnet, der »das Seyn »stiftet« und sich insofern auf »die Offenheit für das Sichverbergen, d.h. die Wahrheit« (GA 65, 11) besinnt. Was das für Heideggers Verständnis der Philosophie im großen und ganzen bedeutet, wird noch zu sehen sein! Keinesfalls steht die von Heidegger hiermit vollzogene Ethisierung seiner Philosophie in einem direkten Widerspruch zu seiner Abweisung der »verwissenschaftlichten Ethik« der bei Heidegger nunmehr negativ konnotierten »Metaphysik«, wie Heideggers Humanismus-Brief glauben machen könnte. Denn ebendort verurteilt Heidegger lediglich die Wissenschaft, sofern in ihr und durch sie das Denken vergehe, nicht bestreitet Heidegger die Sache der Ethik: das Wohnen des Menschen in der Nähe des Gottes, vgl. GA 9, 354f.

<sup>4369</sup>Dieser Vortrag genießt in der Sammlung »Vorträge und Aufsätze« (GA 7) den bedeutungsvollen Vorrang, allen anderen vorangestellt worden zu sein, obwohl er einer der ältesten dort versammelten Vorträge ist.

von 1953, das Wesen der Technik sei »Ge-stell«, die in keinem Ziel sich jemals vollendende Dynamik der Weltbeherrschung und Naturausbeutung; dieses Wesen der Technik bestimme das Wesen der Gegenwart.<sup>4370</sup> Angestoßen ist diese Sicht der Dinge durch Ernst Jüngers Aufsatz *Die totale Mobilmachung* von 1930, in dem Jünger den Wandel der Kriegsführung seit dem Ersten Weltkrieg als Symptom einer radikalen Umwandlung der menschlichen Lebenswelt überhaupt zu begreifen sucht.<sup>4371</sup> Heidegger nimmt diesen Anstoß Jüngers unter dem Titel »Die ›totale Mobilmachung‹ als Folge der ursprünglichen Seinsverlassenheit« in seine *Beiträge* auf: »Das reine In-Bewegung-setzen und die Aushöhlung aller bisherigen Gehalte der noch bestehenden Bildung. Der Vorrang des Verfahrens und der Einrichtung im Ganzen der Bereitstellung und In-Dienststellung der Massen«<sup>4372</sup>; und führt fort: » – wozu? Was bedeutet dieser Vorrang der Mobilisierung? Daß dabei ein neuer Schlag des Menschen notwendig erzwungen wird, ist nur die Gegenfolge dieses Geschehens, aber niemals das ›Ziel‹. Aber gibt es noch ›Ziele‹? Wie entspringt Zielsetzung? Aus Anfang. Und was ist Anfang?«<sup>4373</sup>.

Über Jünger hinaus fragt Heidegger nach dem Gegenwärtigsein der Ziele und vor allem nach dem Ursprung von Zielsetzung, nach »Anfang«. Die Ziele, »die in sich wachsenden und den Menschen [...] verwandelnden Ziele«<sup>4374</sup>, sind laut Heidegger im Sinne des Nihilismus Nietzsches »alle weg«<sup>4375</sup>. Die Zielhaftigkeit der Gegenwart sei demgegenüber vielmehr Selbsttäuschung: »man will sich die Ziellosigkeit nicht eingestehen. Und deshalb ›hat‹ man plötzlich wieder ›Ziele‹ und sei es nur, daß, was allenfalls ein Mittel für die Zielaufrichtung und Verfolgung sein kann, selbst zum Ziel hinaufgesteigert wird: das Volk z.B.«<sup>4376</sup>. »Anfang« dagegen, bzw. der alle Zielsetzung ermöglichende Anfang ist für Heidegger »die Wesung des Seins selbst« bzw. »das Seyn selbst als Ereignis«<sup>4377</sup> oder mit anderen Worten die Zeit bzw. der Zeit-Raum, der durch das Ineinander von Präsenz und Absenz bestimmt ist<sup>4378</sup>. Aus der Zeit als dem so bestimmten Grund und »Ab-grund«<sup>4379</sup> lassen sich mit Heidegger Ziele jedoch eigentlich gar nicht mehr plausibel machen. Denn »[d]as ›Wegbleiben‹ des Grundes, seine Abgründigkeit, ist gestimmt aus dem zögernden Sichversagen, zeitigend und räumend, entrückend und berückend zumal. [...] Der Zeit-

<sup>4370</sup>Vgl. dazu GA 7, 7-36 (Die Frage nach der Technik [1953]), bes. 13-15; 21f; 25; 34; 35f.

<sup>4371</sup>Vgl. E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, in: ders., *Sämtliche Werke, Zweite Abteilung, Essays I*, Bd. 7, Stuttgart 1980, 125f. Ebenfalls dürfte Heidegger bekannt gewesen sein das von Jünger 1932 publizierte Buch *Der Arbeiter*, in dem Jünger seine früheren Thesen zusammenfassend die weltweite und von politischen wie nationalen Besonderheiten relativ unabhängige Herausbildung des Arbeiters als eines neuen Menschentypus schildert.

<sup>4372</sup>GA 65, 143.

<sup>4373</sup>GA 65, 143.

<sup>4374</sup>GA 65, 138.

<sup>4375</sup>Vgl. GA 65, 138.

<sup>4376</sup>GA 65, 139.

<sup>4377</sup>GA 65, 58.

<sup>4378</sup>Vgl. GA 65, 242f sowie GA 65, 371-388, bes. GA 65, 379: »Der Ab-grund ist die ursprüngliche Wesung des Grundes. Der Grund ist das Wesen der Wahrheit. Wird daher der Zeit-Raum als Ab-grund begriffen und kehrig vom Zeit-Raum her der Ab-grund bestimmter gefaßt, so eröffnet sich damit der kehrige Bezug und die Zugehörigkeit des Zeit-Raums zum Wesen der Wahrheit«.

<sup>4379</sup>Vgl. GA 65, 379-388: »Der Zeit-Raum als der Abgrund«.

Raum als die Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung ist ursprünglich selbst die Augenblicks-Stätte, diese die ab-gründige wesenhafte Zeit-Räumlichkeit der Offenheit der Verbergung, d.h. des Da«<sup>4380</sup>. Während SuZ zur Eigentlichkeit aufforderte und diese in der – freilich abstrakten – Entschließung des einzelnen erkannte, sich selbst als sein e i g e n s t e s Möglichsein zu b e s t i m m e n, und so zu der haltlosen Vorstellung der doppelten Schuldigkeit führte, sucht Heidegger nunmehr das Heil darin, sich auf das O f f e n e der Ziellosigkeit zu »besinnen«, indem auf dem Grunde des »Da-seins« »erst-mals das Seyn selbst ins Wissen« komme, »als die Verweigerung und damit als das Er-eig-nis«<sup>4381</sup>. In der Grunderfahrung, daß der Mensch selbst als Gründer des Da-seins gebraucht werde von der »Gottheit des anderen Gottes«, bahne sich die Vorbereitung der Überwin-dung des Nihilismus an.<sup>4382</sup> Der Mensch muß also am Geschehen von Offenbarung not-wendigerweise mitarbeiten, und zwar (wieder) als Begründer seines eigenen Daseins, wenn auch gemäß der »Wahrheit«, die ja die »lichtende V e r b e r g u n g [Sperrung: S.B.] des Seyns«<sup>4383</sup> ist; diese geschehe in der Weise von »Entwurf und Ausführung«, das heißt einerseits »Sturm, Beglückung, Schwung, Augenblick«, andererseits »Gelassenheit, Aus-dauer, Verzicht«<sup>4384</sup>. Der falsche Nihilismus soll auf diese Weise überwunden werden, spe-ziell: durch den Verzicht auf »bloße Verzweiflung angesichts der völligen Sinnlosigkeit«<sup>4385</sup>, sowie durch den Verzicht auf den »toten Gott« des Christentums. Denn Heidegger mißverstehet – vorzüglich auf seinem »Holzweg« von 1943 unter dem Titel »Nietzsches Wort ›Gott ist tot««<sup>4386</sup> – das christliche Bild von Gott als von dem »übersinn-liche[n] Grund und [...] Ziel alles Wirklichen«<sup>4387, 4388</sup>. Gemäß dem altgriechischen Denk-zusammenhang vom »τέλος« und der es beinhaltenden »ἀρχή« oder zumindest nach Hei-deggers Platointerpretation der Idee des Guten als des Grundes von allem und des Zieles der Menschenbildung<sup>4389</sup> sowie gemäß der damit angeblich beginnenden Verkehrung der Wahrheit zur Richtigkeit<sup>4390</sup> und des Grundes zum Wert<sup>4391</sup> bezieht Heidegger nicht zuletzt auch die Tradition des Christentums der Verkehrung: im Gefolge der »Metaphysik« der platonisch-aristotelischen Philosophie<sup>4392</sup> habe das Christentum den »Gott« oder den Ursprung und Anfang zum allfältig nutzbaren Richtwert des menschlichen Lebens ernie-

---

<sup>4380</sup>GA 65, 384.

<sup>4381</sup>GA 65, 140.

<sup>4382</sup>Vgl. GA 65, 140f.

<sup>4383</sup>GA 65, 380.

<sup>4384</sup>GA 65, 391.

<sup>4385</sup>In diesem Sinne GA 65, 140.

<sup>4386</sup>GA 5, 209-267.

<sup>4387</sup>GA 5, 217.

<sup>4388</sup>Aus diesem Grund bestreitet Heidegger in seiner Nietzsche-Vorlesung aus dem Wintersemester 1936/37 jegliches »Ziel [...], in dem und durch das alle Kräfte des geschichtlichen Daseins der Völker zusam-mengeschlossen und für das sie zur Entfaltung gebracht werden könnten; kein Ziel [gebe es] socher Art, d.h. zugleich und vor allem, von einer solchen Macht, daß es kraft dieser das Dasein einheitlich in seinen Bereich zwänge und zur schaffenden Entfaltung brächte« (GA 43, 194).

<sup>4389</sup>Vgl. GA 9, 203-238: »Platons Lehre von der Wahrheit« (1931/32, 1940); bes. 229f; 235-238.

<sup>4390</sup>Vgl. GA 9, 218; 231-234; 235-238.

<sup>4391</sup>Vgl. GA 65, 210; vgl auch GA 9, 237.

<sup>4392</sup>Vgl. GA 9, 231f; 235.

drigt<sup>4393</sup>.<sup>4394</sup> Ebenso kommt Heidegger die genuin technische Form des abendländischen Nihilismus als unwahrhaftiger Umgang mit dem »Tod Gottes« vor: weil sie Ziellösungen präsentiert und dabei mit ihrer eigenen Anfangs- und Grundlosigkeit auch den Anfangsgrund und das ihm gemäßige Seyn grundsätzlich verdecke.

Während also das Christentum und mit ihm die gesamte abendländische Tradition, inklusive der in ihr erstarkenden Technik<sup>4395</sup> die wahre Gotteserfahrung laut Heidegger verdecken, reserviert Heidegger im Vorblick auf das »echte kommende Wesensgeschick der Philosophie« nunmehr ihr allein die Fähigkeit und Funktion, die »Wahrheit des Seyns« zu »gründen«. <sup>4396</sup> Anfänglich betrieben wird diese Gründung durch die »Einzigsten eines Volkes«, zu deren »Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns« sich auch Heidegger bestimmt fühlen dürfte. <sup>4397</sup> Denn vollzogen werde die Gründung des Seyns durch die (echte) Philosophie; als Besinnung auf die Wahrheit des Seyns<sup>4398</sup> und folglich als Besinnung auf die »Not« (der »Seinsverlassenheit«<sup>4399</sup>) bzw. »Geworfenheit« des Menschen oder anders gesagt als Besinnung auf das Selbst-da-sein des Menschen.<sup>4400</sup> So müsse der Mensch sein Da-sein schließlich selbst »gründen«: »Nur wer begreift, daß der Mensch geschichtlich sein Wesen gründen muß durch die Gründung des Da-seins, daß die Inständigkeit des Ausstehens des Da-seins nichts anderes ist als die Anwohnerschaft im Zeit-Raum jenes Geschehens, das sich als die Flucht der Götter ereignet, nur wer schaffend die Bestürzung und Beseligung des Ereignisses in die Verhaltenheit als Grundstimmung zurücknimmt, vermag das Wesen des Seins zu ahnen und in solcher Besinnung die Wahrheit für das künftige Wahre vorzubereiten«<sup>4401</sup>. Somit, mit der Vorbereitung der Wahrheit für das künftige Wahre bedeutet die Selbst-Gründung des Da-seins zugleich die Vorbereitung des »äußersten Geschehens«, der »Kehre im Ereignis«, des »innigsten Ereignisses«, das »uns noch retten« könne – das sei »das größte Ereignis« und als solches »immer der Anfang, und sei es der Anfang des letzten Gottes«. <sup>4402</sup> Nur der »Anfang« von Offenbarung ist nach Heidegger nämlich noch »ursprünglich«, »der noch nicht mißbrauchte und betriebene

---

<sup>4393</sup>Vgl. GA 65, 211.

<sup>4394</sup>Der Metaphysiker Nietzsche erscheint bei Heidegger in diesem Zusammenhang als »der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik«; Nietzsches »Umwertung aller Werte« geschehe nämlich ohne das *W i s s e n* um den metaphysischen Ursprung des Wertes bei Plato; Nietzsche sei, wenn auch der »schwächste«, Nachkömmling des eigentlich von der Wahrheit her zu denkenden »ἀγαθόν« Platos, vgl. GA 9, 227. Das Auftreten Hegels erscheint Heidegger in diesem Zusammenhang als »die erste Möglichkeit einer *philosophischen* [kursiv: M.H.] Geschichte der Philosophie von ihrem ersten Ende her« (GA 65, 213). Hegel ist der erste, der einen wahrhaftigen Rückblick auf das erste Ende der Philosophie, nämlich gleich in ihrem Anfang bei den Griechen, ermögliche, vgl. GA 65, 213.

<sup>4395</sup>Vgl. GA 65, 53f.

<sup>4396</sup>»Philosophie hat als Gründung der Wahrheit des Seyns den Ursprung in ihr selbst; sie muß sich selbst in das, was sie gründet, zurücknehmen und einzig daraus er-bauen« GA 65, 39.

<sup>4397</sup>Vgl. GA 65, 43 sowie GA 65, 410f und 413f.

<sup>4398</sup>Vgl. GA 65, 49.

<sup>4399</sup>Vgl. GA 65, 141ff.

<sup>4400</sup>Vgl. GA 65, 45; 49.

<sup>4401</sup>GA 65, 52.

<sup>4402</sup>Vgl. GA 65, 57 sowie GA 65, 414.

Ursprung«<sup>4403</sup>. Und er, dieses »Verborgene«<sup>4404</sup>, müsse durch die besagte Besinnung »wiederholt« werden – was notwendig nur als Besinnung auf diesen Anfang als den »anderen« Anfang möglich sei.<sup>4405</sup> Und dieser andere Anfang, der in nichts anderem als dem »Vorbeigang des letzten Gottes« besteht,<sup>4406</sup> ist lediglich der künftige Vorbehalt dessen, was schon als das Gewesene in der Verweigerung steht<sup>4407</sup>.

Der andere Anfang dürfe dabei nicht dem ersten, der mit dem Aufkommen des griechischen Dichtens und Denkens einhergeht,<sup>4408</sup> entgegengesetzt werden; da man sonst Gefahr laufe, sich in den »eigenen Sieg« zu »verfangen« und in das »Besiegte« zu »verklammern«<sup>4409</sup>. So ist für Heidegger das Ende der nunmehr bei ihm negativ konnotierten »Metaphysik« in ihrem Zusammenfall mit dem Nihilismus Nietzsches denn auch eine glückliche »Auseinandersetzung« der beiden Anfänge: »Der andere Anfang verhilft aus neuer Ursprünglichkeit dem ersten Anfang zur Wahrheit seiner Geschichte und damit zu seiner unveräußerlichen eigensten Andersartigkeit, die allein fruchtbar wird in der geschichtlichen Zwiesprache der Denker«<sup>4410</sup>. Vergleichbar dem Vorrang des Verstehens und der Zukunft in SuZ denkt Heidegger auch in diesem Zusammenhang das Eigentliche und Ursprüngliche aus der Zukunft herkommend: denn der andere, »neue« Anfang ist es, der dem alten Anfang zu seiner Wahrheit, dem Seynsgeschehen, verhilft. Dieses ereigne sich »zwischen« den beiden Anfängen und eröffne als das »Seyn als Er-eignis«<sup>4411</sup> die »Geschichte«, die somit zu einem einzigen Übergang und dem auf das Ende hin zusteuernden Verfall wird.<sup>4412</sup> Verfall ist die Zwischenzeit der (abendländischen) Geschichte nach diesem Konzept Heideggers aber schon vom ersten Anfang an. So habe die »ἀλήθεια« bei Plato und Aristoteles zwar einmalig »aufstrahlen« können; doch andererseits keime in der ersten Gestaltung der abendländischen Philosophie bereits der Verfall an das »Technische«.<sup>4413</sup> Ja, bis in die anfänglich dichterische Philosophie der Vorsokratiker spannt Heidegger den Bogen der Verfallsgeschichte der »Metaphysik«<sup>4414</sup> zurück.<sup>4415</sup> Die Geschichte des Seins beginne notwendig mit der Vergessenheit des Seins.<sup>4416</sup>

---

<sup>4403</sup>GA 65, 57.

<sup>4404</sup>GA 65, 57.

<sup>4405</sup>Vgl. GA 65, 55.

<sup>4406</sup>Vgl. GA 65, 412ff.

<sup>4407</sup>Vgl. GA 65, 405; 411f; 416.

<sup>4408</sup>Am Anfang sei das Denken noch dichterisch, vgl. GA 40, 153.

<sup>4409</sup>Vgl. GA 65, 186.

<sup>4410</sup>GA 65, 187.

<sup>4411</sup>GA 65, 494; vgl. auch GA 65, 61.

<sup>4412</sup>Vgl. auch GA 65, 227f bzw. Heideggers dortige Rede vom Untergang.

<sup>4413</sup>Vgl. GA 65, 334ff.

<sup>4414</sup>»Der Name »Metaphysik« wird hier unbedenklich zur Kennzeichnung der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie gebraucht« (GA 65, 423).

<sup>4415</sup>»Das Fragen nach dem Sein ist zuerst und die lange Geschichte zwischen Anaximander und Nietzsche hindurch nur die Frage nach dem Sein des Seienden« (GA 65, 424); also nicht die laut Heidegger in dem Gedanken der »φύσις« noch halb verborgene Frage nach der Wahrheit des Seins bzw. nach der Wahrheit des Seyns, vgl. GA 65, 190f, wo Heidegger die Bewegung von der »φύσις« zur »τέχνη« schildert.

