

FREIHEIT OHNE SUBJEKT

**DAS DENKEN DER FREIHEIT JENSEITS DES
IDENTITÄTSPRINZIPS UND DER HUMANISTISCHEN TRADITION
DER MODERNEN PHILOSOPHIE**

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

**der philosophischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Philosophisches Seminar**

vorgelegt von

Carlos Herrera de la Fuente

**Erster Gutachter: Prof. Dr. Peter König
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Hans Friedrich Fulda**

Heidelberg im März 2012

Meinem Großvater

Salvador Herrera

(1919-2010)

DANKSAGUNG

Zunächst möchte ich meinem Doktorvater Herr Dr. König für seine Hilfe, seine rücksichtsvolle und immer opportune Betreuung und seine bedingungslose Unterstützung im Laufe der Jahre, die ich in Deutschland verbracht habe, danken. Ohne diese Unterstützung wäre ich nie nach Deutschland gekommen, um in Philosophie zu promovieren. Seine Intelligenz und Höflichkeit waren mir stets Ansporn und Vorbild.

Ich danke auch Herrn Prof. Dr. Fulda sowohl für das sorgfältige und geduldige Lesen meiner Arbeit als auch für seine scharfsinnigen und bereichernden Kommentare, die zur Verbesserung der vorliegenden Dissertation beigetragen haben. Im Laufe der Gespräche, die wir geführt haben, habe ich viel gelernt. Seine Kritiken und Korrekturen sind zweifelsohne der unvermeidliche Ausgangspunkt der Entwicklung der Ideen, die am Ende der Abhandlung skizziert werden.

In dieser Danksagung muss ich unbedingt die großzügige Unterstützung des Deutschen Akademischen Austausch Dienstes (DAAD) erwähnen, der es mir ermöglicht hat, in Deutschland zu promovieren. Dank des Stipendiums, das ich von ihm bekommen habe, konnte ich eine wundervolle und lehrreiche Zeit in Deutschland genießen. Die Erfahrungen, die ich sowohl in Göttingen als auch in Heidelberg gemacht habe, haben die Perspektive meines Lebens stark erweitert.

Besonders dankbar bin ich mit meinem Freund Markus Scholz, der mir geholfen hat, die vorliegende Arbeit zu korrigieren und stilistisch zu verbessern. Ohne seine Hilfe hätte ich sie niemals schreiben können. Außerdem war seine Freundschaft immer eine Motivation, um meine Bildung fortzusetzen. Ich danke natürlich auch Sarah, Pia, Tobias und anderen Freunden, die mir geholfen haben, meine Dissertation sprachlich zu verbessern.

Meinen Eltern und Geschwistern ist diese Arbeit auch gewidmet. Sie haben zusammen mit mir auf unterschiedliche Art und Weise meine Jahre in Deutschland genossen und manchmal auch erlitten.

Zuletzt möchte ich meine Frau Fabiola erwähnen. Sie ist von allen diejenige, die im Laufe dieser Jahre immer bei mir war. Sie hat mich unterstützt und mir geholfen, besonders als ich traurig und erschöpft war. Ihre Liebe war der wichtigste Anreiz, um die vorliegende

Arbeit abzuschließen. Die Jahre, die wir zusammen in Heidelberg verbracht haben, stellen eine unvergessliche Lebenserfahrung dar, die mir als einer der glücklichsten Momente meines Lebens im Gedächtnis bleiben wird.

Die Sache ist diese. Philosophie ist nicht etwas, was unserm Geiste, ohne sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beywohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freyheit. Sie ist Jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst; eine *allgemeingültige* Philosophie aber ein ruhmloses Hirngespinnst.

F. W. Schelling, *Idee zu einer Philosophie der Natur*

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG.....	8	
 ERSTES KAPITEL		
Die Freiheit als Problem in der modernen Philosophie		
1.1 Glauben und Wissen. Der Übergang von der christlichen zur modernen Philosophie..	23	
1.2 Das Subjekt und das Ich.....	31	
1.3 Notwendigkeit und Freiheit (freie Willkür). Das Problem der modernen Philosophie (Descartes).....	44	
1.4 Wissenschaft ohne freie Willkür. Eine beschränkte Auffassung der Freiheit (Spinoza)	51	
1.5 Die Freiheit als notwendiger Begriff der modernen Philosophie (Leibniz).....	59	
1.6 Die Freiheit als Grundlage der moralischen Notwendigkeit (Kant).....	67	
1.7 Die Freiheit des absoluten Ich (Fichte).....	77	
1.8 Die Freiheit der absoluten Identität oder Indifferenz (Schelling).....	83	
 ZWEITES KAPITEL		
Der Begriff der Freiheit im Zeitalter der Kritik an der Metaphysik		
 ERSTER TEIL: Freiheit und menschliche Praxis.....		93
2.1 „Jenseits der Metaphysik“. Eine Reformulierung der Zwecke der modernen Philosophie.....	93	
2.2 „Jenseits der Notwendigkeit“: die Freiheit als Resultat der notwendigen Entwicklung der menschlichen Geschichte (Marx).....	103	
2.3 Freiheit als schaffende Bejahung des Werdens (Nietzsche).....	118	
 ZWEITER TEIL: Der posthumanistische Begriff der Freiheit.....		132
2.4 Freiheit und Sein (Heidegger).....	132	

DRITTES KAPITEL

Freiheit ohne Subjekt. Gabe und Vergessen

3.1 Der Kontext der zeitgenössischen Reflexion über die Freiheit.....	146
3.2 Zur Freiheit verurteilt: Das Paradox der Freiheit. Die humanistische und die ontologische Reflexion der Freiheit.....	158
3.3. Der Gabenaustausch. Die sozialanthropologische Definition der Gabe.....	164
3.4 Zwei philosophische Definitionen der Freiheit. Freiheit als Opferung und als <i>das Unmögliche</i>.....	174
3.5 Die Bedingungen der Gabe und ihr wesentliches Merkmal.....	182
3.6 Das sich selbst Vergessen und ihre wesentliche Verbindung mit dem Sein und der Freiheit.....	193
3.7 Frei sein und in der Freiheit sein. Sich selbst Vergessen und Gedächtnis.....	200
3.8 Philosophie und Freiheit. Erinnerung des sich selbst Vergessens.....	205
FAZIT.....	210
LITERATURVERZEICHNIS.....	222

EINLEITUNG

ZWECK, DARSTELLUNGSMETHODE UND GLIEDERUNG DER ARBEIT

Schließlich meint die Formel (Versuche nach Heidegger, C. H. F.), daß sich nach Heidegger ein Theorie-Terrain auftut, das man nur betritt, wenn man – mit Heidegger gegen Heidegger denkend, um die so bekannte wie folgenlose Wendung eines ehemaligen Heideggerlesers zu zitieren – sich von der Hypnose des Meisters freigemacht hat, um nicht zuletzt dank seiner Stärken bei einer Position anzukommen, die ihm, nach allem, was wir von ihm wissen, missfallen hätte.

Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*

1) Theoretische Kontextualisierung und Zweck der vorliegenden Arbeit

Es ist ohne jeden Zweifel festzustellen, dass die zeitgenössische Philosophie, trotz aller unterschiedlichen und irreduziblen Interessen, Beweggründe und Ziele der verschiedenen Philosophen, die heutzutage in unterschiedlicher Präsenz und Häufigkeit die theoretische Bühne betreten, zu einer Übereinkunft gelangt, sobald sie den Kontext, in dem sich selbst entfaltet, ausdrücklich thematisiert. Dann sind fast alle der Meinung, dass der zeitgenössische Kontext der Philosophie nicht anders ist als der Kontext des *nachmetaphysischen Denkens*. Sowohl die Derridasche Dekonstruktion¹ als auch die Habermasche Theorie des kommunikativen Handelns² oder die aktuelle „Sphärologie“ Peter Sloterdijks,³ um einige Beispiele zu erwähnen, stimmen darin überein, dass das heutige Philosophieren nur in einer ausdrücklichen Abgrenzung von der metaphysischen Tradition der abendländischen Philosophie zu denken ist. Nach Jürgen Habermas ist

¹ Jaques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris 1967, S. 117. Hier definiert Derrida die Metaphysik als einen Logozentrismus, der er mit Hilfe der sogenannten Grammatologie zu überwinden versucht.

² „Trotz dieser Neuen Unübersichtlichkeit vermute ich, daß sich unsere Ausgangssituation von jener der ersten Generation der Hegelschüler nicht wesentlich unterscheidet. Damals hatte sich der Aggregatzustand des Philosophierens verändert: seitdem haben wir zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative“. Jürgen Habermas, „Motive nachmetaphysischen Denkens“, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1989, S. 36.

³ In der Notiz seines Buchs *Sphären III* definiert Peter Sloterdijk so seine allgemeine Interpretation des gegenwärtigen Zeitalters und die Aufgabe seiner eigenen Philosophie: „*Sphären III, Schäume*, bietet (...) eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters unter dem Gesichtspunkt, daß das »Leben« sich multifokal, multiperspektivisch und heterarchisch entfaltet. Ihr Ausgangspunkt liegt in einer nicht-metaphysischen und nicht-holistischen Definition des Lebens.“ Peter Sloterdijk, *Sphären. Plurale Sphärologie. Band III, Schäume*, Frankfurt am Main 2004, S. 23f.

zweifelsohne das zentrale Merkmal, das die gegenwärtige Situation des philosophischen Denkens charakterisiert und das sich in gewissem Maße seit der Epoche der nachhegelianischen Schule langsam entwickelte, nichts anderes als das unausweichliche Verlassen des *Identitätsdenkens*. Ihm zufolge postulierte die Metaphysik von ihrem platonischen Anfang bis zu ihrem systematischen Ende in der Philosophie Hegels (der das wahre Absolute als die „Identität der Identität und der Nichtidentität“⁴ definierte) eine ursprüngliche abstrakte Einheit, die als logischer und ontologischer Grundsatz gelten sollte, um die Mannigfaltigkeit der Welt gründlich und wesentlich zu bestimmen und zu ordnen.

Das Eine und das Viele, abstrakt gefaßt als die Beziehung von Identität und Differenz, ist die Grundrelation, die das metaphysische Denken zugleich als eine logische und ontologische versteht: das Eine ist beides – Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung. Daraus leitet sich das Viele her – im Sinne der Begründung und der Entstehung; und dank dieses Ursprungs reproduziert es sich als eine geordnete Mannigfaltigkeit.⁵

Seinerseits konzipiert Derrida die Geschichte der abendländischen Metaphysik als eine ständige Ersetzung von verschiedenen Grundsätzen und Prinzipien, deren zentrale Aufgabe in ihren vielfältigen Versionen darin bestand, den mannigfaltigen Problemen der Philosophie eine Einheit und eine Beständigkeit zu geben, die auf ihre eigene Weise auf die Unveränderlichkeit einer ewigen Anwesenheit hinweist.

On pourrait montrer que tous les noms du fondement, de principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (eidos, archè, telos, energieia, ousia (essence, existence, substance, sujet) aletheia, transcendance, conscience, Dieu, homme, etc.).⁶

Vor diesem Hintergrund musste die Philosophie sich selbst seit jeher als ein systematisches und später wissenschaftliches Nachdenken über die Vielfältigkeit der weltlichen Erscheinungen etablieren, das ihnen ein notwendiges, logisches und ontologisches Fundament geben konnte, da sie angesichts der Mannigfaltigkeit erschreckte. Auf diese Weise versteht das *Nachmetaphysische Denken* seine Aufgabe als die Überwindung jedes Identitätsdenkens, die gleichzeitig als eine Überwindung der Begriffe der Einheit, der logischen Notwendigkeit und der Systematik verstanden werden soll.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, Werke 2, Jenaer Schriften (1801-1807), Frankfurt am Main 1986, S. 96.

⁵ Jürgen Habermas, Op. Cit., S. 37.

⁶ Jacques Derrida, „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 411.

Wenn es also so ist, dass die zeitgenössischen Philosophen in Bezug auf die Konzeption des gegenwärtigen Kontextes des theoretischen Denkens im Prinzip einer Meinung sind, so sind sie doch uneins, wenn es um die Definition der neuen Aufgaben geht, die die neuartigen Perspektiven der Philosophie eröffnen sollen. Nichtsdestoweniger lassen sich jenseits dieser Uneinigkeit der nachmetaphysischen Philosophie mindestens zwei allgemeine Tendenzen ausmachen. Auf der einen Seite appellieren einige Philosophen an die Möglichkeit der Wiedergewinnung der alten metaphysischen Begriffe wie Vernunft, Wahrheit, Subjekt, Wissenschaft, usw., wenngleich nicht mehr unter den alten starken Voraussetzungen der Metaphysik, nach denen sie als allgemeingültige Konzepte begründet werden müssen. Dies ist sozusagen die „schwache Option“,⁷ die der Philosophie die Möglichkeit einer beschränkten Systematik gewährt, obwohl sie nicht mehr an das systematische Denken glaubt. Dieser theoretische Weg ist charakteristisch für die moderne Hermeneutik oder die Theorie des kommunikativen Handelns. Auf der anderen Seite aber stehen die Philosophen, die jede Spur von Metaphysik aus der philosophischen Reflexion vertreiben wollen und die deswegen eine radikale Kritik an der abendländischen Kultur fordern. Sie konzipieren ihre Arbeit prinzipiell als eine negative Aufgabe, die in ihrer kritischen Entfaltung die Rückkehr in die Metaphysik vermeiden soll. Diese Auffassung der zeitgenössischen philosophischen Arbeit entspricht insbesondere der Derridaschen Dekonstruktion der metaphysischen Tradition.

Wie leicht zu erkennen ist, besteht für diese beiden Auffassungen der gegenwärtigen Philosophie nicht die Möglichkeit eines starken positiven Denkens, da es ihrer Meinung nach unvermeidlich zu einer metaphysischen Ebene führen würde. Man muss also zwischen einer positiven, aber schwachen Option und einer radikal negativen Prozedur wählen. Im Gegensatz zu dem, was man denken mag, sind diese zwei Optionen keine willkürlichen, von einigen Philosophen in die theoretische Debatte eingeführten Alternativen, sondern vielmehr ein geschichtliches Resultat der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, das in einem engen Zusammenhang mit dem Philosophieren Martin Heideggers und noch mehr mit der Verbindung dieses Philosophierens zu einem der katastrophalsten Ereignisse desselben Jahrhunderts, nämlich dem Nazismus, steht. Im

⁷ Wir erinnern uns hier an die Definition des italienischen Philosophen Gianni Vattimo, der einmal das postmoderne Denken als ein „schwaches Denken“ definiert hat.

Folgenden versuchen wir kurz, diese Behauptung zu begründen, so dass wir am Ende dieses Abschnitts der Einleitung imstande sind, sowohl den Kontext, in dem sich die vorliegende Arbeit entfaltet, als auch die Probleme, die sie überwinden will, zu erklären.

Wie man weiß, beruht die ganze Kritik Martin Heideggers an dem metaphysischen Denken, die er als die Aufgabe der *Destruktion* der Geschichte der Metaphysik konzipierte, auf dem positiven Nachdenken über den Sinn des Seins. Für ihn war die kritische Arbeit ein Resultat dieses positiven Nachdenkens und niemals umgekehrt. Allerdings begriff er das Sein weder als eine fixierte Einheit oder Identität noch als ein Subjekt, das sich mit Hilfe von Konzepten definieren ließe. Das Sein konnte also nicht als ein absolutes Fundament der Realität (d. h. als Sein der Seienden), die alles nach notwendigen logischen Gesetzen bestimmte, gedacht werden, sondern musste im Gegensatz dazu von seiner ursprünglichen Unbestimmtheit aus, vor der die Philosophen seit jeher flohen, thematisiert werden. Wie er seit der Einleitung von *Sein und Zeit* erklärt hat, sind die Unbestimmtheit und die Undefinierbarkeit des Seins keine Hindernisse, um die Frage nach dem Sinn des Seins zu stellen, sondern umgekehrt Reizmittel, um diese Frage ausdrücklich zu stellen und um die von dem Philosophen verlangte Beständigkeit der Welterscheinungen definitiv hinter sich zu lassen. Zwar spricht Heidegger immer über eine *Wahrheit des Seins*, doch soll diese „Wahrheit“ niemals als eine Appellation an eine ursprüngliche Einheit verstanden werden, die der konkreten Wirklichkeit eine Beständigkeit und eine Verständlichkeit gewährt, sondern als eine erschlossene Unbestimmtheit, die die Welt einer Unendlichkeit von Möglichkeiten öffnet.

Trotz aller Unterschiede ist »Wahrheit« bei Platon allerdings wie auch bei Aristoteles als die Präsenz des Bestimmten für das Erkennen gedacht, während Heidegger (...) »Wahrheit« mit dem identifiziert, was über das Bestimmte hinaus ist. Was die Bedeutung des Ausdrucks »Sein« betrifft, verhält es sich ähnlich. »Sein« steht auch bei Platon für die Präsenz des Bestimmten, wenngleich diese Präsenz nicht im Sinne des Vorliegens für eine Aussage verstanden wird. »Bestimmtes« im eminenten Sinne sind bei Platon nämlich die Ideen, und von diesen läßt sich nicht sagen, daß sie primär Korrelate von Aussagen sind. »Sein« ist bei Heidegger demgegenüber das Unbestimmte, das, sofern es zusammen mit dem Bestimmten erfahren wird, »Dasein« heißt.⁸

⁸ Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988, S. 71.

Das Sein zu denken bedeutet also, das Sein von seiner unüberwindlichen Unbestimmtheit aus zu denken, und niemals zu einem beruhigenden transzendentalen Prinzip zurückzukehren. Wenn Heidegger die verschiedenen Versionen der Metaphysik kritisiert, weist er immer auf ihre Verbindung zu einem bestimmten Identitätsprinzip hin, das je nach Fall der Logos, Gott, die Vernunft oder das Subjekt selbst sein kann. Eigentlich ist dieses letzte Prinzip der Ausgangspunkt der Heideggerschen Kritik an der Metaphysik, da sich in ihm zwei Dimensionen der abendländischen Philosophie miteinander verflechten. In gewisser Weise darf man nach Heidegger die abendländische Metaphysik insgesamt und nicht nur die neuzeitliche Philosophie als eine „Subjektphilosophie“ charakterisieren. Dafür muss man aber zwischen zwei verschiedenen Konzeptionen vom Begriff des Subjekts unterscheiden. In seiner Vorlesung über Nietzsche differenziert Heidegger zwischen dem sogenannten Begriff der *Subiectität* und dem Begriff der *Subjektivität*. Mit dem ersten Begriff verweist er auf die ständige Suche der Metaphysik nach einem festen Prinzip, das der Realität zugrunde liegen sollte. Mit dem zweiten meint er dagegen das neuzeitliche philosophische Prinzip, das das Wesen des Seins als Vernunft und Willen determiniert.

Der Name Subiectität soll betonen, daß das Sein zwar vom Subiectum her, aber nicht notwendig durch ein Ich bestimmt ist. Überdies enthält der Titel zugleich eine Verweisung in das ὑποκείμενον und damit in den Beginn der Metaphysik, aber auch die Vordeutung in den Fortgang der neuzeitlichen Metaphysik, die in der Tat die »Ichheit« und vor allem die Selbstheit des Geistes als Wesenszug der wahren Wirklichkeit in Anspruch nimmt.

Versteht man unter Subjektivität dieses, daß das Wesen der Wirklichkeit in Wahrheit – d. h. für die Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins – mens sive animus, ratio, Vernunft, Geist ist, dann erscheint die »Subjektivität« als eine Weise der Subiectität.

(...) Wo aber die Subiectität zu Subjektivität wird, da hat das seit Descartes ausgezeichnete subiectum, das ego, einen mehrsinnigen Vorrang (...).

Für die neuzeitliche Geschichte der Metaphysik spricht aber der Name Subjektivität nur dann das volle Wesen des Seins aus, wenn nicht nur und nicht einmal vorwiegend an den Vorstellungscharakter des Seins gedacht wird, sondern wenn der appetitus und seine Entfaltungen als Grundzug des Seins offenkundig geworden sind. Sein ist seit dem vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik *Wille*, d. h. *exigentia essentiae*. »Der Wille« birgt vielfaches Wesen in sich. Er ist der Wille der Vernunft oder der Wille des Geistes, er ist der Wille der Liebe oder der Wille zur Macht.⁹

Die Heideggersche Kritik am Humanismus, der seinem Denken nach das Wesen der modernen Metaphysik ausmacht,¹⁰ besteht genau darin, dass er diese Epoche als den letzten

⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, zweiter Band, Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1910-1976, Band 6.2, Frankfurt am Main 1997, S. 411f.

¹⁰ „Die für das Wesen der Neuzeit entscheidende Verschränkung der beiden Vorgänge, daß die Welt zum Bild und der Mensch zum Subjectum wird, wirft zugleich ein Licht auf den im ersten Anschein fast widersinnigen Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte. Je umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als

Versuch der abendländischen Philosophie erachtet, das Wesen des Seins von einem transzendentalen Prinzip aus absolut zu bestimmen. In der Neuzeit erscheint der Mensch (oder das Subjekt) als das Seiende, von dessen Vernunft und Wille, die seine wesentlichen Eigenschaften konstituieren, die Bestimmtheit aller anderen Seienden der Welt abhängt. Die weltlichen Seienden werden also zu Objekten, mit deren Hilfe das menschliche Subjekt seine praktischen Ziele zu erreichen versucht, und die Welt zum Bild, das immer zu seiner Verfügung stehen muss. In diesem Sinne sind in der Heideggerschen Philosophie weder das Sein noch das Dasein Subjekte; das Sein, weil es immer, wie wir oben erläutert haben, das Unbestimmte ist, das den mannigfaltigen Seienden ihre Möglichkeiten gewährt; und das Dasein, da es im Prinzip ein *Möglichsein*¹¹ ist, das keine absolute Bestimmung in sich einschließt. Deswegen kann man behaupten, dass das philosophische Denken Martin Heideggers ein „posthumanistisches“ Denken ist.¹²

Im Gegensatz zur metaphysischen Tradition – ihre humanistischen Kritiken, insbesondere die von Marx und Nietzsche, inbegriffen –, bestimmt das Sein für Heidegger das Wesen der verschiedenen Seienden nicht, sondern lässt sie umgekehrt frei sein. Das Sein erscheint für Heidegger im Prinzip als eine *Freigabe*, die die Seienden in seinen unbestimmten Möglichkeiten frei sein lässt. Freiheit bedeutet also das „Seinlassen“ der Seienden und ist ein zentrales Merkmal des Seins. Mit Recht behauptet Günter Figal, dass die Philosophie Heideggers im Ganzen als eine Philosophie der Freiheit zu lesen sei.¹³ Nichtsdestoweniger behauptet Heidegger in verschiedenen Texten, obwohl das Sein in seiner Philosophie als eine Freigabe erscheint, die die Seienden frei sein lässt, dass das Dasein die Wahrheit des Seins nur entbergen könne, wenn es sich mit seiner Unverborgenheit einlasse. Um sich selbst in seiner Wahrheit zu zeigen, fordert das Sein ein „Sicheinlassen“ des Daseins, das es aus seiner Verborgenheit herausreißen soll. Auf diese Weise kann das Dasein die Ebene der *Uneigentlichkeit*, in der es immer in seiner Alltäglichkeit gefangen ist, verlassen und eine *eigentliche* Beziehung mit dem Sein

eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, d. h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre von Menschen, zur Anthropologie. Kein Wunder ist, daß erst dort, wo die Welt zum Bild wird, der Humanismus heraufkommt“, Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt am Main, 2003, S. 93.

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, S. 143.

¹² Das erklären wir ausführlich im 4. Abschnitt des zweiten Kapitels dieser Arbeit (2.4).

¹³ Günter Figal, Op. Cit., S. 23.

etablieren. Paradoxe Weise erscheint das Sein also zuerst als eine Freigabe, die die Seienden frei sein lässt, und dann als eine Art Subjekt, das vom Dasein ein „Sich-Einlassen“ mit seiner Unverborgenheit fordert. In diesem letzten Fall taucht das Dasein nur als ein einfacher Hirte des Seins¹⁴ auf, aber nicht mehr als ein „Möglichsein“, dessen Möglichkeiten ihm gegenüber immer offen stehen.

Dieser erkennbare Widerspruch der Heideggerschen Philosophie war ohne Zweifel der wichtigste Anlass für die späteren Kritiken seiner Konzeption des Seins. Nach Autoren wie Adorno, Lévinas oder Deleuze versteckt sich im Sein noch der Begriff des Subjekts¹⁵. Für Adorno z. B. ist die Rede von der sogenannten *Eigentlichkeit* des Daseins eine bloße Rechtfertigung der faktischen Mächte (z. B. des Nazismus), die von den konkreten Menschen ein „Sich-Einlassen“ mit ihren politischen Aktionen fordern. Ihm zufolge stellt die Philosophie Heideggers keine Überwindung der Metaphysik dar, sondern im Gegensatz dazu eine Potenzierung ihrer Voraussetzungen und Prämissen, gerade weil sie ihre politischen Absichten hinter einem philosophischen Jargon versteckt und so ihre Kollusion mit den wirklichen Mächten, die die Freiheit der Menschen beschränken und die sie zu Subjekten machen, verschweigt. Für die nach-heideggersche Philosophie scheiterte auf diese Weise der positive Versuch Heideggers, das Sein als ein nicht metaphysisches Denken zu thematisieren. Dementsprechend beschränkte sich diese Philosophie entweder auf eine rein negative Prozedur oder auf eine schwache Reflexion der alten metaphysischen Begriffe, da ihr zufolge jeder Versuch die Metaphysik mit einem positiven Nachdenken zu überwinden, unvermeidlich in eine neue Metaphysik münden würde.

Wenn es unleugbar ist, wie Derrida vielmals gesagt hat, dass die Aufgabe der Überwindung der Metaphysik eine kollektive Aufgabe ist, die mit höher Wahrscheinlichkeit niemals vollständig bewältigt werden wird, versuchen wir in dieser Arbeit zu zeigen, dass sich die Möglichkeit dieser sogenannten Überwindung der Metaphysik in der Philosophie Martin Heideggers selbst findet, wenngleich jenseits ihres oben aufgezeigten Widerspruchs, der die Praxis des Daseins in einer Welt der „Eigentlichkeit“ und der „Uneigentlichkeit“ trennt, und der das Sein gleichzeitig als eine

¹⁴ Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus, Wegmarke*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, B. 9, Frankfurt am Main, S. 342.

¹⁵ Wir legen diese verschiedenen Positionen und Kritiken an der Heideggerschen Philosophie im 1. Abschnitt des dritten Kapitels der Arbeit (3.1) dar.

Freigabe und eine Forderung des „Sicheinlassens“ des Daseins mit seiner Unverborgenheit erfasst. Wenn man konsequent mit der Heideggerschen Auffassung des Seins als Freiheit und Freigabe sein will, muss man zuerst diesen Widerspruch überwinden und sofort unmittelbar danach aufhören, das Sein als eine Art Subjekt zu denken, das ein „Sicheinlassen“ des Daseins fordert. Wenn das Sein kein Subjekt ist, sondern im Prinzip eine reine Freigabe, die die weltlichen Seienden gegenüber allen ihren Möglichkeiten frei sein lässt, wie könnte es ihnen dann eine Forderung stellen? Unsere Arbeit kündigt sich auf diese Weise als eine Radikalisierung der Heideggerschen Konzeption des Seins als Freiheit und Freigabe an – die sich immer jenseits der Beschränkungen eines bestimmten Subjekts entfaltet – und dementsprechend als einen Beitrag zur Kritik der Metaphysik, insbesondere der neuzeitlichen. Für diese letzte musste die Freiheit nur von einem Subjekt oder einem allumfassenden Prinzip aus um der Begründung der wissenschaftlichen Philosophie willen systematisch thematisiert werden. Ihr zufolge heißt die sogenannte „Freiheit ohne Subjekt“ absolute Willkürlichkeit und Unbestimmtheit, die man dementsprechend nicht denken kann. Im Gegensatz dazu besteht das Hauptziel dieser Arbeit darin, den Begriff der Freiheit in Bezug auf die ursprüngliche Unbestimmtheit des Seins und nicht im reinen Interesse der Wissenschaft oder des systematischen Denkens, d. h. nicht nur als einen „nicht-systematischen“ oder „nicht-wissenschaftlichen“ Begriff, sondern vielmehr als einen wesentlichen Zug des Seins positiv zu betrachten. Die Negativität, die die Präposition „ohne“ im Titel der Arbeit noch impliziert, ist, wie wir angezeigt haben, nur ein geschichtliches Resultat der traditionellen Vorstellung der Freiheit, die das philosophische Denken noch heute in hohem Maße bestimmt und die man deswegen unbedingt in Frage stellen muss, wenn man über diesen Begriff positiv nachdenken will.

Wie oben gesagt wurde, hat schon Günter Figal vor uns die Philosophie Heideggers als eine Philosophie der Freiheit verstanden. Nichtsdestoweniger beschäftigt er sich in seinem Buch besonders mit dem Begriff der Freiheit nach dem Schema von *Sein und Zeit*, dessen zentrales Interesse, wie man weiß, in der phänomenologischen Interpretation des Daseins liegt, und nur am Ende in der Betrachtung des Seins in anderen Texten Heideggers (insbesondere in *Zeit und Sein*). Im Gegensatz dazu möchten wir den Begriff der Freiheit in Bezug auf die explizite Thematisierung des Seins betrachten, um den Widerspruch zwischen *Freigabe* und *Sicheinlassen* klar zu machen. In gewisser Weise ist auch Figal sich

dieses Widerspruchs bewusst, aber er hält den Ausdruck Freigabe für eine reine Metapher, die man auflösen muss, wenn man den Begriff der Freiheit in Heidegger verstehen will, und vertieft seine Erklärung deswegen nicht.

Heideggers Formulierung vom »Sicheinlassen auf das Seiende« ist freilich nicht unproblematisch, und genauso verhält es sich mit seiner Rede von einer »Freigabe«. Beides scheint doch der These, es ginge hier um ein reines Lassen, zu widersprechen und könne stattdessen zu der Meinung führen, das Seinlassen sei doch so etwas wie eine »Urhandlung«, also ein das Verhältnis zu Seiendem erst konstituierender Vollzug.¹⁶

Und einige Zeilen später:

Heideggers Rede von der Freigabe ist metaphorisch, und man sollte bei einer Interpretation versuchen, die Metapher aufzulösen und sich nicht von ihr gefangen nehmen lassen.¹⁷

Wie wir erklärt haben, war für Heidegger die Aufgabe der Destruktion der abendländischen Metaphysik nur ein Resultat des positiven Nachdenkens über den Sinn von Sein, und niemals eine Voraussetzung desselben. Bei uns hat diese Aufgabe jedoch einen Vorrang gegenüber der positiven Reflexion des Seins als Freiheit. Wenn diese Reflexion möglich ist, muss die Arbeit zuerst beweisen, weshalb im Laufe der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik, die die Philosophie als Wissenschaft begründen wollte, der Begriff der Freiheit nur im Zusammenhang mit dem Begriff des Subjekts gedacht wurde und warum am Ende dieses Projekt nicht definitiv vervollständigt werden konnte. Bevor wir also in der Lage sind, den Begriff der Freiheit positiv zu betrachten, müssen wir zunächst eine *Destruktion* der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie und ihrer Kritiken vornehmen. Im nächsten Abschnitt dieser Einleitung erklären wir, was unter dem Titel „Destruktion der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie“ zu verstehen ist.

2) Die Aufgabe der Destruktion der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie.
Darstellungsmethode der Arbeit

Die Aufgabe der Destruktion der Geschichte der Metaphysik oder der Ontologie (wie sie in *Sein und Zeit* genannt wird) war eine fundamentale Aufgabe der Philosophie

¹⁶ Günter Figal, op. cit., S. 88.

¹⁷ Ebd., S. 89.

Heideggers. Sie war nicht nur ein Komplement der expliziten Betrachtung des Sinns von Sein, sondern darüber hinaus eine notwendige theoretische Bedingung der Kritik der Metaphysik selbst und ihrer Überwindung. Nach Heidegger entspringt jede philosophische Reflexion innerhalb eines bestimmten Zeitalters und einer Tradition, die ihre Interessen, Absichten und Ziele definiert. Wenn der Philosoph dieses Zeitalter und diese Tradition niemals in Frage stellt und die überlieferten Begriffe ohne weiteres übernimmt, dann akzeptiert er unbewusst eine Perspektive, die möglicherweise seine eigene Reflexion beschränkt oder sogar widerspricht. Für Heidegger war deswegen unausweichlich die Tradition der abendländischen Metaphysik in Frage zu stellen, um die scheinbare Allgemeinheit oder Selbstverständlichkeit des Seins, die diese Tradition als eine klassische Voraussetzung hatte, aufzuheben. Diese Arbeit aber war für ihn im Prinzip keine negative Aufgabe, die die Tradition insgesamt negieren müsste. Das Ziel der sogenannten Destruktion der Metaphysik war vielmehr positiv, da sie versuchte, die Grenzen der Tradition, innerhalb derer sich die verschiedenen philosophischen Gedanken entwickelten, zu bestimmen, um die Geschichtlichkeit und Kontingenz der theoretischen Interpretationen ausdrücklich aufzuzeigen. Auf diese Weise konnte er die explizite Frage nach dem Sinn von Sein von diesen Auslegungen differenzieren und ihre Zwecke frei definieren.

Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heute« und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.¹⁸

In ihrer Suche nach einem absoluten Prinzip, das das systematische Denken ermöglichen konnte, verlangte die abendländische Metaphysik seit jeher nach ewigen, definitiven und in allen Epochen allgemeingültigen Begriffen, die Nietzsche einmal als

¹⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit. S. 22f.

Begriffs-Mumien charakterisierte.¹⁹ Die erste Aufgabe der Destruktion der Geschichte der Metaphysik besteht deswegen darin, die geschichtlichen Grenzen der unterschiedlichen philosophischen Interpretationen (d. h. die spezifischen Absichten, Beweggründe, Ziele, usw. der Philosophen, die sie selbst verschweigen) zu zeigen, so dass man am Ende den Anschein der Allgemeingültigkeit zerstören kann, um den Weg für eine neue Reflexion frei zu machen.²⁰

Im Rahmen dieser Arbeit muss die Destruktion der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie demonstrieren, weshalb das Phänomen der Freiheit nur unter der Herrschaft des modernen Subjekts gedacht werden konnte, so dass wir am Ende den geschichtlichen Kontext der klassischen modernen Philosophie sowie ihre Grenzen erklären können. Wir werden dieselbe Methode für die Darlegung der kritischen Auffassungen der klassischen modernen Metaphysik verwenden, um zu zeigen, wie sie ohne eine kritische Berücksichtigung viele Begriffe der metaphysischen Tradition übernahmen. Die Kritik der Metaphysik selbst wird also auch einer destruktiven Prüfung unterworfen werden, die ihre Verbindung mit der generellen Perspektive der Tradition der Moderne erläutern wird, damit man später verstehen kann, welche die theoretischen Beschränkungen waren, die sie daran hinderten, das Phänomen der Freiheit jenseits des humanistischen Horizonts zu betrachten.

¹⁹ „Sie fragen mich, was Alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist?... Zum Beispiel ihr Mangel an historischen Sinn, ihr Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägypticismus. Sie glauben einer Sache eine Ehre anzuthun, wenn sie diesselben enthistorisieren, sub specie aeterni; wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen“, Friedrich Nietzsche, *Götzen Dämmerung*, Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, 3. Band, Berlin 1969, S. 68.

²⁰ Deswegen darf diese Aufgabe trotz ihrer Positivität niemals mit einer konstruktiven Auffassung der Geschichte der Philosophie verwechselt werden. Während die zweite sich darum bemüht, die verschiedenen Epochen der Philosophie durch einige Kernbegriffe zu verbinden, um zu beweisen, dass diese Geschichte eine Einheit ausmacht, versucht die erste, genau das Gegenteil zu zeigen, nämlich dass diese Geschichte nur eine scheinbare Einheit hat und dass alle Begriffe, die im Laufe der Zeit entwickelt werden, verschiedene Interessen und Ziele nachfolgen. Ein repräsentatives Beispiel der konstruktiven Auffassung der Geschichte der Philosophie können wir in dem berühmten Buch von Arthur O. Lovejoy *The great chain of Being* finden. Nach Arthur O. Lovejoy lässt sich die Ganzheit der Ideen und Ansätze, die die Geschichte der abendländischen Philosophie ausmachen, in wenigstens drei Prinzipien zusammenfassen, die aus der altgriechischen Philosophie stammen: das Prinzip der Vollheit („the principle of fullness“), das Prinzip der Kontinuität („the principle of continuity“) und das Prinzip der metaphysischen Notwendigkeit („the principle of metaphysical necessity“). Diese drei Prinzipien betreffen die Reflexion eines einzigen Gedankens, der ihnen eine Einheit gewährt, nämlich das Gedanke des Seins. Deswegen heißt das Buch von Lovejoy „The great chain of Being. A study of the History of an Idea“, denn ihm zufolge ist die Idee, die die Geschichte der abendländischen philosophischen Ansätze durch eine „lange Kette“ vereinigt, die Idee des Seins. Wie man leicht sehen kann, ist diese Behauptung das genaue Gegenteil der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der abendländischen Philosophie, die er als die Geschichte der „Vergessenheit“ des Seins charakterisiert. Cf. Arthur O. Lovejoy, *The great chain of Being*, USA 2009.

Erst danach werden wir unsere eigene positive Auslegung des Phänomens der Freiheit darlegen.

Die These, die unser Beitrag zur Destruktion der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie beweisen muss, ist, dass das Hauptziel der modernen Philosophie darin bestand, den Konflikt zwischen dem Subjekt, das die absolute Gewissheit und Notwendigkeit voraussetzte, und dem Phänomen der Freiheit, das die absolute Unbestimmtheit und Willkürlichkeit implizierte, zu lösen, um die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, und dass sie dieses Problem nicht definitiv lösen konnte, da sich die ursprüngliche Unbestimmtheit der Freiheit durch kein anderes Phänomen zähmen lässt. Die erste Kritik an der neuzeitlichen Metaphysik (z. B. Marx und Nietzsche) versuchte, dieses Problem auf eine neue Weise zu überwinden, aber nur unter nicht diskutierten Prämissen, die ihr die Tradition vererbt hatte. Sowohl die neuzeitliche Metaphysik als auch ihre Kritik teilten denselben theoretischen Horizont, nämlich den Humanismus. Der erste Versuch, diesen Horizont definitiv zu überwinden, war derjenige von Martin Heidegger. Am Ende dieser destruktiven Übung wird klar sein, dass man das Phänomen der Freiheit nur jenseits des Begriffs des Subjekts und der Identität und vom Denken des Seins aus frei denken kann. Im nächsten Abschnitt erklären wir kurz die Gliederung der vorliegenden Arbeit.

3) Gliederung der Arbeit

Da das Ziel der Arbeit, das man schon in der negativen Formulierung ihres Titels finden kann, eine direkte Auseinandersetzung mit der Tradition der modernen Philosophie und ihrer Nachfolger voraussetzt, ist die erste Aufgabe die Erläuterung der Herkunft der begrifflichen Beziehung der zwei Konzepte, die man hier in Betracht zieht. Warum denkt man in der modernen Philosophie den Begriff der Freiheit zusammen mit dem Begriff des Subjekts? Das ist die erste Frage, die diese Arbeit beantworten muss. Da aber das Ziel der Abhandlung das Denken des Begriffs der Freiheit ohne den Begriff des Subjekts ist und da sie voraussetzt, dass heutzutage diese Beziehung unmöglich geworden ist, ist es auch unausweichlich zu fragen, warum die oben genannte Beziehung zwischen beiden Begriffen nicht mehr denkbar ist, d. h. warum die moderne Metaphysik ihr Ziel (die Begründung der

Philosophie als Wissenschaft), das die Bestimmung eines Subjekts erforderte, nicht erreichen konnte. Die zweite Frage also fragt nach der Ursache des sogenannten „Scheiterns“ des modernen metaphysischen Projekts: Warum konnte die moderne Philosophie die harmonische Einheit zwischen Freiheit und Subjekt, die die Begründung der Philosophie als Wissenschaft ermöglicht sollte, nicht schaffen? Wie man leicht einsehen kann, lassen sich diese zwei Fragen nur beantworten, wenn man die Geschichte der modernen Philosophie direkt angeht. Das Hauptinteresse dieser Arbeit aber liegt nicht in der bloßen Erzählung dieser Geschichte, sondern vielmehr in der Darlegung ihrer wichtigsten Momente in Bezug auf das Thema, mit dem wir uns hier beschäftigen. Man zieht hier also nur die Grenzsteine der modernen Diskussion über beide Begriffe in Erwägung, die uns Auskunft darüber erteilen sollen, wie die verschiedenen modernen Philosophen das oben genannte Problem (die Beziehung zwischen Freiheit und Subjekt) zu lösen versuchten und warum sie am Ende dieses Problem nicht lösen konnten. Die zwei Fragen, die hier formuliert worden sind, nämlich die Frage nach der Herkunft des Zusammenhangs zwischen den Begriffen von Freiheit und Subjekt und die Frage nach dem „Scheitern“ des Projekts der modernen Philosophie, werden im ersten Kapitel dieser Dissertation beantwortet werden.

Wie gesagt, ist die Frage nach der Freiheit jenseits des Subjekts nicht neu. Seit mindestens zwei Jahrhunderten versuchen einige Philosophen, diese Frage zu überdenken und zu beantworten. Dieses Nachdenken fand seine Bedingung der Möglichkeit in dem ausdrücklichen Projekt der Überwindung der Metaphysik, mit dem sich besonders die nachhegelianische Schule beschäftigt hat, gerade weil das Verlassen des Begriffs des Subjekts eine explizite Kritik an der Metaphysik verlangt. Bevor wir also fähig sind, eine positive Untersuchung über das Phänomen der Freiheit ohne Subjekt zu unternehmen, müssen wir fragen, wie weit die Philosophen, die die Metaphysik explizit überwinden wollten, in diese Richtung fortgeschritten sind. Wir müssen hier also zwei Fragen stellen: 1) Welches sind die wichtigsten Beiträge der Philosophen, die die Metaphysik ausdrücklich kritisieren, zum Nachdenken des Begriffs der Freiheit ohne den Begriff des Subjekts? 2) Inwiefern haben sie sich von dem Horizont der modernen Metaphysik entfernt, und inwiefern bleiben ihre Auslegungen noch in diesem Horizont gefangen? Die Antworten auf

diese zwei Fragen werden den Weg der eigenen philosophischen Interpretation vorbereiten. Ihre Bearbeitung wird im zweiten Kapitel der Arbeit erledigt werden.

Schließlich besteht die letzte Aufgabe der Arbeit darin, die positive Darlegung des Begriffs der Freiheit ohne Subjekt zu entwickeln. Dafür aber ist es zunächst notwendig zu wissen, ob man eine positive Untersuchung dieses Begriffs überhaupt durchführen kann. Dieser Zweifel ist einschlägig, zumal in dieser Arbeit immer wieder auf der Möglichkeit des Denkens des Begriffs der Freiheit *ohne* den Begriff des Subjekts insistiert wird. Die zeitgenössische Philosophie ist seit Jahrzehnten zu negativen und kritischen Prozeduren geneigt, die in großem Maße die Unmöglichkeit jedes positiven Nachdenkens betonen. Ihr zufolge ist die positive Darlegung der philosophischen Begriffe dazu verurteilt, die metaphysischen Schlüsse wiederzuholen. Auf diese Weise würde die Philosophie anscheinend dazu gezwungen werden, eine reine *negative* theoretische Tätigkeit auszuüben. Ist das unbedingt so? Kann man heutzutage keine positive philosophische Reflexion mehr entwickeln? Muss die Freiheit nur als eine bloße Negativität gegenüber einem vorgeblichen Subjekt berücksichtigt werden? Die Möglichkeit der Reflexion der Freiheit jenseits der Sphären des Subjekts und der modernen Philosophie hängt von den Antworten auf diese Fragen ab. Sie aber können nur durch die positive philosophische Darlegung vollständig beantwortet werden. Die Darlegung selbst muss endlich beweisen, dass das Nachdenken der Freiheit jenseits der Sphäre des Subjekts und der Interessen der modernen Metaphysik möglich und durchführbar ist. Diese letzte Aufgabe wird im dritten Kapitel der Arbeit erledigt werden.

Wie durch das Gesagte deutlich wird, kündigt sich diese Arbeit als ein Beitrag zur Kritik der modernen Metaphysik der Identität und der Subjektivität an, dessen wichtigster Zweck darin liegt, nicht nur eine bloß negative philosophische Reflexion zu entwickeln, sondern vielmehr ein positives Nachdenken, das keineswegs in die Philosophie der Identität zurückkehrt, zu entfalten. Die Veranlassung aber, die uns motiviert, diese Aufgabe zu übernehmen, ist nicht nur theoretisch. Die Metaphysik ist nicht nur der Name einer reinen theoretischen Tätigkeit, mit der man sich zufällig befasst. Im Gegensatz dazu ist die Metaphysik der Name eines ganzen Zeitalters, die die verschiedenen individuellen und gesellschaftlichen Haltungen, Denkweisen, Gefühle, Projekte, usw. der abendländischen

Menschen seit Jahrtausenden beherrscht. Wenn man die Metaphysik kritisiert, kritisiert man also eine ganze Zivilisation, die durch ihren Glauben an eine ewige Wahrheit, durch ihre Präferenz für die Identität gegen die Mannigfaltigkeit und die Differenz, durch ihre Sehnsucht nach einer verlorenen Homogenität, durch ihr Verlangen nach einer moralischen, politischen und wirtschaftlichen Einheit, durch ihren Traum von absoluter Gewissheit und Steuerung, das Leben der konkreten Menschen und anderer Lebewesen opfert. Das Denken der Freiheit ohne Subjekt, d. h. das Denken der Freiheit jenseits der Interessen der modernen und der okzidentalen Metaphysik will auf diese Weise auch dazu beitragen, alternative Lebensmöglichkeiten jenseits des simplifizierten aber gewalttätigen Schemas der abendländischen Zivilisation zu denken. Wenn diese Arbeit das schafft, ist ihr Ziel vollständig erreicht.

ERSTES KAPITEL

Die Freiheit als Problem in der modernen Philosophie

Je me plaisais surtout aux mathématiques...

René Descartes, *Discours de la méthode*

1.1 Glauben und Wissen. Der Übergang von der christlichen zur modernen Philosophie. Kontextualisierung des Themas der Arbeit

Bevor wir das Hauptthema dieses Kapitels (d. h. die Freiheit als Problem in der modernen Philosophie) angehen, empfiehlt es sich zunächst, die Grundlinien, die die klassische neuzeitliche Philosophie ausmachen, zu skizzieren, damit man später die Rolle, die der Begriff der Freiheit im Prozess der Begründung des Hauptziels der neuzeitlichen Philosophie gespielt hat, deutlicher verstehen kann. Wie man im Laufe dieses Kapitels sehen wird, war der Begriff der Freiheit für die klassische neuzeitliche Philosophie eng mit dem Begriff des Subjekts verbunden. Diese Verbindung kann aber nur verstanden werden, wenn man die Interessen und Ziele dieses Zeitalters der Philosophie erläutert. Im Folgenden beschäftigen wir uns zunächst mit dieser Aufgabe.

Man kann behaupten, dass das Hauptziel, das die klassische neuzeitliche Philosophie anstrebte, darin bestand, die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen. Wissenschaft bedeutet an dieser Stelle nicht, was wir heute unter diesem Begriff verstehen, nämlich die empirische Naturwissenschaft. Obwohl es sehr schwer ist, moderne Philosophie und moderne Wissenschaft in ihrem Anfang zu unterscheiden, ist festzuhalten, dass beide allmählich im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts immer weiter differenziert wurden. Was aber der klassischen modernen Philosophie immer zugrunde lag, wie wir in diesem Abschnitt erklären werden, ist die Suche nach einer präzisen Methode, die ihr die Gewissheit der Erkenntnis nach den Regeln der Vernunft gewährleisten sollte. In diesem Sinne suchte die klassische neuzeitliche Metaphysik von Anfang an, sich selbst als Wissenschaft, d. h. als eine systematische und logische Reflexion zu konstituieren. Nach

Herbert Schnädelbach ist genau dieses Merkmal dasjenige, das die neuzeitliche Kultur insgesamt charakterisiert.

Wenn wir versuchen, das Spezifische des philosophischen Interesses in sich modernisierenden Kulturen genauer zu bestimmen, können wir davon ausgehen, daß es jene das Ganze betreffende Nachdenklichkeit bezeugt. Das Ganze ist interessant, weil es in der Moderne aus dem Blickfeld gerät, die Menschen aber doch wissen wollen, wie das Vielfältige, Disparate und sich häufig gegenseitig Widersprechende ihrer Lebenswelt miteinander zusammenhängt oder gar zusammenpaßt. So können wir das philosophische Interesse als das an einem »Weltbild« verstehen und in diesem Sinne von der Weltbildfunktion des Philosophierens sprechen; vor allem die philosophischen Systeme der Neuzeit bis zu Hegel versuchten diese Funktion mit wissenschaftlichen Mitteln zu erfüllen, ja, sie verstanden sich als die eigentliche Wissenschaft.²¹

Auf der einen Seite war die Formulierung dieses Ziels die natürliche Folgerung einer Reaktion gegen die scholastischen Spekulationen, die jahrhundertlang den Geist der abendländischen Gesellschaften führten und beherrschten.²² Wie bekannt, versuchte das christliche Denken im Laufe des Mittelalters, die Gesamtheit ihres Kanons und Glaubens mit Hilfe der Philosophie zu rechtfertigen und zu organisieren. Sein Interesse war keineswegs, die Philosophie als ein Mittel der Wahrheitsuntersuchung zu benutzen, denn nach der christlichen Meinung wurde die Wahrheit durch das Wort Gottes selbst schon offenbart, und man durfte es weder verleugnen, noch in Frage stellen. Vielmehr musste die so genannte "christliche Philosophie" den Glauben an Gott und das durch die Tradition geerbte und akkumulierte religiöse Wissen auf eine logische Weise erläutern, ohne den heiligen Schriften zu widersprechen. Deswegen war die „christliche Philosophie“ im engeren Sinne keine echte Philosophie, sondern nur ein Versuch, die religiöse Lebensanschauung, die das Christentum in die Welt einführte, mit Hilfe der Philosophie zu konsolidieren.

²¹ Herbert Schnädelbach, *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt am Main 2000, S. 24f.

²² Dieser Prozess begann allmählich am Ende des 15. Jahrhunderts mit der Renaissance, die in einem engen Zusammenhang mit den neuen Erfindungen und Entdeckungen dieser Zeit stand, und verstärkte sich danach im 16. Jahrhundert mit der Reformation, wurde aber erst später im 17. Jahrhundert von vielen Theoretikern und Denkern angenommen. "Der Verlust der gemeinsamen Glaubensbasis war die Erblast, die das 16. Jahrhundert dem 17. Jahrhundert und die im geistigen Leben der Zeit zur neuartigen Rechtfertigungs- und Begründungsproblemen führte. War der Glaube als letzte Apellationsinstanz nun auch in der zuvor weltanschaulich relativ geschlossen und homogen Welt des Abendlandes nicht mehr allgemeinverbindlich, so mußte eine neue Entscheidungsinstanz an dessen Stelle treten, um universelle Anerkennung beanspruchen zu können. (...) Ein neues Zauberwort, das in aller Munde war, schien einen Ausweg aus der Misere zu bieten: das allen zugängliche „natürliche Licht der Vernunft“, Martin Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophische Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, Darmstadt 2004, S. 16

Von Anfang an vertrieb das Christentum aus seinem Dogma jeden einzelnen Versuch, den Inhalt seines Glaubens und die in den heiligen Schriften enthaltene Weisheit in einer selbständigen und autonomen Weise auszulegen. Es gab keinen Raum für eine freie Interpretation der religiösen Wahrheit innerhalb der christlichen Weltanschauung. Das war zum Beispiel der Fall des Gnostizismus, der wegen seiner immer wieder unternommenen Anstrengung, die göttliche Schöpfung der Welt zu verstehen und präzise zu wissen, und wegen seiner positiven Bewertung des Wissens gegenüber dem reinen religiösen Glauben, oftmals die Grenzen des christlichen Denkens überstieg. Wie Étienne Gilson erklärte, bemühten die Gnostiker sich immer darum, den Glauben in ein Wissen zu verwandeln. Über den Gnostizismus schrieb er:

Dans le mesure où cette appellation commune est justifiée, on peut dire que toute ces doctrines ont eu pour objet, partant de la foi en une revelation, de la transformer en une connaissance (*gnôsis*) capable d'unir l'homme à Dieu. Toute cette histoire repose donc sur un dialogue entre la foi religieuse (*pistis*) et la connaissance intellectuelle (*gnôsis*). Il s'agit principalement de savoir si l'on peut ou non concevoir la foi comme une sagesse (*pistis sophia*).²³

Laut Étienne Gilson gab es für die Christen zwei verschiedene Auffassungen des Wissens:

...celle qui veut se substituer à la foi, et celle qui s'y soumet pour en scruter le mystere. La première de ces conceptions est caractéristique du gnosticisme proprement dit.²⁴

Der Gnostizismus wollte den Glauben durch ein detailliertes Wissen über die göttliche Schöpfung der Welt ersetzen. Selbstverständlich bedeutete dieser Versuch keine wissenschaftliche Unternehmung, wie man sie sich heute vorstellen könnte. Wie die Christen waren die Gnostiker auch religiöse Denker und ihre Absicht war weder eine autonome und säkulare Wissenschaft zu begründen noch eine freie Untersuchung über die natürlichen Gesetzen und Ursachen des Kosmos zu unternehmen, sondern vielmehr die Betrachtung über Gott und seine Schöpfung auf eine andere Weise anzugehen. Deswegen erstaunt noch mehr die Intoleranz des Christentums gegenüber dieser religiösen Reflexion über Gott. Sofort reagierten die ersten Kirchenväter, für die die Religion kein Stoff der Spekulation war. Nach dem heiligen Irenäus – möglicherweise der erste wichtige Gegner

²³ Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1962, S. 34.

²⁴ Ebd., S. 35.

der Gnostikern – war die vermeintliche Erkenntnis des Gnostizismus keine echte Erkenntnis Gottes und ihrer Schöpfung, sondern vielmehr eine Verkennung der Grenzen der menschlichen Vernunft.

Prétendre le savoir, comme les Gnostiques, c'est méconnaître les limites de la raison humaine. Le mieux à faire en présence de ces questions, est de les réserver à Dieu: *reservare Deo*.
Ce n'est pas pour devenir savant qu'on se fait chrétien, mais pour se sauver.²⁵

Nach den Christen war das Ziel die Rettung der eigenen Seele und nicht das Wissen an sich. Man konnte alles denken und untersuchen, solange man die Prinzipien des Glaubens an Gott respektierte. Seit damals wurden die Philosophie und jedes andere intellektuelle Nachdenken inmitten des Christentums unter der Bedingung akzeptiert, dass sie in keinem Widerspruch mit der Religion standen. Und genau das versuchten einige der großen Denker dieses Zeitalters, d. h. die Philosophie in eine enge Verbindung mit der Religion zu bringen. Der heilige Augustinus unternahm es, das Denken Platons in Einklang mit der christlichen Weltanschauung zu bringen, und viele Jahrhunderte später, im Spätmittelalter, bemühte der heilige Thomas von Aquin sich darum, dasselbe mit dem Denken Aristoteles' zu schaffen. Zwar sind die Werke dieser großen christlichen Denker einige der wichtigsten Beiträge der abendländischen Philosophie und daran besteht kein Zweifel; aber die maßlose Anwendung ihrer Ideen und Argumente im Laufe des Mittelalters bewirkte eine starke Reaktion verschiedener Theoretiker und Philosophen gegen diese Denkweise. Dass alles sich zum Beispiel mit Hilfe des aristotelischen Syllogismus erklären lassen sollte, wie man es im Spätmittelalter beabsichtigt hatte, erschien den modernen Philosophen als ein riesiger Unsinn und als Grund aller Missdeutungen über die Natur und die verschiedenen Erscheinungen der Welt. Diese konnte mit Hilfe der klassischen Logik allein nicht erläutert werden, dazu bedurfte es ihrer Auffassung nach vielmehr neuen wissenschaftlichen Methoden und einer freien Erforschung.

Auf der anderen Seite, entsprang der Anspruch, die Philosophie als eine Wissenschaft zu begründen, nicht nur aus einer rein negativen Quelle. Er ergab sich auch aus einer neuen Haltung der modernen Menschen zu ihrer Welt und ihrer Gesellschaft. Am Ende des Mittelalters und am Anfang der Neuzeit entstand eine Kombination neuer

²⁵ Ebd., S. 41.

Entdeckungen, Erkenntnisse und Erfindungen, die die im Mittelalter herrschende Weltauffassung allmählich veränderte. Die Forschung und Entdeckung neuer Seewege und neuer Länder – insbesondere die Entdeckung Amerikas und die Umschiffung Afrikas –, die Einführung und Entwicklung neuer Technologien im Abendland – des Schießpulvers, des Kompasses mit magnetischer Nadel, des Buchdrucks, usw. –, die Vermehrung des Handels zwischen verschiedenen geographischen Gebieten trugen zusammen zu einer langsamen, aber unaufhaltsamen Überwindung der religiösen Weltauffassung bei. Plötzlich erschien den modernen Menschen die Welt nicht mehr als ein durch Gottes Willen bestimmtes Seiendes, das man nicht verändern kann. Man konnte sie umformen und verändern, aber nur sofern man die richtigen Werkzeuge und die präzisen Erkenntnisse hatte. Deswegen wurde es unentbehrlich, neue Forschungen zu unternehmen, um neue Erkenntnis zu erzeugen, und nicht nur die Gesamtheit (*summa*) eines „Wissens“ darzulegen. Das Wesen des sogenannten *Humanismus*²⁶ besteht grundsätzlich in dieser neuen Haltung der modernen Menschen zu der Welt der Objekte, die sie nur als Resultat einer freien und rationalen menschlichen Tätigkeit zu betrachten anfangen.²⁷

Diese zwei geschichtlichen Tendenzen – sowohl die negative, die als Reaktion gegen das dogmatische und religiöse Denken erschien, als auch die positive, die die Welt

²⁶ So erklärt Heidegger den Ursprung des humanistischen Weltbildes: „Je umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, d. h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre von Menschen, zur Anthropologie. Kein Wunder ist, daß erst dort wo die Welt zum Bild wird, der Humanismus heraufkommt“, Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt am Main 2003, S. 93. Wir übernehmen in dieser Arbeit die Heideggersche Konzeption des Humanismus, die Heidegger selbst in Texten wie *Die Zeit des Weltbildes*, *Brief über den Humanismus*, *Die Frage nach der Technik*, *Das Ding*, usw. skizziert hat. Diese Konzeption hat also gar nichts mit den traditionellen Auffassungen dieses Begriffs zu tun, die ihn entweder als Bildungsideal (*Renaissancehumanismus*, *Neuhumanismus*, *dritter Humanismus*, Vgl. Hans Oppermann et al., *Humanismus*, herausgegeben von Hans Oppermann, Darmstadt 1970), oder als Erlösung von der menschlichen Entfremdung in den modernen Gesellschaften (Vgl. Erich Fromm, *Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen*, herausgegeben von Rainer Funk, Weinheim und Basel 1992) oder als existenzieller Ausdruck der absoluten Verlassenheit der Menschen (Vgl. Jean-Paul Sartre, *Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1959) deutet, die sie zwingt, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen und zu konzipieren. Humanismus meint nach Heidegger eine ganze Epoche der abendländischen Metaphysik (nämlich der neuzeitlichen), die den Menschen zu einem zentralen Seienden der Welt erhebt, so dass er mit Hilfe seiner Erkenntnis, seiner Methode, seiner Technologie, usw. die gesamte Welt der Objekte nach seinen eigenen Zwecken bestimmen kann.

²⁷ Für Charles Taylor besteht die erste Charakteristik des *ausgrenzenden Humanismus* genau in dieser interventionistischen Haltung der Menschen gegenüber der Natur und der Gesellschaft. „Erstens beinhaltet das neuzeitliche Bild des menschlichen Gedeihens, eine aktivistische, interventionistische Haltung gegenüber der Natur und der menschlichen Gesellschaft. Beide sollen im Lichte der Zweck-Mittel-Rationalität neu geordnet werden, um den Zwecken des Menschen zu entsprechen.“ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2009, S. 420.

unter einer neuen Auffassung konzipierte (*Humanismus*) –, waren die Bedingungen der Möglichkeit, die Philosophie als Wissenschaft zu formulieren. Die wichtigsten Züge dieses Projekts lassen sich in einigen Punkten zusammenfassen.

Erstens stellte dieses Projekt sich selbst als ein freies und unabhängiges Unternehmen vor. Im Gegensatz zur religiösen Konzeption der Welt stellte die moderne Weltauffassung die Anforderung, von keinem etablierten Dogma auszugehen und die Ergebnisse ihrer Untersuchungen aus einer autonomen Forschung zu ziehen. Der Glaube musste keineswegs die Möglichkeiten und die Grenzen des neuen Wissens befestigen, sondern sie mussten im Laufe der Untersuchung auf deutliche Weise abgeleitet werden. Deswegen konzipierte die moderne Wissenschaft ihre Ergebnisse und Schlüsse nicht als eine geschlossene Erkenntnis, sondern vielmehr als offene Resultate, die die neuen Forschungen und die öffentliche und wissenschaftliche Diskussion in Frage stellen und reformulieren konnten. Also etablierte das moderne Denken zwei Prämissen ihres Unternehmens: 1) Die Gesamtheit ihrer Prinzipien und Gesetze musste innerhalb ihrer eigenen Grenzen als die natürliche Konsequenz einer unabhängigen Forschung bestimmt werden. Der Glaube (und ebenso wenig der Aberglaube) sollte sich in den Bereich der Wissenschaft niemals einmischen, um ihr seine Voraussetzungen aufzudrängen. 2) Die Ergebnisse ihrer Untersuchungen mussten immer öffentlich gemacht werden, so dass jeder Forscher sie überprüfen und neu formulieren konnte.

Zweitens aber, obwohl es keine vorher festgesetzte theoretische Grenze und keine verbotenen Themen für die moderne Auffassung gab, durfte man seine Untersuchung auf keinen Fall willkürlich führen und jedes einzelne Resultat musste auf eine logische Weise bewiesen werden, wenn man eine wissenschaftliche Theorie formulieren wollte. Was der moderne Ansatz unter allem Umständen vermeiden wollte, waren genau die Missdeutungen und Verwirrungen, die die mittelalterlichen Theologie und Philosophie wegen ihres Mangels an einer präzisen und akkuraten Methode,²⁸ um die natürlichen Erscheinungen und

²⁸ Die Suche nach einer präzisen Methode der Wissenschaft und der Philosophie war eines der großen Anliegen der Philosophen der frühen Neuzeit. Besonders Bacon (viele Jahrzehnte vor Descartes) bemühte sich lange darum, eine Methode zu entwickeln, die die Philosophie zu einer Wissenschaft erheben konnte. Perez Zagorin beschreibt sogar die ganze natürliche Philosophie Bacons als eine Suche nach einer Methode („In a very general sense his entire natural philosophy might be described as the quest for a method“, Perez Zagorin, *Francis Bacon*, Princeton 1998, S. 31). In der Entwicklung der wissenschaftlichen Methode bei Bacon findet man ein paradigmatisches Beispiel dafür, dass die neuzeitlichen Philosophen ihre Aufgabe nicht nur als eine reine Betrachtung der Natur, sondern vielmehr als ein Mittel konzipierten, um die Natur gemäß

die verschiedenen Phänomene zu erforschen, hervorbrachten. Daher musste die moderne Philosophie ein theoretisches Paradigma finden, worin die Gesamtheit ihrer Prinzipien, Prämissen, Demonstrationen und Schlüssen in einer notwendigen und logischen Art übereinstimmten. Und dieses wissenschaftliche Paradigma war die Mathematik.²⁹ In der Mathematik fanden die modernen Menschen einen selbständigen und sicheren Weg zur Wissenschaft,³⁰ denn ihre Eigenschaften ermöglichten es, ein theoretisches Gebäude auf einem zuverlässigen Boden zu errichten. Im Gegensatz zur religiösen Weltanschauung des Christentums, für die die Wahrheit die Offenbarung des Wortes Gottes war, wurde die Wahrheit in der Modernität die notwendige Folge einer ausführlichen Untersuchung über die Ursachen der verschiedenen überprüften Phänomene. Von Anfang der Modernität an wurde die Wahrheit unter dem Begriff der *Gewissheit* verstanden. Nur das, was sich aus einer unzweifelhaften und logischen Weise ableiten ließ, wie in der Bereich der Mathematik, konnte als allgemeingültige Wahrheit akzeptiert werden. Die Suche nach der Allgemeingültigkeit und der Gewissheit des Wissens war eine unausweichliche

den menschlichen Zwecken zu verändern und zu beherrschen. „In one of *The New Organon*'s most eloquent similes, Bacon compared empiricists to ants, who 'only collect and use', and rationalists to spiders, 'who make cobwebs out of their own substance'. With these two insects he contrasted the bee, who both gathers its material from garden and field and 'transformed and digests it by a power of its own'. The business of philosophy, said, is to imitate the bee; and in the method of discovery he presented in his treatise he strove to do so by showing how the power of the mind could digest the evidence it derived from natural history and experiments and transforms it into a knowledge of forms and the mastery of nature", Ebd., S. 101.

²⁹ Diese Behauptung gilt insbesondere für die ersten philosophischen Systeme der Neuzeit, aber nicht mehr für die späteren systematischen Versuche, z. B. der deutschen Idealisten, die sich explizit von den mathematischen Verfahren distanzieren. Nichtsdestoweniger dauerte noch im deutschen Idealismus die Suche nach einer akkuraten Methode weiter an, die die Philosophie als Wissenschaft begründen sollte. Das Verlassen der mathematischen Verfahren bedeutete also in diesem Fall nicht das Verlassen des systematischen und wissenschaftlichen Denkens, sondern umgekehrt die Potenzierung dieser Denkweise, die sich aufgrund der Spezifität und Komplexität der philosophischen Probleme nur jenseits der mathematischen Prozeduren begründen lässt. Wir erklären dieses Thema im 8. Abschnitt dieses Kapitels (1.8).

³⁰ Nicht nur die Philosophen, die sich mit der Forschung der Natur beschäftigen, sondern auch die Philosophen, die sich mit der Untersuchung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Ereignissen befassen, finden in der Mathematik ein Paradigma für die Darstellung ihrer theoretischen Auffassungen. Das war z. B. der Fall bei Vico, der seine „Neue Wissenschaft“ (die Wissenschaft der Geschichte) nach der geometrischen Methode darstellte. Vgl. Peter König, *Giambattista Vico*, München 2005, S. 94. „Allerdings – wie König erklärt – ist Vicos offenkundige Anlehnung an die Euklidische Methode nicht ohne Pointe. Denn er macht keine Anstalten, die unmittelbare Evidenz seiner Grundsätze zu beleuchten und deduktiv aus ihnen Schlüsse zu ziehen. Die Rechtfertigung für die Anwendung der Euklidischen Methode ergibt sich für ihn daraus, daß die *Scienza nuova* ebenso verfährt wie die Geometrie, »die sich selbst die Welt der Größen schafft, während sie nach ihren Elementen konstruiert oder betrachtet; aber mit um so viel mehr Realität, als die Ordnungen in Rücksicht der Angelegenheiten der Menschen mehr Realität haben als Punkte, Linien, Oberflächen und Figuren« (...). Das Besondere der *Scienza nuova* besteht jedoch darin, daß sie ihren Gegenstand – die »die ewige ideale Geschichte«, »nach der die Geschichte aller Völker in der Zeit abläuft in ihrem Entstehen, ihrem Fortschritt, Höhepunkt, Niedergang und Ende« – konstruiert, indem sie ihn »erzählt« (...). Die Logik der *Scienza nuova* ist daher eine narrative und keine syllogistisch-deduktive“, Ebd., S. 102.

Voraussetzung der praktischen Transformation der Welt, die die humanistische Perspektive anstrebte.

Einer der ersten Denker, der diese Idee kurz und deutlich ausdrückte, war Leonardo da Vinci. Ihm zufolge ließ sich die wissenschaftliche Gewissheit ohne ein mathematisches Verfahren einfach nicht erreichen.