<sup>4416</sup>Vgl. GA 5, 263.

Damit beschreibt Heidegger das Geschehen von Offenbarung auf äußerst zwiespältige Weise, da die angebliche Verquickung von phänomen- oder wahrheitsgemäßem »Eingewunkenwerden in die Wahrheit« durch »den Gott« einerseits mit dem »Erwunkenwerden des Gottes«<sup>4417</sup> durch den von Menschenhand mitvorbereiteten Vorbeigang des Gottes, zumal in der von Heidegger besagten Notwendigkeit, den Grund für das »zeitlich« prozessierende Erscheinen des Verborgenen in das reine Erscheinen selbst aufzulösen droht, zweitens das Erscheinen überhaupt mit dem Erscheinen von individuellem Erscheinendem zu vermischen droht und schließlich eine transphänomenale, quasi absolute Gewißheit für das Wissen Heideggers anzunehmen droht. Für das von Heidegger vor diesem Horizont skizzierte Verhalten in der Welt und den entsprechenden Umgang mit der Welt folgt daraus ebenfalls Zwiespältiges. Denn auch das Denken, das von allem Anfang an »Vernehmung und Sammlung«<sup>4418</sup> sei und dahin strebe, seine Erfahrung, die Erfahrung des Seyns, in den »λόγος«, ins technische »Vorstellen«, zu bringen,<sup>4419</sup> dieses Denken erscheint nunmehr ebenfalls als seinsvergessen, da es – qua »λόγος« und »τέχνη« – die Beständigkeit und Anwesenheit des Seienden festhalten wolle, also Präsenz vorordne, wo Heidegger zufolge ein Ineinander von Präsenz und Absenz stehen muß. Insofern destruiert Heidegger auch den Anfang mit und bei Anaximander, Heraklit und Parmenides; und mit ihnen zusammen auch Hölderlin und die Dichtung überhaupt – wie auch die Philosophie.<sup>4420</sup> Nirgends begegne ein Denken, das »die Wahrheit des Seins selbst und damit die Wahrheit selbst als das Sein« denke.<sup>4421</sup> Also, weder das Denken – das ist die nachmetaphysische Philosophie – noch die Kunst können dem Wesen der Wahrheit des Seyns genügen. Woher aber nimmt dann Heidegger selbst die Gewißheit, mehr aufzudecken als zu verdecken? Mindestens hält Heidegger auch die Möglichkeit der Kunst, an der faktischen Welt deren Prozedieren im Zeit-Raum der Geschichte zum Schein zu bringen, für ungewiß: »Ob der Kunst diese höchste Möglichkeit ihres Wesens inmitten der äußersten Gefahr gewährt ist, vermag niemand zu wissen«<sup>4422</sup>.

Stattdessen flüchtet sich Heidegger in »die andere Möglichkeit«, »daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit«<sup>4423</sup>. Die Technik soll demzufolge »ret-

---

<sup>4417</sup>Vgl. GA 65, 416. Zu Heideggers Vorstellung des Winkes vgl. auch Heideggers Auslegung von Heraklits Frag. 93 (»Der Herr, dessen Spruchort zu Delphi ist [der Gott Apollo], sagt weder, noch verbirgt er, sondern winkt«; Übersetzung Heideggers) in GA 39, 127f.

<sup>4418</sup>GA 65, 198.

<sup>4419</sup>Vgl. GA 65, 190f.

<sup>4420</sup>Bei Hölderlin sei »jenes Verständnis des Seyns wieder nahe und wieder mächtig, das im Anfang der abendländischen Philosophie an die Macht kam« (GA 39, 123).

<sup>4421</sup>Vgl. GA 5, 263.

<sup>4422</sup>GA 7, 36.

<sup>4423</sup>GA 7, 36. Ebendort heißt es auch, daß das Wesen der Technik nichts Technisches sei und die wesentliche Besinnung auf sie in einem ihr wesensähnlichen und zugleich doch wesensfremden Bereich, nämlich der Kunst, stattfinden müsse.



ten«, soll »einholen ins Wesen«<sup>4424</sup> und »künstlerisch«<sup>4425</sup> werden, gerade indem sie sozusagen herstellend zur Präsenz bringt und durch ihre Totalität das Ende der von Heidegger als Präsenzphilosophie gedeuteten Metaphysik besiegelt, indem sie durch die Totalität ihrer Präsentation die Frage der durch sie verdeckten Absenz aufwirft und zur Wahrheit des Seyns zurückführt. Woher Heidegger diese Hoffnung schöpft, weshalb das unter dem Thema »Zeit« zu verortende Ineinander von Präsenz und Absenz nicht zu seiner eigenen Verdunklung zurückschwingen sollte und wie das Wissen darum vermittelt ist, bleibt dunkel.

Heller dagegen erscheint lediglich die Abfolge des von Heidegger verfaßten Gesamtwerkes in der groben Orientierung an der bei Schleiermacher freilich klarer heraustretenden Sphärenschachtelung von »Fühlen«, »Wollen« und »Denken«; sowie daß Heideggers Werk von Anfang an bis in seine späteren Abschnitte die fundamentale Bedeutung von »gefühlsmäßigen« Gestimmtheiten für das menschliche Dasein bezeugt; sodann daß Heideggers Werk von Anfang an die Bewegung einer Gottessuche, einer Suche nach ursprünglicher Erfahrung bzw. nach dem ihr angemessenen Verhalten in der Welt darstellt und daß diese Gottessuche sich mit der scheiternden Daseinsanalyse von SuZ zu einer vorzüglich o f f e n b a r u n g srelevanten Frage nach der Zeit »kehrt«.

Und offensichtlich hält auch Heidegger bei seiner Rede von der »Zeit« ebendiesen Sachverhalt keinesfalls für einen Fall von einzelner Erscheinendem, sondern vielmehr tendieren Heideggers Aussagen dazu, die Zeit als das universale Medium von allem Erscheinen überhaupt auszuweisen, wenn auch Heidegger stattdessen häufig von der Wahrheit, der Wahrheit des Seyns spricht. Beschrieben jedoch wird von ihm der e i n e Sachverhalt desjenigen Erscheinens, in dem und durch das erst das Erscheinen von einzelner Erscheinendem möglich ist. Aber, Heidegger verunklart diese Differenz gelegentlich und vermischt zweierlei Erscheinen.

Auf der einen Seite nämlich steht »das Erscheinen-von-jeweils-etwas-Besonderem (und Bestimmtem)-für-unseres-gleichen-als-jeweils-dieser-bestimmte-besondere-Fall-des-durch-uns-zu-erkennenden-und-zu-bestimmenden aus dem Inbegriff aller möglichen gleichartigen Fälle und im Horizont dieses Möglichkeitsraumes. Dieses Erscheinen [...] eröffnet uns [...] den gesamten Möglichkeitsraum des [...] durch uns zu erkennenden und zu bestimmenden Besonderen«<sup>4426</sup>. Heidegger bringt diesen Möglichkeitsraum als den oben beschriebenen Zeit-Raum der Entscheidung, als den Zeitraum der Götterflucht- und Verweigerung zur Sprache; in ihm verläuft Heidegger zufolge die Geschichte. Und tatsächlich kann man auch theologischerseits feststellen, daß das Geschehen dieses ersten Zeitraumes »immer die Differenz setzt zwischen [...] der jeweils bestimmten, realisierten Menge des durch uns zu Erkennenden und Bestimmenden aus dem (und innerhalb des) gesamten Möglichkeitsraums solcher Sachverhalte auf der einen Seite und dem Inbegriff aller nicht realisierten,

---

<sup>4424</sup>GA 7, 29.

<sup>4425</sup>GA 7, 35; immerhin sei sie als Weise des »her- und vorbringenden Entbergens«, nämlich als Weise der »ποίησις«, mit der Kunst gleichen Wesens, vgl. ebd.

<sup>4426</sup>Hermes, E., »Meine Zeit in Gottes Händen«, 73.

unbestimmten Möglichkeiten innerhalb dieses Gesamtraumes auf der anderen Seite«<sup>4427</sup>. So gesehen erscheint der besagte Möglichkeitsraum als gedoppeltes Wahlgesehen: er stellt erstens die von uns radikal rezeptiv erlittene Wahl desjenigen Horizonts dar, vor dem und in dem das jeweilige Besondere erscheint, zweitens, gleichwesentlich und gleichursprünglich die Wahl einer je bestimmten besonderen Menge von realisierten Möglichkeiten im Verhältnis zu den nicht realisierten Möglichkeiten des für uns gewählten Erscheinungsraumes. Anders gesagt begründet die erstbeschriebene Wahl die Präsenz oder Gegenwart des einzelnen Erscheinenden; die zweitbeschriebene, durch die erstbeschriebene freilich umfaßte Wahl begründet mit den »nicht realisierten«, gewissermaßen verweigeren Möglichkeiten genauer betrachtet die Differenz der realisierten Erscheinungsmöglichkeiten zu den n o c h n i c h t realisierten oder n i c h t m e h r realisierbaren Möglichkeiten des Erscheinens von einzelner Erscheinendem.<sup>4428</sup> Eingedenk der von Heidegger in SuZ aufgezeigten Bewandniszusammenhänge kann man zudem auch im Sinne Heideggers sagen, daß die in der Realisierung befindliche Bestimmtheit des einzelnen für uns Erscheinenden mit uns in relativer Wechselwirkung steht und also das Bestimmtheitsgeschehen unse-rerselbst ausmacht. Insofern nimmt Heideggers Werk die Einsicht vorweg, daß für unse-reinen »die Zeit« durch das Erscheinen des erscheinenden Besonderen konstituiert wird. Sie, die Zeit in einem ersten, ansatzweise auch von Heidegger gedachten Sinne ist »das Gegenwärtigsein (Erschlossensein, Erscheinen) unseres Daseins für uns selber, sofern dieses selbst dem in ihm Gegenwärtigen eine spezifische prozessuale Ordnung und Prägung verleiht«<sup>4429</sup>. Und weil das auf diese Weise uns einzeln und zeitlich Erscheinende imgleichen auch das d u r c h u n s e r e i n e n s e l e k t i v zu Bestimmende ist, wird auf dem Boden und im Rahmen der Ordnung des kontingent geregelten Übergangs des oben besagten Möglichen in das besagte Realisierte dem Dasein gleichursprünglich und gleichwesentlich auch die Erfahrung des Vor- bzw. Nacheinanders der Verwirklichung der erscheinenden Einzelmöglichkeiten zugeeignet.<sup>4430</sup> »Die Zeit«, den »Zeit-Raum« in diesem Sinn weiß Heidegger leider nicht d u r c h g e h e n d von dem gewissen »ursprünglicheren Zeit-Raum« zu unterscheiden, den er auch »die Wahrheit des Seyns« nennt.

Das Sachproblem, mit dem Heidegger ringt, liegt in der Konstitution des Erscheinens, in dem und kraft dessen das einzelne Erscheinenden überhaupt erscheinen kann. Auch das Erscheinen der sozusagen höheren oder vielleicht besser: ursprünglicheren Ordnung scheint durch die Zeit konstituiert zu sein.<sup>4431</sup> Aber, zu beachten ist, daß die Differenz zwischen beiderlei Erscheinen nicht mehr mit einer Differenzierung innerhalb einer und der-

---

<sup>4427</sup>Ebd.; mit Herms ebd. ist anzumerken, daß der besagte Möglichkeitsraum sowohl das Wirkliche als auch das nicht wirkliche Mögliche umfaßt.

<sup>4428</sup>Mit Herms, »Meine Zeit in Gottes Händen«, 73f.

<sup>4429</sup>Herms, »Meine Zeit in Gottes Händen«, 75; desweiteren ist mit Herms (ebd.) auf folgendes hinzuweisen: »Prozessual« ist diese Ordnung, weil sie die Verhältnisordnung zwischen einem bestimmten Inbegriff von Möglichem und dem in dieser Möglichkeit stehendem Verwirklichten inklusive des kontingent geregelten Übergangs des ersteren in letzteres ausmacht; der Zeitbegriff wird hiermit also aus den gesichteten Phänomenen erhoben – nicht umgekehrt.

<sup>4430</sup>Vgl. Herms, »Meine Zeit in Gottes Händen«, 75f.

<sup>4431</sup>Vgl. Herms, »Meine Zeit in Gottes Händen«, 76.

selben Seinsart zu fassen ist, sondern daß das eine Erscheinende die Seinsart von erscheinenden besonderen Sachverhalten und das andere die Seinsart des Erscheinens dieser besonderen Sachverhalte, also die Seinsart eines transzendentalen Sachverhalts hat.<sup>4432</sup> Aus diesem Grund fragt Heidegger zu Recht, ob nicht der abkünftigere Zeit-Raum verstanden werden müsse als herkommend von der »Eröffnung eines ganz anderen Zeit-Raumes für eine, ja [für] die erste gegründete Wahrheit des Seyns«<sup>4433</sup>. Zu differenzieren sind dabei die Möglichkeitsbedingungen des beiderlei Erscheinens. Für das Erscheinen des Besonderen zählt zu den Möglichkeitsbedingungen das Existieren von unseresgleichen. Die Möglichkeitsbedingungen für das Erscheinen des Erscheinens hängen jedoch keinesfalls an der Menschheit, ihren Exemplaren oder anderen endlichen selbsterschlossenen Wesen. Denn wie sollten, um an Schleiermacher zu erinnern, endliche und in der Welt erscheinende, mit ihr in relativer Wechselwirkung stehende, selbst- und welterschlossene Instanzen oder andres in der Welt, noch auch sie selbst sich und dazu das weltliche Erscheinungsganze produzieren, wenn doch alles Weltliche der dauerhaften und ursprünglichen Strukturbedingung des wechselseitigen und kontingenzgeprägten Abhängigseins unterliegt und also vielmehr auf eine Ursprungsmacht verweist, deren Wirklichkeitsselektor mit der Wirklichkeit der Welt schon immer auch das Mögliche für unsre Welt gesetzt hat! Oder anders: das Erscheinen des (einzelnen) Erscheinenden ist nur dazu bestimmt, daß es das einzelne Besondere in seinem Übergang vom Möglichen zum Wirklichen erscheinen läßt, und zwar dauerhaft und ursprünglich. Das schließt den Fall, daß es für reale Instanzen unseresgleichen erscheint als durch uns erkenn- und bestimmbar, zwar der Möglichkeit nach ein, nicht aber, daß diese Möglichkeit notwendigerweise auch wirklich ist.<sup>4434</sup> Vielmehr ist möglich und nötig, daß das Erscheinen von einzelner Erscheinendem für mögliche Instanzen unseresgleichen auf diese Weise real ist, also so erscheint, daß es einer derartigen Instanz als durch sie bestimm- und erkennbar erscheint, die das zuletzt besagte Erscheinen möglich und wirklich gemacht hat. Hätte diese eine Instanz nicht selbst das besagte Erscheinen ermöglicht und wirklich gemacht,<sup>4435</sup> so müßte sie mit einer Kontingenz behaftet sein, die ein dauerhaftes und ursprüngliches Erscheinen des einzelnen Erscheinenden der Sache nach ausschließt. Diese eine<sup>4436</sup> Instanz heißt in der christlich-theologischen Tradition »Gott«. Versteht man nun auch das sogenannte ursprünglichere Erscheinen als »Zeit«, so kann man mit Fug und Recht von Gott als der notwendigen Bedingung der Zeit im doppelten Sinn sprechen.<sup>4437</sup> Denn erstens konstituiert Gott die ursprünglichere Zeit und zweitens

---

<sup>4432</sup>Vgl. Herms, »Meine Zeit in Gottes Händen«, 77.

<sup>4433</sup>GA 65, 405.

<sup>4434</sup>Vgl. Herms, »Meine Zeit in Gottes Händen«, 79: »Die ursprüngliche Bestimmtheit des Erscheinenden durch sein Erscheinen schließt nur ein die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit, daß es Erscheinendes für unseresgleich ist«.

<sup>4435</sup>Ermöglichung und Verwirklichung fallen hier sachnotwendig zusammen, da in diesem Fall eine nur verwirklichende Instanz mit einer Kontingenz behaftet sein müßte, die ein dauerhaftes und ursprüngliches Erscheinen des einzelnen Erscheinenden der Sache nach ausschließt.

<sup>4436</sup>Daß es sich nur um eine e i n z i g e Instanz handeln kann, geht aus ihrer notwendigen Eigenschaft hervor, keiner Kontingenz zu unterliegen.

<sup>4437</sup>Vgl. Herms, »Meine Zeit in Gottes Händen«, 79ff.

selegiert er aus dieser die abkünftigere, die Zeit der Geschichte der Menschen. Der Beschreibungsversuch, Gott in den Prozeß von Zeit, also in das Erscheinen selbst – in das übergeordnete wie dann zwangsläufig auch in das untergeordnete Erscheinen – aufzulösen, scheitert bekanntermaßen exemplarisch mit der Philosophie Hegels, da Hegel einerseits die phänomenologische Position endlicher Geister übersteigt und andererseits Gott bei ihm zu einem absoluten apersonalen Werden, bestenfalls zu einem absoluten apersonalen Prozedieren werden muß, was mit der Präsenz von Personsein überhaupt in Widerspruch geraten dürfte. Denn die Fähigkeit, ein völlig neues Verhältnis zum Gegenwärtigsein des durch ihn zu selegierenden und dadurch in eine Weise von Wirklichkeit zu überführenden Möglichen zu erschwingen, kann allein einem personalen Selektor eignen, so daß nur einem unendlichen personalen Ursprungsprozeß die Hervorbringung apersonaler, endlicher Prozesse und unter deren notwendiger aber nicht hinreichender Voraussetzung das Entstehenlassen personaler endlicher Prozesse möglich ist.<sup>4438</sup>

Heidegger nun unterscheidet einerseits zwischen dem zweierlei Erscheinen, also den zwei verschiedenen Weisen von Zeit und versucht auch, sich vor Hegels Überstieg zur Position absoluter Wahrheit zu bewahren<sup>4439</sup>. Aber andererseits sagt Heidegger (in den *Beiträgen*), der Mensch stehe »in d[...]em Kampf um den letzten Gott und d.h. um die Gründung der Wahrheit des Seyns als des Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs« »notwendig« »im Machtbereich des Seyns als Ereignung und damit in der äußersten Weite des schärfsten Wirbels der Kehre«<sup>4440</sup>, so, als ob der Mensch und sein Kämpfen notwendigerweise »eingesetzt« wären »in das Seyn selbst«<sup>4441</sup>, also eine Möglichkeitsbedingung für die »Wahrheit des Seyns« darstellen würden. Offensichtlich verwischt Heidegger mit dieser und zahlreichen ähnlichen Äußerungen die von ihm ansatzweise erkannte Differenz zwischen (einerseits) der Kontingenz, mit der das Erscheinen von einzeltem Erscheinendem für unsereinen real ist, und (andererseits) der Notwendigkeit, mit der das reale Erscheinen von einzeltem Erscheinendem für unsereinen bei Gott möglich ist. Möglicherweise erliegt Heidegger hier dem von Aristoteles bis in die neuste »Physik«<sup>4442</sup> gepflegten Mißverständnis, daß die erst aufgrund von iterativen endlichen Prozessen gegebene zeitliche Bestimmbarkeit von überhaupt allen Prozessen an die Stelle der Bedingung der Existenzmöglichkeit

<sup>4438</sup>Vgl. Herms, *Prozeß und Zeit*, 283ff. Desweiteren wäre freilich eine »Auflösung« eines personalen Ursprungsprozesses in das einzelne Erscheinende ebenso selbstwidersprüchlich. Keinesfalls soll damit gesagt sein, Gott sei im Werden oder sei im Prozeß zu dem, was er werden müsse, sondern mit Ex 3,14 kann viel plausibler angenommen werden, daß Gottes Selbstfortbestimmung ihn stets als den wiederfinden wird, der er ist.