Keine Gewissheit dort, wo man nicht eine der mathematischen Wissenschaften anzuwenden vermag, oder bei dem, was nicht mit dieser Mathematik verbunden werden kann.³¹

Und er fügt noch hinzu:

Wer die höchste Weisheit der Mathematik tadelt, nährt sich von Verwirrung und wird niemals Schweigen auferlegen den Widersprüchen der sophistischen Wissenschaften, durch die man nur ein ewiges Geschrei erlernt.³²

Drittens, als eine natürliche Konsequenz dieser neuen Denkweise entsteht die Notwendigkeit eine neue Methode zu entwickeln, die die Anforderung der Gewissheit übernehmen konnte. Für die Absichten dieser Methode war es unmöglich, von einem prädetinierten allgemeinen Grund auszugehen. Sie musste zuerst vermeiden, mit Generalisierungen anzufangen, und danach musste sie die Untersuchung nur nach partikulären und evidenten Prinzipien leiten. Selbstverständlich konnte der Forscher einige Vermutungen in die Untersuchung selbst einführen, aber nur als Arbeitshypothese, die den richtigen Weg zur Wissenschaft zeigen konnten. Mit dieser Methode versuchte man, Schritt für Schritt jeden einzelnen Schluss in streng logischer Weise zu bestimmen, um am Ende der Forschung die höchsten Generalisierungen zu erreichen. Dies war das Wesen der induktiven Methode, die Francis Bacon deutlich entwarf.

For up to now the practice has been to fly up immediately from the sense and particulars to the highest generalizations, as if to fixed poles about which disputations may turn, and from these to derive the rest by intermediate propositions. Now this way is certainly short, but it is headlong and, giving not access to nature, just right for bringing us down to disputations. But my way is to educe axioms successively and step by step, and no to reach the most general ones until last, and these turn

³¹ Leonardo Da Vinci, *Der Denker, Forscher und Poet*, herausgegeben von Marie Herzfeld, Leipzig, Deutschland 1904, S. 3.

³² Ebd., S. 8.

out not to be notional but well defined and such as nature really recognizes as better known to herself, and such as inhere in the very essence of things.³³

Schließlich, wie die induktive Methode selbst empfahl, musste die wissenschaftliche Forschung wie die Mathematik mindestens ein Axiom als Prinzip der Erkenntnis festlegen, so dass alle ihre Schlüsse und Gesetze sich deutlich und präzise ableiten ließen. Wenn man kein Axiom oder Prinzip der Erkenntnis finden konnte, dann konnte man keine autonome und selbständige Wissenschaft begründen.³⁴ Dieses Prinzip aber sollte kein transzendentes unbeweisbares Prinzip, sondern nur ein immanentes und evidentes Prinzip sein. Und dies fand man im Bewusstsein des Forschers selbst. Wie bekannt, etablierte man in der Neuzeit das Bewusstsein des Individuums als Subjekt des Wissens und noch mehr der Wirklichkeit überhaupt. Man verdankt Descartes diese neue Denkweise. Die Freiheit als Problem in der modernen Philosophie kann nur verstanden werden, wenn man den Begriff des Subjekts, der dem Projekt der Begründung der Philosophie als Wissenschaft eine Grundlage verschaffen sollte, begreift. Im folgenden Abschnitt beschäftigen wir uns mit diesem von Descartes „eingeführten“ Begriff des Subjekts (*ego cogito*)

1.2 Das Subjekt und das Ich

Wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt wurde, resultiert der Subjektbegriff aus einer inneren Notwendigkeit der Entwicklung der modernen Wissenschaft selbst. Er ist kein beliebiges Konzept, das man zur wissenschaftlichen Methode von außen anfügt, sondern

³³ Francis Bacon, *The Instauration magna, part II: Novum organum*, translation by Graham Rees and Maria Wakely, Oxford 2004, S. 31.

³⁴ Wie Martin Schneider aufgezeigt hat, zeigt sich die Suche nach Axiomen und Prinzipien der wissenschaftlichen Philosophie besonders in den Werken von Descartes und Spinoza. „Diese Orientierung der wissenschaftlichen Methoden an der Mathematik zeigt sich in den Bemühungen vieler Philosophen, die Darstellung ihres Systems in eine mathematische, axiomatisch-deduktive Form zu bringen. Auf die Aufforderung von Freunden hin entschloß sich Descartes im Anhang zu den Erwiderungen auf die zweite Einwände zu seinen »Meditationen« diesen eine axiomatische Darstellungsweise zu verleihen, und zwar unter dem bezeichnenden Titel »Auf geometrische Weise dargestellte Gründe, die die Existenz Gottes und die Verschiedenheit von Seele und Körper beweisen« (...). Spinoza versucht 1663 die beiden ersten Teile der 1664 erschienenen »Prinzipien der Philosophie« von Descartes der axiomatisch-mathematischen Form gemäß darzustellen unter dem Titel »Teil I und II der Prinzipien der Philosophie von René Descartes, nach geometrischer Methode dargestellt« (...). Und auch seine Hauptschrift hat im Titel den Hinweis auf die mathematische Methode: »Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt« (...). Alle diese Werke gehen wie die »Elemente« des Euklids von Definitionen und Axiomen, gegebenenfalls auch Postulaten aus und beweisen daraus ihre Theoreme oder Lehrsätze“, Martin Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophische Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, op. cit., S. 54.

eine logische Konsequenz, die dem Anspruch dieser Methode selbst entspringt. Wenn man die Philosophie als eine Wissenschaft begründen will, muss man notwendigerweise mindestens ein Axiom oder ein einleuchtendes Prinzip des Wissens etablieren, aus dem man ein wissenschaftliches Gebäude errichten kann. Man darf aber den Ausdruck „wissenschaftliches Gebäude“ nicht so verstehen, als ob man mit Hilfe dieses neuen Prinzips der Philosophie das alte Wissen aufs Neue anzuordnen beabsichtigte. Der Zweck bestand eigentlich nicht nur darin, die Wissenschaft anzuordnen, sondern vielmehr neues Wissen zu erzeugen, um die Welt gemäß den Interessen der Menschen zu verändern. Der Zweck war also hauptsächlich praktisch, wie wir im zweiten Zug der Formulierung des Projekts der neuzeitlichen Philosophie gesagt haben. Im Laufe ihrer eigenen Geschichte fand die moderne Philosophie den Begriff des Subjekts als das Prinzip aller möglichen Erkenntnis und setzte ihn als Grundlage der neuzeitlichen Wissenschaft insgesamt. Was aber versteht man genau unter diesem Begriff? Wie kann man ihn konzipieren?

Wie viele Begriffe, die aus der Philosophie stammen, wendet man das Wort Subjekt in vielfältigen und oft widersprüchlichen Bedeutungen an. Deswegen müssen wir uns zunächst mit einigen dieser Bedeutungen beschäftigen, um häufige Verwirrungen zu vermeiden.

Man hört häufig die Ausdrücke „subjektive Erkenntnis“ und „objektive Erkenntnis“, oder „subjektive Betrachtung“ und „objektive Betrachtung“, mit denen sehr oft versucht wird, zwischen als unberechtigt oder berechtigt geltenden Erkenntnissen bzw. Betrachtungen zu unterscheiden. Man behauptet zum Beispiel, dass das Hauptziel der Wissenschaft darin besteht, eine Kette objektiver Gesetze und Regeln zu finden, aus der eine allgemeingültige Sichtweise oder Theorie begründen werden kann. Damit eine Theorie eine allgemeingültige Perspektive erreichen kann, muss sie aber zuerst alle ihre Gesetze und Grundsätze von einer vorurteilslosen und wertfreien Untersuchung ableiten, d. h., sie muss immer vermeiden, ihre Prämissen und Schlüsse aus einer persönlichen und beschränkten Sichtweise zu ziehen. Vom Gesichtspunkt der Wissenschaft aus ist die Person die Quelle aller möglichen Fehler, weil sie ihre eigenen Meinungen, Gefühle und Werte in die Entwicklung einer Forschung einführt, so dass sich nur eine individuelle, aber keine allgemeingültige Perspektive deduzieren lässt. Der Wissenschaft zufolge ist das Individuum oder das Subjekt eine unzuverlässige Quelle der Erkenntnis, denn es ist immer mit einer

Menge an Vorurteilen, Werten und beschränkten Sichtweisen behaftet, mit denen man keine echte Wissenschaft begründen kann. Die Wissenschaft bemüht sich darum, Objektivität zu erreichen, und Objektivität bedeutet hier Allgemeingültigkeit oder Unparteilichkeit. Im Gegensatz dazu ist die Subjektivität die begrenzte und individuelle Wahrnehmung eines Individuums, aus der man nur eine partielle und einseitige Sichtweise begründen kann. Von dieser Perspektive aus gilt der Begriff des Subjekts als die Quelle aller Vorurteile und limitierter Perspektiven, die die Allgemeingültigkeit und Unvoreingenommenheit der Wissenschaft behindern.³⁵

Auf der anderen Seite aber besitzt das Wort Subjekt eine ganz verschiedene Bedeutung. In diesem Fall betrachtet man den Begriff des Subjekts nicht mehr vom Gesichtspunkt der Grundlegung der Wissenschaft, sondern aus der Perspektive seiner eigenen unabhängigen Eigenschaften, die sich im Gegensatz zu den Eigenschaften eines Objekts definieren lassen. Also erscheint das Subjekt hier nicht als eine Begrenzung oder ein Hindernis des objektiven Wissens, d. h. als eine rein negative Qualität in Bezug auf die objektive Erkenntnis, sondern vielmehr als der positive Ausdruck der Beschaffenheit des rationalen Individuums selbst. Subjekt bedeutet hier Tätigkeit, und zwar, eine Art von Tätigkeit, die gegenüber einem Objekt bestätigt wird. Durch das Wort Objekt drückt man selbstverständlich die Passivität der Sachen aus. Das Individuum wird Subjekt, nur insofern es die Welt der passiven Objekte seinen eigenen Absichten und Zielen unterwirft, oder, was dasselbe ist, nur insoweit es die Welt der Objekte durch seine rationale Tätigkeit beherrscht. Von dieser Auslegung her ist die Beziehung zwischen Subjekten und Objekten derjenigen zwischen Herren und Knechten ähnlich. In seinem berühmten Buch, *Dialektik der Aufklärung*, erläuterten Adorno und Horkheimer diese Sichtweise.

³⁵ Das ist z. B. die Perspektive von Karl Popper. Er unterscheidet zwischen drei verschiedenen Welten, nämlich der physikalischen Welt (Welt 1), der subjektiven Welt (Welt 2), und der objektiven Welt (Welt 3). Man kann nur ausgehend von letzterer eine allgemeingültige Wissenschaft begründen. „Denn *wissenschaftliche Erkenntnis* ist gar nicht die Erkenntnis im gewöhnlichen Sinne von »ich erkenne«. Diese gehört zu dem, was ich die »Welt 2« nenne, zur Welt der *Subjekte*; die wissenschaftliche gehört zur Welt 3, die Welt der objektiven Theorien, Probleme und Argumente. (...) Nach meiner ersten These gibt es zwei verschiedene Bedeutungen von Erkenntnis oder Denken: (1) *Erkenntnis oder Denken im subjektiven Sinne*: ein Geistes- oder Bewußtseinszustand oder ein Verhaltens- oder Reaktionsdisposition und (2) *Erkenntnis oder Denken im objektiven Sinne*: Probleme, Theorien und Argumente als solche. Erkenntnis in diesem objektiven Sinne ist völlig unabhängig von irgend jemandes Erkenntnisanspruch, ebenso von jeglichem Glauben oder jeglicher Disposition, zu zustimmen, zu behaupten oder zu handeln. Erkenntnis im objektiven Sinne ist *Erkenntnis ohne einen Erkennenden*: Es ist *Erkenntnis ohne erkennendes Subjekt*“. Karl R. Popper, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1984, S 111f.

Die Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion, gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.³⁶

Diese Auslegung des Subjekts gehört zur Perspektive, die die Aufklärung öffnete. Sie bringt zum Ausdruck einen Wunsch der modernen Menschen, die dank der neuen Technik und Technologie beabsichtigen, die Welt der Objekte, d. h. die Natur insgesamt, zu bestimmen und zu unterdrücken.³⁷ Ferner: die Macht des Subjekts, die diese Denkweise betrachtet, gilt auch für die Beherrschung menschlicher bzw. gesellschaftlicher Angelegenheiten, wie zum Beispiel die Regierung einer Gesellschaft oder selbst die Führung der Geschichte. Dieser Auslegung zufolge ist das Subjekt ein potenziell allmächtiges Seiendes, das mit Hilfe seiner Vernunft und seiner technischen Werkzeuge und Kenntnisse die natürlichen Prozesse und die menschlichen Angelegenheiten bestimmen und dominieren kann.³⁸

Im starken Gegensatz dazu behauptet eine dritte Auslegung, dass das Subjekt keineswegs Herr sein kann. Jede Person ist nämlich ein Subjekt, aber nur weil sie durch gewisse Strukturen bestimmt wird. Das Subjekt kann keinesfalls die Strukturen der Welt bestimmen, sondern ganz im Gegenteil wird es durch die Strukturen der Welt bestimmt. Auf diese Weise bekommt das Individuum seine Identität und wird es endlich Subjekt. Wie Louis Althusser – ein Verteidiger dieser Auslegung – erklärt, sind die Individuen „immer schon Subjekte“. Sie wurden inmitten spezifischer gesellschaftlicher Formationen geboren und werden durch diese Formationen bedingt. Althusser erklärt dieses Phänomen auf folgende Weise:

³⁶ Max Horkheimer und Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt am Main 1973, S. 29f.

³⁷ Nach Horkheimer und Adorno aber gilt diese Tendenz der Aufklärung nicht nur für die Modernität, sondern selbst für die ganze Geschichte der abendländischen Welt. „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“, Ebd., S. 19.

³⁸ Nochmals Adorno und Horkheimer: „Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen. (...) Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn. In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat von Herrschaft“, Max Horkheimer und Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, op. cit., S. 25.

Dass die Individuen bezogen auf die Subjekte, die sie immer-schon sind, immer ‚abstrakt‘ sind, hat Freud gezeigt, indem er darauf hinwies, mit welchem ideologischen Ritual die Erwartung einer ‚Geburt‘, dieses ‚freudige Ereignis‘, umgeben ist. Jeder weiß, wie sehr und wie die Geburt eines Kindes erwartet wird. Mit anderen sehr prosaischen Worten (...): Es steht von vornherein fest, dass es den Namen des Vaters tragen wird und damit eine Identität besitzt und durch niemand anderen zu ersetzen sein wird. Bevor das Kind also überhaupt geboren ist, ist es immer-schon Subjekt, dazu *bestimmt* in und durch die spezifische familiäre ideologische Konfiguration, in der es nach der Zeugung, erwartet‘ wird.³⁹

Wenn man die Terminologie der zweiten und dritten Auslegungen vergleicht, wird es unmittelbar klar, dass was in der dritten Auslegung Subjekt genannt wird gut zu dem passt, was in der zweiten unter dem Wort Objekt bezeichnet wurde. Objekt bedeutet für die zweite Auslegung das, was passiv ist, d. h. was sich selbst nicht bestimmen kann, sondern vielmehr bestimmt werden muss. Und genau diese letzte Bedeutung hat die Definition des Subjekts der dritten Auslegung.

Wie man konstatieren kann, bekommt man, sobald man innerhalb der modernen Wissenschaft und Philosophie nach dem Begriff des Subjekts fragt, mindestens drei verschiedene und widersprüchliche Antworten. Subjekt kann folgendes bedeuten: 1) Vom Gesichtspunkt der Grundlegung der Wissenschaft her, „die Quelle aller Vorurteile und limitierten Perspektiven, die die Allgemeingültigkeit und Unvoreingenommenheit der Wissenschaft behindert“; 2) von der Perspektive der Aufklärung her, „ein potenziell allmächtiges Seiende, das mit Hilfe seiner Vernunft und seiner technischen Werkzeuge und Kenntnisse die natürlichen Prozesse und die menschlichen Angelegenheiten bestimmen und dominieren kann“; 3) von der Sichtweise der Psychologie und Soziologie her, „ein durch gesellschaftliche und familiäre Strukturen bestimmtes Seiende“.

Was haben diese drei Definitionen gemeinsam? Vielleicht nichts außer der Anwendung des Wortes Subjekt selbst und die Gegenüberstellung dieses Seiende zu einer Welt der Objekten.⁴⁰ Das Problem hinter den drei obigen dargelegten Auslegungen liegt darin, dass sie ihre eigenen Definitionen des Begriffs des Subjekts formulieren, ohne zuerst zu fragen, woher genau dieser Begriff kommt und warum man ihn innerhalb der modernen

³⁹ Louis Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Skizzen für eine Untersuchung*, in *Marxismus und Ideologie*, Westberlin 1973, S. 162f. Diese ist die Perspektive, die der Marxschen Auffassung des Subjekts zugrunde liegt. Wir legen sie im zweiten Abschnitt des zweiten Kapitels (2.2) dieser Abhandlung dar.

⁴⁰ Eigentlich sind diese Interpretationen des Begriffs des Subjekts drei verschiedene Ausdrücke der Suche nach einer präzisen Bestimmtheit der natürlichen und menschlichen (gesellschaftlichen) Welt, die die humanistische Perspektive für ihre praktischen Ziele fordert.

Philosophie verwenden muss. Deswegen geben sie dem gleichen Begriff drei unterschiedliche Bedeutungen. Wenn man also eine deutliche Antwort auf die gestellte Frage nach der Bedeutung des Begriffs des Subjekts bekommen will, muss man zunächst nach der Herkunft dieses Begriffs selbst fragen, um einen Wirrwarr zu vermeiden. Unsere Untersuchung muss zeigen, welche ursprüngliche Bedeutung der Subjektbegriff besaß und wie er von der Tradition der abendländischen Philosophie übernommen und übertragen wurde. Auf diese Weise können wir aufzeigen, dass der Begriff des Subjekts keine beliebige Erfindung der neuzeitlichen Philosophie ist, sondern vielmehr, dass er seine Wurzeln im Ursprung des abendländischen Denkens hat,⁴¹ dessen wichtigste Idee darin bestand, dem Begriff der Identität einen Vorrang gegenüber dem Begriff der Vielfältigkeit zu geben. Wir werden kurz sehen, dass dieser Vorrang des Identitätsprinzips, das dem Subjektbegriff zugrunde liegt, sich auf unterschiedliche Weise in den verschiedenen Momenten der Geschichte der Metaphysik wiederfindet, und dass es für die *spezifischen Interessen* der modernen Philosophie von Descartes übernommen wurde. Woher kommt also der Begriff des Subjekts?

Das Wort Subjekt geht auf das lateinische Wort *subiectum* zurück, das seinerseits eine Übersetzung des griechischen Wortes ὑποκείμενον ist. ὑποκείμενον ist ein Partizip Präsens Aktiv des Verbs ὑπόκειμαι, das „zugrunde liegen“ bedeutet. Deswegen kann man ὑποκείμενον als das *Zugrundeliegende* übersetzen.⁴² Aristoteles verwendet mehrmals das Wort ὑποκείμενον im Kontext der Untersuchung des Seins des Seienden in seinem sogenannten Werk *Metaphysik*⁴³. Er beschäftigt sich hier mit dem Versuch, eine neue

⁴¹ Das ist die Konklusion des interessanten Buchs von Alain de Libera über die Geburt des modernen Begriffs des Subjekts. „Le sujet pensant, l’homme en tant que *sujet* et *agent* de la pensée n’est pas une création moderne. Ce n’est pas davantage un concept «psychologique». Moins encore l’invention de Descartes. C’est le produit d’une rencontre, tout sauf brève, entre théologie trinitaire et philosophie, qui aura, de fait, duré de l’Antiquité tardive à l’Âge classique“, Alain de Libera, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Paris 2007, S. 343.

⁴² Ich übernehme hier die Übersetzung von Thomas Alexander Szlezák. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Berlin 2003. Das lateinische Wort *subiectum* ist ein Partizip Präsens Passiv des Verbs *subicere* (unterlegen oder unterwerfen), das man sowohl als das *Unterlegte* oder als das *Unterworfenene* übersetzen kann. In letzterem Fall verliert der Begriff des Subjekts seine ursprüngliche aktive Bedeutung, die für die griechische Philosophie fundamental war, da das Subjekt den Seienden eine Einheit gewährleisten sollte, und es deswegen nicht den Seienden unterworfen sein durfte.

⁴³ Man muss hier zwischen zwei verschiedenen Definitionen von ὑποκείμενον bei Aristoteles differenzieren. Die erste, mit der wir uns in diesen Abschnitt beschäftigen, ist eine ontologische Definition und Aristoteles legt sie besonders in der *Metaphysik* (Bücher VII-IX) dar; die zweite ihrerseits ist eine grammatikalische Definition und Aristoteles legt sie im Buch der Kategorien dar. „La première signification est πρὸς ὕπαρξιν, celle qui voit l’essence s’opposer aux accident *du point de vue de la existence*. Le seconde est πρὸς

„Wissenschaft“ zu begründen, deren zentrales Thema das Wesen der Seienden als Seienden ist. Er beabsichtigt also keineswegs, eine spezielle Wissenschaft zu begründen, die einen spezifischen Bereich eines Seienden erleuchtet, sondern eine allgemeine Erkenntnis über das Seiende an sich zu fundieren. Aristoteles erklärt sein Ziel am Anfang der dritten Kapitel des Buches.

Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes betrachtet und was diesem an sich zukommt. Diese Wissenschaft ist mit keiner der Einzelwissenschaft identisch.⁴⁴

Das Seiende aber, das Aristoteles betrachtet, ist kein allgemeines Seiende, das eine unabhängige Existenz jenseits der alltäglichen und individuellen Objekte hat. Es handelt sich also um kein rein ideales un wahrnehmbares Seiende, wie in der Ideenlehre Platons. Um das Sein des Seienden zu entdecken, muss man nach Aristoteles zunächst nach dem Wesen jedes einzelnen Dings fragen. Ihm zufolge besteht jedes Seiende aus Materie oder Stoff und Form (εἶδος). Die Einheit beider Eigenschaften macht aus, was Aristoteles Substanz (οὐσία) nennt. Folglich lautet die erste Antwort auf die Frage, was das Sein des Seienden sei, Substanz. Dieser Begriff hat nach Aristoteles somit mindestens drei Bedeutungen. Es bedeutet *erstens* die Materie oder der Stoff des Seienden; *zweitens*, die Form des Seienden und *drittens*, die Einheit beider Eigenschaften, was eigentlich die authentische Substanz ausmacht.

Da es nun kein einzelnes Seiendes gibt, das die Eigenschaften und Merkmale aller Seienden vereint, muss jedes einzelnes Ding seine eigenen Attribute haben. Es existiert zum Beispiel keinen *Tisch an sich*, der die Merkmale aller Tische versammelt, sondern nur ein runder Holztisch oder ein quadratischer Metalltisch, der entweder klein oder groß ist, weiß oder schwarz, usw. Jede Substanz besitzt mannigfaltige Merkmale, die Aristoteles συμβεβηκότα nennt. Das Wort συμβεβηκός (Singular) wird oft als Akzidenz übersetzt. Unter diesem Begriff versteht der griechische Philosoph alles, „was einem Ding an sich zukommt, ohne zu seinem Wesen (οὐσία) zu gehören“.⁴⁵ Die Akzidentien sind nur zufällige Attribute der Seienden, die genau auf Grund ihrer Zufälligkeit sich ändern und

κατηγορίαν, celle qui distingue *ousia* particulière et *ousia* universelle du point de vue de la prédication”, Alain de Libera, op. cit., S. 70.

⁴⁴ Ebd., Γ, 1, 1003^a, 21-23, S. 49.

⁴⁵ Ebd., 1025^a, 14-15, S. 30ff.

verschwinden können. Wenn aber das Sein der Seienden, trotz aller Veränderungen, bleiben muss, ist es notwendig, dass diese Seienden einen festen „Kern“ besitzen, der alle ihre Attribute vereint, obwohl sie ein unbeständiges Aussehen haben. Und dieser Kern der Seienden, dieses feste vereinigende Prinzip der mannigfaltigen Akzidentien der Seienden, heißt nach Aristoteles das *Subjekt* bzw. das *Zugrundeliegende*. Subjekt bedeutet dann, was den Seienden zugrunde liegt und ihnen eine Identität trotz aller Veränderungen ihrer Akzidentien gibt. Das ist, so zu sagen, die vierte Definition der Substanz.

Jetzt aber wollen wir von den anerkannten Substanzen handeln. Das sind aber die wahrnehmbaren. Die wahrnehmbaren Substanzen aber haben alle Materie. Substanz aber ist das Zugrundeliegende, in einem Sinne, die Materie (...), in einem andere Sinne die Formel und die Gestalt, die als ein bestimmtes Etwas dem Begriff nach (...) abtrennbar ist; drittens aus diesen beide Bestehende, bei dem allein es Entstehen und Vergehen gibt, und das abtrennbar ohne weitere Bestimmung ist (...). Dass aber auch die Materie Substanz ist, ist klar; denn bei allen Veränderungen von einem Gegensatz zum anderen gibt es etwas, das den Veränderungen zugrunde liegt, etwas bei der Ortsveränderung das, was jetzt hier, ein andermal anderswo ist, und bei der Veränderung nach dem Wachstum das, was jetzt so und so groß ist, ein andermal aber klein oder größer, und bei der qualitativen Veränderung das, was jetzt gesund, ein andermal aber krank ist; ebenso bei der Veränderung nach der Substanz das, was jetzt im Entstehen begriffen ist, ein andermal im Vergehens und was jetzt als bestimmtes Etwas zugrunde liegt, ein andermal im Sinne der Privation.⁴⁶

Wie man begreifen kann, gehört die Qualität des Subjekts zu keinem spezifischen Seienden, sondern zu allen Seienden insgesamt. Im Gegensatz zur modernen Denkweise, der der Humanismus zugrunde liegt, ist das Subjekt nach Aristoteles eine substantielle Eigenschaft der verschiedenen Seienden und nicht nur eine Qualität des menschlichen Individuums. Es liegt den unterschiedlichen Erscheinungen –sowohl den menschlichen, als auch den natürlichen– immer zugrunde und bleibt trotz aller Veränderungen ihrer Akzidentien selbst stets unverändert.

Es gibt selbstverständlich kein Subjekt ohne Akzidentien. Der christlichen Tradition zufolge konnte deswegen Gott kein Subjekt sein, weil er eine perfekte und einfache Form ist, die gar keine Akzidenz besitzt. Übrigens besteht Gott aus keiner Materie, denn die Materie ist vergänglich, und Gott ist ewig und unverderblich. Gott ist reine Substanz. Also führt der heilige Thomas von Aquin einen Unterschied zwischen dem Subjekt- und dem Substanzbegriff ein. Er verteidigt diese Idee auf folgende Weise:

⁴⁶ Ebd., H, 1, 1042^a, 25-37, 1042b, 1-4, S. 141f.

... jede Akzidenz ist in einem Subjekt. Gott aber kann kein Subjekt sein, weil eine einfache Form kein Subjekt sein kann, wie Boetius im Buche De Trin. (2) sagt. Also kann es in Gott kein Akzidenz geben.

[... omne accidens est in subjecto. Deus autem non potest esse subjectum: quia forma simplex subjectum esse non potest, ut dicit Boetius in lib. de Trin. (cap. 2). Ergo in Deo non potest esse accidens.]⁴⁷

Und er fügt hinzu:

...es ist unmöglich, dass es in Gott Stoff gibt.
[...impossibile est in Deo esse materiam.]⁴⁸

Die frühe moderne Philosophie, besonders das Kartesianische Denken, übernahm diesen Unterschied zwischen dem Substanz- und dem Subjektbegriff, um das begehrte wissenschaftliche Prinzip zu eröffnen.⁴⁹ Wie im obigen Abschnitt erläutert wurde, besteht das Hauptziel der modernen Philosophie darin, die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen.⁵⁰ Um dieses Ziel zu erreichen, musste man zuerst ein evidentes und gewisses Prinzip der Erkenntnis finden, aus dem alle nachfolgenden Sätze sich ableiten ließen. Dieses Prinzip sollte kein transzendentes, sondern ein immanentes Prinzip sein. Daher konnte Gott innerhalb der modernen Philosophie diese Rolle nicht spielen, weil er das transzendente Sein *par excellence* ist. Dieses Prinzip musste also inmitten eines immanenten und wahrnehmbaren Seienden gefunden werden, wenn man „etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaft errichten möchte“.⁵¹ Descartes fand es im Denken (*ego*

⁴⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, 1. Band, 1-13, 3. Frage, 6. Artikel, Deutsch-Latein, Wien-Köln 1934, S. 70.

⁴⁸ Ebd., 3. Frage, Art. 2, S. 57.

⁴⁹ Nichtsdestoweniger (wie wir im 8. Abschnitt dieses Kapitels erklären) wurde dieser Unterschied später von Hegel und dem deutschen Idealisten stark kritisiert. Nach ihnen beruhte die Möglichkeit, die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, darauf, diesen Unterschied aufzuheben, wobei beide Begriffe als eine Einheit konzipiert wurden.

⁵⁰ An dieser Stelle muss wieder kurz betont werden, dass die sogenannte Begründung der Metaphysik als Wissenschaft keineswegs die Begründung der Metaphysik als eine „natürliche Wissenschaft“ bedeutet, so wie wir heutzutage den Begriff der Wissenschaft verstehen. Descartes imitierte die Verfahrensweisen der Wissenschaft (besonders der Mathematik, aber auch der Physik), aber er wusste, dass die Probleme der Philosophie anders als die Probleme der natürlichen und exakten Wissenschaften waren. Die Begründung der Metaphysik als Wissenschaft bedeutet also vielmehr die Begründung der Metaphysik als eine systematische und logische Reflexion der mannigfaltigen Erscheinungen der Welt. Wie wir schon gesagt haben (siehe Fußnote 29 des ersten Abschnitts dieses Kapitels), erhob die frühe neuzeitliche Philosophie die Mathematik zu Paradigma ihrer Methode. Allerdings verließ die spätere Philosophie (besonders ab Fichte) dieses Paradigma, wengleich nicht die Suche nach einer systematischen Metaphysik. Deswegen konnte Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* von einem „System der Wissenschaft“ reden, obwohl dieses System gar nichts mit den mathematischen Verfahren zu tun hatte.

⁵¹ René Descartes, *Meditationen*, Erste Meditation, dreisprachige Parallelausgabe (Latein-Französisch-Deutsch), herausgegeben von Andreas Schmidt, Göttingen 2004, S. 51.

cogito) des menschlichen Individuums. Darin besteht das Wesen des sogenannten modernen Subjekts.⁵² Im Gegensatz zur antiken und mittelalterlichen Philosophie, für die die Definition des Subjekts den verschiedenen weltlichen Seienden entspricht, drückte der Subjektbegriff für die neuzeitliche und humanistische Denkweise hauptsächlich das Wesen des menschlichen Daseins aus.

Wie bekannt, teilt Descartes die menschliche Existenz in zwei verschiedene und sich ausschließende Substanzen auf: die *res extensa* (ausgedehntes Ding) und die *res cogitans* (denkendes Ding) bzw. die physische und die mentale Substanz. Nach Descartes besteht die *res extensa* im Menschen aus allen physischen Attributen seines Körpers – die Sinnesorgane einbegriffen. Mit diesen letzten lässt sich keinesfalls eine Grundlegung der Wissenschaft vornehmen, weil man von ihr aus nur eine beschränkte und unsichere Perspektive etablieren kann. Descartes charakterisiert die Sinne der Wahrnehmung als eine der Quellen der Missdeutungen und Irrtümer des menschlichen Verstands. Sie täuschen den Forscher häufig, denn sie liefern ihm nur eine individuelle Ansicht, durch welche kein allgemeiner und unbedingter Gesichtspunkt erreicht werden kann. Außerdem hängen die Sinne von der Empfindung des unbeständigen Aussehens der materiellen Körper ab, das sich ändert und auf keinen Fall unverändert bleibt. Das Beispiel des Wachses⁵³ illustriert vortrefflich diese Behauptung. Unter der Gestalt einer Kerze scheint das Wachs ein bestimmtes und einfaches Ding zu sein, das sich deutlich und zweifellos definieren lässt. Es hat determinierte Form, Farbe und Größe. Die Kerze ist z. B. zylindrisch, weiß und vielleicht 25 Zentimeter hoch. Sie ist auch hart, kalt und leicht anzufassen. Aber wenn man sie in die Nähe eines Feuers bringt, verschwinden plötzlich alle diese scheinbar unveränderlichen Attribute. Die Farbe des Wachses verändert sich, es hat keine bestimmte

⁵² Peter Bürger identifiziert eine Spannung zwischen zwei widersprüchlichen Definitionen des modernen Begriffs von Subjekt, die man in den philosophischen Konzeptionen von Montaigne und Descartes finden kann. Wir erwähnen hier diese Spannung, aber wir befassen uns in diesem Moment lediglich mit der kartesischen Auffassung des Subjekts, da uns hier besonders das Problem der Begründung der Metaphysik als Wissenschaft interessiert. Die Auffassung des Subjekts bei Montaigne, d. h. die Auffassung des Subjekts als eines „unabschließbaren Prozesses der Erfahrungsgewinnung“ aber wurde später von vielen Kritikern der Metaphysik (besonders von Nietzsche) übernommen, und ist im Laufe der Neuzeit immer wichtiger geworden. „Wir haben mit Montaigne und Descartes zwei sich deutlich voneinander unterscheidende Vorstellungen von Subjektivität kennengelernt. Geht es Montaigne um den unabschließbaren Prozeß der Erfahrungsgewinnung am eigenen Ich, so entdeckt Descartes im abstrakt allgemeinen Ich die Grundlage eines gesicherten Wissens. Individuell konkretes und abstrakt allgemeines Ich scheinen einander unversöhnlich gegenüberzustehen“, Peter Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt am Main 1998, S. 41.

⁵³ Ebd., zweite Meditation, S. 85ff.

Form mehr, seine Größe nimmt selbstverständlich ab, es wird flüssig und heiß, man kann es kaum anfassen. Es bleibt keine ihrer vorhergehenden Eigenschaften, kraft deren man sie begrenzen kann.

Zwar sollte das Leitprinzip der Philosophie innerhalb des Menschen liegen, aber es konnte keineswegs von seiner sinnlichen und körperlichen Stofflichkeit abhängen. Deswegen wandte Descartes sich an das Bewusstsein des Individuums selbst. Nichtsdestoweniger stieß er dort auch auf einige Schwierigkeiten, um ein festes Fundament der Wissenschaft zu etablieren. Im Bewusstsein des Menschen finden viele mentale Prozesse statt, auf die man nicht immer vertrauen kann. Das Gedächtnis ist manchmal schwach und wandelt die tatsächlichen Ereignisse in diffuse Erinnerungen um; ihrerseits erfindet die Einbildungskraft vielfältige Abbildungen, die oft nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben. Schließlich gibt es einige seelische Zustände, innerhalb derer sich Phantasie und Wirklichkeit nicht unterscheiden lassen. Das ist z. B. der Fall beim Traum. Es gibt keine sicheren Anzeichen, durch die Wachen und Schlafen unterschieden werden können. Deswegen ist es immer möglich, an allem zu zweifeln und alles in Frage zu stellen. Descartes aber fand einen festen und unzweifelhaften Punkt, anhand dessen man eine sichere Erkenntnis gewinnt. Und das ist natürlich das Ich. Ich kann an allem zweifeln, außer daran, dass ich, derjenige der zweifelt, bin. Wenn ich zweifle, muss ich notwendigerweise sein, denn sonst wäre es möglich, dass ein Zweifel existiert, ohne jemanden, der zweifelt. Aber das kann selbstverständlich nicht sein. Das „Ich bin“ ist die einzige Sache, woran man keinen Zweifel haben kann. Was aber bedeutet hier das Ich? Descartes antwortet sofort: eine denkende Sache.

Ich bin, ich existiere; das ist gewiss. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke; denn vielleicht könnte es auch geschehen, dass ich, wenn ich mit jedem Denken aufhörte, sofort ganz und gar aufhörte zu sein. Ich gebe jetzt nichts zu als das, was notwendigerweise wahr ist; ich bin also genau nur eine Sache, die denkt, das heißt Geist, Seele, Verstand oder Vernunft –Worte, deren Bedeutungen mir früher unbekannt waren. Ich bin aber eine wahre und wahrhaftig existierende Sache. Was für eine Sache? Ich sagte es: eine denkende.⁵⁴

Descartes formuliert diese Idee kurz und deutlich im *Discours de la méthode*: „*Je pense, donc je suis*“ (Ich denke, also bin ich).⁵⁵ Natürlich verleugnet Descartes nicht, dass

⁵⁴ Ebd., S. 77ff.

⁵⁵ René Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Étienne Gilson Paris, 1976, S. 32.

das Ich auch aus Materie und Körper besteht, sondern er behauptet nur, dass der Kern seines Seins, was er wesentlich ist, Denken, d. h. Verstand oder Vernunft ist. Deshalb besitzt das denkende Ich, obwohl es niemals von Descartes so bezeichnet wurde,⁵⁶ die Form eines Subjekts, da es die Substanz oder das Zugrundeliegende ist, das den mannigfaltigen Eigenschaften der individuellen menschlichen Existenz eine Einheit gibt. Von diesem Moment an kann Descartes die Gesamtheit der Erkenntnis nochmals begründen. Da er am Anfang seiner Meditationen sogar Gott im Klammern gesetzt hat, beginnt er mit dem Beweis seiner Existenz. Hier werden wir uns mit diesem Beweis nicht lange beschäftigen. Es reicht zu sagen, dass Descartes die unendliche Existenz Gottes aus der Gewissheit der endlichen denkenden Substanz und nicht umgekehrt – d. h. die endliche Substanz aus der unendlichen Existenz Gottes – demonstriert.⁵⁷ Dem Denken Descartes‘ zufolge lässt sich die Existenz Gottes aus der einzelnen Idee seiner Vollkommenheit herleiten. Ihm zufolge hat jede Idee, die in einem Bewusstsein erscheint, eine Ursache, die entweder aus einer innerlichen oder äußerlichen Quelle stammt. Die Idee der

⁵⁶ Für Descartes bezeichnete noch das Wort Subjekt den alten griechischen Begriff ὑποκείμενον (das Zugrundeliegende), der sowohl den Menschen als auch den Gegenständen zugrunde liegt. Der erste, der das Wort Subjekt in seinem modernen Sinne (d. h. als *ego cogito* oder denkendes Ich) verwendete, war Baumgarten, welcher jedoch diesen Begriff noch zögerlich benutzte. Wir reproduzieren hier ein Beispiel, in dem Baumgarten das Wort Subjekt in modernem Sinne benutzt.

„Facile est, ad quod actuandum paucae vires necessariae sunt, ad quod maiores requiruntur vires, est DIFFICILE. Hinc FACILE CERTO SUBIECTO est, ad quod actuandum exigua pars vivium, quibus illud pollet, necessaria est; CERTO SUBIECTO DIFFICILE, ad quod actuandum magna pars virium, quibus substantis idz pollr, requiritur. Ergo facilitas et difficultas admittunt gradus. (§ 527)“

(“LEICHT ist das, zu dessen Verwirklichung geringe Kräfte notwendig sind; das, wozu größere Kräfte erfordert werden, ist SCHWER. LEICHT FÜR EIN BESTIMMTES SUBJEKT ist folglich das, zu dessen Verwirklichung ein geringer Teil der Kräfte, über die es verfügt, notwendig ist. SCHWER FÜR EIN BESTIMMTES SUBJEKT ist das, zu dessen Verwirklichung ein großer Teil der Kräfte, über welche jene Substanz verfügt, erfordert wird. Also lassen Leichtigkeit und Schwere Grade zu“). Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica. Metaphysik*, historisch-kritische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Canstatt 2011, S. 278f.

In der 58. Anmerkung der historisch-kritischen Ausgabe der *Metaphysik* von Baumgarten erklären Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl die Verwendung des Begriffs von Subjekt bei Baumgarten. „Baumgarten gebraucht den Begriff ›Subjekt‹ noch in seiner alten Bedeutung als ›Gegenstand‹ bzw. ›Objekte‹, führt aber daneben auch schon seine moderne Verwendung als Bezeichnung für das tätige, handelnde Ich ein. So werden in §344 die Termini ›obiectum‹ und ›subiectum‹ ausdrücklich als Synonyme zur Bezeichnung einer handelnden Person verwendet. Bereits Johann Eduard Erdmann hat darauf hingewiesen, daß bei Baumgarten »(...) zum ersten Mal der Gebrauch des Wortes ›subjektiv‹ so vor(kommt), wie bei Kant, obgleich noch schwankend«; die moderne Unterscheidung zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ geht somit auf ihn zurück“, Ebd., S. 555.

⁵⁷ „Während Montaigne die Tiefen und Untiefen des eigenen Ich erforscht und dabei auf die Grenze der menschlichen Vernunft stößt, sucht Descartes nach einer sicheren Grundlage menschlicher Erkenntnis und wird diese schließlich in der Selbstreflexion des denkenden Ich entdecken. Gott ist nicht mehr sein erster sondern sein zweiter Gedanke. Descartes braucht ihn nur mehr zu Absicherung seines Systems“, Peter Bürger, op. cit., 38.

Vollkommenheit kann als Quelle ihrer Herkunft die endliche und unvollkommene Existenz des Menschen nicht haben, weil sie nur eine beschränkte Substanz darstellt. Daher muss diese Idee eine äußerliche Ursache haben, die der Existenz eines vollkommenen Seins entspricht. Und dieses unendliche Sein bzw. diese unendliche Substanz heißt selbstverständlich Gott

Mit Hilfe Gottes kann Descartes die Gesamtheit der weltlichen Erscheinungen auf eine sichere Weise rekonstruieren. Wegen seiner Vollkommenheit hat Gott die Welt mit ewigen und unwandelbaren Gesetze versehen, so dass die Wahrheit jedes Phänomens durch eine sorgfältige und methodische Forschung entdeckt werden kann. Gott ist kein „böser Dämon“, der die Menschen täuschen will, sondern ganz im Gegenteil will er den Menschen seine Wahrheit offenbaren. Außerdem drücken Täuschung und Betrug immer die Unvollkommenheit der menschlichen Wesen und keinesfalls die Perfektion Gottes aus.⁵⁸

Also besteht für Descartes die erste Aufgabe der Begründung der Philosophie als eine Wissenschaft, d. h. als eine systematische und logische Reflexion darin, das Wesen der menschlichen Existenz, aus dem die Existenz Gottes und anderen Seienden erkannt werden kann, zu bestimmen.

Nun lassen sich aber, obwohl der Mensch im wesentlichen Denken oder Vernunft ist, alle seine Eigenschaften nicht auf dieses Vermögen reduzieren. Das Ich ist nach Descartes auch ein wollendes Wesen, d. h. es ist auch ein Seiendes, das verneinen, behaupten und wählen kann.

Aber was bin ich also? Ein denkendes Ding. Was ist das? Offenbar ein Ding, das zweifelt, versteht, behauptet, verneint, will, nicht will, und das sich auch etwas einbildet und empfindet.⁵⁹

Obwohl das Ich durch die Gewissheit der Vernunft notwendigerweise bestimmt wird, wird es nicht absolut determiniert. Das Ich kann jederzeit ja oder nein sagen, etwas akzeptieren oder etwas ablehnen: Es ist „frei“, sozusagen. Das Ich besitzt eine freie Willkür (*liberum arbitrium*), die auf zweierlei Weise von der Notwendigkeit der Gesetze der

⁵⁸ „Gott, sage ich, eben jener, dessen Idee in mir ist, d. h. derjenige, der alle jene Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, aber doch auf irgendeine Weise mit dem Denken berühren kann, und der mit überhaupt keinen Mangel behaftet ist. Aus diesen Dingen geht hinreichend klar hervor, dass er nicht betrügerisch sein kann; denn dass jeder Betrug und jede Täuschung von irgendeinem Mangel abhängt, ist durch das natürliche Licht manifest“, Ebd., dritte Meditation, S. 147.

⁵⁹ Ebd., zweite Meditation, S. 81.

Vernunft abweichen kann. Die freie Willkür ist zunächst der Ausdruck des Mangels an einem letzten und unzweifelhaften Fundament des Menschen, der ihn mitten in einer Welt der Wahlmöglichkeiten stellt. Die Menschen sind also nicht durch ihre Gewissheit vollständig bestimmt, sondern befinden sich immer zwischen verschiedenen zufälligen Möglichkeiten, die sie sich wählen können oder nicht, da sie nicht absolut determiniert sind. Auf der anderen Seite ermöglicht das Wahlvermögen den Menschen, ihre eigenen praktischen und theoretischen Regeln zu bestimmen, die im Widerspruch mit den natürlichen oder göttlichen Gesetzen stehen können.⁶⁰ Dank ihres Wahlvermögens können die Menschen also die Regeln der Vernunft verneinen und sogar neue Regeln erfinden und begründen, auch wenn diese falsch sind.

Wie kann man aber diese inkonstante freie Willkür des Ich mit der Anforderung einer unzweifelhaften und notwendigen Wissenschaft, die durch die Gewissheit des „Ich denke“ begründet werden muss, in Übereinstimmung bringen? So formuliert liegt das Problem darin, dass dasselbe Prinzip, das die Wissenschaft begründen soll, die Begründung der Wissenschaft selbst in Gefahr bringt, da die Freiheit des Ich niemals komplett bestimmt werden kann, und die Wissenschaft ein präzises Prinzip fordert, das ihr Stabilität gewährleistet. Um dieses Problem zu überwinden, sollte also die Philosophie die freie Willkür des Ich unter die Herrschaft der Vernunft subsumieren. Im folgenden Abschnitt nehmen wir diese Problematik in Angriff.

1.3 Notwendigkeit und Freiheit (freie Willkür). Das Problem der modernen Philosophie (Descartes)

Das Ich oder das Subjekt ist sowohl ein denkendes als auch ein wollendes Seiende, wie im obigen Abschnitt einsichtig wurde. Woher kommt nun der Begriff der Freiheit? Warum führt Descartes in seine Philosophie diesen Begriff ein? Ist es möglich eine Wissenschaft zu entwickeln, wenn man ein so ungewisses Prinzip annimmt?

⁶⁰ Dieser letzte Aspekt der Freiheit wird erst später bei Kant (1.6) als Fundament der moralischen Notwendigkeit erläutert werden.

Der Begriff der Freiheit steht nach Descartes mit dem Begriff der freien Willkür (*liberum arbitrium*) in einem engen Zusammenhang.⁶¹ Dieser Begriff geht auf die Scholastik zurück und Descartes übernahm ihn ohne Zweifel aus dieser selben Tradition. Wie Charles Taylor erklärt,⁶² wurde das Denken Descartes' von der Philosophie des heiligen Augustinus stark beeinflusst. Und genau von diesem christlichen Denker kommt der Begriff der Freiheit her, den Descartes anwendet.

Augustinus betrachtet den Begriff der Freiheit immer in Bezug auf eine moralische Überlegung. Ihm zufolge ist jedes durch Gott erschaffene Ding ein Gut. Aus Gott kommt nichts Böses hervor. Im Gegensatz zum Manichäismus, für den es sowohl ein gutes als auch ein böses Prinzip in der Natur gibt, behauptet Augustinus, dass das Böse nur ein Mangel an Gutem sei und daher keine positive Existenz besitze. Nichtsdestotrotz darf man, wenn alles von Gott Erschaffene irgendein Gut sein muss, fragen, woher denn jeweils der Mangel an Gutem kommt.

Gott ist selbstverständlich das absolute Gut. Außer ihm findet man keine einzelne Sache, die seinem Gut ähnlich sein kann. Nach Augustinus erschuf Gott die Welt mitsamt allen ihren Erscheinungen und versah sie mit einer Hierarchie, in der es höhere und niedrigere Güter gibt. Die Güter, die in hohem Maße an der Göttlichkeit partizipieren, sind natürlich besser als diejenige, die in geringerem Maße an der Göttlichkeit partizipieren. Die höheren Güter sind die Güter des Geistes, d. h. die Güter, die entweder aus keiner Materie oder nur in kleinem Maß aus Materie bestehen und deswegen den materiellen Trieben nicht unterworfen sind. Ihrerseits sind die niedrigeren Güter die Güter des Körpers, d. h. die Güter, die entweder teils aus Materie oder nur aus Materie beschaffen sind und darum den materiellen Trieben ganz unterworfen sind. Die Freiheit (*liberum arbitrium*) ist weder ein hohes noch ein niedriges, sondern ein mittleres Gut (*medium bonum*), weil es missbraucht werden kann. Durch die freie Willkür gibt Gott den Menschen die Möglichkeit entweder die besten Dinge von allen – d. h. die Güter des Geistes – zu wählen oder die niedrigsten bzw. die körperlichen Güter. Gott will selbstverständlich, dass der Mensch sich für das Beste entscheidet, aber er überträgt ihm die Verantwortung für seine eigenen Taten. Diese

⁶¹ Von diesem Moment ab und bis zum 5. Abschnitt dieses Kapitels (1.5) werden wir unter dem Begriff der Freiheit nur die sogenannte freie Willkür (*liberum arbitrium*) verstehen. Ab 6. Abschnitt (1.6) desselben, wo es um die Philosophie Kants geht, wird Freiheit als Willensfreiheit begriffen werden.

⁶² Charles Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*, United Kingdom 2000, S. 143.

Idee ist sehr wichtig für das christliche Denken. Wenn Gott alles auf eine notwendige Weise erschaffen hätte, müsste man ihm die Verantwortung der Existenz des Bösen in der Welt zuschreiben. Das ist aber eine These, die nicht mit dem christlichen Denken zusammenpasst. Nach dieser Doktrin muss immer dem Menschen selbst die Schuld für das Böse zugeschrieben werden.⁶³ Und diese Schuld des Bösen kann nur möglich sein, wenn der Mensch aus eigener Willkür das Böse wählt. „Wo aber Natur und Notwendigkeit herrschen – sagt der heilige Augustinus –, kann keine Schuld vorliegen.“⁶⁴

Wenn also der Mensch die besten Dinge wählt und die körperlichen Trieben und Vergnügen ablehnt, agiert er gemäß dem göttlichen Willen. Wenn er sich hingegen den körperlichen und den wandelbaren Gütern zuwendet, widerspricht er dem Willen Gottes und wird gleichzeitig zur Ursache und Quelle des Bösen. Die Freiheit ist daher nach Augustinus immer zweideutig. Er erläutert diese Zweideutigkeit der Freiheit in seinem philosophischen Dialog mit seinem Freund Evodius im zitierten Buch *De libero arbitrio*.

Augustinus: Es ist (...) klar, dass nicht irgendeine Sache zu beschuldigen ist, wenn jemand sie schlecht gebraucht, sondern derjenige selbst, der sie schlecht gebraucht. (...) Wir hatten nämlich mit der Frage begonnen, was es heißt, Böses zu tun, und ihretwegen haben wir alles gesagt, was gesagt wurde. So ist nun zu beachten und zu überlegen, ob Böses zu tun etwas anderes ist, als unter Vernachlässigung der ewigen Dingen, (...) den zeitlichen, das noch nur durch den Körper, den niedersten Teil des Menschen, wahrgenommen wird und niemals sicher sein kann, nachzujagen, als sei es etwas Großes und Wunderbares. Mir scheint nämlich, dass alle Übeltaten, das heißt Sünde, in dieser einen Art enthalten sind.

(...) Evodius: Und ich glaube gleichzeitig auch schon das begriffen zu haben, was wir nach der Frage, was es heiße, Böses zu tun, untersuchen wollten, nämlich warum wir Böses tun. Denn falls ich mich nicht täusche, hat die Beweisführung gezeigt, dass wir es aus freier Entscheidung des Willens (*ex libero voluntatis arbitrio*) tun.⁶⁵

Allein in der menschlichen Freiheit liegt die Möglichkeit des Bösen. Gott ist dafür auf keinen Fall verantwortlich. Der Mensch muss stets für die Anwendung seiner Freiheit haften und die Konsequenzen seines Handelns tragen. So wird deutlich, dass, obwohl die menschliche Freiheit ein Gut ist, ihre Bedeutung mehr einen negativen als einen positiven

⁶³ „Der Mensch hat als ein rationell-seelisches Wesen nach Augustinus einen freien Willen. Dies ist zunächst *ex negativo* daraus zu schließen, dass Gott nicht Urheber des Bösen sein kann. Deshalb lehnt Augustinus eine stoisch-deterministische Lösung ab, nach der das Schicksal für alle Ding und Ereignisse in der Welt verantwortlich ist“, Friedemann Drews, *Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustinus, Proklos, Apuleius und John Milton*, B. 1: *Augustinus und Proklos*, Germany 2009.

⁶⁴ Augustinus, *De libero arbitrio*, Übersetzung von Johannes Brachtendorf und Ferdinand Schönigh, Augustinus, *Opera- Werke*, 9. Band, zweisprachige Ausgabe (Latein-Deutsch), Deutschland 2006, S. 207.

⁶⁵ Ebd., S. 123ff.

Sinn impliziert. Dem christlichen Denken zufolge ist die menschliche Freiheit die Möglichkeit der Verleugnung des Willens Gottes, der immer das Beste, d. h. die geistigen Güter, für die Menschen will. Unter dem Begriff der Freiheit versteht die christliche Überlieferung also eine Art von menschlicher Verleugnung des göttlichen Willens und seines Gesetzes, eine Art von Abweichung davon.

Descartes übernimmt die christliche Konnotation der Freiheit als Abweichung (freie Willkür), aber er wendet diesen Begriff zunächst in Bezug auf sein eigenes Interesse an, d. h. in Bezug auf seinen Versuch, die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, ehe er ihn innerhalb eines ethischen Nachdenkens reflektiert. Für Descartes handelt es sich um die Frage nach der Möglichkeit des Irrtums innerhalb der Wissenschaft.

Wie schon festgelegt wurde, etabliert Descartes das denkende Subjekt als Grundlage seiner philosophischen Untersuchungen und versucht von diesem Prinzip aus, die Gesamtheit der Erkenntnis zu errichten. Alles soll nach diesem Prinzip auf eine notwendige unzweifelhafte Weise bestimmt und definiert werden. Jedes Individuum hat in sich selbst dieses notwendige Prinzip, das die Philosophie als Wissenschaft begründen kann, aber trotzdem begeht das Individuum – die Forscher und Philosophen inbegriffen – immer wieder Fehler, die den Weg zur Wissenschaft behindern. Woraus entstehen also diese Irrtümer? Für Descartes besteht kein Zweifel daran: aus der freien Willkür selbst, oder vielmehr aus dem Missbrauch der freien Willkür oder der Entscheidungsfreiheit, wie er sie auch nennt.

Nach dem französischen Philosoph ist das denkende Subjekt kein durch die natürliche Kausalität bestimmtes Seiendes, von dem sich alles aus Notwendigkeit ableiten lässt. Das Ich kann immer wählen und deswegen kann es die Grenzen des richtigen Gebrauchs der Vernunft überschreiten. Zwar sagt Descartes in den *Meditationen*, dass die Irrtümer von zwei Ursachen abhängen, nämlich von dem Erkenntnisvermögen und von der freien Willkür, aber er fügt sofort hinzu, dass aus dem ersten Vermögen allein kein Irrtum entspringen könne. Um sich zu irren, braucht das Erkenntnisvermögen unbedingt die Existenz der Freiheit.

Außerdem, wenn ich näher an mich herantrete und untersuche, von welcher Beschaffenheit denn meine Irrtümer sind (die allein eine Unvollkommenheit in mir offenbaren), dann bemerke ich, dass sie von zwei zugleich zusammenwirkenden Ursachen abhängen, nämlich von dem Erkenntnisvermögen und von dem Vermögen der Wahl oder der Entscheidungsfreiheit (*sive ab*

arbitrii libertate); das heißt, sie hängen vom Verstand und zugleich vom Willen ab. Denn durch den Verstand allein nehme ich die Ideen nur wahr, über die ich dann ein Urteil fällen kann, und keinerlei Irrtum im eigentlichen Sinn ist in ihm aufzufinden, wenn man ihn genau so betrachtet.⁶⁶

Der Verstand ist also nicht die Quelle der Irrtümer. Im Verstand findet man nur das Prinzip, mit dem man eine präzise Untersuchung anfangen kann. Das „Ich denke“, das das Wesen des Verstands ausmacht, ist der Ausgangspunkt der richtigen Urteile. Es nimmt die verschiedenen Erscheinungen, Meinungen und Ideen wahr und danach verbindet es diese Wahrnehmungen mit den korrekten Prinzipien der Vernunft. Wenn der Verstand bei seinen eigenen Prinzipien bleibt und seine Gedanken folgerichtig entwickelt, kann er keinen Fehler begehen. Die Probleme tauchen auf, sobald man die Gesetze des Verstands nicht einhält und seine Grenze überschreitet. Und dafür ist die freie Willkür allein verantwortlich⁶⁷. Die freie Willkür kann sich auf zweierlei Weise irren: erstens, indem sie sich von den trügerischen Wahrnehmungen der Erscheinungen leiten lässt, und zweitens, indem sie über die Beschränkungen der Prinzipien der Vernunft hinausgeht und diese bis zu Prinzipien ausdehnt, die sie nicht versteht.

Daraus ersehe ich, dass weder die Kraft des Wollens, die ich von Gott habe, für sich betrachtet die Ursache meiner Irrtümer ist – sie ist nämlich höchst weitreichend und in ihrer Art vollkommen –, noch auch die Kraft des Verstehens, denn was auch immer ich verstehe: Da ich es von Gott habe, dass ich verstehe, verstehe ich ohne Zweifel richtig, und hier kann ich mich nicht täuschen. Woraus also entstehen meine Irrtümer? Doch wohl allein daraus, dass ich – da der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand – den Willen nicht innerhalb derselben Grenzen halte, sondern ich auch bis zu dem Dingen ausdehne, die ich nicht verstehe. Und da der Wille bei diesen Dingen unentschieden ist, wendet er sich leicht von Wahren und Guten ab, und so irre und sündige ich.⁶⁸

Um jeden Irrtum zu vermeiden, muss der Verstand die Freiheit subsumieren. Und das gilt auch für den moralischen Bereich. Nach dem kartesianischen moralischen Nachdenken besteht die Gefahr der freien Anwendung der Willkür nicht mehr in der

⁶⁶ René Descartes, *Meditationen*, op. cit., Vierte Meditation, S. 159.

⁶⁷ Für Stephen Menn übernimmt Descartes den mittelalterlichen augustinischen Begriff von *liberum arbitrium*, um Gott von den Irrtümern des menschlichen Verstands freizusprechen. „In Descartes' Augustinian language, to say that error, or the judgments of which error can be predicated, proceed from us and are within our power, is to say that they depend on the faculty of *will*. There is, then, no autonomous faculty of judgments spontaneously producing judgments as the faculty of imagination spontaneously produces sensory images. If error could result from such a faculty, this would mean that God had implanted in us a positive source of the privation of error; and while we cannot understand the reasons of God's actions, we do perceive that this would contradict his nature as *Nous*“, Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge, U. K. 1998, S. 307.

⁶⁸ René Descartes, *Meditationen*, op. cit., Vierte Meditation, S. 163ff.

Möglichkeit des Fehlers, sondern in der Möglichkeit der Sünde. Diese letzte hat eine enge Verbindung mit den Leidenschaften des Körpers und der Seele.

Die Leidenschaften sind für Descartes zunächst die körperlichen Leiden, die entweder durch externe oder interne Ursachen hervorgerufen werden, und aufgrund deren man so oder so zu agieren neigt, sei es, um sie zu vermeiden oder um sie zu genießen. Diese Leiden können sowohl Empfindungen (z. B. von Hitze, von Kälte, von Hunger) als auch Emotionen (Freude, Zorn, usw.) verursachen. Auf der anderen Seite hängen die Leidenschaften von der Seele selbst ab, insofern sie nämlich undeutliche Wahrnehmungen, falsche Einbildungen und Illusionen erfindet. Damit man in einem moralischen Sinne richtig agiert, muss man zuerst die Leidenschaften unterscheiden, die von uns abhängen und die nicht von uns abhängen.⁶⁹ Die ersten sind die Leidenschaften unserer Seele, d. h. die Leidenschaften, die von unserer freien Willkür abhängig sind.⁷⁰ Diese kann man vermeiden und überwinden, indem man sie deutlich und unterschiedlich erkennt, so dass die Vernunft die freie Willkür auf den rechten und besten Weg führt. Die anderen Leidenschaften kann man nicht vermeiden, weil sie nicht von uns abhängig sind, aber man kann sie kontrollieren, indem man ihre Ursachen und Quellen anerkennt und versteht. Für Descartes sind die Leidenschaften nicht an sich schlecht. Nur die Übertreibung derselben kann negative Konsequenzen hervorbringen. Ihre rationale Beherrschung hingegen erzeugt Freude und Genuss.

Nach Descartes reduziert sich also der Verstand nicht auf die Rolle der reinen Vernunft. Er muss auch die Übertreibungen und Abweichungen der freien Willkür durch

⁶⁹ „Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses que dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point“, René Descartes, *Les passions de l'âme*, Ouvres philosophiques (1643-1650), Tome III, Editions Garnier, Paris 1973, Art. 144, S. 1059.

⁷⁰ Nach Vere Chappel kann man bei Descartes nur die Akte, die lediglich von unserer freien Willkür abhängen, frei nennen. „As for the actions ascribed to a man, these falls into three different groups. First are those that the mind performs by itself: these are volitions. Second are the purely corporeal operations which belong to the body: these are the mere bodily motions, such as the fall of one's arms or the beating of one's heart. And third is a class of mixed or composite actions each of which has both a mental and a corporeal part, a volition followed by one or more bodily motions: examples are the voluntary raising of a man's arm and his running in order to catch the bus (...). In strict speech, the only actions that are free for Descartes, are volitions, and the only free agents are the minds that perform these volitions“, Vere Chappel, *Descartes's Compatibilism*, in *Reason, will and sensation. Studies on Descartes's Metaphysics*, edited by John Cottingham, Great Britain 1994, S. 178f.

eine instrumentale Rationalität kontrollieren.⁷¹ Sie hat sowohl theoretische als auch praktische Wirkungen. Charles Taylor erläutert den doppelten Sinn des Begriffs der Vernunft bei Descartes.

The new model of rational mastery which Descartes offers presents it as a matter of instrumental control. To be free from the illusion which mingles mind with matter is to have an understanding of the latter which facilitates its control. Similarly, to free oneself from passions and obey reason is to get the passions under instrumental direction. The hegemony of reason is defined no longer as that of a dominant vision but rather in terms of a directing agency subordinating a functional domain.⁷²

In der Philosophie Descartes' ist das Subjekt oder das „Ich denke“ das feste und unzweifelhafte Prinzip der Erkenntnis, aus dem man die Metaphysik als Wissenschaft begründen kann. Gleichzeitig aber ist es der Träger der freien Willkür, der sich von der Notwendigkeit der Wissenschaft abweichen kann.⁷³ Deswegen muss die Freiheit sich der

⁷¹ Nach Peter Bürger ist genau dieser Zug des modernen Subjekts derjenige, der die Grundlage für die Unterwerfung und Ausbeutung der Natur legt. „Descartes erzählt im *Discours de la méthode* die Entstehungsgeschichte eines Subjekts, das die Grundlage legt für die Eroberung und Ausbeutung der Natur. Um sich die Welt zu unterwerfen, muß das Subjekt sich in Regie nehmen. Durch diesen Akt der Selbstbeherrschung entsteht aber zugleich dessen Widerpart. Die Innerlichkeit“, Peter Bürger, op. cit., S. 44.

⁷² Charles Taylor, op. cit., S. 149.

⁷³ Die Auffassung der Freiheit (freien Willkür) als eine Abweichung von der göttlichen und natürlichen Notwendigkeit ist ein Gemeinplatz der modernen Philosophie. Nach Descartes wurde es oft in verschiedenen Bereichen der Erkenntnis eingeführt, um verschiedene Probleme zu erörtern. Rousseau z. B. versuchte mit Hilfe dieser Auffassung, die Ursache der menschlichen Ungleichheit zu begreifen. Ihm zufolge ist die menschliche Freiheit die Bedingung der Möglichkeit der Ungerechtigkeit und des Bösen in der Welt, weil sie im Gegensatz zum tierischen Trieb der einfachen Logik der Natur häufig widerspricht. „Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la Nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct et l'autre par un acte de liberté; ce qui fait que la Bête ne peut s'écarter de la Règle qui lui est prescrite, même quand il lui seroit avantageux de la faire, et que l'homme s'écarter souvent à son préjudice. (...) l'Esprit déprave le sens“. Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Oeuvres complètes III (Du Contrat social et écrits politiques), France 1964, S. 141. Auch John Locke verstand die Freiheit als eine Abweichung von der Notwendigkeit, wenngleich in diesem Fall im Sinne von *psychologischer* Notwendigkeit. Ihm zufolge existiert ein Unterschied zwischen dem sogenannten Willen und der Freiheit. Der Erste darf niemals frei genannt werden, aber die Zweite kann der Neigungen des Ersten widerstehen und sie sogar ablehnen (Vgl. Geert Keil, *Willensfreiheit und Determinismus*, Stuttgart 2009, 57f). „All the Actions, that we have any *Idea* of, reducing themselves (...) to these two, viz. Thinking and Motion, so far as a Man has a power to think or not to think; to move, or not to move, according to the preference or direction of his own mind, so far as a Man free. Where-ever any performance or forbearance are not equally in a Man's power; where-ever doing or not doing, will not equally follow upon the preference of his mind directing it, there he is not *Free*, though perhaps, the Action may be voluntary. So that the *Idea of Liberty*, is the *Idea* of a power in any Agent to do or forbear any particular Action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is preferred to the other; where either of them is not in the power of the Agent to be produced by him according to his *volition*, there he is not at *Liberty*, that Agent is under *Necessity*“, John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, London 1975, S. 237f. Die Konzeption der Freiheit als eine Abweichung von der

Vernunft unterwerfen, so dass jeder Gedanke und jede Tat durch die Vernunft allein bestimmt werden können. Um das wissenschaftliche Gebäude der Philosophie zu retten, muss sich das Subjekt jederzeit selbst korrigieren. Sonst könnte seine eigene freie Willkür Gefahr laufen, vom sicheren Weg der Wissenschaften abzukommen. Das Subjekt ist in diesem Fall, sozusagen, ein „sich selbstkorrigierendes Wesen“. Aber wenn das Subjekt sich selbst immer korrigieren muss, heißt es, dass das sogenannte Prinzip der modernen Philosophie keineswegs unfehlbar und unzweifelhaft wie ein Axiom der Mathematik ist. Zumindest kann man mit ihm keine notwendige Wissenschaft, sondern nur ein approximatives Wissen begründen. Deswegen musste man fragen, ob eine wissenschaftliche Philosophie ein so ungewisses Prinzip wie die Freiheit (als freie Willkür oder Entscheidungsfreiheit konzipiert) inmitten ihrer eigenen Grenzen akzeptieren kann. Und die erste wichtige Antwort auf diese Frage lehnte diese Möglichkeit sofort ab.

1.4 Wissenschaft ohne freie Willkür. Eine begrenzte Auffassung der Freiheit (Spinoza)

Keine Wissenschaft ohne absolute Gewissheit. So könnte das Motto der modernen Philosophie lauten. Descartes versuchte zwar diese absolute Gewissheit zu erreichen, indem er ein unzweifelhaftes Prinzip der Erkenntnis etablierte, aber gleichzeitig verfehlte er mit der Einführung der menschlichen Freiheit, aus der kein notwendiges Gesetz entstehen kann, seine Zielsetzung. Warum übernimmt Descartes in seiner Philosophie den Begriff der freien Willkür aus der scholastischen Philosophie? Weil er das menschliche Dasein in zwei verschiedenen Substanzen teilt, nämlich in die *res extensa* und in die *res cogitans*, die zwei verschiedene Qualitäten besitzen. Während die Seienden – der menschliche Körper inbegriffen –, die nur die Qualität der Ausdehnung haben, durch spezifische Gesetze, wie Maschinen, in jeder Hinsicht bestimmt werden können, kann der menschliche Verstand nicht absolut bestimmt werden, obwohl er seine eigenen logischen Gesetze besitzt. Sonst könnten die Menschen keine Fehler begehen. Aber sie irren häufig. Um die menschliche Unbestimmtheit und der Möglichkeit des Irrs erklären zu können, war Descartes

Notwendigkeit findet sich auch bei anderen modernen Autoren so bei Leibniz (wie wir im 5. Abschnitt dieser Arbeit erklären) und später bei Jean-Paul Sartre.

gezwungen, auf eine Qualität in der menschlichen Seele zu schließen, die die Regeln der Vernunft verleugnen konnte. Und diese Qualität war die freie Willkür.

Nach dieser radikalen Unterscheidung zweier Arten von Substanzen musste Descartes jedoch noch erläutern, wie die menschliche Willkür (wenn Seele und Leib zwei verschiedene und getrennte Substanzen darstellten) die körperlichen Organe beeinflussen konnte, um die Affekte zu kontrollieren und zu überwinden. Das versuchte er durch die Lokalisierung der Seele in einem gewissen Organ des Körpers, mit dessen Hilfe sie die Bewegungen desselben regieren konnte. Als dieses Organ sah er die Zirbeldrüse an.⁷⁴

Gegen diese spekulative Meinung, die sich durch kein sicheres wissenschaftliches Verfahren beweisen lässt, reagierte heftig Baruch de Spinoza, für den diese Art von Erläuterungen zeigte, dass Descartes in seinem Versuch deutlich gescheitert war. „Die Stoiker“, sagt Spinoza,

haben (...) gemeint, dass sie (die Affekte) völlig von unserem Willen abhängig sind, wir sie also in unbedingter Weise beherrschen können.

Diese Meinung teilt weitgehend auch Descartes. Er behauptet nämlich, die Seele (oder Geist) sei in besonderer Weise mit einem gewissen Teil des Gehirns vereinigt, mit der sogenannten Zirbeldrüse, mit deren Hilfe der Geist alle im Körper hervorgerufenen Bewegungen und die äußeren Objekte wahrnehme und die der Geist allein dadurch, dass er will, verschiedenartig bewegen könne.(...)

Das ist die Ansicht dieses hochberühmten Mannes (soweit ich sie aus seinen Worten herauslese); ich hätte kaum geglaubt, dass sie von einem so großen Mann vorgebracht worden ist, wenn sie nicht so subtil wäre. Ich kann mich wahrlich nicht genug verwundern, dass ein Philosoph dieses Kalibers, einer, der sich fest vorgenommen hatte, alles allein aus durch sich selbst einleuchtenden Prinzipien herzuleiten und nichts zu behaupten, was er nicht klar und deutlich wahrgenommen hätte, einer der so oft die Scholastiker getadelt hatte, weil sie dunkle Dinge durch verborgene Qualitäten hatten erklären wollen, dass solch ein Philosoph eine Hypothese aufstellt, die geheimnisvoller ist als jede verborgene Qualität.⁷⁵

Es wird deutlich, dass es für Spinoza unmöglich war, eine „so dunkle Hypothese“ wie die freie Willkür anzunehmen, wenn man ein wissenschaftliches Gebäude errichten wollte. Ihm zufolge war die freie Willkür keine Quelle der Irrtümer, sondern der Irrtum selbst.⁷⁶ Um eine Wissenschaft zu begründen, muss man unbedingt mit einem

⁷⁴ René Descartes, *Les passions de l'âme*, op. cit., Art. 31, S. 977f.

⁷⁵ Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Werke, Band I, Übersetzung von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2006, V. Teil, S. 266ff.

⁷⁶ Das ist was Eugenio Fernández behauptet: „Während Descartes die freie Willkür mit dem Irrtum verband, gelangt Spinoza zu dem Schluß, die freie Willkür selbst sei der grundlegende Irrtum. Die Menschen irren sich, wenn sie glauben, frei zu sein.“ Eugenio Fernández G., *Freie Notwendigkeit und „absolutum imperium“*, in *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, herausgegeben von Etienne Balibar, Würzburg 1994, S. 77.

unzweifelhaften Prinzip anfangen und darf sich auf keine unbeweisbare Hypothese stützen. Wenn man von Anfang an zwei oder mehr Prinzipien etabliert, stellt man vorweg verschiedene Parameter auf, die unweigerlich eine Trennung in der Beziehung zwischen den Dingen nach sich ziehen (was für Spinoza ontologische Folgekosten hat). Deswegen kann nach Spinoza nur eine einzelne und absolute Substanz anerkannt werden, die durch ein bestimmtes Gesetz die Bewegung und das Verhalten aller Seienden beherrscht. Und dieses Gesetz heißt bei Spinoza das Kausalitätsgesetz. Es gibt für ihn keinen substanziellen Unterschied zwischen den ausgedehnten und den denkenden Dingen, sondern nur einen graduellen oder attributiven Unterschied.⁷⁷ Beide Seienden können durch sich selbst keineswegs frei bestimmt werden, als ob sie ihre eigenen Gesetze wählen könnten. Auf diese Weise negiert Spinoza die Möglichkeit der Entscheidungsfreiheit. Die Gesetze lassen sich nur auf notwendige Weise ableiten, und man kann sie weder modifizieren noch wählen. Aus diesem Grund konnte Spinoza sowohl die natürliche als auch die menschliche Realität als eine durch die Prinzipien der Mathematik geordnete Realität betrachten.

Die Annahme einer einzigen Substanz war für Spinoza die einzige konsequente Fortsetzung der Definition der Substanz, die sogar Descartes schon in seiner Philosophie skizzierte. In der Antwort auf den vierten Einwand gegen die *Meditationen* definiert Descartes die vollständige Substanz als etwas, das „durch sich allein sein kann“, und auch als ein „für sich selbst subsistierendes Ding“.⁷⁸ Wenn aber sowohl das ausgedehnte als auch das denkende Ding durch Gott, d. h. durch die unendliche Substanz, erschaffen werden mussten, wie können sie gleichzeitig durch sich allein, d. h. vollständige Substanzen sein? Wenn sie vollständige Substanzen sind, konnten sie von niemandem erschaffen werden. Aber das war keineswegs die Ansicht Descartes’.

⁷⁷ So erklärt Don Garret diesen wichtigen Aspekt der Spinozischen Philosophie: “Human beings stand, for Spinoza, in an intimate relationship both to God-or-Nature (Deus sive Natura) and to other things within Nature, from which they are not ‚really distinct’ in the Cartesian sense. This implies, on the one hand, that human beings cannot act independently of, or separately from, God’s own activity, and that every human action must be conceived as a manifestation of nature; but it also implies, on the other hand, that there is a prospect for a kind of direct participation in the divine”, Don Garret, *Spinoza’s ethical theory*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garret, New York 1996, S. 270.

⁷⁸ “Mir ist keineswegs unbekannt, dass bestimmte Substanzen gemeinhin *unvollständige* genannt werden. Wenn man sie jedoch *unvollständig* nennt, weil sie nicht durch sich allein sein können, so räume ich ein, dass es mir als widersprüchlich erscheint, dass sie Substanzen sein sollen, das heißt für sich selbst subsistierende Dinge und zugleich unvollständige, das heißt nicht imstande, für sich selbst zu subsistieren“, René Descartes, *Meditationen mit Einwänden und Erwiderungen*, übersetzt von Christian Wohler, Hamburg 2009, S. 230f.

Bei Spinoza kann es also nur eine einzelne Substanz geben. Diese Substanz muss absolut sein, das bedeutet, sie muss total unabhängig sein und von keinem anderen Wesen erschaffen werden. Unter Substanz versteht Spinoza, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird.⁷⁹ Diese Substanz ist selbstverständlich Gott bzw. die *natura naturans* (*schöpferische Natur*). Gott ist in dieser Philosophie die Ursache seiner selbst (*causa sui*) und kann von keinem anderen Sein weder bestimmt noch beschränkt sein. Er „existiert aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur“.⁸⁰ Als eine unendliche Substanz besteht Gott aus unendlich vielen Attributen, von denen wir nur die Ausdehnung und das Denken erkennen können, weil wir aus bestimmten Modi der Ausdehnung und des Denkens beschaffen und folglich beschränkte Seienden sind.⁸¹

Im starken Gegensatz zur scholastischen Tradition ist Gott nach Spinoza kein transzendentes, sondern ein immanentes Sein. Das bedeutet, dass es keine Trennung zwischen seinen Attributen und seiner Essenz gibt. Da seine Essenz unmittelbar seine Existenz einschließt,⁸² weil er die Ursache seiner selbst ist, und seine Essenz aus unendlich vielen Attributen besteht,⁸³ existiert Gott unmittelbar in seinen Attributen und drückt sich selbst durch die Existenz derselben aus, die gleichzeitig durch bestimmte Gesetze regiert werden.⁸⁴ Diese Gesetze sind eine unendliche Verkettung von Ursachen und Wirkungen, die keine Abweichung von der Notwendigkeit kennen.

*In der Natur gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken.*⁸⁵

⁷⁹ Baruch Spinoza, op. cit., I. Teil, 3. Definition, S. 5.

⁸⁰ Ebd., I. Teil, Lehrsatz 24, Beweis, S. 31.

⁸¹ „Gott, d. h. das absolut Unendliche, besitzt beide Vermögen, das Vermögen zu existieren und tätig zu sein und das Vermögen zu denken und zu erkennen. Um eine Formulierung von Bergson zu benutzen, hat das Absolute zwei „Seiten“, zwei Hälften. Das Absolute besitzt beide Vermögen in sich und durch sich, es schließt sie in seiner radikalen Einheit ein. Das gilt nicht für die Attribute: das Absolute besitzt unendliche viele Attribute. Wir erkennen davon nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, weil unsere Erkenntnis beschränkt ist und weil wir aus einem Modus der Ausdehnung und einem des Denkens konstituiert sind.“ Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übersetzt von Ulrich Johannes Schneider, München 1993, S. 104.

⁸² Baruch Spinoza, op. cit., I. Teil, 1. Definition, S. 5.

⁸³ Idem, I. Teil, 6. Definition, S. 5f.

⁸⁴ Diese Auffassung der göttlichen Existenz bei Spinoza, für die Gott und die Natur Synonym sind, hat einige Philosophen dazu veranlasst, zu sagen, dass Spinoza ein Vertreter des Materialismus und des Atheismus ist. Das ist der Fall bei Antonio Negri. Siehe Antonio Negri, *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, aus dem Italienischen von Werner Raith, Berlin 1981.

⁸⁵ Ebd., I. Teil, Lehrsatz 29, S. 34.

Der Mensch besteht aus Geist und Körper, die zwei Modi von Gottes Attributen sind. Das Denken Gottes ist ein Attribut seiner Essenz, das in einer beschränkten und bestimmten Weise den Geist des Menschen ausmacht. Oder, wie Spinoza erklärt: Der menschliche Geist ist ein Teil von Gottes unendlichem Verstand.⁸⁶ Seinerseits ist der Körper ein bestimmter Modus der Ausdehnung Gottes. Da es sich um zwei Attribute Gottes handelt, sind beide immer vereinigt und kommunizieren untereinander. Wenn der Körper durch einen anderen Körper affiziert wird, nimmt der Geist diese Affektion wahr und konzipiert gleichzeitig die Idee, die diese Wahrnehmung impliziert. Der Geist reagiert also notwendigerweise auf diese Ursache. In ihm gibt es keine freie Willkür, sondern nur einen bedingten oder begrenzten Willen, der sich nach gewissen Regeln und Gesetzen richtet.

Im Geist gibt es keinen unbedingten oder freien Willen, sondern der Geist wird von einer Ursache bestimmt, dieses oder jenes zu wollen, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist und diese wiederum von einer anderen und so weiter ins Unendliche.⁸⁷

Bei Spinoza gibt es also keine freie Willkür weder in Mensch noch in Gott.⁸⁸ Der Mensch ist nur eine *erschaffene Natur (natura naturata)*, deren Essenz keine notwendige Existenz einschließt.⁸⁹ Es ist vollkommen kontingent, dass ein spezifischer Mensch existiert oder nicht. Der Mensch ist keine Substanz.⁹⁰ Er ist nicht in sich selbst, sondern in Gott, und daher wird er immer durch die Gesetze Gottes notwendigerweise in seinem Sein und in seiner Handlung bestimmt. Gott seinerseits existiert seinen eigenen Gesetzen gemäß, die gleichzeitig die Gesetze der Natur sind. Weder Gott noch der Mensch können von ihren Gesetzen abweichen, d. h. sie können ihre Gesetze niemals wählen. Der einzige

⁸⁶ Ebd., II. Teil, Lehrsatz 11, Folgesatz, S. 63.

⁸⁷ Ebd., II. Teil, Lehrsatz 48, S. 101.

⁸⁸ Nach S. Paul Kashap leugnet Spinoza nicht die Existenz der freien Willkür, sondern er spricht ihr nur ihre Relevanz für die Definition des echten Begriffs der Freiheit ab, der in der Abwesenheit von äußerlichen Hindernissen besteht. „Since to act according to reason is to be free from passive affects or passions, a man’s actions which follow from adequate ideas are at once necessary and free. This is what Spinoza means when he says that ‘necessary’, in the sense of what which is in accordance with reason, and ‘free’, in the sense of that which follows from adequate ideas, are no contraries (Ep 56). ‘I do not place freedom’, says Spinoza, ‘in free decision, but in free necessity’ (Ep 58). In saying this, he is not by any means denying the reality of the choice of which we are aware has no relevance whatsoever, for at that level we do not have to make a decision between doing and not doing a thing. In acting according to reason, he suggests, we must be free from desire to do anything other than what is in accordance with reason. It is the kind of freedom in which choice is systematically limited to rational actions. This is what Spinoza means when he observed that it is of the nature of reason to consider thing as necessary and not as contingent”, S. Paul Kashap, *Spinoza and Moral Freedom*, Albany, New York 1987, S. 164.

⁸⁹ Ebd., II. Teil, 1. Axiom, S. 53.

⁹⁰ Ebd., II. Teil, Lehrsatz 10, S. 61.

Unterschied zwischen beide liegt darin, dass Gott seinen eigenen Gesetze folgt, während der Mensch die Gesetze eines anderen Seins, d. h. Gottes, gehorcht. Und nur in diesem begrenzten Sinn nennt Spinoza Gott frei. Gott ist frei, nicht weil er seine eigene Existenz wählt oder weil er entscheidet, ob die Welt existiert oder nicht – denn dies geschieht unvermeidlich nach der Notwendigkeit seiner Natur –,⁹¹ sondern weil er seine eigene Ursache ist und deshalb niemals von einem anderen Sein gezwungen wird, in einer bestimmten Weise zu existieren und zu handeln. Spinoza erklärt diesen Gedanken ganz deutlich in einem Brief an G. H. Schuller aus dem Jahr 1674:

Ich nenne also ein Ding frei, wenn es nur aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt; gezwungen aber, wenn es von einem andren Dinge bestimmt wird, in einer gewissen bestimmten Weise zu existieren und zu handeln. Gott z. B. existiert notwendig zwar und dennoch frei, weil er allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert. So begreift Gott in freier Weise sich selbst und alle Dinge überhaupt, weil er allein aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, dass er alles begreift. Sie sehen also, dass ich die Freiheit nicht in den freien Willen, sondern in die freie Notwendigkeit setze.⁹²

Gott ist eine freie Notwendigkeit; der Mensch aber wird durch eine absolute Notwendigkeit bestimmt. Nichtsdestoweniger spricht Spinoza ab dem vierten Teil der *Ethik* über eine menschliche Freiheit und nennt den fünften Teil seines Werkes „Von der Macht des Verstandes oder von menschlicher Freiheit“. Wie kann das möglich sein? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst begreifen, was Spinoza unter menschlicher Aktivität und menschlicher Passivität versteht, da er von diesen Begriffen aus versucht, den Menschen auch als ein aktives Seiendes zu konzipieren.

Der Mensch ist nach Spinoza ein aktives Subjekt, sobald er die adäquate Ursache einer bestimmten Wirkung in ihm oder außer ihm ist. Was versteht Spinoza unter einer solchen adäquaten Ursache? Adäquat ist diejenige Ursache, „deren Wirkung durch sie allein klar und deutlich wahrgenommen werden kann“.⁹³ Inadäquat oder partial heißt dagegen diejenige Ursache, deren Wirkung nicht durch sie allein verstanden werden kann. Der Mensch wird aktiv genannt, wenn irgendetwas in ihm oder außer ihm geschieht, dessen adäquate Ursache er ist, d. h. wenn er die präzisen Wirkungen seiner Handlungen und sogar die Motivierungen derselben kennt. Dagegen sagt Spinoza, dass der Mensch etwas erleide,

⁹¹ Ebd., I. Teil, 7. Definition, S. 6.

⁹² Baruch de Spinoza, Briefwechsel, Übersetzung von Carl Gebhardt, Hamburg 1977, 58. Brief, Herbst 1674, S. 235f.

⁹³ Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, op. cit., III. Teil, 1. Definition, S. 104.

wenn etwas in ihm oder außer ihm geschehe, von dem er nur eine partiale Ursache sei, d. h. wenn er weder die Ursache noch die Wirkung eines Ereignisses in ihm oder außer ihm verstehe.

Die körperlichen Affekte können die Wirkungsmacht des Menschen vermehren oder vermindern. Die Affekte, die den Geist zu einer größeren Vollkommenheit führen, bewirken Freude in uns, weil sie die Wirkungsmacht der Menschen vermehren. Im Gegensatz dazu bewirken die Affekte, die unsere Wirkungsmacht vermindern, Trauer und Schmerz. Insofern der Mensch, wie jedes andere Ding der Natur, strebt, in seinem Sein zu verharren,⁹⁴ bemüht er sich immer, seine Wirkungsmacht zu vermehren oder (was dasselbe ist) Freude in ihm zu bewirken. Das Gute oder das Schlechte sind nur zwei verschiedene Namen der Freude oder der Trauer⁹⁵ ohne moralische Implikationen *a priori*.

Nach Spinoza besteht die Knechtschaft der Menschen darin, den Affekten ganz unterworfen zu sein, d. h. die Affekte nur zu erleiden, ohne eine adäquate Ursache derselben zu sein. Wenn der Mensch keine adäquate Ursache seiner Affekte ist, kann er sie nicht beherrschen, sondern ganz im Gegenteil wird er gegen seine Absicht durch sie bestimmt. In diesem Fall vermindern die Affekte die Wirkungsmacht des Menschen und bewirken Trauer und Schmerz. Dementgegen, wenn er nach den Gesetzen seiner Vernunft handelt und daraufhin die Verkettung von Ursachen und Wirkungen der verschiedenen Phänomene, mit denen er sich beschäftigt, versteht, kann er seine eigenen Taten kontrollieren und gleichzeitig die Affekte beherrschen, so dass sie seine Wirkungsmacht vermehren und Freude in ihm bewirken. Die genaue Erkenntnis der Vernunftgesetze ermöglicht dem Menschen, Herr seiner Handlungen und Affekte zu sein. Deswegen nennt Spinoza einen Menschen frei, wenn er „nach dem Gebot der Vernunft lebt“⁹⁶ und nur ihren Gesetzen gehorcht. Einen solchen Menschen kann man als frei betrachten, weil er nur von seinen eigenen Vernunftgesetzen abhängt und eben deswegen keinem anderen Seienden unterworfen ist.

Der Begriff der Freiheit besitzt also in der Philosophie Spinozas eine begrenzte Bedeutung. Er bedeutet zunächst *Unabhängigkeit* von äußeren Bestimmungen und Beschränkungen; gleichzeitig aber bedeutet er auch Gehorsam unter dem eigenen Gesetz.

⁹⁴ Ebd., III. Teil, Lehrsatz 6, S. 122.

⁹⁵ Ebd., IV. Teil, Lehrsatz 8, S. 200.

⁹⁶ Ebd., IV. Teil, Lehrsatz 67, Beweis, S. 250.

Gott ist absolut frei, weil er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur handelt und existiert und von keinem anderen Seienden weder bestimmt noch beschränkt wird. Der Mensch dagegen existiert und handelt nicht aus der reinen Notwendigkeit seiner Natur, weil Gott die Ursache der menschlichen Existenz ist. Trotzdem kann er eine beschränkte Freiheit genießen, wenn er sich von seinen Vernunftgesetzen leiten lässt und von den Prinzipien keines anderen Seienden determiniert wird. Allerdings, wie schon gesagt, können weder Gott noch der Mensch von ihren Gesetzen abweichen. Beide sind durch eine absolute oder „mathematische“ Notwendigkeit bedingt. Nicht umsonst heißt das Hauptwerk Spinozas *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*.

In der spinozischen Philosophie kann man ein vollständiges und hoch konsequentes philosophisches System erblicken, das die Gesamtheit seiner Postulate aus einem einzigen Prinzip (die absolute Substanz) ableitet und seine Schlüssen aus reiner Notwendigkeit zieht. Nichtsdestoweniger konnte das nur möglich sein, weil Spinoza den Begriff der Freiheit als freie Willkür, der die Möglichkeit des Irrtums und der Ungewissheit in die Wissenschaft einführt, aus seinem System vertrieb. Er konzipierte die Freiheit nur als die Abwesenheit von Hindernissen oder von äußeren Bestimmungen, durch die die Bejahung der Notwendigkeit blockiert wird.⁹⁷ Da alles in seinem System aus einer absoluten Notwendigkeit folgt, verschwinden auch andere wichtige Probleme der moralischen oder praktischen Philosophie wie die Verantwortung des Individuums für seine eigenen Handlungen oder die positive Existenz des Guten und Schlechten in der Welt, für die es keinen Raum in seiner mathematischen Philosophie gibt. Deswegen kann man mit Recht fragen, ob Spinoza tatsächlich das Problem von Freiheit (als freie Willkür oder Entscheidungsfreiheit konzipiert) und Notwendigkeit in der modernen Philosophie löste und ihm daraufhin die Begründung der Metaphysik als Wissenschaft gelang, oder, ob er dieses Problem nicht einfach umging, indem er dem Menschen die freie Willkür absprach. Kann man die freie Willkür ignorieren, um die Philosophie als Wissenschaft zu begründen?

⁹⁷ Diese Denkweise, die die Freiheit als eine reine Abwesenheit von Hindernissen konzipiert, hatte im Laufe der Geschichte der modernen Philosophie eine lange Kette von Anhängern. Einer der berühmtesten Sympathisanten dieser Auffassung war Arthur Schopenhauer, für den es keine moralische Freiheit gab. „Dieser Begriff (Freiheit) ist, genau betrachtet, ein *negativer*. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernissen und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives sein. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physischen, intellektuelle und moralische Freiheit“. Arthur Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, in *Sämtliche Werke*, Band III, Kleine Schriften, Frankfurt am Main 1986, S. 521.

Das war die Frage, die einige Zeitgenossen und Nachfolger Spinozas stellten. In den folgenden Abschnitten beschäftigen wir uns mit einigen ihrer Antworten.

1.5 Die Freiheit als notwendiger Begriff der modernen Philosophie (Leibniz)

„Keine Notwendigkeit ohne absolute Gewissheit“. Das haben wir als Motto der modernen Philosophie etabliert. Jetzt können wir noch hinzufügen: „Aber keine absolute Gewissheit ohne den Freiheitsbegriff“. Zwar verlangten die verschiedenen Denker der Neuzeit die Begründung der Philosophie als einer Wissenschaft, aber nicht zu dem Preis, die Mannigfaltigkeit der Realität zu opfern. Man konnte natürlich von Anfang an ein perfektes mathematisches Modell errichten und die gesamte Wirklichkeit in wenigen Funktionen ausdrücken; aber hätte dieses Modell die Vielfältigkeit der Welt so einfach erläutert? Löst man ein Problem, wenn man es auf das Minimum reduziert, oder vermeidet man damit eher die Komplexität, die dieses Problem enthält? Für Leibniz duldet es keinen Zweifel: wenn man eine wissenschaftliche Philosophie begründen wollte, die die vielfältigen Erscheinungen der Welt in einer präzisen Weise erklärte, durfte man keinesfalls die Freiheit oder die freie Willkür – die eine der wichtigsten Eigenschaften des Menschen darstellt – ablehnen, um die Notwendigkeit des philosophischen Systems zu bestätigen, sondern man musste sie vielmehr in Übereinstimmung mit der Notwendigkeit selbst bringen. Ihm zufolge sollte die wissenschaftliche Philosophie den Freiheitsbegriff integrieren und ihn nicht aus ihren Grenzen vertreiben.

Leibniz war einer der ersten Philosophen, die versuchten, das Problem des Widerspruchs zwischen Notwendigkeit und Freiheit inmitten des modernen philosophischen Systems zu lösen – wenngleich Leibniz diesen Begriff noch als freie Willkür (*liberum arbitrium*) und noch nicht als Willensfreiheit verstand. Wie Descartes und Spinoza war auch Leibniz ein Denker, der, obwohl er ein rationelles und modernes philosophisches System begründen wollte, sich noch bemühte, die Philosophie in Zusammenhang mit der religiösen Auffassung der Welt zu bringen. Dementsprechend bestand seine erste Kritik an Spinoza⁹⁸ darin, dass er die Komplexität Gottes auf ein rein

⁹⁸ In diesem Abschnitt werden wir die Idee verteidigen, dass die Leibnizsche Auffassung der Freiheit eine direkte Kritik der Spinozistischen Verneinung der freien Willkür und dementsprechend seiner Konzeption der göttlichen und menschlichen Existenz ist. Im Gegensatz dazu behauptet Nicholas Jolley, dass die Philosophie

mathematisches und mechanisches (natürliches) Funktionieren reduzierte. Nach Leibniz ist es immer wahr, dass Gott jedes Ding mit einem hinreichenden Grund erschaffen hat,⁹⁹ aber dieser Grund kann bei Gott nicht nur ein rein mathematischer oder natürlicher Grund sein, sondern er muss auch im wesentlichen einen moralischen Grund verkörpern. Wenn das nicht so wäre, hätte Gott die Welt mit einer moralischen Gleichgültigkeit erschaffen, so dass jede Person willkürlich von ihm verdammt oder gerettet werden könnte, ohne die Möglichkeit zu haben, diese Entscheidung zu beeinflussen. Gott wäre also in diesem Fall ein allmächtiger Tyrann, aber kein gutherziges und perfektes Sein.

Zwar verneint Leibniz die mathematische und natürliche Notwendigkeit nicht, aber er definiert diesen Begriff in einer komplexeren Weise. Der Begriff der Notwendigkeit enthält nach Leibniz mindestens drei verschiedene Bedeutungen. Erstens besitzt er die Bedeutung einer absoluten Notwendigkeit, d. h. die Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten, deren Gegenteil einen Widerspruch einschließt. Diese kann eine geometrische, logische oder metaphysische Notwendigkeit sein. Die Wahrheiten, die eine absolute Notwendigkeit implizieren, können niemals negiert werden, d. h. sie sind immer wahr in allen möglichen Welten. Zweitens aber spricht er über eine natürliche oder positive Notwendigkeit, die durch bestimmte mechanische Gesetze die Bewegungen und Verwandlungen der Natur leitet. Gott hat der Natur diese Gesetze angesichts des Besten gegeben, und sie sind deswegen das Resultat einer freien Wahl Gottes. Von dieser Wahl her kommt die dritte Art von Notwendigkeit: die moralische Notwendigkeit, der die natürliche Notwendigkeit unterworfen ist. Leibniz erläutert diese Differenzierung in den *Essais de Theodicée*:

von Leibniz in vielen Aspekten der Philosophie Spinozas näher als der Philosophie Descartes' stehe. „For Spinoza, all events in the universe, including human choices, are part of a causal chain or nexus which stretches back to infinity. But Spinoza is not merely a strict determinist; on standard readings at least, he is also a strict necessitarian who holds that every truth is a necessary truth; this is equivalent to claiming that the actual world is the only possible world. Such a theory leaves no room for saying that it was logically possible for me to do otherwise than begin writing at nine o'clock this morning. Leibniz is determined to resist Spinoza's extreme theory of necessitarianism since he rightly supposes that it is inconsistent with any traditional conception of freedom. Nonetheless, in some respects Leibniz is closer in spirit to Spinoza than he is to Descartes. For one thing, though they may not agree over the analysis of the concept of freedom, they agree that freedom can be predicated of God and human beings in the same sense. Moreover, Spinoza and Leibniz are equally committed to holding that freedom is a matter of degree, and that as people become more free they become more godlike. Finally, and most importantly, Leibniz and Spinoza are both compatibilist of a sort. Unlike Spinoza, Leibniz wants to insist that freedom excludes strict necessitarianism, but he agrees implicitly with Spinoza that it is compatible, or consistent with determinism”, Nicholas Jolley, *Leibniz*, New York 2006, S. 129.

⁹⁹ „...rien ne se fait sans raison suffisante”, G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, in *Monadologie und andere metaphysischen Schriften*, Französisch-Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg 2002, §7, S. 162.

Or le verités de la Raison sont de deux sortes; les une sont ce qu'on appelle les Verités Eternelles, qui sont absolument necessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les verités, dont la necessité est logique, metaphysique ou geometrique, qu'on ne sauroit nier sans pouvoir être mené à des absurdité. Il y en a d'autres qu'on peut appeller positives, parce qu'elles sont les loix qu'il a plû a Dieu de donner à la nature, ou qu'elles en dependent. Nous les apprenons, ou par la experience, c'est à dire a posteriori, ou par la raison, et a priori, c'est à dire par des considerations de la convenance, qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses regles et raisons, mais c'est le choix libre de Dieu, et non pas une necessité morale c'est à dire sur le choix du sage, digne de la sagesse, et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la necessité geometrique.¹⁰⁰

Die natürlichen Gesetze sind also für Leibniz die Folge einer freien Wahl Gottes und niemals der Ausdruck einer blinden Notwendigkeit. Gott wählt immer das Beste im moralischen Sinne für jede Sache und versieht sie mit einem spezifischen Grund oder Zweck, der ihr Wesen ausmacht. Daher stellt nach Leibniz jede einfache Sache eine besondere Substanz dar, die er *Monade* nennt. Jede Monade besitzt einen spezifischen Grund, der sie einem bestimmten Ziel zugeneigt macht, ohne sie absolut zu bedingen. Ihm zufolge existiert nicht nur die Möglichkeit der freien Willkür im Menschen, sondern auch die Kontingenz in der Natur, die die Möglichkeit und die Zufälligkeit in die Welt einführt.¹⁰¹

Gott erschuf jede einfache Substanz oder Monade, so dass ihr Wesen mit der Existenz der anderen Substanzen in keinem Widerspruch stand und daher Körper oder zusammengesetzte Substanzen bilden konnte. Sie sind untereinander verkettet, und jede von ihr enthält teilweise die Prinzipien der anderen. Deswegen nehmen die einfachen und zusammengesetzten Substanzen an einer von Gott prästabilierten vollkommenen Harmonie teil.

¹⁰⁰ G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 6. Band, Hildesheim-New York 1978, "Discours preliminaire de la conformité de la Foy avec la Raison", §2, S. 50.

¹⁰¹ Man kann sogar behaupten, dass die Kontingenz die wichtigste Bedingung der Definition der Freiheit bei Leibniz sei, wie Michael-Thomas Liske erklärt. „Die Behandlung der Leibnizschen Freiheitstheorie schließt sich organisch an das Kapitel über die Kontingenz an. Nicht nur weil Kontingenz eines der drei Momente (Spontaneität, Vernünftigkeit und Kontingenz, C. H. F.) ist, die für Leibniz (im Anschluß an die Scholastiker) die Freiheit ausmachen. Innerhalb dieser drei Bedingungen von Freiheit kommt der Kontingenz eine ganze besondere Funktion zu. Denn durch die Kontingenz glaubt Leibniz, seine Freiheitkonzeption von der nezessitaristischen eines Spinoza abheben zu können, die er zunächst (...) selbst vertreten hatte, von der er sich aber hernach mit aller Eindringlichkeit zu distanzieren suchte.“ (...) „Nicht die Unkenntnis der an sich immer schon feststehenden Determinationszusammenhänge, sondern vielmehr das Wissen um eine Mehrzahl in sich möglicher Alternativen ist der Grund eines Frei-wählen-Könnens“, Michael-Thomas Liske, *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie*, Hamburg 1993, S. 203 und S. 211f.

Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.¹⁰²

Gott erschuf die beste aller möglichen Welten, indem er sie zwischen unendlichen verschiedenen Möglichkeiten wählte.¹⁰³ „On peut dire – sagt Leibniz – de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les Mathématiques, que s'il n'y avait la meilleure (*optimum*) parmi tout les mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun.“¹⁰⁴ Wenn diese die beste aller möglichen Welten wäre, stellt sich jedoch die Frage, wie das Übel in ihr existieren kann. Wie kann man behaupten, dass Gott das Übel in der Welt erlaube, und gleichzeitig, dass er die beste aller möglichen Welten erschaffen habe? Warum schenkte Gott den Menschen die freie Willkür, wenn sie mit diesem Vermögen seine Gesetze verleugnen können? Wenn die menschliche Freiheit die göttlichen Gesetze verleugnen kann, kann man dann noch behaupten, dass Gott allmächtig sei? Alle diese Fragen lassen sich in zwei unterschiedlichen Problemen zusammenfassen: 1) widerspricht die Existenz des Übels der Vollkommenheit und der Güte dieser von Gott erschaffenen Welt? 2) Wenn die Menschen eine freie Willkür besitzen, mit der sie die göttlichen Gesetze verleugnen können, bleibt Gott trotzdem allmächtig?

Nach Leibniz gibt Gott den Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen das Wahlvermögen, mit dem sie von den göttlichen moralischen Gesetzen abweichen und das Böse in die Welt einführen können. Deswegen sieht es so aus, als ob Gott die Schuld an dem Bösen in der Welt hätte und er nicht „die beste aller möglichen Welten“ erschaffen hätte, sondern eine sehr unvollkommene Welt. Gott hätte die Chance, eine Welt ohne Böse erschaffen zu können, aber dennoch hat er eine Welt erschaffen, in der nicht nur ein

¹⁰² G. W. Leibniz, *Monadologie*, in *Monadologie und andere metaphysischen Schriften*, op. cit., §56, S. 132.

¹⁰³ Wie Schmidt-Biggemann erklärt, ist Gott bei Leibniz immer, sogar ehe die Welt geworden ist, in Bezug auf unendliche Möglichkeiten, die er dank seines Allwissens vollständig unterscheiden kann. „Den berühmten Kernsatz des leibnizschen Optimismus, die *Welt sei die beste aller möglichen*, deduziert Leibniz aus seinem Gottesbegriff, der ja Liebe und Gerechtigkeit, Allwissen und Allmacht miteinander verband. Dieser Gott ist allwissend nicht nur in Bezug auf die Faktizität der Welt, sondern, weil er war, ehe die Welt geworden ist, auch in Bezug auf ihre Möglichkeit. In seinem Allwissen stellte er sich eine unendliche Anzahl von möglichen Welten vor und rechnete sie je nach ihrer Kompossibilität durch; er wählte dann als guter Gott die metaphysisch und moralisch beste der logisch möglichen Welten aus, diese wurde wirklich. Darin besteht für ihn der Prozeß des ‚fiat‘, ‚Es werde‘“, Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Gott und seine Relation zu den Geschöpfen* (§§ 38-48), in *Monadologie*, herausgegeben von Hubertus Busche, Berlin 2009, S. 116.

¹⁰⁴ G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, op. cit., I. Teil, §8, S. 107.

moralisches Böse stattfindet, sondern auch physische und körperliche Leiden existieren. Nichtsdestotrotz behauptet Leibniz, dass diese die beste aller möglichen Welten sei und sie von Gott auf vollkommene Art und Weise erschaffen wurde. Warum? Weil die bösen Ereignisse – die körperlichen Leiden inbegriffen – ein Mittel sein können, um das Gute zu bestätigen.

Il est vray qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans peché est sans malheur (...); mais ces mêmes mondes seroient d'ailleurs fort inferieurs en bien au notre. Je ne saurois vous le faire voir en detail: car puis je connoitre, et puis je vous représenter des infinis, et les comparer ensemble? Mais vous le devés juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est. Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne seroit point arrivé sans ce mal.¹⁰⁵

Und er fügt noch hinzu:

Et ne faut il pas le plus souvent qu'un peu de mal rendre le bien plus sensible, c'est à dire plus grand?¹⁰⁶

In der besten aller möglichen Welten ist das Böse potenziell nur ein Mittel für die Erreichung des Guten. Mit dieser Idee folgt Leibniz einer langen christlichen Tradition, für die das Böse keine Realität an sich besitzt. Wie wir schon erläutert haben, ist das Böse nach dieser Tradition nur ein Mangel an Gutem, weil Gott alles erschaffen hat und aus ihm nichts Böses hervorgehen kann. Das physische Böse zum Beispiel, das sich in der Krankheit manifestiert, bringt uns dazu, den Gesundheitszustand in größerem Maße zu schätzen; oder, in einem moralischen Sinne lehrt uns die Schuld und die darauf folgende Strafe, wenn wir zum Beispiel die familiäre oder die gesellschaftliche Ordnung stören, die Wichtigkeit des guten Handelns hochzuschätzen.

Gott erlaubt das Böse in der Welt, weil es am Ende ein größeres Gut bewirken kann, aber er will niemals das Böse, sondern nur das Gute. Gott machte die Menschen zum Guten geneigt, aber erlaubte ihnen, frei zu wählen, so dass die Möglichkeit der Rettung oder der Verdammnis von ihnen allein abhängt. Da die Menschen aber unvollkommene und beschränkte Seienden sind und nicht alle Folgen ihrer Taten vorhersehen und verstehen können, wählen sie selbstverständlich häufig falsch und sündigen oft. Gott erlaubt dies, da

¹⁰⁵ Ebd., §10, S. 108.

¹⁰⁶ Ebd., §12, S. 108.

es schlechter wäre, die Menschen von Anfang an zu verdammen, ohne ihnen die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu retten.

...il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soy antecederment, qu'il veut le meilleur consequentement comme un fin, qu'il veut l'indifferent et le mal physique quelques fois comme un moyen; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du *sine qua non* ou de necessité hypothetique, qui le lie avec le meilleur. C'est porquoy la volonté consequente de Dieu qui a le peché pour objet, n'est que permissive.¹⁰⁷

Auf diese Weise beweist Leibniz, dass es keinen Widerspruch zwischen der Existenz des Bösen in der Welt und Gottes gutem Willen gibt, aber es fehlt noch zu demonstrieren, dass kein Widerspruch zwischen Gottes Allmacht und der menschlichen freien Willkür existiert. Zuvor ist es jedoch wichtig zu fragen: wie beweist Leibniz, dass der menschliche Wille frei ist? Könnte es nicht sein, dass die Menschen durch den spezifischen Grund, mit dem Gott sie versehen hat, absolut bestimmt werden?

Wie nachgewiesen wurde, gibt es für Spinoza keine freie Willkür im Menschen. Dieser wird immer durch eine präzise Ursache bestimmt, etwas zu wollen, und darum kann er niemals eine freie Entscheidung in der Welt treffen. Bei Spinoza geschieht alles nach einer absoluten Notwendigkeit und keine freie Wahl kann diesen Fakt verändern. Leibniz seinerseits akzeptiert, dass es für jede menschliche Handlung einen hinreichenden Grund gibt, aber er fügt sofort hinzu, dass dieser Grund keine absolute Notwendigkeit impliziert. Was bedeutet für Leibniz „absolute Notwendigkeit“? Nach Leibniz kann man etwas absolut notwendig nennen, wenn sein Gegenteil unmöglich ist oder einen Widerspruch einschließt. Diese Definition gilt immer zum Beispiel für die geometrischen Objekten, wie den Kreis oder das Dreieck. Es ist immer wahr in allen möglichen Welten – und deswegen absolut notwendig –, dass die Summe der Innenwinkel in einem planaren Dreieck immer 180° beträgt. Wenn aber irgendjemand behauptete, dass die Summe der Innenwinkel des planaren Dreiecks 181° oder 179° betrage, würde man sofort sagen, dass diese Behauptung unmöglich sei, weil es immer zum Wesen des Dreiecks gehört, dass die Summe seiner Innenwinkel 180° und nicht 181° oder 179° beträgt.

Im Gegensatz dazu sagt Leibniz, dass etwas kontingent sei, wenn sein Gegenteil möglich ist und keinen Widerspruch einschließt. Dass ich heute zum Beispiel zu Hause

¹⁰⁷ Ebd., §25, S. 117.

bleibe oder in die Stadt fahre, widerspricht auf keinen Fall meinen wesentlichen Attributen, die mich als Mensch bestimmen. Ich bleibe immer ein Mensch, egal was ich mache. Mein Handeln ändert nichts daran. Hingegen, wenn jemand behauptete, dass die Existenz eines Menschen ohne das Attribut des Denkens möglich sei, würde man sofort reagieren und sagen, dass das unmöglich sei, weil die Definition des Menschen dieses Attribut als eine absolut notwendige metaphysische Eigenschaft desselben bezeichnet. Eben dasselbe geschieht auch mit der Definition des Dreiecks. Ein Dreieck hört auf, ein Dreieck zu sein, wenn die Summe seiner Innenwinkel nicht mehr 180° beträgt. Dann wäre die Rede von einer anderen geometrischen Figur. Es ist aber immer möglich, dass ein Mensch dies oder das macht, dies oder das wählt, ohne seinen wesentlichen Eigenschaften zu widersprechen.

Bei Leibniz ist die freie Willkür immer möglich, weil er keinen Widerspruch mit dem menschlichen Wesen impliziert. Nichtsdestoweniger ist diese freie Willkür durch eine bestimmte Notwendigkeit geleitet. Leibniz nennt diese Art Notwendigkeit *hypothetische* Notwendigkeit. Gott erlaubt den Menschen immer frei zu wählen, aber er führt in die Welt eine moralische Regel ein, die ihre Handlungen leitet. Diese Regel setzt fest, dass nach jeder einzelnen Handlung eine gewisse Konsequenz folgen muss, die determiniert, ob diese Handlung nach Gottes Willen oder gegen Gottes Willen ausgeführt wurde. Also etabliert diese Regel einen Konditionalsatz, den man auf folgende Weise formulieren kann: „Wenn man nach Gottes Willen agiert, wird man dafür belohnt; hingegen, wenn man gegen Gottes Willen agiert, wird man bestraft“. Diese Regel gilt sowohl für die physische als auch für die moralische Sphäre. Wenn man z. B. ein ungesundes Leben führt, wird man irgendwann krank; ebenfalls, wenn man ein verbrecherisches Leben führt, wird man sowohl von der Gesellschaft als auch von Gott bestraft. Diese Regel sagt nur, was passieren könnte, wenn irgendjemand eine Tat vollbringen würde, aber niemals, dass eine bestimmte Person diese spezifische Tat unbedingt vollbringen und daraufhin bestraft oder belohnt wird.

Zwischen der menschlichen freien Willkür und Gottes Allmacht lässt sich nach Leibniz also kein Widerspruch ableiten. Gott erlaubt den Menschen zu wählen, aber regiert ihre Handlungen durch einen Konditionalsatz, der die Menschen verantwortlich für ihre eigenen Taten macht. Allerdings gilt auch noch für Leibniz, dass die menschliche Freiheit als freie Willkür verstanden, eine Abweichung vom göttlichen Willen darstellt, die wegen der Unvoraussagbarkeit ihrer Anwendung den sicheren Weg der Wissenschaft, die eine

absolute Gewissheit einfordert, behindert. Nur in Gott kann die Entscheidungsfreiheit unmittelbar mit den metaphysischen, natürlichen und moralischen Gesetzen übereinstimmen, da Gott der hinreichende Grund von allem ist.

Nach Leibniz ist es zweifelhaft geworden, ob das philosophische und wissenschaftliche Projekt der Neuzeit als eine „Verteidigung“ Gottes begründet werden konnte.¹⁰⁸ Da Gott, wie selbst die alte Kirche anerkannte, kein Thema des Wissens, sondern des Glaubens ist und deswegen keine präzise und vollständige Wissenschaft von ihm abgeleitet werden kann, wurde es notwendig zu fragen, ob man nicht vom Gottesbegriff absehen konnte, um eine wissenschaftliche Philosophie zu begründen. Um dieses Ziel zu erreichen, musste man aber zuerst von dem immanenten und unzweifelhaften Prinzip, das schon Descartes etabliert hat – d. h. vom „Ich denke“ –, ausgehen und die Grenze desselben respektieren. Was nun das Freiheitsproblem inmitten der modernen Philosophie betrifft, bedeutete es, dass der Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiheit (als freie Willkür verstanden), der das moderne Projekt der Begründung der Philosophie als einer Wissenschaft einführte, innerhalb des modernen Subjektbegriffs selbst gelöst werden musste. Wie könnte man aber die menschliche Freiheit, die immer von der Notwendigkeit der physischen und moralischen Gesetzen abweicht oder zumindest abweichen könnte, innerhalb der Grenzen des modernen Subjekts mit der Notwendigkeit selbst in Übereinstimmung bringen, ohne sich an eine religiöse Erläuterung zu wenden? Immanuel Kant war der erste Philosoph, der versuchte, diese Frage mit Hilfe seiner kritischen Philosophie zu beantworten, und der den Begriff der Freiheit nicht mehr als eine reine Abweichung vom göttlichen Willen, d. h. als *liberum arbitrium*, sondern als Willensfreiheit, d. h. als *Autonomie des Willens*, die dem Menschen seine eigenen Gesetze geben kann, begriff.

¹⁰⁸ Nach Gilles Deleuze drückt schon die Leibnizsche Verteidigung Gottes (Theodizee) eine Krise des religiösen Bewusstseins aus. „Wie merkwürdig ist der Optimismus bei Leibniz. Noch einmal: es fehlt nicht am Elend, und das Beste blüht nur auf den Ruinen des platonischen Guten. Wenn diese Welt existiert, dann nicht, weil sie die beste ist, sondern vielmehr umgekehrt, sie ist die beste, weil sie ist, weil es diejenige ist, die ist. Der Philosoph ist noch kein Forscher, wie er mit dem Empirismus werden wird, und noch weniger ein Richter, der er mit Kant sein wird (Gerichtshof der Vernunft). Er ist ein Anwalt, der Anwalt Gottes: er verteidigt die Sache Gottes, gemäß dem Wort, das Leibniz erfindet: »Theodizee«. Natürlich war die Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Übel immer ein Gemeinplatz der Philosophie. Aber der Barock ist ein langer Augenblick der Krise, in dem die gewöhnliche Tröstung nicht mehr gilt. Der Zusammenbruch der Welt findet statt, so daß der Anwalt sie rekonstruieren muß, genau dieselbe, wenn auch auf einer anderen Bühne und auf neue Prinzipien bezogen, die geeignet sind, sie zu rechtfertigen (daher die Rechtsprechung),“ Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt am Main 2000, S. 114.

1.6 Die Freiheit als Grundlage der moralischen Notwendigkeit (Kant)

Die geschichtliche Entwicklung der modernen philosophischen Denkweise, die die Gesamtheit der weltlichen Erscheinungen vom Blickwinkel der Wissenschaft aus betrachtete, für die die absolute Gewissheit eine unausbleibliche Voraussetzung der Erkenntnis ist, führte zu einer langsamen, aber unvermeidlichen Infragestellung der Beziehung zwischen Philosophie und Religion bzw. zwischen Wissen und Glauben. Da die religiösen Prämissen und Grundsätze in letzter Instanz unbeweisbar sind und man daher an sie nur glauben muss, ohne tiefer zu forschen, sah sich das philosophische Denken gezwungen, eine Differenzierung zwischen seinen eigenen Absichten und den Interessen des religiösen Glaubens einzuführen. Die Philosophie musste von diesem Moment an auf eigene Faust ihre Probleme lösen, d. h. sie musste ihre Probleme von den religiösen Problemen differenzieren und ihre eigenen Antworten jenseits der religiösen Dogmas riskieren.

Die Philosophie Immanuel Kants stellt einen der wichtigsten Momente im Prozess der Säkularisierung der Philosophie dar.¹⁰⁹ Sie ist ein Versuch, die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie ohne die Hilfe einer religiösen Autorität zu erledigen. Das bedeutet aber nicht, dass Immanuel Kant die Autorität der christlichen Religion verleugnet, sondern nur dass er die philosophischen und religiösen Sphären stark differenziert, indem er die Aufgaben der Philosophie und die Aufgaben der Religion präzise determiniert. Wissen oder Erkennen kann man die Gegenstände und Prozesse, die man durch die Erfahrung wahrnimmt und durch den eigenen Verstand festlegt. Nach Kant ist die Erkenntnis ein

¹⁰⁹ Unter dem Begriff der Säkularisierung verstehen wir, was Charles Taylor als „öffentliche Säkularität“ bezeichnet hat, d. h. die neuzeitliche Trennung der Tätigkeitsbereiche der Kirche, die sich selbst nach religiösen Ritualen richtet, und der Öffentlichkeit, deren Praktiken sich an rationalen Prinzipien orientieren. „Die erste Bedeutung von »Säkularität« ist (...) durch Bezugnahme auf das Öffentliche definiert. In dieser Öffentlichkeit, so heißt es, gibt es keinen Gott mehr und keinen Hinweis auf letzte Realitätsgründe. Oder um es von einer anderen Seite zu betrachten: Wir spielen unsere Rollen in verschiedenen Tätigkeitsbereichen – im Rahmen der Ökonomie, der Politik, der Kultur, des Bildungswesens, des Berufs und der Freizeit –, doch die Normen und Prinzipien, nach denen wir uns dabei richten, und die Überlegungen, die wir anstellen, verweisen uns im allgemeinen weder auf Gott noch auf irgendwelche religiösen Überzeugungen. Die Erwägungen, die unserem Handeln vorausgehen, bewegen sich innerhalb der »Rationalität« jeder einzelnen Bereichs“, Charles Taylor, Op. Cit., S. 13. Hier verstehen wir also unter diesem Begriff nicht, was einige zeitgenössische Soziologen meinen, wenn sie das Wort Säkularisierung verwenden und damit einen modernen Pluralismus von Religionen bezeichnen, die miteinander in der Öffentlichkeit konkurrieren, ohne dass irgendeine Vorrang gegenüber der anderen hat. Vgl. William H. Swatos, Jr. and Kevin J. Christiano, *Secularization Theory: The Course of a Concept*, in *Sociology of religion*, Vol. 60, No. 3, Autumn, 1999, S. 225.

spontanes Resultat des menschlichen Verstands und niemals eine durch Gott offenbarte Wahrheit, die man ohne weiteres akzeptieren muss. Deswegen muss der eigene Verstand und nicht ein etabliertes Dogma dasjenige sein, was die Grenzen der Erkenntnis bestimmt. Hingegen kann man denken und glauben, was man will, solange man sich nicht selbst widerspricht.

Einen Gegenstand *erkennen*, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder *a priori* durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriff aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht.¹¹⁰

Die menschliche Vernunft aber versucht unvermeidlich, die Grenzen aller möglichen Erfahrung zu übersteigen, um ein absolutes und unbedingtes Prinzip des Wissens jenseits der Erfahrung zu erreichen. Da sie selbstverständlich dieses Prinzip auf keinen Fall erlangen und ebenso wenig ihr Nichtsein nachweisen kann, muss die Vernunft wieder und wieder nach neuen Fundamenten des Wissens suchen, ohne jemals ein endgültiges Prinzip der Erkenntnis finden zu können, das die Forderung einer exakten Wissenschaft erfüllt. Deswegen musste nach Kant eine kritische Methode in die Philosophie eingeführt werden, um zu beurteilen, welches Denken sich zum Rang des Wissens erheben lässt. Diese philosophische Methode muss man sich als einen *Gerichtshof* vorstellen, dank dessen die wahren Erkenntnisse und die „grundlosen Anmaßungen“ nach „ewigen und unwandelbaren Gesetzen“¹¹¹ unterschieden werden können¹¹². Kant aber differenziert zwischen zwei verschiedenen Bereichen der menschlichen Vernunft (dem theoretischen und dem praktischen), die zwei verschiedenen philosophischen Kritiken einfordern. Die erste ist die Kritik der reinen Vernunft, die uns erläutert, was man kennen

¹¹⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, I. Band, Suhrkamp Taschenbuch, 1974, Vorrede zur zweiten Auflage, B XXVII, S. 31, Fußnote.

¹¹¹ Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. 13.

¹¹² Nach Deleuze besteht das wichtigste Merkmal der kantischen Philosophie darin, dass die Vernunft als Richter der Vernunft gestellt wird, und dass sie durch keine andere Autorität beurteilt werden kann. „In den Vernunftzwecken hält die Vernunft sich selbst für einen Zweck. Es gibt also *Interessen* der Vernunft, aber darüber hinaus ist die Vernunft der einzige *Richter* ihrer eigenen Interessen. Die Zwecke oder Interessen der Vernunft unterliegen weder der Erfahrung, noch anderen Instanzen, die der Vernunft äußerlich oder überlegen bleiben würden. Kant lehnt von vornherein die empirischen Entscheidungen und die theologischen Gerichte ab. (...) Eine immanente Kritik, die Vernunft als Richterin der Vernunft, das ist der wesentliche Grundsatz der sogenannten transzendentalen Methode“, Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990, S. 23.

und nicht kennen kann; die zweite ist die Kritik der praktischen Vernunft, die bestimmt, was man machen soll. Wir stellen zunächst die wichtigsten Ideen der ersten Kritik dar.

Bei Kant fängt unsere Erkenntnis über die verschiedenen Gegenstände der Welt mit der Erfahrung an,¹¹³ und man darf nicht nach etwas jenseits von ihnen streben, wenn man ein wissenschaftliches Denken begründen will. Für Kant ist es unmöglich zu bestimmen, was ein Ding *an sich*, d. h. unabhängig von unserer Erfahrung, ist. Was möchte Kant damit sagen? Zunächst, dass es z. B. unmöglich ist, zu bestimmen, wozu Gott die unterschiedlichen Gegenstände der Welt erschaffen und mit welchen Eigenschaften und Zielen er sie versehen hat, wie es sowohl Descartes als auch Spinoza und Leibniz versucht haben. Man kann nicht wissen, warum und wozu Gott, oder die unbedingte und letzte Ursache aller Dinge, die vielfältigen Gegenstände der Welt erschaffen hat, weil dieses Wissen unser Erkenntnisvermögen übersteigt. Wir können diese Gegenstände niemals als Dinge an sich – d. h. so wie Gott sie erschaffen hat –, sondern nur als *Erscheinungen* – d. h. so wie sie für uns sind – erkennen. Da aber die Gegenstände von uns als Erscheinungen wahrgenommen und erkannt werden können, können wir sie gleichzeitig als Dinge an sich denken, ohne uns in Widersprüchen zu verlieren, „denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“.¹¹⁴

Also fängt unsere Erkenntnis mit der Erfahrung an, aber sie entspringt nicht unbedingt aus dieser Quelle (obwohl es nach Kant eigene Erkenntnisse gibt, z. B. die Prinzipien der Mathematik, die nicht aus der Erfahrung entspringen). Es gibt also empirische und reine Erkenntnis, oder Erkenntnis *a posteriori* und Erkenntnis *a priori*. Eine reine Erkenntnis muss die Kennzeichen der reinen Notwendigkeit und der strengen Allgemeinheit besitzen. Aus der Erfahrung jedoch entsteht keine strenge, sondern nur eine „angenommene“ oder „komparative“ Allgemeinheit; ihrerseits ist eine Notwendigkeit, die aus der Erfahrung entsteht, einfach unfassbar. „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein können.“¹¹⁵ Woraus entspringen dann die reine Notwendigkeit und die strenge Allgemeinheit, die unsere Erkenntnis von Objekten begründen? Zunächst ist es wichtig nochmals zu wiederholen, dass die Prinzipien der Erkenntnis nach Kant keine unbedingten und transzendenten, sondern nur immanente

¹¹³ Ebd., Einleitung, B 1, S. 45.

¹¹⁴ Ebd., Vorrede zur zweiten Auflage, B XXVII, S. 31.

¹¹⁵ Ebd., Einleitung, B 3, S. 46.

Prinzipien des Erkenntnisvermögens sein können. Deswegen muss man die reine Notwendigkeit und die strenge Allgemeinheit dieser Art von Erkenntnissen im Erkenntnissubjekt selbst und nicht in einer äußerlichen und unbedingten Ursache finden.

Die menschliche Erkenntnis entspringt bei Kant aus zwei verschiedene Grundquellen des Gemüts: 1) aus der Sinnlichkeit und 2) aus dem Verstand. Die erste Quelle, die Sinnlichkeit, ist die Fähigkeit, Gegenstände wahrzunehmen und uns Anschauungen derselben zu liefern. Kant nennt sie auch die *Rezeptivität der Eindrücke*. Die zweite Quelle ihrerseits, der Verstand, ist das Vermögen, die Gegenstände der sinnlichen Anschauungen durch Begriffe zu denken. Kant nennt dieses Vermögen auch die *Spontaneität der Erkenntnis*. Als Grundquelle der Erkenntnis dürfen diese zwei Fähigkeiten keineswegs als empirische Vermögen, sondern nur als reine Formen, durch die das Subjekt die Objekte wahrnehmen und erkennen kann, gedacht werden.¹¹⁶ Sie sind nur die formalen Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis und deswegen hängen sie von keinem empirischen Gegenstand ab. Sie sind sozusagen die Formen, durch welche die Wahrnehmungen der empirischen Erscheinungen geordnet werden. Die Erkenntnis, die aus diesen zwei reinen Quellen des Gemüts entspringt, heißt *a priori*.

Die zwei reinen Formen der Sinnlichkeit, durch die die empirischen Empfindungen der Gegenstände geordnet werden können, sind der Raum und die Zeit. Sie sind nur empfindlich oder rezeptiv. Seinerseits ist der Grundsatz, der die begrifflichen und spontanen Vorstellungen des Verstands ermöglicht, die Einheit der Apperzeption oder das *Ich denke* (das Subjekt).

Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nicht sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt *Anschauung*. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige der Anschauung angetroffen wird.¹¹⁷

¹¹⁶ Natürlich gibt es auch für Kant eine empirische Sinnlichkeit, durch die unsere Vorstellungsfähigkeit affiziert wird und die empirische Anschauungen liefert. Sie gibt der reinen Sinnlichkeit die *Materie*, die jene "in gewissen Verhältnissen" ordnet (B 34). Aber sie ist keine *Grundquelle*, d. h. keine reine Quelle, unserer Erkenntnis, sondern nur eine empirische und daher begrenzte Quelle derselben.

¹¹⁷ Ebd., B 132, S. 136.

Das „Ich denke“ ist der aktive Kern des Verstands, aus dem alle reinen Kategorien der Erkenntnis entspringen. Der Verstand ist „aktiv“, weil er die reinen Kategorien spontan hervorbringt und auf diese Weise die durch die sinnlichen Wahrnehmungen gegebenen Eindrücke nach präzisen Regeln ordnet. Diese Spontaneität aber ist in der theoretischen Sphäre immer begrenzt und niemals absolut, da die Kategorien sich nur auf Erscheinungen und niemals auf Dinge an sich beziehen. Nur in der praktischen Sphäre, wie wir unten erklären, kann diese Spontaneität absolut sein und die ganze Reihe von Handlungen vollständig bestimmen.

Obgleich das Subjekt oder das „Ich denke“ die Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis ist, kann man bei Kant nicht bestimmen, was dieses „Ich denke“ an sich ist. Was bedeutet das? Dass es unmöglich ist zu wissen – wie Kant es im Abschnitt von den Paralogismen der reinen Vernunft erklärt –, ob das „Ich denke“ eine selbständige Existenz hat und die Eigenschaften einer Seele oder einer einfachen Substanz besitzt, so wie Descartes und Leibniz behaupteten.¹¹⁸ Das „Ich denke“ kann man nur als die reine Bedingung unserer Erkenntnis wissen. Von diesem Punkt her lassen sich die notwendigen und allgemeinen Gesetze unserer Erkenntnis von den natürlichen Objekten der Welt ableiten und präzise determinieren. Das Subjekt erscheint hier als die Grundlage der Notwendigkeit unseres Wissens von Gegenständen.

Was nun den Begriff der Freiheit betrifft, kann man niemals wissen, ob die letzte Ursache der natürlichen Objekte der Welt, die wir nur nach dem Kausalitätsgesetz erkennen können, die freie Wahl eines unbedingten und unabhängigen Willens ist (wie z. B. Leibniz glaubte), oder ob alles, was in der Natur vorkommt, sich nur von einer strengen Kausalität ableiten lässt (wie Spinoza behauptete). Denn in beiden Fällen würde man die natürlichen Gegenstände der Welt als Dinge an sich und nicht als Erscheinungen betrachten. Kant erläutert diese unvermeidliche Verwirrung der Vernunft in der dritten Antinomie der reinen

¹¹⁸ So erklärt Höffe die Spezifität der Kantischen Auffassung des Ich: „Das Denken der Neuzeit ist von dem Gedenken des erkenntnistiftenden Ich durchdrungen. Bei Kant steht dieser Gedanke nicht im Zusammenhang einer rationalistischen oder empiristischen Metaphysik, vielmehr in einer transzendentalen Vernunftkritik. Durch sie erhält die unhintergehbare Autorität des Subjekts als Prinzip der Erkenntnis und ihrer Gegenständigkeit eine radikalere Begründung und eine umfassendere, zugleich methodisch überzeugendere Bedeutung. Obwohl die transzendente Apperzeption allem Erkennen zugrundeliegt, ist sie doch nicht wie bei Descartes eine (denkende) Substanz (res cogitans). Um das substantialistische Mißverständnis von vornherein abzuwehren, spricht Kant nicht vom Ich, sondern vom »Ich denke«, und dieses »Ich denke« wird ähnlich wie die Vernunftideen (...) nicht erkannt, sondern nur gedacht“, Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Berlin 2007, S. 103f.

Vernunft (der kosmologische Antinomie). Wie immer versucht die Vernunft, die letzte und unbedingte Ursache aller Objekte jenseits der Erfahrung zu entdecken, ohne es zu schaffen.

Unsere Erkenntnis von natürlichen Gegenständen richtet sich also nach der reinen Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes, durch das alle Erscheinungen bedingt werden. Man kann in den Erscheinungen weder eine unbedingte noch eine freie Willkür enthüllen. Gleichwohl aber kann man außerhalb des Kausalitätsgesetzes, das die natürlichen Ereignisse der Welt leitet, noch ein anderes Gesetz erkennen, das die menschlichen Angelegenheiten regiert. Dieses Gesetz ist kein anderes als das moralische Gesetz: das *Sollen*, das unser praktisches Leben leitet.

Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.¹¹⁹

Woher kommt nun dieses notwendige Gesetz für moralisches Sollen? Es darf keineswegs der Ausdruck eines transzendenten Wesens sein, da dieses Gesetz die inneren Angelegenheiten der menschlichen Welt bestimmt, die im Übrigen nichts mit der natürlichen Notwendigkeit zu tun haben. Deswegen muss es aus einer immanenten Quelle stammen. Und diese Quelle der moralischen Notwendigkeit findet man im Subjekt selbst. Kraft der Realität des moralischen Gesetzes erkennt man die praktische *Wirklichkeit* eines freien Willens (und damit *eo ipso* seine theoretische Möglichkeit) im Subjekt,¹²⁰ durch

¹¹⁹ Ebd., Band II, B 575 / A 547, S. 498.

¹²⁰ Eigentlich spricht Kant nicht nur von einem „freien Willen im Subjekt“, sondern auch von der „Idee eines reinen Willens“ überhaupt, der sowohl heilig oder menschlich sein kann. Wie Peter König auch erklärt, differenziert Kant zwischen der Idee eines reinen Willens und der Idee eines heiligen und eines menschlichen Willens. Während sich die erste (die Idee des reinen Willens) „auf einen objektiven vollkommenen Willen bezieht, (...) bezieht sich die Idee eines heiligen Willens auf einen Willen, der sowohl objektiv wie subjektiv vollkommen ist“. Im Gegensatz zum heiligen Willen ist der menschliche Willen objektiv vollkommen aber subjektiv unvollkommen, da er von den Gesetzen des reinen Willens abweichen kann. Vgl. Peter König, *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin 1994, 131. „Von allen diesen Ideen (der Moralphilosophie, C. H. F.) besitzt die ‚Idee des reinen Willens‘ das in methodischer Hinsicht größte Gewicht, und zwar aus verschiedenen Gründen. Zunächst haben in dieser Idee, wie Kant in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* betont, die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung. So wird das Sittengesetz als das Gesetz charakterisiert, das sich der reine Wille gibt und seiner Selbstbestimmung zugrundelegt; und unter dem heiligen Willen wird ein reiner Wille in individuo verstanden, also ein einzelner Wille, der der Idee eines reinen Willens völlig adäquat ist und als Urbild eines solchen Willens dienen kann. Um sittliche Begriffe und

welchen dieses sich selbst leiten kann. Nichtsdestoweniger muss an dieser Stelle kurz gesagt werden, dass die Freiheit, als Ding an-sich gedacht, niemals erkannt werden kann. Man muss sie lediglich als Bedingung der Möglichkeit des moralischen Gesetzes voraussetzen, wenn man sich den Ursprung des Gesetzes vorstellen will. Deswegen behauptet Kant, dass die Freiheit nur die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.¹²¹

Das moralische Gesetz kennt für Kant keine andere Bedingung als die menschliche Freiheit, deren *Möglichkeit* (und nur ihre Möglichkeit) „die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft“ ist, die wir a priori wissen.¹²² Der freie Wille ist die letzte Bedingung des moralischen Gesetzes oder, was dasselbe ist, die unbedingte Ursache der moralischen Notwendigkeit. Hier findet der Mensch sein eigenes Königreich, wo er jenseits der Naturnotwendigkeit seine eigenen Gesetze etablieren kann. Wie man sehen kann, spricht Kant nicht mehr über eine freie Willkür als das Wesen der Freiheit, sondern vielmehr über einen freien Willen, der als Fundament oder Bestimmungsgrund des Gesetzes und niemals als Abweichung desselben erscheint. Um diesen Unterschied besser zu verstehen, müssen wir kurz darauf eingehen, was Kant unter freier Willkür und freiem Willen versteht.

Im Gegensatz zu Spinoza leugnet Kant nicht die Existenz der freien Willkür. Allerdings unterscheidet er in der *Metaphysik der Sitten* zwischen zwei verschiedenen Arten von Willkür: 1) der *tierischen Willkür* (*arbitrium brutum*), die nur durch die Neigung oder sinnlichen Antrieb bestimmt wird, und 2) der *menschlichen oder freien Willkür* (*liberum arbitrium*), welche, obwohl sie durch sinnliche Antriebe affiziert wird, niemals durch dieselbe vollständig bestimmt werden kann. In groben Zügen kann man behaupten, dass die freie Willkür die Unabhängigkeit des Subjekts von den sinnlichen Antrieben ausdrückt. Das ist, was Kant den negativen Begriff der freien Willkür nennt. Ihre positive Bestimmung aber definiert sich als das spontane Vermögen des Subjekts, seine eigenen Handlungen zu bestimmen. Die freie Willkür impliziert schon eine bestimmte Spontaneität

Gesetze formulieren zu können, bedarf es nach Kant notwendig des Rückgangs auf die Idee des reinen Willens. Darüber hinaus wird durch die Idee des reinen Willens die reine Moralphilosophie (die *Metaphysik der Sitten*) als eigenständige Disziplin überhaupt erst begründet“, Ebd., S. 49.

¹²¹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974, Vorrede, A 5, S. 108, Fußnote.

¹²² Idem.

des Subjekts gegenüber den sinnlichen Antrieben, da sie die Handlungen des Subjekts jenseits der natürlichen kausalen Legalität bestimmt, aber nur auf eine negative Weise. Dank der freien Willkür können die Menschen zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen. Nichtsdestoweniger hängt dieses Vermögen noch von den sinnlichen und empirischen Impulsen ab, die die menschlichen Handlungen bedingen und die Freiheit der Menschen beschränken. Nur der reine menschliche Wille jenseits jedes sinnlichen Begehrungsvermögens kann sich selbst seine eigenen Gesetze geben und die menschliche Willkür bestimmen, so dass sie lediglich den Imperativen der Vernunft gehorcht.¹²³ Das ist der positive Begriff der Freiheit.

Unter dem Willen kann die Willkür, aber auch der bloße Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann. Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche Antriebe zwar affiziert, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (...) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe, dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein.¹²⁴

Kraft des freien Willens eröffnet das Subjekt eine neue Gesetzlichkeit in der Welt, die mit der natürlichen Gesetzlichkeit gar nichts mehr zu tun hat. Diese ist nichts anderes als das moralische Gesetz, die die menschlichen Handlungen regiert. Im Gegensatz zum „Ich denke“ des Verstandes, dessen spontanes Vermögen, Kategorien und Begriffe hervorzubringen, immer beschränkt bleibt, da es nur auf die als Phänomene, aber niemals auf als Dinge an-sich verstandene Gegenstände zutrifft, gilt das praktische Ich oder das praktische Subjekt als absolute letzte Bedingung der Möglichkeit des Handelns. Der freie Wille bestimmt die Handlungen des Subjekts auf eine absolute Weise und jenseits derselben findet man kein anderes Prinzip. Mit Hilfe des Verstandes bestimmt das Subjekt also die Gesetzlichkeit der Natur (*Heteronomie*) auf eine beschränkte Weise; mit Hilfe

¹²³ Nach Peter König lässt sich bei Kant erst erfassen, was praktische Vernunft ist, wenn man den Begriff des Willens bestimmt. „Wenn man unter der Willkür lediglich das Vermögen versteht, zu Handlungen bestimmt werden zu können, die in praktischen Regeln als tunlich gesetzt werden, dann hat man damit den Begriff des Willens, um dessen genaue Bestimmung es zunächst geht, noch in keiner Weise erreicht oder auch nur berührt. Der Begriff des Willens geht über den Begriff der Willkür insofern hinaus, als er eine Angabe über den *Bestimmungsgrund der Willkür* enthält. (...) Erst über den Begriff des Willens lässt sich (...) an der praktischen Regel das vollständig erfassen, was im eigentlichen Sinn praktisch ist“, Peter König, op. cit., S. 70f.

¹²⁴ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Dr. Benzion Kellermann, Berlin 1922, 13f.

seines freien Willens, d. h. seiner praktischen Vernunft aber begründet es vollständig seine eigene moralische Gesetzmäßigkeit. Diese letzte macht nach Kant die *Autonomie* des Subjekts aus.