<sup>4439</sup>Davon zeugt der Vortrag *Hegel und die Griechen* von 1958, vgl. GA 9, 427-444.

<sup>4440</sup>GA 65, 412.

<sup>4441</sup>Vgl. GA 65, 413.

<sup>4442</sup>Siehe Hawking, S.W., *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbek 1988, aktualisiert und erweitert durch die Ausgabe: *Die illustrierte kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek 2000; wie als Weiterführung ist zu betrachten Hawkings »Das Universum in der Nußschale«, München 2007; vgl. dort die Seiten 245ff. Hawkings Handhabung der »Physik« basiert auf der Verkennung wesentlicher Unterschiede zwischen den verschiedenen Prozeßarten, vgl. dazu die nächste Anmerkung! Dennoch wähnt Hawking neuerdings, ihm sei gelungen »[d]er große Entwurf – [e]ine neue Erklärung des Universums« (Reinbek 2010) und er gebe »[n]ew Answers to the Ultimate Questions of Life«, so der Untertitel des englischen Originals. Zu Aristoteles vgl. dessen »Physik« IV, 10-14, bes. 11, 220a, 24-25.

überhaupt aller Prozesse, also auch eines möglichen unendlichen Prozesses tritt – als ob man von iterativen oder einmaligen, endlichen Prozessen aus zu einem sie und mit ihnen Zeit überhaupt erst ermöglichenden, unendlichen Ursprungsprozeß bedingungslos, nämlich ohne Rücksicht auf die Wesensdifferenzen der verschiedenen denkbaren und existierenden Prozeßarten »zurückrechnen« könnte.<sup>4443</sup> Zudem zieht Heidegger sich in der Kritik an »[a]lle[n] bisherigen ›Kulte[n]‹ und ›Kirchen‹« wie auch an allem »›massenweisen‹« und »›persönlichen‹« »›Erlebnis‹« Gottes in den apersonalen und dunklen »abgründigen ›Raum‹ des Seyns selbst«<sup>4444</sup> zurück.

Diese Rückzugstendenz, die seit dem Scheitern des philosophisch-politischen Aufbruchversuches erstarkt, dürfte der phänomengemäßen Beschreibung von Personalität abträglich sein. Heidegger beschreibt dieses Rückzugs- oder Einkehrverhalten in seiner Spätphilosophie als »Gelassenheit«<sup>4445</sup>, in welcher Haltung allein man ein nicht durch die Technik dominiertes Verhältnis zu der immer technischer werdenden Welt pflegen könne. Leider übergeht Heidegger insofern nicht nur die Frage nach der Personalität des Ursprungsgrundes von und für Zeit bzw. die Frage nach der Personalität von und »in« »Zeit«; auch vernachlässigt Heidegger nicht nur die Problematik, daß sein Aufruf zur Gelassenheit seinerseits zu einem entsprechenden Können samt erfolgsorientierender Verhaltenstechnik herausfordert; sondern Heidegger begibt sich der Geschichte als eines durch den Menschen relativ spontan zu gestaltenden Zeitraumes. Dieser Mangel geht bei Heidegger einher mit der nicht (phänomengemäß) geleisteten Beschreibung des Hervorgehens der abkünftigeren, dreifaltigen, menschlichen Zeit, namentlich von Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft aus der Zeit Gottes im Sinne eines ursprünglicheren, Präsenz stiftenden Erscheinens;<sup>4446</sup> so daß die geworfene Menschheitsgeschichte bei Heidegger zu einer gott- und geschichtslosen, ein blindes Schicksal verfügenden Allpräsenz mutiert, in die aller Anfang und Ende qua Entzogenheit verschmelzen müssen. Dennoch oder gerade aufgrund dieser Fehlleistungen kann Heideggers Werk einen wertvollen Beitrag zu der Unternehmung leisten, eine Phänomenologie der Zeit Gottes sowie ein besseres Verständnis der realen Präsenz der Person Jesu im zeitlichen Abendmahlskult der christlichen Kirchen zu

---

<sup>4443</sup>Mit Herms, Prozeß und Zeit, 275 und 282; dort weist Herms u.a. darauf hin, daß die für die im kosmischen Prozeßganzen verlaufenden – endlichen – Prozesse gültigen einheitlichen und dauernden Prozeßbedingungen nur um den Preis der Selbstwidersprüchlichkeit für die von dem entsprechenden Ursprungsprozeß und durch diesen gesetzten für ihn selbst geltenden Bedingungen gehalten werden können. Hawking verschleift diesen generischen Unterschied und überspielt dabei mögliche Sacheinsichten der Physik in Kalküle der Mathematik.

<sup>4444</sup>GA 65, 416.

<sup>4445</sup>Vgl. Heideggers Aufzeichnungen *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* von 1944/45 in GA 13, 37-74.

<sup>4446</sup>»Indem er die Gegenwart in die gesamte abendländische Geschichte einordnet und diese Geschichte wiederum als eine gigantische Zwischenzeit bestimmt, gibt es eigentlich nichts als Gegenwart; Gewesenheit und Zukunft würden im Unbestimmten verschwinden, wenn sie nicht als die beiden Anfänge bestimmt wären. Die beiden Anfänge wiederum sind, sofern man überhaupt von ihnen sprechen und sie bestimmen kann – gegenwärtig. Sie gehören zur Gegenwart als dasjenige, was sich in der Gegenwart entzieht, und derart gelangt man wieder zum Gedanken einer Präsenz, die in sich auch Absenz ist« (Figal, G., Marting Heidegger zur Einführung, 164.

befördern. Dazu mehr im Beschluß dieser Untersuchung; zunächst jedoch zu Heideggers Leistung für die traditionelle Ontologie!

#### 4.5 Heideggers Transzendenzbezug und die Chancen und Risiken, die traditionelle Ontologie von ihm aus zu vertiefen

Heideggers Werk geht an die Grenzen der sprachlichen Begrifflichkeit und darüber hinaus – da Heidegger sich auf unmittelbare, ursprüngliche Erfahrung zu beziehen sucht; auf sie ist er bezogen, von ihr angezogen will er sie für sich und andere Menschen »verstehen« und bewahren; deshalb teilt er von dem Bezugsgeschehen, in dem er sich befindet, unter anderem auf vorbegriffliche Weise mit. Das Bezugsgeschehen, von dem Heidegger mitteilt und in dem er sich befindet, ist nicht nur, doch zutiefst von radikaler Rezeptivität geprägt und insofern vorsprachlich. Auch ist Heidegger stärker als die meisten anderen philosophisch-theologischen Autoren von der radikal rezeptiven Sphäre der Wirklichkeit beeindruckt. Die Rede von Heideggers Transzendenzbezug bringt somit pointiert die Erkenntnis der vorliegenden Untersuchung zum Ausdruck, daß Heidegger – in heimlicher Übereinstimmung mit Schleiermacher – explizit und implizit durch sein gesamtes Werk hindurch nicht nur ein Getriebener auf der Suche nach reiner, ursprünglicher Erfahrungsmöglichkeit ist, sondern daß er sich im gleichen auf der Suche nach der *U r s p r u n g*smacht alles Seins bzw. alles Erscheinens, also auf der Suche nach Gott befindet; von diesem Bezug her ist sein gesamtes Werk zu begreifen.<sup>4447</sup>

Das gilt für Heideggers »gottinnige« Promotion und Habilitation, seine Auseinandersetzung mit Husserl und der zeitgenössischen Phänomenologie, seine frühen »quellsuchenden« Vorlesungen in der Auseinandersetzung mit dem Christentum, sodann für seine vermeintlich gottfeindliche Überwindung des Aristoteles, sein Hauptwerk SuZ und den anschließenden Vortrag über den Gegenstandsbezug der Theologie, sowie für seine »selbstbehauptende« politisierende Philosophie, und schließlich für die späten Texten zum Verweigertsein der Götter in den *Beiträgen zur Philosophie*, letztlich auch für den Rückzug auf die Überwindungskraft der »rasenden« Technik und die damit verbundene Hoffnung auf eine ursprünglichere Gottbezogenheit – durch Nicht-Beziehung. Diesem Antrieb der Gottes- und Erfahrungslust verdanken sich die relative Phänomenbezogenheit, die relative Einheit und die relative Einheitlichkeit des Gesamtwerkes Heideggers. Da bei Heidegger die unauflösliche Verschlungenheit von Phänomenbegriff und Transzendenzbezug wie bei kaum einem anderen Autor, und zwar auch die Abhängigkeit des Phänomenbegriffs vom gegebenen Transzendenzbezug her begreifbar ist, deswegen kann man an der Stelle des Phänomenbegriffs bei Heidegger auch von dessen Transzendenzbezug sprechen – wenn die Einsicht in die Phänomenbezogenheit des Werkes Heideggers sowie die Einsicht in den umfassenderen Charakter des Transzendenzbezug gegenüber einer bloßen Phänomenologie gewahrt bleibt. Dazu wird ebenso gehören müssen, die Irrwege Heideggers als solche anzuerkennen.

---

<sup>4447</sup>Heidegger selbst kann diese Einsicht nicht erschwingen.

Die vorliegende Untersuchung jedenfalls hat ergeben, daß mit Heidegger und SuZ die Phänomene des durch menschliche Vernunft, und zwar speziell durch die Wissenschaften der Philosophie und vorzüglich der Theologie Beschreibbaren weit mehr als die von Kant eingekreisten Erkenntnisgegenstände umfassen und mindestens bis zum leibhaftigen, selbst-erschlossenen Gewißgemachtwordensein endlicher Erschlossenheitsinstanzen reichen – und zusammen mit allen anderen für unsereinen erschlossenen Gegenständen im Medium radikaler, stimmungsmäßiger Rezeptivität gegeben sind. Das stellt eine wesentliche Übereinstimmung mit Schleiermacher dar. Zudem bestätigt Heideggers Fundamentalanalyse Schleiermachers Sicht der innere Struktur der menschlichen Selbstpräsenz grundsätzlich und weist darüberhinaus auf die Fundierung der asymmetrisch-gleichursprünglichen Verschachtelung der Sphären von »Fühlen«, »Wollen« und »Denken« in der »Zeit« hin. Zweitens denkt Heidegger in und vor SuZ, aber verstärkt nach SuZ mit der Frage nach der »Zeit« (und den »Göttern«) den durch unsereinen ebenfalls vernünftig zu beschreibenden Phänomenen (a) des bedingenden Ursprungsgeschehens für die Weise des Gestimmtseins alles einzelnen Erscheinenden und (b) der personalen Ursprungsmacht für die Bedingungen des Erscheinens des einzelnen Erscheinenden nach.

Leider muß dieses Ergebnis mit der prinzipiellen Einschränkung versehen werden, daß Heidegger den besagten Phänomenzusammenhang bisweilen nur unzureichend bedenkt, so daß seine Phänomenologie teilweise ins Gegenstandslose abgleitet. Vor allem das Erscheinen der transzendenten Ursprungsmacht Gott scheint Heidegger nur ex negativo erfassen zu können. Was das im einzelnen bedeutet und welche Folgen damit verbunden sind, ist hier weiter unten zu entfalten! Anzumerken ist jedoch jetzt schon, daß die gemachte Einschränkung die verschiedenen Stellen des Werkes und den Autor in seinen unterschiedlichen Lebensphasen auf je eigentümliche Weise treffen muß, da Heideggers Werk von zahlreichen, verschiedenen Zugangsweisen zum Gegenstand zeugt.

Vor diesem Hintergrund muß festgehalten werden, daß keinesfalls die Einheit von Heideggers Werk aufgrund einer gewissen Uneinheitlichkeit des Autors beim Zugriff auf seinen Gegenstand aufgelöst wird. Heideggers Werk kreist um den einen komplexen Sachzusammenhang aus den für unsereinen erscheinenden Einzelsachverhalten, dem Sachverhalt dieses Erscheinens selbst und schließlich dem (personalen) Ursprungsgrund für das besagte Erscheinen. Diesem Gesamtsachverhalt und der von ihm implizierten Gemütsstruktur angemessen orientiert sich Heideggers philosophisch-theologischer Wandelgang erstens an der besagten Gemütsstruktur. Zaghafte und doch wahrnehmbar schimmert eine gewisse Schwerpunktsetzung Heideggers durch. Derzufolge sind Heideggers Anfänge rund um die Promotion vornehmlich auf das Denken gerichtet, während sich Heidegger mit der Habilitation und in der Auseinandersetzung mit Husserl schwerpunktmäßig der Sphäre des Wollens widmet. Rund um und in SuZ ist Heideggers Denken wesentlich von der Sache des »Fühlens«, von der sogenannten Befindlichkeit bzw. von der Stimmung bestimmt. Und von diesem End- und Anfangspunkt aus entspinnt sich dieselbe Struktur über Heideggers politisierende Philosophie der Selbstbehauptung und sein bisweilen dichterisches Denken

der Zeit in umgekehrter Reihenfolge. Zweitens ist diese Struktur mit dem vom »Sein« zur »Zeit« führenden Entwicklungsstrang gekoppelt. Wahr ist zwar einerseits, daß Heidegger faktisch schon in seinen Anfängen vom Thema der Zeit fasziniert worden ist und die Auseinandersetzung mit Husserl auf Fragen der Zeit hinauslief. In der Auseinandersetzung mit Husserl deutete sich an, daß die Frage nach dem »Sein« mit derjenigen nach der »Zeit« verbunden sein würde, da Heidegger – anders als Husserl – die Bedeutung von »Sein« im Erscheinen währte, welche Ahnung vollkommen sachgemäß zu einer prozessorientierten Sichtung des Seins führen mußte. Doch andererseits nimmt Heidegger den Sachverhalt »Zeit« ausführlich und tiefgreifend erst ab SuZ in Betracht. Sachgemäß ist dieser Zusammenfall insofern, als das am Ort der Menschheit hell gemacht wordene Erscheinen von einzelner Erscheinendem für unsereinen faktisch notwendig diejenige radikale Rezeptivität sein muß, wie Heidegger sie vor allem in SuZ in der Form von Stimmung und Befindlichkeit aufweist. Nur auf diesem Fundament konnte Heidegger die Chance erhalten, den Sachverhalt »Zeit«, »menschliche« und »göttliche« Zeit von einander aber auch von den erscheinenden Einzelsachverhalten recht zu unterscheiden. Wie weit ihm das tatsächlich gelingt, ist eine andere Frage. Mindestens jedoch vergrößert Heidegger die Chance zu einer sachgemäßen Sichtung der Zusammenhänge von Sein und Zeit, indem er einen gewissen Sinn für den Prozeß- und Möglichkeitscharakter von Gegenwart aufbringt und selbst weitgehend sachgemäß in Orientierung an den jeweiligen Möglichkeitsbedingungen zum prozessual jeweils Ursprünglicheren vorzudringen sucht. Unter dem Aspekt der Makroaufteilung des Werkes kann man jedenfalls nicht den Vorwurf erheben, daß Heideggers Zugangsweise das Ganze des Werkes zersplittern würde.

Scheinbar jedoch kann Heideggers Variationsfreudigkeit bei der formalen Gestaltung des methodisch-technischen Aspekts der Zugangsweise des Werkes und seiner Teile die Einheit und Einheitlichkeit des Ganzen auflösen. Denn zunächst will Heidegger zur Zeit seiner Promotion in der Weise einer »strengen, eiskalten Logik« und hochgradig wissenschaftlich vorgehen; in der Habilitation will er – immer noch wissenschaftlich fundiert – die theologisch-philosophische Tradition »verflüssigen«; zur Zeit der Privatdozentur will Heidegger rund um die Auseinandersetzung mit Husserl streng wissenschaftlich arbeiten, indem er im Bewußtsein um die willensmäßige Bestimmtheit eines jeden Betrachters dessen phänomenologische Neutralität methodisch absichern will; zu diesem Zweck entwickelt Heidegger in Auseinandersetzung mit den paulinischen Quellen der urchristlichen Religiosität den Methodenansatz der Formalisierung, in deren Gefolge Heidegger angeregt durch seine Beschäftigung mit Augustin zur Entwicklung der Methode der »Destruktion« ansetzt. Auf diesem, von der Auseinandersetzung mit Aristoteles geprägten Anweg zu SuZ entwickelt Heidegger den Ansatz der Formalisierung zum Verfahren der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität fort, welche Methode, wie an SuZ zu sehen war, gewisse Einsichten ins Dasein mit sich bringt und von einem großen Destruktionsvorhaben gefolgt werden sollte. Mit der *Grundprobleme*-Vorlesung im Anschluß an SuZ erfährt die Entwicklung der Methode der Destruktion dann einen überraschend zurückhaltenden Abschluß, der



weit hinter den von Heidegger selbst formulierten Zielen, die Idee der wissenschaftlichen Philosophie in materialer Gestalt, als auch ihre Verfahrensweise der destruierenden Phänomenologie zu erarbeiten, zurückbleibt und die Hauptthese der Erhellung des Seins aus der Zeit gerade nicht mehr plausibel machen kann. Im weiteren Verlauf des Gesamtwerkes Heideggers erfährt die Wissenschaftlichkeit als solche eine abfallende Wertschätzung. In der Vorlesung über *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ist Heidegger vor allem daran gelegen, in einer derartigen Weise vorzugehen, daß bei seinen Hörern eine bestimmte Stimmung geweckt wird. Von der folgenden politisierenden Phase kann man zwar ebenfalls sagen, daß Heidegger um Stimmungen zu tun ist und daß er immer noch in der Weise verfährt, andre Autoren »destruktiv« auszulegen; im Prinzip durchzieht dieser Grundzug das gesamte Werk Heideggers bis in die späten Texte; doch das Spezifikum der Phase der Philosophie der Selbstbehauptung liegt in der Tendenz zur machtvollen politischen Gestaltung der Lebenswelt. Nach dem Scheitern auch dieser Vorgehensweise verklärt Heidegger seine im wesentlichen immer noch destruktiv-phänomenologische Methode, die nunmehr bis ins Dichterische ausgeweitet wird, zur »Sigaretik«<sup>4448</sup>, also Erschweigungstechnik, bis Heidegger die rechte Zugangseröffnung durch die »rasende Technik« selbst zu erwarten scheint.