...ein vernünftiges Wesen – sagt Kant – muss sich selbst als Intelligenz (...), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachtet und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seinen Handlungen, erkennen kann, einmal sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens als zur intelligibelen Welt gehörig unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken (...). Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen *vernünftiger* Wesen ebenso zum Grunde liegt als das Naturgesetz allen Erscheinungen.¹²⁵

Der freie Wille des Subjekts bestimmt die verschiedenen Grundsätze der Moral. Kant differenziert zwei Arten von praktischen Grundsätzen: die subjektiven Regeln oder Maximen, die nur gültig für das Subjekt sind, das sie formuliert, und die abhängig sowohl von der menschlichen Willkür als auch von den sinnlichen Antrieben sind; und die objektiven oder praktischen Gesetze, die gültig für jedes vernünftige Wesen sind. Kant nennt die objektiven Sätze Imperative. Die Imperative können hypothetisch oder kategorisch sein. Als hypothetische Imperative konzipiert, sind sie nur praktische Vorschriften, die den Menschen helfen, eine begehrte Wirkung zu bestimmen. Sie sind das Resultat einer empirischen Erfahrung und deswegen können sie kein moralisches allgemeingültiges Gesetz begründen. Nur die praktischen Prinzipien, die absolut unabhängig von dem Begehrungsvermögen sind und daher eine allgemeine und notwendige Gültigkeit besitzen, kann man als reine praktische Gesetze anerkennen. Dies sind die kategorischen Imperative. Die Glückseligkeit des Individuums oder die Zufriedenheit desselben mit sich selbst können keinem moralischen Gesetz zu Grunde liegen, weil sie nur Prinzipien der Selbstliebe¹²⁶ sind. Nur die absolute von jeder empirischen Bedingung unabhängige Autonomie des Willens gilt als notwendiges Gesetz der Moral.¹²⁷ Nach Kant

¹²⁵ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Immanuel Kants Werke, B. IV, Schriften von 1783-1788, Berlin 1922, S. 312.

¹²⁶ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., A 47, S. 134.

¹²⁷ „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen“, Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, op. cit., S. 26.

lautet dieses Gesetz so: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.¹²⁸

In der Philosophie Kants hört die menschliche Freiheit auf, eine reine Negation oder Abweichung vom moralischen Gesetz zu sein, weil sie die letzte Bedingung aller moralischen Gesetze ist. Der freie Wille des Subjekts ist gleichzeitig die Grundlage der praktischen und moralischen Notwendigkeit. Er lässt weder den Paternalismus Gottes noch den Zwang der Natur zu.¹²⁹ Die Freiheit ist nach ihm eine tätige Bejahung oder Position des Subjekts, das sich selbst durch sich selbst bestimmt.

Nun aber gilt diese absolute Übereinstimmung der Freiheit und der Notwendigkeit im Subjekt nur für die Sphäre der praktischen oder moralischen Philosophie. Was die spekulative oder theoretische Philosophie betrifft, kann man niemals wissen, was das Subjekt oder das Ding an sich sind. Dementsprechend ist unsere Erkenntnis immer ein bedingtes Wissen über Gegenstände, von denen wir nie erkennen können, ob sie das Resultat eines freien Willens oder nur die Fortsetzung eines unbedingten Kausalitätsgesetzes sind. Das moderne Vorhaben der Begründung der Wissenschaft fordert jedoch – wie wir schon gesehen haben – die Aufstellung eines unbedingten und unzweifelhaften Prinzips der Erkenntnis, von dem alle Gesetze sich deutlich ableiten lassen. Zwar etablierte Kant wie Descartes das „Ich denke“ als notwendiges Prinzip der Erkenntnis und der Wissenschaft überhaupt, aber gleichzeitig betrachtete er dieses „Ich denke“ als ein durch eine äußerliche Ursache bedingtes Prinzip, das man niemals vollständig erkennen kann. Warum? Weil Kant immer in seiner Philosophie die Möglichkeit der Existenz einer letzten unbedingten Ursache aller Seienden (d. h. Gott) bewahrte, die jenseits des „Ich denke“ die Gegenstände – das menschliche Subjekt inbegriffen – bestimmt. Deswegen konnte er in seinem Werk *Kritik der Urteilskraft* eine physische Teleologie als eine rationelle Möglichkeit annehmen, welche der Natur als unbedingte Ursache derselben zu Grunde liegt¹³⁰. Aber dies war nicht mehr eine

¹²⁸ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., B 54, S. 140.

¹²⁹ Das ist, was Peter Sloterdijk behauptet: „Für Kant ist der Paternalismus Gottes so unerträglich wie die Zudringlichkeit der eigenen Triebnatur, und das tätige Sichfreimachen nach beiden Seiten stellt nach ihm erst den Menschen in die bürgerliche Mitte als den Ort der Freiheit: Nirgendwo anders kann sich das Individuum seiner Berufung zu spontaner Selbstformung erfolgreich hingeben“. Peter Sloterdijk, *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*, München 2009, S. 68.

¹³⁰ „Es gibt eine physische *Teleologie*, welche einen für unsere theoretisch reflektierende Urteilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand gibt, das Dasein einer verständigen Weltursache anzunehmen“.

Untersuchung auf wissenschaftlicher Ebene, da die Darstellung dieser Teleologie nur von der Spekulation, aber nicht von einem präzisen Wissen abhängt. Um eine strenge Wissenschaft (im philosophischen Sinne) zu begründen, die eine absolute und unbedingte Notwendigkeit in alle ihre Erkenntnisse einführte, müsste man zunächst ein unbedingtes Prinzip aller Erkenntnis finden, das gleichzeitig kein transzendentes, sondern nur ein immanentes Prinzip wäre. Und dieses Prinzip konnte nicht anders als das „Ich denke“ selbst sein.

1.7 Die Freiheit des absoluten Ich (Fichte)

Mit Kant begann eine neue Epoche der modernen Philosophie. Nicht nur weil er den Einfluss der religiösen Auffassung der Welt in der Philosophie begrenzte und deswegen die Unabhängigkeit des theoretischen Denkens verstärkte, sondern vor allem dadurch, dass er einen neuen Grundsatz als Prinzip der Philosophie etablierte. In Bezug auf den Begriff der Freiheit lassen sich seine Beiträge in zwei Punkte zusammenfassen: 1) er erhob das Subjekt zum letzten und wichtigsten Prinzip der Begründung der theoretischen und praktischen Philosophie; 2) er konzipierte die Freiheit und nicht mehr die bloße Notwendigkeit als das wesentliche und positive Merkmal des Subjekts, dank welchem dieses eine selbständige Tätigkeit ausführen konnte. Dieser letzte Punkt galt jedoch nur für die Sphäre der praktischen Philosophie, wo das Subjekt zum absoluten Prinzip der Moral ernannt wurde, aber nicht für die Lösung der Aufgabe der theoretischen Philosophie, wo das „Ich denke“ nur als Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, aber keinesfalls als absolutes Prinzip, d. h. als „Ding an sich“, erkannt werden konnte. Einige zeitgenössischen Philosophen bezeichneten diese Trennung zwischen den Prinzipien der theoretischen und praktischen Bereiche als eine der riesigen Inkonsistenzen des Kantischen Denkens, dank deren die Philosophie nicht als eine Wissenschaft, die immer einen letzten und unbedingten Grundsatz fordert, begründet werden konnte. Das war der Fall von Fichte.

Die Grundidee der Fichteschen Philosophie lässt sich in wenigen Worten ausdrücken: das „Ich“ muss zugleich der theoretischen und praktischen Philosophie als

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel 1974, §87, B 419 / A 414, S. 409.

absolutes und unbedingtes Prinzip zu Grunde liegen. Es darf kein anderes Prinzip außerhalb des Ich geben. Das bedeutet aber nicht, dass das Ich als „Ding an sich“ – sei es als Seele, sei es als einfache Substanz – betrachtet werden muss, sondern im Gegenteil, dass das Ich nur als freie Tätigkeit – wie in Kants moralischer Philosophie – übernommen werden muss. Es ist sozusagen ein „Ich an sich“, aber kein „Ding an sich“. ¹³¹ Das Ding an sich ist für Fichte nichts; es ist nur eine Konzession, die Kant dem Dogmatismus machte. Positiv betrachtet aber ist es nur eine Illusion, die keine Wirkungen auf das Ich hat. Das Ich existiert an und für sich selbst ohne die Hilfe jenes Ding an sich.

Darin besteht das Wesen der *kritischen* Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatz konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegenteil ist diejenige Philosophie *dogmatisch*, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegengesetzt; und dieses geschieht in dem höher seinsollenden Begriffe des *Dinges (Ens)*, der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding, das im Ich Gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Kritizismus ist darum *immanent*, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatismus *transzendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht. ¹³²

Das Ich muss somit der unbedingte und absolute Grundsatz der philosophischen Wissenschaft sein. Ferner: dieses Prinzip muss sein eigenes Fundament sein und keine externe Quelle seiner Existenz haben. Das hat Kant auch gesagt, aber für ihn ist die sogenannte Spontaneität des Ich in der theoretischen Sphäre immer beschränkt, und nur in der praktischen Welt kann sich das Subjekt selbst absolut bestimmen. Hingegen muss das Ich nach Fichte unmittelbar das absolute Prinzip des Ich sein: es muss sich selbst setzen. Aber das Ich ist kein Ding, wie Kant in seiner moralischen Philosophie erwies, sondern bloße Handlung, Tätigkeit. Das Ich ist eine Tatsache des Bewusstseins, deren Existenz darin besteht, eine Handlung zu sein. Der Grundsatz soll demnach diese „Tathandlung“ – wie Fichte sie nennt – mit strenger Notwendigkeit und absoluter Wahrheit – wenn es ein unzweifelhaftes Fundament der Wissenschaft sein will – ausdrücken. Nach Fichte können die Notwendigkeit und die Wahrheit des Fundaments nur ausgedrückt werden, wenn man

¹³¹ „Nun ist gerade dieses Ich an sich das Objekt des Idealismus. Das Objekt dieses Systems kommt sonach als etwas Reales wirklich in Bewusstsein vor; nicht als ein *Ding an sich*, wodurch der Idealismus aufhören würde zu sein was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als *Ich an sich*: nicht als Gegenstand der Erfahrung, denn es ist nicht bestimmt, sondern wird lediglich durch mich bestimmt, und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht; sondern als etwas über alle Erfahrung Erhabenes“, Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Hamburg 1984, S. 10.

¹³² Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Hamburg 1997, S. 40.

die Regeln der Logik respektiert, wie im Identitätssatz „A = A“, oder A ist A. Dieser Satz ist unmittelbar wahr und notwendig. Deswegen formuliert Fichte den Grundsatz der Wissenschaftslehre auf folgende Weise: „Ich = Ich“, oder „Ich bin Ich“.¹³³ Dieser Satz bedeutet allerdings noch mehr als der logische Identitätssatz A = A. In diesem letzten Satz drückt sich eine formelle Notwendigkeit aus, die nur unter gewissen Bedingungen einen Gehalt besitzt. Wenn A gesetzt ist, dann ist A unmittelbar identisch mit sich selbst. Das Ich aber ist immer schon gesetzt und nämlich durch sich selbst: es ist zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Handlung.¹³⁴

Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe; und es wird unter jenem Begriffe nichts anderes gedacht; und kann nicht anderes gedacht werden, als das Angezeigte. Es *ist* so, weil ich es so *mache*.¹³⁵

Das Ich setzt sich selbst. Es ist reine Position und deswegen reine Freiheit. Wodurch setzt nun das Ich sich selbst? Durch das Denken. Indem das Ich sich selbst denkt, setzt es sich selbst notwendigerweise als ein Ganzes. Es nimmt sich durch das Denken wahr, und darum ist es eine *intellektuelle Anschauung*, d. h. absolute Einheit von Denken und Wahrnehmung. Aber das Ich kann nur dieses Ganze sein, d. h. diese absolute Einheit seiner verschiedenen Elemente, weil es sich selbst will, d. h. weil es eine freie und selbstständige Tätigkeit ist.

...nur ein freies – sagt Fichte – kann als *Intelligenz* gedacht werden, eine Intelligenz ist notwendig frei.¹³⁶

¹³³ Ebd., S. 14.

¹³⁴ Nach Rebecca Paimann drückt sich schon im Identitätssatz der *Wissenschaftslehre* die unbegrenzte Freiheit des Subjekts aus, die die Gesetze der Logik selbst begründet. „Fichte greift für den ersten Schritt bei der Aufstellung des ersten Grundsatzes auf den logischen Satz der Identität in der Form ‚A = A‘ zurück, von dem er nochmals betont, daß er nicht bewiesen werden könne – wenigstens an diesem Punkt noch nicht –, daß er demnach zunächst behauptet werden müsse und ohne allen weiteren Grund evident sei. Durch diese bestimmende Setzung des Anfangs wird nicht nur die Logik in das Verfahren der Wissenschaftslehre mit einbezogen, sondern zugleich kommt an ihr das Vermögen des Ich zum freien Handeln zum Ausdruck. Wegen dieser speziellen Freiheit, die eine Setzung besonderer Art zu Folge hat, zeigt sich der enge Konnex zwischen Ich und Logik, indem sich ersteres letzterer bedienen und damit logische Gesetze seinen eigenen Zwecken gemäß einsetzen kann“, Rebecca Paimann, *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*, Würzburg 2006, S 35f.

¹³⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), op. cit., S. 40.

¹³⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, Werke, B. 1, 5 (1798-1799), Stuttgart 1977, S. 51. Das Objekt kann niemals frei sein, weil es nur reine Passivität ist, wie wir unten erklären. Das Objekt kann also sich selbst niemals bestimmen, sondern wird vielmehr durch das Subjekt vollständig bestimmt. Das Subjekt ist hingegen eine reine Aktivität des Denkens, welches sich selbst

...nur, in wie fern ich mich wollend finde, finde ich mich, und in wiefern ich mich finde, finde ich mich notwendig wollend.¹³⁷

Das Ich ist also an und für sich ein Ganzes, eine Einheit von Denken und Anschauung, von Intelligenz und Wille, das sich selbst durch sich selbst setzt. Außer ihm gibt es nichts, das bedeutet in der Fichteschen Philosophie, es gibt nur ein Nicht-Ich. Die verschiedenen Dinge der Welt (die Natur insgesamt) sind nach Fichte reine Negationen des Ich. Von ihr kann man nur wissen, dass sie nicht das Ich sind. Das Nicht-Ich ist somit ein bloßes Entgegengesetztes zum Ich, das keine Realität an und für sich besitzt. Es ist in jedem Aspekt das Gegenteil des Ich. „Von allem – sagt Fichte –, was dem Ich zukommt, muß, kraft der bloßen Gegensatzung, dem Nicht-Ich das Gegenteil zukommen.“¹³⁸ Wenn also das Ich absolut tätig ist, so ist das Nicht-Ich absolut leidend; wenn das Ich absolut unbedingtes ist, so ist das Nicht-Ich absolut bedingt, usw.

Ich und Nicht-Ich sind sich absolut entgegengesetzt. Zwar ist das Ich an und für sich eine absolute Totalität, die sich selbst durch sich selbst setzt, aber es gibt einen Teil der Realität, die es nicht ist. Dieser Teil der Realität ist selbstverständlich das Nicht-Ich, d. h. die natürliche Welt außer ihm. Ich und Nicht-Ich sind Teile einer höheren Totalität, die beide einschließt. Beide schränken sich gegenseitig innerhalb dieser Totalität ein. Was das Ich ist, ist das Nicht-Ich nicht und umgekehrt. Allerdings ist diese gegenseitige Einschränkung nur möglich, weil die absolute Handlung des Ich es ermöglicht. Das Ich ist das einzige Prinzip, das Realität besitzt, und es will immer den letzten und unbedingten Grund seiner Realität bilden. Im Gegensatz dazu ist das Nicht-Ich eine bloße Negation des Ich, die demnach nicht in ihr, sondern nur im Ich ihren Grund finden kann. Um das letzte Fundament des Ganzen und dadurch das absolute Prinzip der Realität zu sein, muss das Ich dem Nicht-Ich seine eigenen Gesetze geben. Diese Gesetze zerfallen in theoretische und praktische Gesetze.

Um etwas zu erkennen, muss das Ich zunächst die Gegenstände außerhalb von ihm wahrnehmen; danach kann die Einbildungskraft dank der Wahrnehmungen, die die Anschauung ihr liefert, die idealen Objekte, d. i. die Vorstellungen der Objekte,

setzt und das sich selbst bestimmt. Deswegen behauptet Fichte, dass nur eine Intelligenz, d. h. ein denkendes Ich frei sein könne.

¹³⁷ Ebd., S. 40.

¹³⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, op. cit., S. 24.

hervorbringen; schließlich vereinigt der Verstand die idealen Objekte durch bestimmte Gesetze, die sie notwendigerweise leiten. Im Gegensatz zu Kants Transzendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (zumindest in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*), wo der Verstand die wichtigste Rolle im Erkenntnisprozess spielt, stellt bei Fichte die Einbildungskraft die Hauptfunktion der Erkenntnis¹³⁹ dar, weil die Kategorien des Verstands im Ich noch nicht vorbestimmt sind, sondern sie vielmehr durch die Einbildungskraft erst bestimmt werden müssen.¹⁴⁰ Die Einbildungskraft ist nach Fichte eine spontane und freie Fähigkeit des Ich, durch die die Objekte, sozusagen, erfunden werden und dadurch ihre bestimmten Gesetze erhalten. Dieser Erkenntnisprozess geht nicht von präterminierten Gesetzen aus, sondern er findet und erfindet die Gesetze des Verstands, die die Objekte notwendig leiten, im Laufe des Prozesses selbst. Hingegen ist der Verstand „ein ruhendes unthätiges Vermögen des Gemüths“, da alles in ihm durch die Einbildungskraft fixiert wird. Die Erkenntnis der Objekte ist somit ein Ausdruck der Freiheit des absoluten Ich.

Die Freiheit ist unser Vehiculum für die Erkenntnis der Objecte; nicht aber umgekehrt die Erkenntnis der Objecte das Vehiculum für die Erkenntnis unserer Freiheit.¹⁴¹

Obwohl die Erkenntnis der Objekte immer ein Resultat des freien Vorstellens des Ich ist, hängt diese theoretische Tätigkeit des Ich noch in hohem Maße von den Objekten selbst ab.¹⁴² In diesem Prozess versucht das Ich, zu bestimmen, was die Objekte für es sind und welche Gesetze sie notwendig leiten, aber noch nicht, was das Ich selbst an und für sich unabhängig von der Existenz der Objekte sein soll und wie die Objekte sich nach diesem Gesetz, d. h. nach dem Gesetz des Sollens, richten müssen. Deswegen muss das Ich, wenn es die absolute Realität des Ganzen sein will, ein praktisches Gesetz in die Welt

¹³⁹ Nach Frank Kühne ist die Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre das Vermögen, durch das die absolute Einheit des Bewusstseins hervorgebracht wird. Vgl. Frank Kühne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie* Hamburg, 2007, 238.

¹⁴⁰ “Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität (...) bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde“. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, op. cit., S. 146.

¹⁴¹ Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, op. cit., S. 85.

¹⁴² “Wir konnten nämlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich, als *Intelligenz überhaupt*, abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz“, Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, op. cit., S. 167.

einführen. Nichtsdestotrotz verzichtet das Ich in seiner praktischen Sphäre keinesfalls auf die theoretischen Gesetze, die die Intelligenz bestimmt. Die Vorstellung der Objekte, die das theoretische Vermögen des Ich hervorbringt, ist die *Materie*, die die praktische Vernunft verwendet, um ihre eigenen Ziele zu erreichen. Das praktische oder moralische Gebot des Ich ist, sozusagen, die *Form* dieses bestimmten Inhalts. „Der Erkenntnis-Begriff – sagt Fichte – soll seyn ein *Nachbild* von etwas außer uns; der *Zweckbegriff* ein Vorbild für etwas außer uns.“¹⁴³

Im moralischen Bereich setzt das Ich sich selbst als Endzweck seiner eigenen freien Tätigkeit und bestimmt sogar seinen eigenen Willen.¹⁴⁴ Die durch das theoretische Vermögen bestimmten Objekte, d. h. die natürlichen Gegenstände insgesamt, sollen nach diesem Zweck geordnet und nur als Instrumente des Ich benutzt werden, um die praktischen Zwecken des Subjekts zu erreichen. Sie sollen niemals als Endzwecke selbst behandelt werden, sondern nur als Mittel, um die menschliche Freiheit zu bestätigen. Bei Fichte ist also die Natur eine riesige „Werkstatt“, wo das absolute Ich seine Werkzeuge findet, mit denen es die Welt nach seinen eigenen Absichten bestimmen kann. Oder, mit anderen Worten: der Mensch ist der absolute Herr der Natur und dies gilt nur insoweit, als sie den menschlichen Absichten unterworfen wird.¹⁴⁵ Fichte erklärt das moralische Gesetz des absoluten Ich wie folgt:

¹⁴³ Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, op. cit., S. 79.

¹⁴⁴ Mike Stange behauptet, dass die Bestimmung des Willens durch das Ich das wichtigste Merkmal der menschlichen Freiheit und Handlung in Fichteschen Philosophie sei. „Tiere mögen sich im Sinne instrumenteller Rationalität intelligent verhalten können, doch das macht sie noch nicht zu Subjekten von Handlungen, denn sie *haben* zwar einen Willen, bestimmen aber nicht selbst, welchen Willen sie haben wollen. Ihnen scheint normalerweise der zu Deliberation nötige, in der Reflexion realisierte innere Abstand zu ihren »Wollungen« zu fehlen, die bei ihnen somit nur unmittelbar verhaltenswirksam werden können. Von »Handlungen« sollte vielmehr nur in dem Sinn die Rede sein, in dem allein Personen handeln können. Eine wesentliche Bedingung des Personseins ist aber offenbar die Fähigkeit, auf seine Zwecksetzungen nicht nur zu reflektieren, sondern diese auch nach bestimmten Prinzipien – moralischen, prudentiellen, ökonomischen etc. – zu regulieren. Diese für das Handeln als solches konstitutive und die Freiheit des Willens (...) verbürgende Fähigkeit ist es, die ursprünglich, da noch unabhängig von der Gegebenheit spezieller materialer Zwecke, betätigt wird, indem die konstruierte Handlung der Bestimmung des Handelns überhaupt durch es selbst vollzogen wird. Dieser Fähigkeit wurde beim Aufweis der Möglichkeit, auch die oberste Zwecksetzung im Anerkennen eines absoluten Sollens als eine instrumentellen Akt zu vollziehen, dadurch Rechnung, getragen, daß es sich bei dieser Möglichkeit um nicht mehr als die bloße Möglichkeit handelt, die Bestimmung seines Wollens als Antwort auf ein absolutes Sollen zu verstehen“, Mike Stange, *Anatomie und Freiheit. Zum Projekt einer Begründung der Logik im Anschluß an Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Deutschland 2010, S. 222.

¹⁴⁵ An dieser Stelle lässt sich einen schlagkräftigen Ausdruck der humanistischen Denkweise erkennen, für die die natürlichen Seienden nur als bloße Objekte für die menschlichen Zwecke gelten.

Handle deiner Erkenntnis von den ursprünglichen Bestimmungen (den Endzwecken) der Dinge außer dir gemäß. Z. B., theoretisch fließt aus dem Begriffe meiner Freiheit der Satz: jeder Mensch ist frei. Derselbe Begriff, praktisch betrachtet, gäbe das Gebot: du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln. Oder, der theoretische Satz heißt: mein Leib ist Instrument meiner Thätigkeit in der Sinnenwelt; derselbe, als praktisches Gebot betrachtet, würde so heißen: behandle deinen Leib nur als Mittel zum Zwecke deiner Freiheit und Selbstthätigkeit, keineswegs aber als selbst Zweck, oder als Objekt eines Genusses.¹⁴⁶

In der Fichteschen Philosophie ist das Subjekt endlich ein absolutes Ich geworden, dank dessen die Freiheit zum unbedingten und notwendigen Gesetz der Erkenntnis und der Moral erhoben wurde. Außer ihm gibt es nur bloße Objekte, die, an sich betrachtet, nichts sind. Die Natur ist nach Fichte eine reine Negation des Ich. Ebendarum konnte man daran zweifeln, ob Fichte das letzte und unbedingte Prinzip der wissenschaftlichen Philosophie gefunden hat, oder ob er es nur erreicht hat, indem er sich von einem positiven Begriff der Natur loslöste. Wenn man das absolute letzte Prinzip der Philosophie etablieren will, muss dieses Prinzip nicht für alle Seienden der Realität, als positive Wesen betrachtet, gleichermaßen gelten? In diesem Fall reicht das Ich oder das Subjekt nicht, weil es nur einen beschränkten Teil der Realität darstellt. Deswegen sollte man an eine absolute Identität von Subjekt und Objekt, die den verschiedenen Erscheinungen der Welt zu Grunde liegt, denken, um in ihr endlich das so begehrte absolute Prinzip der Philosophie zu finden.

1.8 Die Freiheit der absoluten Identität oder Indifferenz (Schelling)

Es ist eine Ironie der Geschichte der modernen Philosophie, dass die Suche nach einem Prinzip, das die Metaphysik als Wissenschaft begründen und ihr ein unzweifelhaftes und absolut gewisses Fundament liefern sollte, zu einer unvermeidlichen Distanzierung von der Idee der absoluten Gewissheit führte. Am Anfang – im Kartesischen Denken – sollte dieses Prinzip die Philosophie nach dem Muster der Mathematik als Wissenschaft, d. h. als ein absolut wahres und notwendiges System des Wissens, begründen und keine zweifelhafte Voraussetzung als Grundsatz akzeptieren. Aber die Einführung des Begriffs der Freiheit in die Philosophie zwang die verschiedenen Denker, eine Prämisse zu

¹⁴⁶ Ebd., S. 78.

übernehmen, die, an sich betrachtet, keine Notwendigkeit implizierte. Kant versuchte, diesen Widerspruch aufzuheben, indem er die Notwendigkeit in der praktischen Philosophie der Freiheit unterwarf. Auf diese Weise etablierte er die Freiheit als ein Prinzip, von dem alle praktischen und notwendigen Gesetze abgeleitet werden konnten. Allerdings war die abgeleitete Notwendigkeit keine mathematische Notwendigkeit mehr, sondern eine moralische Notwendigkeit. Um diesem neuen Prinzip der Philosophie treu zu bleiben, etablierten die Nachfolger Kants die Freiheit nicht nur als Grundsatz der praktischen, sondern auch der theoretischen Philosophie. Das war, was Fichte ursprünglich tat. Er stellte die Freiheit als unbedingtes und absolutes Prinzip der menschlichen Vernunft auf, von dem sich die theoretischen und praktischen Gesetze ableiten ließen, aber gleichzeitig sprach er der Natur diese Eigenschaft ab. Wenn aber die Philosophie noch eine Wissenschaft sein sollte, die ein absolutes und letztes Prinzip der ganzen Wirklichkeit finden musste, musste dieses Prinzip, das einer zweckmäßigen oder teleologischen Notwendigkeit zu Grunde liegt, jedem Seienden der Welt und nicht nur dem Menschen zukommen. Die Freiheit musste also als absolutes Prinzip des Ganzen (d. h. sowohl des Subjekts als auch des Objekts) aufgestellt werden. Und das ist genau, was Schelling und auch Hegel in ihren philosophischen Untersuchungen versuchten.¹⁴⁷

Für Schelling wurde sehr früh deutlich, dass die Trennung zwischen Bewusstsein und Natur bzw. zwischen Subjekt und Objekt nur eine Inkonsequenz des deutschen Idealismus war. Subjekt und Objekt kann man niemals als getrennte Wesen denken, weil sie eine unauflösbare Einheit des Wissens ausmachen. Ohne Subjekt kann kein Objekt gedacht werden, und ohne Objekt sind die Gedanken des Subjekts absolut leer, d. h., sie sind keine Gedanken mehr. Ferner: um die Objekte zu denken, muss ich mir sie als organisierte Wesen vorstellen, sonst könnte ich sie überhaupt nicht denken. Ich organisiere sie selbstverständlich als ideale Objekte mit Hilfe meines Verstandes, aber als reale Objekte existieren sie ohne mein Zutun. Sie haben auch ein Eigenleben, das durch den Verstand gedacht wird. Mithin sind die Eigenschaften des Ich (die Tätigkeit, die Freiheit, das Leben)

¹⁴⁷ Selbstverständlich gibt es viele Unterschiede zwischen der Schellingschen und der Hegelschen Philosophie, aber wir beschäftigen uns hier nicht mit diesen Unterschieden. Was wir hier zeigen wollen, ist nur, dass beide Philosophien trotz aller ihren Differenzen im Wesen dasselbe Ziel anstrebten. Wir teilen hier also die Meinung Martin Heideggers. Vgl., Martin Heidegger, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Gesamtausgabe, B. 42, Frankfurt am Main 1988, S. 21f.

nicht nur exklusive Merkmale des Ich, sondern auch Qualitäten der natürlichen Objekte. In der Natur selbst gibt es somit auch in Fichteschen Worten eine *Ichheit*, d. h. ein aktives Prinzip, durch das die Natur sich selbst bestimmen kann und die ihr zu Grunde liegt.

In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, 'daß Tätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien', womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende) Idealismus Fichtes bestehen kann; es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei.¹⁴⁸

Diese Ichheit soll in diesem Fall nur metaphorisch verstanden werden. Schelling benutzt dieses Wort, um zu verdeutlichen, dass das aktive Prinzip der Vernunft oder des „Sich selbst Setzen“ sowohl den Objekten als auch den Subjekten zu Grunde liegt. Allerdings können für Schelling weder das Subjekt noch das Objekt als Prinzip des Ganzen postuliert werden, da die Ganzheit der Phänomene nur als die Einheit dieser zwei Momente zu verstehen ist. Das absolute Prinzip oder die absolute Vernunft aber kann nur als „totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven“¹⁴⁹ gedacht werden. Diese Indifferenz ist für Schelling die Einheit dieser zwei Pole, die sich, wie in der Philosophie Fichtes, nach dem Gesetz der Identität richtet. Deswegen spricht Schelling sowohl von einer absoluten Indifferenz als auch von einer absoluten Identität als Prinzip der systematischen Philosophie. Sie drücken jedoch zwei verschiedene Qualitäten dieses Prinzips aus. Die absolute Indifferenz ist der Name der Einheit der Objektivität und der Subjektivität in der absoluten Vernunft; die absolute Identität ist ihrerseits das höchste Gesetz der Vernunft.

*Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nicht ist, und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist), ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird.*¹⁵⁰

So wie in der Philosophie von Fichte hat das Prinzip der Identität in der Philosophie Schellings keine substantielle Bedeutung. Die Identität muss immer als eine Tätigkeit

¹⁴⁸ Friedrich Wilhelm Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Ausgewählte Werke, Schriften von 1806-1813*, Darmstadt 1990, S. 295.

¹⁴⁹ Friedrich Wilhelm Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, herausgegeben von Manfred Durmer, Stuttgart 2009, S. 116.

¹⁵⁰ Ebd., S. 118.

verstanden werden, kraft der sowohl die absolute Vernunft als auch ihre Elemente (Subjekt und Objekt) sich selbst bestimmen können.

Mit diesem theoretischen Schritt wurde die Trennung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben, und beide Begriffe in eine absolute Identität vereinigen. Das bedeutet zuerst, dass für diese Philosophie sowohl die Natur als auch der Mensch sich nach dem Prinzip der Selbstbestimmung richten. Der Idee Schellings zufolge sind Subjekt und Objekt das Resultat ihrer eigenen Tätigkeit, oder in Fichteschen Worten, sie setzen sich selbst durch sich selbst als unbedingtes Prinzip der ganzen Wirklichkeit. Sie besitzen immer dasselbe Prinzip, das ihren verschiedenen Erscheinungen eine Einheit gibt. Darum konnte Hegel sagen, dass es seiner Ansicht nach alles darauf ankäme, „das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“.¹⁵¹ Das Wahre bedeutet für Hegel natürlich das Ganze und dieses Ganze schließt mindestens zwei Aspekte ein. Das Ganze ist zunächst die Einheit der unterschiedlichen Elemente (Subjekt und Objekt), die eine räumliche Existenz haben; zweitens ist es aber auch die Einheit ihrer Erscheinungen in der Zeit. Da jedes Phänomen der Welt ein Resultat seiner eigenen Tätigkeit ist, die zugleich einen bestimmten Zweck impliziert, muss diese Tätigkeit mit der Zeit entfaltet werden, so dass man seine vollständige Form anhand der Gesamtheit seiner verschiedenen Figuren nur am Ende einer verlaufenen Zeit bestimmen kann.¹⁵² Nach diesem Blickwinkel – den sowohl Schelling als auch Hegel teilen – ist das Ganze kein bloßes Sein, sondern vielmehr ein *Werden*. Die Wahrheit der verschiedenen Seienden der Welt muss unbedingt in der Zeit erscheinen, und nur die Totalität ihrer Momente, die ihre Form bestimmen, kann als Wahrheit angenommen werden.¹⁵³

¹⁵¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, B 9, herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heerde, Düsseldorf 1980, Vorrede, S. 18.

¹⁵² „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß erst am Ende das ist, was in Wahrheit ist; und hierin eben besteht sein Natur, Wirkliches, Subjekt, oder sich selbst Werden, zu seyn“. Ebd., S. 19.

¹⁵³ Eigentlich darf man nach Hegel, wie Hans Friedrich Fulda erklärt, nur über ein Absolutes sprechen, wenn man es als die synthetische Totalität ihrer verschiedenen Momente (Begriffe) konzipiert. Der Begriff <Werden> ist „noch sehr inhaltsarm, ja sogar der inhaltsärmste Vernunftbegriff des Absoluten. Er ist angemessen nur relativ zu den wenigen Verstandesbestimmungen, von denen aus er gebildet wurde. Man darf die skizzierte Art, ihn zu bilden, auch nicht verwechseln mit seiner Ableitung in einem spekulativen Denken (...). Aber jetzt schon sieht man: Soll unser Spielraum, Begriffe des Absoluten zu definieren, ausgeschöpft und dadurch ein Optimum an Bestimmtheit für die in Definitionen des Absoluten eingehenden Begriffe erreicht werden, so müssen andere reine Verstandesbegriffe – grundsätzlich sogar alle – zum Ausgangspunkt für andere, inhaltsreiche Begriffe von Maximalem genommen und als Vernunftbegriffe angemessen gemacht werden – also z. B. <Qualität>, <Relations>, <Modus>, aber auch <Vergleichung>, <Begriff>, <Urteil>,

Wir betrachten das System unserer Vorstellungen – sagt Schelling – nicht in seinem *Sein*, sondern in seinem *Werden*. Die Philosophie wird *genetisch*, d. h. sie läßt die ganze notwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen.¹⁵⁴

„Die Philosophie wird *genetisch*“ bedeutet also, dass sie die Geschichte der unterschiedlichen Phänomene erzählen und gleichzeitig das innere Prinzip, das dieses phänomenologische Werden verbindet, enthüllen muss. Da das Prinzip, das die Entwicklung der Phänomene leitet, dasselbe Prinzip für jedes Seiende der Welt ist, muss es notwendigerweise die Einheit des Ganzen darstellen. Es ist ein absolutes Prinzip, das die objektiven und subjektiven Momente der Erscheinungen in sich vereinigt. Deswegen ist die Philosophie niemals eine bloße Erzählung der objektiven und subjektiven Entwicklung der Phänomene, sondern sie selbst ist als Erscheinungsmoment des Wissens eine Figur dieses Prinzips, durch die es sich selbst erkennt. Die absolute Vernunft oder Identität, das diesem genetischen Prozess zu Grunde liegt, ist also zugleich unbewusstes und bewusstes Werden der Erscheinungen, das sich selbst durch sich selbst macht und erkennt. Nur in diesem letzten Sinne, d. h. als absolute Einheit des Ganzen, die sich selbst durch sich selbst macht und erkennt, wird das Ganze absoluter *Geist*.¹⁵⁵

Der Geist aber ist, wie sich leicht deduzieren lässt, kein beliebiges Prinzip, das nach willkürlichen Regeln handelt. Er ist immer eine absolut freie Tätigkeit, die ebendarum sich selbst seinen eigenen Gesetzen gemäß bestimmt. Seine Freiheit ist unmittelbar das Fundament seiner Notwendigkeit.¹⁵⁶ Er handelt gemäß seinen Gesetzen, weil er es will. Indem er seine Gesetze, die immer zugleich freie und logische Gesetze sind, bestimmt,

«syllogistischer Schluß», sowie Unterbegriffe von ihnen. Die Menge dieser ermöglicht und erfordert also viele «Definitionen» des Absoluten, und zwar jeweils eine durch mindestens einen unangemessenen und einen entsprechend angemessenen Vernunftbegriff. (...) Wenn es möglich ist, all diese Bestimmungen in eine lineare Anordnung zu bringen, lassen sich die Definitionsversuche systematisieren“, Hans Friedrich Fulda, *G. W. F. Hegel*, München 2003, 109f.

¹⁵⁴ Friedrich Wilhelm Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Werke*, Band 1, 5, herausgegeben von Manfred Durner, Stuttgart 1994, S. 93.

¹⁵⁵ „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein“, Ebd., S. 107.

¹⁵⁶ Žižek behauptet, dass genau diese Perspektive die Ganzheit der Schellingschen Philosophie charakterisiere. „Here Schelling inverts the standard perspective: the problem is not how, in a universe regulated by inexorable natural laws, freedom is possible (...) but, rather, how the world as a rational totality of causal interconnections made its appearance in the first place. (...) For Schelling, then, the primordial, radically contingent fact, a fact which can in no way be accounted for, is freedom itself, a freedom bound by nothing, a freedom which, in a sense, *is Nothing*; and the problem is, rather, how this Nothing, of the abyss of primordial freedom becomes entangled in the causal chains of Reason“, Slavoj Žižek, *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*“, Great Britain 1996, S. 16.

etabliert er den Sinn ihrer zeitlichen Erscheinungen und auch die Zwecke der verschiedenen Phasen seiner Entwicklung. Die ganze Welt wird durch seine Zweckmäßigkeit regiert. Nur in diesem Sinne behauptet Hegel, dass das Wesen des Geistes die Freiheit sei.¹⁵⁷ In diesem Sinne auch ist die Freiheit keine Eigenschaft des Menschen (und ebenso wenig der Natur), sondern, wie Heidegger in seiner Schellingvorlesung sagt, der Mensch ist das „Eigentum der Freiheit“.¹⁵⁸

Die Wissenschaft oder die systematische Philosophie, so wie Schelling und Hegel sie denken, ist nur möglich, weil sie die unvermeidliche Konsequenz der Erscheinung des Geistes selbst ist, der sich als ein System der absoluten Vernunft ausdrückt. Der Geist ist nach Schelling und Hegel systematisch und seine Freiheit kann nur als Notwendigkeit ausgedrückt werden. Wenn aber die Philosophie der absolute Ausdruck des Geistes sein soll, der die verschiedenen Momente der Wirklichkeit in sich vereinigt, muss sie unbedingt die Freiheit, die der Geist selbst ist, nicht nur als einen allgemeinen, d. h. abstrakt, sondern vielmehr als einen lebendigen und komplexen Begriff, d. h. konkret, denken. Dies bedeutet für Schelling, die Freiheit in Bezug auf das Gute und das Böse zu denken.

Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei.¹⁵⁹

In diesem Moment erscheint nochmals das moralische Problem der Freiheit, über das Leibniz lange nachgedacht hat: warum gibt es das Böse in der Welt? Bei Schelling aber kann diese Frage nur beantwortet werden, wenn man die Entwicklung des absoluten Geistes selbst, oder in anderen Worten, wenn man Gott denkt.¹⁶⁰ Da der Geist oder Gott das

¹⁵⁷ „Das Wesen des Geistes ist (...) die Freiheit, die Identität der absoluten Negativität des Begriffs mit sich“, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, *Gesammelte Werke*, Band 13, herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch, Düsseldorf 2000, S. 179.

¹⁵⁸ „Merksatz: Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit“, Martin Heidegger, op. cit., S. 15. Das bedeutet, dass die Freiheit im Prinzip kein menschliches Attribut ist, sondern vielmehr das sie das Wesen des Absoluten ausmacht. Die Freiheit ist das wesentliche Merkmal des Absoluten, das sowohl das Subjekt als auch das Objekt einschließt. Als Teil dieses Ganzen nimmt der Mensch (das Subjekt) an der Freiheit teil, aber sie ist keine exklusive Eigenschaft des Menschen. Im Gegensatz dazu befindet sich der Mensch immer innerhalb der Freiheit des Absoluten.

¹⁵⁹ Friedrich Wilhelm Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, op. cit., S. 296.

¹⁶⁰ Nach Jochem Hennigfeld sind Gott und das Absolute bei Schelling nur zwei verschiedene Wörter desselben Prinzips. „Prinzip des Schellingschen Identitätssystems ist das Absolute oder Gott; davon geht auch

absolute Fundament der Realität ist, muss man die Existenz des Guten und des Bösen von diesem Fundament aus denken. Man würde dem Problem ausweichen, wenn man nur dem Menschen die Möglichkeit und die Realität des Bösen zuschreiben würde. Die Möglichkeit des Guten und des Bösen muss man im Fundament selbst entdecken und nur danach, wenn man den Grund des Guten und des Bösen gefunden hat, kann man beide Begriffe in Bezug auf den Menschen denken.

Gott ist nach Schelling Leben. „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“¹⁶¹ Er ist ein absolut vollkommenes Wesen, das seinen Grund in sich selbst hat. Weil er den Grund seiner Existenz ist, kann er den unterschiedlichen Phänomenen der Welt einen Grund geben. Diese Phänomene richten sich nach ihren eigenen Gesetzen, dank derer „alles Regel, Ordnung und Form“¹⁶² ist. Nichtsdestoweniger existiert in der Welt auch das Regellose und das Chaos, die ein anderer Ausdruck des Bösen sind. Woher kommen beide? Sie können keine andere Herkunft als Gottes Grund selbst haben. Im Grund Gottes muss man also zugleich die Möglichkeit der Ordnung und des Regellosen finden. Das bedeutet aber, dass Gott seinen Grund in dem hat, „was in Gott selbst nicht Er selbst ist“.¹⁶³ Deswegen ist es notwendig zu fragen, was der Grund Gottes ist?

Wie im Vorhergehenden erläutert wurde, gibt es keine höhere Bestimmung des absoluten Geistes oder Gottes als die Freiheit selbst, d. h. als den freien Willen. Der Grund Gottes ist der Wille. Gott will immer sich selbst sein und gleichzeitig sein eigener Grund sein. Er ist zuerst, wie Safranski es erklärt, ein Eigenwille, der auf sich selbst bezogen bleiben wolle.¹⁶⁴ Gleichzeitig aber ist er auch ein Universalwille, d. h. ein Wille des Verstandes oder ein Wille zur Offenbarung. Er will sich selbst offenbaren und damit die Welt erleuchten und nicht nur auf sich selbst bezogen bleiben. Als Universalwille ist Gott somit ein leuchtendes Prinzip der Welt. Hingegen hat er in sich selbst als Eigenwille ein

die Freiheitsphilosophie aus. Folglich, müssen Grund und Existenz zunächst und vor allem im Blick auf das Göttlich-Absolute (das ‚Urwesen‘) dargelegt werden“, Jochem Hennigfeld, *F. W. J. Schellings ›Über das Wesen der menschlichen Freiheit‹*, Darmstadt 2001, S. 58.

¹⁶¹ Ebd., S. 290.

¹⁶² Ebd., S. 303.

¹⁶³ Idem. Dieser Ausdruck Schellings bringt jene Formulierung Hegels, mit der er das Absolut definierte, in Erinnerung: „Das Absolut selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegengesetzten und Einsein ist zugleich in ihm“, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, Werke 2, Jenaer Schriften (1801-1807), Frankfurt am Main 1986, S. 96.

¹⁶⁴ Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München 1997, S. 68.

dunkles Prinzip. Um die Welt zu erschaffen, musste der Eigenwille Gottes seinem Universalwillen unterworfen werden. Andernfalls hätte keine Schöpfung stattgefunden.

Das erste Prinzip ist die Selbstheit. Jedes individuelle Wesen hat seinen inneren Schwerpunkt, sein Zentrum, seinen ›Egoismus‹. (...) Gäbe es in Gott nur diesen Aspekt des Seins, so würde es keine Schöpfung gegeben haben. Kein Licht wäre nach außen gedrungen. Die ganze ungeheure Kraft bliebe in sich gesammelt. Gott wäre in sich verschlossen, heute würden wir sagen: er wäre ein ›schwarzes‹ Loch‹ geblieben.¹⁶⁵

Unbewusster und bewusster Wille, Finsternis und Licht, existieren immer in Gott zusammen. Schelling nennt beide Prinzipien auch der Wille des Grundes und der Wille der Liebe. Nur weil der Wille des Grundes dem Willen der Liebe unterworfen wird, kann Gott sich selbst offenbaren und in der Welt erscheinen. Allerdings wird der Wille des Grundes nicht vernichtet. Diese zwei entgegengesetzten Prinzipien liegen daher immer allen Phänomenen der Welt, die nur Erscheinungen Gottes sind, zu Grunde. Aber erst im Menschen entfaltet sich dieser Widerstreit im höchsten Maße. „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra.“¹⁶⁶

Wenn der Mensch aufgrund der „Angst des Lebens“ nach seinem Eigenwillen statt nach dem Universalwille handelt und seine Individualität zum höchsten Prinzip erhebt, führt er die Disharmonie in die Welt ein, wodurch das Böse in die Welt kommt. Diese Handlung ist aber kein Resultat einer willkürlichen Entscheidung, die jede Person immer treffen oder nicht treffen kann, sondern die notwendige Folge einer „ursprünglichen Handlung“, die jeder Mensch vollzogen hat. Im Leben kann der Mensch durch sein Handeln nichts ändern. Daher kann Schelling auch von einer *Prädestination* sprechen. So wie Gott den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt, leitet sich auch der Mensch immer nach der Notwendigkeit seiner freien Handlung. Absolute Freiheit bedeutet hier unmittelbar absolute Notwendigkeit.

Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne: nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist ebendieser bestimmt, böse

¹⁶⁵ Ebd., S. 67.

¹⁶⁶ Friedrich Wilhelm Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, op. cit., S. 307.

und ruchlos, jener andre dagegen fromm und gerecht zu handeln?, denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und Tat sei, und daß er als geistiges Wesen ein Sein vor und unabhängig von seinen Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.¹⁶⁷

Am Ende der klassischen modernen Philosophie, für die die Begründung der Metaphysik als eine Wissenschaft das Hauptziel war, wurden Freiheit und Notwendigkeit inmitten des philosophischen Systems endlich versöhnt. Die Freiheit wurde die unbedingte Tätigkeit einer absoluten Identität, die ihre eigenen Gesetze bestimmen konnte. Ihrerseits wurde die Notwendigkeit die unvermeidliche Folge dieser Tätigkeit selbst, die sich nur durch unerbittliche Gesetze ausdrücken ließ. Unter beiden wählte man am Ende zweifelsohne die Freiheit als höchstes Prinzip der Philosophie, aber nur solange sie als Fundament der Notwendigkeit diente. Eine reine Freiheit ohne eine enge Verbindung mit der absoluten Notwendigkeit, die die wichtigste Voraussetzung der Wissenschaft ist, war für die klassische moderne Philosophie eine ungeheuerliche Vorstellung. Ohne Notwendigkeit gab es für sie keine mögliche Philosophie, d. h. keine mögliche Wissenschaft.

Allerdings bedeutete die absolute Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit inmitten des modernen philosophischen Systems keineswegs das Ende der Philosophie selbst und ihrer Diskussion des Begriffs der Freiheit. Die Fragen und Untersuchungen über dieses und andere Themen gingen natürlich weiter, doch in einem anderen Kontext, in dem andere Denkweisen sich entwickelten und andere Antworten gegeben wurden.

Nach dem Ende des deutschen Idealismus, der den Freiheitsbegriff zum ersten Prinzip der Philosophie erhoben hatte, wurde es in Bezug auf diesen Begriff unvermeidlich zu fragen, ob die Mannigfaltigkeit und Komplexität des Phänomens der Freiheit sich auf eine theoretische Ebene beschränken ließ, oder ob sie vielmehr wegen ihrer eigenen Merkmale nicht in der Welt verwirklicht werden musste. Da die Freiheit nicht nur eine theoretische, sondern eher eine praktische Dimension besitzt, die sich nicht nur auf die Moral beschränkt, konnte man damals fragen, ob das Wesen der Freiheit nicht in ihrer Verwirklichung zu finden war. Die Philosophie sollte dann nach dieser Denkweise keine

¹⁶⁷ Ebd., S. 331.

Auslegung der Vergangenheit, wie Hegel zum Teil dachte,¹⁶⁸ sondern vielmehr ein Mittel sein, um die Freiheit in der Welt zu realisieren.

Ferner: man begann daran zu zweifeln, ob die Freiheit nur in dem Bereich der Wissenschaft gedacht werden musste. Das hat sogar Schelling gespürt, als er das Regellose oder die Irrationalität zusammen mit der Ordnung und die Form als Prinzip des ganzen Systems voraussetzte. Kann man die Freiheit nicht jenseits der Welt der Notwendigkeit denken? Ist es nicht möglich, den Begriff der Freiheit ohne ein absolutes Identitätsprinzip zu konzipieren? Lässt sich die Freiheit nicht ohne ein festes und unwandelbares Subjekt fassen? Alle diese Fragen tauchten allmählich nach dem Ende des deutschen Idealismus auf. Allein innerhalb der gewöhnlichen Grenzen der alten Metaphysik, für die die Theorie und das logische Denken unverzichtbare Bedingungen des Wissens waren, konnten diese Fragen nicht beantwortet werden.

¹⁶⁸ „Um noch über das Belehre, wie die Welt seyn soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat. Diß, was der Begriff lehrt, zeigt nothwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellectuellen Reichs des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Gesammelte Werke*, Band. 14,1, herausgegeben von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohman, Düsseldorf 2009, S. 16.

ZWEITES KAPITEL

Der Begriff der Freiheit im Zeitalter der Kritik an der Metaphysik

ERSTER TEIL

Freiheit und menschliche Praxis

La division que vous venez d'établir est très belle en métaphysique, mais ce n'est point de la métaphysique que nous voulons faire; nous voulons au contraire la combattre. Le but de notre travail est de mettre des faits à la place de raisonnements de métaphysicien...

C-H. De Saint-Simon, *Catéchisme des industriels*

Ehemals hatten die Philosophen Furcht vor den Sinnen: haben wir diese Furcht vielleicht allzusehr verlernt? Wir sind heute allesamt Sensualisten, wir Gegenwärtigen und Zukünftigen in der Philosophie, nicht der Theorie nach, aber der Praxis, der Praktik...

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*

2.1 „Jenseits der Metaphysik“. Eine Reformulierung der Zwecke der modernen Philosophie

Einer der auffälligsten Erscheinungen der Tradition der abendländischen Metaphysik – besonders ihres modernen Zweigs, in dem unterschiedliche Philosophen und Denker teilnehmen – besteht nicht nur darin, dass sie sich den Anschein einer kompletten und streng geschlossenen Einheit ihrer eigenen Geschichte gibt, sondern auch, dass sie die Illusion bewirkt, dass außerhalb ihrer Grenzen kein philosophischer Gedanke möglich ist. Es sieht so aus, als ob jede Frage und jede Antwort, die diese Tradition betreffen, notwendigerweise innerhalb ihrer selbst bestimmten Grenzen (d. h. ihrer logischen Prinzipien und Axiomen, ihrer Gesetze und Regeln, ihrer rationellen Verfahren, usw.) entstehen und sterben müssen, und als ob jeder Versuch, außerhalb derselben nachzudenken, ein bloßes Wirrwarr ist. Auf diese Weise erscheint die metaphysische Tradition des Abendlands als ein vollkommen geschlossen abgedichteter Kreis, wo jede philosophische Infragestellung nach bestimmten Regeln der Vernunft ihren Weg und ihre Lösung finden kann. Nichtsdestoweniger löst sich dieser Anschein plötzlich auf, wenn man bemerkt, dass die Art und Weise, durch die die verschiedenen Denker der metaphysischen

Tradition des Abendlands die verschiedenen Interessen und Fragen der Philosophie aufzuklären versuchen, darauf beruht, die philosophischen Problemen auf ein Minimum zu reduzieren und die mannigfaltigen Ideen und Anregungen, die die Denker zu philosophieren veranlassen, ihren eigenen Absichten (die Begründung der Philosophie als eine Wissenschaft z. B.) zu unterwerfen. Dann kann man die Metaphysik unter einem anderen Aspekt betrachten. Sie erscheint nicht mehr als eine allwissende Kenntnis, mit deren Hilfe man alle möglichen Fragen beantworten kann, sondern nur als eine Denkweise, durch die sich einige bestimmte vorausgesetzte Zwecke erreichen lassen.

Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, bemühte sich die klassische neuzeitliche Philosophie lange Zeit darum, eine systematische und gründlich strukturierte Wissenschaft, die die verschiedenen philosophischen Fragen auf eine sichere Weise beantworten konnte, zu begründen. Ihr Ziel war also die Errichtung eines wissenschaftlichen Systems, das sich nach dem Grundsatz der absoluten Gewissheit leiten ließ, sodass man mithilfe desselben die verschiedenen Prinzipien und Gesetze der Philosophie auf eine unzweifelhafte und logische Weise etablieren konnte. Wie schon gesagt, war dieser theoretische Versuch im Wesen nur der Ausdruck einer geschichtlichen Entwicklung der Haltung der modernen Menschen zu der Welt der Objekte, die ihnen nicht mehr als ein durch Gottes Willen bestimmtes Seiendes, wie im Mittelalter, erschien, sondern als ein Seiendes, das man umformen und verändern konnte, wenn man die richtigen Werkzeuge und die präzisen Erkenntnisse hatte. Der Mensch erhob sich allmählich zum Mittelpunkt des modernen Lebens und Nachdenkens – darin besteht das Wesen des sogenannten *Humanismus*. Nicht zufällig wurde das menschliche Bewusstsein als Subjekt der Erkenntnis und der Wirklichkeit überhaupt etabliert, aus welchem alle notwendigen Prinzipien der Philosophie abgeleitet werden mussten. Der Mensch aber, wie von Anfang an von verschiedenen Denkern anerkannt wurde, ist kein eindimensionales Seiendes, dessen Eigenschaften sich auf das bloße Bewusstsein reduzieren lassen. Der Mensch ist auch frei und gerade dadurch kann er von der sogenannten Notwendigkeit der Wissenschaft abweichen.

Für die Absichten der klassischen modernen Philosophie (d. h. der Begründung der Philosophie als Wissenschaft oder als systematisches Denken) erschien also die menschliche Freiheit als ein Problem, das den sicheren Gang der Wissenschaft behinderte.

Deswegen versuchten die verschiedenen neuzeitlichen Philosophen von Anfang an, den Begriff der Freiheit der Vernunft des Subjekts zu unterwerfen. Nur wenn man die menschliche Freiheit unter die notwendigen Gesetze der Vernunft subsumierte, konnte man deren gefährliche Wirkungen auf die Wissenschaft vermeiden. Am Ende dieser Geschichte etablierte der deutsche Idealismus die Freiheit als ein Prinzip, aus dem die Notwendigkeit des ganzen wissenschaftlichen Systems der Philosophie abgeleitet werden konnte. Freiheit und Notwendigkeit waren schließlich anscheinend versöhnt. Jedoch war diese Versöhnung sogar für die Vertreter des deutschen Idealismus zweifelhaft. Kann man den Begriff der Freiheit innerhalb eines philosophischen Systems denken oder ist dieser Begriff mit einem solchen System unverträglich? In der letzten Abhandlung, in der der deutsche Idealismus dieses Thema ausdrücklich anging, stellte Schelling eine ähnliche Frage und versuchte eine überzeugende Antwort zu finden. Da Schelling in seiner Philosophie des Ganzen die Irrationalität der Freiheit neben der Rationalität der Vernunft annahm, war es unvermeidlich zu fragen, ob diese Irrationalität mit den logischen Voraussetzungen des philosophischen Systems zusammenwohnen konnte.

Nach dem deutschen Idealismus wurde es für verschiedene Philosophen und Denker allmählich klar, dass sich die Unbestimmtheit der Freiheit nicht innerhalb der Grenzen der modernen Metaphysik vollständig ausdrücken ließ. Der Umstand, dass das menschliche Wesen nur als bloßes Denken anerkannt wurde, und dass dieses Denken als Subjekt jeder individuellen Tätigkeit, aus dem die Gesetze der theoretischen und ethischen Philosophie abgeleitet werden konnten, etabliert wurde, erschien diesen Denkern als eine Reduzierung der unterschiedlichen und mannigfaltigen menschlichen Eigenschaften, die in diesem theoretischen Horizont nur auf unvollkommene Weise erfasst werden konnten. Man begann also sowohl die Freiheit, die wesentlich als freier Wille betrachtet wurde, als auch das menschliche Dasein, das auf den Begriff des Subjekts reduziert wurde, jenseits der Interessen der reinen Wissenschaft zu denken.¹⁶⁹

Zur Entwicklung dieser neuen philosophischen Tendenz, die seit der Epoche der englischen und französischen Aufklärung langsam auftauchte, trugen entscheidend auch

¹⁶⁹ Das bedeutet aber nicht, dass das Streben nach einer vollständig begründeten Wissenschaft plötzlich verschwand, als hätte es niemals existiert. Das wissenschaftliche Denken beherrschte noch lange Zeit den Geist der verschiedenen Philosophen – wie die Geschichte des 19. Jahrhunderts beweist –, noch als ihre Ziele nicht mehr rein theoretisch waren. Was wir hier skizziert haben, gilt nur als eine Tendenz, die im Laufe der späteren Jahre immer stärker geworden ist.

verschiedene politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ereignisse bei, die die traditionelle Auffassung der Welt nach und nach lösten. Der englische Bürgerkrieg und später die Französische Revolution zeigten auf eindruckliche Weise, dass die Freiheit nicht nur ein theoretischer oder moral-praktischer Begriff war, sondern vielmehr ein politisches und lebenswichtiges Ziel, für welches viele Leute, die aus verschiedenen sozialen Schichten herkamen, zu kämpfen und zu sterben bereit waren. Ihrerseits machten die Fortschritte des internationalen Handels und die industrielle Revolution deutlich, dass die Möglichkeit, um ein „freies“ Leben innerhalb der modernen Gesellschaft zu führen, auch in einem engen Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Entwicklung jedes Landes stand.¹⁷⁰

Man kann deswegen behaupten, dass genau dieselbe Haltung der neuzeitlichen Menschen in der abendländischen Gesellschaften, die den Menschen in das Zentrum der Welt und der Kultur stellte und die wir unter dem Name *Humanismus* bezeichnet haben, zu einer neuen Auffassung des menschlichen Daseins führte, da die modernen Menschen anfangen, das alte Bild des Menschen, das ihn hauptsächlich als erschaffene Seele oder als rein Bewusstsein charakterisierte, als ein zu sehr einschränkendes Bild für ihr individuelles und politisches Streben nach einem freien Leben zu konzipieren. Was die Philosophie betrifft, stand außerdem die alte metaphysische Konzeption noch in einer engen Verbindung mit einer religiösen Weltanschauung – wie man durch das Lesen der verschieden Autoren des deutschen Idealismus konstatieren kann –, was dem Anspruch einer vollständigen Autonomie des Menschen in der Welt widersprach. Wenn man also eine neue Konzeption der Freiheit hervorbringen wollte, die den Anforderungen der Epoche genügen konnte, musste man zuerst einen neuen Begriff des menschlichen Daseins entwickeln und gleichzeitig die Reste der theologischen Auffassung in der Philosophie überwinden, um die Zentralität des Menschen innerhalb der modernen Gesellschaft zu bestärken, wie der Humanismus selbst von Anfang an gefordert hatte.

Die Forderung einer Reformulierung der Zwecke und Interessen der Philosophie und der Theorie überhaupt wurde also unter diesem Gesichtspunkt zu einer kohärenten Konsequenz der Radikalisierung der Voraussetzungen des abendländischen Humanismus – und daraufhin der modernen Metaphysik – statt zu einer Negation derselben.

¹⁷⁰ Um sich in die enge Beziehung zwischen den politischen Revolutionen und der industriellen Revolution besonders in England und Frankreich zu vertiefen, siehe Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution. Europe 1788-1848*, Great Britain 1972, insbesondere Kapitel 13 („Ideology: Secular“), SS. 234-252.

Nichtsdestoweniger erschien diese Reformulierung den Denkern dieser Zeit als eine vollständige Aufhebung der alten Voraussetzungen und Irrtümer der Metaphysik, die den Weg des freien Denkens und Handelns blockierte. Daher kommt es, dass die verschiedenen Autoren, die die Metaphysik ausdrücklich kritisierten, ihre eigene Auffassung als eine Umkehrung der modernen Metaphysik verstanden,¹⁷¹ obwohl sie ihren theoretischen Horizont (den Humanismus) niemals verließen. Eigentlich wollten sie auf unterschiedliche Weise den Weg des „authentischen Humanismus“ entsperren, indem sie die Prämissen der modernen Philosophie kritisierten und radikalisierten. Man kann mindestens fünf Züge dieser Reformulierung der neuzeitlichen Philosophie ausmachen.¹⁷²

Erstens bemühten sich die Denker, die die Philosophie unter einer neuen Auffassung konzipierten, darum, den idealistischen Hintergrund, der der abendländischen Philosophie seit jeher zu Grunde liegt, zu überwinden. Der Idealismus stellte für diese neuen Theoretiker den Urheber der Reduzierung und meistens der Verneinung der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Erscheinungen, die die Welt ausmachen, und den Hauptgrund aller Irrtümer und falschen Vorstellungen, die das Potenzial der modernen Philosophie hemmte, dar. Für sie war die theologische Konzeption, die die moderne Philosophie unterdrückte –da sie die absolute Autonomie des Menschen beschränkte, indem sie den Ursprung seines Wesens jenseits dieser Welt verortete –, die logische Konsequenz der metaphysischen Voraussetzungen, aus der der Idealismus selbst stammte. Deswegen tauchte der sogenannte Materialismus¹⁷³ plötzlich als die einzige Denkweise auf,

¹⁷¹ Das war der Fall bei Karl Marx, der im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapitals* behauptete, dass „die Dialektik in Hegels Händen“ auf dem Kopf stehe und dass er sie in eine rationelle nicht mystifizierte Methode umwandeln wollte. Vgl. Karl Marx, *Das Kapital*, Band 1, MEW, Band 23, Berlin 1962.

¹⁷² Auch wenn wir uns im ersten Teil dieses Kapitels hauptsächlich mit Philosophen des 19. Jahrhunderts beschäftigen, zitieren wir die Namen von Autoren des 18. Jahrhunderts, da die Züge der Reformulierung der neuzeitlichen Philosophie, die wir an dieser Stelle zusammenfassen, nur als langfristige Tendenzen gelten, die im Laufe vieler Jahre entwickelt wurden. Wie wir schon in der Einleitung dieser Arbeit schrieben, gehen wir von keinem fixen Zeitpunkt der Geschichte der Philosophie aus, da dieser Zeitpunkt vielleicht nur in den Köpfen einiger Historiker der Philosophie, aber keineswegs in der Entfaltung der geschichtlichen Ereignisse selbst existiert.

¹⁷³ Nach der klassischen Auslegung von F. A. Lange handelt es sich an dieser Stelle (wenigstens in Deutschland) um eine Wiederbelebung des philosophischen Materialismus, dessen Bedingung der Möglichkeit sich schon in der kantischen Unterscheidung zwischen Phänomen und Ding an sich fand, die aber der deutsche Idealismus vernachlässigte. Erst 1830 (ein Jahr vor dem Tod Hegels) entstand in Deutschland eine echte materialistische Strömung, deren wichtigste Figur Ludwig Feuerbach war. Nichtsdestoweniger fand sich nach Lange die wichtigste Anregung für die Entstehung des philosophischen Materialismus in der französischen und englischen Aufklärung. Vgl. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, zweites Buch, *Geschichte des Materialismus seit Kant*, Leipzig 1902.

die die physischen Seienden – den Menschen inbegriffen – in ihrer ganzen Komplexität zum Ausdruck bringen konnte. Die Ideen erschienen dann nicht mehr als die ewigen Wesen, denen die weltlichen Phänomene untergeordnet waren, sondern vielmehr als Resultat der körperlichen und physischen Tätigkeiten des Menschen, die alle geistigen Vorstellungen durch den Eindruck äußerer Gegenstände auf seine Sinne hervorrufen konnten¹⁷⁴. Die menschliche Empfindlichkeit und Tätigkeit wurden auf diese Weise zur Quelle und zum Ursprung der Welt der Ideen erhoben. Diese Idee haben schon die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts entwickelt.

...je dis –behaupet Helvétius– que la sensibilité physique et la mémoire, ou, pour parler plus exactement, que la sensibilité seule produit toutes nos idées.¹⁷⁵

...tout se réduit donc à sentir.¹⁷⁶

Pour nous assurer de cette vérité, considérons la nature. Elle nous présente des objets; ces objets ont des rapports avec nous, et de rapports entre eux; la conoissance de ces rapports forme ce qu'on appelle *l'Esprit*: l'est plus ou moins grand, selon que nos conoissances en ce genre sont plus ou moins étendues. L'esprit humain s'éleve jusqu'à la conoissance de ces rapports, mais ce sont de borne qu'il ne franchit jamais.¹⁷⁷

Zweitens entstand die Notwendigkeit, eine neue Konzeption zu entwickeln, die den Vorrang der Theorie vor der Praxis umkehrte, als eine logische Konsequenz der Infragestellung des idealistischen Hintergrunds der abendländischen Philosophie.¹⁷⁸ Wenn

¹⁷⁴ Wie Günther Mensching erläutert, hatte das Wort Materialismus noch im 18. Jahrhundert eine negative Bedeutung. Erst später im selben Jahrhundert deklarierten sich einige Philosophen als Materialisten. „Im späteren 18. Jahrhundert beginnt die radikale Aufklärung damit, sich den ursprünglich despektierlich gemeinten Titel des Materialismus affirmativ zuzueignen. Julien Offray de la Mettrie deklariert als einer der ersten seine Position als Materialismus. (...) Die Enzyklopädie, an der viele Materialisten beteiligt waren, stellt die vereinigte Anstrengung einer ganzen Generation von Intellektuellen dar, die längst fällige politische und gesellschaftliche Emanzipation auf das damals erreichte Niveau der Wissenschaft zu erheben“, Günther Mensching, *Der Materialismus des 19. Jahrhunderts in historischer Perspektive*, in *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, B. 1, *Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2002, S. 27 und S. 30.

¹⁷⁵ Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit*, Oeuvres complètes I/II, Hildesheim, Germany 1969, S. 178.

¹⁷⁶ Ebd. S. 207.

¹⁷⁷ Ebd. 207f.

¹⁷⁸ Man kann diese philosophische „Umkehrung“ der Beziehung zwischen Praxis und Theorie in der Marxschen Kritik an Hegel finden. Zwar waren nach Hegel Theorie und Praxis immer verbunden, aber für ihn hatte die Theorie noch einen Vorrang vor der Praxis. Marx übernahm die Hegelsche Konzeption der Einheit von Theorie und Praxis, kehrte aber die Priorität der ersten vor der zweiten um. „Bemerkenswerterweise ist, daß Marx auch den von Hegel angelegten Gedanken der dialektischen Einheit von Theorie und Praxis, theoretischer und praktischer Tätigkeit vertrat. Hegel war weit davon entfernt, beide Komponenten metaphysisch voneinander zu trennen. Er betonte vielmehr ständig die dialektische Einheit von Theorie und Praxis. Allerdings räumte er dabei der Theorie das Primat ein, denn sie sei nicht nur der Praxis entgegengesetzt, sondern ihr Ausgangspunkt“, Heinrich Opitz, *Philosophie und Praxis. Eine Untersuchung zur Herausbildung des Marxschen Praxisbegriffs*, Berlin 1967, S. 20.

die Aufgabe der Philosophie nicht mehr auf der Untersuchung des ewigen Wesens der Ideen beruhte, sondern auf der Erläuterung und Ausstellung der natürlichen und körperlichen Phänomene nach dem Gesichtspunkt ihrer materiellen Tätigkeiten und Verhältnisse, wurde es schnell notwendig, die Qualitäten dieser konkreten Tätigkeiten diesmal nicht um der Theorie willen, sondern zugunsten der Praxis selbst, aufzuklären. Nach dieser neuen Auffassung war die Theorie nur eine sekundäre Aktivität, die man ausführen konnte, nur weil man zuerst die notwendigen Lebensmittel für die Existenz durch die menschliche Arbeit hergestellt hatte. Wenn die lebensnotwendigen Bedürfnisse nicht befriedigt werden konnten, konnte man keine Theorie hervorbringen. Dementsprechend sollte die Theorie der Praxis unterworfen werden, sodass die praktischen Zwecke der Menschen sich leichter erreichen ließen. Im Gegensatz zu der hegelianischen Idee, für die eine der wichtigsten Aufgabe der Philosophie in einer Reflexion über die Vergangenheit bestand, wurde die Einsicht der unterschiedlichen Eigenschaften der menschlichen Praxis und daraufhin die Veränderung der gegenwärtigen Umstände der verschiedenen Gesellschaften um des Lebens der Menschen willen zum Hauptziel der neuen Auffassung der Philosophie. Das haben vorher einige Philosophen der französischen Aufklärung geahnt.

Am Ende des berühmten Buchs *Candide ou L'optimisme* von Voltaire sagte die Hauptfigur, Martin, zu seinem leibnizianischen Mentor, Panglois – wer egal, was schlimmes auch immer passierte, stets behauptete, dass diese Welt die beste aller möglichen Welten sei –: „Travaillons sans raisonner (...); c'est le seul moyen de rendre la vie supportable“.¹⁷⁹ Einige Jahrzehnte später bestärkte Saint-Simon diese Behauptung, indem er die Anstrengung der Philosophen (der Weisen) unter die Arbeit der industriellen Klasse subsumierte.

Les savants rendent des services très importants à la classe industrielle mais ils reçoivent d'elle des services bien plus importants encore, ils en reçoivent *l'existence*; c'est la classe industrielle qui satisfait leurs premiers besoins, ainsi que leurs goûts physiques de tous les genres; c'est elle qui leur fournit tous les instruments que peuvent leur être utile pour l'exécution de leurs travaux.
La classe industrielle est la classe fondamentale, la classe nourricière de toute la société, celle sans laquelle aucune autre ne pourrait subsister: ainsi elle a le droit de dire aux savants, et à plus forte

¹⁷⁹ Voltaire, *Candide ou L'optimisme*, Romans et contes, 1979, S. 233.

raison à tous les autres non industriels, nous ne voulons vous nourrir, vous loger, vous vêtir et satisfaire en général vos goûts physiques qu'à telle condition.¹⁸⁰

Drittens, je mehr die neuen Theoretiker die idealistischen Voraussetzungen der Philosophie kritisierten und verließen, desto mehr entstand eine Denkweise, für welche die Suche nach einer ontologischen Wahrheit oder einem ontologischen Wesen der Dinge jenseits der vorhandenen Welt nur die Unfähigkeit der verschiedenen Philosophen ausdrückte, die Komplexität der diesseitigen Welt zu betrachten. Anstatt die ewigen und unveränderlichen Prinzipien der intelligiblen Welt aufzuspüren, strengten diese Denker an, die natürlichen und gesellschaftlichen Regeln zu verstehen, die die physische bzw. menschliche Welt tendenziell regieren. Was die menschliche Welt angeht, bedeutete der Verzicht auf die Suche nach den ontologischen Voraussetzungen, die die alte Weltanschauung leiteten, das Auftauchen eines historischen Denkens,¹⁸¹ für welches die Antworten auf die Fragen nach dem Wesen des Menschen nur innerhalb der konkreten Gesellschaften und der weltlichen Erfahrung entsprechend gegeben werden sollten. Nicht den apriorischen, sondern den empirischen und geschichtlichen Prinzipien *a posteriori* nach sollte jede philosophische Untersuchung ihren eigenen Weg finden. Das geschichtliche Denken erhob sich also langsam zu der vorherrschenden Denkweise, aus welcher die Mehrheit der menschlichen Erscheinungen sich erklären ließ.¹⁸² Und gerade dieses theoretische Ereignis hatte wichtige Konsequenzen für den Begriff des Subjekts.

Die klassische moderne Philosophie konzipierte den Menschen immer unter dem Gesichtspunkt der Identität. Ihr zufolge waren seine körperlichen Eigenschaften unwesentliche Merkmale seines Daseins, die die Zeit ändern und modifizieren konnte. Demgegenüber stellte sein Bewusstsein für sie einen unveränderlichen Zug seiner Existenz

¹⁸⁰ Claude Henri Comte de Saint-Simon, *Catéchisme des Industriels*, Quatrième Cahier, Oeuvres Choiesies III, Deutschland 1973, S. 197.

¹⁸¹ Die Entstehung eines geschichtlichen Denkens innerhalb der neuzeitlichen Philosophie begann selbstverständlich nicht in diesem Moment. Im Gegensatz dazu entspringen die ersten wichtigen Reflexionen über die Geschichte im frühen 18. Jahrhundert (Shaftesbury, Vico), die später in Deutschland eine Nachwirkung in Autoren wie Herder und Winckelmann hatten. Vgl. Friedrich Meineke, *Die Entstehung des Historizismus*, in Friedrich Meineke Werke, B. III, München 1959. Allerdings hatten diese Interpretationen der Geschichte noch einen tiefen idealistischen und theologischen Hintergrund, die die Kritiker der Metaphysik nicht akzeptieren konnten. Das neue materialistische und geschichtliche Denken geriet sich mit jedem theologischen und idealistischen Denken in Konfrontation und betonte die menschliche Praxis als Mittelpunkt seiner Auffassung.

¹⁸² Obwohl sie den Satz später gestrichen haben, schrieben Marx und Engels in *Die Deutsche Ideologie* folgendes: "Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte", Karl Marx und Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, MEW, Band 3, Berlin 1983, S. 18.

dar, das daraufhin als Subjekt seiner Wirklichkeit gelten konnte. Selbst Hegel, der die Geschichtlichkeit des Geistes als das wichtigste Merkmal seiner Philosophie auffasste, dachte den Menschen von der Perspektive des Bewusstseins aus und konzeptualisierte seine Veränderungen nach den ewigen Regeln der Logik. Im Gegensatz dazu erfasste die erste Kritik an der Metaphysik das Wesen des menschlichen Daseins als ein gesellschaftliches und historisches Resultat der menschlichen Entwicklung selbst, d. h., als eine Folge seines empirischen Lebens, über das man nur *a posteriori* nachdenken konnte, um es zu verstehen. Für diese neue Auffassung der Philosophie bedeutete die alte metaphysische Darstellung des Menschen eine Abstraktion oder eine Begrenzung seiner unterschiedlichen Qualitäten, denen sie keine Aufmerksamkeit schenkte.

Wenn man die Welt oder Natur auf *abstrakte* Bestimmungen reduziert – schrieb Feuerbach –, wenn man sie zu einem metaphysischen Ding, also zu einem bloßen Gedankending, macht und diese abstrakte Welt nun für die wirkliche Welt nimmt, so ist eine logische Notwendigkeit, sie als endlich zu denken. Die Welt ist uns nicht gegeben durch das Denken, wenigstens das meta- und hyperphysische, von der wirklichen Welt abstrahierende, in dieser Abstraktion sein wahres, höchstes Wesen setzende Denken; sie ist uns gegeben durch das Leben, durch die Anschauung, durch die Sinne. Für ein abstraktes, nur denkendes Wesen existiert kein Licht, denn es hat keine Augen, keine Wärme, denn es hat kein Gefühl, existiert eigentlich *gar nichts*. Die Welt ist also nur dadurch uns gegeben, daß wir *andere* Wesen, daß wir mehr sind als nur Logiker und Metaphysiker. Aber gerade dieses plus erscheint dem metaphysischen Denker als ein minus, diese Negation des Denkens als absolute Negation.¹⁸³

Das Verlassen des Begriffs des Subjekts begann genau mit dieser Kritik an der idealistische Auffassung der menschlichen Identität. Die klassische moderne Philosophie konzipierte das menschliche Dasein als Subjekt, weil ihr Ziel darin bestand, einen beständigen Zug der menschlichen Identität aufzufinden, um die wissenschaftliche Erkenntnis zu begründen, deren höchster Zweck das Erreichen der absolute Gewissheit war. Für die Kritik an der Metaphysik war indessen die Anerkennung der verschiedenen Eigenschaften des Menschen jenseits des reinen philosophischen Interesses der Denker (d. h. jenseits der theoretischen Diskussionen über die Bestimmung der verschiedenen Begriffe, mit denen sich die Philosophie seit jeher beschäftigt) noch wichtiger als die Begründung der Wissenschaft selbst. Das bedeutete unmittelbar den Verzicht auf den Glauben an ein einziges Merkmal, das die menschliche Identität *a priori* ausmachte, und

¹⁸³ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, Kleine Schriften III (1846-1850), Gesammelte Werke, 10, Berlin, DDR 1990, S. 28f.

die Anerkennung der unterschiedlichen Züge des menschlichen Daseins, dessen Identität nur *a posteriori* und niemals auf absolute Weise bestimmt werden konnte. Nichtsdestoweniger besagte diese Distanzierung von der klassischen Definition des Menschen als Subjekt kein Verlassen der humanistischen Überlieferung. Umgekehrt. Mit dem Verzicht auf eine idealistische Bestimmung des Menschen entstand eine neue Auffassung desselben, die seine mannigfaltigen Qualitäten ohne theoretische Beschränkungen betrachten konnte. Obwohl es paradox klingt, kann in diesem Punkt die Rede von der Entstehung eines *Humanismus ohne Subjekt* sein.¹⁸⁴

Als ein viertes Merkmal der neuen Auffassung der Philosophie und der Theorie überhaupt kann man die immer wichtigere Rolle des kritischen Denkens in der Bildung der philosophischen Rede erwähnen. Zwar war Kant derjenige, der als erster die Zentralität der Kritik für die Philosophie betonte, aber seine Anregungen und Absichten waren radikal entgegengesetzt zu den Interessen und Vorsätzen der neuen Philosophen. Für ihn galt die Kritik noch als eine Methode, um die Exzesse der Metaphysik zu limitieren, sodass am Ende die Metaphysik selbst als eine strenge Wissenschaft begründet werden konnte. Im Gegensatz dazu bestimmten die Theoretiker, die die ganze Tradition der abendländischen Philosophie in Frage stellten, die Kritik als das wichtigste Werkzeug, mithilfe dessen die Metaphysik – grundsätzlich als idealistischer Gedanke konzipiert – zugrunde gerichtet werden sollte. Ihr Zweck war die Überwindung der Metaphysik (im oben genannten Sinn), nicht ihre Rettung. Gleichzeitig wollten sie die überwundene Metaphysik durch ein materialistisches und irreligiöses Denken ersetzen, das die Komplexität des menschlichen Daseins vollständig erkennen konnte.

In der Religion wird der Mensch um sich selbst gebracht und sein Wesen, das ihm geraubt und in den Himmel versetzt ist, zum Unwesen, zum Unmenschlichen, zum Inhumanität selbst gemacht. Die Kritik ist die Krisis, welche das Delirium der Menschheit bricht und den Menschen wieder sich selbst erkennen läßt.¹⁸⁵

¹⁸⁴ An dieser Stelle müssen wir nochmals hinzufügen, dass dieses theoretische Phänomen nur als eine Tendenz gilt. Das Denken an der menschlichen Identität ging sicher lange Zeit noch weiter, obwohl immer weniger unter den alten idealistischen Voraussetzungen, die sie als eine ontologische Eigenschaft des menschlichen Daseins betrachteten.

¹⁸⁵ Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Feldzüge der reinen Kritik, Einleitung von Hans Martin Sass, Frankfurt 1968, S. 122.

Schließlich (als *fünftes Merkmal*) war der höchste Traum der Kritik an der Metaphysik die Ergänzung einer noch nicht vervollständigten Aufgabe der modernen Aufklärung: die volle Befreiung der Menschen von ihren religiösen und gesellschaftlichen Ketten. Nach diesen Denkern erschien die Freiheit des Menschen nicht mehr als ein Problem, das ihre philosophischen Zwecke behinderte, sondern als das Ziel an sich, auf welches alle theoretischen Anstrengungen gerichtet werden mussten. Zwischen der Notwendigkeit der Wissenschaft und der unvoraussagbaren Freiheit des Menschen erwähnten die Kritiker der Metaphysik die letzte, und auf diese Weise hoben sie ein Problem auf (d. h. das Problem zwischen der Voraussetzung eines denkenden Subjekts, das die Philosophie als Wissenschaft von seiner unzweifelhaften Substantialität aus vollständig begründen soll, und der Annahme einer angeblichen freien Willkür oder eines freien Willens, die dem Subjekt selbst zugrunde liegt und die die sogenannte Begründung der Philosophie als Wissenschaft in Gefahr bringt), das lange Zeit die moderne Philosophie beschäftigt hatte.

Der erste Denker, der in seiner Philosophie die verschiedenen erwähnten Züge der Kritik an der Metaphysik zusammenfasste und dadurch einen neuen und unabhängigen Begriff der Freiheit jenseits des Begriffs des Subjekts entwickelte, war Karl Marx. Im nächsten Abschnitt beschäftigen wir uns mit seiner Auffassung der beiden Begriffe.

2.2 „Jenseits der Notwendigkeit“: die Freiheit als Resultat der notwendigen Entwicklung der menschlichen Geschichte (Marx)

Die Reformulierung der Zwecke und Interessen der modernen Philosophie führte unvermeidlich zu einer Reformulierung des Ausgangspunkts, auf welchem die ganze Philosophie begründet werden musste. Als die klassischen modernen Philosophen die Errichtung einer systematischen und vollständig begründeten Wissenschaft beabsichtigten, mussten sie notwendigerweise ein unzweifelhaftes und sicheres Prinzip der Erkenntnis voraussetzen, um ihre Ziele zu erreichen. Dann tauchte das menschliche Subjekt, d. h., das Bewusstsein des Menschen oder das kartesianische *ego cogito* als der feste Grund, von dem aus das philosophische System die absolute Gewissheit erreichen konnte, auf. Nichtsdestoweniger, sobald die verschiedenen Denker und Philosophen, die die Metaphysik

zu kritisieren anfangen, dieses rein theoretische Ziel langsam verließen, um es durch einen gesellschaftlichen praktischen Zweck zu ersetzen, etablierten sie einen neuen Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion, aus dem keine absolute Gewissheit zu erlangen war. Wie im vorhergehenden Abschnitt nachgewiesen wurde (fünftes Merkmal der Reformulierung der neuzeitlichen Philosophie), begriffen die Kritiker der Metaphysik die neue Aufgabe der Philosophie als die Ergänzung eines noch nicht vervollständigten Ziels der abendländischen Aufklärung, deren innerste Illusion darauf beruhte, die volle Befreiung der Menschen von ihren religiösen und gesellschaftlichen Zwängen zu schaffen. Folglich mussten sie von der Untersuchung der konkreten Menschen, so wie sie in ihren alltäglichen Tätigkeiten erschienen, ausgehen – da sie noch innerhalb der humanistischen Tradition blieben – und nicht beim rein theoretischen Wesen anfangen, wie die klassische moderne Philosophie versuchte. Der neue Ausgangspunkt war also nochmals der Mensch, aber nicht wie er früher für die Absichten der Wissenschaft erschien, d. h., als reines Bewusstsein oder als Geist, sondern so wie er in der „wirklichen Welt“, in der Gesellschaft, vorhanden ist, das bedeutet, als ein Seiendes, das fühlt, isst, arbeitet, denkt, usw.: ein lebendiges Dasein. Am Anfang der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* (1857) formulierte Marx diese Idee auf folgende Weise:

In Gesellschaft produzierende Individuen - daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt.¹⁸⁶

Nach dieser Formulierung stehen die Individuen, wie sie in der Gesellschaft erschienen, d.h., als produzierende Individuen, und nicht als reine Subjekte im Zentrum der theoretischen Reflexion. Für Marx war der Begriff des Subjekts ein idealistischer Rest der Philosophie, der die mannigfaltigen Eigenschaften der Individuen verdeckte und auf eine einzige und abstrakte Qualität reduzierte. Er lehnte deswegen gleichzeitig sowohl die kartesianische als auch die hegelianische Konzeption des Subjekts ab. In Bezug auf die Erste kritisierte er zwei Aspekte: 1) dass das menschliche Bewusstsein immer ein Resultat und keine apriorische Voraussetzung der menschlichen Existenz sei, d. h., dass das Bewusstsein der Menschen kein festes Wesen, sondern nur die Folge ihres wechselnden

¹⁸⁶Karl Marx, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW, Band 13, Berlin 1975, S. 615.

Lebens und ihrer konkreten und unterschiedlichen Praxis sei;¹⁸⁷ 2) dass das menschliche Bewusstsein immer ein gesellschaftliches Bewusstsein sei, d. h., dass es eine Konsequenz des Zusammenlebens der verschiedenen Menschen in einer bestimmten Gemeinschaft und Zeit und niemals das Produkt eines vereinzelt Individuums sei.

Was die hegelianische Konzeption angeht, existiert für Marx kein geistiges Prinzip, das die Leben und Taten der verschiedenen Menschen und Völker im Laufe der Geschichte in einer logischen Einheit versammelt. Das bedeutet aber nicht, dass Marx den sogenannten Sinn der menschlichen Geschichte oder die Logik der Geschichte überhaupt negiert. Zwar können nach Marx sowohl die Strukturen der unterschiedlichen Gesellschaften als auch ihre Entwicklungen und Veränderungen im Laufe der Geschichte verstanden und mithilfe der Logik erklärt werden, aber diese Logik ist immer approximativ und hängt in jedem Fall von den konkreten Bedingungen und Umständen, mit denen sich bestimmte Individuen in einer bestimmten Zeit befinden, und niemals von einer allgemeinen prädeterminierten Logik ab, die in Hegels Worten „die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“.¹⁸⁸ Marx kritisierte diese hegelianische Auffassung der Logik in seiner *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in dem er die philosophische Konzeption des politischen Staats bei Hegels in Frage stellte:

Hegel gibt seiner Logik einen politischen Körper; er gibt nicht die Logik des politischen Körpers.¹⁸⁹

Eine der wichtigsten Kritiken von Marx an den Linkshegelianern besteht genau darin, dass sie die Individuen noch als Subjekte betrachten, d. h., dass sie die konkreten Menschen noch in der Form idealistischer Fixierungen konzipieren. Der „Mensch“ bei Feuerbach, der „Kritiker“ bei Bruno Bauer oder der „Einzige“ bei Max Stirner waren für Marx nur verschiedene Namen, mit denen sie von der Betrachtung der wirklichen Individuen abwichen. Nach Marx ließ sich die Komplexität der Menschen in keinem allgemeinen Begriff ausdrücken. Genau deswegen war die Rede von einem Subjekt für ihn bloßer Unsinn.

¹⁸⁷„Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechend, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein“, Karl Marx und Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, op. cit., S. 27.

¹⁸⁸G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt am Main, S. 44.

¹⁸⁹ Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Band 1, Berlin 2006, S. 250.

„Diese Betrachtungsweise – Marx meint die neue materialistische Betrachtungsweise – ist nicht voraussetzungslos. Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aus, sie verläßt sie keinen Augenblick. Ihre Voraussetzungen sind die Menschen nicht in irgendeiner phantastischen Abgeschlossenheit und Fixierungen, sondern in ihrem wirklichen, empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen. Sobald dieser tätige Lebensprozeß dargestellt wird, hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakta zu sein, wie bei den selbst noch abstrakten Empirikern, oder eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte, wie bei den Idealisten.¹⁹⁰

Darüber hinaus kritisierte er an den Linkshegelianern ihre noch passive Auffassung des menschlichen Daseins und daraufhin ihre noch rein theoretische Konzeption der Aufgabe der Philosophie und des kritischen Denkens überhaupt. Nach Marx beruht das wichtigste Merkmal der konkreten Individuen darauf, dass sie praktische und nicht nur empfindliche und natürliche Lebewesen – wie in Feuerbachs Philosophie – sind. Dass die Individuen praktische Lebewesen sind, bedeutet hauptsächlich, dass sie nicht nur durch die natürlichen Prozesse bedingt werden, sondern auch, dass sie ihre natürlichen Bedingungen und Umgebungen modifizieren und transformieren können, da sie durch keine absolute Determination bestimmt sind. Die Menschen sind frei, das bedeutet nach Marx, dass sie ihre natürlichen und gesellschaftlichen Umstände verwandeln können und deswegen diesen Umständen nach ihren eigenen Bedürfnissen und Absichten eine neue Form geben können. Ihm zufolge gibt es also keine absolute Bestimmung, die die Menschen zu einem passiven Seienden macht. Die Menschen können sich immer selbst bestimmen. Zwar konzipierte Feuerbach den Menschen nicht nur als abstraktes Wesen oder als reines Bewusstsein, wie in der klassischen modernen Philosophie, sondern auch als ein sinnliches empfindliches Lebewesen, aber eben nur auf eine passive Weise.¹⁹¹

¹⁹⁰ Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, op. cit., S. 27. Obwohl die materialistische Perspektive der Geschichte, die Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* (1845) zusammen entwickelten, grundsätzlich von den Begriffen des Subjekts und des menschlichen Wesens abweicht, benutzt Marx noch beide Begriffen in *Ökonomisch-philosophische Manuskripten* von 1844, besonders wenn er über die „Entfremdete Arbeit“ schreibt. Cf. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, Band 40 (Ergänzungsband 1), Berlin 1968, 510-522.

¹⁹¹ Das ist auch, was Günther Mensching behauptet: „Gegen den asketischen Zug des Idealismus, der auf die sinnliche Fülle der Natur verzichte, setzt er (Feuerbach), den sinnlichen Menschen, dessen *Existenz* allem Denken vorausgesetzt ist (...). An dieser Stelle setzt zudem die Marxsche Kritik an, die das Feuerbachsche Denken als einen »anschauenden Materialismus« charakterisiert, dem die Sinnlichkeit nicht als praktisch-gegenständliche Tätigkeit unter objektiven gesellschaftlichen Bedingungen erkennbar ist“, Günther Mensching, op. cit., S. 37f.

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.¹⁹²

Weil die Linkshegelianer keine praktische Auffassung des menschlichen Daseins hatten, begriffen sie die Aufgabe der Kritik an der Metaphysik und der Religion noch als eine rein theoretische Aufgabe. Ihre kritischen Vorsätze bestanden darin, die „Illusion“ der Religion und der Philosophie mithilfe theoretischer Mittel aufzulösen¹⁹³. Im Gegensatz dazu postulierte Marx den Vorrang der Praxis vor der Theorie und subsumierte die Interessen der Philosophie unter die praktischen geschichtlichen Bedürfnisse der Menschen. Letztere sollten die Aufgabe der Philosophie und des kritischen Denkens etablieren, und die Philosophie sollte nur ein Werkzeug dieser Interessen sein.

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.¹⁹⁴

Marx fasste die Idee des Vorrangs der Praxis vor der Theorie in seiner sehr berühmten elften These über Feuerbach zusammen:

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an, sie zu *verändern*.¹⁹⁵

Nach Marx konstituieren also die praktischen Menschen, genau wie sie sich in ihren konkreten Umständen befinden, und kein abstraktes Subjekt den neuen Ausgangspunkt der Philosophie.¹⁹⁶ Ihm zufolge werden diese Individuen durch drei verschiedene Dimensionen

¹⁹² Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Band 3, op. cit., S. 6.

¹⁹³ Das war genau die Ansicht von Bruno Bauer: „Der Bruch mit der Kirche und der Religion ist vollständig geworden. Die neuere Bildung und das befreite Selbstbewußtsein sind nicht nur von den Kirchensatzungen frei geworden, sondern sie haben sich vollständig von aller Religion befreit. Wie ruft man uns entgegen, wie? Ihr wollt die Religion auflösen, ausrotten? Welcher rohe Übergang von der Theorie zur Praxis! Wir haben sie vielmehr aufgelöst und gestürzt – aber rein und allein durch die Theorie“. Bruno Bauer, op. cit., S. 125.

¹⁹⁴ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, Band 1, op. cit., S. 379.

¹⁹⁵ Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Band 3, op. cit., S. 7.

¹⁹⁶ Hier muss gesagt werden, dass viele Autoren die Auslegung der marxistischen Theorie als eines „philosophischen Humanismus“ oder als einer „philosophischen Anthropologie“ vollständig ablehnen. Louis Althusser, z. B., behauptete stets, dass die marxistische Wissenschaft nichts mit der Anthropologie zu tun habe. „Der Bruch mit jeder philosophischen Anthropologie oder mit jedem philosophischen Humanismus ist kein zweitrangiges Detail: er bildet ein Ganzes mit der wissenschaftlichen Entdeckung von Marx“. Louis

bedingt, aber niemals absolut bestimmt, da sie dank ihrer Praxis immer frei und deswegen unbestimmt sind.

Die Menschen gelten für Marx zunächst als natürliche Wesen.¹⁹⁷ Ihre natürliche Form aber ist keine unveränderliche Substanz, die sie definitiv *a priori* bestimmt. Sowohl die äußerliche Natur (d. h., ihre natürliche Umgebung) als auch ihre eigene Natur (d. h., ihr Leib) sind immer ein Resultat ihrer konkreten Praxis. Es ist relativ einfach zu verstehen, wie die Natur im Laufe der Geschichte durch die menschliche Praxis modifiziert worden ist. Das gilt aber auch, nach Marx und Engels, für den menschlichen Leib, dessen verschiedene Gestalten im Laufe der Geschichte seiner Evolution ein Produkt der menschlichen Lebenstätigkeit selbst ist. „Die ganze sogenannte Weltgeschichte“, behauptet Marx in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, ist „nichts anders (...) als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit.“¹⁹⁸

Was aber verursacht nach Marx, dass die Menschen arbeiten? Selbstverständlich ihre Bedürfnisse oder, genauer gesagt, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse.¹⁹⁹ „Tout se découvre dans la *besoin* – behauptete einmal Jean Paul Sartre –: c’est la premier rapport totalisant de cet être matériel, un homme, avec l’ensemble matériel dont il fait partie.“²⁰⁰ Weil die Menschen materielle Bedürfnisse haben, die durch keine instinktive Tätigkeit befriedigt werden können, müssen sie unbedingt eine bestimmte Tätigkeit entwickeln und danach ausführen, durch die sie die Form der Natur ändern können – da die Natur niemals

Althusser, „Marxismus und Humanismus“, *Für Marx*, Frankfurt an Main 1968, S. 176. In diesem Abschnitt versuchen wir das Gegenteil zu beweisen. Zwar brach die marxistische Theorie mit dem Begriff des philosophischen Subjekts, aber nur weil sie innerhalb der humanistischen Tradition – als eine Radikalisierung derselben – bleiben wollte.

¹⁹⁷ So erklärt Adam Schaff diesen Punkt: „Ausgangspunkt ist der Einzelmensch, verstanden als lebendiges Individuum aus Fleisch und Blut, als Exemplar der biologischen Gattung, als Teil der Natur. Und das ist das erste Element der Marxschen Konzeption des Einzelmensch als einer materialistischen Konzeption“. Adam Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Hamburg 1970, S. 13.

¹⁹⁸ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, Band 40 (Ergänzungsband 1), op. cit., S. 546. Das behauptet auch Engels später am Anfang seines berühmten Essays *Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums, sagen die politischen Ökonomen. Sie ist dies – neben der Natur, die ihr den Stoff liefert, den sie in Reichtum verwandelt. Aber sie ist noch unendlich mehr als dies. Sie ist die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen“. Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, MEW, Band 20, Berlin 1962, S. 444.

¹⁹⁹ Um in die Marxsche Theorie der Bedürfnisse zu vertiefen, siehe Agnes Heller, *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, Hamburg 1980. Dort differenziert Agnes Heller zwischen Natürlichen-, Notwendigen-, Gesellschaftlichen und Radikalenbedürfnissen unter anderen.

²⁰⁰ Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Theorie des ensembles pratiques, Paris 1960, S. 166.

unmittelbar für die Bedürfnisse der Menschen geeignet erscheint –, um ihr Leben zu bewahren. Sie müssen also immer neue Fähigkeiten, Produktionsmittel und Techniken entwickeln, damit sie überleben können.²⁰¹ Obwohl sie von ihren natürlichen Bedürfnissen zu arbeiten gezwungen sind, bestimmen sie immer frei die Art und Weise der ausgeführten Tätigkeit– da sie keinen Instinkt besitzen – und daraufhin die Art und Weise ihrer eigenen Entwicklung. Die Menschen erzeugen sich selbst durch die Arbeit, die gleichzeitig der Natur eine neue Form gibt.

Zweitens sind die Menschen nach der materialistischen Perspektive der Geschichte von Marx und Engels immer gesellschaftliche Lebewesen, deren Bewusstsein sich nur durch den Kontakt mit anderen Menschen entwickeln kann. Vereinzelte Individuen, d. h. Individuen, die absolut getrennt von der Gesellschaft existieren, gibt es eigentlich nicht. Marx benannte diese „phantasielosen Einbildungen“ des 18. Jahrhunderts als Robinsonaden.²⁰² Im Gegensatz zu der kartesischen Philosophie und der politischen Ökonomie des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts (Adam Smith, James Mill, David Ricardo, usw.) behauptete Marx, dass das menschliche Bewusstsein immer eine Folge der Interaktion zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Menschen und niemals die Voraussetzung eines einzelnen Individuums sei.

Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch.²⁰³

Schließlich sind die Menschen durch ihre räumlichen und zeitlichen oder geschichtlichen Umstände bedingt. Die Individuen sind immer in einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit geboren, und deswegen durch die Umstände, die ihnen die vorigen Generationen überliefert haben, bedingt. Was sie sind und was sie besitzen – ihre Produktionsmittel, ihre Wohnungen, selbst ihre sozialen Strukturen und ihre religiösen

²⁰¹ Nach Ernst Bloch beginnen alle Erfindungen mit dem „Ruf“ der physischen Bedürfnisse. „Es gibt keinen inwendigen Drang an sich, etwas zu erfinden. Immer ist ein Auftrag dazu nötig, der Wasser auf die geplanten Räder gießt. Jedes Werkzeug setzt genaue Bedürfnisse voraus und hat den präzisen Zweck, sie zu befriedigen, sonst wäre es nicht da. Der Hunger hat gerade hier alles begonnen“, Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, in fünf Teilen, Kapitel 1-37, Frankfurt am Main 1959, S. 767.

²⁰² Karl Marx, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, op. cit., S. 615.

²⁰³ Karl Marx, *Das Kapital*, Band 1, MEW, Band 23, Berlin 1962, S. 67, Fußnote.

Anschauungen – verdanken sie großenteils ihren Vorfahren. Nur unter diesen Umständen entfalten sie ihre Tätigkeit und machen ihre eigene Geschichte; nur dadurch werden sie geschichtliche Wesen.

Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.²⁰⁴

Das bedeutet aber nicht, dass die Menschen durch ihre vorgefundenen Umstände absolut bestimmt sind, sondern nur dass sie sich immer unter spezifischen Bedingungen befinden, aus denen sie ihre zukünftige Geschichte selbst gestalten können. Zwar wählen sie diese Umstände nicht, aber sie können sie verändern, weil sie immer frei sind.

Die Menschen sind also nach Marx sowohl natürliche als auch gesellschaftliche und geschichtliche Seiende. Sie werden durch verschiedene natürliche, gesellschaftliche und geschichtliche Umstände bedingt, aber niemals absolut bestimmt, da sie frei sind, d. h., da sie durch keine Bestimmung definitiv fixiert werden können, und deswegen behalten sie immer eine ursprüngliche Unbestimmtheit. Nichtsdestotrotz, obwohl sie im Prinzip unbestimmt sind und ihre konkreten Bedingungen immer umformen können, wurde die menschliche Freiheit im Laufe der wirklichen Geschichte stark beschränkt (jedoch niemals aufgelöst). Diese geschichtliche Beschränkung der menschlichen Freiheit – das bedeutet nach Marx, die praktische Fähigkeit der Menschen sich selbst ungehemmt zu bestimmen – stellt überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung der Menschen als Subjekte dar.

Wie gesagt, erscheint die Natur in ihrer ursprünglichen Form den Menschen niemals als ein unmittelbar für ihre Bedürfnisse geeignetes Mittel, mit deren Hilfe sie ihr Leben bejahen können. Die Natur ist für die Menschen unmittelbar ungeeignet.²⁰⁵ Um zu

²⁰⁴ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, Band. 8, Berlin 1972, S. 115.

²⁰⁵ Deswegen definiert Sartre das Bedürfnis und die durch sie angetriebene menschliche Praxis als die erste Negation der Negation, da die menschliche Praxis die Natur, so wie sie ursprünglich erscheint, negiert und sie an die menschlichen Bedürfnissen anpasst. „Par la besoin, en effet, apparaît dans la matière la première négation et la première totalisation. Le besoin est négation de négation dans la mesure où il se dénonce comme un *manque* à l'intérieur de l'organisme, il est positivité dans la mesure où par lui totalité organique tend à se conserver *comme telle*. La négation primitive est, en effet, un première contradiction de l'organique et de l'inorganique en ce double sens que le manque se définit *pour une totalité* mais qu'une lacune, qu'une *négativité* en tant que telle a un type d'existence *mécanique* et que, en dernière analyse, ce qui manque peut

überleben, müssen sie deswegen bearbeiten; das bedeutet, sie müssen die ursprüngliche Gestalt der Natur mittels einer zweckmäßigen Tätigkeit ändern und sie zu einem für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse geeigneten Produkt machen. Allerdings besaßen die Menschen in ihrer frühen Geschichte nur schwache oder begrenzte *Produktivkräfte* – d.h., die Gesamtheit der Produktionsmittel und Techniken, mit deren Hilfe eine bestimmte Gesellschaft ihre Konsumtionsmittel herstellen kann – um ihre Umgebung zu modifizieren und Lebensmittel zu erhalten. Die erste geschichtliche Erfahrung der Menschen ist dementsprechend – wie Jean Paul Sartre richtig erklärt – die Erfahrung des Mangels.

Der Mangel an genügenden Konsumtionsmitteln in einer bestimmten Gemeinschaft bewirkt katastrophale Folgen für ihre verschiedenen Angehörigen. Erstens verlieren die Menschen die Möglichkeit, über ihre Zeit frei zu verfügen, denn sie müssen notwendigerweise von diesem Moment an die ganze Zeit arbeiten, um ihre eigenen Lebensmittel herzustellen. Sie verlieren, sozusagen, ihre freie Zeit, um sich selbst grenzenlos zu bejahen und zu entwickeln, und diese Zeit wandelt sich plötzlich in notwendiger Arbeitszeit.

Zweitens, als eine unvermeidliche Konsequenz des Mangels an Konsumtionsmitteln, erscheint die Existenz jedes Angehörigen der Gemeinschaft als eine potenzielle Gefahr für die Existenz der Anderen, da es nur wenige Lebensmittel für alle gibt und nicht für alle ausreichen können. Der Überlebenskampf findet nach Marx seinen Ursprung innerhalb dieser mangelhaften Umstände, ebenso wie das Privateigentum. Wenn jeder Angehörige einer Gemeinschaft den Anderen als lebensgefährlicher Feind gegenüber tritt, beabsichtigt jeder Einzelne, sich die vorhandenen Lebens- und Produktionsmittel anzueignen, um sein eigenes Leben zu sichern. Wenn der Überlebenskampf weitergeht, versuchen die Menschen, sich nicht nur die Lebens- und Produktionsmittel, sondern auch die Arbeitskraft der Anderen anzueignen. Das ist die Geburt der Klassengesellschaft.

Die Menschen werden Subjekte und daraufhin verlieren sie ihre unbegrenzte Freiheit, wenn sie zu Angehörigen einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse reduziert werden.²⁰⁶ Sie sind nicht mehr freie Individuen, die ihr Leben auf verschiedene Arten und

être réduit à des éléments inorganisés ou moins organisés ou, tout simplement, à de la chair morte, etc.”, Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., S. 116.

²⁰⁶ Das ist, was Lukács als die Verdinglichung des Bewusstseins der Individuen und der gesellschaftlichen Beziehungen charakterisiert, insbesondere im Kapitalismus, in dem die Warenstruktur herrscht. Vgl. Georg

Weisen bejahen können, sondern Sklaven oder Patrizier, Knechte oder Grundherren, Proletarier oder Bürger, usw. Natürlich haben die Individuen, die zu den beherrschenden Klassen gehören, mehr Gelegenheiten sich selbst zu entwickeln als die Individuen, die ihr ganzes Leben nur arbeiten müssen. Jedoch unterliegen auch sie Bestimmungen und sind dadurch begrenzt. Demgegenüber führt die Klassentrennung der Gesellschaft zu einer weiteren Bestimmung und Begrenzung des menschlichen Daseins. Um die Produktivität der Arbeit zu erhöhen, muss jedes Individuum lebenslang in einem bestimmten Zweig der Wirtschaft arbeiten und nur inmitten dieses Kreises seine Tätigkeit ausführen. Darauf beruht grundsätzlich die sogenannte *Teilung der Arbeit*. Die erste Form der Teilung der Arbeit ist selbstverständlich diejenige, die zwischen Herren und Arbeitern eintritt, d. h., die Teilung der materiellen und geistigen Arbeit. Darüber hinaus müssen sich die Arbeiter in einem einzigen Arbeitszweig spezialisieren und keine andere Tätigkeit ausführen, damit die Gesellschaft mehr Konsumtionsmittel herstellen kann. Von diesem Moment an gelten sie als Personen, solange sie eine bestimmte Tätigkeit machen. Sie sind nicht länger unbestimmte Individuen, die ihre Individualität immer in verschiedene Richtungen entwickeln können, sondern für ihr ganzes Leben spezialisierte Arbeiter – d. h. , z. B. Handwerker, Schmiede, Bauer, usw. –, die nur eine einzige Aktivität ausführen können.

Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will.²⁰⁷

Sowohl durch die Trennung der Gesellschaft in widerstrebende Klassen, die, wie gesagt, eine Folge des ursprünglichen Mangels in den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften sind, als auch durch die Entstehung der Teilung der Arbeit verlieren die Individuen die Freiheit ihre Entwicklung selbst zu bestimmen, und werden langsam zu fixierten Subjekten. Wie können die Menschen diese beschränkenden Umstände überwinden, um ihre Freiheit unbegrenzt zu bejahen? Nach Marx ist genau dieses das Problem, das die verschiedenen Menschen und Völker im Laufe der Geschichte praktisch

Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, besonders „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“, Neuwied und Berlin 1968, S. 257-330. Marx nannte auch diesen Prozess „Entfremdung“ oder „Entäußerung“ in den ökonomischen-politischen Manuskripten aus dem Jahre 1844.

²⁰⁷Karl Marx und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, op. cit., S. 33.

zu lösen versuchen. Ihm zufolge ist dies der sogenannte Sinn der Geschichte.²⁰⁸ Um frei zu werden, müssen die Menschen die Bedingungen der Möglichkeit, die die Klassengesellschaft begründen, aufheben. Sonst bleiben sie immer innerhalb bestimmter Strukturen, die dieselben Widersprüche reproduzieren.²⁰⁹

Für Marx existieren also mindestens zwei geschichtliche Voraussetzungen der Überwindung des Privateigentums und daraufhin der Teilung der Arbeit und der Klassengesellschaft. Die erste ist eine negative Voraussetzung. Um die Umstände der Klassengesellschaft zu revolutionieren, muss die Mehrheit der Individuen eine elende Existenz innerhalb einer Welt des wachsenden Reichtums führen, sodass sie sich veranlasst sehen, ihre Lage zu verändern (politische Voraussetzung). Dies ist jedoch nur eine notwendige aber noch keine hinreichende Bedingung. Nur eine tendenziell ungehemmte und universelle Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft (technische Voraussetzung) kann die Basis der Aufhebung der Klassengesellschaft sein, da sie die echte Bedingung der Möglichkeit der Überwindung des Mangels repräsentiert, aufgrund dessen der Streit um das Notwendige anfängt. Die Entwicklung der Produktivkräfte muss unbedingt universell und nicht nur heimisch sein; andernfalls würden die Widersprüche zwischen den verschiedenen Gemeinschaften nochmals bloß wieder aufs Neue entstehen und die Geschichte sich wiederholen.

Diese ‚Entfremdung‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter *zwei praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine ‚unerträgliche‘ Macht werde, d. h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides einer großen Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt – und andererseits ist diese Entwicklung der Produktivkräfte (womit zugleich schon sie in *weltgeschichtlichem*, statt in lokalem Dasein der Menschen vorhandene empirische Existenz gegeben ist) auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße herstellen müßte...²¹⁰

²⁰⁸ Kostas Axelos teilt auch diese Idee: „...la suppression du prolétariat par l’émancipation de l’homme, la suppression de la propriété privée par le mouvement communiste, la suppression de toutes les formes de l’alienation, constitue la solution de l’énigme de l’histoire“, Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, Paris, 1963, S. 208.

²⁰⁹ Nach Karel Kosik besitzen die Menschen immer die Fähigkeit, ihre durch verschiedene gesellschaftliche Beziehungen bestimmte Subjektivität aufzuheben. „Der Mensch ist nicht eingemauert in die Subjektivität von Rasse, Gesellschaftlichkeit und subjektiven Projekten, in denen er auf verschiedene Weise immer nur sich selbst definieren würde, sondern hat durch sein Wesen, das Praxis ist, die Fähigkeit, seine Subjektivität zu überschreiten und die Dinge zu erkennen, wie sie sind“, Karel Kosik, *Dialektik des Konkreten*, Frankfurt am Main 1973, S. 246.

²¹⁰ Ebd., S. 34f.

Der Kapitalismus repräsentiert nach Marx und Engels die erste Produktionsweise, die ihre Existenz in der fortwährenden Entwicklung und Umwälzung der Produktionsinstrumente und der Produktionsverhältnisse begründet.²¹¹ Dadurch erzeugt er gleichzeitig die Möglichkeit des Überflusses an Produktivkräften,²¹² der die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit tendenziell reduziert, und folgenderweise an Produktiv- und Lebensmitteln. Der Kapitalismus aber, wie Marx in seiner Kritik an John Stuart Mill erläutert,²¹³ stellt immer neue Produktivkräfte nicht um der Arbeiter willen her, d. h. nicht um die Tagesmühe der Arbeiter zu erleichtern, sondern um seinen Profit zu vermehren, oder, wie Marx stets sagt, um von den die Arbeitern Mehrwert auszubeuten. Der Kapitalismus eröffnet also durch die fortwährende Entwicklung seiner Produktivkräfte die Möglichkeit der Abundanz inmitten der modernen Gesellschaft, aber gleichzeitig blockiert er selbst diese Möglichkeit, da er die Produktivkräfte nur zugunsten seiner eigenen Interessen entwickelt.²¹⁴

Statt das Privateigentum und die Klassengesellschaft aufzulösen, verschlimmert der Kapitalismus dementsprechend die Klassengegensätze, indem er die ganze Gesellschaft „in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen“²¹⁵ tendenziell spaltet: Bourgeoisie und Proletariat. Die erste Klasse besitzt die Produktionsmittel, mit denen die Gesellschaft ihre Konsumtionsmittel produziert. Dagegen besitzt die zweite Klasse keine Produktionsmittel und daraufhin keine Mittel, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Diese letzte Klasse besitzt nur ihre eigene Arbeitskraft, die sie an die kapitalistische Klasse verkaufen muss, um einen Lohn zu verdienen, mit dessen Hilfe sie die notwendigen

²¹¹ Cf. Karl Marx und Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Band 4, Berlin 1974, S. 465.

²¹² „Die universelle Tendenz des Kapitals erscheint hier, die es von allen früheren Produktionsstufen unterscheidet. Obgleich seiner Natur nach selbst borniert, strebt es nach universeller Entwicklung der Produktivkräfte und wird so die Voraussetzung neuer Produktionsweise, die gegründet ist nicht auf die Entwicklung der Produktivkräfte, um einen bestimmten Zustand zu reproduzieren und höchstens auszuweiten, sondern wo die – freie, ungehemmte, progressive und universelle Entwicklung der Produktivkräfte selbst die Voraussetzung der Gesellschaft und daher ihrer Reproduktion bildet; wo die Einzige Voraussetzung das Hinausgehen über den Ausgangspunkt“, Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, Band 42, Berlin 1983, S. 445.

²¹³ Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., S. 391.

²¹⁴ Deswegen sprach der lateinamerikanische Philosoph Bolívar Echeverría über einen „Verrat“ des ursprünglichen „Versprechens“ des Kapitalismus, das darin bestand, den Mangel an Produktivkräften und an Lebensmitteln definitiv zu überwinden. Siehe Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México 1995.

²¹⁵ Karl Marx und Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, op. cit., S. 463.

Konsumtionsmittel zur Reproduktion ihres Lebens durch einen wirtschaftlichen Austausch bekommen kann. Die Proletarier müssen sich selbst „frei“ unter die Herrschaft der Kapitalisten subsumieren, um ihr Leben zu bewahren.

Je mehr die Produktivkräfte der kapitalistischen Gesellschaft zunehmen, umso mehr vermehrt sich nach Marx die Armut der Proletarier. Der Kapitalismus erzeugt auf diese Weise sowohl die technischen als auch die politischen Voraussetzungen seiner Überwindung. Weil die Proletarier, die die Mehrheit der Gesellschaft repräsentieren, „eigentumslos“ sind – da sie keine Produktionsmittel besitzen – und deswegen keine Interessen jenseits ihrer eigenen Befreiung, die gleichzeitig die Befreiung der ganzen Gesellschaft ist, und der Abschaffung der Klassengesellschaft haben, werden sie zu Subjekten der Geschichte, da sie den Zweck der menschlichen Geschichte (d. h., die definitive Überwindung des Mangels, die eine Welt der Abundanz durch die ungehemmte Erhöhung der Produktivkräfte und die Aufhebung des Privateigentums erzeugt) erreichen können. Ihre geschichtliche Aufgabe besteht also nicht darin, eine neue Aneignungsweise zu begründen, sondern die ganzen bisherigen Aneignungsweisen abzuschaffen.

Um die Klassengesellschaft abschaffen zu können und daraufhin die Menschen von der irrationalen Beherrschung des Kapitals und der wirtschaftlichen Notwendigkeit zu befreien, müssen die Proletarier aber zuerst zwei verschiedene Bedingungen erfüllen. Ihre erste Aufgabe besteht darin, sich die Produktionsmittel²¹⁶ anzueignen und sie zugunsten der ganzen Gesellschaft und nicht nur zum Wohle einer einzelnen Klasse zu benutzen. Sie müssen also neue Regeln in die Gesellschaft einführen, die die blinde Macht des Kapitals, d. h., die ununterbrochene Suche der Vermehrung des kapitalistischen Profits durch die Ausbeutung der Arbeiterklasse abschaffen, und sie durch ein rationelles System, das die Bedürfnisse der Menschen in das Zentrum stellt, ersetzen.

Zweitens aber müssen sie sich selbst als Angehörige einer bestimmten Klasse, d. h., als begrenzte Subjekte, aufheben. Das bedeutet, dass die wichtigste Aufgabe des

²¹⁶ Walter Benjamin behauptet, dass nach Marx der Genuss der spirituellen Sachen nur nach der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse stattfinden könne. „Der Klassenkampf, der einem Historiker, der an Marx geschult ist, immer vor Augen steht, ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine feinen und spirituellen gibt“, Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, B. 1.2, Frankfurt am Main 1974, S. 694, vierte These.

Proletariats als Subjekt der Geschichte darin besteht, sich selbst durch die Aufhebung aller Klassen der Gesellschaft zu entsubjektivieren.²¹⁷

Die Beherrschung der Produktivkräfte der Gesellschaft durch ein rationelles wirtschaftliches System, das eine neue Produktionsweise begründet, ist nach Marx die Basis, auf welcher die Menschen ohne aufgedrängte Lebensbedingungen ihre Freiheit bejahen können. Wenn die Menschen die Kontrolle über ihre Produktionsverhältnisse hätten, könnten sie die Produktion nach ihren eigenen Bedürfnissen frei zu bestimmen. Sie könnten, sozusagen, die wirtschaftliche Notwendigkeit beherrschen und ihr ihre eigene, von dieser Notwendigkeit unabhängige Logik auferlegen. Jedoch ist dies noch eine beschränkte Freiheit, da sie noch von der Notwendigkeit der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abhängt. Die echte menschliche Freiheit beginnt für Marx jenseits des „Reichs der Notwendigkeit“, wenn die Menschen sich selbst ohne natürliche und gesellschaftliche Zwänge ungehemmt bestimmen. Damit brauchen sie nicht nur eine rationelle Beherrschung der Produktionsverhältnisse, sondern auch, wie schon gesagt, die höchste mögliche Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, die den Überfluss an Konsumtionsmitteln ermöglicht und gleichzeitig die notwendige Arbeitszeit stark reduziert. Die freie Zeit ist daher die geschichtliche Bedingung der Möglichkeit zur freien Entwicklung der unbegrenzten menschlichen Fähigkeiten. Darin besteht auch der Reichtum der Menschen.²¹⁸

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, weil die Bedürfnisse sich erweitern; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten

²¹⁷ Das Proletariat „kann sich (...) nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne *alle* unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben“, Friedrich Engels und Karl Marx, *Die heilige Familie*, MEW, Band 2, Berlin 1970, S. 38.

²¹⁸ In *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* zitiert Marx einen anonymen englischen Verfasser, der folgendes behauptet: „Reichtum ist verfügbare Zeit und nichts weiter“. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit., S. 311. Das behauptet auch mit Recht Alfred Schmidt: „Das Problem der menschliche Freiheit reduziert sich für Marx auf das der freien Zeit“, Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main 1962, S. 122.

Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.²¹⁹

Die Freiheit beginnt somit jenseits der Sphäre der Notwendigkeit und der menschlichen Subjektivität. Wenn das Privateigentum verschwindet und daraufhin die Teilung der Arbeit aufhört, können sich die Menschen als freie Individuen entwickeln, ohne ihre Tätigkeit an einen ausschließlichen Arbeitskreis zu binden. Sie können dann verschiedene Aktivitäten ausführen und deswegen ihre Persönlichkeit auf alle möglichen Arten und Weisen kultivieren, ohne feste Subjekte zu werden.²²⁰

In der materialistischen Perspektive der Geschichte von Marx und Engels ist die postkapitalistische Gesellschaft, d. h., der sogenannte Kommunismus nur ein Mittel, um die menschliche Freiheit zu erreichen, aber kein Ziel an sich.²²¹ Das Ziel ist selbstverständlich die Freiheit der konkreten Individuen, die aber nur durch eine geschichtliche, wirtschaftliche und gesellschaftliche Vermittlung erreicht werden kann. Zwar konzipiert Marx die Menschen immer als freie Wesen, die ihr Leben auf verschiedene Weise bestimmen können, aber gleichzeitig begreift er diese Freiheit als eine geschichtlich bedingte menschliche Eigenschaft, die in den historischen Gesellschaften immer begrenzt wurde. Dementsprechend müssen die Subjekte, die sich von ihren Fesseln losreißen wollen, die Logik dieser Geschichte notwendigerweise verstehen und respektieren. Hier liegt also ein Paradoxon vor.

Obwohl Marx die Menschen von Anfang an als freie Seiende erachtet, behauptet er, dass sie ihre Freiheit nur nach einem notwendigen geschichtlichen Prozess ungehemmt bejahen können. Der Logik der Geschichte nach müssen die Menschen zuerst ihre

²¹⁹ Karl Marx, *Das Kapital*, Band III, MEW, Band 25, Berlin 1983, S. 828.

²²⁰ „Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will - während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden“, Karl Marx und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, op. cit., S. 33.

²²¹ „Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung“, Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., S. 546.

Produktivkräfte so entwickeln, dass sie am Ende selbst in der Lage sind, den Mangel an Konsumtionsmitteln – der dem Überlebenskampf und dem Privateigentum zugrunde liegt – aufzuheben und daraufhin ihre Freiheit ohne materielle Beschränkungen zu genießen. Deswegen kann Marx sagen, dass das „Reich der Freiheit“ nur auf der Basis des „Reichs der Notwendigkeit“ errichtet werden könne. Die ungehemmte Bejahung der menschlichen Freiheit, die nach Marx nur als universelle Voraussetzung gilt, benötigt nach dieser Auffassung die notwendige Vermittlung durch die Geschichte. In dieser Hinsicht reproduziert Marx die hegelianische Konzeption der Geschichte. Zwar kritisiert er die idealistische Logik Hegels und versucht sie durch eine materialistische Logik zu ersetzen, aber er kritisiert den Begriff der Logik selbst (d. h. den Begriff des logischen Sinns der logischen Einheit der Ereignisse) nicht. Ihm zufolge hat die menschliche Weltgeschichte einen spezifischen Sinn, der sie totalisiert und von dem die Menschen nicht abweichen können. Wenn aber die Menschen von Anfang an als freie und unbestimmte Wesen anerkannt worden sind, darf man dann behaupten, dass sie einen notwendigen Prozess im Laufe der Geschichte durchleben müssen, um ihre Freiheit, jenseits einer festen Identität, völlig zu bejahen? Müssen die Menschen im Laufe ihrer Geschichte unbedingt Subjekte werden, damit sie sich später entsubjektivieren können? Wenn die Menschen freie und unbestimmte Wesen sind, darf man dann überhaupt über eine Weltgeschichte sprechen, die die Ereignisse der verschiedenen Individuen und Gesellschaften totalisiert? Diese Fragen können keine Antwort innerhalb einer Theorie, die die Vorherrschaft der Logik und der geschichtlichen Vernunft fortsetzt, finden, sondern nur inmitten einer kritischen Auffassung dieser und anderer metaphysischen Begriffe, die das philosophische Denken seit jeher beschränken.

2.3 Die Freiheit als schaffende Bejahung des Werdens (Nietzsche)

Inwiefern ist es möglich, die metaphysischen Prinzipien der Identität und des Subjekts zu verlassen, um die Unbestimmtheit der menschlichen Freiheit zu bejahen, und gleichzeitig eine wissenschaftliche Erkenntnis zu begründen, die die Merkmale des logischen Sinns und der strukturalen Bestimmtheit benötigt? Sind menschliche Freiheit und logische Bestimmtheit überhaupt kompatibel? Muss man nicht umgekehrt auf alle Begriffe,

die das Prinzip der festen Identität voraussetzen, zunächst verzichten, um die in dem Begriff der Freiheit beinhaltete Pluralität zu bestätigen? Diese Fragen, die man an die Schlüsse der marxistischen Theorie stellen kann, sind nur die Folge der Radikalisierung der Kritik an der modernen Metaphysik, die Marx selbst mit Hilfe seiner philosophischen, politischen und wirtschaftlichen Auffassung der Geschichte einer großen Bedeutung zugeführt hat. Sie sind also keine beliebigen philosophischen Fragen, sondern die Konsequenz der Entwicklung der Kritik an der Metaphysik selbst.

Wie es schon erläutert wurde, beabsichtigte Marx durch seine wissenschaftlichen Forschungen, kein rein theoretisches Ziel zu erreichen, sondern er konzipierte vielmehr die Aufgabe der Philosophie und der Wissenschaft als ein notwendiger Ausdruck eines langfristigen geschichtlichen Prozesses, dessen Zweck die vollständige Befreiung der Menschen von ihren gesellschaftlichen Zwängen war. Diese Befreiung aber konnte nach Marx nur erreicht werden, wenn die historischen Menschen bestimmte unumgängliche Bedingungen erfüllten. Nur durch diese notwendige geschichtliche Vermittlung könnten die Menschen die begehrte Befreiung erreichen und ihre individuellen und mannigfaltigen Freiheiten bejahen. Zwar glaubte Marx fest an eine unbedingte menschliche Freiheit, die von keinem Subjekt limitiert werden konnte, aber nebenbei dachte er, dass dieses letzte Ziel – die sogenannte Befreiung der Menschheit – nur durch einen notwendigen historischen Ablauf erlangt werden könne. Warum? Weil er an eine universelle Befreiung der Menschen glaubte. Ihm zufolge hätte es keinen Sinn über eine lokale Befreiung zu sprechen, da diese begrenzte Befreiung früher oder später unter die generelle Tendenz der anderen Länder subsumiert werden würde. Nach Marx musste es also unbedingt die Rede von einer universellen menschlichen Befreiung sein. Diese universelle Befreiung aber konnte nur denkbar sein, wenn es ein vereinigendes Prinzip gab, das die Geschichte aller Völker der Welt totalisierte. Und dieses Prinzip war nichts anderes als der sogenannte Sinn der Geschichte, oder in Marx' Worten, die Anstrengung der Menschen, um den Mangel an Produktivkräften, Lebensmitteln und die damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Umstände aufzuheben, damit sie ihre Freiheit unbegrenzt bestimmen konnten. Die Frage, die hier unmittelbar auftaucht, ist selbstverständlich die folgende: Darf man über ein im Laufe der Geschichte universell geltendes, vereinigendes Prinzip sprechen, wenn man die alten metaphysischen Begriffe von Subjekt, Identität, usw., zu verlassen beabsichtigt?

Nach Nietzsche lautet die Antwort auf diese Frage einfach „Nein“.²²² Das Verlassen der traditionellen metaphysischen Begriffe impliziert für ihn unmittelbar das Verzicht auf den Glauben an jede Logik und jeden Sinn des Universums, der Welt oder sogar der menschlichen Geschichte. In einer seiner nachgelassenen Fragmente schrieb er, dass die Welt kein Organismus sei, „sondern das Chaos“.²²³ Der sogenannte »Tod Gottes« ist hauptsächlich der Ausdruck des Todes des Sinns. Da es keinen Schöpfer der Welt mehr gibt, der sie nach bestimmten vernünftigen Gesetzen organisiert hat, kann die Rede von keinem Sinn der Welt sein.²²⁴ Wenn man noch über den Sinn sprechen darf, ist das nur möglich in Bezug auf eine „Pluralität der Sinne“. Jeder Sinn aber ist das Resultat einer Wertschätzung, die ein bestimmtes Individuum oder eine bestimmte Kollektivität in die Welt einführt, aber niemals eine feste Eigenschaft der Welt an sich betrachtet. Jede Wertschätzung bildet, sozusagen, einen Sinn der Welt, welcher immer variieren kann, sobald sich die Wertschätzung, die ihn konstituiert hat, ändert. Wert und Sinn sind für Nietzsche immer korrelative Begriffe. Deswegen hat Gilles Deleuze zur Gänze Recht, wenn er behauptet, dass das allgemeine Vorhaben von Nietzsche sei, in die Philosophie die Begriffe von Sinn und Wert einzubringen.²²⁵ Man muss hier nur hinzufügen, dass die Nietzschesche Auffassung dieser beiden Begriffe auf keinen Fall auf einer fixierten Konzeption derselben beruht. Nach Nietzsche sind Wert und Sinn immer relative Begriffe,

²²² Das bedeutet aber nicht, dass Nietzsche eine direkte Kritik an der Marxschen Theorie übte. Wie man heute mit Sicherheit weiß, hat Nietzsche kein Buch von Marx oder Engels gelesen, weshalb er keine Meinung über ihre philosophischen Auffassungen entwickeln konnte. Er hat einige sozialistische Autoren wie Eugen Dühring, den merkwürdigerweise auch Engels und Marx kritisiert haben (Vgl. Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, MEW, Band 20. Berlin 1962), aber niemals die Väter des sogenannten „wissenschaftlichen Sozialismus“ kritisiert. Was aber an dieser Stelle für uns wichtig ist, ist nicht, ob Nietzsche diesen oder jenen Autor las oder kritisierte, sondern vielmehr wie er zu den Problemen, die diese Autoren nicht zu lösen oder gar nicht erst wahrzunehmen vermochten, stand. Das ist eine Aufgabe, die in diesem Abschnitt bearbeitet werden wird (auch wenn Nietzsche selbst das nicht ausdrücklich gemacht hat), um seine spezifischen Beiträge in Bezug auf das Denken der Freiheit zu erwägen.

²²³ „...daß die Welt durchaus kein Organismus ist, sondern das Chaos: daß die Entwicklung der ‚Geistigkeit‘ ein Mittel zur relativen Dauer der Organisation ist...“, Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Achte Abteilung, Zweiter Band, Berlin 1970, S. 279.

²²⁴ Beatrix Himmelmann teilt auch diese Meinung. „Die Unmöglichkeit einer Rückkehr zu einer festen Ordnung, die die menschliche Freiheit eine Orientierung gäbe und ihr, wie von Kant gefördert, Grenzen setzte, sieht Nietzsche durch das Ereignis markiert, der er den ‚Tod Gottes‘ nennt. (...) Der Gottestod bedeutet den Verlust eines Mittelpunkts der Welt und jeglichen Orientierung für den Menschen“, Beatrix Himmelmann, *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, München 1996, S. 292 und S. 295f.

²²⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, übersetzt von Bernd Schwibs, Regner & Bernhard, München 1976, S. 5.

die in jedem spezifischen Kontext erläutert werden müssen. Die Pluralität des Sinns, die für ihn eines der wichtigsten Merkmale der Existenz ist, resultiert aus der Relativierung des Wertes und die Pluralität des Werts geht aus der Relativierung des Sinns hervor.

Sinn ist demnach ein komplexerer Begriff: stets existiert eine Pluralität des Sinns, eine *Konstellation*, ein Komplex von Aufeinanderfolgen, aber von Koexistenzen, der die Interpretation zu Kunst werden läßt (...).

Nietzsches Philosophie ist so lange nicht begriffen, als ihr wesentlicher Pluralismus nicht berücksichtigt wird.²²⁶

Die Logik repräsentiert für Nietzsche nur eine psychologische Notwendigkeit bestimmter Menschen, die die Welt auf jeden Fall vereinfachen wollen, um sie verständlich zu machen.²²⁷ Die Logik ist also keine äußerliche Wahrheit, die man in der Welt entdeckt, sondern ein Ausdruck der menschlichen Psychologie. Wir erfinden die Logik, damit wir in einer simplifizierten Welt, die sich nach bestimmten Regeln organisieren lässt, arbeiten und leben können.

Man soll diese *Nöthigung*, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze – ‚eine Welt der identischen Fälle‘ – zu bilden, nicht so verstehen, als ob wir damit die *wahre Welt* zu fixieren im Stande wären; sondern als Nöthigung, uns eine Welt zurechtzumachen, bei der *unsre Existenz* ermöglicht wird – wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich usw. für uns ist. (...)

Die Welt *erscheint* uns logisch, weil wir sie erst logisirt haben.²²⁸

Der Tod Gottes ist gleichzeitig der Tod der Logik. Die nietzscheanische Kritik an der theologischen Metaphysik ist deswegen auch eine Kritik an jedem philosophischen Versuch, der – sei er bewusst oder nicht – den Glaube an die Logik reproduziert und daraufhin noch der Metaphysik verhaftet bleibt, obwohl er denkt, dass er die Metaphysik schon hinter sich gelassen hat. Der Meinung Nietzsche nach muss jeder Begriff der Logik durchaus entstrukturiert werden, wenn man die Metaphysik überwinden will. Die erste Aufgabe seiner Philosophie besteht also darin, die Begriffe von Sein, Subjekt, Substanz,

²²⁶ Ebd., S. 8.

²²⁷ Diese Behauptung gilt auch für die moralische Welt, wo die sittlichen Gesetze den Sinn und die Logik der Gesellschaft ausmachen. Nach Nietzsche ist der wichtigste Satz, mit dem die Zivilisation beginnt, folgender: „Jede Sitte ist besser als keine Sitte“. Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, fünfte Abteilung, erster Band, Berlin 1971, S. 25.

²²⁸ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, op. cit., S. 82.

Ursache, Wahrheit, Wirkung, Ziel, Zweck, usw. zu kritisieren, um die Reste der Metaphysik und des *Nihilismus* in der Philosophie abzuschaffen.

Das Wort Nihilismus ist ein Terminus, den Nietzsche stets benutzt, um einen spezifischen psychologischen, praktischen und theoretischen Zustand zu benennen, der die abendländische Geschichte seit jeher regiert hat. Dieser Zustand ist nichts anderes als die Erfindung eines Jenseits, das man in die Welt eingeführt hat, um sie zu begreifen und zu organisieren. Das Jenseits ist aber, wie Nietzsche es oft erklärt, ein Nichts. Die abendländischen Menschen lassen sich von einem Nichts, d. h. von einem nihilistischen Prinzip beherrschen, anstatt die unbeständige Wirklichkeit der Welt anzuerkennen und zu bejahen. Die abendländischen Menschen ziehen es vor, ein Wesen oder ein Sein, das die Welt erschaffen hat, vorauszusetzen, als zu akzeptieren, dass die weltlichen Phänomene von keinem Gott erschaffen wurden, und deshalb nur der Ausdruck eines chaotischen Werdens sind. Der Glaube an ein Subjekt, das der Ganzheit der Phänomene eine Einheit oder eine Identität gibt, ist für Nietzsche nur ein Aberglaube, d. h. die Fortsetzung der volkstümlichen Religion, aber kein echter philosophischer Gedanke.

Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als Thun, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es gibt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist alles.²²⁹

Das Tun ist alles. Das Werden ist alles.²³⁰ Das bedeutet, dass weder Substanz noch Substrat existieren, welche den Phänomenen eine Einheit gibt.²³¹ Im engeren Sinne

²²⁹ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, zweiter Band, Berlin 1968, S. 293.

²³⁰ Nach Volkmann-Schluck findet sich in dieser Behauptung der Kern der Nietzscheschen Kritik an der Metaphysik. Ihm zufolge löst Nietzsche die Metaphysik mit einer Philosophie des Werdens ab. Vgl. Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg 1991, S. 37-50. Wir aber versuchen in diesem Kapitel, zu beweisen, dass die Philosophie Nietzsches noch in der neuzeitlichen Metaphysik verhaftet bleibt, da sie in der humanistischen Tradition des Abendlands teilnimmt.

²³¹ So erklärt Günther Abel diese Idee: „Nietzsche hat eine *neue Auslegung* des Daseins vorgeschlagen. Die Welt ist darin weder eine einheitliche Substanz noch etwas, das aus vielen individuellen Substanzen als seinen Teilen besteht. Die Welt ‚besteht‘ überhaupt nicht aus irgend etwas. Sie ist die sich in ihrem strukturellen Konfiguration fortwährend verschiebende Totalität, nicht die Einheit, sondern das Gesamt der mit- und gegeneinander wirkenden Kräfte-Zentrierungen, die Nietzsche als dynamische Willen-zur-Macht-Organisationen bestimmt“, Günther Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984, S. 4.

existieren eigentlich keine Phänomene, da es kein Noumenon gibt, von dem sie bloße Ausdrücke wären. Die Erscheinungen drücken nichts außer sich selbst aus. Alles, was geschieht, ist der bloße Ausdruck eines unendlichen Werdens, das keinen spezifischen Sinn besitzt. Und das gilt nicht nur für die kosmischen oder natürlichen Phänomene, sondern auch für die menschliche Existenz. Nietzsche konzeptualisiert die Menschen keineswegs als Subjekte. Sowie die natürlichen Erscheinungen, haben die Menschen keine feste Identität, durch die sie fixiert werden können. Die Behauptung aber, dass es kein Substrat oder Subjekt hinter den natürlichen Erscheinungen oder der menschlichen Taten gibt, schließt andere Bedeutungen mit ein.

Wenn es kein Subjekt existiert, existiert auch kein Täter, der die verschiedenen Phänomene und Ereignisse nach seinen eigenen Absichten bestimmen und in Ordnung bringen kann. Alles, was passiert, ist, sozusagen, grundlos. Es gibt also keine ursprüngliche vernünftige Ursache, von der aus sich eine bestimmte Wirkung ableiten lässt und nach der sich die Welt regieren lässt. Das Gesetz der Kausalität ist für Nietzsche auch ein alter Aberglaube.²³² Die Kausalität ist nur eine andere Form, die Komplexität der natürlichen und menschlichen Beziehungen – die an sich betrachtet, die Ausdrücke eines chaotischen Werdens sind – zu reduzieren und zu vereinfachen.

Schließlich impliziert die Behauptung der absoluten Abwesenheit eines transzendentalen – sei es göttliches sei es menschliches – Subjekts den unmittelbaren Verzicht auf den Glauben an ein Ziel oder an einen Zweck, der sowohl die natürliche als auch die moralische Welt organisiert und beherrscht. Es existiert weder ein *wofür?* noch ein *wozu?* der Natur oder der „Menschheit“. Das Werden kennt weder eine Ursache noch einen Zielzustand; es setzt kein Sein voraus und deswegen mündet es in kein Sein.²³³

Da die Voraussetzung eines transzendentalen Subjekts, das eine bestimmte Absicht und einen spezifischen Zweck in die Welt einführt, für Nietzsche absolut ausgeschlossen ist, wird seiner Philosophie der sogenannte freie Wille vollkommen abgesprochen. Das bedeutet aber nicht, dass die Philosophie Nietzsches in eine Art Determinismus mündet.

²³²„NB. Der Glaube an Causalität geht zurück auf den Glauben, daß ich es bin, der wirkt, auf die Scheidung der ‚Seele‘ von ihrer Thätigkeit. Also ein uralter Aberglaube.“ „Die Zurückführung einer Wirkung auf eine Ursache ist: Zurück auf ein *Subjekt*. Alle Veränderungen gelten als hervorgebracht von Subjekten“, Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1885 bis März 1887)*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, achte Abteilung, erster Band, Berlin 1974, S. 15.

²³³ „Das Werden hat *keinen Zielzustand*, mündet nicht in ein ‚Sein‘“, Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, op. cit., S. 277.