Da Heidegger also vielfältiger als Kant und hingebungsvoller noch als Schleiermacher seine die Werkeinheit stiftende Gottessuche als ständige Neuanpassung der rechten Zugangsweise an den Gegenstand zu gestalten versucht, zerfällt die Einheitlichkeit des Werkes scheinbar in unzählig viele methodische Einzelunternehmungen – die allesamt mehr oder minder gescheiterte Annäherungsversuche darstellen. Aber, im ganzen und recht besehen, zeugt diese teilweise tatsächlich problematische Zugangssuche vielmehr von einem phänomenologischen Grundstreben. Denn erstens korreliert die Heideggersche Um- und Neugestaltung seiner Zugangsmethoden zumindest zeitlich mit der oben dargestellten Wandlung der Perspektiven, in denen der von Heidegger bearbeitete Gesamtzusammenhang thematisiert wird. Und zweitens muß aus inhaltlicher Perspektive anerkannt werden, daß Heideggers Zugangsversuche nach SuZ (und den *Grundproblemen*) die gegenstandsorientierte Einsicht Heideggers dokumentieren, daß seine früheren Versuche in gewisser Weise mangelhaft gewesen sind. Drittens heißt das konkret, daß Heidegger darin Recht hat, daß mit dem durch die Daseinsanalytik von SuZ zutage geförderten Gegenstand der gefühlsmäßigen Selbsterstschlossenheit des Daseins eigentlich auch eine dementsprechende Zugangsweise, nämlich eine gefühlsfundierte Zugangsweise zu fordern ist. So gesehen wird Heidegger, speziell, wenn er mit der Vorlesung über *Die Grundbegriffe der Metaphysik* Stimmungen wecken will, in eine solche, faktisch religiöse Haltung versetzt, in der Schleiermacher zu seinem Erstlingswerk angehoben hatte. Daß diese Haltung eine künstlerisch-dichterische Attitüde freisetzen wird, widerspricht – wie schon im Falle Schleiermachers – keinesfalls der möglichen Phänomengemäßheit der Mitteilung, sondern bezeugt vielmehr die bereits von Schleiermacher gesehene, individuelle Eigentümlichkeit religiöser Gestimmtheit. Phänomenologisch angemessen ist daher, daß Heidegger nach

---

<sup>4448</sup>Vgl. Anm. 3844 d.v.U.

SuZ bei seinen Zugangsversuchen an dem Aspekt der Stimmung stets in irgendeiner Form festhalten wird.

Und ebenfalls wird man als phänomengemäß ansehen können, daß Heidegger von Anfang an bis in seine späten Texte die Hervorbringungen anderer Autoren berücksichtigt. Diese Vorgehensweise erscheint vor allem vor dem Horizont der einen (komplexen) im Werden begriffenen und auf ihre zukünftige Gegenwart durch den Blick auf ihr Gewordensein zurückschauende Menschheitskette sinnvoll. Das gemeinsame, zeitlich fortschreitende Gewordensein und Werden aller Menschen ist der gemeinsame Gegenstand, der auf seine Möglichkeitsbedingungen, sein Woher und Wohin zu untersuchen ist. Formal stützt Heidegger diese Sichtweise, wenn er auch inhaltlich bisweilen den Traditionszusammenhang zu zerreißen droht, sofern er den Früheren bloße Verfallenheit vorwirft. Dennoch kann man der durchschnittlichen »destruktiven« Darstellungsweise Heideggers bescheinigen, daß sie weitgehend um ein sachgemäßes Beschreiben der Tradition bemüht ist, zumal erst auf dieser Basis die von Heidegger praktizierte Überbietung sinnvoll möglich ist. Auch muß man anerkennen, daß Heidegger dort, wo er keine Traditionstexte, sondern anderweitige Sachzusammenhänge thematisiert, fast durchweg beschreibend vorgeht, um aufgrund der Gegenstandsbeschreibungen die Wesensgestalt der beschriebenen Sachverhalte analysieren zu können – das gilt im großen und ganzen auch für die dichterischen Texte Heideggers wie z.B. die *Beiträge zur Philosophie*. Daß die so behandelten Sachverhalte auch Prozesse sein können bzw. eigentlich sind, macht eine wesentliche Errungenschaft Heideggers aus: erkannt zu haben, daß das »Sein« irgendwie aus der »Zeit«, also wesentlich prozessual gedacht werden muß. Prinzipiell ist diese Vorgehensweise Heideggers mit derjenigen Schleiermachers vergleichbar, nur daß Schleiermacher anders als Heidegger die »Anschauung« genannte, jeweilige Leitidee seiner Untersuchungen dem Haupttext häufig ausdrücklich voranstellt, während Heidegger im Rahmen seines extrem starken formalwissenschaftlichen Methodenbewußtseins sich z.B. mithilfe der sogenannten *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* hüten will, durch formale Voreingenommenheit bedingt Fehleindrücken aufzusitzen und häufig seine Leitideen äußerst langsam entwickelt – obwohl auch Heidegger, in SuZ etwa, zugeben muß, daß selbst seine »nur« vorbereitende Fundamentalanalyse immer schon von einer bestimmten Leitidee<sup>4449</sup> lebt, die am konkreten Untersuchungsgegenstand mindestens verifiziert, bisweilen aber noch entwickelt werden muß. Und schließlich ist an der Fundamentalanalyse von SuZ zu erkennen, daß Heidegger, wie schon Schleiermacher, in der Lage ist, Wesensunterscheidungen mit Gegensätzen (z.B. zwischen dem Sein eines Handwerkzeugs und dem damit hantierenden Bewußtseinsträger) von nur relativer Unterschiedenheit zu kombinieren und diese Kombination ihrerseits mit einer gewissen ursprünglichen Asymmetrie zusammenzudenken. Andernfalls hätte Heidegger sich prinzipiell der Möglichkeit beraubt, die Gemütsstruktur und den Zusammenhang von einzelner Erscheinendem und dessen Erscheinen erkennen zu können.

---

<sup>4449</sup>Vgl. SuZ 436, in diesem Sinn auch SuZ 38.

Problematisch dagegen ist, daß Heidegger beginnend mit dem Scheitern der Methodensuche der *Grundprobleme*-Vorlesung gerade in seinen späteren Jahren und obwohl gerade er in Wirklichkeit durch sein komplettes Werk hindurch höchst bemüht um den je angemessenen Sachzugang vorgeht, von einer wohlgeordneten und methodologisch für jederman nachvollziehbaren Verfahrensweise samt technischer Kunstregeln nichts mehr wissen will, sich stattdessen auf eine Kunst der Verschweigung (»Sigaretik«) einläßt und dann von der »rasenden« Technik gewissermaßen alles erwartet. Diese Verweigerung bzw. das korrelierende Unvermögen, Technik und Methode für andere umfänglich kultivieren und hinterlassen zu wollen, mag aus Heideggers subjektiver Sicht sachlich berechtigt geschienen haben. In Wirklichkeit jedoch drückt sich in dieser Haltung Heideggers Schwäche aus, zwischen dem zweierlei Erscheinen und dem Ursprungsgrund für alles Erscheinen konsequent nicht unterscheiden zu können. Am Gegenstand von Methode und Technik kommt das Scheitern der gesamten Gottessuche Heideggers zum Ausdruck. Weil Heidegger den Ursprungsgrund und das Erscheinen ersten Ranges nicht recht von einander unterscheiden kann, mißrät ihm bisweilen gleichzeitig die Unterscheidung vom einzelnen Erscheinenden – vergleichbar der Philosophie Hegels. Das einzelne Erscheinende droht unmittelbare Manifestation eines unendlichen und letztgültigen Erscheinens zu werden, was Heidegger eigentlich zu vermeiden strebt. An Methode und Technik ist diese Problematik mit Händen zu greifen, da ihnen aufgrund ihrer offensichtlichen Entstehung durch Menschenhand und der damit verbundenen Unbeständigkeit das Wesen des Unendlichen und Ursprünglichen nicht zugestanden werden kann. Deshalb schreckt Heidegger, der durchaus von der Hegelschen Phänomenübersteigerung Abstand halten möchte,<sup>4450</sup> unweigerlich davor zurück, Technik und Methode im Sinne guter Handhabbarkeit durch den und zugut des Menschen zu denken. Zwar würde Heidegger das Ursprüngliche nicht mehr im Sinne der christlichen Tradition als gut denken wollen, doch das Entsprungene kommt ihm noch viel weniger als etwas Gutes in Betracht, sondern immer nur als schlechtes Verfallenes. Heidegger erkennt nicht, daß ontologisch sekundäre Methode und Technik durchaus zum Guten und Wahren dienen können, wenn sie wie bei Schleiermacher in rechte Entsprechung zu den transzendentalen Prozeß- und Seinsordnungen der menschlichen Zeit gebracht werden, die selbst noch nicht die Zeit Gottes, noch auch der göttliche Ursprung ist. Leichter dagegen fällt Heidegger, den Raum der Geschichte aufgrund dessen naturgemäß unverfügbarer Offenheit mit dem Unendlich-Ursprünglichen zu verquicken und dabei einem blinden Schicksal anheim zu stellen, das seinerseits der »rasenden« Technik mächtig ist und in seinem Lauf über sie verfügt, während der Mensch sich in »Gelassenheit« üben solle.

Diese Problematik deutet sich wie gesagt schon bei Heideggers Rückzugstechnik der von ihm sogenannten Sigaretik an und tritt in der Werkgenese gegen Ende der *Grundprobleme*-Vorlesung hervor, indem Heidegger ebendort den entscheidenden, methodologisch gewichtigen, dritten und Schlußteil der Vorlesung nicht mehr verwirklichen kann, sondern

---

<sup>4450</sup>Erinnere Heideggers Ausführungen in »Hegel und die Griechen« in GA 9, 427-444.

abbricht. Ins Werk gesetzt wird diese das Oeuvre gerade auch in Verfahrenshinsicht durchziehende Schwäche Heideggers in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* bei dem auf »die Zeit« abzielenden Versuch<sup>4451</sup>, »[d]as Problem der ›formalen Anzeige‹«, die »in die ›Theorie‹ der phänomenologischen Methode selbst«<sup>4452</sup> gehört, zu lösen. Denn mit der »formalen Anzeige« entwickelt Heidegger hier, in der Auseinandersetzung mit der paulinisch-urchristlichen Zeitlichkeit der Thessalonicherbriefe eine solche Verfahrensweise, die der Absicht nach voreingenommene Aussagen über den Bezugssinn ihrer Gegenstände vermeiden und stattdessen den Blick auf den Vollzugssinn der in ihrer Prozessualität erkannten Sachverhalte freihalten soll. Zur Problemquelle wird dieses an Husserl erinnernde Vorhaben dadurch, daß Heidegger zusammen mit der von ihm gefürchteten Subjektivität vermeintlich haltloser Bezugssinne auch die Möglichkeit eines für alle Subjektivität objektiv vorgegebenen Bezugssinnes ausschlägt und sich auf die Sichtung des Vollzughafte verlegt, das bei Heidegger in diesem Zusammenhang keineswegs in seiner radikal rezeptiven Vorgegebenheit erkannt wird. Vergleichbar dem Ansinnen Kants scheitert auch Heidegger dabei und daran, eine neue denkerische Verfahrensweise zu entwickeln, die scheinbar ganz wissenschaftlich und unvoreingenommen, von bloßen Regionalontologien frei, das Geschehen der wesentlichen Sachzusammenhänge, in denen der Mensch lebt, »rein formal« beschreiben soll, und das heißt: ohne Rücksicht auf das konkrete Fundiertsein aller Gestalt in dem Gehalt der Rezeptivität der Gegebenheitsweise sämtlicher für unsereinen erscheinenden Sachverhalte.

Auf dem Boden dieses Mangels, der schon bei Kant als der Mangel an einer Theorie des Gemüts auffiel, verschließt Heidegger sich auch die Einsicht in den Grund und das Ziel der besagten Rezeptivität sowie die Einsicht in deren Prozeßweise der Personalität. Da Heidegger aber bei seiner kritischen Sichtung der griechischen Philosophie bewegt von seinen Eindrücken durch das Christentum – und d.h. wesentlich: vermittelt durch die personale Präsenz Jesu Christi im Abendmahlskult – immerhin einen Schimmer vom radikal rezeptiv, gefühlsartigen Bewußtseinsfundament alles Seins vernimmt, deswegen kann er ansatzweise davon in SuZ etwas mitteilen und deswegen muß die dortige Methode der Fundamentalanalyse »vorbereitend« auch in diesem Sinne sein, daß sie implizit auf die Notwendigkeit einer gefühlsbewußten Umgangsweise mit dem Gegenstand der Gegebenheitsweise unserer Wirklichkeit hinweist. Der die Methode orientierende Gegenstand ist im vorliegenden Fall nämlich die für sämtliche unsereinen erschlossenen Sachverhalte v o r g ä n g i g e Gegebenheitsweise samt deren Möglichkeitsbedingungen und Ursprungsgrund. So gesehen ist konsequent, daß Heidegger die Unternehmung der *Grundprobleme*-Vorlesung vorzeitig abbricht, ohne die Methode der »Ontologie aus der Zeit«, die Phänomenologie zu ihren Ursprüngen fortentwickelt und bewährt zu haben: weil ihm faktisch der thematisierte Sachverhalt nicht ausreichend klar wird und Heidegger es nicht schafft,

---

<sup>4451</sup>»Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird« (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 65).

<sup>4452</sup>*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 55.

die vorontologische Zeiterfahrung aus der ontologischen abzuleiten. Nicht klar oder nicht klar genug wird Heidegger, daß nur unter Rücksicht auf die Fundierungsleistung der radikalen (und in sich reflexiven) Rezeptivität die Differenzen zwischen dem einzelnen Erscheinendem, dessen Erscheinen im Sinne der menschlichen Zeit, dann der Zeit Gottes und zuletzt auch dem unendlichen Ursprungsgrund (Gott) gewahrt werden können. So verunklart Heidegger in SuZ die Differenz zwischen der Geworfenheit im Sinne eines in Gottes Zeit vollzogenen Entwurfes durch den unendlichen Ursprungsgrund einerseits und dem dadurch erst ermöglichten Selbstentwurf durch den Menschen und innerhalb dessen Zeit andererseits. Diese Verunklartung mündete in die bekannte Irrrede von der doppelten Schuldigkeit des Menschen. Nur unter Wahrung der besagten Differenzen hätte Heidegger eine »präsentische«, aber nur für Gott präsenze Zeit, die Ewigkeit denken können, innerhalb deren ewiger Präsenz auf dem Boden des für unsereinen radikal rezeptiv vorgegebenen, aber im konkreten Ablauf von uns mitzubestimmenden beständigen Übergangs von Möglichem in Wirkliches folglich die Entfaltung von Früherem und Späterem zu den drei Zeitekstasen Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft verläuft. Heidegger dagegen droht, die mensch-weltliche Selbstbestimmung, den Selbstentwurf zu übersteigern, und überlastet daher sowohl das Existenzial des Verstehens, als auch die Ekstase der Zukunft. Beides deutet auf eine mangelhafte Sichtung des Fundaments der Rezeptivität hin. Denn dem Verstehen eignet Spontaneität, die mit SuZ eigentlich in Rezeptivität fundiert sein müßte; und die Zukunft umfaßt für das Dasein-in-der-Welt zumindest relativ spontan zu verwirklichende Möglichkeiten, obwohl der alles für unsereinen Erscheinende umfassende Gesamtmöglichkeitenraum uns radikal rezeptiv vorgegeben ist und nur innerhalb seiner ein Zukommen von Möglichkeiten »aus der Zukunft« möglich ist. Daß Heidegger unter diesen Umständen auch die Fundierung und Rahmung der besagten Zeiten und Sphären in der und durch die Personalität Gottes nicht mehr zu denken weiß, ist verständlich – zumal die Phänomenologie lediglich eine Weise des Transzendenzbezuges ist. Dennoch ist in gewisser Weise konsequent, daß Heidegger trotz seines verdunkelten Transzendenzbezuges und des Mangels an Durchblick durch das von ihm aufgedeckte Phänomen von radikal rezeptiver Stimmung und Befindlichkeit an deren tiefgreifende Fundierungsleistung nach SuZ immer wieder anknüpft.

Also, durch Heideggers glänzende Phänomenologie schimmert – vorzüglich in seinem Hauptwerk SuZ – eine tiefe Erkenntnis des radikal rezeptiven Fundaments des Gemüts wie des Seins überhaupt durch; aber Heidegger verunklart zugleich seine Erkenntnis zugunsten der Spontaneität und des Seins aus der Zukunft, so daß er erstens keine phänomenologisch haltbare Verfahrensweise mehr entwickeln kann und sodann den Sachzusammenhang von »Zeit und Gott«, und zwar die Differenz der »Zeit-Räume« nur halbwegs richtig ins Auge faßt. In Anlehnung an Heidegger gesagt verkennt Heidegger rund um das Projekt von SuZ das radikal rezeptive Gewesend-Sein der Zukunft sowie der im Übergang des Künftig-Möglichen in das Verwirklicht-Gewesende bestehenden Gegenwart und verfängt sich stattdessen in die Fehlvorstellung einer Gegenwartsgewesendheit aus der Zukunft, die immer

mehr zu einer blinden, nämlich nicht selbsterschlossenen Schicksalsmacht mutiert. Der Aspekt der personalen Bestimmtheit aller Prozesse leuchtet ihm dabei nicht mehr auf.

Da Heidegger trotz seiner relativen Fokussierung auf den Sachzusammenhang des rezeptiven Gefühlsfundaments alles Seins mit dem entsprechenden Ermöglichungsgeschehen und (dem von Heidegger verkannten) Allselektor prinzipiell auch sämtliche ontologisch nachgeordneten Sachverhalte in den Blick gefaßt hat, muß man – nun in mehr inhaltsorientierter Perspektive – auch die wissenschaftstheoretische Gesamtleistung beurteilen, die Heidegger in Abhängigkeit von seiner Zentralanschauung als deren Entfaltung erbracht hat. An erster Stelle ist also Heideggers eigentümliche Anschauung bzw. die zentrale metaphysisch/ontologische Einsicht Heideggers zu nennen. So hatte zwar schon Hegel die Ausweitung des Phänomenbegriffs auf das für unsereinen überhaupt Erscheinende angestrengt, doch Heidegger leistet in Kombination mit dieser Ausweitung eine Aufdeckung des personalen Gefühlsfundaments des besagten Erscheinenden, die zudem in ihrer Ausführlichkeit über die Hinweise Schleiermachers weit hinausgeht. Und zweitens übertrifft Heidegger Schleiermacher in der Erkenntnis der Notwendigkeit, das Erscheinende bzw. das Erscheinen vor dem Horizont der Zeit, also in seiner zeitlichen und zeitbildenden Prozessualität zu sichten. Ansatzweise unterscheidet Heidegger in diesem Zusammenhang bereits zwischen einem primären und einem sekundären Erscheinen. Und anders als Hegel, der die Prozessualität des Erscheinenden stets durch Überwindung harter Gegensätze zu denken versucht, versucht Heidegger wenigstens prinzipiell, den Phänomenbezug endlicher Erschlossenheitsinstanzen zu wahren, was ihm in der konkreten Umsetzung bisweilen mißlingt. Die notwendigen Prozeßgesetze über die Relativität der endlichen Gegensätze sowie über die gleichursprüngliche Asymmetrie des Erscheinens und im Erscheinen, daß also die Schwäche Hegels vermieden und dennoch die Prozessualität endlichen Seins denkerisch verständlich gemacht werden kann, das bringt Heidegger zu praktischer Anwendung, ohne es theoretisch-ausdrücklich zu machen.

Ebenso bringt Heidegger zu den Themen Individuum, Intellekt, Sinnlichkeit und Freiheit keine speziellen (kategorialen) Theorien hervor. Zwar enthält das Gesamtwerk, enthalten seine Fundamenteinsichten implizit zu praktisch allen wissenschaftssystematischen Abteilungen Anknüpfungspunkte; doch werden diese leider nicht ausgeführt, nicht entfaltet. So wird z.B. in SuZ die Erschlossenheit ausschließlich auf ihr Fundament im Bewußtsein bezogen, während die physisch notwendigen Voraussetzungen ausgeblendet werden. Scheinbar wäre demzufolge alles Sein bloß vorgestelltes und nicht auch real im Sinne der physischen Einzeldinge »in Raum und Zeit«. Eine Theorie, wie die Eindrücke der Außenwelt über die Sinne vermittelt dem Intellekt innerlich und zu Erkenntnis werden, bildet Heidegger ebensowenig aus wie eine (dialektische) Wissensvermittlungslehre für das Denken. In dieser Hinsicht unterbietet Heidegger Kant, indem sein Hauptwerk den Anschein eines vermittlungslosen Wissens des Menschen um seine Welt vermitteln kann, während Kant die gewisse Gebundenheit des Wissens an die raum-zeitlichen Phänomene fokussiert.

Sodann fehlt bei Heidegger anders als bei Kant, der das Wissen um das Selbstwissen des Menschen unterdrückt, daß er sein Wissen um das rezeptive Gefühlsfundament des Seins einmal mit dem physischen Werden der raum-zeitlichen Phänomene so zusammendenkt, daß das uranfängliche (psychische) Begeistertsein der Natur verständlich wird. Heideggers nach SuZ kulminierende Beschäftigung mit der »φύσις« kommt durch deren Ontologisierung in die Nähe eines solchen Ansatzes, aber Heidegger nähert sich nunmehr von der Seite des Physischen an und gibt in diesem Zusammenhang die Einsicht in die radikale Rezeptivität auf; die »φύσις« sei ein von sich selbst her Erscheinungsoffenheit freigebendes Walten. Es ist offensichtlich, daß man ein derartiges Walten allerhöchstens um den Preis der Hegelschen Phänomenvergessenheit und nur unter der äußerst problematischen Annahme der Entstehung von personalen Prozessen aus einem apersonalen Prozeß mit dem Phänomen der radikalen Rezeptivität vereinbaren kann. Heideggers (transzendente) Psychologie in SuZ, die Rede vom befindlichkeitsgestimmten Bestimmtsein des Daseins wird ebenso durch seinen verunklarten Transzendenzbezug untergraben, sofern Heidegger sich von der christlichen Gewißheit des einen personalen Schöpfergottes distanziert.

Eine Theorie des Absoluten im Sinne des christlich bekannten, einen personalen Schöpfergottes hat Heidegger also nicht entworfen. Zieht man SuZ und die *Grundprobleme*-Vorlesung in Betracht, so will Heidegger den traditionellen Transzendenzbegriff in einen Begriff vom Übergang der sogenannten Zeitekstasen ineinander umwandeln. Die christliche Rede von Gott muß Heidegger zufolge hochgradig unwissenschaftlich, vor allem jedoch gegenstandslos, eine rein sozial-sprachlich bedingte Betriebsamkeit sein. Maximal kann im Gefolge Heideggers das Transzendente mit dem primären Erscheinen des einzelnen Erscheinenden überhaupt gleichgesetzt werden. Diese Problemfolge der Auflösung des traditionellen Transzendenzbegriffes, der lediglich chiffrenartigen Verwendung des Ausdrucks Gott zusammen mit dem Vergessen des durch den Ausdruck eigentlich Besagten fügt sich bei Heidegger mit seiner dunklen Schicksalsgläubigkeit zusammen, die bis in die späten Texte hinein wirksam und noch in Heideggers Hoffnung auf die »rasende« Technik zu vernehmen ist.

Der mögliche Ansatz einer Kosmologie leidet bei Heidegger folglich darunter, daß er zwischen dem Urgrund, dem Urgeschehen und dem Geschehen von Welt als der Gesamtsphäre unseres psychischen und physischen Werdens, des Werdens im Zusammenhang mit anderen unseresgleichen als Prozeß samt dessen Zielstrebigkeit nicht klar unterscheiden kann; daß Heidegger kurz gesagt zwischen Gott, der Zeit Gottes und der Zeit des Menschen nicht recht unterscheidet. Vor allem die in den späteren Texten Heideggers aufkommende Rede vom Seynsereignis droht den Unterschied zwischen den Prozessen, die die Möglichkeitsbedingung für unseren Kosmos darstellen, und solchen, die den für uns wirklichen, prozedierenden Möglichkeitsraum namens Kosmos ausmachen, zu verwischen. Denn ständig besteht die Gefahr, daß die anzunehmende fundierende Leistung des sogenannten Seynsprozesses aufgrund Heideggers Mangel, die Einsicht in die radikale Rezeptivität von SuZ nicht ausgebaut zu haben, in das kosmische Geschehen qua Wechselwirkung

involviert wird. Auch Heideggers spätere Rede und Aufforderung von und zur »Gelassenheit«, mit der das Walten der Schicksalsmächte ertragen werden soll, kann diesen Konflikt allerhöchsten in seiner Schärfe verdecken, nicht aber auflösen. Auch die Zielhaftigkeit des kosmischen Gesamtprozesses, etwa seine mögliche Ausrichtung zum Guten hin muß demzufolge fraglich werden.

Für den physischen Aspekt innerhalb der Kosmologie entwickelt Heidegger ebenfalls keine Theorie. Dennoch könnte man Heideggers Hinweis auf die Macht der Technik – auch ohne ihr im Geschehen von Offenbarung die Schlüsselfunktion zuzustehen – in eine systematische Schau der physischen Werbebedingungen des Menschseins einfließen lassen. Und ebenso muß die Entwicklung der Technik auch aus ethischer Hinsicht betrachtet werden – auch wenn Heidegger keine Ethiktheorie entwickelt hat. Seine späte Hinwendung zu einer »grundsätzlichen Ethik« bezeugt lediglich, daß Heidegger wesentlich den fundamentalontologischen sowie genuin theologischen Fragestellungen verbunden bleibt. Daß Heideggers Fragestellungen dennoch eine Wendung ins Ethische zulassen, bezeugt faktisch nicht nur das Lebenswerk seiner Schülerin Hannah Arendt; sondern die Gegenstandsbeschreibung von SuZ bzw. der dort beschriebene Gegenstand der Er- und Entschlossenheit fordert entgegen der Fehlmeinung Heideggers aus sich selbst heraus sehr wohl zum Nachdenken über seine ethischen Konsequenzen heraus; auch wenn die von SuZ gemeinte Entschlußfreiheit zunächst ein fundamentalontologisches sowie theologisches Phänomen darstellt. Heideggers Beitrag zu einer Theorie des Individuums besteht hauptsächlich in diesem Hinweis auf das radikal rezeptive Erschlossensein des Individuums; das schließt ein dessen innere Struktur sowie das fundamentale Mitdasein mit anderen unseresgleichen. Einen Sinn und Zweck der Geschichte der zahllosen Individuationen des endlichen Geistes weiß Heidegger allerdings nicht anzugeben. Auch die Geschichte des Abendlandes und wahrscheinlich auch die der Menschheit dürften nach Heidegger keinem bestimmten Zweck folgen, als bloß der Entfaltung einer blinden Schicksalsmacht zu dienen, deren Fügungen dem Abendland bis dato eine reine Verfallsgeschichte beschert hätten. Sehr wahrscheinlich müßte man, wenn man Heidegger hier folgen wollte, die Geschichten der übrigen Kulturräume dieser Welt und schließlich auch die gesamte Menschheitsgeschichte deswegen als Verfallsgeschichte begreifen, da Heidegger per se das aus dem Ursprung Entsprungene als nicht mehr ursprünglich genug, als Verfallenes sieht; eine mögliche Einwirkung der Ursprungsmacht zum Besseren, vermittelt in der fundamentalen Weise radikaler Rezeptivität von Welt und Mensch kommt ihm nicht in den Sinn.

Aus demselben Grund, also weil Heidegger an dem in SuZ aufgedeckten Phänomen der radikalen Rezeptivität nicht mit der Konsequenz festhält, die zur Entfaltung seiner Einsicht nötig gewesen wäre, kann er im weiteren auch nicht beleuchten, wie relativ spontane Denk- und Erkenntnisakte des Individuums trotz und bei gleichzeitiger Fundierung im »Gefühl« möglich sind. Stattdessen erinnern die späteren, faktisch in eine Theorie des Denkens und der Erkenntnis gehörigen Ausführungen Heideggers entfernt an Hegel, wenn Heidegger behauptet, daß das sogenannte Ereignis sich durch uns denke. Die Möglichkeit



transzendentaler, das menschliche Denken nur rahmender Denkgesetze zieht Heidegger leider nicht in Betracht. Obwohl Heidegger wie Schleiermacher durch seine Platolektüre prinzipiell zu einer solchen Denk-, Erkenntnis- und Sprachtheorie hätte angeregt werden können, die sowohl um das Gefühlsfundament, um die für es gültigen transzendentalen Prozeßregeln, als auch um die relative Spontaneität jedes eigentümlichen Denkens weiß, schwankt Heidegger zwischen zurückgezogener »Gelassenheit« eines schicksalhaften Gedachtwerdens (z.B. auch durch Hölderlin) einerseits und der höchst unbescheidenen Vorstellung, durch sein eigenes Denken dem Schicksal des Abendlands (vielleicht sogar der Menschheit) auf die Sprünge zu helfen. Auch die Möglichkeiten von Philosophie und Theologie, deren Beitrag zum Menschheitsprozeß Heidegger in unterschiedlichen Werkphasen recht unterschiedlich beurteilt, scheinen am Ende vorzüglich an die persönliche Leistung Heideggers gebunden zu sein. Sofern Heidegger in die Richtung geht, Denkregeln mit dem Anspruch allgemeingültiger Prozeßordnungen zu formulieren, zieht er sich auf die dunkle Position der besagten »Sigaretik«, seiner Verschweigungstechnik zurück, die vom Durchdrungenwordensein durch das Seynsgeschehen lebt.

Unausgesprochen nimmt Heidegger somit die Funktion und Position eines Offenbarungs- und Heilmittlers für die Menschheit ein. Eine Theorie über religiöse Gefühlsstimmungen hat Heidegger dennoch nicht zustande gebracht. De facto ist SuZ trotzdem ein Werk über das eigentlich religiöse Stimmungsfundament der Menschheit. Und in faktischer Rücksichtnahme auf das in SuZ wenigstens ansatzweise Erkannte will Heidegger in der Vorlesung über *Die Grundbegriffe der Metaphysik* bei seinen Hörern denn auch Stimmungen wecken. Während Heidegger keine ausdrückliche Theorie der Stimmung und der Stimmungen aufstellt, trifft er dennoch halbwegs mit seiner praktischen Annahme, offenbarungsgeschichtlich, also religiös bedeutsame Stimmungen durch Kunstwerke und Kunstwirken hervorbringen und mitteilen zu können. Unausdrücklich und vorbegrifflich scheint Heidegger um die Tiefendimension der Einzelgefühle, um ihre formal verwandte Rezeptivität und inhaltliche Bezogenheit auf die Präsenz von Selbst- und Welterschlossenheit samt Bezug auf den transzendenten Urgrund alles Seins zu wissen.

Wie auch die nicht vorhandene Ausbildung eines Systems der Wissenschaften bei Heidegger zeigt, hat Heidegger an der fundamental gefühlsmäßigen Gegebenheitsweise von Erschlossenheit trotz seiner Einsicht in deren Struktur von »Fühlen«, »Wollen« und »Denken« den in sich reflexiven Charakter der Rezeptivität nicht klar genug erkannt. Dies ist eine Abstraktheit im Denken Heideggers, mit der zugleich die Denkmöglichkeit eines konkreten, den »Verfall« umkehrenden Offenbarungsmittlers gehemmt und eine sinnvoll denkbare »Rückbindung« des Entsprungenen an den Ursprung verdunkelt wird. Dabei handelt es sich um dieselbe Abstraktheit, in der Heidegger die Zeiterfahrung des Paulinischen Christentums »formalisieren« will, ohne daß er sich dem Ursprung des Christentums in Jesus Christus und dessen eigentümlicher Mitteilung widmet. Vergleichbar der Selbstverdunklung Kants, der die möglichen Erkenntnisse das Erkenntnissubjekt betreffend ausblendete, muß Heidegger in der rechten Einsicht in die Gegebenheitsweise alles Seins nicht

zuletzt deswegen gehemmt sein, weil er den für unsereinen konkreten und hellsten Ort des Gelichtetseins des Erschließungsgeschehens unserer Gegenwart überhaupt verkennt; nämlich das Erleuchtetsein der Menschheit durch den Heiligen Geist, das meint das leibhaftig-personal vermittelte Bewußtsein Jesu Christi, das als das Bewußtsein von dem im Kommen begriffenen Reich Gottes die von Heidegger nur abstrakt verkannten Einsichten leibhaftig darstellt und welches Bewußtsein konkret-personal vermittelt i s t und insofern all unsere Gegenwart mitkonstituierend in den allerrealsten, besten, wahrsten und schönsten Stand setzt. Heidegger ist diese nur kraft des mahlgemeinschaftlichen Gegenwartskultes Christi Jesu voll und ganz erschließbare Einsicht in die Konstitution von Wirklichkeit nicht voll und ganz erschlossen worden.

Die Chancen und Risiken, die traditionelle Ontologie mithilfe Heideggers zu vertiefen, sind also zahlreich und vielfältig. Denn einerseits weist Heidegger unverkennbar deutlich auf das radikal rezeptive Bewußtseinsfundament unserer Erschlossenheit hin, sodann auf dessen innere Struktur von »Fühlen«, »Wollen« und »Denken«; und schließlich verweist er auch auf den Möglichkeits- und Zeit- bzw. Prozeßcharakter aller unserer Phänomenwirklichkeit und fragt dabei nach dem jeweils Ursprünglichen. Die starke Konzentration Heideggers auf diesen Grundsachverhalt, dessen Fundierungsleistung für die Untersuchungsperspektive auch seiner übrigen Untersuchungsgegenstände maßgeblich ist, kann man positiv urteilend als Zeichen ebendieser besagten, z e n t r a l e n Fundierungsleistung unseres Gefühlsgefühls werten; zugleich wird von da aus möglich, ein System der Wissenschaften aufzustellen; und ebenso drückt sich in Heideggers Konzentration ein Wissen um die Prozeßhaftigkeit des Phänomenalen und somit ein Wissen um die »Zeitlichkeit« unseres Gefühlsgefühls aus. Auch kann man positiv verzeichnen, daß Heideggers Werk eindrücklicher als alle anderen Unternehmungen vor ihm auf die entscheidende Bedeutung der rechten, phänomengemäßen Zugangsweise zum Gegenstand hinweist. Die traditionelle Ontologie kennt demgegenüber weder die fundamentale Bedeutung des »Gefühls«/der Stimmung, noch denkt sie üblicherweise die Phänomene als Zeiterscheinungen, und folglich ist der Zusammenfall dieser beiden Einsichten in der traditionellen Ontologie bisher ausgeblieben. Dieser Zustand wird verfestigt durch landläufige Verfahrensweisen, deren Bewußtsein für die prinzipielle Abhängigkeit ihrer Angemessenheit vom Gegenstand und dessen Gegebenheitsweise zu oberflächlich ist, um auch die Gegebenheitsweise aller Gegenstände und Gegebenheitsweisen im Gefühlsgefühl zu erfassen.

Doch an dieser Stelle schlägt die positive Vorbildlichkeit von Heideggers Werk ins Negative um. Denn auch Heidegger findet schließlich keine rechte Zugangsweise, sondern suggeriert die Scheinmöglichkeit einer willkürlichen und dunklen Rückzugslogik; da ihm die faktische Notwendigkeit des Fundiertseins seines Denkens in der konkret-personal, nämlich in Jesus Christus, durch den Heiligen Geist mitgeteilten Gegenwartsstimmung des zeitbestimmenden Reiches des »Vaters« bzw. Gottes nicht bewußt ist. An dieser Abstraktheit kann das Fehlen und Scheitern der gesamten Philosophie Heideggers festgemacht werden. Aus diesem Grund ist von der entsprechenden Konkretheit die wahre Vertiefung der

traditionellen Ontologie mit Heidegger und Schleiermacher zu erwarten. Also zur christlichen Theologie und dem Beschluß der vorliegenden Untersuchung!

»Ach mein Gott, wie wunderbar / stellst du dich der Seele dar! /  
Drücke stets in meinen Sinn, / was du bist und was ich bin«  
(Sechste und letzte Strophe von »Himmel, Erde, Luft und Meer«,  
Text: J. Neander [1680]; Melodie: G. C. Strattner [1691], in: Evan-  
gelisches Gesangbuch [Ausgabe für die Evangelische Kirche im  
Rheinland], 1996, Lied Nr. 504).