Hier erreichen wir das paradoxe Resultat, dass Nietzsche sowohl den freien Willen als auch den Determinismus leugnet. Weder die Natur noch die Menschen besitzen die Fähigkeit sich selbst frei zu bestimmen, weil sie keine Subjekte sind, die in sich selbst ein grundlegendes letztes Prinzip, aus dem sich ein souveräner Akt in die Welt einführen lässt, finden können, sondern nur die Ausdrücke eines zufälligen Werdens, das von keiner Ursache bewirkt wird und sie zu keinem vorausgesetzten Ziel führt. Aber gerade dadurch, dass weder die natürlichen Erscheinungen noch die menschlichen Taten durch eine spezifische Ursache bewirkt sind und eine bestimmte Wirkung hervorbringen können, sind sie ganz und gar nicht determiniert.

Nichtsdestotrotz spricht Nietzsche oft über eine *Fatalität des Werdens*. Wie kann das möglich sein? Weil das Werden an sich durch keine Kraft gestoppt werden kann, obwohl es keinen Sinn hat und kein Ziel verfolgt. Deswegen behauptet Nietzsche auch, dass das Werden absolut unschuldig sei, da niemand – weder die Götter noch die Menschen – verantwortlich für den gegenwärtigen Umstand des Lebens sei. Die Unschuld des Werdens ist der höchste Ausdruck der Sinnlosigkeit und der Unverantwortlichkeit des Daseins überhaupt. Weil es sehr wichtig für die Absichten der Arbeit ist, werden wir hier ein langes Zitat Nietzsches reproduzieren.

Was kann allein unsere Lehre sein? – Dass Niemand dem Menschen seine Eigenschaften giebt, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er selbst (– der Unsinn der hier zuletzt abgelehnte Vorstellung ist als ‚intelligible Freiheit‘ von Kant, vielleicht auch schon von Plato gelehrt worden). Niemand ist dafür verantwortlich, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist nicht die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks, mit ihm wird *nicht* der Versuch gemacht, ein ‚Ideal von Mensch‘ oder ein ‚Ideal von Glück‘ oder ein ‚Ideal von Moralität zu erreichen, – es ist absurd, sein Wesen in irgendeinen Zweck hin abwälzen zu wollen. Wir haben den Begriff ‚Zweck‘ erfunden: in der Realität *fehlt* der Zweck. (...) – Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine *causa prima* zurückgeführt werden darf, das die Welt weder als Sensorium, noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist, *dies erst ist die grosse Befreiung*, – damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt... Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt.²³⁴

Die Nietzschesche Kritik an dem freien Willen besteht genau in seiner Kritik an der Idee der menschlichen Verantwortlichkeit, die – wie es im ersten Kapitel dieser Dissertation nachgewiesen wurde – das christliche Denken in die Philosophie eingeführt

²³⁴ Friedrich Nietzsche, *Götzen Dämmerung*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, dritter Band, Berlin 1969, S. 90f.

hat, um Gott von der ‚Bosheit‘ der Welt abzugrenzen. Nach der christlichen Auffassung haben die Menschen allein die Verantwortung für das Böse in der Welt, da sie stets frei gegen den Willen Gottes, der immer das Beste für die Welt und die Menschen tut, agieren. Für Nietzsche existieren nicht das Böse oder das Gute an sich. Diese zwei moralischen Begriffe sind nur die Namen zweier verschiedener psychologischer Haltungen gegenüber dem sinnlosen und chaotischen Werden, das die Welt und das Leben regiert. Das Werden ist unschuldig und somit auch die Menschen, die in der Welt leben und handeln.²³⁵ Für Nietzsche existiert kein „freier Wille“, sondern nur ein *Wille zur Macht*.

Der Wille zur Macht ist die andere Bezeichnung des unschuldigen und sinnlosen Werdens des Lebendigen. Nietzsche übernahm die Idee des Willens zur Macht von Schopenhauers Lehre des irrationalen Willens zum Leben. Nichtsdestoweniger bedeutet der Ausdruck „Wille zur Macht“ keineswegs „Wille zum Leben“. Nach Nietzsche ist der Ausdruck „Wille zum Leben“ eine *contradictio in adjecto*. Was nicht ist oder was nicht lebt, kann nicht wollen; und was schon ist oder was schon lebt, kann nicht noch sein oder leben wollen, weil es schon ist und lebt. Nur was lebt, kann wollen, und sein Wille ist auf keinen Fall ein Wille zum Leben, sondern ein Willen zur Macht.

Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!

Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so Lehre ich’s dich – Wille zur Macht!²³⁶

Der Wille zur Macht aber bedeutet nicht Willen *nach* Macht, wie Martin Heidegger in seinen Vorlesungen über Nietzsche sehr gut erklärt hat.²³⁷ Die Macht ist kein äußerliches Ziel, nach dem der Wille strebt. Wenn Nietzsche die Macht als ein äußerliches Ziel konzeptualisiert hätte, hätte er nochmals ein neues „Jenseits“, das er so sehr an der Metaphysik kritisiert hat, in seine Philosophie eingeführt. Aber die Macht ist nur der unmittelbare Ausdruck des Willens des Lebendigen selbst. Alles was ist, will stärker

²³⁵ „Wir haben heute kein Mitleid mehr mit dem Begriff ‘freier Wille’: wir wissen nur zu gut, was er ist – das anrühligste Theologe-Kunststück, das es giebt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne ‘verantwortlich’ zu machen, das heisst sie von sich abhängig zu machen...“. Ebd., S. 89.

²³⁶ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und keinen (1883-1885)*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, erster Band, Berlin 1968, S. 145.

²³⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche*, zweiter Band, Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1910-1976, Band 6.2, Frankfurt am Main 1997, S. 236-245.

werden. Jeder Organismus, sogar jeder Teil eines Organismus, will jeden Widerstand, der sich ihm entgegenstellt, überwinden, um seine eigene Kraft zu bestärken. Das Gefühl des *Stärker-Werdens* ist der Anlass der Entwicklung jedes Organismus und jedes Lebewesens der Welt. Wille zur Macht ist wesentlich Wille stärker zu werden.

...was der Mensch will, was jeder kleinste Theil eines lebenden Organismus will, das ist ein plus von Macht. Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt. (...)

Nehmen wir den einfachsten Fall, den der Primitiven Ernährung; das Protoplasma streckt seine Pseudopodien aus, um nach etwas zu suchen, was ihm widersteht – nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht. Darauf macht es den Versuch, dasselbe zu überwinden, sich anzueignen, sich einzuverleiben: – das, was man ‚Ernährung‘ nennt, ist bloß eine Folge-Erscheinung, eine Nutzenanwendung jenes ursprünglichen Willens, *stärker* zu werden.²³⁸

Der Wille zur Macht will keinen definitiven Ruhezustand durch eine Aufhebung der vorhandenen Widersprüche erreichen, sondern immer neue Widerstände und neue Hemmungen – sogar neue Widersprüche – finden und schaffen, die es ihm ermöglichen, seine Kräfte zu üben, um stärker zu werden. Macht impliziert unmittelbar einen Wille zu mehr Macht, d. h. zu einer Steigerung der Macht. Seinerseits ist der Wille der unmittelbare Ausdruck einer Macht. Wille und Macht sind deswegen korrelative Begriffe. Wie Heidegger es erläutert, was der Wille will, ist immer mehr Willen; und was die Macht will, ist auch noch mehr Macht. Dementsprechend spricht Heidegger über einen Willen zum Willen und über eine Macht zur Macht bei Nietzsche.²³⁹ Da er kein externes Ziel sondern der unmittelbare Ausdruck des Werdens ist und nur auf sich selbst bezogen ist, besitzt der Wille zur Macht die Form eines Kreises oder eine „unendliche Wiederholung“. Nietzsche nennt diesen Ausdrucksmodus des Willens zur Macht „die ewige Wiederkunft des Gleichen“.

Was die Menschen betrifft, reagieren sie immer auf verschiedene Weise auf das unbeständige Werden des Willens zur Macht. In groben Zügen aber kann man behaupten, dass es wenigstens zwei charakteristische psychologische Modi gibt, auf den Willen zur Macht zu reagieren, welche gleichzeitig zwei unterschiedliche moralische Konzeptionen der Welt bilden. Man kann entweder zu ihm Ja oder Nein sagen. Der zweite Modus ist die

²³⁸ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Anfang 1888 bis Anfang 1889)*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, achte Abteilung, dritter Band, Berlin 1974, S. 152.

²³⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., S. 239f.

normale Haltung der Menschen gegenüber der Unbeständigkeit des Lebens. Nach Nietzsche ist sie keineswegs das Resultat eines freien Willens oder einer freien Wahl, sondern der Ausdruck einer physiologischen und psychologischen Konstitution dieser Menschen. Diese Menschen stellen für Nietzsche die Schwachen dar, d. h. die Menschen, die einen schwachen Willen zur Macht haben und dementsprechend die Potenzialität, die das Leben in sich einschließt, nicht bejahen können. Für sie bedeutet das Leben wesentlich Leiden und Schmerz, Kampf und Unruhe. Deswegen erfinden sie eine andere Welt, wo sie den in dieser Welt negierten Frieden und die Ruhe finden können, aber nur auf eine imaginäre Weise. Nichtsdestoweniger versuchen sie, die diesseitige Welt nach den fixierten Regeln der jenseitigen Welt zu regieren, und erfinden sie eine Moral, die das Leben als Kampf und Bejahung vollständig negiert. Diese Moral repräsentiert nach Nietzsche die Moral der *Sklaven*, d. h. die Moral der Schwachen und der Ungesunden, die gegen das Leben Ekel empfinden und es deswegen unbedingt modifizieren wollen. Obwohl die Moral der Sklaven im Wesentlichen eine reaktive oder negative aber keine positive Haltung gegenüber dem Leben ist, triumphiert sie meistens, weil sie die Haltung der Mehrheit der Menschen verkörpert.

Im Gegensatz dazu konstituieren die Menschen, die zum Leben „Ja“ sagen, nur eine winzige Minderheit, die im Laufe der Geschichte normalerweise besiegt worden ist. Diese Menschen akzeptieren das Leben, wie es ist, d. h. mit all seinen Widerständen und Widersprüchen, und beabsichtigen nicht, es zu verändern, sondern sie wollen das Leben in vollen Zügen bejahen. Sie wollen keinen Frieden, sondern immer neue Kämpfe; sie wollen keine Ruhe, sondern immer neue Widerstände überwinden, um ihre Kraft zu bestätigen. Ihre Moral ist eine schaffende Moral, weil sie die Pluralität des Werdens übernehmen und keineswegs versuchen, es mit unveränderlichen Prinzipien einzusperren, sondern es mit neuen Werten zu bekräftigen. Für Nietzsche heißt diese Moral die Moral der Herren, d. h. die Moral der Starken und der Gesunden, die immer alle Aspekte des Lebens bejahen.

In der *Genealogie der Moral* differenziert Nietzsche diese zwei psychologischen Typen sehr deutlich. Der erste Typus, den wir skizziert haben, repräsentiert den Typus der christlichen Moral; auf der anderen Seite repräsentiert der zweite den psychologischen Typus der römischen Moral. Alle Züge dieser psychologischen Typen existieren nicht in einer einzelnen Person, sondern sie sind der generelle oder idealisierte Ausdruck der

„ungesunden“ oder „gesunden“ Menschen. Was Nietzsche z.B. an dem Christen – als psychologischer Typus begriffen – kritisiert, ist es nicht, dass er die göttliche Lehre, die ihn leiten soll, im Laufe der Geschichte mehr oder weniger respektiert oder verraten hat, sondern dass er die Schwachheit, die Armut und die Verachtung des Lebens insgesamt zum Ideal erhebt. Das Christentum erscheint in Nietzsches Augen als der höchste Ausdruck des Hasses auf das Leben überhaupt. Über die christliche Moral schrieb er in *Ecce homo* folgendes:

Es ist *nicht* der Irrthum als Irrthum, was mich bei diesem Anblick entsetzt, *nicht* der jahrtausende Mangel an ‚gutem Willen‘, an Zucht, an Anstand, an Tapferkeit im Geistigen, der sich in seinem Sieg verräth: – es ist der Mangel an Natur, es ist der vollkommene Thatbestand, dass die *Widernatur* selbst als Moral die höchsten Ehren empfieng und als Gesetz, als kategorischer Imperativ, über der Menschheit hängen blieb!... In diesem Maasse sich vergreifen, *nicht* als Einzelner, *nicht* als Volk, sondern als Menschheit!... Dass man die allersten Instinkte des Lebens verachten lehrte; dass man eine ‚Seele‘, einen ‚Geist‘ erlog, um den Leib zu Schanden zu machen; dass man in der Voraussetzung des Lebens, in der Geschlechtlichkeit, etwas Unreines empfinden lehrte; dass man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen, in der *strengen* Selbstsucht (– das Wort schon ist verleumderisch! –) das böse Princip sucht; dass man umgekehrt in dem typischen Abzeichen des Niedergangs un der Instinkt-Widersprüchlichkeit, im ‚Selbstlosen‘, im Verlust am Schwergewicht, in der ‚Entpersönlichung‘ und ‚Nächstenliebe‘ (– Nächstensucht!) den *höheren* Wert, was sage ich!, *den Wert an sich sieht!*²⁴⁰

Im starken Gegensatz dazu will die römische oder die Herren-Moral das Leben auch in seinen härtesten und unangenehmsten Aspekten bejahen. Die Menschen, die diese Moral verkörpern, bejahen die Unbestimmtheit und Pluralität des Willens zur Macht, indem sie neue Lebensweisen und neue Werte schaffen. Sie sind deswegen frei, d. h. unabhängig von jeder kastrierenden Moral und in jedem Moment kreativ. Auf diese Weise etablieren sie neue Werte, die die christliche oder Sklavenmoral umstürzt. Nach Nietzsche sind die höchsten Werte der herrschenden und freien Menschen diejenige des Lebens und nun nicht mehr des Geistes. „Der Leib ist eine grosse Vernunft“,²⁴¹ sagte einmal Zarathustra, und mit Hilfe dieser Behauptung versuchte er, den Leib von ihrem „seelischen Kerker“ zu befreien. Die Umwertung der christlichen Werte ist hier nicht bloß eine negative Aufgabe der starken und freien Menschen, sondern eine Konsequenz ihrer positiven, unabhängigen, schaffenden und freien Bejahung des Willens zur Macht. Was gut und was schlecht ist, definiert sich – nach dem Gesichtspunkt dieser Menschen – aufgrund seines Beitrags zur Steigerung bzw.

²⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, dritter Band, Berlin 1969, S. 365f.

²⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und keinen* (1883-1885), op. cit., S. 35.

Minderung des Gefühls der Macht – auch in einem physiologischen Sinne – und nicht aufgrund seiner Konvergenz bzw. Divergenz mit einem moralischen Gesetz, das den Willen zur Macht beschränkt. Gut und gesund sind für Nietzsche Synonyme, sowie schlecht und ungesund.²⁴²

Was ist gut? – fragt Nietzsche in *Der Antichrist* – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst erhöht.

Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.²⁴³

Die höchste und idealisierteste Repräsentation dieses ja-sagenden Menschen heißt nach Nietzsche *Übermensch*.²⁴⁴ Selbstverständlich ist der Übermensch kein universelles Ziel der Menschheit oder der Weltgeschichte, sondern der echte Ausdruck der wenigen und unabhängigen Menschen, die immer imstande sind, die absolute Unbestimmtheit des Lebens, d. h. den Willen zur Macht als Krieg und Kampf zu bejahen.²⁴⁵ Die menschliche Freiheit, so wie Nietzsche sie versteht, besteht genau darin, den Willen zur Macht immer wieder auf eine schaffende Weise zu bejahen.²⁴⁶ Hier erscheint noch einmal die ewige Wiederkunft des Gleichen, aber diesmal als ethischer Gedanke. Sie macht sozusagen das

²⁴² „Die moralische Frage, zu wissen, was *wahr* oder *falsch*, *gerecht* oder *ungerecht* ist, stellt sich für Nietzsche nun in folgender Weise: was ist *krank*, was ist *gesund*? Was ist ein Massen und *Herdenphänomen*, was ist *einzigartig*?“ Pierre Klossowski, *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, übersetzt von Ronald Vouillé, München, Deutschland 1986, S. 25.

²⁴³ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, dritter Band, Berlin, Deutschland 1969, S. 168f.

²⁴⁴ Man darf dieses Ideal niemals als ein kantisches regulatives Prinzip verstehen, das das praktische Leben des Individuums lenkt, das aber das Individuum selbst niemals vollständig erreichen kann, sondern vielmehr als ein verwirklichtes Ideal, das nur Wenige durchführen können. Nach Reto Winteler findet sich in dieser „Metapher“ die Nietzschesche Kritik an der Romantik und dem Idealismus. Vgl. Reto Winkler, *Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine ‚idealistische‘ Fehldeutungen*, in Nietzsche-Studien, B. 39, Berlin 2011, S. 457-486.

²⁴⁵ „Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: – es ist ein Vorrecht der Stärker. Und wer es versucht, auch mit dem besten Rechte dazu, aber ohne es zu *müssen*, beweist damit, dass er wahrscheinlich nicht nur stark, sondern bis zu Ausgelassenheit verwegen ist. Er biegt sich in ein Labyrinth, er vertausendfältigt die Gefahren, welche das Leben an sich schon mit sich bringt.“ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, zweiter Band, Berlin 1968, 43.

²⁴⁶ Das ist auch, was Karl Löwith in seinem Buch über Nietzsche behauptet. „In der Götzendämmerung wird schließlich der freie Geist als der ‚umfänglichste‘ Geist gedeutet, der sich alles erlauben kann, weil er die ‚Toleranz der Stärke‘ hat, die zu allem, was ist, ihr Ja sagt. Es gibt für ihn nichts Verbotenes mehr, es sei denn die Schwäche“, Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie. Der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978, S. 39.

praktische Gesetz des Übermenschen aus: „Was Du willst, will es derart, daß Du darin auch die ewige Wiederkehr willst“.²⁴⁷

Da sie kein universeller Zweck ist, sondern nur eine Eigenschaft der Wenigsten und Stärkeren, braucht die Bejahung der Freiheit also keine historische Vermittlung, um sich zu verwirklichen. Die Philosophie Nietzsches will keinesfalls einen Beitrag zur Befreiung der Menschheit, wie in Marxscher Philosophie, sein, sondern, im Gegensatz dazu, ein Beitrag zur Entwicklung der Eigenschaften des praktischen Ideals des Übermenschen, nach dem nur wenige Menschen streben können, sein.²⁴⁸ In diesem Sinne – und nur in diesem Sinne – darf man behaupten, dass Nietzsche noch innerhalb der Grenzen der humanistischen Überlieferung bleibt, da er die „höchste Art Mensch“ als ein wünschenswertes „Ziel“ denkt. Sein Humanismus aber ist kein aufgeklärter Humanismus, sondern vielmehr eine Art Renaissance-Humanismus²⁴⁹ – so wie Nietzsche ihn versteht –, d. h. ein Humanismus der Künstler und der Einzelnen, die ihre körperlichen und geistigen Fähigkeiten und Eigenschaften zum höchsten Punkt entwickeln wollen.

...es ist *nicht* meine Frage, was den Menschen ablöst: sondern welche Art Mensch als höherwerthige gewählt, gewollt, *gezüchtet* werden soll...

Die Menschheit stellt *nicht* eine Entwicklung zum Besseren; oder Stärkeren; oder Höheren dar; in dem Sinne, in dem es heute geglaubt wird; der Europäer des 19. Jahrhunderts ist, in seinem Werthe, bei weitem unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings nicht mit irgend welcher Notwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung...²⁵⁰

Wie in diesem Abschnitt erläutert wurde, war die Absicht der Philosophie Nietzsches auf keinen Fall die moralischen Werte abzuschaffen, sondern sie durch neue Werte und neue Begriffe zu ersetzen (*Umwertung aller Werte*). Sein Vorhaben besteht darin, der sogenannten „Moral der Sklaven“ oder der Unfreien eine „Moral der Herren“

²⁴⁷ „Wie bemerkt, gab die ewige Wiederkehr, als physikalische Doktrin, die neue Formel der spekulativen Synthese ab. Als ethischen Gedanken gibt sie die neue Form der praktischen Synthese wieder: *Was Du willst, will es derart, daß Du darin auch die ewige Wiederkehr willst*.“ Gilles Deleuze, op. cit., S. 75f.

²⁴⁸ Übrigens will die Philosophie Nietzsches auch nicht – wie Ursula Schneider erläutert – die verschiedenen Widersprüche des Lebens und der Welt überwinden, sondern sie im Gegensatz dazu ewig bejahen. „Es ist (...) eine tiefe, letztlich unheilbare *Dualität* im Grunde des Lebens, im Willen zur Macht, angelegt. Nach ihrer Vereinigung und Versöhnung ist nicht zu suchen. Heilung für das Leben gibt es nur dort, wo es sich ganz und gar auf die Seite der ‚ewigen Lebendigkeit‘ des Lebens schlägt und sich der ewigen Wiederkehr des Gleichen überläßt“, Ursula Schneider, *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, Berlin 1983, S. 134.

²⁴⁹ Peter Sloterdijk behauptet hingegen, dass das echte Datum der Philosophie Nietzsches nicht die Renaissance, sondern die Antike ist. Vgl. Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt am Main 2009, S. 52-68.

²⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, op. cit., S. 433.

oder der „Freien“ entgegensetzen. Zwar versucht Nietzsche, den alten „Gerichtshof“ der Vernunft und der Moral aufzuheben, aber nur weil er es durch einen anderen Gerichtshof – diesmal des Lebens und des Leibs – zu ersetzen versucht. Diese Absicht aber widerspricht offensichtlich seinem ursprünglichen Projekt, die metaphysischen Begriffe von Sinn, Wahrheit, Vernunft, usw. abzuschaffen. Obwohl der Nietzschesche „Gerichtshof“ der Moral sich nach keinen „ewigen und unwandelbaren Gesetzen“ der Vernunft richtet – da das Leben und der Wille zur Macht immer unbestimmt bleiben und eine Menge an Sinnen implizieren –, etabliert er einen Parameter, aus dem die verschiedenen moralischen Verhaltensweise der Menschen beurteilt werden können. Nun also, nachdem Nietzsche den metaphysischen Begriff des Sinns sehr stark kritisiert hatte, stellte er einen Parameter wieder her, die einen neuen Sinn in die Welt einführt und eine neue Tafel der Werte (wenn auch eine flexible und modifizierbare) errichtet. Allerdings war dieses Resultat ein unvermeidlicher Schluss seiner Philosophie, da Nietzsche noch innerhalb eines kulturellen Horizonts blieb, für den der Humanismus – auch für diese hoch kritische Version, die den Menschen keineswegs als Subjekt konzeptualisiert und die Pluralität der Welt bejahen will – noch eine unüberwindliche Grenze war. Sowohl für Marx als auch für Nietzsche war das Denken über die konkreten Menschen jenseits des idealistischen und metaphysischen Reduktionismus, die wichtigste theoretische und praktische Aufgabe, die die Philosophie ihrer Zeit nach vielen Jahrhunderten von Verachtung des Lebens und des Körpers erledigen musste. Für sie war wichtiger (selbstverständlich auf verschiedene Weise) das Erlangen bestimmter praktischer Ziele als die rein theoretische Reflexion, die die Philosophie seit jeher erforderte. Nichtsdestoweniger implizierte die Radikalisierung des Projekts der Kritik an der Metaphysik das Verzichten auf jede unbewusste Voraussetzung, die das Denken und die Freiheit selbst behinderte. Auf diese Weise erschien der Humanismus selbst, der die Neuzeit als ihr wichtigstes Merkmal errichtet hatte, als eine Perspektive, die überwunden werden musste, um die unbeschränkte Freiheit des Denkens zu bekräftigen.

ZWEITES KAPITEL
ZWEITER TEIL
Der posthumanistische Begriff der Freiheit

*No hay nada más difícil que defender
a la libertad de los libertarios*

Octavio Paz, *La llama doble*

2.4 Freiheit und Sein (Heidegger)

So wie die Metaphysik kein einheitlicher Entwurf ist, der die Philosophien der verschiedenen Denker in sich vereinigt, sondern der geschichtliche Ausdruck eines komplexen Werdens, das eine Gesamtheit von Haltungen, Tätigkeiten, Gedanken, Meinungen in sich einschließt, repräsentiert die Kritik an der Metaphysik kein einziges vollständig strukturiertes Vorhaben, das die mannigfaltigen Absichten der verschiedenen Philosophen zusammenfasst. Eigentlich gibt es keine Kritik an der Metaphysik an sich, sondern nur unterschiedliche philosophische Versuche, die konstitutiven Prinzipien der Metaphysik zu überwinden, um eine neue Denkweise zu entwickeln. Was die verschiedenen Kritiker der Metaphysik vereinigt, ist vielmehr die negative Auffassung, die sie gegen die sogenannte Metaphysik haben, und der Vorsatz, sie durch eine andere Denkweise zu ersetzen. Was diese „neue Denkweise“ angeht, besitzt sie unterschiedliche Bedeutungen für jeden spezifischen Philosophen.

Allerdings, obwohl man die verschiedenen Kritiken an der Metaphysik nicht unter ein einzelnes verallgemeinerndes Prinzip subsumieren kann, darf man sagen, dass sie immer innerhalb eines bestimmten Kontextes entfaltet werden und dementsprechend bestimmte Neigungen und Interessen zum Ausdruck bringen.

Wie in vorhergehenden Abschnitten dieses Kapitels dargelegt wurde, entwickelten sich die ersten Kritiken an der Metaphysik innerhalb des Kontextes des abendländischen Humanismus, der von Anfang der Modernität an zur zentralen Perspektive der Welt erhoben wurde. Zwar kritisierten die Denker, die zu dieser philosophischen Bewegung gehörten, die zu beschränkte Konzeption des Menschen als Subjekt, die die traditionelle Auslegung des Humanismus hervorgebracht hat, und gaben langsam in unterschiedlichen

Maßen und Weisen den Begriff der Identität, die dem Menschen zugrunde liegen sollte, preis, aber sie verließen niemals den Boden, auf dem diese Perspektive begründet und errichtet wurde. Das Denken an den Menschen als ein zentrales Seiendes, auf das alle theoretischen Bemühungen konzentriert werden mussten, blieb in allen philosophischen Kritiken – die nietzscheanische Philosophie eingerechnet – als ein unüberwindlicher Horizont, innerhalb dessen jeder Philosoph arbeiten und denken musste.

In Bezug auf die Idee der Freiheit, die die Kritiker der Metaphysik zu verwirklichen beabsichtigten, erwies sich die Permanenz inmitten der humanistischen Tradition hoch problematisch. Wenn eine konsequente Kritik an den verschiedenen Begriffen und Prinzipien der Metaphysik darin bestand, die Philosophie und das Denken überhaupt von den „abstrakten“ und „begrenzten“ Konzepten des idealistischen Gesichtspunkts zu befreien, um die Komplexität der Welt und der Gesellschaft auszudrücken, wie konnte man dann einen neuen Parameter etablieren, von dem aus die Kritik selbst ihren Stützpunkt finden konnte, auch wenn dieser Stützpunkt völlig unbestimmt blieb und sich in ein unendliches Werden entfaltete? Darf man die ewigen Gesetze der Vernunft im transzendentalen Subjekt durch neue und tendenzielle oder sogar relative Gesetze der „konkreten“ Menschen (z. B. die gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedürfnisse in Marx oder der Wille zur Macht des menschlichen Leibs in Nietzsche) ersetzen, wenn man die Metaphysik überwinden will? Lässt sich die Metaphysik so einfach durch die Abschaffung des alten Gerichtshofs der Vernunft und durch seine Ersetzung mit einem Gerichtshof des Lebens und des menschlichen Körpers überwinden, oder soll man vielmehr zunächst den Glauben an einen Gerichtshof der Kritik verlassen, um die Reste der Metaphysik aufzuheben? Fordert nicht etwa die Freiheit selbst die Abschaffung jedes Gerichtshofs der Kritik, der sie an einem festen Punkt des Denkens fixiert, damit man sie frei denken kann? Sollte man nicht aus diesen Gründen auf den begrenzten Gesichtspunkt des Menschen und daraufhin den Humanismus verzichten, um die Freiheit jenseits aller Beschränkungen der Theorie zu betrachten?

Wie man leicht einsehen kann, sind diese Fragen die Konsequenz der Entwicklung des Denkens der Freiheit innerhalb der kritischen humanistischen Tradition, d. h. die Folge der Entfaltung ihrer eigenen Voraussetzungen, mit deren Hilfe die verschiedenen Denker die Metaphysik überwinden wollten. Diesmal aber richteten sich diese Fragen auf einen

Punkt jenseits der neuzeitlichen und humanistischen Kritik der Philosophie und ihrer Absichten und nicht auf eine Radikalisierung derselben.

Die Kritik am Humanismus, oder besser gesagt, das posthumanistische Denken war jedoch nicht nur ein rein theoretisches Resultat der Entwicklung der Philosophie selbst, sondern auch der Ausdruck einer geschichtlichen Verwandlung des abendländischen Geistes, den das Vertrauen auf den Fortschritt der menschlichen Zivilisation langsam zu verlassen begann. Dieses Misstrauen erreichte sein Höhepunkt mit dem Ausbruch des Ersten und später des Zweiten Weltkriegs, in denen alle Kräfte und Mächte der Wissenschaft und der Technologie, die angeblich um des friedlichen Fortschritts der Menschheit willen entwickelt und verwendet werden sollten, für den Zweck der Zerstörung und der Unterwerfung der Länder benutzt wurden. „Das goldene Zeitalter der Sicherheit“ und des Fortschritts, wie Stefan Zweig die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg einmal nannte, war plötzlich verschwunden.

Man kann das philosophische Projekt Martin Heideggers nur innerhalb der Ernüchterung, die auf die katastrophalen Ereignisse der Entwicklung der neuzeitlichen abendländischen Zivilisation im 20. Jahrhundert folgt, verstehen.²⁵¹ Seine Philosophie ist von seinem ersten Hauptwerk (*Sein und Zeit*) an ein Versuch, über die zentralen Probleme der Philosophie jenseits der neuzeitlichen und humanistischen Tradition nachzudenken. Deswegen kann man behaupten, dass seine Philosophie von Anfang an wesentlich eine Kritik an der neuzeitlichen Wissenschaft, Technologie und an dem humanistischen Ansatz der abendländischen Zivilisation ist.²⁵² Das bedeutet aber nicht, dass er das „Projekt“ der

²⁵¹ *Sein und Zeit* wurde 1927 veröffentlicht, d. h. dreizehn Jahre nach dem Anfang des Ersten Weltkriegs.

²⁵² Deswegen kann man hier die Meinung Slavoj Žižeks nicht teilen, der in seinem Buch *Die Tücke des Subjekts* behauptet, dass das „Scheitern“ der Philosophie Martin Heideggers darin bestehe, dass er nach *Sein und Zeit* den Horizont der Subjektivität verließ, ohne ihn noch tiefer zu denken. „Heidegger letztliches Scheitern – sagt Žižek – besteht nicht darin, dass er dem Horizont transzendentaler Subjektivität verhaftet blieb, sondern dass er diesen Horizont zu schnell aufgab, ohne alle ihm innewohnenden Möglichkeiten zu Ende gedacht zu haben. Der Nationalsozialismus war kein Ausdruck des »nihilistischen, dämonischen Potentials moderner Subjektivität«, sondern vielmehr dessen genaues Gegenteil – eine verzweifelte Bemühung, diesem Potential auszuweichen“, Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, übersetzt von Eva Gilmer, Andreas Hofbauer et. al., Frankfurt am Main 2001, S. 33. Žižek scheint in diesem Punkt zu vergessen, dass Martin Heidegger schon im ersten Kapitel von *Sein und Zeit* seine *existenziale Analytik* von jeder philosophischen Anthropologie stark differenziert. In Bezug auf die *existenziale Analytik* sagt er sehr deutlich: „Eine ihrer ersten Aufgaben wird es zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt.“ Und noch einige Zeile später: „Person ist kein dingliches substanzielles Sein. Ferner kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftfakten einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu sein“, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 46f.

Kritik an der Metaphysik, die auf gewisse Weise die Denker des radikalen Humanismus durchgeführt haben, aufgibt. Im Gegensatz dazu muss man seine Philosophie insgesamt verstehen, als einen Versuch die Geschichte der abendländischen Metaphysik zu überwinden. Davon handelt die sogenannte *Destruktion der Geschichte der Ontologie*, die Heidegger in der Einleitung von *Sein und Zeit* als eine positive Aufgabe seines Denkens, d. h. als eine unvermeidliche Folge der radikalen Ausarbeitung der Hauptfrage seiner Philosophie (die Frage nach dem Sinn von Sein) ankündigt. Überwindung der Metaphysik impliziert für ihn aber gleichzeitig die Überwindung der humanistischen Tradition, selbst in ihren radikalsten Formen.²⁵³

Mit der Formulierung der Frage nach dem Sinn von Sein versucht Heidegger zu vermeiden, die Hauptprobleme der Philosophie von dem begrenzten Gesichtspunkt eines spezifischen Seienden aus zu denken. Die Frage nach dem Sein ist also weder die Frage nach dem Sinn eines bestimmten Seienden noch die Frage nach dem Sein eines Seienden oder die Frage nach der Gattung aller Seienden insgesamt. Sie ist weder eine ontische Frage (d. h. eine Frage nach dem Sinn des Seienden) noch eine ontologische Frage (d. h. die Frage nach dem Sein des Seienden). Die erste Art von Frage gehört nach Heidegger zu den verschiedenen Wissenschaften; die zweite der Metaphysik oder der Ontologie. Die Frage nach dem Sinn von Sein aber ist das Ziel einer *Fundamentalontologie*, die über der Untersuchung jedes bestimmte Seiende liegt, obwohl sie jedes Seiende betrifft.

Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*²⁵⁴

Also gab Martin Heidegger den Horizont der transzendentalen Subjektivität nicht sehr schnell auf, sondern er betrachtete niemals die sogenannte transzendente Subjektivität als „Horizont“ seiner Philosophie.

²⁵³ Nach F. Werner Veauthier muss das Denken von Martin Heidegger als eine „Zeitkritik“ besonders an der Moderne und ihrem anthropologischen Gesichtspunkt verstanden werden. „Eine anthropozentrische Zeitdiagnose verfehlt grundsätzlich und zwar sowohl in methodischen wie im thematischen Sinn, den Zusammenhang von Sein (bzw. Natur) und Mensch, weil eine solche Diagnose den Menschen zum bloßen ‚Subjekt‘ verfremdet. Deshalb hat Heidegger der gegenwärtigen Epoche den Namen ‚Zeitalter der Subjektivität‘ gegeben. (...) Die Exklusivität des absoluten Vorranges des menschlichen Subjektes in den Zeitdiagnosen der Jetztzeit stellt gewissermaßen ein Kontrastprogramm zu Heideggers Orientierung der Zeitkritik am Sein bzw. an der Seinsverlassenheit dar“, F. Werner Veauthier, *Zeitkritik als Metaphysik-Kritik*, in *Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik (Symposium aus Anlaß seines 1000. Geburtstags)*, Heidelberg 1992, S. 15.

²⁵⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 38.

In seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* erklärt Heidegger, was die philosophische Tradition – besonders die christliche – unter dem Begriff Metaphysik versteht. Ihn zufolge gliedert sich gemäß der christlichen Philosophie das Ganze des Seienden in Gott, Natur, und Mensch, welchen drei verschiedene Disziplinen entsprechen: die Theologie, die Kosmologie und die Psychologie. Diese drei Disziplinen machen die *Metaphysica specialis* aus, d. h. was man eigentlich unter dem Namen Metaphysik kennt. In Unterschied von dieser beschäftigt sich die *Metaphysica generalis* oder die *Ontologie* mit dem Seienden „im allgemeinen“.²⁵⁵ Heidegger benennt später in *Beiträge zur Philosophie* diese letzte Reflexion über das Seiende im allgemeinen als „die Frage nach der Seiendheit des Seienden“ und hebt die Rolle dieser Frage, von der die ganze Geschichte der abendländische Metaphysik geleitet war, als die *Leitfrage* der Philosophie hervor.

Wird nach dem Seienden als Seiendem gefragt (ὄν ἢ ὄν) und in dieser Ansetzung und Richtung somit nach dem Sein des Seienden, dann steht der Fragende im Bereich *der* Frage, von der der Anfang der abendländische Philosophie und deren Geschichte bis zum Ende in Nietzsche geleitet war. Wir nennen deshalb *diese* Frage nach dem Sein (des Seienden) die Leitfrage. Ihre allgemeinste Form hat bei Aristoteles die Prägung erhalten τί τὸ ὄν; was ist das Seiende, d. h. für ihn, was ist οὐσία als die Seiendheit des Seienden? Sein meint hier *Seiendheit*.²⁵⁶

Im Gegensatz zur *Metaphysica specialis*, die sich mit spezifischen Bezirken der Seienden beschäftigt, und zur *Metaphysica generalis* oder *Ontologie*, die nach der Seiendheit des Seienden im allgemeinen fragt, fragt die *Fundamentalontologie* nach der Wahrheit des Seins, ohne sich auf einen bestimmten Bezirk des Seienden zu beschränken. Weder die Natur noch Gott noch der Mensch machen das zentrale Thema der philosophischen Reflexion Martin Heideggers aus. Das Sein ist kein Seiendes, deswegen darf man nicht von ihm behaupten, dass es „ist“, sondern dass es „west“.

Allerdings, obwohl das Sein das „*tracendens schlechthin*“ ist und sich niemals auf ein Seiendes reduzieren lässt, muss man zunächst nach dem Wesen des Menschen fragen. Warum? Weil der Mensch das einzige Seiende ist, das die Frage nach dem Sinn von Sein ausdrücklich stellen kann und auf diese Weise den Zugang zur Seinsreflexion eröffnet. Heidegger nennt ihn gemäß seiner Wesensstruktur *Dasein*.

²⁵⁵ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 11, Frankfurt am Main 1991, S. 9.

²⁵⁶ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, Band 65, Frankfurt am Main 1994, S. 75.

Vom Anfang von *Sein und Zeit* an macht Heidegger deutlich, dass das Dasein weder ein Ding (*res cogitans* oder *res extensa*) noch eine Substanz ist. „Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand“.²⁵⁷ Das Wesen des Daseins liegt in seiner *Existenz*. Existenz aber besitzt hier nicht die traditionelle metaphysische Bedeutung (*existentia*). Existenz bedeutet also nicht *Vorhandensein*. Dieser letzte Begriff gehört zu den Seienden, denen ihr Sein „gleichgültig“ ist.²⁵⁸ Sie sind so, wie sie sind, und können weder nach ihrem Sein fragen, noch ihr Sein als eine Möglichkeit, d. h. als eine mögliche Weise zu sein, verstehen. Demgegenüber kann das Sein dem Dasein niemals gleichgültig sein.²⁵⁹ Was, wer und wie es ist, entscheidet das Dasein selbst in jedem bestimmten Fall nach seinen eigenen Möglichkeiten: Es ist wesentlich ein „Möglichsein“.²⁶⁰

Das Dasein ist also kein Subjekt; es ist durch keine substanzielle Bestimmung determiniert, sondern es muss in jedem Moment sein Sein »wählen« und bestimmen. Es gibt keine apriorische Definition des Daseins, die es als Gattung eines bestimmten Bereichs des Seienden fixiert. „Das Sein dieses Seienden ist *je meines*“,²⁶¹ d. h., was dieses Seiende ist, entscheidet es selbst in jedem spezifischen Fall. Das Dasein ist immer inmitten der Erfahrung des Seins, die es ausdrücklich oder nicht ausdrücklich angehen kann. Im *Brief über den Humanismus* definiert Heidegger die Existenz, d. h. das Wesen des Daseins auf folgende Weise: „Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins“.²⁶² Deswegen kann er in *Sein und Zeit* behaupten, dass das Dasein seit jeher in die Wahrheit des Seins (die Lichtung des Seins) *geworfen* ist und gleichzeitig zum Sein *erschlossen* ist. Es ist immer im Verstehen und im Wissen des Seins. Dieses Wissen besagt keineswegs ein durch empirische Wahrnehmungen aposteriorisches Verstehen, das das

²⁵⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 47.

²⁵⁸ Genauer besehen, darf man nicht behaupten, dass dem Vorhandensein das Sein „gleichgültig“ ist, sondern, wie Heidegger es erklärt, dass es so ist, „daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann“, Martin Heidegger, Ebd., S. 42.

²⁵⁹ Wie F. -W. von Herrmann behauptet, sei der Mensch nach Heidegger, als Dasein konzipiert, immer jenseits der sogenannten „Ichheit“ und in stetigem Bezug zum Sein. „Wird der Mensch ontologisch als Dasein erblickt, so wird er gerade *nicht mehr nur aus sich selbst* herausgefaßt, wie im Ansatz des Menschen als Ich, Selbstbewußtsein und Subjekt. Die Grenze der Subjektivität als des menschlichen Seins ist im Dasein durchbrochen im Hinblick auf des menschlichen Seins als selbsthaft erschlossenes Existieren in der Erschlossenheit von Sein-überhaupt“, F. -W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von ‚Sein und Zeit‘*, Frankfurt am Main 2004, S. 23.

²⁶⁰ „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist“, Ebd., S. 143.

²⁶¹ Ebd., S. 41.

²⁶² Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarke*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, B. 9, Frankfurt am Main 1976.

Dasein in Kontakt mit den weltlichen Seienden gewinnen kann, sondern ist umgekehrt genau dieses apriorische Verstehen, welches die Erfahrung von einer Welt ermöglicht. Das Dasein kann eine Welt haben, nur weil es immer im Verstehen (in Lichtung) des Seins ist.

Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, *woran* es mit ihm selbst, das heißt seinem Seinkönnen ist. Dieses »Wissen« ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist.²⁶³

Nur dadurch, dass das Dasein immer im Verstehen des Seins ist, kann es „sich verlaufen und verkennen“. Das Dasein kann entweder sein apriorisches Seinsverständnis ausdrücklich angehen oder es umgehen. Wenn das Dasein die Frage nach dem Sein, das es immer ist, ausdrücklich stellt, dann agiert es nach seinen *ursprünglichen und eigentlichen* Möglichkeiten, d. h. gemäß dem Verstehen des Seins, das es immer ist; wenn es dagegen diese ausdrückliche Gegenüberstellung mit dem Sein umgeht, verfällt es in die *Uneigentlichkeit* des Lebens. *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* sind nach Heidegger die zwei möglichen Seinsmodi des Daseins. Obwohl das Dasein immer in der Wahrheit des Seins ist, vermeidet es normalerweise in der Alltäglichkeit eine direkte und ausdrückliche Gegenüberstellung mit dem Sein. Die Uneigentlichkeit des Daseins ist dementsprechend der charakteristische Zug seiner Existenz und nicht nur eine mögliche Seinsweise. Man fragt in der Alltäglichkeit nicht nach dem eigentlichen Sinn von Sein, sondern man verliert sich in der durchschnittlichen Auslegung über die Welt der Seienden, die im alltäglichen Leben stattfindet. Heidegger nennt diese „alltägliche Indifferenz“ des Daseins die *Durchschnittlichkeit*. Diese ist die Welt des anonymen *Man*, die Heidegger als eine Diktatur beschreibt.

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 Haufe« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.²⁶⁴

²⁶³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 144.

²⁶⁴ Ebd., S. 127.

Auf diese Weise entlastet das alltägliche Man das Dasein von der ausdrücklichen Überlegung des Seins und auch von der Verantwortung einer eigenen Entscheidung über die Bestimmung seiner Existenz. Da das Man alle und niemand sind, ist am Ende niemand dafür verantwortlich, was man in der „Öffentlichkeit“ entschieden und bestimmt hat. In seiner alltäglichen Existenz vergisst das Man das Sein, in dessen Wahrheit es geworfen wurde, und führt ein indifferentes Leben. Was bedeutet aber die sogenannte „Wahrheit des Seins“, in der das Dasein immer existiert, obwohl es sie vergisst?

Man verkennt den Heideggerschen Begriff der Wahrheit vollständig, wenn man ihn als ein rein epistemologisches Konzept versteht. Wie Heidegger es stets erläutert, kommt der traditionelle Begriff der Wahrheit aus der scholastischen Tradition her, die ihn als *adaequatio rei ad intellectum* definiert. Die Übersetzung dieses Satzes lautet nach Heidegger entweder „Wahrheit ist die Angleichung der Sache an die Erkenntnis“²⁶⁵ oder „Wahrheit ist die Übereinstimmung der Sache mit der Erkenntnis“. Ursprünglich besagte dieser Satz das Übereinkommen des Wesens der erschaffenen Seienden mit dem *intellectus divinus*, d. h. mit dem Geiste Gottes. Später, in der säkularen humanistischen Welt, drückte dieser Satz nicht mehr das Übereinkommen der Sachen mit dem Geiste Gottes aus, sondern „die Einstimmigkeit des vorhandenen Dinges mit seinem »vernünftigen« Wesensbegriff“,²⁶⁶ d. h., in anderen Worten, die Übereinstimmung der vorhandenen Seienden mit den Begriffen des Verstandes im Subjekt. Für die Absichten der Erkenntnistheorie muss also ein Subjekt, in dem die Begriffe und Regeln des Verstandes liegen, vorausgesetzt werden, um die Erkenntnis zu begründen. Die Übereinstimmung von Sache und Verstand macht nach Heidegger die *Richtigkeit* des Urteils aus, aber darin besteht noch nicht das Wesen der Wahrheit.

Ihm zufolge ist das Dasein (niemals als Subjekt konzipiert) immer innerhalb des Verstehens des Seins und seine Erkenntnis ist zunächst eine apriorische, wenn auch nicht ausdrückliche, Seinserkenntnis. Nur weil das Dasein eine apriorische Seinserkenntnis besitzt, kann es später an seiner Erkenntnis zweifeln und sie danach beweisen und begründen. Das Sein aber zeigt sich unmittelbar in seiner Wahrheit. Deswegen ist die

²⁶⁵ Martin Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarke*, op. cit., S. 180.

²⁶⁶ Ebd., S. 181.

Wahrheit ein wesentlicher Zug des Seins und kein theoretisches Resultat einer philosophischen Untersuchung. Das Sein „west“ in der Wahrheit.

Indem das Sein eine Welt für das Dasein öffnet, erleuchtet es die verschiedenen Seienden, mit denen das Dasein in seiner Existenz etwas zu tun hat. „Das Sein öffnet eine Welt für das Dasein“, das bedeutet, das Sein bringt die Seienden in das Offene oder in die Lichtung der Existenz. Das Sein lässt die Seienden im Offenen der Welt sein und auf diese Weise gibt es sie frei. Nur weil die Seienden in das Offene der Welt freigegeben sind und sich selbst in diesem Offenen zeigen, kann man später über sie etwas richtiges oder falsches sagen. Das Wesen der Richtigkeit liegt in der Wahrheit des Offenen. Demgegenüber liegt das Wesen der Wahrheit in ihrem Sein-lassen und in ihrem Freigeben. Nicht zufällig behauptet Heidegger, dass das Wesen der Wahrheit die Freiheit ist.

Das Sich-freigeben für eine bindende Richte ist nur möglich als *Freisein* zum Offenbaren eines Offenen. Solches Freisein zeigt auf das bisher unbegriffene Wesen der Freiheit. Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit.*²⁶⁷

Die Freiheit gehört im Prinzip dem Sein als das Seinlassen des Seienden im Offenen der Lichtung. Die Freiheit *west* „im Seyn und als Seyn“.²⁶⁸ Sie ist ursprünglich keine menschliche Eigenschaft, sondern der Mensch existiert nur als Möglichkeit und „Eigentum der Freiheit“.²⁶⁹

Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: *der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit*. Menschliche Freiheit ist die Freiheit, sofern sie im Menschen durchbricht und ihn auf sich nimmt, ihn dadurch ermöglicht.²⁷⁰

Das Sein bestimmt das Dasein und die Seienden nicht durch ein festes Gesetz der Vernunft, da es kein transzendentes Subjekt ist, sondern es bringt sie in das Offene der Existenz und gibt sie frei. Das Sein „west“ als dieses Freigeben und zeigt sich selbst als eine *Gabe*. „Es gibt Sein“ besagt für Heidegger nicht „Das Sein ist“, da das Sein kein

²⁶⁷ Ebd., 185f.

²⁶⁸ Martin Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, B. 66, Frankfurt am Main 1997, S. 101.

²⁶⁹ Martin Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarke*, op. cit., S. 191.

²⁷⁰ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, B. 31, Frankfurt am Main 1982, S. 135.

Seiendes ist, von dem man behaupten kann, dass es eine bestimmte Sache „ist“. „Es gibt Sein“ bedeutet für Heidegger vielmehr, dass das Sein als eine Gabe, die die Seienden „entbirgt“ und sein lässt, sich selbst gibt.²⁷¹

Gerade dadurch, dass das Wesen der Wahrheit die Freiheit ist, kann das Dasein – als eine Möglichkeit der Freiheit selbst verstanden – entweder die Seienden sein lassen oder sie nicht sein lassen. Wie in diesem Kapitel schon erläutert wurde, kann sich das Dasein, im Bezug auf das Sein, das es selbst ist, eigentlich oder uneigentlich verhalten. Das Dasein kann also entweder die Seienden in die Wahrheit des Seins, in die es selbst geworfen ist, bringen oder sie in der Verborgenheit der Alltäglichkeit versteckt lassen. Das alltägliche Dasein aber fragt niemals nach der Wahrheit des Seins, sondern es bleibt immer in der durchschnittlichen Meinung des Man verhaftet. Das Dasein vergisst das Sein und bezieht sich nur auf die Seienden, die es in der Welt findet. Was aber diese Seienden sind, definiert man im alltäglichen Leben, ohne das Sein, das die Seienden sein lässt, ausdrücklich zu betrachten. Wie kann das möglich sein? Wie kann das Dasein die Wahrheit des Seins, inmitten deren er immer existiert, vergessen?

Obwohl das Sein immer ein „entbergendes Seinlassen des Seienden“²⁷² ist, kann man es im alltäglichen Leben niemals finden. Man vernimmt die Seienden, aber kein Sein. Das Sein verbirgt sich in den Seienden. Es erscheint gleichzeitig als eine *Entbergung* und als eine *Verbergung*. Zur Erscheinung des Seins gehören also gleichzeitig Wahrheit und *Unwahrheit*. Wenn das Dasein das Sein im alltäglichen Leben vergisst, ist das nur möglich, weil das Sein selbst eine *verbergende Entbergung* ist, d. h. eine Entbergung, die sich unmittelbar als Verbergung zeigt. Die Verborgenheit des Seins ist also nach Heidegger ein ursprüngliches Phänomen und kein bloßes Resultat eines menschlichen Irrtums.

Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-Wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält. Was verwahrt das Seinlassen in diesem Bezug zur Verbergung? Nichts Geringeres als die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines solchen, d. h. das Geheimnis. Nicht ein vereinzeltes Geheimnis über dieses

²⁷¹ „Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d. h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein *ist* nicht. Sein gibt es als das Entbergen von Anwesen.“ Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, B. 14, Frankfurt am Main 2007, S. 10.

²⁷² Martin Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarke*, op. cit., S. 192.

und jenes, sondern nur das Eine, daß überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet.²⁷³

Bedeutet das Gesagte, dass das Dasein die ursprüngliche Verborgeneheit des Seins niemals entbergen kann und innerhalb des alltäglichen Lebens verhaftet bleiben muss? Existiert die Möglichkeit, die Seienden seiner Verborgeneheit zu entreißen und die Erinnerung an das Sein wieder zu erwecken? Da das Dasein ein apriorisches Seinsverständnis besitzt, kann es immer die Wahrheit des Seins entbergen, aber dazu muss es ausdrücklich von der Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit des Man fern gehalten werden und die Frage nach dem Sein gestellt werden. Auf diese Weise kann es sich selbst und die Seienden von der Verborgeneheit, in der sie verhaftet bleiben, retten und sein lassen. Wahrheit bedeutet hier *Unverborgeneheit*. Wie bekannt, ist dieses das Wort, mit dem Heidegger den altgriechischen Begriff von Wahrheit (ἀλήθεια) übersetzt. Um die Wahrheit des Seins zu bewahren, muss das Dasein die Seienden seiner Verborgeneheit entreißen. Die Wahrheit, als Unverborgeneheit begriffen, ist das Resultat eines Streits zwischen der Offenheit der Welt, in der das Dasein immer existiert, und der Tendenz aller Seienden, das Dasein inbegriffen, sich selbst zu verbergen. In *Der Ursprung des Kunstwerkes* beschreibt Heidegger diesen Vorgang als einen Streit zwischen Erde und Welt bzw. Verbergung und Lichtung.

Die Erde ist nicht einfach das Verschlussene, sondern das, was als Sichverschließendes aufgeht. Welt und Erde sind je in sich ihrem Wesen nach streitig und streitbar, nur als diese treten sie in den Streit der Lichtung und Verbergung.²⁷⁴

Die Freiheit des Daseins (seine Eigentlichkeit) besteht darin, die Seienden – es selbst eingerechnet – in das Offene des Seins zu bringen, d. h. die Seienden sein zu lassen. Das Wesen der Unverborgeneheit (Wahrheit) ist auch die Freiheit des Seinlassens, aber niemals als Beliebigkeit oder Gleichgültigkeit verstanden, sondern als ein *Sicheinlassen auf das Seiende*.²⁷⁵ Um frei zu sein, muss sich das Dasein mit der Unverborgeneheit der Seienden einlassen. Diese Aufgabe aber determiniert es nicht selbst, sondern es wird von dem Sein bestimmt. Das Dasein „hört“ das Wort des Seins und gehorcht ihm. „Der Mensch

²⁷³ Ebd., S. 194.

²⁷⁴ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 2008, S. 54.

²⁷⁵ Martin Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarke*, op. cit., S. 188.

– behauptet Heidegger in *Brief über den Humanismus* – ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins“.²⁷⁶ Als Hörer des Seins ist das Dasein gleichzeitig ein *Höriger* des Seins, der seine Wahrheit bewahrt.²⁷⁷ Damit erreicht man das paradoxe Resultat, dass die menschliche Freiheit gleichzeitig eine Hörigkeit ist.

Wie Peter Sloterdijk einmal gesagt hat, was Heidegger mit Hilfe seiner Seinsreflexion wollte, war ein Mensch, der noch „höriger“ als der kultivierte Mensch des Humanismus wäre.

Das heideggersche an sich haltende Wohnen im Haus der Sprache ist bestimmt als ein abwartendes Lauschen auf das, was vom Sein selbst her zu sagen aufgegeben werden wird. Es beschwört ein Indie-Nähe-Horchen, bei dem der Mensch stiller und gezähmter werden muss als der Humanist beim Lesen der Klassiker. Heidegger will einen Menschen, der höriger wäre als ein blosser guter Leser. Er möchte einen Befreundungsprozess stiften, in welchem auch er selbst nicht mehr nur als Klassiker oder als Autor unter anderen rezipiert würde; am besten wäre es fürs erste wohl, wenn das Publikum, das naturgemäss nur aus ahnungsvollen Wenigen bestehen kann, zur Kenntnis nähme, dass das Sein selbst durch ihn, den Mentor der Seinsfrage, von neuem zu reden begonnen hat.²⁷⁸

In der philosophischen Reflexion Martin Heideggers wohnen zwei verschiedene Begriffe von Freiheit zusammen. Nach dem ersten gehört die Freiheit dem Sein, als Gabe

²⁷⁶ Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, op. cit., S. 342.

²⁷⁷ Jacques Derrida kommentiert in seinem Essay „Heideggers Ohr. Philopolemologie“ die problematische Beziehung zwischen dem Verb ‚hören‘, dem Adjektiv ‚hörig‘ und dem Substantiv ‚Hörigkeit‘, die Heidegger in seinem philosophischen Denken voraussetzt. Die Reflexion Derridas geht von einem Satz aus *Sein und Zeit* (§ 34) aus, in dem es um das vom Dasein vernommene Stimme des Seins geht („...als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“). Nach Derrida kann Heidegger niemals bestimmen, was das Dasein genau hört, da die „Stimme“ des Seins nichts sagt – da es kein Seiendes und kein Subjekt ist – und deswegen dem Dasein nichts befehlen kann. Nichtsdestoweniger spricht Heidegger von einer Stimme des Seins (des Freundes), die das Dasein hört und der es hörig ist, als ob sie ihm ein Gesetz „diktieren“ kann. „Die Offenheit des *Daseins* für sein *eigenstes* Seinkönnen, die vom Hören der *Stimme des Anderen als des Freundes* eröffnet wird, ist eine ganz und gar ursprüngliche Offenheit. Sie ist kein möglicher Gegenstand einer Psychologie, einer Soziologie, einer Anthropologie, einer Moral, einer Politik, etc. Die Stimme des Anderen, des Anderen als Freund, das Ohr, mit der ich ihr lausche, ist die Bedingung meines Eigen-seins. Aber sie beschreibt zugleich die Figur eines *Mitteilens* oder dessen, was im Mitsein der Rede, des Sich-richtens-an... und der Entgegnung mit dem Anderen *geteilt* (...) wird, wie Heidegger in diesem Passus schreibt. Von Anfang an ist die gemeinsame, in der Differenz geteilte Zugehörigkeit als eine Art ursprünglicher *socius* jener Bewegung einbeschrieben, die – durch das Ohr hindurch – vom Hören zur *Hörigkeit* als einem gefügigen Hören (der Andere, der Freund, der Andere als Freund ist bereits da, seine Stimme zumindest ist bereits erklingen, als würde er in dem Moment, in dem das *Dasein* sein eigenes Seinkönnen erschließt, ihm eine Art Gesetz *diktieren*) und von der *Hörigkeit* zur *Gehörigkeit* führt. Ohne diese Stimme des Anderen als des Freundes gäbe es kein Eigentum, gäbe es kein eigenes Seinkönnen des *Daseins*. Und doch ist es ausnehmend schwierig, ihr in der Topologie seines »Betragens«, wenn ich so sagen darf, einen Ort zuzuweisen, sie in dem unterzubringen, was das *Dasein* in diesem »Bei-sich-tragen« mit sich trägt, in ihm selbst außerhalb seiner selbst, »in« oder »bei« jenem Ohr, angesichts dessen die Unterscheidung von Innen und Außen sich als so *unheimlich* erweist“, Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main 2000, S. 427f.

²⁷⁸ Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1999, S.

begriffen. Das Sein lässt die Seienden sein und gibt sie in das Offene der Lichtung frei. Das Sein west als Seinlassen. Nach dem zweiten Begriff ist die Freiheit nicht mehr ein reines „Seinlassen“ und „Freigeben“, sondern vielmehr ein „Sicheinlassen“ des Daseins auf die Unverborgenheit der Seienden. Freiheit bedeutet also nach dem zweiten Begriff menschliche *Hörigkeit* zum Sein.²⁷⁹ Wie können aber diese zwei verschiedenen und widersprüchlichen Auffassungen der Freiheit in derselben Philosophie zusammenbleiben? Wenn die Freiheit des Seins eine *freie Gabe* ist, wie kann dann die menschliche Freiheit in der Hörigkeit gegenüber dem Sein bestehen? Wenn das Sein als eine *freie Gabe* west, wie kann es vom Menschen eine Hörigkeit fordern? Gibt es eine „eigentliche“ Weise, die Seienden zu entbergen, und wenn ja, wer kann die „Eigentlichkeit“ dieser „Entbergung“ bestimmen, da das Sein kein Seiendes und kein Subjekt ist und deswegen kein festes Gesetz der Vernunft besitzt? Nach welchem Parameter kann man determinieren, dass eine Haltung „eigentlich“ oder „uneigentlich“ ist, da das Sein kein Parameter ist?

Mit dem philosophischen Denken Martin Heideggers beginnt eine neue Epoche der Philosophie, für die die Möglichkeit des zeitgenössischen Denkens von der Überwindung der einseitigen Voraussetzungen, die das Denken selbst behindern und begrenzen, abhängt. Zweifelsohne erweckte die Frage nach dem Sinn von Sein die Möglichkeit, die Hauptprobleme der Philosophie jenseits eines einseitigen und begrenzten Gesichtspunkt zu betrachten und die alten metaphysischen Gerichtshöfe der menschlichen oder göttlichen Vernunft aufzuheben. Aber gleichzeitig versteifte sich Heidegger auf „die Wahrheit des Seins“, um die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des menschlichen Verhaltens zu unterscheiden und zu beurteilen. Zwar schaffte er die verschiedenen Gerichtshöfe der Vernunft ab, aber er ließ die Auffassung der Philosophie als ein Urteilsprozess

²⁷⁹ Unserer Meinung nach findet sich an dieser Stelle die Bedingung der Möglichkeit der Neigung Heideggers zu dem nationalsozialistischen Programm, das, wie man weiß, die Begriffe von Autorität, Eigentlichkeit und Hörigkeit zum Führer preiste. Nichtsdestoweniger existiert auch in der Philosophie Heideggers, wie wir in diesem Kapitel gezeigt haben, ein zweiter Zweig seines Denkens, der die Wege der Freiheit, der Vielfältigkeit und der Unbestimmtheit eröffnet. Es existiert also in seiner Philosophie ein Widerspruch, dessen sich Heidegger nicht sehr bewusst war. Allerdings gibt es Autoren, die behaupten, dass die Philosophie von Heidegger lediglich eine Apologie der Macht, der Autorität und sogar der Inhumanität sei, unter anderem: Theodor W. Adorno, Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main 1973; Pierre Bordieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1998; Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1989; Hassan Givsan, *Heidegger, das Denken der Inhumanität: Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heidegger Denken*, Würzburg 1988.

unbeschädigt, durch den man die verschiedenen menschlichen Haltungen beurteilen kann. Dieses paradoxe Resultat bleibt selbstverständlich hoch problematisch. Kann man den Gerichtshof der Vernunft abschaffen, aber den philosophischen Urteilsprozess fortsetzen? Muss die Philosophie überhaupt als eines „Urteilsprozesses“ konzipiert werden?

Was der Begriff der Freiheit angeht, ist die Heideggersche Auffassung des Seins als eine *freie Gabe* der unumgängliche Ausgangspunkt, an dem das zeitgenössische Nachdenken über diesen Begriff unseres Erachtens anfangen sollte. Dann findet die Reflexion der Freiheit ein „Jenseits“ des Subjekts, dank dessen ein positives Denken über sie beginnen kann. Im dritten Kapitel dieser Arbeit versuchen wir, dieses Denken nach den offenen Fragen, die wir oben gestellt haben, konsequent fortzusetzen.

DRITTES KAPITEL

Freiheit ohne Subjekt. Gabe und Vergessen

Dans le hasard absolu, l'affirmation se livre aussi à l'indétermination génétique, à l'aventure séminale de la trace.

Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*

L'oubli est un autre nom de l'être.

Maurice Blanchot²⁸⁰

3.1 Der Kontext der zeitgenössischen Reflexion über die Freiheit

Als eine im Laufe der Geschichte tendenziell einheitliche reflexive Bewegung konzipiert ist die abendländische Metaphysik nicht mehr als ein Versuch, die Mannigfaltigkeit und die Unbestimmtheit der Phänomene, die sie seit jeher in Betrachtung genommen hat, auf wenige rationale und einfache Prinzipien zu reduzieren, die ihr eine Identität geben können, um ihre ursprüngliche Zersplitterung und Ungewissheit definitiv zu überwinden. Nichts ersehnt die Metaphysik mehr als die Gestalt eines fest gegründeten theoretischen Gebäudes, dessen Struktur die Willkürlichkeit der natürlichen und menschlichen Welt nach deutlichen Gesetzen und Regeln der Vernunft eliminieren würde. Die Willkürlichkeit und Unbestimmtheit aber, die jedes Phänomen in sich trägt, lassen sich nicht so einfach zähmen und widerstehen jedem wiederholten Vorsatz, der sie immer wieder in verständliche Dinge umzuwandeln versucht. Je mehr die Philosophie oder die Wissenschaft selbst die weltlichen Erscheinungen zu kontrollieren glauben, desto mehr tauchen neue Schwierigkeiten auf, die die Verwirklichung jedes theoretischen Projekts verhindern und bisweilen unterbrechen. Es sieht so aus, als ob die Philosophie, als ein systematisches Nachdenken begriffen, anstatt ihr identifizierendes Ziel zu erreichen, nur neue Probleme hervorbringt und neue Bereiche der Unbestimmtheit erleuchtet. Die einzige Sache, die immer bestehen bleibt, ist die unerschöpfliche Unbestimmtheit der Erscheinungen, die den systematischen und vernünftigen Traum der Philosophie immer wieder aufs Neue behindert.

²⁸⁰ Nach einem Zitat von Jacques Derrida, *Donner les Temps I. La fausse monnaie*, France, 1994, S. 38.

Auf gewisse Weise kann man die moderne Philosophie in ihrem systematischen Moment als einen Streit begreifen zwischen wissenschaftlichen Bemühungen, die Objektivität der Welt zu zähmen, und der „wesentlichen“ Unbestimmtheit der Wirklichkeit, deren Überschuss an Eigenschaften und an Prozessen den zu beschränkenden Bereich der Gewissheit stets transzendiert. Für die moderne Philosophie war von Anfang an klar, dass der Name dieses Exzesses die Freiheit war. Nicht zufällig kategorisiert die Philosophie seit langem die Freiheit als eine *freie Willkür* und beschuldigt sie der Irrtümer der menschlichen Vernunft. Da die Freiheit ihrem Wesen nach nicht systematisch sein kann, versuchte man sie um des Projekts der Systematisierung willen entweder aus dem System selbst zu vertreiben oder unter die unveränderlichen Gesetze der Vernunft zu subsumieren. Nach dem paradoxen Versuch des deutschen Idealismus – besonders in der Philosophie Schellings und Hegels – erschien die Freiheit plötzlich als die Krone eines Systems, das die Ganzheit der Phänomene sogar in ihren kleinsten Stücken legalisieren und bestimmen konnte. Die Freiheit war anscheinend nicht mehr mit der Unbestimmtheit verwandt, sondern ganz umgekehrt war sie die erste Ursache der Notwendigkeit der Welt; aber nur unter einem gewissen Gesichtspunkt. Die nachhegelianische Schule insistierte hartnäckig darauf, dass die theoretische Versöhnung der philosophischen Kategorien und die theoretische Überwindung der abstrakten Probleme durch Systematisierung keineswegs die praktische und wirkliche Überwindung der Probleme der existierenden Individuen bedeuteten. Dieser Auffassung nach sind die konkreten Individuen jenseits jedes Versuchs, sie einzuschränken. Vielleicht könnte man in der Wissenschaft sowohl die Pluralität der Individuen und Gesellschaften eingrenzen, als auch ihre Probleme und ihre Bestrebungen verstehen und lösen, aber diese Eingrenzung und diese Lösung wären nicht mehr als eine reine Illusion. Wie gesagt, die Unbestimmtheit und der Exzess der Wirklichkeit lassen sich nicht einfach fassen und transzendieren.

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde gezeigt, wie die Philosophen seit fast zwei Jahrhunderten auf verschiedene Weisen versucht haben, die Freiheit jenseits der beschränkten Kategorien der Identität und des Subjekts zu denken, um die ursprüngliche Unbestimmtheit, die die Freiheit ausmacht, auszudrücken und zu bekräftigen. Dieses Projekt aber hat sich sofort als ein widersprüchliches Vorhaben erwiesen. Wie kann man die ursprüngliche Unbestimmtheit der Freiheit, die jeden Versuch der philosophischen

Systematisierung behindert, mit philosophischen Begriffen innerhalb eines systematischen Denkens ausdrücken, ohne sie nochmals einzuschränken und zu bestimmen? Wie kann man die Freiheit frei denken?

Diese letzte Frage lässt sich natürlich nicht ohne weiteres beantworten. Dazu ist es zunächst, wichtig zu erklären, was man unter dem Ausdruck „frei denken“ versteht.