## 5 Beschluß und Ausblick auf eine Phänomenologie der Zeit Gottes

Die Untersuchung der Werke von Kant, Schleiermacher und Heidegger hat im vergleichenden Nach- und Miteinander unter der mehr systematischen Perspektive der vorliegenden Arbeit den einen Gegenstand, auf den bezogen alle drei Autoren um Einsicht in ihn ringen, sehen lassen. Zu sehen war der unsereinem (besser: uns und unseresgleichen) faktisch und grundsätzlich radikal rezeptiv vorgegebene, komplexe Sachverhalt der unmittelbaren, gefühlsmäßigen, Selbst-, Welt- und Gotterschlossenheit des Menschen; mithin Gottes personale Offenbarungsgeschichte als Rahmen und Grund der Geschichte unserer Erschlossenheit sowie Gottes Person als der Grund und das Ziel seiner Selbstoffenbarung. Nur unter der Voraussetzung, daß dieser Gegenstand für unsereinen wie für die drei Denker prinzipiell derselbe ist, war es sinnvoll, das einzelne Werk in seinen allgemeinen und individuellen Zügen sowie im historischen Werden zu sichten – um so durch Beobachtung und Vergleich von dem besagten Sachverhalt einen möglichst umfassenden Eindruck, auch einen Hinweis auf eine ihm angemessene Theologie zu erhalten. Die dabei gewonnenen materialen Teileinsichten wurden größtenteils gegen Ende der jeweiligen Werkbetrachtungen notiert. Sie sind von besonderer Wichtigkeit, sofern sie einen Einblick in die formale Gegebenheitsweise des Untersuchungsgegenstandes eröffnen. Das gründet darin, daß der thematisierte Gegenstand nichts geringeres als die gesamte unsereinem gegenwärtige Wirklichkeit darstellt. Alles unsereinem wirklich Gegenwärtige, sozusagen unsere »Gegenwart«, inklusive der Sphäre des Möglichen, folglich auch alle phänomenalen Einzelsachverhalte, also jedenfalls auch alle »historischen« wie auch alle »empirischen« Einzelsachverhalte sind uns Menschen durch die Weise, in der uns alles das erschlossen ist, vermittelt. Aus diesem Grund zeigt sich bei den drei Denkern die Weise unserer Gegenwart am Gegenstand der und zugleich als unsere (Selbst-)Erschlossenheit; sie erscheint trotz ihres Vermittlungscharakters im Grunde radikal rezeptiv, wenngleich sie im Zuge einer für sie konstitutiven, komplexen Reflexivität schließlich gleichursprünglich (relative) Spontaneität und relative Rezeptivität in sich birgt.

Unter diesen Voraussetzungen erhellte unter anderem das Faktum der kommunikativen Vermitteltheit der Weise unserer unmittelbaren Erschlossenheit. Selbst-, Welt- und Gotterschlossenheit kommen nicht ohne, wiewohl niemals bloß aufgrund von stets mit unserer Spontaneität behafteten Zeichenprozessen zustande und zu Bewußtsein. Sondern, vorgängig trotz Gleichursprünglichkeit war und ist stets eine radikal rezeptiv geartete und zuerst und zuletzt vom transzendenten Grund alles Seins, also von Gott geschaffene bzw. bestimmte Gestimmtheit des für unsereinen prinzipiell erschlossenen Seins am Werk. Diese grundsätzliche Weise des für unsereinen erschlossenen Seins trägt gleichursprünglich zum Zweck ihrer zunehmenden Bestimmtheit noch »vor« der Weise des für uns erschlossenen, relativ wechselwirksamen Seins auch die Weise unmittelbarer Spontaneität in sich. Da letztere, wie sich zeigte, die Weise der sogenannten Transzendentalia ist, wurde angeregt durch die Werke von Kant und Schleiermacher sowie unter Rücksicht auf die im Grunde radikal

rezeptive Weise unseres Gegenstandsbezugs diejenige menschliche Leistung verständlich, durch die wir die sogenannten transzendentalen (nicht »transzendenten«) »Grenzbegriffe« befassen, »in« denen wir leben und denen die klassischen Begriffsmerkmale nur eingeschränkt zukommen. Ebenso wurde verständlich, daß die Transzendentalia als halb-begriffliche Begriffsgrenzen in die Sphäre unseres Wissens gehören, da sie faktisch, und insofern eigentlich auch empirisch, als Realprinzipien zur Begriffsbildung uns immer schon vorbegrifflich bewußt sind. Und ebendieses Bewußtsein erwies sich als stets so und so religiös bestimmt: als bezogen auf den es bestimmenden, personalen, transzendenten Grund. Aus diesem Grund können und müssen erstens auch die besagten Begriffsgrenzen als Phänomene verstanden werden; zweitens trat auf diese Weise, nämlich vermittelt durch unsere Bezogenheit im »Gefühl« auch der transzendente Ursprungsgrund selbst als sinnvoll per analogiam besagbares Phänomen in Erscheinung. So erwies sich einerseits die religiöse Fundiertheit einer jeden Philosophie sowie andererseits die Vorzüglichkeit evangelischer Theologie als wahrer Phänomenologie.

Evangelische Theologie wird angesichts dieser Einsicht als wirklichkeitsbezogene Phänomenologie aufgefaßt und betrieben. Sie versteht es, einerseits gemeinsam mit allen anderen monotheistischen Theologien sämtliche Einzelphänomene sowie den Sachverhalt der prozeßordnenden Transzendentalia konsistent zu beschreiben, durch Rückbezug auf den einen transzendenten, personalen Ursprungsgrund alles Seins; andererseits weiß sie gemäß ihrem christlichen Wesen auch um die komplexe Offenbarungsgeschichte des transzendenten Grundes in der konkreten, personalen Gestalt des Juden Jesus von Nazaret. Desweiteren ist ihre gute Tradition der Versuch, die für unsere Gegenwart reale Präsenz der Offenbarungsgeschichte Gottes in der Gestalt Jesu Christi möglichst realistisch zu fassen; und schließlich sucht sie traditionell auch danach, der realen Präsenz Gottes in der von ihm für uns Menschen geschaffenen Gegenwart all des für uns Menschen durch ihn Erschlossenen unter dem Aspekt der prozessualen Bestimmtheit allen Seins nachzudenken.

Nachdem auf diesen Gegenstand in der evangelischen Theologie zuletzt Schleiermacher durch die Beobachtung des im Werden begriffenen frommen Selbstbewußtseins ein maßgebliches Schlaglicht geworfen hatte und auch Bultmanns hermeneutische Bemühungen um die (gläubige) Selbstgewißheit in diese Richtung zielten, liegt hier das besondere Verdienst Heideggers. Durch die Auseinandersetzung mit dem Werk Heideggers kann evangelische Theologie erstens ihr Bewußtsein für die prozessuale Gestalt der Einzelphänomene schärfen, zweitens aber ihr Bewußtsein für die prozessuale Gestalt der Weise unserer Selbst-, Welt- und Gotterschlossenheit stärken. Während dieser Aspekt bei Kant regelrecht unterdrückt und bei Schleiermacher praktisch angenommen wird, ist Heidegger über weite Teile seines Werkes mit nichts anderem als der gedanklichen Einholung ebendieses transzendentalen Sachverhaltes befaßt. Zwar zeigte sich bei der Betrachtung des Werkes Heideggers, daß Heideggers Nachvollzug gerade nicht nur in der Sphäre des Denkens verbleibt sowie daß gerade der ältere Heidegger die Prozeßebenen des einzelnen Erscheinenden und des Erscheinens dieses Erscheinenden für unsereinen mit dem

Erscheinen dieses Erscheinens für den transzendenten Grund Gott verwechselt; doch andererseits kann gerade diese Fragwürdigkeit der Phänomenologie Heideggers lehrreich sein.

Evangelische Theologie verstanden als wahre Phänomenologie wird daher ihr Bewußtsein für ihr »stimmungsmäßiges« Fundament, für ihr Verwurzelte sein im christlichen Mahlkult bewahren; sie wird außerdem im Bewußtsein der Differenz zwischen dem »zeitlich« verstandenen Übergangsprozeß von Möglichem zu Wirklichem für Gott bzw. der »Gegenwart« Gottes oder Gottes »Zeit« und der entsprechenden »menschlichen Zeit« sowohl den personalen transzendenten Ur- und Zielgrund alles Seins, als auch die in seiner Zeit prozedierenden, auf ihn bezogenen Phänomene bedenken und insofern eine Phänomenologie der Zeit Gottes ausbilden.

Phänomenologie bzw. Theologie der Zeit Gottes heißt, ernst zu machen mit dem in der vorliegenden Untersuchung immer wieder angezeigten Fundiertsein der für unsereinen gegebenen Phänomene, inklusive Gottes, im Transzendenzbezug. Nachdem in der vorliegenden Untersuchung das Fundiertsein aller unserer Phänomene aus pragmatischen Gründen zumeist auf nur einen der drei Aspekte des Wirkens des dreieinigen Gottes bezogen angezeigt wurde, müßte der Fundierungszusammenhang unserer endlichen, leibhaften Selbsterschlossen- und Gewißheit auch unter Rücksicht auf die vollständige *trinitarische* Struktur des Wirkens, Wollens und Wesens Gottes untersucht werden.<sup>4453</sup> Denn im Blick auf die bei Schleiermacher zu entdeckende sogenannte Ich-Struktur fällt unvermeidlich deren gleichursprünglich-asymmetrische und dynamische<sup>4454</sup> sowie in sich reflexive Dreifaltigkeit ins Auge (vgl. 3.3.2.2.1 d.v.U.); deren anzunehmendes Fundiertsein im Personsein Gottes in Entsprechung zum Wirken, Willen und Wesen des dreieinigen Gottes war oben (vgl. 3.3.2.2.1) bei der Frage nach den Aussagemöglichkeiten über Gott bereits angeklungen. Über die sachliche Notwendigkeit einer solchen Untersuchung dürften keinerlei Zweifel bestehen.<sup>4455</sup> Denn erst mit der trinitätstheologisch vollständigen Beschreibung des dreifaltigen Gegebenseins unserer Phänomene durch Gott selbst inklusive des Gegebenseins des in Christus offenbaren und durch den Heiligen Geist vergegenwärtigten Schöpfers alles Seins in der Weise unserer Selbsterschlossenheit bzw. Selbstgewißheit kann eine wahre Phänomenologie ihre gegenständliche Vollständigkeit annehmen sowie ihre prinzipiell vollständige Angemessenheit an den Gegenstand und an die Weise gerade

---

<sup>4453</sup>Dankenswerter Weise hat Prof. Dr. Ch. Schwöbel den Autor d.v.U. persönlich zur Reflexion über die Sachnotwendigkeit einer derartigen Unternehmung angehalten; vgl. ders., *Gott in Beziehung*, Tübingen, 2002.

<sup>4454</sup>Von bestimmtem Möglichsein zu bestimmterem Wirklichsein prozedierend – in d.v.U. bisweilen als Übergehen zwischen Stufen bzw. Dimensionen beschrieben.

<sup>4455</sup>Nicht nur wenn man annimmt, der Sache nach in derselben Gewißheitstradition zu stehen, in der verwurzelt der Reformator Luther im »Großen Katechismus« bei der Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses die Dreifaltigkeit der Gabe aller unserer Phänomene, inklusiv unserer Selbst-, Welt- und Gotterschlossenheit, durch den dreieinigen Gott anzeigt, vgl. BSLK 650, 27-29 sowie 660, 18f. 34-38 – dargeboten im Haupttext d.v.U. auf der letzten Seite.

auch christlicher Selbstgewißheit im Glauben an den dreieinigen Gott anstreben; mithin eine wahrhaft sachbezogene, christliche Erscheinungslehre anstreben.<sup>4456</sup>

So könnte eine phänomenologische Theologie der Zeit Gottes vom Befund der trinitätstheologisch zu erfassenden menschlichen Selbsterschlossenheit ausgehen und helfen, das Phänomen der Zeitlichkeit des für unsereinen »in der Zeit« Erscheinenden trefflicher zu beschreiben, als das durch Heidegger versucht worden ist. Ausgehend von der traditionell theologischen Einsicht in das heiligende Wirken des Geistes Gottes, verstanden im Sinn effektiver Bewirkung von menschlicher Selbstgewißheit, kann man ebendieses Geistwirken als »kontinuierlichen Prozess[ ...], dessen gegenwärtiges Geschehen alle Zeit – Vergangenheit und Zukunft – umfaßt«<sup>4457</sup>, verstehen<sup>4458</sup>. Und von daher könnte man vielleicht die bei Heidegger verflachte Zeitekstase Gegenwart, die nur als Umschlagspunkt vom Möglichen der Zukunft in das wirklich Gegenwärtige (sic) vergangener Zeit, sprich: der Vergangenheit, erscheint, angemessener beschreiben: nämlich als unsere Gegenwart und als einen solchen Raum von Möglichsein, worin gegenwärtig kontinuierlich je bestimmtes zu bestimmendes Mögliches durch Selektion zu verwirklichtem Möglichsein verwirklicht wird und dann, zusammen mit dem früher oder später »Mit«verwirklichten, vergangen und für uns präsent *ist*. Ontologisch sekundär erschiene dann die Rede von der Zeitekstase Gegenwart in dem Sinne Heideggers verglichen mit der Gegenwart als eines Zeitraums des für uns Erscheinenden. Dieser Zeitraum namens Gegenwart (für uns und unseresgleichen) erschiene seinerseits umfaßt sowie ermöglicht durch den Zeitraum Gottes, Gottes Zeit, das ist Gegenwart allein für und durch Gott,<sup>4459</sup> und obwohl die Zeit Gottes die unsere umfaßt, vergegenwärtigt sich die von und für Gott allein bestimmte Zeit anscheinend »in unserer Zeit«.

Diese Selbstvergegenwärtigung und -bestimmung Gottes zeugt von dem (inhaltlich betrachteten) Werk des Geistes Gottes, seiner Form nach Gottes schöpferisches Wirken ganz zu sein.<sup>4460</sup> Denn das Werk des Geistes ist »das [eine, vergegenwärtigtwerdende] Gegenwärtigwerden des inkarnierten Schöpferwillens selbst für die leibhaften Geschöpfe in ihrer leibhaften Individualität« und beinhaltet mithin Gericht und Hoffnung.<sup>4461</sup> Christus aber wirkt leibhafte Gegenwart des schöpferischen Wortes Gottes, eignet die geschaffene Gegenwart explizit dem Vater an und den Geschöpfen die »Gegenwart des (ewigen)

---

<sup>4456</sup>Weithin ist heutzutage anerkannt, »daß der Theologiebegriff von seinem Gegenstand her zu bestimmen ist und daß die spezifische Form des Gegebenwerdens dieses Gegenstandes für die menschliche Erfahrung der Bewährungshorizont der Aussagen der Theologie ist« (Schwöbel, Ch., Artikel Theologie, RGG<sup>4</sup> 8, 255-306, 265). Und so gilt auch für Theologie als Phänomenologie: »Theologie, die sich als Phänomenologie versteht, legt einen prägnanten Begriff der Wahrheitheitsgemeinschaft des Glaubens zugrunde« (Stock, K., Artikel Phänomenologie. III. Fundamentaltheologisch, RGG<sup>4</sup> 6, 1257-1259, 1259).

<sup>4457</sup>Herms, E., Luthers Auslegung des Dritten Artikels, 40.

<sup>4458</sup>Weil doch der Geist Gottes sowohl die Vergangenheit und Zukunft eines Menschen dem Gott nahe bringt (präsentiert), als auch das bisherige und zukünftige Handeln Gottes dem im Glauben Ergriffenen präsentiert, vergegenwärtigt, vgl. Herms, E., Luthers Auslegung des Dritten Artikels, 40-44.

<sup>4459</sup>In diesem Sinn schon: Herms, E., »Meine Zeit in Gottes Händen«, 72-82, bes. 80-82.

<sup>4460</sup>Vgl. Herms, E., Luthers Auslegung des Dritten Artikels, 116f sowie den Textbeleg aus Luthers Auslegung auf der letzten Seite im Haupttext d.v.U.

<sup>4461</sup>So Herms, E., Luthers Auslegung des Dritten Artikels, 117.



Lebens der Geschöpfe in der ewigen Gegenwart des schöpferischen Wortes Gottes selbst für sie«<sup>4462</sup> zu. Gott Vater wirkt durch sein schöpferisches Wort »Himmel und Erde«, aufgefaßt als »Gegenwart geschaffener Leiblichkeit«<sup>4463</sup>. Und das gesamte Werk Gottes kommt, wie gesagt, in der gehaltlich betrachteten Weise des Heiligen Geistes zu seiner unerschlossenen Selbstvergegenwärtigung: »Siehe, da hast Du das ganze göttliche Wesen, Willen und Werk [...]«, »wie sich der Vater uns gegeben hat sampt allen Kreaturen [...]«, »daß er uns alles geben [...] hatte, was im Himmel und auf Erden ist, [...] auch seinen Sohn und heiligen Geist [...], durch welche er uns zu sich brächte«<sup>4464</sup>. Auf diese Weise wird die Betrachtung der Dreieinigkeit durch das Wirken Gottes, weil Gott vor sein Angesicht uns selbst bringt, zur menschlichen (endlichen) Erschlossenheit von Gott, Welt und auch Selbst zurückgeführt.<sup>4465</sup>

Offensichtlich würde eine phänomenologische Untersuchung der Zeit Gottes<sup>4466</sup> mit der Frage nach der Zeit den prinzipiellen Bestimmungen der Selektionsprozesse von Wirklichem aus Möglichem in dem Relationsgeschehen zwischen Mensch und Gott, selbstverständlich auch den prinzipiellen Relationen im prozessual zu verstehenden Sein des Menschen wie auch der Prozeß und Zeit stiftenden Selbstbestimmung und -vergegenwärtigung des dreieinigen Gottes nachforschen.<sup>4467</sup> Oder kurz und mit Schleiermacher: daß die Psychologie »auf der [...] anderen [Seite] ein Glied in der ganzen Reihe der Pneumatologie«<sup>4468</sup> ist.

Eine solche Theologie der Zeit Gottes wird ihrem Selbstverständnis nach begriffliche, gegenstandsbezogene, und dennoch durch Gott zu bewahrheitende Aussagen anstreben; und im Bewußtsein der prozessualen Verfaßtheit des befristeten, geschaffenen Seins eine dynamische Phänomenologie darstellen, die imgleichen der menschlicherseits unüberwindbaren, relativen Fehlbarkeit ihrer Promotoren bewußt ist.

---

<sup>4462</sup>Herms, E., Luthers Auslegung des Dritten Artikels, 117.

<sup>4463</sup>Herms, E., Luthers Auslegung des Dritten Artikels, 117.

<sup>4464</sup>So Martin Luther im Großen Katechismus bei der Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, vgl. BSLK 650, 27-29 sowie 660, 18f. 34-38.

<sup>4465</sup>»Die Gegenwart Gottes für die Schöpfung im Heiligen Geist ist die in allen Strukturen, Ereignissen und Prozessen des Zeitlichen präsenste, ihren Anfang setzende, ihre Erhaltung gewährende und ihre Vollen- dung wirkende Lebenskraft [...]« (Schwöbel, Ch., Artikel Zeit/Zeitvorstellungen. V. Religionsphilosophisch, dogmatisch und ethisch, RGG<sup>4</sup> 8, 1810-1816, 1813).

<sup>4466</sup>»Das Resultat der Phänomenologie des christlichen Glaubens ist die Erfassung und Darstellung des Erscheinenden in seiner Bestimmtheit als Werk des Dreieinigen Gottes« (Schwöbel, Ch., Artikel Phäno- menologie. II. Theologisch, TRE 26, 1996, 465-469, 468).

<sup>4467</sup>Von diesem Gesamtzusammenhang zeugt eindrucksvoll E. Herms, Artikel Zeit. V. Systematisch-theo- logisch, TRE 36, 2004, 533-551.

<sup>4468</sup>Psy A 407; vgl. den Schlußabschnitt von 3.3.2.1 (»Leben« und »Ich«) sowie S. 399 d.v.U.

# Literaturverzeichnis

## 1. Quellen

### a) Kant

Gesammelte Schriften, Bd. I-XXII, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin <sup>2</sup>1910ff; Bd. XXIII, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1956, ab Bd. XXIV, hg. v. der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1966ff.

Bd. III; 1. Abteilung (Werke), Kritik der reinen Vernunft (1787), 1-552, hg. v. B. Erdmann, Berlin 1911;

Bd. IV; 1. Abteilung (Werke), Kritik der reinen Vernunft (1781), 1-252, hg. v. B. Erdmann, Berlin 1911;

Bd. IV; 1. Abteilung (Werke), Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), 253-383, hg. v. B. Erdmann, Berlin 1911;

Bd. IV; 1. Abteilung (Werke), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), 385-463, hg. v. P. Menzer, Berlin 1911;

Bd. V; 1. Abteilung (Werke), Kritik der praktischen Vernunft (1788), 1-163, hg. v. P. Natorp, Berlin 1913;

Bd. V; 1. Abteilung (Werke), Kritik der Urtheilskraft (1790), 165-485, hg. v. W. Windelband, Berlin 1913;

Bd. VI; 1. Abteilung (Werke), Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 1-202, hg. v. G. Wobbermin, Berlin 1914;

Bd. VI; 1. Abteilung (Werke), Die Metaphysik der Sitten (1797), 203-493, hg. v. P. Natorp, Berlin 1914;

Bd. VIII; 1. Abteilung (Werke); Abhandlungen nach 1781, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (1790), Berlin 1924, hg. v. P. Menzer, 185-251, 247f.

Bd. IX; 1. Abteilung (Werke), Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (1800), 1-150, hg. v. G.B. Jäsche, Berlin 1923;

Bd. XII; 2. Abteilung (Briefwechsel [1795-1803, Anhang]), An Tieftrunk (Brief 790 vom 11.12.1797), Berlin 1922, hg. v. R. Reicke, 222-225.

Bd. XII; 2. Abteilung (Briefwechsel [1795-1803, Anhang]), Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre (vom 7.8.1799), Berlin 1922, hg. v. R. Reicke, 370f.

Bd. XX; 3. Abteilung (Handschriftlicher Nachlaß); Bd. VII, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, 253-332 (bzw. 351), hg. v. G. Lehmann, Berlin 1942;

Bd. XX; 3. Abteilung (Handschriftlicher Nachlaß); Bd. VII, Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, 193-251, hg. v. G. Lehmann, Berlin 1942.

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizs und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, hg. v. F.T. Rink, 1804, in: Immanuel Kants Sämmtliche Werke, hg. v. K. Rosenkranz und F.W. Schubert, Leipzig 1838ff, Erster Theil. Immanuel Kants kleine logisch-metaphysische Schriften., Leipzig 1838, 483-578.

## b) Schleiermacher

Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, Halle 1806.

Sämtliche Werke, Ausgabe in drei Abteilungen, Berlin 1834ff.

SW I/1, Erste Abtheilung. Zur Theologie. Erster Band [1. Aufl. der *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*], hg. v. L. Jonas, Berlin 1843, 133-460.

SW I/3, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite umgearbeitete Ausgabe, Erster Band, Berlin 1830.

SW I/12, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hg. v. L. Jonas, Berlin 1843, 1-706.

SW III/4.1, Geschichte der Philosophie, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. H. Ritter, Berlin 1839, 1-282.

SW III/4.1, Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems, hg. v. H. Ritter, Berlin 1839, 283-311.

SW III/4.2, Dialektik, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hg. v. L. Jonas, Berlin 1939.

SW III/6, Psychologie, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. L. George, Berlin 1862.

Werke, Auswahl in vier Bänden, hg. v. O. Braun u. J. Bauer, Leipzig 1913 [PhB 137]).

Bd. II: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, hg. v. O. Braun, Leipzig 1913.

Kritische Gesamtausgabe, Werke in fünf Abteilungen, hg. v. H.-J. Birkner u.a., Berlin/New York 1980ff.

KGA I/4, Schriften aus der Stolper Zeit (1802-1804), hg. v. E. Herms u.a., 2002, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 27-357.

KGA I/10, Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. v. H.-F. Traulsen unter d. Mitwirkung v. M. Ohst, 1990:

Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke (1829):

Erstes Sendschreiben (309-335).

KGA I/11, Akademievorträge, hg. v. M. Rössler unter Mitwirkung v. L. Emersleben, 2002:

Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes, 313-335;

Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung, 535-553.

Über den Begriff des höchsten Gutes. Zweite Abhandlung, 657-677.

KGA II/10, Teilband 1 und 2, Vorlesungen über die Dialektik, hg. v. A. Arndt, 2002.

KGA V/1, Briefwechsel 1774-1796 (Briefe 1-326), hg. v. A. Arndt und W. Virmond, 1985:

Brief 80 (S. 91-93).

KGA V/3, Briefwechsel 1799-1800 (Briefe 553-849), hg. v. A. Arndt und W. Virmond, 1992:

Brief 585 (S. 41f):

Brief 593 (S. 56);

Brief 758 (S. 313-317);

Brief 820 (S. 438-441).

KGA V/4, Briefwechsel 1800 (Briefe 850-1004), hg. v. A. Arndt und W. Virmond, 1994:

Brief 869 (S. 50-53);

- Brief 883 (S. 79-82).  
 KGA V/5, Briefwechsel 1801-1802 (Briefe 1005-1245), hg. v. A. Arndt und W. Virmond, 1999:  
 Brief 1005 (S. 3-7);  
 Brief 1065 (S. 129-134);  
 Brief 1072 (S. 143-155).  
 KGA V/6, Briefwechsel 1802-1803 (Briefe 1246-1540), hg. v. A. Arndt und W. Virmond, 2005:  
 Brief 1526 (S. 438-441);  
 Ästhetik (1819/25 [S. 3-150]). Über den Begriff der Kunst (1831/32 [S. 151-188]), hg. u. eingel. v. T. Lehnerer (PhB 365), Hamburg 1984.  
 Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Bde. 1-4, hg. v. L. Jonas und W. Dilthey, Berlin<sup>2</sup>1860-63.  
 Brouillon zur Ethik, in: ders., Philosophische Schriften (Texte zur Philosophie- und Religionsgeschichte), hg. u. eingel. v. J. Rachold, Berlin 1984, 125-263.  
 Dialektik mit Unterstützung der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften hg. v. Dr. I. Halpern. Berlin 1903.  
 Dialektik. Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials hg. v. Rudolf Odebrecht. Leipzig 1942.  
 Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833) hg. v. A. Arndt. Hamburg 1988 (PhB 387).  
 Dialektik, 2 Bde., hg. u. eingel. v. M. Frank, Baden-Baden 2001.

### c) Heidegger

Gesamtausgabe, hg. v. F.-W. von Herrmann u.a., Frankfurt am Main 1975ff.

I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976:

- Bd. 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1978.  
 Bd. 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main<sup>1</sup>1981 (<sup>2</sup>1996).  
 Bd. 5: Holzwege (1935-1946), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main<sup>1</sup>1977 (<sup>2</sup>2003).  
 Bd. 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 2000.  
 Bd. 9: Wegmarken (1919-1961), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main,<sup>3</sup>2004 (<sup>1</sup>1976).  
 Bd. 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 1985.  
 Bd. 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main<sup>1</sup>1983 (<sup>2</sup>2002).  
 Bd. 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964), hg. v. F.-W. Herrmann, Frankfurt a.Main 2007.  
 Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), hg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.Main 2000.

II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944:

Marburger Vorlesungen 1923-1928:

- Bd. 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924), hg. v. M. Michalski, Frankfurt a.Main 2002.

- Bd. 19: Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25), hg. v. I. Schüßler, Frankfurt a.Main 1992.
- Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925), hg. v. P. Jaeger, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1979 (<sup>3</sup>1994).
- Bd. 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26), hg. v. W. Biemel, Frankfurt a.Main 1976.
- Bd. 22: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926), hg. v. F.-K. Blust, Frankfurt a.Main 1993.
- Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927), hg. v. F.-W. Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>1997 (<sup>1</sup>1989).
- Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928), hg. v. K. Held, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1978 (<sup>2</sup>1990).
- Freiburger Vorlesungen 1928-1944:
- Bd. 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1983 (<sup>3</sup>2004).
- Bd. 31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930), hg. v. H. Tietjen, Frankfurt a.Main <sup>2</sup>1994 (<sup>1</sup>1982).
- Bd. 33: Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Sommersemester 1931), hg. v. H. Hüni, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1981 (<sup>3</sup>2006).
- Bd. 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/32), hg. v. H. Mörchen, Frankfurt a.Main <sup>2</sup>1997 (<sup>1</sup>1988).
- Bd. 39: Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (Wintersemester 1934/35), hg. v. S. Ziegler, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1980 (<sup>3</sup>1999).
- Bd. 40: Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), hg. v. P. Jaeger, Frankfurt a.Main 1983.
- Bd. 43: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Wintersemester 1935/36), hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a.Main 1985.
- Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923:
- Bd. 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegsnotsemester 1919/Sommersemester 1919), hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a.Main <sup>1</sup>1987 (<sup>2</sup>1999).
- Bd. 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20), hg. v. H.-H. Gander, Frankfurt a.Main 1992.
- Bd. 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920), hg. v. C. Strube, Frankfurt a.Main 1993.
- Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens, hg. v. M. Jung u. T. Regehly, Frankfurt a.Main 1995.
- Bd. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22), hg. v. W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.Main <sup>2</sup>1994 (<sup>1</sup>1985).
- Bd. 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922), hg. v. G. Neumann, Frankfurt a.Main 2005.
- Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität [Sommersemester 1923]), hg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.Main 1988.

### III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen:

Vorträge – Gedachtes:

Bd. 64: Der Begriff der Zeit (1924 [Abhandlung]), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main 2004.

Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis [1936-1938]), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.Main <sup>3</sup>2003 (<sup>1</sup>1989).

Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen <sup>17</sup>1993.

Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969, hg. von J. W. Storck, Marbach 1989 (<sup>2</sup>1990).

Martin Heidegger – Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963, hg. von W. Biemel und H. Saner, Frankfurt a.Main 1990.

## d) Sonstige

Aristoteles, De caelo libri quattuor, hg. von D. J. Allan, Oxford 1936 (Nachdruck Oxford 1955).

- Metaphysica, hg. von W. Jaeger, Oxford 1957.

- Ethica Nikomachea, hg. v. I. Bywater, Oxford 1894 (Nachdruck in SCBO [= OCT], Oxford 1998).

- Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford <sup>2</sup>1956 (<sup>1</sup>1936).

Augustinus, Bekenntnisse, lateinisch und deutsch, eingel., übers. und erl. v. J. Bernhart mit einem Vorwort v. E.L. Grasmück, Frankfurt a.Main/Leipzig <sup>1</sup>1987.

- De Doctrina Christiana. Libri Quattuor recensuit et praeparatus est Guilelmus M. Green, Wien 1963 (= CSEL 80,3-169); parallel dazu: CCSL 32, hg. v. J. Martin, Turnhout 1962, 1-167.

Barth, K., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie [1922], in: Anfänge der dialektischen Theologie, hg. v. J. Moltmann, Teil 1, München <sup>3</sup>1974, 197-218.

- Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, Zürich <sup>3</sup>1986.

- Kirchliche Dogmatik, I/1, Zollikon-Zürich <sup>7</sup>1955.

- Not und Verheißung der christlichen Verkündigung [1922], in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg. von H. Finze, Karl Barth Gesamtausgabe Abt. III: Vorträge und kleinere Arbeiten, Zürich 1990, 65-97.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen <sup>12</sup>1998.

Dilthey, W., Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, hg. v. G. Misch, Stuttgart/Göttingen, <sup>2</sup>1957, 31-73.

- Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, hg. v. G. Misch, Stuttgart/Göttingen, <sup>2</sup>1957, 139-240.

Fichte, J.G., Appellation an das Publikum (1799), in: J.G. Fichte, Werke. Auswahl in sechs Bänden, hg. und eingel. v. F. Medicus, Bd. III, Leipzig 1910, 151-198, 179.

Freud, S., Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt a.Main, Bd. IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion (1974), 193-270: Das Unbehagen in der Kultur (1930).

- Hegel, G.W.F., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. H. Glockner, Stuttgart 1928;
- Bd. 15, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Erster Band;
  - Bd. 17, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band;
  - Bd. 19, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band.
- Grundlinien einer Philosophie des Rechts, in: G.W.F. Hegel. Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe, hg. v. J. Hoffmeister, Bd. XII, Hamburg <sup>4</sup>1955.
  - Philosophie der Weltgeschichte, in: G.W.F. Hegel. Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe, hg. v. J. Hoffmeister, Bd. XVIII, Hamburg <sup>5</sup>1955.
  - Gesammelte Werke, in Verb. mit d. Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinischen-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf/Hamburg 1968ff.
    - Bd. 4, Jenaer Kritische Schriften, hg. v. H. Buchner und O. Pöggeler 1968;
    - Bd. 9, Phänomenologie des Geistes, hg. v. W. Bonsiepen und R. Heede, 1980;
    - Bd. 13, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), hg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, 2000;
    - Bd. 17, Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831), hg. v. W. Jaeschke, 1987;
    - Bd. 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), hg. v. W. Jaeschke, 1995;
    - Bd. 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, 1992.
  - G.W.F. Hegel, Werkausgabe in zwanzig Bänden, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.Main 1986;
    - Bd. 18, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I;
    - Bd. 20, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.
- Husserl, E., Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos, Bd. I (1910/11), Neuausgabe, hg. von W. Szilasi, Frankfurt a.Main 1965.
- Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, in: Husserliana II, hg. von W. Biemel, Den Haag 1950.
  - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in: Husserliana III.I, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976.
  - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch (Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution), in: Husserliana IV hg. von M. Biemel, Den Haag 1952.
  - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, in: Husserliana V, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952.
  - Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Erster Entwurf, in: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, in: Husserliana IX, hg. von W. Biemel, Den Haag 1962.
  - Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), in: Husserliana X, hg. von R. Boehm, Den Haag 1966.
  - Formale und Transzendente Logik, in: Husserliana XVII, hg. von P. Janssen, Den Haag 1974.
  - Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil, in: Husserliana XIX.I, hg. von U. Panzer, Den Haag 1984.
- Jacobi, F.H., Werke, hg. v. F. Roth und F. Köppen, Bde. 1-6, 1812-1825; Nachdruck Darmstadt 1968.
- James, W., Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens, übers. und bearb. von G. Wobbermin, Leipzig <sup>2</sup>1914, 46 (Originaltitel: The varieties of religious experience. The Gifford Lectures, Edinburgh 1902; unter »Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, neu übers. u. hg. von E. Herms, Olten/Freiburg 1979).

- Jünger, E., Die totale Mobilmachung, in: ders., Sämtliche Werke, Zweite Abteilung, Essays I, Bd. 7, Stuttgart 1980.
- Leibniz, G.W., De scientia universali seu calculo philosophico, in: Opera philosophica omnia, ed. J.E. Erdmann, Berlin 1840, Vol. I.
- Meditationes de cognitione, veritate et ideis, in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. I- VII, hg. v. C.J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (=Hildesheim 1965), Bd. IV, 422-426
  - Discours de metaphysique, in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. I- VII, hg. v. C.J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (=Hildesheim 1965), Bd. IV, 427-463.
  - Essais de Théodicée. Sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal, in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. I- VII, hg. v. C.J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (=Hildesheim 1965), Bd. VI, 21-471.
- Newton, I., Mathematische Prinzipien der Naturlehre, mit Bemerk. u. Erl. hg. v. J.Ph. Wolfers, Berlin 1872 (Nachdruck Darmstadt 1963).
- Novum Testamentum Graece, hg. v. B. Aland et alii, Stuttgart <sup>27</sup>1993ff.
- Otto, R., Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963 (Beck'sche ungekürzte Sonderausgabe, 31.- 35. Auflage als Nachdruck der 31.- 35. Auflage von 1936).
- West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung«, Gotha 1926.
- Plato, Gorgias, in: Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford 1900ff, Tomus III (Nachdruck Oxford 1988), 447-527.
- Res Publica, in: Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford 1900ff, Tomus IV (Nachdruck Oxford 1954), 327-621.
  - Sophista, in: Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford 1900ff, Tomus I (Nachdruck Oxford 1953), 216-268.
  - Theaetetus, in: Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford 1900ff, Tomus III (Nachdruck Oxford 1988), 142-210.
  - Platon, Sämtliche Werke, Bd. 3. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus und Friedrich Müller, hg. von B. König, Neuausgabe in der Reihe Rowohlts Klassiker, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Reinach, A., Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, hg. v. K. Schuhmann und B. Smith, Bd. I. Werke, München/Hamden/Wien 1989.
- Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis Opera Omnia, hg. durch die Gaume fratres, 6 Tomi in 4 Halbbänden (PL 182; 183; 184; 185), Paris <sup>4</sup>1839: Sermones in Cantica cantorum, Sermon III, 1, PL 183, 794.
- Troeltsch, E., Glaube: III. Dogmatisch. IV. Glaube und Geschichte, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. v. F. M. Schiele u. L. Zscharnack, Bd. 2, Sp. 1440.
- Windelband, W., Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie, in: ders., Präludien, Tübingen 1914, Bd. II.
- Wolff, Chr., Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (Halle <sup>1</sup>1713), in: ders.: Gesammelte Werke, hg. u. bearbeitet v. J. École u.a., I. Abt. Deutsche Schriften, Bd. 1, Hildesheim 1965 (Nachdruck Halle 1754);
- Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Halle <sup>1</sup>1719), in: ders.: Gesammelte Werke, hg. u. bearbeitet v. J. École u.a., I. Abteilung. Deutsche Schriften, Bd. 2, Hildesheim 1983 (Nachdruck Halle 1751);
  - Philosophia rationalis sive Logica. Pars I (Frankfurt <sup>1</sup>1728), in: ders., Gesammelte Werke, II. Abt. Lateinische Schriften, Bd. 1.1, Hildesheim 1983 (Nachdruck Frankfurt 1740).