Die Philosophie kann die verschiedenen Erscheinungen, mit denen sie sich beschäftigt, nicht denken, ohne sie unmittelbar zu bestimmen. Denken impliziert immer eine Begrenzung sowohl des Forschungsgebiets als auch der Erscheinungen, die dem Denker oder dem Forscher auffallen. Denken heißt also bestimmen. Nichtsdestotrotz ist das Denken kein reiner Akt eines isolierten Bewusstseins, das jenseits der Welt und ihrer Sorgen existiert, und das die Gesetze der Phänomene nach den ewigen Prinzipien der Vernunft determiniert. Wie Husserl vor Heidegger schon erläuterte, ist jedes Denken ein intentionales Erlebnis, das jede Sache nach einer spezifischen Intention des Denkers (sei er bewusst oder nicht) bestimmt.²⁸¹ Das lateinische Verb *cogito* drückt diese Ambivalenz des Akts des Denkens auf eine deutliche Weise aus, da es nicht nur denken oder nachdenken, sondern auch „beabsichtigen“ bedeutet. Das Denken bestimmt die Sache und Prozesse, über die es reflektiert, auf zweierlei Art und Weise: Es begrenzt nicht nur die Komplexität eines Phänomens in wenigen Fachtermini, sondern etabliert auch eine enge Verbindung zwischen dem Phänomen selbst und den Absichten des Denkers und sogar der Epoche, in der er denkt. Der Unterschied zwischen einem metaphysischen Denken und einem Denken, das die Metaphysik kritisch betrachtet, besteht darin, dass das erste eine einmal gewonnene Bestimmung eines Phänomens als eine allgemeingültige wahre Definition desselben innerhalb eines spezifischen philosophischen Systems erachtet, während das zweite diese Bestimmung nur als eine vorläufige und niemals definitive Begrenzung eines Phänomens charakterisiert, die einen Aspekt desselben erleuchten kann, die aber im Laufe der Zeit modifiziert und sogar eliminiert werden kann. Wir differenzieren also zwischen zwei Denkweisen: Die erste (das sogenannte metaphysische Denken) bestimmt die Phänomene, mit denen sie sich beschäftigt, durch mutmaßlich allgemeingültige Begriffe, die anscheinend nicht zu verändern sind; ihrerseits bestimmt die zweite Denkweise dieselben

²⁸¹ Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, erster Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, insbesondere V. Teil („Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘“), zweites Kapitel („Bewußtsein als ‚intentionales Erlebnis‘“), The Hague, Netherlands 1984.

oder andere Phänomene sozusagen durch „Schlüsselwörter“, die sie auf eine approximative Weise beschreiben, die sie aber niemals endgültig definieren können.²⁸² Diese zweite Art von Denken beschränkt sich also nicht auf einige feste Definitionen der Phänomene, die es niemals verlassen kann. Stattdessen ermöglicht sie dem Denker, diese Phänomene frei, d. h. ohne vorausgesetzte Beschränkungen und Prinzipien zu denken. In ihrem Buch *Was ist Philosophie?* skizzieren Gilles Deleuze und Félix Guattari eine ähnliche Idee, wenngleich sie die Verwendung des Konzepts des Begriffs noch verteidigen. Ihnen zufolge muss man zwischen *Universalien* (oder *Propositionen*) und *Begriffen* unterscheiden. Während durch die ersten beabsichtigt wird, einen allgemeingültigen Maßstab des Denkens zu etablieren, durch die die wahren von den falschen Definitionen eines Phänomens oder Prozesses differenziert werden können, werden die Begriffe *erschaffen*, um einige Aspekte der Phänomene zu erleuchten und zu bestimmen, doch sind sie immer der Ausdruck einer Singularität, die sowohl zeitlich als auch räumlich begrenzt ist.²⁸³ Deswegen behaupten sie, dass die Begriffe eine Geschichte und ein Werden haben.²⁸⁴ Unsererseits verzichten wir auf die Verwendung des Konzepts des Begriffs, um mögliche Undeutlichkeiten zu vermeiden.

Nun besteht das Problem des Nachdenkens über die Freiheit darin, dass sie als das absolute Unbestimmte erscheint, das niemand definieren kann. Wie kann man also dieses absolute Unbestimmte denken, wenn Denken gleichzeitig Bestimmen bedeutet? Kann man die absolute Unbestimmtheit denken? Unserer Meinung nach kann man die Unbestimmtheit der Freiheit denken, wenn man sie nicht unter die Absichten und Interessen der systematischen Philosophie subsumiert, die in ihrer Suche nach einer ewigen

²⁸² Man kann sich an dieser Stelle an der philosophischen Prozedur Martin Heideggers erinnern, der im Laufe der Evolution seines Denkens das *Sein* mit verschiedenen Wörtern, die unterschiedlichen Aspekte desselben erleuchteten, bezeichnet hat. Nach der sogenannten *Kehre* seines Denkens hieß *Sein* auch *Ereignis*, *Gabe*, *Geviert*, *Seyn* und sogar kreuzweises durchgestrichenes Sein.

²⁸³ „Die Philosophie betreibt keine Kontemplation, reflektiert nicht, kommuniziert nicht, obwohl sie Begriffe für diese Aktionen oder Passionen schaffen muß. Die Kontemplation, die Reflexion, die Kommunikation sind keine Disziplinen, sondern Maschinen zur Bildung von Universalien in allen Disziplinen. Die Universalien der Kontemplation, dann der Reflexion sind gleichsam die beiden Illusionen, die die Philosophie in ihrem Traum von der Herrschaft über die anderen Disziplinen schon durchlaufen hat (objektiver Idealismus und subjektiver Idealismus), und die Philosophie macht sich ebensowenig Ehre, wenn sie sich als neues Athen vorstellt und sich an die Universalien der Kommunikation hält, die die Regeln einer imaginären Beherrschung der Märkte und Medien liefern sollen (intersubjektiver Idealismus). Jede Schöpfung ist singular, und der Begriff als genuin philosophische Schöpfung ist immer eine Singularität. Das erste Prinzip der Philosophie ist, daß die Universalien nichts erklären, sie müssen selbst erklärt werden“, Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt am Main 1996, S. 11.

²⁸⁴ Ebd., S. 24.

Wahrheit durch logische Verfahren die Vielfältigkeit derselben verkennt und ihre Komplexität opfert. Das bedeutet, dass man die Unbestimmtheit der Freiheit frei denken kann, wenn auch nur auf eine approximative Weise, die die Pluralität des Phänomens selbst niemals erschöpfen kann. Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, versuchten die ersten Kritiker der Metaphysik (besonders Marx und Nietzsche), die Freiheit jenseits des klassischen neuzeitlichen Denkens, für das die Freiheit nur innerhalb der wissenschaftlichen Philosophie gedacht werden konnte, zu betrachten. Nichtsdestoweniger kritisierten sie nicht den zeitlichen Horizont, in dem sich ihre Philosophie selbst entfaltete. Der sogenannte neuzeitliche Humanismus beherrschte auch die theoretischen Auffassungen, die von der modernen Metaphysik abweichen wollten. Erst Heidegger wagte, jenseits dieser Tradition zu denken, um das Sein, die Freiheit und andere Phänomene außerhalb der abendländischen Tradition zu betrachten.

Für Heidegger bedeutete also die Möglichkeit, ein freies Denken über die Freiheit zu entfalten, das Verlassen des tröstlichen Bereichs, auf dem die ganze moderne Philosophie – die Kritik an der Metaphysik der Identität inbegriffen – ihr theoretisches Gebäude begründet hatte, d. h., die humanistische Tradition. Ihrem Ansatz nach sollte man jede beschränkende Auffassung, die die philosophischen Probleme von einem bestimmten Gesichtspunkt aus – sei er religiös, sei er säkular – betrachtet, definitiv verlassen, um die Metaphysik der Identität und der Subjektivität zu überwinden. Nur auf diese Weise könnte man das Denken in Freiheit lassen und der Philosophie einen neuen Anfang bereiten. Die ausdrückliche Überlegung über den Sinn von Sein, die nach Heidegger die abendländische Metaphysik seit jeher vernachlässigt hatte, musste also einen neuen Anfangspunkt des philosophischen Denkens repräsentieren, der die definitive Aufhebung der Metaphysik der Identität verursachen konnte.

Das Sein bedeutete also für Heidegger von Anfang an weder ein Subjekt noch ein totalisierendes Prinzip, das die Ganzheit der Seienden und Erscheinungen in sich versammelt und erklärt. Man kann das Sein auf keinen Fall bestimmen oder mit rationalen Begriffen einschränken, sondern muss ganz umgekehrt seine ursprüngliche Unbestimmbarkeit, d. h. seinen Mangel an einem letzten und definitiven Grund akzeptieren, wenn man es radikal denken will. Gewiss lässt das Sein die Seienden sein und gibt sie frei, aber es selbst kann niemals sein. Das Sein erscheint also als ein *Seinlassen* und

als eine freie *Gabe*, die eine Welt eröffnet, aber es ist kein Seiendes. Gleichzeitig aber verbirgt sich das Sein selbst in denselben Seienden, die es sein lässt. Um die Frage nach dem Sinn von Sein ausdrücklich zu stellen, muss sich das Dasein, das immer inmitten der Wahrheit des Seins ist, aber sie stets vernachlässigt und vergisst, auf die Entbergung der Wahrheit des Seins einlassen. Nur dadurch, dass es sich auf die Unverborgenheit oder Entbergung des Seins einlässt, agiert das Dasein auf eine *eigentliche* Weise. Es sieht so aus, als ob das Sein die Hilfe des Daseins braucht, um die verschiedenen Seienden sein zu lassen. Das Dasein lässt sich also auf Entbergung der Wahrheit des Seins ein, und auf diese Weise lässt es die Seienden frei sein. So ergänzt es, sozusagen, die Aufgabe des Seins und gehorcht ihm. Wenn es wahr ist, dass die Freiheit des Seins als eine freie Gabe erscheint, bedeutet die Freiheit für das Dasein unmittelbar eine Hörigkeit zum Sein. „Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ Er hört die lautlose Stimme des Seins und gehorcht ihm, indem er seine Wahrheit entbirgt und bewahrt.

Dieser paradoxe Schluss veranlasst einen zu fragen, wie das Sein die Hörigkeit des Daseins fordert, um sich selbst zu zeigen, wenn das Sein kein Subjekt ist und deswegen keine Forderung stellen kann. Zweifelsohne war es dieses widersprüchliche Resultat der Seinsreflexion Martin Heideggers, welches die Kritik der Philosophen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts an dem Begriff des Seins und an aller Ontologie (sei es *Fundamental* oder nicht) verursachte. Fast alle diese Philosophen finden ihre Veranlassung zu philosophieren, in der ausdrücklichen Kritik an der Philosophie Martin Heideggers. Theodor W. Adorno, zum Beispiel, fasste seine eigene Konzeption des Heideggerschen Seins in wenigen Worten zusammen: „In Sein steckt Subjekt“.²⁸⁵ Dieses Subjekt aber war für Adorno keine hypostasierende Transzendenz, sondern nur der echte Ausdruck faktischer Mächte, die ihre Gewalt seit jeher in ontologischen Begriffen zu verstecken versuchen. Für ihn gab es keinen Raum für Zweifel: Die Philosophie des Seins ist nicht mehr als eine Rechtfertigung und Bejahung der faktischen Mächte, die die Menschen in den existierenden Gesellschaften unterwerfen.²⁸⁶ Der Diskurs, oder wie Adorno es nennt, der Jargon der Eigentlichkeit will auf keinen Fall den seienden Menschen von seinen Ketten befreien, sondern verlangt ganz umgekehrt nach absoluter Gehorsamkeit gegenüber

²⁸⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main 1973, S. 131.

²⁸⁶ Ebd., S. 136.

den weltlichen Autoritäten. Da dieser Diskurs keine rationale Instanz errichtet, um zu beurteilen, was eigentlich oder uneigentlich ist, was gut oder was schlecht ist, aber trotzdem einen Unterschied zwischen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit des Verhaltens des Daseins etabliert, behauptet Adorno, dass dieser Unterschied nur von einer bestimmten aber verschwiegenen Macht aus begründet werden kann.

Die Sprecher der Existenz bewegen sich auf heroisierende Mythologie zu, auch wo sie es nicht bemerken. Wohl konvergiert uneingeschränkte, von keiner Heteronomie beengte Verfügung über sich selbst mit Freiheit. Versöhnt wären die Menschen mit ihrem Begriff, sobald ihre Bestimmungen einmal nicht ihnen aufgepreßt würden, in glücklichem Umschlag von Naturbeherrschung. Nichts jedoch ist der Philosophie und dem Jargon der Eigentlichkeit unerwünschter. Seiner selbst mächtig sein wird hypostasiert, bar des Rechts, zu dem Seinen zu kommen. Kein Ende der Kontrollen wird ersehnt, sondern die Kontrolle noch ins Sein des Daseins hineingetragen, nach der alten Sitte des deutschen Idealismus, die Freiheit nicht in den Mund zu nehmen ohne den Zusatz, sie sei eins mit dem Gehorsam. Ist einmal aus den Worten der empirischen Sprache *tel quel*, als ihre eigentliche Bedeutung extrapoliert, was eigentlich sei, so wird die bloß seiende Welt, die darüber entscheidet, was jeweils den Worten eignet, zur obersten Instanz für das, was sein soll und was nicht.²⁸⁷

Die Kritik von Adorno an Heidegger ist, wenn nicht falsch, so doch zumindest parteiisch. Wie oben gesagt wurde, bewegt sich die Heideggersche Auffassung der Freiheit widersprüchlich in zwei Richtungen. Auf der einen Seite, als eine freie Gabe erfasst, drückt der Begriff der Freiheit die Bejahung der unbegrenzten Möglichkeiten und der ursprünglichen Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Seins aus. Auf der anderen Seite aber impliziert er die absolute Hörigkeit des Daseins gegenüber dem Sein. Adorno betrachtet trotzdem nur die zweite Seite dieser Auffassung und vergisst die erste. Er versteht also die Potenzialität, die der Heideggersche Begriff des Seins als eine freie Gabe einschließt, nicht, hauptsächlich weil er selbst den Begriff des Subjekts nicht vollständig verlassen will. Für ihn ist es noch sehr wichtig, diesen Begriff zu bewahren – wenn auch nur in Bezug auf die faktischen und erfahrenden Individuen, d. h. auf die seienden Menschen, deren Identitäten nur *a posteriori* gebildet werden können –, um die angebliche Irrationalität von Heideggers Philosophie zu vermeiden. Nichtsdestoweniger gehört dieser Gesichtspunkt nicht exklusiv zu Adorno. Fast alle Philosophen, die die Heideggersche Philosophie kritisieren, behaupten, dass im Begriff des Seins noch der Begriff des Subjekts, das von den Menschen immer eine Hörigkeit fordert, steckt. Gilles Deleuze z. B. sagt, dass

²⁸⁷ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main 1973, S. 499.

jede Ontologie notwendigerweise den Begriff der Identität impliziert. Wenn man jenseits der Subjektivität und der Rationalität denken und damit die Metaphysik überwinden will, muss man unbedingt den Begriff des Seins aufgeben.

Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique: l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix. Nous disons Duns Scot, parce qu'il sut porter l'être univoque au plus haut point de subtilité, quitte à le payer d'abstraction. Mais de Parménide à Heidegger, c'est la même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seule tout le déploiement de l'univoque. Une seule voix fait la clameur de l'être.²⁸⁸

Die Gründe dieser radikalen Abweisung des Seinsbegriffs – sei es als verborgene faktische Macht oder als kastrierende Univozität konzipiert – kommen jedoch nicht nur aus einer rein philosophischen Ebene her, sondern auch aus den katastrophalen Konsequenzen des zweiten Weltkriegs und der Persistenz der abendländischen kolonialistischen Ambitionen der Nachkriegszeit, die noch viele Tragödien im Laufe der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts verursachte. Es war also für viele Philosophen dieser Zeit absolut notwendig – und mehr aus politischen und ethischen als aus philosophischen Gründen –, jede Spur des autoritären Identitätsprinzips abzuschaffen. Die Philosophen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts begannen langsam jedem Versuch zu misstrauen, die Philosophie von einem neuen und positiven Ausgangspunkt aus radikal zu erneuern. Die Philosophie und das theoretische Denken überhaupt sollten also die verschiedenen bewussten oder unbewussten Versuche, in die Philosophie noch einmal ein transzendentes Subjekt einzuführen, vermeiden und, wenn es der Fall war, sogar denunzieren. Das „Projekt“ dieser Philosophen stellte sich als eine negative und präventive Aufgabe, die die Metaphysik der Identität vermeiden sollte, dar. Wie Jürgen Habermas mit Recht geschrieben hat, ist die positive Bestimmung der Philosophie seit dieser Zeit unmöglich geworden. Weder ein begründendes Prinzip noch eine Totalität sollen etabliert bzw. skizziert werden. Man kann ihm zufolge niemals von einer positiven Bestimmung der Wirklichkeit sprechen, sondern allenfalls davon, was nicht identisch ist oder was jede angebliche Totalität überschreitet.

Der Antiszientismus dieser Abgrenzungen gestattet dann nur noch zu sagen, was die Philosophie nicht ist und nicht sein will; als eine Nicht-Wissenschaft muß aber die Philosophie ihren eigenen

²⁸⁸ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1976, S. 52.

Status unbestimmt lassen. Positive Bestimmungen sind unmöglich geworden, weil sich Erkenntnisleistungen nur noch verfahrensrational ausweisen lassen – anhand von Prozeduren, letztlich denen der Argumentation.²⁸⁹

Da der Glaube an eine feste und ewige Vernunft, die die Ganzheit der menschlichen Erkenntnis begründen konnte, schon lange verschwunden war, hatten die Philosophen von diesem Moment an in groben Zügen nur zwei Möglichkeiten. Sie konnten entweder die Reflexion über die menschliche Rationalität weiterführen und das Projekt der Wissenschaft fortentwickeln, aber diesmal nur auf eine approximative Weise, die die Einheit des Systems nicht mehr garantieren konnte; oder sie konnten die Unbestimmtheit der Wirklichkeit und der Mannigfaltigkeit der Phänomene, die die definitive Geschlossenheit jedes Systems verhindert, akzeptieren, und die Begriffe der Identität und der Totalität zusammen mit denen der Wissenschaft und des Systems selbst radikal ablehnen. Nichtsdestoweniger kann man den ersten Weg als einen *konservativen* – und auch inkonsequenten – Versuch bezeichnen, der das Projekt der Wissenschaft behalten möchte, obwohl er nicht mehr an das Prinzip, das die Wissenschaft selbst begründen muss, glaubt. Typische Beispiele dieses Versuchs sind die zeitgenössische Hermeneutik – in ihren vielfältigen Formen – und die Habermassche Theorie des kommunikativen Handels. Für diese letzte Auffassung ist die Vernunft nur ein geschichtliches und kommunikatives Resultat, das im Laufe der Geschichte immer modifiziert werden kann. Deswegen soll jede Gesellschaft und jede Zeit ihre Regeln und Gesetze in einem kommunikativen oder dialogischen Prozess bestimmen, um ihre Einheit und Durchführbarkeit zu sichern. Die Verteidigung des Begriffs der Vernunft in ihrer „schwachen“ Form interessiert sich mehr für die ethischen und politischen Konsequenzen eines radikalen Verlassens dieses Begriffs bzw. einer radikalen Bejahung desselben als für die philosophischen Implikationen, die ihre „schwache“ Annahme hat. Obwohl sie sich als liberal bezeichnet, ist sie tatsächlich – auch auf der politischen und gesellschaftlichen Ebenen – konservativ, weil sie ihr Denken prinzipiell im Interesse des Gesetzes und der Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung entfaltet.

Im Gegensatz dazu kann das Denken der Freiheit ohne Grenzen entfaltet werden, wenn man sie mit der Reflexion der Unbestimmtheit, die jeden wissenschaftlichen Versuch verhindert, in Verbindung bringt. Das Problem aber, das dieser „Ausgangspunkt“

²⁸⁹ Jürgen Habermas, „Motive nachmetaphysischen Denkens“, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* 1989, S. 45.

impliziert, ist, dass er sich auf eine rein negative Prozedur beschränkt. Die unbezähmbare Unbestimmtheit der Phänomene, auf die dieses Denken hinzuweisen versucht, lässt sich nicht direkt ausdrücken und deswegen muss man sie auf eine indirekte und negative Weise benennen. Die radikale Kritik an den Begriffen der Identität, des Subjekts und des Seins stellt sich selbst daher als ein Diskurs der Alterität und der Differenz vor, die sich niemals auf eine Identität – wie es in der hegelianischen Philosophie geschieht – oder auf eine Totalität zurückführen lässt. Die Differenz erscheint also hier keineswegs als die Differenz einer ursprünglichen Identität, die am Ende bekräftigt werden wird, sondern als die Differenz einer Differenz, d. h. als eine unendliche Reihe von Differenzen oder *Simulacra*, die keinen bestimmten Ursprung haben.²⁹⁰ Die Differenz ist nur das „Andere“ oder, wie Emmanuel Lévinas sie nennt, das absolut Andere (*l'absolument autre*).²⁹¹

Obwohl die Philosophen, die den Begriff der Identität kritisieren, verschiedene Interpretationen entwickeln und kein einheitliches Denken auszubilden versuchen, kann man sagen, dass sie dasselbe negative Verhalten gegen die metaphysische Tradition zeigen. Sie möchten vor allem eine Rückkehr in die Metaphysik der Identität vermeiden. Deswegen erscheint ihre Arbeit als eine Art philosophischer Überwachung der Theorie. Dies kann man besonders in der Philosophie Derridas konstatieren. Für ihn besteht die Aufgabe der zeitgenössischen Philosophie darin, die „Lücke“ und die Inkonsequenzen jedes philosophischen und wissenschaftlichen Versuchs aufzuzeigen, um ihre Bestrebungen nach Systematisierung zu denunzieren und zu *dekonstruieren*. Die sogenannte *Dekonstruktion* wäre die Aufgabe der *Grammatologie*, eines theoretischen Dispositivs, das die Rückkehr der Philosophie in die Onto-theologie und in den Logozentrismus vermeiden soll. Derrida definiert sie als eine „wachsamen Praxis“, deren dekonstruktive Aufgabe, gerade weil sie präventiv und negativ ist, unendlich ist.

La grammatologie doit déconstruire tout ce que lie le concept et le normes de la scientificité à l'onto-théologie, au logocentrisme, au phonologisme. C'est un travail immense et interminable qui doit

²⁹⁰ “Le simulacres sont ces systèmes où le différent se rapporte au différent *par* la différence elle-même. L'essentiel est que nous ne trouvons dans ces systèmes aucune *identité préalable*, aucune *ressemblance intérieure*. Tout est différence dans les series, et différence de différence dans la communication de series. Ce qui se déplace et se déguise dans les series ne peut pas et ne doit pas être identifié, mais existe, agit comme le différenciant de la différence”, Gilles Deleuze, op. cit., S. 383.

²⁹¹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1978.

sans cesse éviter que la transgression du projet classique de la science ne retombe dans l'empirisme pré-scientifique.²⁹²
La grammatologie serait sans doute moins une autre science, une nouvelle discipline chargée d'un nouveau contenu, d'un domaine bien déterminé, que la pratique vigilante de ce partage textuel.²⁹³

Hat die zeitgenössische Philosophie keine andere Alternative mehr? Muss sie sich unbedingt auf eine Aktivität der Wachsamkeit zur Prävention beschränken? Kann man positive Erscheinungen betrachten und denken, ohne sie in einer metaphysischen Identität zu verhaften? Sind wir dazu verdammt, nur eine destruktive oder *dekonstruktive* Praxis zu führen? Wenn die Antwort auf diese letzte Frage positiv wäre, so wäre die Philosophie nur eine Art Lektüre der philosophischen oder der theoretischen Texte, deren prinzipielle Aufgabe darin bestünde, die metaphysischen Spuren, die noch in ihr bleiben, zu bezeichnen und zu denunzieren. Das wäre aber in sich keine philosophische Aufgabe, weil die Philosophie sich auch mit der Reflexion der verschiedenen Erscheinungen der Welt beschäftigt. Das bedeutet natürlich nicht, dass die kritische Betrachtung der Texte keine Aufgabe der Philosophie ist, sondern nur, dass diese Aufgabe, wenn sie von dem positiven Nachdenken der Phänomene getrennt ist, kein philosophisches Denken bildet.²⁹⁴ Für Heidegger war z. B. die sogenannte *Destruktion* der Geschichte der Metaphysik die unvermeidliche Konsequenz der Seinsreflexion selbst. Sie sollte zeigen, dass die Frage nach dem Sinn von Sein die verschwiegene Frage der gesamten abendländischen Metaphysik war und warum das möglich sein konnte. Diese Destruktion wollte also keine definitive Wahrheit gegen alle anderen philosophischen Systeme etablieren, vielmehr

²⁹² Jacques Derrida, "Semiologie et Grammatologie", entretien avec Julia Kristeva, *Positions*, Paris 1985, S. 48.

²⁹³ Ebd., S. 50.

²⁹⁴ Bereits in der Einleitung dieser Abhandlung haben wir gesagt, dass die Präposition "ohne" im Titel derselben unsere Unfähigkeit ausdrückt, das Phänomen der Freiheit jenseits der Interessen der Wissenschaft positiv zu betrachten. Da die Begriffe von Identität, Subjekt, Substanz, usw. seit jeher unsere Vorstellung über die unterschiedlichen Phänomene der Welt beherrschen und sie als positive und ursprüngliche Prinzipien derselben erscheinen, die anscheinend die logische Bestimmung der Wirklichkeit gewährleisten, sieht es so aus, als ob eine Reflexion der verschiedenen Erscheinungen und Ereignisse jenseits der Interessen der Wissenschaft notwendigerweise entweder in einem Wirrwarr oder nochmals in eine unbewusste Dogmatik (wie Derrida und andere Poststrukturalisten behaupten) münden muss. Wenn aber der Philosoph diese Phänomene (wie die Freiheit selbst) nicht den Zielen der Wissenschaft unterwirft, und er selbst diese Ziele zu keinem Paradigma der Erkenntnis, auf die alle theoretischen Bemühungen gerichtet werden müssen, erhebt, dann erscheinen sogar die scheinbaren ungewissesten Phänomene der Welt als eine Positivität, die sich jedoch auf keine metaphysische Fixierung reduzieren lässt. Allerdings lässt sich diese nicht fixierbare Positivität kaum denken, da wir noch nicht über die Termini verfügen, die uns erlauben sollen, über sie ohne die Hilfe einer negativen Präposition nachzudenken. Unsere Arbeit möchte ein Beitrag zum Erreichen dieses Zwecks sein. Als ein theoretischer Beitrag aber muss sie zuerst den positiven Terminus entwickeln, damit man später eine Kritik üben kann. Das machen wir im 5., 6., 7. und 8. Abschnitt dieses Kapitels.

wollte sie die Ursachen und die Folgen dieser Vernachlässigung für die abendländische Zivilisation insgesamt aufzeigen. Deswegen war die Heideggersche Kritik an der Metaphysik mehr eine Fortsetzung ihres positiven Denkens über den Sinn von Sein, das im Prinzip keine Identität voraussetzt und kein Subjekt in sich versteckt, als ein Ausgangspunkt, an dem die Philosophie unbedingt anfangen müsste.

Gegen den Exzess an negativen Prozeduren, den die sogenannte postmoderne Philosophie und die negative Dialektik in sich einschließen, und die „schwache“ Alternative, die die hermeneutische und die Habermasche Philosophie vorschlagen, bemühen sich einige Autoren seit Jahrzehnten, die Begriffe von Prinzip, Identität, Subjekt und andere ähnliche Begriffe zu rehabilitieren.²⁹⁵ Nichtsdestoweniger ist die Rückkehr in die Philosophie der Identität, wie in dieser Arbeit wiederholt betont wurde, keine Alternative für die Reflexion der Freiheit. Da die Freiheit immer wieder jeden Versuch, die Philosophie und das Denken überhaupt zu systematisieren und sich auf einen subjektiven und rationalen Bereich zu beschränken, verhindert, soll man sie jenseits jedes rationalen Systems betrachten. Das bedeutet aber nicht, Freiheit als einen nicht-systematischen Begriff zu denken, denn in diesem Fall bleibt man noch von dem Begriff des Systems abhängig. Wenn man den Begriff der Freiheit frei denken will, muss man ihn daher als einen positiven – wenn auch nicht identifizierenden – Ausgangspunkt, der nichts mit dem Interesse der Wissenschaft zu tun hat, denken.

In den folgenden Abschnitten versuchen wir, das Phänomen der Freiheit in diesem Sinn positiv zu betrachten. Wie schon gesagt, wird der unausweichliche Ausgangspunkt unserer Reflexion der Heideggerschen Begriff des Seins als ein Seinlassen und als eine freie Gabe sein.

²⁹⁵ Das ist der Fall z. B. von Slavoj Žižek, der seit langem die Rehabilitierung des Begriffs des Subjekts (Vgl. Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, übersetzt von Eva Gilmer, Andreas Hofbauer et. al., Frankfurt am Main 2001) und der Totalität (Vgl. Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, Massachusetts 2006) fordert. Seinerseits schlägt Peter Sloterdijk den positiven Begriff von *Sphäre* als ein nicht individualistisches Prinzip vor, das die Ganzheit der Phänomene des menschlichen Lebens (Peter Sloterdijk, *Sphären I*, Frankfurt am Main 1998) und sogar der Geschichte (Peter Sloterdijk, *Sphäre II*, Frankfurt am Main 1999) erklären kann.

3.2 Zur Freiheit verurteilt: Das Paradox der Freiheit. Die humanistische und die ontologische Reflexion der Freiheit

Von dem Gesichtspunkt des „Willens“ der Systematisierung aus erscheint die Freiheit zunächst als eine nicht reduzierbare Unbestimmtheit, die das Projekt der Wissenschaft stets blockiert. Diese Unbestimmtheit aber ist ein reines Nichts, d. h. eine reine Negativität, wenn sie nur in Bezug auf das System selbst gedacht wird. Sobald sie jenseits der Interessen des wissenschaftlichen Systems betrachtet wird, ist sie der *immanente* Ausdruck eines positiven „Phänomens“, das trotz seiner „Positivität“ keineswegs fixiert werden kann.²⁹⁶ Dieses „Phänomen“ ist kein anderes als das Sein selbst. Da das Sein, so wie Heidegger es gedacht hat, durch keine bestimmte Vernunft begründet ist und es selbst keinen letzten Grund der Seienden repräsentiert, kann es die verschiedenen Seienden der Welt nicht absolut bestimmen. Das Sein lässt die Seienden unbestimmt sein, nur weil es selbst ursprünglich keine absolute Bestimmung kennt. Die Unbestimmtheit des Seins ist also keine sekundäre Eigenschaft. Das Sein selbst bleibt unbestimmt und ist die Quelle aller Unbestimmtheiten der Welt. Nichtsdestoweniger ist diese Unbestimmtheit keine bloße Abweichung von einer vorausgesetzten und fixierten Positivität, die später negiert wird, sondern der genuine Ausdruck des *Frei-sein-lassens* des Seins, das auf keine Bestimmtheit reduziert werden kann.²⁹⁷

Der Mensch erfährt dieses *Frei-sein-lassen* des Seins als eine Unbestimmtheit in seinem alltäglichen Leben, aber er ist nicht die Quelle oder der Ursprung dieser Unbestimmtheit. Im Gegensatz dazu kann der Mensch die Unbestimmtheit der Freiheit als eine Verdammung erfahren. Der erste Philosoph, der dieses Problem explizit und ganz deutlich dargelegt hat, war Jean-Paul Sartre. Er interessierte sich aber nicht im Besonderen für die ontologische Definition der Freiheit, mit der sich Heidegger hauptsächlich beschäftigte, sondern für die menschliche Bestimmung derselben. Damit wir den Unterschied zwischen der humanistischen und der ontologischen Definition der Freiheit besser verstehen, legen wir in diesem Abschnitt kurz die philosophische Auffassung Sartres

²⁹⁶ Das haben wir im vorhergehenden Abschnitt (Fußnote 294) schon erklärt.

²⁹⁷ In diesem Moment können wir diese Behauptung noch nicht ausführlich erklären. Die ganze Erläuterung derselben findet man im 6. Abschnitt dieses Kapitels.

vom Begriff der Freiheit dar, und stellen sie später der Heideggerschen Interpretation desselben Begriffs gegenüber.

Mit Recht sagte Jean-Paul Sartre einmal, dass der Mensch dazu verurteilt sei, frei zu sein (*L'homme est condamné à être libre*).²⁹⁸ Nichtsdestotrotz dachte Sartre nicht an alle Implikationen dieser Behauptung. Für ihn war es wichtiger, die menschliche Erfahrung der Freiheit zu erörtern, als die philosophische Bedeutung der sogenannten Verurteilung einer Betrachtung zu unterziehen. Was bedeutet also, dass der Mensch dazu verdammt ist, frei zu sein, und welche Implikationen hat diese Behauptung für die philosophische Reflexion der Freiheit?

Für die existentialistische und atheistische Philosophie Jean-Paul Sartres gibt es keinen Gott und kein Wesen, das die menschliche Existenz von Anfang an bestimmt. Der Mensch besitzt deswegen keine Bestimmung seines Seins: Er bleibt immer unbestimmt. Diese Situation drückt sich nach Sartre auf folgende Weise aus: „Die Existenz geht der Essenz voraus“ (*l'existence précède l'essence*).²⁹⁹ Da ihm zufolge kein anderes Seiendes der Welt diese Eigenschaft hat, ist der Mensch allein verpflichtet, sein eigenes Wesen zu schaffen und zu wählen. „Der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht“ (*l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait*).³⁰⁰ Dieses sogenannte Wesen aber ist niemals eine definitiv festgelegte Identität, die der Mensch selbst nicht verändern könnte, sondern nur die Folge einer menschlichen Wahl, die man daher immer modifizieren kann. Ein Stein oder ein Tisch können keine Wahl treffen und sind deswegen unfähig, ihre Identität zu schaffen oder zu modifizieren. Der Mensch dagegen kann jederzeit ein neues Vorhaben formulieren, um sein jetziges Leben zu verändern. Für Sartre impliziert diese Fähigkeit des Menschen, sein Leben auf verschiedene und immer neue Weisen zu definieren, moralische Konsequenzen. Wenn kein Gott und kein Wesen für die Menschen wählen können und keine ewige Ethik existiert, die den Menschen sagen könnte, was sie in verschiedenen Situationen machen oder nicht machen sollten, sind die Menschen also immer dafür verantwortlich, was sie wählen und machen. Sie müssen sogar ihre moralischen Werte erfinden.

²⁹⁸ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1959, S. 37.

²⁹⁹ Ebd., S. 18.

³⁰⁰ Ebd., S. 22.

Die Menschen können nicht vor den ihre Freiheit konstituierenden Wahlmöglichkeiten und den Konsequenzen ihrer Wahlen fliehen. Sie sind deswegen dazu verurteilt, frei zu sein. Freiheit bedeutet also nach Jean-Paul Sartre hauptsächlich menschliche Wahl. Ihr ganzes Leben müssen die Menschen wählen und die Konsequenzen ihrer Wahlen auf sich nehmen. Allerdings gibt es etwas, das sie nicht wählen können: ihre Freiheit selbst. Sartre weist nur auf diese problematische Behauptung hin, aber er vertieft sich nicht mehr in ihre Reflexion. Gerade weil Sartre seine Philosophie, den sogenannten Existentialismus, als einen Humanismus definiert, interessiert er sich besonders für die Konsequenzen, die diese Behauptung (dass der Mensch dazu verurteilt ist, frei zu sein) für die menschliche Existenz in sich einschließen, aber nicht für die allgemeinen philosophischen Folgen, die daraus abgeleitet werden können. Um sich in diese Problematik zu vertiefen, muss man deshalb den beschränkenden Gesichtspunkt der humanistischen Tradition verlassen und jenseits derselben denken. Das bedeutet aber nicht, dass man jede Betrachtung der menschlichen Existenz vergessen muss, um die Freiheit zu denken. Im Gegensatz dazu muss man die menschliche Existenz immer berücksichtigen, um die Ganzheit des Phänomens der Freiheit zu denken, aber man darf sich nicht auf sie beschränken.

Für die menschliche Existenz besitzt die Freiheit also eine paradoxe Erscheinung. Sie erscheint zunächst als eine freie Wahl, die die Erfahrung vielfältiger Erlebnisse ermöglicht. Sie eröffnet sozusagen eine Welt der Möglichkeiten. Und diese Eigenschaft gilt nicht nur für den Bereich der alltäglichen Entscheidungen, die man immer treffen muss, sondern auch für die Aufstellung oder nicht-Aufstellung der moralischen Regeln und Gesetze, die die Menschen für ihr Zusammenleben dienen bzw. nicht dienen sollen. Diese gewählten Regeln und Gesetze aber gelten nur für die Personen oder für die Gruppen – nach Sartre besonders für die Individuen –, die sie gewählt oder akzeptiert haben. Aber, wie gesagt, sie können jederzeit modifiziert werden, gerade weil sie menschliche und nicht göttliche Maximen sind. Das menschliche Vermögen zu wählen ist deswegen unendlich und öffnet einen infiniten Bereich der Möglichkeiten.

Vielleicht könnte man sagen, dass diese Auffassung der Freiheit nur eine moderne oder sogar eine zeitgenössische Interpretation sei, da man heutzutage die Gelegenheit habe, zwischen vielen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen, aber dass sie z. B. nicht für die

antike oder mittelalterliche Welt gelten könne, in der viele Menschen ihr ganzes Leben gezwungen wurden, als Sklaven bzw. als Knechte zu dienen und zu arbeiten. Niemand – auch nicht Sartre – aber negiert, dass die menschliche Freiheit immer inmitten spezifischer natürlicher, gesellschaftlicher und geschichtlicher Kontexte (der sogenannten Faktizität) entfaltet werden muss. Zwar existierten damals die Sklaverei und die Knechtschaft, aber selbst in diesen extremen Situationen konnten die Menschen verschiedene Wahlen treffen. Sie waren nicht nur Sklaven oder Knechte *an sich*, sondern immer Individuen, die ihre Hörigkeit als ein verhängnisvolles Schicksal akzeptieren oder nicht akzeptieren konnten. Sie konnten immer – so wie einige Menschen das tatsächlich gemacht haben – gegen diese Situation rebellieren oder einfach resignieren; sie konnten versuchen zu fliehen oder auch – selbst wenn es extrem klingt – Selbstmord begehen. Die menschliche Freiheit findet immer in einem bestimmten geschichtlichen soziologischen Kontext statt, aber sie ist auch immer das Vermögen, verschiedene Entscheidungen zu treffen und verschiedene Möglichkeiten zu öffnen.

Dennoch ist dieses Vermögen nicht nur in einem geschichtlichen oder soziologischen, sondern auch und vor allem in einem *ontologischen* Sinn begrenzt und ihre Existenz hängt nicht von den Menschen ab. Das Paradox der menschlichen Freiheit, als eine freie Wahl verstanden, besteht darin, dass die Menschen immer (inmitten eines spezifischen Kontextes) alles wählen können, außer ihrer Freiheit selbst. Diese Wahl liegt jenseits ihrer Möglichkeiten. Sie können also niemals entscheiden, unfrei zu sein. Das bedeutet, dass das „Wesen“ der Freiheit, obwohl sie den Menschen als eine freie Wahl erscheint, keine Wahl ist. Sie haben das Vermögen zu wählen, aber sie wählen dieses Vermögen nicht. Die Freiheit erscheint also als eine *gegebene* Eigenschaft, die die Menschen nicht wählen können. Es gibt Freiheit, aber sie geben sich ihre Freiheit nicht selbst. Sie ist immer eine Eigenschaft ihres Seins, die schon gegeben ist. Sie ist sozusagen eine *Gegebenheit*, d. h. ein gegebenes Vermögen, welches den Menschen gegeben wird, und dass sie deswegen als eine *Gabe* erfahren. Diese *Gegebenheit* darf aber niemals als eine feste Tatsache verstanden werden, die irgendjemand irgendjemandem mit einer bestimmten Absicht gibt, und die man leicht determinieren kann. Als eine *Gegebenheit* ist

die Freiheit weder eine Tatsache noch ein Objekt,³⁰¹ das man identifizieren kann, sondern vielmehr ein Umstand, in dem die Menschen sich befinden, von dem sie selbst aber niemals wissen können, warum und wozu er ihnen gegeben wurde. Auf diese Weise erscheint die Freiheit den Menschen als eine hinsichtlich ihrer Gründe und Zwecke unbestimmbare Gegebenheit, der sie niemals entfliehen können.

Die Freiheit ist für die Menschen immer eine unausweichliche Gabe ihres Seins. Wenn sie wählen, üben sie ein Vermögen aus, das sie selbst nicht gewählt haben. Was ist also der Ursprung dieser Gabe? Wer gibt den Menschen diese Gabe und wofür? Darf man hier nach einem „wer“ fragen? Wenn die Antwort auf diese letzte Frage positiv wäre, so müsste man diesen „jemand“, der den Menschen die Gabe der freien Wahl gegeben hat, identifizieren, um zu verstehen, warum und wozu „er“ das gemacht hat. Aber wenn man das machen würde, würde man direkt zur Philosophie der Subjektivität und der Identität zurückkehren. Es würde in diesem Fall wiederholt werden, was die scholastische Philosophie schon gesagt hat, d. h., dass Gott dem Menschen die freie Willkür gegeben habe, damit er allein für seine Rettung oder für seine Verdammnis verantwortlich sei. Nun aber wurde in diesem Abschnitt schon erklärt, dass die freie Wahl der Ausdruck der ursprünglichen Unbestimmtheit des menschlichen Daseins ist, in der keine Identität und kein Subjekt aufzuspüren ist. Eigentlich ist für die Menschen die freie Wahl die „Ausdrucksweise“ dieser Unbestimmtheit seines Seins. Da der Mensch keine feste Identität und kein festes Wesen besitzt, kann er immer zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen. Deshalb behauptet Heidegger, dass das Dasein wesentlich ein *Möglichsein* ist.³⁰² Die freie Wahl drückt also die unbestimmte und undefinierbare Konstitution seines Seins aus, die ihrerseits keinen bestimmten Ursprung hat. An dieser Stelle stößt man wieder auf ein Paradox. Was ist das Paradox?

Es wurde hier gesagt, dass der Ursprung der freien Wahl keine Wahl, sondern eine Gabe sei. Nichtsdestoweniger wurde danach behauptet, dass kein Wesen, keine Identität oder kein Subjekt existiere, das den Menschen diese Eigenschaft geben könne. Es existiert also eine Gabe, die niemand gegeben hat. Aber diese Eigenschaft ist schon gegeben und der Mensch erfährt sie täglich. Wie kann das möglich sein?

³⁰¹ Das wird im 5. Abschnitt (3.5) dieses Kapitels, wo es um die Beschreibung der Bedingungen der Gabe geht, ausführlich erklärt werden.

³⁰² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, S. 143.

Wenn man eine Antwort auf diese Frage finden will, muss man zunächst überlegen, was der Begriff der Gabe bedeutet. Diese theoretische Voraussetzung ist unvermeidlich, wenn man sich von den Inkonsequenzen der philosophischen Reflexion Martin Heideggers fernhalten möchte. Wie im zweiten Teil des zweiten Kapitels erläutert wurde, konzipiert Martin Heidegger das Sein als eine freie Gabe, die die verschiedenen Seienden sein lässt. Das Sein ist kein Subjekt und deswegen kann es die Seienden frei lassen. Es drängt den Seienden keine Bestimmung auf. Allerdings, indem es sich selbst gibt, bleibt es gleichzeitig verborgen. Es zeigt sich selbst unmittelbar nicht, obwohl es schon da ist. Um sich zu zeigen und in seiner Wahrheit zu erscheinen, muss ein bestimmtes Seiendes es entbergen. Dieses Seiende ist kein anderes als das Dasein selbst. Das Dasein muss sich auf die Entbergung des Seins einlassen, damit es in seiner Wahrheit erscheinen kann. Andernfalls bleibt es immer verdeckt. Das *Sicheinlassen* des Daseins auf die Entbergung des Seins ist die unvermeidliche Bedingung seiner Unverborgenheit.³⁰³ Das Sein fordert sozusagen von dem Dasein eine Verbindlichkeit. Diese Verbindlichkeit kann als eine Art *do ut des* („ich gebe, damit du gibst“), d. h. eine Art Übereinkunft zwischen zwei Teilhabern (dem Sein und dem Dasein) verstanden werden, in der der erste (das Sein) dem zweiten (dem Dasein) etwas (seine Wahrheit) gibt, nur wenn dieser letzte sich auf seine Entbergung einlässt. Auf andere Weise bleibt das Sein dem Dasein immer verborgen. Aber in diesem Fall erscheint das Sein als eine Art Austausch und nicht mehr als eine freie Gabe. Es etabliert von Anfang an eine Bedingung, um sich zu zeigen. Wenn das Dasein diese Bedingung erfüllt, dann zeigt es sich selbst. Wenn nicht, bleibt es verborgen. Impliziert aber der Begriff der Gabe den Begriff des Austausches und der Konditionalität? Anscheinend nicht. Jedoch muss man diesen Begriff noch tiefer betrachten, um die Problematik besser zu verstehen. Nach dem Gesichtspunkt dieser Arbeit besteht der größte Fehler Martin Heideggers genau darin, dass er den Begriff der Gabe nicht tiefer gedacht hat. Hätte er das getan, wäre er sofort zu der Ansicht gekommen, dass das Sein kein *Sicheinlassen* des Daseins fordern konnte.

Die Reflexion der Gabe als „Ursprung“ der Freiheit muss zwischen zwei Auffassungen und Thematisierungen derselben unterscheiden. Da die Betrachtung dieses

³⁰³ Das haben wir im 4. Abschnitt des zweiten Kapitels dieser Abhandlung gezeigt.

Begriffs einer der wichtigsten Beiträge der Sozialanthropologie und der Ethnologie des zwanzigsten Jahrhunderts (insbesondere von Ethnologen wie Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, usw.) war, und da diese Reflexionen verschiedene Strömungen der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, insbesondere die strukturalistische und poststrukturalistische Philosophie beeinflusst haben, mit deren Betrachtungen (z. B. von Derrida) wir uns im vierten Abschnitt dieses Kapitels (3.4) beschäftigen werden, und von denen wir auch viele Ideen übernehmen werden, muss man zuerst ihre theoretischen Ergebnisse darlegen. Daran muss die philosophische und ontologische Reflexion desselben Begriffs angeschlossen werden. Auf diese Weise kann man auch zwei Ebenen des Freiheitsbegriffs betrachten und voneinander abgrenzen. Wie Heidegger – und vor ihm Hegel und Schelling – gesagt hat, ist die Freiheit kein rein menschliches Attribut, sondern vielmehr ist der Mensch ein Attribut der Freiheit. Die Freiheit erscheint den Menschen als eine freie Wahl in ihrem alltäglichen Leben, aber sie beschränkt sich nicht auf diesen Bereich. Vielmehr ist die freie Wahl der Ausdruck eines anderen Phänomens, das hier mit dem Namen *Gabe* bezeichnet wurde. Im folgenden Abschnitt beschäftigen wir uns zuerst mit der anthropologischen Definition derselben.

3.3 Der Gabenaustausch. Die sozialanthropologische Definition der Gabe

Ihrem Ursprung entsprechend ist die Sozialanthropologie des 20. Jahrhunderts (als auch die Soziologie) ein Versuch, die wirtschaftlichen, geschichtlichen und natürlichen Kategorien, die die verschiedenen Auffassungen der europäischen Sozialwissenschaften am Ende des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts beherrschten, zu kritisieren.³⁰⁴ Sie ist sowohl die Frage nach dem als ein empirisches Seiendes konzipierten Menschen als auch die Infragestellung der unterschiedlichen universalen und „eurozentrischen“ Konzeptionen, die im Namen einer spezifischen Einsicht des menschlichen Seins – sei es als *homo oeconomicus* sei es als *homo naturalis* konzipiert – die wissenschaftlichen Untersuchungen prädisponieren. Wenn es wahr ist, dass die Sozialanthropologie und die Ethnologie sich in ihrem Ursprung besonders mit der

³⁰⁴ Diese Behauptung werden wir im Laufe des Abschnitts mit Hilfe der theoretischen Interventionen von Malinowski und Marcel Mauss beweisen.

Erforschung der sogenannten „primitiven“ Völker beschäftigt haben, um eine Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Wesen zu finden, haben sie auch wichtige Beiträge zur Kritik der herrschenden metaphysischen Auffassungen des Menschen gemacht.

Die ersten wichtigen sozialanthropologischen Werke des zwanzigsten Jahrhunderts bemühten sich besonders darum, die Idee des Menschen als *homo oeconomicus* abzuschaffen. Nach dieser Idee sind die Menschen rationale Akteure, die nach dem Prinzip der Maximierung ihres eigenen Nutzens handeln. Sie wissen anscheinend genau, was sie wollen, verstehen sehr gut die Regeln und Gesetze, die die wirtschaftliche Realität bestimmen, und entscheiden sich immer für das, was besser für sie ist. Wie man sehr leicht erkennen kann, ist diese vulgäre Vorstellung des menschlichen Daseins eine bloße Idealisierung des Individuums, das inmitten des kapitalistischen Warenmarkts und der modernen Gesellschaft sein Leben verbringt. Niemand kann selbstverständlich eine Person finden, die diese Eigenschaften in sich versammelt oder die nur nach dem Prinzip der Maximierung des eigenen Nutzens agiert. Nichtsdestoweniger konzipierten die Wirtschaftswissenschaftler der letzten Periode des 19. und vom Beginn des 20. Jahrhunderts (W. S. Jevons, Léon Walras, Vilfredo Pareto, u. a.) dieses Menschenbild als das einzig möglich. Für sie war der *homo oeconomicus* das Paradigma des Menschen.

Demgegenüber kritisierten die Sozialanthropologen noch eine andere Auffassung, die die wirtschaftlichen Phänomene als notwendige Konsequenzen der Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse begriff. Diese Auffassung war nichts anderes als die marxistische Kritik der politischen Ökonomie. Wie im ersten Teil des letzten Kapitels gezeigt wurde, betrachtet Karl Marx die Wirtschaft als eine Ganzheit, die ihren Kern in den menschlichen Bedürfnissen findet. Ihm zufolge muss jede gesellschaftliche Erscheinung von dem Prozess der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse her erklärt werden. Auch die wirtschaftlichen Gesetze, die die kapitalistische Gesellschaft regieren, müssen ihre Erklärung auf dieser Ebene finden. Nach Marx ist sogar das Wertgesetz, das den Austauschprozess in allen Gesellschaften, wo das Privateigentum existiert, leitet, ein umgekehrtes Bild des konkreten Arbeitsprozess, der die materiellen Bedingungen des Lebens herstellt.³⁰⁵

³⁰⁵ „Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiedenen Gebrauchsgenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit. Diese Spaltung des Arbeitsprodukts in nützliches Ding und Wertding betätigt sich nur praktisch, sobald der Austausch bereits

Für die Sozialanthropologie und die Ethnologie war es also nötig, sich von zwei Auffassungen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zu entfernen. Sie sollten weder den utilitaristischen Ansatz der modernen bürgerlichen Gesellschaft noch die marxistische Konzeption des Austauschprozesses als ein von den menschlichen Bedürfnissen aus vollständig begründetes Phänomen übernehmen. Diese Unterscheidung war für die Sozialanthropologie sehr wichtig, da sie die Vorstellungen der modernen Gesellschaft nicht in die Vergangenheit projizieren wollte (eine typische Vorgehensweise des Eurozentrismus, für den alle Ausdrücke des menschlichen Daseins nach seinem eigenen Maßstab vermessen werden müssen). Sonst konnte sie die Frage nach dem ursprünglichen Wesen des menschlichen Seins (das sie innerhalb der „primitiven“ Völker immer wieder suchte) nicht beantworten. Diese Prämissen sollten dann die Forschung des Sozialanthropologen vorbereiten, um ein besseres Verständnis des Menschen zu erlangen.

Vielleicht war Bronislaw Malinowski der erste Sozialanthropologe, der die ganzen Konsequenzen dieses theoretischen Horizonts zog. Das Studienobjekt seines Hauptwerks (*Argonauts of the Western Pacific*) besteht in einer Analyse des Austauschprozesses der Bewohner der Trobiand Inseln in Melanesien. Warum war die Analyse dieses Prozesses für ihn so wichtig? Weil die Art des Austausches, den die Bewohner dieser Inseln pflegten, gar nichts mit der Art des Austausches der Europäer, für den die Begriffe von Nutzen, Bedürfnis und Wert im Mittelpunkt standen, zu tun hatte, und nichtsdestoweniger eine zentrale Rolle in der Organisation ihres gesellschaftlichen Lebens spielte. Malinowski wollte also im starken Gegensatz zu den eurozentrischen Perspektiven, die die verschiedenen wissenschaftlichen Ansätze seiner Epoche beherrschten, beweisen, wie der

hinreichende Ausdehnung und Wichtigkeit gewonnen hat, damit nützliche Dinge für den Austausch produziert werden, der Wertcharakter der Sachen also schon bei ihrer Produktion selbst in Betracht kommt. Von diesem Augenblick erhalten die Privatarbeiten der Produzenten tatsächlich einen doppelten gesellschaftlichen Charakter. Sie müssen einerseits als bestimmte nützliche Arbeiten ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen und sich so als Glieder der Gesamtarbeit, des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit, bewähren. Sie befriedigen andererseits nur die mannigfachen Bedürfnisse ihrer eignen Produzenten, sofern jede besondere nützliche Privatarbeit mit jeder andren nützlichen Art Privatarbeit austauschbar ist, also ihr gleichgilt. Die Gleichheit toto coelo verschiedener Arbeiten kann nur in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit bestehen, in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt menschliche Arbeit, besitzen. Das Gehirn der Privatproduzenten spiegelt diesen doppelten gesellschaftlichen Charakter ihrer Privatarbeiten nur wider in den Formen, welche im praktischen Verkehr, im Produktaustausch erscheinen – den gesellschaftlich nützlichen Charakter ihrer Privatarbeiten also in der Form, daß das Arbeitsprodukt nützlich sein muß, und zwar für andre – den gesellschaftlichen Charakter der Gleichheit der verschiedenartigen Arbeiten in der Form des gemeinsamen Wertcharakters dieser materiell verschiedenen Dinge, der Arbeitsprodukte.“ Karl Marx, *Das Kapital*, B. 1, op. cit., S. 87f.

Austauschprozess nach anderen Prinzipien, die nichts mit den wirtschaftlichen Interessen zu tun hatten, organisiert werden konnte. Dazu beschäftigte er sich mit der Erforschung des *Kula-Tausches*, eines Austauschprozesses, der nicht täglich (wie der normale Austausch in den abendländischen Gesellschaften), sondern nur periodisch (an vorher festgesetzten Zeitpunkten) stattfinden konnte und in dem nur zwei Arten von Gegenständen getauscht wurden: die *mwali* – „schöne aus einer Muschel geschnittene und polierte Armreifen“; und die *soulava* – „Halsketten, die von den geschickten Drechlern von Sinaketa aus dem hübschen Perlmutter der roten Spondylu-Muschel gearbeitet werden“.³⁰⁶ Beide Gegenstände aber konnten nicht gleichzeitig gegeneinander getauscht, sondern nur entweder empfangen oder gegeben werden. Erst nach einem bestimmten Zeitraum konnte der Gegenstand mit Zinsen zurückgegeben bzw. zum ersten Mal empfangen werden.

Wie man leicht sehen kann, hatten diese zwei Dinge nur einen symbolischen Wert, aber keinen echten Gebrauchswert (eigentlich konnte man sie nur bei feierlichen Anlässen tragen). Die Finalität des Austausches bestand also nicht darin, ein Bedürfnis zu befriedigen oder einen Nutzen aus ihm zu ziehen. Im Gegensatz zu diesem Austausch existierte der *gimwali*, ein Austausch von nützlichen Dingen, den man täglich ausführen konnte, den aber die Bewohner der Trobriand Inseln für minderwertig hielten. Der echte Mittelpunkt ihres Lebens war der Kula-Austausch, auf dem sie ihre Weltanschauungen und ihre religiösen Riten begründeten und nach dem sie darüber hinaus auch ihre produktiven Tätigkeiten (die Herstellung von Kanus z. B.) richteten.

The Kula is not a surreptitious and precarious form of exchange. It is quite on the contrary, rooted in myth, backed by traditional law, and surrounded with magical rites. All its main transactions are public and ceremonial, and carried out according to definite rules. It is not done on the spur of the moment, but happens periodically, at dates settled in advance, and it is carried on along definite trade routes, which must lead to fixed trysting places. Sociologically, though transacted between tribes differing in language, culture, and probably even in race, it is based on a fixed and permanent status, on a partnership which binds into couples some thousands of individuals. (...) As to the economic mechanism of the transactions, this is based on a specific form of credit, which implies a high degree of mutual trust and commercial honour –and this refers also to the subsidiary, minor trade, which accompanies the Kula proper. Finally, the Kula is not done under stress of any need, since its main aim is to exchange articles which are of no practical use.³⁰⁷

³⁰⁶ Wir reproduzieren hier kurz die Beschreibung des Kula-Austausches, die Marcel Mauss in seiner Erklärung der theoretischen Auffassung des Buchs Malinowskis macht. Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1990, S. 58f.

³⁰⁷ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 2002, S. 85f.

Der *Kula-Austausch* richtete sich also weder nach dem Nutzen noch nach den Bedürfnissen des Besitzers bzw. des Empfängers. Worin bestand also dieser Austausch und wozu wurde er ausgeführt? Wie bereits gesagt, bekam man im Kula-Austausch keinen Gegenstand zurück als Gegengabe, wenn man etwas gab. Nur wenn ein gewisser Zeitraum verstrichen war, konnte man etwas mehr (gleichsam mit „Zinsen“) zurückbekommen, als man vorher gegeben hatte. Der Kula-Gegenstand war also eine Art Gabe oder Geschenk, das in Hinsicht auf keine unmittelbare Gegengabe gegeben wurde. Allerdings erwartete man stets, dass nach einer bestimmten Frist mehr zurückgegeben wurde. Als ein Gabenaustausch wurde der Kula von keinem *Wertgesetz* geleitet, das den Äquivalentenaustausch sicherstellte, sondern der ganze Tauschprozess hing allein von der *Großzügigkeit* des Gebers ab. Das Ziel des Kula-Austausches war zu zeigen, wie viel man zu geben bereit und wer am Ende großzügiger war, was eine große Ehre sicherte.³⁰⁸ Das Fundament des Kula war also moralisch und keineswegs wirtschaftlich. Malinowski erklärt diesen Punkt sehr gut in seinem Buch.

This social code, such as we find it among the natives of the Kula is, however, far from weakening the natural desirability of possession; on the contrary, it lays down that to possess is to be great, and that wealth is the indispensable appanage of social rank and attribute of personal virtue. But the important point is that with them to possess is to give –and here the natives differ from us notably. A man who owns a thing is naturally expected to share it, to distribute it, to be its trustee and dispenser. And the higher the rank the greater the obligation. (...) Thus the fundamental principle of the natives' moral code in this matter makes a man do his fair share in Kula transaction and the more important he is, the more will he desire to shine by his generosity. *Noblesse oblige* is in reality the social norm regulating their conduct.³⁰⁹

Einige Jahre nach der Veröffentlichung des berühmten Buches, in dem Malinowski die Resultate seiner Forschung vorlegte, nannte Marcel Mauss diese Art des Austausches von Geschenken *Potlatsch* – ein Wort, das von den amerikanischen Indianern der nordwestlichen Pazifikküste her stammt und das ursprünglich „ernähren“ oder

³⁰⁸ Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, op. cit., S. 82. Marshall Sahlins erläutert die Logik dieses Austausches mit einer alten „wirtschaftlichen Fabel“ des Maori Volks: „We have to deal with a society in which freedom to gain at other expense is not envisioned by the relations and forms of the exchange. Therein lies the moral of the old Maori's economic fable. The issue he posed went beyond reciprocity: not merely that gifts must be suitably return, but that returns rightfully should be given back.“ Marshall Sahlins, *Stone age economics*, New York 1979, S. 162. Und was bedeutet in diesem Fall das Wort „rightfully“? Dass die Gegengabe einen Gewinn (*yield*) für den Empfänger implizieren muss, sonst wäre der rituale Austausch ein ganz normaler Austausch von Äquivalenten.

³⁰⁹ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, op. cit., S. 97.

„verbrauchen“ bedeutete.³¹⁰ Der *Potlatsch* war ein „religiöses“ Fest, bei dem verschiedene Geschenke gemäß bestimmten rituellen Prozeduren gegeben und ausgetauscht wurden. Obwohl dieses Ritual nur innerhalb der Völker der nordwestlichen Pazifikküste bestand, gebrauchte Mauss diesen Name, um alle ähnlichen Austauschprozesse der „primitiven“ Völker zu charakterisieren. Für Mauss war die Analyse der *Gabe*, die er wie Malinowski als das Wesen des „wirtschaftlichen“ Systems dieser Völker konzipierte, besonders wichtig. 1923 publizierte er die bedeutende Schrift *Essai sur le don (Die Gabe*, in der deutschen Ausgabe), in der er seine Hauptideen in Bezug auf den Begriff der Gabe darlegte. Sein zur Sozial- und Kulturanthropologie wissenschaftlicher Beitrag beruht im wesentlichen darauf, dass er zum ersten Mal (wie Claude Lévi-Strauss in dem Vorwort zu dem Buch *Sociologie et anthropologie* schrieb)³¹¹ den Gabenaustausch nicht nur als ein empirisches Phänomen beschrieb, sondern vielmehr als eine strukturelle Erscheinung, die in ihren elementaren und konstitutiven Momenten analysiert werden konnte.

Nach Mauss lässt sich das System des Gabenaustausches in drei Momente unterteilen. Diese drei Momente stellen die verschiedenen Pflichten, die mit dem Potlatsch verbunden waren, dar.³¹² Die erste ist die *Verpflichtung des Gebens*. Für Mauss liegt das Wesen des Potlatschs genau in diesem Moment. Man könnte dieses Moment auch das Prinzip der *Großzügigkeit* nennen. Wenn der Häuptling eines bestimmten Stamms oder Dorfs nicht genug für seine Leute ausgab und seinen Besitz nur für sich behielt, konnte er seine Autorität sofort einbüßen. Das Resultat dieses Verhaltens war der unmittelbare Ehrverlust bzw. die Schande der Person, die für „geizig“ gehalten wurde. Nur dadurch, dass man so viel wie möglich ausgab und jede Gelegenheit nutzte, um seinen Reichtum zu verteilen, konnte man die Autorität über den Stamm „aufrechterhalten“ und einen Ruf sogar außerhalb der eigenen Gruppe gewinnen.³¹³ Die Verpflichtung des Gebens

³¹⁰ Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, op. cit., S. 23.

³¹¹ „Mais c’est que, pour la première fois dans l’histoire de la pensée ethnologique, un effort était fait pour transcender l’observation empirique et atteindre des réalités plus profondes. Pour la première fois, le social cesse de relever du domaine de la qualité pure: anecdote, curiosités matière à description moralisante ou à comparaison erudite et deviant un système, entre les parties du quel on peut donc découvrir des connexions, des equivalences et de solidarités”, Claude Lévi-Strauss, „Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1968, S. XXXIII.

³¹² Ebd., S. 91.

³¹³ Ebd., S. 92.

beschränkte sich außerdem nicht nur auf das bloße Übertragen eines Objekts, sondern sie schloss noch andere Verbindlichkeiten ein, wie etwa die Pflicht zur Einladung.³¹⁴

Die zweite Pflicht ist die *Verpflichtung des Nehmens*, die, wie Mauss erläutert, nicht weniger zwingend ist. Man durfte eine Gabe oder eine Einladung nicht ablehnen. „So zu handeln“, sagt Mauss, „hieß zugeben, daß man sich vor der Erwidern fürchte, hieß befürchten, »flach gedrückt« zu werden, solange man nicht erwidert hat. In Wahrheit heißt es, bereits »flach« sein; es bedeutet, daß jemandes Name »an Gewicht verliert«, daß er sich im voraus als besiegt bekennt“.³¹⁵ Auf der Seite des Empfängers erscheint also die Gabe als eine Art Herausforderung, die ihn verpflichtet, seine Ehre unter Beweis zu stellen, indem er eine größere Gegengabe in der Zukunft leistet. Die Gabe impliziert auf diese Weise einen „Kredit“, den man später mit „Zinsen“ zurückzahlen muss.

Schließlich ist die dritte Pflicht die *Verpflichtung des Erwiderns*. Wie oben gesagt wurde, musste jede Gabe mit Zinsen vergolten werden. Mauss behauptet, dass die Zinssätze „im allgemein zwischen 30 und 100 Prozent im Jahr“ lagen.³¹⁶ Außerdem musste man die Erwidern in einer „würdevollen Form“ machen. Die Sanktion der Erwidernspflicht war in einigen Völkern die Schuldknechtschaft. Wenn man den Potlatsch nicht richtig zurückzahlen konnte, verlor man den Status eines freien Menschen. Die Erwidern schließt den Gabenaustausch ab und macht den Sinn des ganzen Prozesses aus. Wie Lewis Hyde erklärt, hat dieser die Form eines Kreises.³¹⁷ Der Gabenaustausch ist kein linearer Prozess. Im sogenannten Potlatsch muss man irgendwann mit Zinsen zurückbekommen, was man vorher gegeben hat.

Jetzt wurden alle Momente der Gabenanalyse der Sozialanthropologie und der Ethnologie dargelegt. Für die Sozialanthropologie hat die Gabe eine Relevanz nur in Bezug auf den Austauschprozess, d. h. in Bezug auf die Erforschung des Ursprungs der wirtschaftlichen Phänomene. Da die Sozialanthropologie seit jeher die herrschenden Auffassungen der Wirtschaft und der Gesellschaft kritisieren wollte, die das Wesen des Austausches in der Maximierung des Nutzens und in der wechselseitigen Befriedigung von

³¹⁴ Ebd., S. 95.

³¹⁵ Ebd., S. 99.

³¹⁶ Ebd., S. 100.

³¹⁷ Lewis Hyde, *The Gift*, Great Britain 2006, S. 11. Am Anfang des zweiten Abschnitts des ersten Kapitels („The Circle“) zitiert Lewis Hyde einige Verse von Walt Whitman, die die kreisförmige Gestalt des Gabenaustausches definieren: „The gift is to the giver, and comes back most to him – it cannot fail...“.

menschlichen Bedürfnissen sehen, die ihrerseits den ganzen Prozess nach festen Gesetzen Prinzipien bestimmen, musste sie beweisen, dass das Fundament des Austausches keineswegs in einem wirtschaftlichen Prinzip lag, sondern auf einer moralischen Beziehung zwischen Menschen beruhte, die man durch keine exakte Prozedur ermessen konnte. Die Gabe ist der Kern dieser Beziehung. Sie hängt von keinem Wertgesetz, sondern ausschließlich von der Großzügigkeit des Gebers ab. Man kann die Herrlichkeit oder die Kleinlichkeit einer Gabe preisen bzw. bedauern, aber man kann nicht im voraus wissen, wie viel man bekommen wird, weil die Gabe nur von den moralischen Qualitäten des Individuums abhängt.

Die Sozialanthropologie und die Ethnologie analysieren also das Phänomen der Gabe als ein wesentliches Merkmal des Austauschprozesses, aber sie stellen nicht in Frage, ob dieses Phänomen nur in Bezug auf diesen Prozess verstanden werden kann, oder ob es auch jenseits desselben betrachtet und gedacht werden kann. Jacques Derrida z. B. behauptet, dass Mauss in seinem Buch (*Essai sur le don*) alles außer der Gabe selbst thematisiere, da er die Gabe nur im Bezug des Austauschprozesses betrachte.

On pourrait aller jusqu'à dire qu'un livre aussi monumental que *l'Essai sur le don*, de Marcel Mauss, parle de tout sauf du don: Il traite de l'économie, de l'échange, du contrat (*do ut des*), de la surenchère, du sacrifice, du don *et* du contre-don, bref de tout ce qui, dans la chose même, pousse au don *et* à annuler le don.³¹⁸

Das Problem besteht darin, dass die Ethnologie und die Sozialanthropologie den Begriff der Gabe innerhalb des Austauschprozesses verwenden, ohne eine kritische Überlegung desselben zu entwickeln. Sie fragen also nicht, ob dieser Begriff der Beschreibung des Austauschprozesses vollständig entspricht, oder nicht. Das ist aber etwas, das die verschiedenen Wissenschaften stets machen, da sie sich besonders für die Beschreibung bestimmter Ereignisse, Gesetzen und Regel interessieren, nicht aber für die kritische Verwendung der Begriffe und ebenso wenig für die Erschaffung derselben. Aber die Philosophie, für die kein Wort evident sein soll, muss jeden Begriff, den die Wissenschaften ohne weitere Reflexion akzeptieren, überdenken, um die Phänomene besser zu verstehen.

³¹⁸ Jacques Derrida, *Donner les Temps I. La fausse monnaie*, op. cit., S. 39.

Es ist daher zunächst zu fragen, welche Probleme auftauchen, wenn man sich darauf beschränkt, die Gabe nur im Rahmen von Austauschprozessen zu betrachten. Dazu ist also wichtig, kurz zu bestimmen und festzusetzen, was unter dem Wort Austausch verstanden wird.

Jeder Austausch ist eine gegenseitige Übertragung von Gütern, Sachen und Leistungen, in der man etwas gibt, nur weil man etwas anders dafür bekommen will. Er basiert auf einer wechselseitigen (stillschweigenden oder ausdrücklichen) Übereinkunft, deren Missachtung schwere (rechtliche oder sonstige) Konsequenzen in jeder Gesellschaft hat. Wie oben dargelegt wurde, besteht sogar der Gabenaustausch (besonders der *Potlatch*) in einer Reihe von Verpflichtungen, die nicht ohne Sanktionen nach sich zu ziehen verletzt werden können. Aber impliziert auch der Begriff von Gabe als solcher den Begriff der *Verpflichtung*?