## 2. Sekundärliteratur

### a) Lexikonartikel

- Balz, H., Artikel Ahnen/Ahnenverehrung. I. Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 1, Tübingen 1989, 225-231.
- Haußleitner, J., Artikel »Fruitio Dei«, Abteilung 1, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hg. v. T. Klauser, Bd. VIII, Stuttgart 1972, 538-555.
- Herms, E., Artikel Person. IV. Dogmatisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 6, Tübingen 2003, 1123-1128.
- Artikel Zeit. V. Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Müller und anderen, Bd. XXXVI, Berlin/New York 2004, 533-551.
- Körting, C./Spieckermann, H., Artikel Sabbat. I. Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. v. G. Müller und anderen, Bd. XXIX, Berlin/New York 1998, 518-521.
- Lamer, Artikel »Komos«, Abteilung 1, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung begonnen v. G. Wissowa hg. v. W. Kroll, Bd. 11,2 (Katoikoi bis Kynegoi), Stuttgart 1922.
- Otto, E., Artikel Sabbat. I. Altes Testament, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 7, Tübingen 2004, 712f.
- Schwöbel, Ch., Artikel Phänomenologie. II. Theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Müller und anderen, Bd. XXVI, Berlin/New York 1996, 465-469.
- Artikel Theologie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 8, Tübingen 2005, 255-306.
  - Artikel Trinität. IV. Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Müller und anderen, Bd. XXXIV, Berlin/New York 2002, 100-121.
  - Artikel Zeit/Zeitvorstellungen. V. Religionsphilosophisch, dogmatisch und ethisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 8, Tübingen 2005, 1810-1814.
- Stock, K., Artikel Phänomenologie. III. Fundamentaltheologisch, in Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. H.D. Betz u.a., Bd. 6, Tübingen 2003, 1257-1259.

### b) Monographien und Zeitschriften

- Arendt, H., Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929.
- Vita activa oder Vom tätigen Leben, München <sup>2</sup>1981.
  - Vom Leben des Geistes. Das Wollen, München 1979.
  - Was ist Politik? Aus dem Nachlaß, hg. v. U. Ludz, München 1993.

- Arnaud, T., Où commence la «Métaphysique allemande» de Christian Wolff?, in: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen, hg. v. O.-P. Rudolph und J.-F. Goubet (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 22), Tübingen 2004, 61-73.
- Avé-Lallemant, E., Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick, in: Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, hg. v. H. R., Sepp, Freiburg 1988.
- Barth, K., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie [1922], in: Anfänge der dialektischen Theologie, hg. v. J. Moltmann, Teil 1, München <sup>3</sup>1974, 197-218.
- Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, Zürich <sup>3</sup>1986.
  - Kirchliche Dogmatik, I/1, Zollikon-Zürich <sup>7</sup>1955.
  - Not und Verheißung der christlichen Verkündigung [1922], in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg. von H. Finze, Karl Barth Gesamtausgabe Abt. III: Vorträge und kleinere Arbeiten, Zürich 1990, 65-97.
- Baum, M., Metaphysik und Kritik in Kants theoretischer Philosophie, in: Kategorien der Existenz (FS Janke), hg. v. Held, K./Henningfeld, J., Würzburg 1993, 13-30.
- Becker, J., Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996.
- Bertaux, P., Friedrich Hölderlin. Eine Biographie, Frankfurt a. Main 1978, zitiert nach dem Abdruck im Insel Taschenbuch 2652, erste Auflage 2000.
- Blank, A., Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik, Konstanz 1998 (Quellen und Studien zur Philosophie 51).
- Bröcker, W., Aristoteles, Frankfurt a. Main <sup>5</sup>1987 (PhA 1).
- Cramer, K., Die Subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins, in: D. Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher. 1768-1834. Theologe - Philosoph - Pädagoge, 1985, 129-162.
- Dalferth, I. U., Radikale Theologie, Leipzig 2010.
- Dilthey, W., Leben Schleiermachers, Bd. I/1, in: ders., Gesammelte Schriften, XIII. Band, Erster Halbband (1768-1802), auf Grund des Textes der 1. Aufl. von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß hg. v. M. Redeker, Berlin <sup>3</sup>1970.
- Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, in: ders., Leben Schleiermachers, Bd. II/1, in: ders., Gesammelte Schriften, XIV. Band, Erster Halbband (Schleiermachers System als Philosophie), aus dem Nachlaß v. Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung hg. v. M. Redeker, Göttingen 1966.
- Engemann, W., Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel 2002.
- Euler, W., Bewußtsein-Seele-Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen „Cogito“ in der Psychologie Christian Wolffs, in: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen, hg. v. O.-P. Rudolph und J.-F. Goubet (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 22), Tübingen 2004, 11-50.
- Evers, D., Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche, Tübingen 2006 (RPT 20).
- Fariás, V., Heidegger und der Nationalsozialismus, [dt. Übers.] Frankfurt a. Main 1989.
- Feil, M., Die Grundlegung der Ethik bei Schleiermacher und Thomas von Aquin, Berlin/New York 2005 (TBT 30), 132-135.
- Figal, G., Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Weinheim <sup>3</sup>2000.
- Der metaphysische Charakter der Moderne. *Über die Linie* und *Über »Die Linie«*. Ernst Jüngers und Martin Heideggers Erörterung der Moderne, in: ders., Zu Heidegger. Antworten und Fragen, Frankfurt a. Main 2009, 205-221.
  - Heidegger als Aristoteliker, in: ders., Zu Heidegger. Antworten und Fragen, 55-81.
  - Husserl und Heidegger, in: ders., Zu Heidegger. Antworten und Fragen, 31-39.
  - Martin Heidegger zur Einführung, Hamburg <sup>5</sup>2007.

- Phänomenologie und Ontologie, in: Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, hg. v. G. Figal u. H.-H. Gander, Frankfurt a.Main 2009, 9-23.
  - »Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platon-Interpretation in der Vorlesung über den *Sophistes* (Winter 1924/25), in: ders., Zu Heidegger. Antworten und Fragen, Frankfurt a.Main 2009, 107-126.
- Friedlein, C., Geschichte der Philosophie. Lehr- und Lernbuch, Berlin <sup>15</sup>1992.
- Frischmann, B., Die Wahrheit der Dichtung: Zu Heideggers Hölderlinrezeption, in: Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus, hg. v. B. Frischmann, Freiburg 2010, 76-94.
- Gloy, K., Philosophiegeschichte der Zeit, München 2008.
- Goube, J.-F., In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik, in: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen, hg. v. O.-P. Rudolph und J.-F. Goubet (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 22), Tübingen 2004, 51-60.
- Grossmann, R., The Existence of the World. An Introduction to Ontology, London 1992.
- Hanse, H., »Gott haben« in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 27, Berlin 1939.
- Härle, W., Dogmatik, zweite, überarbeitete Aufl., Berlin/New York 2000.
- Hawking, S.W., Das Universum in der Nußschale, München <sup>4</sup>2007 (engl. Original: The Universe in a Nutshell. The inspiring sequel to A brief history of time, New York 2001).
- Der große Entwurf – Eine neue Erklärung des Universums, Reinbek 2010 (engl. Original: The Grand Design. New Answers to the Ultimate Questions of Life, New York 2010).
  - Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1988 (engl. Original: A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes, New York 1988); aktualisiert und erweitert durch die Ausgabe: Die illustrierte kurze Geschichte der Zeit, Reinbek 2000 (engl. Original: The Illustrated A Brief History of Time: Updated and Expanded Edition, New York 1996).
- Held, K., Edmund Husserl, in: Klassiker der Philosophie, hg. v. Otfried Höffe, 2 Bde., München <sup>3</sup>1995, Bd. 2 (Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre), 274-297.
- Henrich, D., Fichtes ursprüngliche Einsicht (Wissenschaft und Gegenwart 34), Frankfurt a.Main 1967.
- Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik (FS Gadamer), Bd. 1: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte, hg. v. R. Bubner, Tübingen 1970, 258-284.
- Hermanni, F., Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002.
- Herms, E., »Beseelung der Natur durch die Vernunft«. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesung von 1805/06, in: ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 49-100.
- Das Wirklichwerden des Guten: Das Kommen des Reiches Gottes. Dogmatik als Güterlehre und ontologisches Fundament der Ethik, in: ders., Phänomene des Glaubens, Tübingen 2006, 299-319.
  - Der Ort der Ästhetik in der Theologie, in: ders., Phänomene des Glaubens, Tübingen 2006, 116-135.

- Die Bedeutung der „Psychologie“ für die Konzeption des Wissenschaftsystems beim späten Schleiermacher, in: ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, S. 173-199.
  - Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, in: ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 1-48.
  - Handeln aus Gewißheit. Zu Martin Heideggers Phänomenologie des Gewissens, NZSTh 41 (1999), 132-157.
  - Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974.
  - Luthers Auslegung des Dritten Artikels, Tübingen 1987.
  - „Meine Zeit in Gottes Händen“, in: Zeit und Schöpfung, hg. v. K. Stock, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; Bd. 12) Gütersloh 1997, 67-90.
  - Menschenwürde, in: Härle, W./Preul, R., Menschenwürde, MJTH 17 (2005), 79-134.
  - Philosophie und Theologie im Horizont des reflektierten Selbstbewußtseins, in: ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 400-426.
  - Prozeß und Zeit. Überlegungen eines Theologen zu Friedrich Cramers Essay »Der Zeitbaum«, in: ders., Phänomene des Glaubens, Tübingen 2006, 262-285.
  - Reich Gottes und menschliches Handeln, in: ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 101-124.
  - Schleiermachers Erbe, in: ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 200-226.
  - „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie, in: Härle, W./Preul, R., Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik, MJTH 6 (1994), 69-99.
- Hindrichs, G., Negatives Selbstbewußtsein. Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetzung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich, in: Schriften zur Wissenschaftsgeschichte (XXI), hg. v. Armin Geus, Hürtgenwald 2002.
- Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie, Freiburg 1949-1952, 2 Bde. (Bd. 1: 12. Aufl. Nachdruck Frechen 1980; Bd. 2: 11. Aufl. Nachdruck Frechen 1980).
- Höffe, O., Immanuel Kant, in: Klassiker der Philosophie, hg. v. Otfried Höffe, 2 Bde., München <sup>3</sup>1995, Bd. 2 (Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre), 7-39.
- Holze, E., Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz, Stuttgart 1991 (StLeib.SdrH 20).
- Hoppe, H., Können allein durch ihre Verbindung Vorstellungen Gegenstandsbezug erhalten?, in: Kant und die Berliner Aufklärung, Bd. II, 558-563.
- Hristea, V., Philokalia. Versuch einer Theologie des ästhetischen Genusses, im Abschluß.
- Huxel, K., Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluß an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey, Tübingen 2004 (RPT 15).
- Joest, W., Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.
- Jüngel, E., Erfahrungen mit der Erfahrung. Unterwegs bemerkt, Stuttgart 2008.
- Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen <sup>8</sup>2010.
  - Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Nachdruck der 4. Aufl. 1986, Tübingen 1998.
  - »Was ist er inwards?«, ZThK 105 (2008), 443-455.
- Käfer, A., »Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös«. Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels, Tübingen 2006.

- Kaiser-El-Safti, M., Die Idee der wissenschaftlichen Psychologie. Immanuel Kants kritische Einwände und ihre konstruktive Widerlegung, Würzburg 2001.
- Kaulbach, F., Schleiermachers Idee der Dialektik, NZSTh 10 (1968), 225-260.
- Keller-Wentorf, C., Schleiermachers Denken. Die Bewußtseinslehre in Schleiermachers Philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken, Berlin/New York 1984 (TBT 42).
- Klemme, H. F., Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung, in: Mohr, G./Willaschek, M., Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. G. Mohr und M. Willaschek, Berlin 1998 (KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18), 247-266.
- Kroner, R., Von Kant bis Hegel, 2 Bde., Tübingen <sup>4</sup>2007 (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. von 1961; 1. Aufl. Bd. I 1921, Bd. II 1924).
- Krüger, G., Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt a.Main, <sup>6</sup>1992.
- Kuhne, F., Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, in: Paradeigmata (27), Hamburg 2007.
- Lange, D., »Ethik in evangelischer Perspektive«. Grundfragen christlicher Lebenspraxis, Göttingen <sup>2</sup>2002.
- Lehmann, K., Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks, hg. von O. Pöggeler, Weinheim <sup>3</sup>1994 (NWB), 140-168.
- Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung, LXVIII – 1417pp., Diss.phil. 1962, Päpstliche Universität Gregoriana.
- Lehnerer, T., Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers (Deutscher Idealismus 13), Stuttgart 1987.
- Lenders, W.J.A., Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff, Hildesheim 1971.
- Lietzmann A., Theorie der Scham. Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum, Hamburg 2007.
- Liske, M.-T., Gottfried Wilhelm Leibniz, München 2000.
- Lohmann, J. F., Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths, Berlin/New York 1995 (TBT 72).
- Lorenz, R., Die Herkunft des augustiniischen Frui Deo, in: ZKG 64 (1952/53), 34-60.
- Fructio Dei bei Augustin, in: ZKG 63 (1950/51), 75-112.
- Lutz-Bachmann, M., Religion nach der Religionskritik, in: Religion. Entstehung - Funktion - Wesen, hg. v. Hans Waldenfels (Grenzfragen 28), Freiburg/München 2003.
- Mates, B., The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language, New York 1986.
- Michel, K., Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft, in: Kantstudien (145), hg v. Gerhard Funke u.a., Berlin 2003.
- Mohr, G./Willaschek, M., Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. G. Mohr und M. Willaschek, Berlin 1998 (KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18), 5-36, 5-8.
- Moxter, M., Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik F. Schleiermachers, Kampen 1992 (Morality and the Meaning of Life 1).
- Müller, O.L., Es gibt synthetische Urteile a priori! Plädoyer für absolute Apriorität, in: Kant und die Berliner Aufklärung, Bd. V, 564-572.

- Natterer, P., Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945, in: Kantstudien. Ergänzungshefte im Auftrage der Kant-Gesellschaft, hg. v. Gerhard Funke u.a., Bd. 141, Berlin/New York 2003.
- Nowak, K., Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen <sup>2</sup>2002 (unveränderte Auflage).
- Ott, H., Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a.Main/New York 1988 (<sup>2</sup>1992).
- Paccioni, J.-P., Wolff est-il «le vrai inventeur de la psychologie rationnelle»? L'expérience, l'existence actuelle et la rationalité dans le projet wolffien de psychologie, in: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen, hg. v. O.-P. Rudolph und J.-F. Goubet (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 22), Tübingen 2004, 75-97.
- Paimann, R., Formale Strukturen der Subjektivität. Egologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl, in: Schriften zur Transzendentalphilosophie (13), Hamburg 2002, 176-180.
- Pannenberg, W., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.Main 1977.
- Paton, H. J., Kants Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft, London 1936, vol. I- II.
- Perović, M.A., Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte. Über das Fundament der Heideggerschen Auseinandersetzung mit Hegel, in: Synthesis Philosophica 43 (1/2007), 141-155.
- Pfleiderer, G., Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler (BHTh 82), Tübingen 1992.
- Pleger, W. H., Schleiermachers Philosophie, Berlin/New York 1988.
- Pleines, J.-E., Die Dike ist die Tochter der Aidōs. Scham als ethischer Grundbegriff, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 2008, Vol. 34, Nr. 1, 217-249.
- Pochoshajew, I., Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyry und Gregor von Nyssa. Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa, Frankfurt, Berlin, Bern, Bruxelles, New York 2004.
- Pohl, K., Studien zur Dialektik Friedrich Schleiermachers, Mainz 1954.
- Reuter, H.-R., Die Einheit der Dialektik Schleiermachers. Eine systematische Interpretation, München 1979.
- Rey, A.-L., Ontologie et Psychologie dans la pensée de Christian Wolff: la raison de l'actualisation, in: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen, hg. v. O.-P. Rudolph und J.-F. Goubet (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 22), Tübingen 2004, 99-118.
- Rickert, H., Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1922.
- Rohls, J., Geschichte der Ethik, Tübingen <sup>2</sup>1999.
- Rombach, H., Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, Freiburg/München 1980.
- Rosales, A., Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien, in: Kantstudien (135), hg. v. Gerhard Funke, Berlin 2000.
- Saame, O., Der Satz vom Grund bei Leibniz. Ein konstitutives Element seiner Philosophie und ihrer Einheit, Mainz 1961.
- Safranski, R., Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt a.Main <sup>5</sup>2006.
- Schaefer, S., Gottes Sein zur Welt. Schleiermachers Subjektanalyse in ihrer Prinzipienfunktion für Glaubenslehre und Dialektik, Regensburg 2002 (ration fidei 12).

- Schlenke, D., „Geist und Gemeinschaft“. Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit, Berlin/New York 1999 (TBT 86).
- Scholtz, G., Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984 (EdF 217).
- Schwarzwäller, K., Theologie oder Phänomenologie. Erwägungen zur Methodik theologischen Verstehens, München 1966 (BEvTh 42).
- Schwöbel, Ch., Gott in Beziehung, Tübingen, 2002.
- Schwöbel, Ch./Gunton, C., Persons: Divine and Human, in: King's College Essays in Anthropology, Edinburgh <sup>2</sup>1999.
- Sepp, H. R., Annäherung an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900, in: ders., Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, Freiburg 1988.
- Stigler, J.N., Die Psychologie des heil. Gregor von Nyssa, Regensburg 1857.
- Stolina, R., Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über eine negative Theologie, Berlin / New York 2000.
- »Ökonomische« und »immanente« Trinität? Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur, ZThK 105 (2008), 170-216.
- Thöle, B., Die Analogien der Erfahrung, in: Mohr, G./Willaschek, M., Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. G. Mohr und M. Willaschek, Berlin 1998 (KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18), 267-296.
- Tugendhat, E., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin <sup>2</sup>1970.
- Wagner, F., Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh 1974.
- Weber, F., Schleiermachers Wissenschaftsbegriff. Eine Studie aufgrund seiner frühesten Abhandlungen, Gütersloh 1973.
- Wehrung, G., Die Dialektik Schleiermachers, Tübingen 1920.
- Willaschek, M., Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, in: Mohr, G./Willaschek, M., Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. G. Mohr und M. Willaschek, Berlin 1998 (KLASSIKER AUSLEGEN; Bd. 17/18), 325-351.
- Die Mehrdeutigkeit der kantischen Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen. Zur Debatte um Zwei-Aspekte- und Zwei-Welten-Interpretationen des transzendentalen Idealismus, in: Kant und die Berliner Aufklärung. IX. Internationaler Kant-Kongress, Bd. II, hg. v. Volker Gerhard u.a., Berlin 2001, 679-690.
- Williams, B., Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral, übers. v. M. Hartmann, Berlin 2000.
- Wundt, M., Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1924.
- Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 32).