Da die Gabe von keinem Gesetz geleitet werden kann, hängt sie nur von einer willkürlichen und unbestimmten Eigenschaft der Person ab. In diesem Abschnitt wurde sie *Großzügigkeit* genannt. Was, wann und wem man etwas gibt, ist eine Sache, die nur das Individuum, das schenkt, definieren kann. Es existiert also keine Verpflichtung zu schenken. Die Ethnologie und die Sozialanthropologie aber denken die Gabe nur innerhalb des Austauschprozesses und niemals jenseits desselben. Um die Gabe jenseits des Austauschprozesses zu denken, darf sie keineswegs als Äquivalentwert, d. h. als Teil einer wirtschaftlichen Übereinkunft (*do ut des*) betrachtet werden, dank der man eine Wiedergabe bekommt. Sie muss also nur als ein reines Geschenk vorkommen. Jenseits des Austauschprozesses betrachtet erscheint also die Gabe als ein *Geschenk*.³¹⁹ Wie kann man aber ein Geschenk regulieren? Niemand kann jemandem verpflichten, etwas zu schenken. Jemand kann vielleicht einen anderen zwingen, etwas zu geben. Aber das Geschenk ist eine freiwillige Übergabe eines Dings (oder auch einer Leistung), die keine Verpflichtung einschließt. Das erste Problem, das man in der sozialanthropologischen und ethnologischen Definition der Gabe innerhalb des Austauschprozesses findet, ist, dass die Gabe nur inmitten eines Systems der Verpflichtungen erscheint, aber niemals als eine freiwillige Übergabe.

³¹⁹ Später (3.4 und 3.5) wird gezeigt werden, dass die Gabe als reines Geschenk betrachtet keine menschliche Möglichkeit ist.

Nun ist die Gabe nach der Sozialanthropologie nicht nur ein einfacher Austausch verschiedener Objekte, sondern auch die Erwartung eines Gewinns, d. h. eine Art Kalkulation. Man könnte hier auch von einer Investition sprechen: Jemand gibt einem ein Objekt, um sich einen zukünftigen Gewinn zu sichern. Auf diese Weise verschwindet die Gabe als Geschenk. Kann man einen Gewinn erwarten, wenn man jemandem etwas schenkt? Kann man überhaupt nach dem Schenken auf etwas warten? Das zweite Problem der sozialanthropologischen Auslegung der Gabe ist also ihre Auffassung der Gabe, die die Erwartung eines Gewinns einschließt.

Schließlich impliziert die sozialanthropologische Definition der Gabe den Begriff der Konkurrenz. Die Teilnehmer an einem Gabenaustausch konkurrieren miteinander, um zu beweisen, wer mehr als der Andere geben kann. Das Ziel des Gebens liegt nicht im Geben selbst, sondern in dem, was man durch das Geben erhalten kann. In den Fällen, die Malinowski und Mauss diskutierten, behält man einen Status oder bekommt Ehre. Dies sind die Zwecke des Gabenaustausches. Aber wie kann die freiwillige Gabe, d. h. das Geschenk, eine Konkurrenz einschließen? Wenn die Gabe eine freiwillige Übergabe von etwas ist, wie kann sie dann eine konkurrenzfähige Beziehung mit dem Anderen etablieren, wenn sie auch keine Erwartung und keine Gegenforderung einschließt?

Aufgrund dieser groben Analyse des Unterschieds zwischen der Gabe im Rahmen von Austauschprozessen und der Gabe als reines Geschenk sind wir in der Lage, einige Schlüsse zu ziehen. Wenn man die Gabe in seiner ganzen Komplexität thematisieren will, muss man sie jenseits des Austauschprozesses und des sozialanthropologischen und ethnologischen Horizonts denken. Das bedeutet zunächst, dass man die Gabe nicht als Verpflichtung, Erwartung eines Gewinns und ohne Konkurrenz denken darf. Dies sind drei negative Schlüsse der Analyse, die hier entfaltet wurden. Nun aber müssen wir die positiven Aussagen darlegen, die die Definition der Gabe ausmachen. Diese ist die Aufgabe der philosophischen Arbeit, die man völlig entwickeln kann, nur wenn man es wagt, jenseits der Grenzen der verschiedenen Wissenschaften zu denken.

Im nächsten Abschnitt werden zwei philosophische Definitionen der Gabe dargestellt. Dies wird uns erlauben, eine polemische Position zu entwickeln und schließlich diesen Begriff in seinen positiven Zügen zu exponieren. Im 5. Abschnitt erfolgt die eigene Definition der Gabe.

3.4 Zwei philosophische Definitionen der Gabe. Die Gabe als Opferung und als *das Unmögliche*

Bevor wir die Aufgabe in Angriff nehmen, die philosophische Bedeutung der Gabe darzulegen, müssen wir zuerst den theoretischen Weg, der in der Arbeit bis hierher zurückgelegt wurde, kurz zusammenfassen. Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, den Begriff der Freiheit jenseits des Begriffs des Subjekts, das die Konzeption des Systems einschließt, zu denken. Diese Absicht stellt sich der klassischen Auffassung der modernen Philosophie entgegen, für die die Freiheit immer das immanente Attribut eines Subjekts ist. Im Gegensatz zur philosophischen Tradition wollten wir aufzeigen, dass jeder Versuch, die Freiheit innerhalb eines festgelegten totalisierenden Systems zu betrachten, immer schiefliegt, gerade weil die Freiheit ein „Jenseits“ des Systems ist, d. h. eine „Unbestimmtheit“, die weder eine philosophische noch eine wissenschaftliche Auslegung zähmen kann. Im zweiten Kapitel wurde nachgewiesen, dass seit mindestens zwei Jahrhunderten verschiedene Philosophen anstreben, diesen Begriff außerhalb des philosophischen Systems zu denken. Das haben sie in geringerem oder größerem Maße geschafft, aber immer innerhalb des Horizonts, den die moderne Philosophie schon eröffnet hatte und der ihr ihre Ziele und Zwecke unvermeidlich aufdrängte. Wie erläutert wurde, war dieser Horizont oder, besser gesagt, dieses Erbe kein anderes als die humanistische Tradition, die alle Denker zwang, nach ihren Prinzipien zu philosophieren. Erst Heidegger wagte es, jenseits dieser Tradition zu denken. Ihm zufolge durfte die Philosophie, wenn sie frei entfaltet werden wollte, nicht mit einem Seienden – weder mit der Natur noch mit Gott noch mit dem Menschen – verkettet bleiben, sonst würde sie sich immer auf eine Summe vorher festgesetzter Prinzipien beschränken. Das Denken des Seins sollte den Horizont eines neuen Anfangs der Philosophie jenseits der systematischen und humanistischen Tradition der Modernität und des Abendlands insgesamt eröffnen. Da das Heideggersche Sein im Prinzip kein Subjekt ist, das die unterschiedlichen Seienden bestimmt und sie auf einen spezifischen Bereich beschränkt, erscheint es als eine freie Gabe, die die Seienden frei seinlässt. Aber Heidegger war, worauf wir mehrmals insistiert haben, nicht völlig konsequent in der Ausarbeitung dieser Idee. Dieses „Seinlassen“ implizierte für ihn ein unvermeidliches „Sicheinlassen“ des Daseins mit der Unverborgenheit des Seins, um

letzteres in seiner Wahrheit zu öffnen. Die Wahrheit des Seins fordert eine Verbindlichkeit des Daseins, aber in diesem Fall hört das Sein auf, eine freie Gabe zu sein. Die Kritik der nachheideggerschen Philosophie findet in dieser Inkonsequenz ihre Daseinsberechtigung. Nichtsdestoweniger wollten wir nicht nur eine Kritik an der Philosophie Heideggers üben, sondern unsere Absicht war, die ursprüngliche Reflexion des Seins als einer freien Gabe zu übernehmen und sie auf unsere eigene Weise fortzusetzen. Um das zu schaffen, wurde man zunächst überlegt, ob es schon eine theoretische Erörterung der Gabe gibt, die uns helfen könnte, die Reflexion zu entwickeln. Und das hat man in der Sozial- und Kulturanthropologie (besonders in den Aufsätzen von Malinowski und Mauss) gefunden.

Als eine Sozialwissenschaft aber betrachtete die Sozialanthropologie die Gabe nur innerhalb eines Austauschsystems. Obwohl sie den Eurozentrismus der Wirtschaftswissenschaften und andere Disziplinen kritisierte, der in groben Zügen darin besteht, die Prinzipien, die das gesellschaftliche Leben des Abendlands bestimmen, in die Geschichte aller anderen Länder und Völker zu projizieren, hatte sie nicht die Absicht (wenigsten in ihrem Ursprung), das systematische Denken abzuschaffen. Und das hat mindestens zwei Konsequenzen. Erstens erscheint die Gabe innerhalb der Sozialanthropologie nur als Teil eines Systems, das den Austausch nach bestimmten Gesetzen, die die Gegengaben voraussetzen, reguliert, aber wir erfahren nichts über die Möglichkeit einer freien Gabe, die keinen Zwang zur Erwidmung impliziert. Eigentlich spricht die Sozialanthropologie nicht von der Gabe an sich, sondern nur von Objekten, die gegeben und zurückgegeben werden müssen. Ihr Interesse liegt in der Untersuchung des Systems der Verpflichtungen innerhalb des Austauschprozesses, aber nicht in der Frage nach dem Sinn der Gabe. Sie übernimmt und akzeptiert den Sinn dieses Worts, wie sie im alltäglichen Leben der verschiedenen Völkern und Gesellschaften auftaucht, aber sie stellt nicht in Frage, ob der gewöhnliche Gebrauch dieses Worts etwas mit der Definition der Gabe zu tun hat. Die empirische und wissenschaftliche Forschung, die sie entfaltet, macht die Stellung dieser Frage einfach unmöglich.

Zweitens beschränkt sich die Sozialanthropologie, wie der Name selbst schon sagt, auf die Ebene menschlicher und gesellschaftlicher Angelegenheiten. Diese Beschränkung hat wichtige Folgen für die Betrachtung der Gabe und der Freiheit selbst. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels wurde erläutert, dass man den Begriff der Freiheit keineswegs

auf die menschliche Erfahrung, die die Freiheit selbst als „Verurteilung“ erlebt, reduzieren kann. Für die Menschen ist die Freiheit eine Gabe, die sie selbst nicht wählen können. Wie Heidegger sagt: *Es* gibt Freiheit, aber dieses *Es* ist kein bestimmtes Subjekt, das den Menschen eine Gabe gibt, sondern es ist das Sein selbst, als eine Gabe konzipiert.³²⁰ Um die Gabe zu denken, muss man daher jenseits der menschlichen Sphäre suchen. Da die Sozialanthropologie sich auf eine wissenschaftliche und systematische Weise nur mit den menschlichen Angelegenheiten beschäftigt, erfasst sie die Individuen und vielmehr die Gemeinschaften als *Subjekte*, die den Austauschprozess nach festen Gesetzen regulieren. Deswegen sind die Schlüsse der anthropologischen Reflexion für das philosophische Denken ungenügend.

Wie muss aber eine philosophische Erörterung des Begriffs der Gabe entwickelt werden? Gibt es Philosophen, die diesen Begriff diskutiert haben? Um diese Fragen zu beantworten, möchten wir zuerst auf zwei verschiedene philosophische Auslegungen hinweisen, die versucht haben, diesen Begriff tiefer zu denken. Die erste ist die Auslegung von Georges Bataille; die zweite, von der wir viele Ideen übernehmen werden, ist die Auslegung von Jacques Derrida. Beide Philosophen wurden sowohl von der Sozialanthropologie als auch von der Philosophie Heideggers stark beeinflusst, und ihre Reflexionen werden uns dabei helfen, das Verständnis der Differenz zwischen der ethnologischen und der ontologischen Definition der Gabe zu vertiefen, so dass wir im nächsten Abschnitt unsere eigene Definition bestens erreichen können. Wir unterteilen unsere Darlegung in zwei kleine Abschnitte.

Die Gabe als Opferung

In seinem berühmtem Buch *Der verfluchte Teil (La Part maudite)* bemüht sich Bataille, den Begriff der Gabe von dem Begriff des Austausches zu unterscheiden. Er will

³²⁰ Eigentlich definiert Heidegger in *Zeit und Sein* dieses *Es* als das *Ereignis* des Seins (die sowohl eine Aneignung und eine Enteignung der Seienden impliziert). „Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lictenden Reichen sich verbergende Ereignen. Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als das Ereignis“, Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, op. cit., S. 24. Nichtsdestoweniger behauptet er in *Beiträge zur Philosophie*, dass das Ereignis das Sein sei. „Das Seyn west als das Ereignis“. Am Anfang desselben Buchs definiert er auch das Ereignis als „die Wahrheit des Seyns“. Vgl. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgaben, III Abteilung, Band 65, Frankfurt am Main 1994, S. 30.

beweisen, wie die Gabe nur außerhalb des Austauschsystems richtig verstanden werden kann. Deshalb macht er auf eine Art des Potlatschs aufmerksam, die Mauss als eine „monströse Ausgeburt“ bezeichnet.³²¹ Diese Art des Potlatschs, der von nordamerikanischen Völkern praktiziert wurde, besteht in keinem Austausch (wird tatsächlich kein Objekt übergeben), sondern in einer bloßen Zerstörung und Verausgabung des Reichtums. Die Häuptlinge einiger Dörfer konnten Schmuck, Lebensmittel, Schlafdecken und sogar Häuser verbrennen, um vorzuführen, dass sie auf keine Erwiderung warten. Man konnte natürlich diese bloße Zerstörung des Reichtums mit keinem Gegenstand als Gegenwert oder Gegengabe bezahlen. Wenn man die Herausforderung dieses Potlatschs annehmen wollte, musste man noch mehr Reichtum als der Konkurrent zerstören, damit man auf diese Weise zeigen konnte, dass man bereit war, mehr als der Andere aufzugeben. Nach Bataille macht gerade die Opferung von Reichtum das Wesen der Gabe aus. Dank der Gabe verlieren die Objekte ihre utilitaristische Funktion. Von diesem Moment an gelten sie weder als Gebrauchswerte noch als Austauschwerte, da sie in keinen Austausch eingebunden sind und weder ein Bedürfnis befriedigen noch den Wert einer Ware zurückerstatten. Die Opferung des Reichtums verletzt auf diese Weise das wirtschaftliche und moralische Gesetz, das jedem Gebrauchswert zugrunde liegt.³²² Wenn die Objekte – die Lebewesen eingerechnet – geopfert werden, erlangen sie nach Bataille einen Status, der sie außerhalb des Austauschprozesses würdig macht: Sie werden von der profanen Welt gerettet und in eine heilige Sphäre überführt.

La sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégrade, rendu profane. L'usage servile a fait une *chose* (un *objet*) de ce qui, profondément, est de même nature que le *sujet*, qui se trouve avec le sujet dans un rapport de participation intime. Il n'est pas nécessaire que le sacrifice détruise à proprement parler l'animal ou la plante dont l'homme doit faire une *chose* à son usage. Il les faut du

³²¹ Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, op. cit., S. 101.

³²² So erklärt Jean Baudrillard die „Metaphysik“ des Gebrauchswerts: „La valeur d'usage est l'expression de toute une métaphysique: celle de l'utilité. Elle s'inscrit comme une espèce de *loi morale* au coeur de l'objet – et elle s'inscrit là en fonction de la finalité du »besoin« du sujet. Elle est la transcription au coeur de choses de la même loi morale (kantienne et chrétienne) inscrite au coeur du sujet, qui le positivise dans son essence et l'institue dans une relation *finale* (à Dieu ou à quelque réalité transcendante). Ici et là, la circulation de la valeur est réglée par un code providential qui veille sur la corrélation de l'objet avec le besoin du sujet, sous le signe de la »fonctionnalité« – comme il assure par ailleurs la coïncidence du sujet avec la loi divine, sous le signe de la moral“, Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972, S. 159.

moins détruire en tant que choses, *en tant qu'ils sont devenus de choses*. La destruction est le meilleur moyen de nier un rapport utilitaire entre l'homme et l'animal ou la plante.³²³

Für Bataille reduziert sich die Definition der Gabe als Opfer nicht nur auf die Welt der Objekte, sondern sie schließt auch die Welt der Subjekte ein. Das Beispiel, von dem Bataille Gebrauch macht, ist das Menschenopfer, das die alten Azteken praktiziert haben. So wie die Objekte ihren Charakter als Objekte verlieren, wenn sie geopfert werden, verlieren auch die Menschen innerhalb der religiösen Opferung ihre Charakter als Subjekte: Sie verlassen die profane Welt und fangen an, einer göttlichen Ebene anzugehören. Das Universum selbst ist für die Azteken nach Bataille der Ausdruck einer universalen Opferung. Alles ist eine sinnlose Verausgabung von Energie und Materie, die keine Erwidern zurückfordert. Das oberste Beispiel dieser sinnlosen universalen Opferung ist die Sonne, die ihr Licht und ihre Energie verausgibt, ohne etwas für sich aufzusparen.³²⁴ Wenn die Menschen Objekte und andere Menschen opfern, agieren sie nach diesem universalen Prinzip und verlassen den Bereich der wirtschaftlichen Beziehungen, für die die Aufsparung des Reichtums ein zentraler Begriff ist. Nur die Religion versteht die Opferung als eine göttliche Tätigkeit, gerade weil sie die Infragestellung des alltäglichen Lebens ist.

La religion est ce long effort et cette quête angoissée: toujours il s'agit d'arracher à l'ordre *reel*, à la pauvreté des *choses*, de rendre à l'ordre *divin*; l'animal ou la plante dont l'homme *se sert* (comme s'ils n'avaient de valeur que *pour lui*, aucune pour eux-mêmes) est rendu à la vérité du monde intime; il en reçoit une communication sacrée, qui le rend à son tour à la liberté intérieure. La sens de cette profonde liberté est donné dans la destruction, dont l'essence est de consumer *sans profit* ce qui pouvait rester dans l'enchaînement des oeuvres utiles.³²⁵

Wie man leicht erkennen kann, geht Bataille von einem empirischen Phänomen aus, um zu einer ontologischen Definition zu gelangen. Er lehnt die anthropologische Definition der Gabe, die aus dem Bereich des symbolischen Austausches herkommt, ab, nur weil er auf ein anderes Phänomen aufmerksam machen will. Dieses Phänomen ist die Opferung. Wenn es wahr ist, dass die Reflexion Batailles sich nicht auf die menschlichen Angelegenheiten beschränkt, sondern das Beispiel des Menschenopfers benutzt, um zu

³²³ Georges Bataille, *La Part maudite. Essai d'économie générale*, Oeuvres Complètes VII, Paris 1976, S. 61

³²⁴ „Le soleil lui-même était à leur yeux (Bataille spricht von der Azteken) l'expression du sacrifice. C'était un dieu semblable à l'homme. Il était devenu le soleil en se précipitant dans les flammes d'un brasier“, Ebd., S. 52.

³²⁵ Ebd., S. 62f.

zeigen, wie auch die Menschen nach dem universalen „Prinzip“ der Opferung agieren können und dass dieses Prinzip ein ontologisches Prinzip ist, so fragt Bataille jedoch nicht nach der Bedeutung der Opferung selbst im Hinblick auf die Definition der Gabe.

Jede Opferung impliziert einen Verlust. Nur *jemand*, ein Individuum, ein Subjekt, kann *etwas* verlieren. Was man opfert, ist in jedem Fall ein Teil von einem selbst, ein Teil des Besitzes und sogar, wenn man sich selbst opfert, eine Identität. Wenn man von einer universalen Opferung spricht, muss man also eine Identität oder eine Subjektivität voraussetzen, die bereit ist, etwas von sich selbst zu verlieren. Wie aber vorher gezeigt wurde (3.3), erwartet jede Person, die etwas gibt oder verliert, eine Wiedergabe. Nichts, was eine Person gibt, ist umsonst. Da die Opferung eine Subjektivität impliziert, kann sie auch nicht umsonst sein. Und das beweisen sogar die Beispiele, die Bataille verwendet. Wenn die Häuptlinge der nordamerikanischen Völker z. B. ihren Reichtum zerstörten, taten sie das, um an Ehre zu gewinnen. Der Konkurrent musste deswegen noch mehr Reichtum als der Andere zerstören, um seinen Status als Häuptling zu bewahren. Auch die religiösen Beispiele von Opferung (die christliche z. B.) implizieren immer eine zukünftige Forderung und Herausforderung seitens desjenigen, der entweder etwas verloren oder sich selbst geopfert hat. Es reicht also nicht den Begriff der Gabe jenseits des Austausches und der Wirtschaft zu denken. Man muss diesen Begriff auch jenseits jeder Identität und jeder Subjektivität betrachten, die der Begriff der Opferung voraussetzt.

Die Gabe als das Unmögliche

Weil die Definition der Gabe fast unmögliche Bedingungen an den Theoretiker stellt, behauptet Derrida, dass sie nicht nur unmöglich sei, sondern dass sie das *Unmögliche* an sich sei.³²⁶ Die Unmöglichkeit der Gabe entspringt für Derrida nicht aus ihrer „Wirklichkeit“, sondern aus ihrer Definition selbst. Was Derrida in seiner Kritik an Mauss und an der Anthropologie zu zeigen versucht, ist, dass es unmöglich ist, ein System der Gabe zu bilden, weil die Bestimmung der Gabe selbst unmöglich ist. Mit diesem Ziel vor Augen entfaltet er seine dekonstruktiven Fähigkeiten.

³²⁶ „Non pas impossible mais l'impossible. La figure meme de l'impossible. Il (die Gabe) s'annonce, se donne à penser comme l'impossible“, Jacques Derrida, *Donner les Temps I. La fausse monnaie*, op. cit., S. 19.

Warum ist die Gabe das Unmögliche? So wie Bataille unterscheidet Derrida zwischen dem System des Austausches und dem Begriff der Gabe. Für ihn darf man nur von einer Gabe sprechen, wenn man sie außerhalb der Wirtschaft verortet. Sobald die „Gabe“ erwidert wird, verschwindet sofort ihre Qualität als Gabe. Die Erwidern der Gabe annulliert die Gabe selbst. Die Gabe darf also weder erwidert noch ausgetauscht werden. Ihrem Wesen nach ist sie immer *anökonomisch*.

S'il y a don – sagt Derrida – le *donné* du don (*ce qu'on donne, ce qui est donné, le don comme chose donnée ou comme acte de donation*) ne doit pas revenir au donnant (ne disons pas encore au sujet, au donateur ou à la donatrice). Il ne doit pas circuler, il ne doit pas s'échanger, il ne doit en tout cas pas être épuisé, en tant que don, par le processus de l'échange, par le mouvement de la circulation du cercle dans la forme du retour au point de départ. Si la figure du cercle est essentielle à l'économique, le don doit rester *anéconomique*.³²⁷

Zwar ist das *Anökonomische* der Gabe eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung ihrer Bestimmung. Damit die Gabe in ihrer ganzen Komplexität gedacht werden kann, muss jede in ihr enthaltene Spur der Subjektivität und der Identität verschwinden, sonst würde ein Bewusstsein existieren, das die Gabe identifizieren und etwas für sich zurückfordern oder gegebenenfalls eine Verpflichtung eingehen könnte. Die Subjektivität muss auf beiden Seiten des traditionellen Austausches verschwinden. Es ist deswegen unausweichlich, dass es weder einen Geber noch einen Beschenkten gibt. Was würde passieren, wenn man einen Geber bzw. einen Beschenkten identifizieren könnte? Wenn *jemand* (sei es ein Individuum, sei es eine Kollektivität) ein Geschenk empfängt, ist man demjenigen, der die Gabe gemacht hat, wegen des Gefühls der Dankbarkeit und des Ausgleichs unmittelbar verpflichtet. Man weiß dann, dass man etwas schuldet, und dass diese Schuld irgendwann bezahlt werden muss. Der Geber würde seinerseits auf eine Zurückerstattung warten, nachdem er jemandem das Geschenk gegeben hat. Aber, wie bereits gesagt wurde, hört die Gabe auf, eine Gabe zu sein, sobald sie erwidert wird. Damit die Gabe ihre Qualität als Gabe behält, müssen sowohl das Bewusstsein der Schuld als auch die Erwartung einer Erwidern sofort verschwinden, andernfalls fängt der wirtschaftliche Kreis des Gebens und der Erwidern von Neuen an. Aber wie kann man von einer Gabe sprechen, wenn es weder einen Geber noch einen Beschenkten gibt?

³²⁷ Ebd., S. 18f.

Nach Derrida existieren mindestens noch zwei Bedingungen, die die Definition der Gabe erfüllen muss. Es ist nicht genug, dass man keinen Geber und keinen Beschenkten der Gabe identifizieren kann. Die Gabe selbst muss als Gabe nicht anerkannt werden, sonst würde zusammen mit ihrer Identifikation eine Schuld erscheinen, die die Zurückerstattung der Gabe fordern würde. Die Gabe darf also keine Präsenz haben. Wenn die Gabe als Gabe erscheint, und jemand sie identifiziert, hört sie unmittelbar auf, eine Gabe zu sein. Deswegen formuliert Derrida dieses Resultat auf eine paradoxe Weise: „Sobald sie auftritt, tritt sie nicht mehr auf“ (*S'il se présente, il ne se présente plus*)³²⁸ Das bedeutet, dass die Gabe keine Objektivität haben darf. Die Gabe muss auch als Objekt verschwinden.

Schließlich gibt es noch eine weitere Bedingung. Es reicht auch nicht, keine Notiz von der Gabe als Gabe zu nehmen, sondern es ist auch notwendig, jedes Bewusstsein und jede Erinnerung an eine vorgebliche Gabe zu annullieren. Das Gedächtnis der Gabe muss völlig verschwinden, damit weder eine Verpflichtung der Erwidernung noch eine Erwartung auf eine Zurückerstattung zustande kommt. Alles muss unmittelbar vergessen werden. Das Vergessen der Gabe ist vielleicht die wichtigste Bedingung ihrer Möglichkeit. Dieses Vergessen aber darf keine normale Vergessenheit sein, d. h. eine momentane Vergessenheit von etwas, das später wieder in Erinnerung zurückgerufen werden wird. Es ist notwendig, dass dieses Vergessen ein absolutes Vergessen ist, d. h. ein Vergessen, das die Möglichkeit der Erinnerung absolut ausschließt. Die Gabe kann nur existieren, wenn sich niemand an sie erinnert.

Pour qu'il y ait don, il ne faut pas seulement que le donataire ou le donateur ne perçoive pas le don comme tel, n'en ait ni conscience ni mémoire, ni reconnaissance; il faut aussi qu'il l'oublie à l'instant et même que cet oubli soit si radical qu'il déborde jusqu'à la catégorialité psychoanalytique de l'oubli. Cet oubli du don ne doit même plus être l'oubli au sens du refoulement. Il ne doit donner lieu à aucun des refoulements (originaires et secondaires) qui, eux, reconstituent la dette et l'échange par la mise en réserve, par la garde, par l'économie qu'ils font de l'oublié, du refoulé ou du censuré. (...)

Nous parlons donc ici d'un oubli absolu – d'un oubli aussi qui absolu, qui délie absolument, infiniment plus, dès lors, que l'excuse, le pardon ou l'acquiescement.³²⁹

Vier Bedingungen der Gabe: Die Gabe darf zunächst weder einen Geber (erste Bedingung) noch einen Beschenkten (zweite Bedingung) kennen; ferner darf sie als Objekt

³²⁸ Ebd., S. 28.

³²⁹ Ebd., S. 29f.

nicht identifizierbar sein (dritte Bedingung). Schließlich, wenn irgendwie eine Gabe existiert, muss sie auf eine absolute Weise vergessen werden (vierte Bedingung). Die Gabe darf keine Spur hinter lassen. Können die menschlichen Beziehungen diese Bedingungen erfüllen? Auf keinen Fall. Deshalb behauptet Derrida, dass die Gabe das Unmögliche sei. Aber nach dieser Schlussfolgerung richtet er seine Aufmerksamkeit auf die Analyse des Begriffs der Gabe bei Mauss und in der Anthropologie, und er fragt nicht mehr, ob die Unmöglichkeit der Gabe nur eine menschliche Unmöglichkeit oder eine absolute Unmöglichkeit ist. Er zitiert Heidegger und macht sowohl auf den Begriff des Vergessens am Anfang von *Sein und Zeit* aufmerksam als auch auf das Heideggersche Konzept der Gabe im Essay *Zeit und Sein*. Dies sind jedoch nur Hinweise, die nicht von ihm vertieft worden sind.

Wenn die Gabe möglich ist, darf sie weder nach der menschlichen Erfahrung noch aus dem Dasein anderer Seienden erklärt werden, sondern aus der Reflexion des Seins, so wie Heidegger es ursprünglich verstanden hat. Auf diese Weise hört die Gabe auf, *das Unmögliche* zu sein, und erscheint als die Möglichkeit, die alle anderen Möglichkeiten frei sein lässt. Im nächsten Abschnitt werden wir den positiven Begriff der Gabe erarbeiten und danach zeigen, wie sie das Wesen des Seins ausmacht, dessen wichtigstes Merkmal der Freiheit ist.

3.5 Die Bedingungen der Gabe und ihr wesentliches Merkmal

Unsere Betrachtungen über den Begriff der Freiheit haben uns zur Reflexion über den Sinn der Gabe geleitet. Da die Menschen ihre Freiheit als eine Eigenschaft erfahren, die sie selbst nicht wählen können, die ihnen aber trotzdem gegeben wird, mussten wir fragen, worin diese *Gegebenheit* bestand. Es gibt eine Gabe (die Freiheit), aber was versteht man unter diesem Namen? Gibt es jemand, der diese Gabe gibt?, oder kann niemand eine Gabe geben? Wenn niemand existiert, der die Gabe gibt, wie kann dann eine Gabe möglich sein? Was wäre eine Gabe ohne Geber?

Als erstes Resultat unserer Untersuchung über die Bedeutung der Gabe sind wir zu dem Ergebnis gekommen, dass die philosophische Definition der Gabe keinem bestimmten Seienden entsprechen kann. Sie schließt unmittelbar jeden Gedanken an eine beschränkte

Identität oder Subjektivität aus. Deswegen kann man ihre Bedeutung im Bereich der menschlichen Angelegenheiten nicht finden. Wenn die Gabe möglich ist, so ist sie es nur in Bezug auf das Sein, das kein Subjekt und keine Identität ist. Bevor wir aber fähig sind, diese Beziehung zwischen Sein und Gabe zu entwickeln, müssen wir alle Momente der Bedeutung der Gabe zusammenfassen, damit man sehen kann, inwiefern diese zwei Begriffe einander entsprechen. In diesem Abschnitt werden wir die Erläuterung der theoretischen Bedingungen übernehmen, die Derrida in seiner Analyse der Gabe vorschlug, die er aber nicht weiterdachte. Man kann diese Bedingungen in fünf Gruppen unterteilen. Die ersten vier Gruppen beschreiben die allgemeinen Bedingungen der Gabe sowohl auf Seite des Gebers als auch auf Seite des Empfängers. Diese vier Gruppen aber betonen zwei verschiedene Aspekte der Reflexion der Gabe. Die ersten zwei Gruppen beschäftigen sich mit den *konkreten Bedingungen* der Gabe in Bezug auf den Geber (erste Gruppe) und den Empfänger (zweite Gruppe). Auf der anderen Seite beschäftigen sich die Gruppen 3 und 4 mit den *theoretischen Voraussetzungen*, die die ersten zwei Gruppen implizieren, die sie aber selbst nicht ausdrücklich entwickeln. Sie betonen insbesondere die theoretischen Bedingungen der Gabe sowohl auf der Seite des Subjekts als auch auf der Seite des Objekts. Diese zwei Gruppen von Bedingungen sind besonders wichtig für die theoretische Argumentation dieser Abhandlung, zumal ihr Ziel darin besteht, den Begriff der Freiheit „ohne Subjekt“ ausdrücklich zu betrachten. Die letzte Gruppe versucht ihrerseits, die Erscheinung der Gabe als ein Ganzes zu betrachten und alle Bedingungen in einem anderen Phänomen zu synthetisieren, das man als das wesentliche Merkmal der Gabe erkennen wird.

Die Bedingungen der Gabe. Das „Wesen“ der Gabe

I. Die Bedingungen der Gabe in Bezug auf den Geber und den Empfänger

Wie schon gesagt wurde, spaltet sich das Phänomen der Gabe in zwei Teile: in den Teil des Gebers und in den Teil des Empfängers. Diese zwei Teile entsprechen dem gewöhnlichen Verständnis des Phänomens der Gabe, das – wie schon erklärt wurde – die

Sozialanthropologie und die Ethnologie übernehmen. Wie aber gezeigt werden wird, muss dieser traditionelle Gesichtspunkt im Laufe der Analyse aufgehoben werden, um die Gabe als ein Ganzes anzugehen. Es gibt also noch einen dritten Teil: die Gabe selbst. Man muss also zunächst fragen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Gabe in Bezug auf den Geber und auf den Empfänger sind, und danach, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Gabe selbst sind, um die Gabe als ein Ganzes zu betrachten. Die Gabe aber wird als ein Prozess verstanden werden, der nur in einem dynamischen Zusammenhang mit allen ihren Momenten erfasst werden kann, und nicht als ein Gegenstand, der als ein von seinen Teilen getrenntes Objekt existiert.

1) *Auf der Seite des Gebers.* Wenn die Gabe den Begriff des Gebers nicht absolut ausschließen kann, da auf diese Weise eine Gabe existieren würde, die absolut niemand gegeben hätte, welche wären die Bedingungen, die dieser mutmaßliche Geber erfüllen müsste, damit die Gabe als Gabe³³⁰ erscheinen könnte? Es existieren mindestens fünf Bedingungen:

A) Damit man eine Gabe geben kann, muss man sie ohne eine bestimmte Verpflichtung oder Veranlassung geben. Der Begriff der Gabe ist dem Begriff der Pflicht entgegengesetzt. Wenn der Geber etwas gibt, weil er sich jemandem verpflichtet fühlt, hört die Gabe sofort auf, eine Gabe zu sein. Niemand kann einen zwingen, eine Gabe zu geben. Die Gabe muss also ein *freies Geben* sein, d. h. ein freiwilliges Schenken. Die erste Bedingung der Gabe auf der Seite des Gebers beruht darauf, dass sie ein *freies Geschenk* sein muss.³³¹

B) Aber diese Bedingung reicht nicht aus. Der Geber kann auch etwas „frei“ geben, nur weil er auf eine Erwiderng wartet. Es wurde aber oben gesagt, dass die Zurückerstattung der Gabe die Gabe selbst annulliert. Der Geber muss also etwas geben, ohne etwas im Gegenzug zu erwarten. Es handelt sich hier nicht nur um die Erwartung eines Gewinns, sondern auch um die Erwartung auf jede mögliche Zurückerstattung, selbst wenn man nur auf die Zurückerstattung eines Äquivalentwerts wartet. Sobald ein Schatten

³³⁰ Im Absatz C) dieses ersten Punkts wird erklärt werden, was unter dem Ausdruck „die Gabe als Gabe“ zu verstehen ist.

³³¹ Das wurde am Ende des dritten Abschnitts dieses Kapitels (3.3) schon erklärt.

von Erwartung seitens des Gebers auftritt, annulliert sich die Existenzmöglichkeit der Gabe. Die Gabe schließt also die Existenz jedes Austauschprozesses (*do ut des*) aus.

C) Wenn es sich nun um ein freies Geschenk handelt, infolge dessen der Geber weder einen Gewinn noch eine einfache Erstattung erhalten will, muss auch jede Spur von Zweck und Absicht verschwinden, sonst würde er etwas von demjenigen, der die Gabe bekommen hat, verlangen, und dieses Verlangen hätte die Form einer Forderung, die die Gabe annullieren würde. Die Gabe darf keine Finalität in sich einschließen, die einen zwingt so oder so zu agieren. Wie, wann, wo und zu welchem Behuf man die empfangene Gabe benutzt, hängt nur von demjenigen, der die Gabe bekommt, und niemals von der Intentionalität des Gebers ab. Es muss daher eine absolute Abwesenheit von Intentionalität vorliegen, damit die Gabe als ein freies Geschenk genossen werden kann. Außerdem bedeutet die Abwesenheit der Absicht seitens des Gebers den absoluten Mangel an einem moralischen Gesetz, das etablieren kann, wie man die Gabe gebrauchen soll. Was man schenkt, kann immer gute oder schlechte Auswirkungen auf den Empfänger haben,³³² aber wenn es sich um eine freie Gabe handelt, darf sie weder eine Gebrauchsvorschrift noch ein Warnsignal ihrer Auswirkungen beinhalten. Nur der Empfänger kann die Funktion der Gabe bestimmen und die Wirkungen der Gabe auf sich nehmen oder nicht. Er kann die Gabe benutzen oder einfach vernachlässigen, weitergeben oder sogar zerstören. Man kann hier deswegen von keinem „richtigen“ Gebrauch der Gabe und von keiner „eigentlichen“ Weise, auf welche die Gabe benutzt werden sollte, sprechen. Die *Zukunft* der Gabe und ihrer Auswirkungen auf die Anderen liegt auf diese Weise außerhalb der Einflussphäre des Gebers. Der Geber ist deswegen nicht verantwortlich für die Wirkungen der Gabe, da sie keine Absichtlichkeit einschließt. Die Gabe muss auf diese Weise ursprünglich *ein unschuldiges und absichtsloses Geschenk* sein.³³³

Als ein freies Geschenk konzipiert ist die Gabe also der Ausdruck der absoluten Abwesenheit von Intentionalität und logischer und moralischer Notwendigkeit von Seiten des Gebers, die ihre Existenz beschränken. In diesem Sinn ist die Gabe reine Kontingenz

³³² Um die verschiedenen und unerwarteten Auswirkungen, die eine Gabe in jeder Person bewirken kann, zu betonen, vergleicht Derrida die widersprüchlichen Bedeutungen des englischen Worts von Geschenk auf Englisch und auf Deutsch. Wie man weiß, sagt man Geschenk auf Englisch *gift*, was auf Deutsch eine vollkommen andere Bedeutung hat. Vgl. Jacques Derrida, op. cit., S. 25.

³³³ Die Definition der Gabe als ein unschuldiges und absichtsloses Geschenk bezieht sich auf das amoralische *unschuldige Werden* Nietzsches, das wir im 3. Abschnitt des zweiten Kapitels betrachtet haben.

und Zufall, die unendliche Möglichkeiten eröffnet, die aber keine von ihnen vor den anderen privilegiert. Obwohl die Gabe gute oder schlechte Auswirkungen auf irgendjemanden haben kann, ist ihre Existenz unschuldig, da sie keine Intentionalität einschließt. Sie ist ein freies Geschenk. Wenn immer die Rede von der „Gabe als Gabe“ ist, wird die Gabe als ein freies Schenken gemeint. Was die Gabe schenkt, ist grundsätzlich ihre eigene Kontingenz und Zufall, die niemals beschränkt und bestimmt werden können.

D) Die vierte Bedingung der Möglichkeit der Gabe auf der Seite des Gebers besteht darin, dass die Gabe keineswegs als Besitz oder Eigentum erscheinen darf. Wenn die Gabe ursprünglich als Besitz erscheinen würde, würde sie sich auf Seiten des Gebers als Opferung seines Reichtums darstellen. Es wurde aber schon nachgewiesen, dass die Gabe kein Opfern sein kann, weil jedes Opfern einen Verlust einschließt, und der Verlust eine Identität voraussetzt.³³⁴ Eine optimale Erklärung dieser Bedingung ist damit noch nicht erreicht, denn es fehlen noch weitere Erläuterungen zu den Begriffen von Subjektivität und Objektivität in Bezug auf die Bestimmung der Gabe. Diese Aufgabe wird im 3. und 4. Punkt dieses Abschnitts erledigt werden.

E) Die fünfte und letzte Bedingung der Möglichkeit der Gabe auf der Seite des Gebers lässt sich in diesem Moment gleichfalls noch nicht auf optimale Weise darlegen. Dazu ist es zunächst notwendig zu erklären, warum die Gabe nicht als Gegenstand erscheinen kann. Was man hier sagen kann, ist, dass die Gabe als Gabe (d. h. als reine Kontingenz oder als freies Geschenk) seitens des Gebers nicht wahrgenommen werden darf, weil man sie sonst sofort identifizieren und ihre Zurückerstattung verlangen würde. Der Akt des Gebens darf also nicht von der Gabe selbst unterschieden werden.

2. *Auf der Seite des Empfängers.* So wie die Möglichkeit der Gabe die Existenz des Gebers voraussetzt, setzt sie unmittelbar auch die Existenz des Empfängers voraus. Dieser Empfänger aber muss seinerseits einige Bedingungen erfüllen, damit die Gabe als Gabe erscheinen kann. Es lassen sich mindestens vier Bedingungen erkennen:

A) Die erste Bedingung seitens des Empfängers liegt darin, dass er die Gabe als Gabe nicht wahrnehmen darf. Andernfalls würde er sich dem Geber verpflichtet fühlen und

³³⁴ Das haben wir im 4. Abschnitt dieses Kapitels im Teil, wo wir uns mit der Definition der Gabe als Opferung (Bataille) beschäftigt haben, erläutert.

versuchen, ihm die Gabe zu erwidern. Aber es darf keine Verpflichtung existieren. Die Gabe muss also als etwas anderes erscheinen, damit niemand sie als Gabe erkennen kann. Das bedeutet, dass der Empfänger das Geschenk nur dann genießen und benutzen kann, wenn er die Gabe nicht zu erkennen vermag. Der Empfänger darf also niemals wissen, dass er eine Gabe bekommen hat, obwohl er doch eine Gabe bekommen hat.

B) Der Empfänger muss außerdem nicht nur unfähig sein, die Gabe zu identifizieren, sondern er darf auch keinesfalls den Geber als solchen erkennen. Damit die Gabe als ein freies Geschenk in ihrer Ganzheit genossen werden kann, muss der Geber auch vor den Augen des Empfängers verschwinden, sonst würde er sich selbst als die Ursache der Gabe verraten und den Empfänger wiederum zwingen, den „wirtschaftlichen“ Kreis (*do ut des*) zu schließen. Diese Bedingung lässt sich nur vollständig verstehen, wenn man die problematische Beziehung zwischen Gabe und Subjekt erläutert. Dies wird im 3. Punkt geschehen.

C) Wie man leicht erraten kann, handelt es sich bei der dritten Bedingung seitens des Empfängers um die Abwesenheit jeder Verpflichtung, die Gabe zu erstatten. Diese Abwesenheit von Verpflichtungen schließt eine Unmöglichkeit ein: Auch wenn der Empfänger die Gabe erwidern oder ablehnen wollte, könnte er das nicht tun, da er niemanden als Geber identifizieren könnte und außerdem auch niemand die ausdrückliche Rolle des Gebers spielt. Der Empfänger selbst kann die Gabe nicht erkennen, so dass eine Erwidern der Gabe sinnlos erscheint.

D) In diesem Punkt befindet sich die wichtigste Bedingung von allen: Der Empfänger kann mit der Gabe machen, was er will, und niemand kann diese Möglichkeit verhindern oder beschränken. Es gibt weder ein moralisches Gesetz noch einen ethischen Maßstab, der etablieren könnte, wie, als was, wann und wozu man die Gabe benutzen soll. Da die Gabe ein freies Geschenk ist, das eine Segnung oder ein Verdammnis für denjenigen, der es bekommen hat, bedeuten kann, und weder eine Absicht noch eine Finalität auf der Seite des Gebers impliziert ist, kann sie auf verschiedene Weise genossen bzw. erlitten werden. Niemand kann im Prinzip feststellen, dass ein bestimmter Gebrauch der Gabe falsch oder richtig ist. Und das muss auch für die Auswirkungen der Gabe gelten. Selbst was in unseren Augen als das Schrecklichste erscheint, kann nicht im Prinzip als böse verurteilt werden. Die Gabe geht auf eine ursprüngliche Verantwortungslosigkeit

seitens des Gebers zurück und fordert seitens des Empfängers keine bestimmte Verantwortung ein. Die Gabe ist auf diese Weise ein absolut amoralisches Geschehen. Nur später, *a posteriori*, kann man über den „richtigen“ oder „falschen“ Gebrauch der Gabe und über ihre Auswirkungen auf andere Personen urteilen,³³⁵ aber *a priori* existiert kein Maßstab und kein Gerichtshof, von denen aus man ein definitives allgemeingültiges Urteil fällen oder eine Sanktion ableiten könnte. Urteil und Sanktion sind der Definition der Gabe entgegengesetzt. Infolgedessen ist jedes moralische Urteil in Bezug auf die Gabe relativ und ändert sich immer je nach Kontext und Zeit. Dieses moralische Urteil aber kann die ursprüngliche amoralische Qualität der Gabe auf keinen Fall annullieren, sonst dürfte man nicht mehr von einer Gabe sprechen.

Die Verantwortungslosigkeit der Gabe ist das Resultat der Abwesenheit von Notwendigkeit und Intentionalität, die sie bestimmen kann. Da ihre Existenz die reine Kontingenz und den Zufall impliziert, kann niemand die Verantwortung für ihre guten oder schlechten Auswirkungen auf irgendjemanden übernehmen. Als ein freies Geschenk ist die Gabe in gewisser Weise indifferent gegenüber dem, was die Menschen das „Übel“ oder das „Gute“ nennen, da es *a priori* keine Bestimmung von diesen Begriffen gibt.

II. Die theoretischen Bedingungen der Gabe. Die Abwesenheit des Subjekts und des Objekts

Aus den zwei Gruppen von Bedingungen, die wir oben beschrieben haben, lassen sich zwei neue Bedingungen in Bezug auf die Begriffe von Subjekt und Objekt ableiten. Da der *Daseinsmodus* der Gabe keine feste Identität und keine determinierte Gegenständlichkeit tolerieren kann, drücken diese Bedingungen eine ausschließende Beziehung zwischen der Definition der Gabe und den genannten Begriffen aus. *Sie gelten deswegen sowohl für den Geber als auch für den Empfänger.* Sie machen, sozusagen, deutlich, was die anderen zwei Bedingungen nur voraussetzen. Es kann sein, dass die Darlegung dieser Bedingungen, als eine Wiederholung des schon Gesagten erscheint. Allerdings ist ihre Beschreibung eine unerlässliche theoretische Bedingung der

³³⁵ Das werden wir im 7. Abschnitt dieses Kapitels darlegen.

Argumentation unserer Arbeit, deren wichtigster Zweck darin besteht, den Begriff der Freiheit ohne den Begriff des Subjekts zu durchdenken. Im übrigen fügt ihre Beschreibung noch einige wichtige theoretische Punkte hinzu. Wie wir am Anfang des Abschnitts gesagt haben, beschäftigten sich die ersten zwei Gruppen mit den konkreten Bedingungen der Gabe auf der Seite des Gebers und des Beschenkten. Jetzt müssen wir die theoretischen Voraussetzungen, die sie implizieren, die sie aber nicht thematisieren, ausdrücklich aufzeigen.

3) *Abwesenheit des Subjekts*. Wie von Anfang dieser Arbeit an betont wurde, versteht man unter dem Begriff des Subjekts nicht nur das menschliche Dasein, das seit Descartes als *ego cogito* gedacht worden ist, sondern auch jedes einziges Prinzip, das den unterschiedlichsten Phänomenen eine Identität gewährleistet.³³⁶ „Abwesenheit des Subjekts“ bedeutet also Abwesenheit eines vereinheitlichenden Prinzips der Vielfältigkeit der Phänomene. Damit die Gabe als Gabe (d. h. als reine Kontingenz und als Zufall) vorkommen kann, ist es notwendig, dass keine Subjektivität und keine feste Identität in ihrem Erscheinungsprozess auftreten. Es existieren also zwei Bedingungen:

A) Der Geber darf kein Subjekt sein. Das bedeutet zunächst, dass der Geber nicht identifizierbar sein darf, damit der Empfänger nicht in der Schuld des Gebers stehen kann. Der Begriff der Gabe schließt die Möglichkeit von Schuld aus. Das heißt selbstverständlich nicht, dass es keinen Geber geben darf, sondern nur dass sein Existenzmodus auf keine Subjektivität zurückgehen kann. Zweitens drückt die Abwesenheit des Subjekts seitens des Gebers die Unmöglichkeit einer bestimmten Absichtlichkeit aus, aufgrund deren man ein moralisches Gesetz in dem Prozess des Gebens einführen könnte. Schließlich bedeutet diese Abwesenheit die Unmöglichkeit eines Verlustes seitens des Gebers, der das als eine Opferung erfahren könnte

B) Der Empfänger darf auch kein Subjekt sein. Diese Bedingung ist unumgänglich, damit niemand von ihm die Zurückerstattung der Gabe fordern kann. Man muss hier auch sagen, dass diese Bedingung keine Unmöglichkeit darstellt. Die Behauptung impliziert nur, dass der Empfänger keine feste Identität haben darf, damit niemand von ihm eine Erwiderung verlangen und er selbst in keiner Schuld stehen kann.

³³⁶ Siehe den ersten Abschnitt der Einleitung.

Die Behauptung, dass der Empfänger kein Subjekt sein darf, mag widersprüchlich scheinen. Wenn es möglich ist, dass das, was man gibt, auf keiner bestimmten Objektivität beruht (wie in Punkt 4, B dieses Abschnitts erklärt werden wird), muss derjenige, der eine Gabe empfängt, irgendjemand sein. Dieser „jemand“ darf aber kein Subjekt, d. h. keine unveränderliche Substantialität im Sinne der klassischen modernen Philosophie sein. Diese Möglichkeit wurde schon in den philosophischen Auffassungen von Marx und Nietzsche erläutert, als wir über einen Humanismus ohne Subjekt sprachen.³³⁷ Dass irgendjemand eine Gabe empfangen kann, bedeutet also nicht, dass dieser jemand sich nicht ändern kann. Der Empfänger muss sich stets ändern, damit niemand (keine mutmaßliche Autorität) ihn identifizieren kann und weder einen „korrekten“ Gebrauch der Gabe noch eine Erwiderung derselben beanspruchen kann. Der Empfänger darf also niemals ein Subjekt sein.

4) *Abwesenheit des Objekts*. Die Definition der Gabe schließt nicht nur den Begriff des Subjekts aus, sondern auch den Begriff des Objekts. Eigentlich darf man nicht über ein Objekt ohne Subjekt sprechen. Jedes Objekt wird immer durch ein Subjekt – sei es theoretisch, sei es praktisch – bestimmt. Der Begriff des Objekts setzt den Begriff des Subjekts voraus. Die Definition der Gabe muss auf diese Weise noch zwei weitere Bedingungen erfüllen:

A) Die Gabe darf nicht als *etwas* auftreten. Diese Behauptung setzt zwei weitere Bedingungen aus: Erstens darf die Gabe nicht als ein bestimmtes Objekt identifizierbar sein. Sobald jemand die Gabe identifiziert, hört sie sofort auf, eine Gabe zu sein, denn in diesem Fall würde man sie als einen Gegenstand erkennen, den man zu erwidern verpflichtet ist, da – wie im dritten Abschnitt dieses Kapitels (3.3) schon erläutert wurde – für die Menschen der Akt des Gebens die Gegenseitigkeit erforderlich macht. Die Gabe darf also auf keinen Fall als ein bestimmter Gegenstand erscheinen. Zweitens darf die Gabe keinen bestimmten Sinn besitzen. Die Gabe muss also immer unbestimmt und offen zu der Kontingenz und dem Zufall bleiben. Auf diese Weise kann sie als eine Quelle der unendlichen Möglichkeiten fortbestehen.

B) Man darf die Gabe von dem Akt des Gebens aus der Seite des Gebers nicht unterscheiden können. Diese Bedingung ist die wichtigste. Die Gabe erscheint hier nicht

³³⁷ Siehe den ersten Abschnitt des zweiten Kapitels dieser Arbeit (2.1)

als Objekt, sondern als eine Tätigkeit seitens des Gebers. Diese Tätigkeit aber, von der man hier spricht, hat nichts mit der Tätigkeit der absoluten Idee oder Identität im deutschen Idealismus zu tun, das sich selbst seine eigene Legalität gibt. Wie schon erläutert wurde, schließt der Gabe den Begriff der Legalität nicht ein. Die Gabe ist ein freies Geschenk, das niemand – weder der Geber noch der Empfänger – regulieren kann. Als ein freies Geschenk aber besteht die Gabe aus keiner Objektivität: Die Gabe ist ein bloßes *sich selbst Geben* des Gebers.³³⁸ Der Geber darf also nicht etwas geben, sondern muss sich selbst geben und in diesem Prozess aus der Sicht des Empfängers verschwinden. Der Empfänger nimmt deswegen nichts, sondern er erlebt nur das *sich selbst Geben* des Gebers ohne ihn zu erkennen. Da der Geber nur als dieses *sich selbst Geben* existiert, kann ihn niemand als Subjekt identifizieren.

III. Das wesentliche Merkmal der Gabe: *Das sich selbst Vergessen*

Um die Beschreibung der Gabe abzuschließen, ist es unausweichlich, diese vier Bedingungen als ein Ganzes zu betrachten. Es ist mithin notwendig zu überlegen, ob diese Bedingungen in einer allgemeinen Bedingung zusammengefasst werden können.

Der Schluss der letzten Bedingung war, dass der Geber kein bestimmtes Objekt geben durfte, sondern dass er sich selbst geben musste. Der Geber muss sich sozusagen selbst in seinem sich Geben vergessen, damit er sich selbst nicht zurückhalten kann. Wenn er sich an sich selbst erinnern könnte, könnte er sich selbst nicht völlig geben. Seinerseits darf der Empfänger keine Spur von diesem *sich Geben* finden, und das ist nur möglich, wenn der Geber nichts für sich behält und vom Empfänger nichts einfordert. Die Erfüllung des Prozesses der Gabe hängt von der Möglichkeit dieses Vergessens ab. Nur wenn das Vergessen stattfindet, kann die Gabe in ihrer Ganzheit als ein absolut freies Geschenk

³³⁸ Wie im nächsten Abschnitt erklärt werden wird, ist diese keine menschliche Möglichkeit. Die Menschen geben immer etwas (sei es ein Objekt, sei es einen Dienst oder sogar eine Geste oder eine Liebkosung) und warten auf eine Erwiderung, auf eine Reaktion oder auf eine Antwort von denjenigen, der die Gabe bekommen hat. Sie können sich selbst nicht absolut geben, ohne sie selbst als Menschen zu verschwinden. Deswegen ist diese Eigenschaft nur eine Eigenschaft des Seins, das kein Subjekt und kein bestimmtes Seiende ist.

aufzutreten. Die Freiheit der Gabe, die Freiheit an sich hängt infolgedessen von der Möglichkeit des Vergessens der Gabe ab.

5) *Das absolute Vergessen der Gabe.* Man kann das absolute Vergessen der Gabe im Hinblick auf vier Momenten betrachten:

A) Die Gabe muss absolut vergessen werden. Das macht sozusagen das „Wesen“ der Gabe aus. Dieses Vergessen aber ist *kein einfaches Vergessen von etwas*. Wie gerade erläutert wurde, ist die Gabe kein Objekt, sondern ein Akt. Dieser Akt vergisst weder ein Objekt noch eine vergangene Anwesenheit. In der Tat gibt es keine Identität und keine Anwesenheit, die man später vergisst. Die Gabe setzt eine absolute Abwesenheit von Identität voraus. Das Vergessen muss deswegen ein immanenter Ausdruck des Akts der Gabe sein. Es ist notwendig, dass der Akt des sich Gebens sich selbst vergisst, genau in dem Moment, in dem er sich selbst gibt. Das Geben muss als Akt ein absolutes *sich selbst Vergessen* sein, damit es nichts für sich behalten kann und nichts von einem anderem (dem Beschenkten) fordern kann. Man kann daher behaupten, dass der Akt des sich Gebens nicht etwas vergesse, sondern dass er das Vergessen selbst sei. Der andere Name des Akts des sich Gebens heißt das *sich-selbst-Vergessen*. Man kann auch dieses sich-selbst-Vergessen als eine freie *Hingabe* verstehen. Das ist die Bedeutung des Akts des sich-Gebens. Ohne die Erfüllung dieser Bedingung existiert keine Gabe.

B) Das *sich-selbst-Vergessen* muss ein unmittelbares sich-Vergessen sein. Es handelt sich nicht um eine gewöhnliche Vergessenheit, die nur stattfindet, nachdem man etwas kennengelernt hat. Das sich selbst Vergessen kennt keine Zeit: Die ist immer ein sich selbst Vergessen, das weder etwas vergisst noch sich an etwas erinnern könnte. Ihr Existenzmodus ist das sich-Vergessen.

C) Das sich-selbst-Vergessen muss auch ein radikales sich-Vergessen sein. Es ist kein menschliches psychologisches Vergessen, sondern ein absolutes Vergessen. Das sich-selbst-Vergessen schließt daher die Möglichkeit des Bewusstseins und des Gedächtnisses aus. Eigentlich hat das Gedächtnis keine Gelegenheit zu erscheinen, da nichts – keine ursprüngliche Anwesenheit – existiert, woran man sich erinnern könnte, sondern nur eine absolute Abwesenheit von Subjekt und Identität.

D) Schließlich ist das sich-selbst-Vergessen der unmittelbare Ausdruck der absoluten Sinnlosigkeit des Akts der Gabe. Der Akt der Gabe verfolgt keinen Zweck und hat keinen Sinn. Deswegen existiert sie als reine Zufall und Kontingenz. Er ist nur ein zweckloses, freies und unschuldiges Werden.

Jetzt haben wir alle Aspekte der Gabe betrachtet. Das wesentliche Merkmal dieses Phänomens heißt das *sich-selbst-Vergessen*. Es handelt sich um kein menschliches oder ontisches Phänomen, sondern um ein Phänomen, das nur dem Sein zugeschrieben werden kann, da das Sein kein Subjekt und kein bestimmbares Seiende ist. Die Aufgabe des nächsten Abschnitts besteht darin, den wesentlichen Zusammenhang, der zwischen dem Sein, der Freiheit und dem sich-selbst-Vergessen existiert, zu erklären.

3.6 Das sich selbst Vergessen und seine wesentliche Verbindung mit dem Sein und der Freiheit

Für die menschliche Erfahrung kann die Gabe in ihrer Alltäglichkeit nur als ein Austauschobjekt auftreten, das gemäß bestimmten Gesetzen reguliert wird. Da die Menschen bestimmte Seiende sind, die bestimmte Interessen, Wünsche, Bedürfnisse, usw. haben, können sie nur etwas geben (ein Objekt, einen Dienst, usw.), weil sie auf eine zukünftige Erwiderng warten. Diese Erwiderng kann oder kann nicht stattfinden; kann einen Gewinn für denjenigen, der gegeben hat, abwerfen oder umgekehrt einen Verlust bewirken; kann in Form eines Objekts, einer Leistung oder sogar einer Freundschaft zurückgegeben werden. Alle diese Möglichkeiten entsprechen den Regeln des Gabenaustausches und sind gleichermaßen gültig. Was aber die Menschen in Hinblick auf die Gabe nicht akzeptieren können, ist das Verlassen der Hoffnung auf eine zukünftige Zurückerstattung, die ihrer verschiedenen Gewohnheiten entsprechend irgendwann stattfinden muss. Selbst der „heiligste“ Mensch von allen erwartet eine Belohnung für seine Opferungen. Der menschlichen Erfahrung ist deswegen die Möglichkeit des Phänomens der Gabe als eines absoluten freien Geschenks abgesprochen. Nur das Sein, so wie Heidegger es im Prinzip gedacht hat, kann sich selbst als ein freies Geschenk geben, da es

kein bestimmtes Seiendes ist, dessen Wirklichkeit durch unterschiedliche Phänomene eingeschränkt werden kann.

Heidegger aber dachte, wie in dieser Abhandlung mehrmals gesagt wurde, das Phänomen der Gabe nicht in allen ihren Aspekten und konnte infolgedessen die Problematik, die die Definition der Gabe impliziert, in Bezug auf die Frage nach dem Sein nicht konsequent betrachten. Nun haben wir die Resultate unserer eigenen philosophischen Untersuchung über den Sinn der Gabe. Die nächste Aufgabe besteht darin, den Begriff des Seins mit dem Begriff der Gabe zusammen zu denken. Auf diese Weise können wir sehen, wohin diese Reflexionen münden und inwiefern sie sich von der Heideggerschen Frage nach dem Sinn von Sein entfernen. Außerdem müssen diese Betrachtungen zeigen, wie die Phänomene der Gabe, des Seins, des sich-selbst-Vergessens und der Freiheit wesentlich verbunden sind. Um die folgende Darlegung zu vereinfachen, teilen wir die nächsten Überlegungen in fünf Punkten. Jeder Punkt erörtert einen Aspekt der Reflexion des Seins in Bezug auf die oben resultierende Definition der Gabe.

Gabe und Sein. Freiheit als sich selbst Vergessen des Seins

1) *Die Gabe des Seins ist das Sein selbst.* In der letzten Bedingung der Möglichkeit der Gabe des 4. Punkts des vorhergehenden Abschnitts (II, 4, B) wurde festgestellt, dass die Gabe nicht von dem Geber differenziert werden darf. Wenn die Gabe möglich ist, muss sie sich notwendigerweise mit dem Akt des Gebens zusammenschließen. Ferner darf sie nur als Akt auftreten. Der Geber darf daher keine bestimmte Gabe geben, sondern muss sich selbst als Gabe geben. Das Wesen der Gabe besteht darin, ein sich selbst Geben zu sein. Und das gilt auch für das Sein. Das Sein gibt keine bestimmte Sache, keine Eigenschaft oder Fähigkeit, sondern es gibt sich selbst, indem es sich selbst gibt. Das bedeutet, dass das Sein den Seienden Sein gibt. Es tritt nur als Akt des sich selbst Gebens auf, der den Seienden ihres Seins gewährt. Deswegen kann man behaupten, dass das Sein nichts sei, da es auf kein *Etwas* reduziert werden kann, sondern es existiert als ein bloßer Akt des sich Gebens, der den Seienden Sein gibt. Diese Behauptung aber impliziert keine Dialektik, wie man sie in der *Logik* Hegels finden kann. Das sich selbst Geben des Seins bleibt immer unbestimmt und schreitet nicht zu einem neuen *Begriff* fort. Eigentlich kann

es kein Begriff sein, da es keine Bestimmtheit einschließt.³³⁹ Als ein sich selbst Geben gibt das Sein den Seienden ihr Sein und lässt sie sein, aber es bestimmt nicht, was dieses Sein sein muss. Dieses Sein bleibt immer als reine Kontingenz und Zufall und öffnet für die Seiende eine unbeugsame Welt der Möglichkeiten. Das Sein der Seienden bleibt unbestimmt, denn es selbst ist das Sein, das gleichzeitig nur als ein unbestimmtes sich selbst Geben erscheint. Nur weil das Sein als der Akt des sich selbst Gebens in Erscheinung tritt, kann es niemand auf eine Subjektivität oder auf eine Identität reduzieren. Das Sein ist kein Subjekt. Es bestimmt sich selbst nicht, wie in der philosophischen Reflexion des deutschen Idealismus, sondern es existiert immer als die absolute Unbestimmtheit des sich selbst Gebens.

2) *Das sich-selbst-Vergessen des Seins*. Dass es einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Sein und Vergessen gibt, erklärte schon Heidegger in den ersten Zeilen seines Hauptwerks. Das Vergessen des Seins ist keine Akzidenz, sondern ein fundamentaler Zug seiner Erscheinung. Nichtsdestoweniger betrachtete Heidegger diese problematische Beziehung angesichts der Vernachlässigung einer ausdrücklichen Reflexion des Seins seitens des alltäglichen *Umgehens* des Daseins und nicht als einen wesentlichen Zug des Seins selbst.³⁴⁰ Zwar erläuterte er, dass das Sein gleichzeitig als eine *Entbergung* und als eine *Verbergung* (als eine *verbergende Entbergung* oder auch als eine *lichtende Verbergung*)³⁴¹ in Erscheinung tritt, aber es ist das Dasein selbst (das immer im Verstehen oder in der Lichtung des Seins ist), das das Denken an das Sein vergisst. Die ausdrückliche Stellung der Frage nach dem Sein wird immer notwendig, gerade weil das Dasein in seiner Alltäglichkeit diese Frage vernachlässigt und sich selbst der *Diktatur* des Mans unterwirft. Hier dagegen wird das Vergessen zunächst in einen ursprünglichen Zusammenhang mit dem Sein gebracht. Das Vergessen des Seins ist kein abgeleitetes Phänomen seiner Erscheinung, sondern sein wesentliches Merkmal.

Das Sein vergisst nicht etwas, sondern es vergisst sich selbst, indem es sich selbst gibt. Sein sich selbst Vergessen ist der unmittelbare immanente Ausdruck seines sich selbst

³³⁹ Das wurde im ersten Abschnitt dieses Kapitels (3.1) schon erklärt.

³⁴⁰ Deswegen sagt er, dass die Frage nach dem Sinn von Sein „in Vergessenheit gekommen“ sei, und nicht, dass diese Vergessenheit ein Zug des Seins selbst sei. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgaben I Abteilung, Band 2, Frankfurt am Main 1976, S. 3.

³⁴¹ Vgl. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, op. cit., S. 30.

Gebens. Diese Behauptung ist wichtig. Das Sein kann nicht etwas vergessen, weil es keine vorherige Anwesenheit gibt, von der es abgeleitet wurde. Im Gegensatz dazu existiert nur eine absolute Abwesenheit von Subjektivität und Identität, deren genuiner Ausdruck das sich selbst Vergessen des Seins ist. Wie sich leicht erkennen lässt, ist diese Abwesenheit auch nicht die Abwesenheit einer vergangenen Anwesenheit, an die irgendetwas sich nicht mehr erinnern kann. Diese Abwesenheit ist dagegen eine absolute Abwesenheit, die keine Anwesenheit voraussetzt. Sie ist der Name des absoluten Mangels an einem festen Prinzip, an einer Identität, an einer moralischen Finalität und an einer ursprünglichen Wahrheit. Das sich-selbst-Vergessen des Seins erscheint daher als der Akt dieser Abwesenheit: Da es nichts zu vergessen gibt, vergisst das Sein sich selbst, indem es sich selbst gibt. Das Sein ist reine Hingabe.

Das sich-selbst-Vergessen des Seins setzt auf diese Weise keine Wahrheit voraus, die sich später verbirgt und die danach von dem Dasein „entborgen“ werden muss. Im Gegensatz dazu kann man behaupten, dass das Sein immer verborgen in seinem sich Vergessen bleibe, oder, besser gesagt, dass die Rede weder von einer Verbergung noch von einer Entbergung sein könne, da es keine ursprüngliche Lichtung gebe. Das sich-selbst-Vergessen appelliert also an keine ursprüngliche Lichtung des Seins, da das Sein immer verdunkelt bleibt. Wenn man noch die Metaphern von dem Licht und der Lichtung gebrauchen darf, dann muss man sagen, dass das Sein als die absolute *Dunkelheit* auftritt und dass es von dieser Dunkelheit niemals gerettet werden kann. Nichtsdestotrotz wäre diese Dunkelheit kein fester Zustand sondern der Ausdruck eines Akts: Der Akt des sich selbst Gebens, der sich selbst vergisst und der die Welt der Kontingenz und der unendlichen Möglichkeiten eröffnet.

Im Gegensatz zur metaphysischen Überlieferung ist es notwendig zu sagen, dass das Vergessen dem Nachdenken des Seins entsprechend einen Vorrang vor dem Gedächtnis (*Anamnesis*) habe. Da keine Anwesenheit in Form einer Idee oder einer Identität und auch kein Bewusstsein vorausgesetzt werden, lässt sich überhaupt nicht von einem ursprünglichen Gedächtnis sprechen. Der Akt des sich-selbst-Vergessens, der eine absolute Abwesenheit annimmt, schließt die Möglichkeit des ursprünglichen Gedächtnisses des Seins aus. Wie im nächsten Abschnitt erläutert werden wird, ist das Gedächtnis ein

abgeleitetes Phänomen, das sich nur von dem ursprünglichen Phänomen des sich selbst Vergessens aus verstehen lässt.

3) *Niemand nimmt im Prinzip sein Dasein als eine Gabe wahr.* Gerade dadurch, dass das sich Geben des Seins in keiner bestimmten Gabe besteht, kann im Prinzip niemand diese Gabe als eine Gabe wahrnehmen. Nur später wenn man seine eigene Existenz betrachtet und sie als ein spezielles von den anderen Erscheinungen getrenntes Phänomen begreift, kann man jemandem – einem Gott, einem abstrakten Prinzip – den Ursprung dieser Existenz zuschreiben. Aber das sich Geben des Seins beruht nicht auf der Erzeugung einer bestimmten Existenz und lässt sich weder auf ein Seiendes noch auf ein Ding beschränken: Es ist ein Akt, dessen Unbestimmtheit sich nicht zähmen lässt. Deswegen ist es unmöglich, sie im Prinzip zu erkennen. Wie kann man trotzdem über diesen Akt ausdrücklich nachdenken? Diese Frage lässt sich hier nicht beantworten. Dafür muss man die alltägliche Betrachtung der Existenz (die keine Uneigentlichkeit impliziert) und die philosophische Betrachtung des Seins (die keine Eigentlichkeit einschließt) unterscheiden. Das werden wir im letzten Abschnitt dieses Kapitels machen.

4) *Das sich-selbst-Vergessen des Seins, das die Seienden sein lässt, fordert kein Sicheinlassen der Seienden mit der Entbergung seiner „Wahrheit“.* Das ist eine unvermeidliche Konsequenz des sich Gebens des Seins. Das Sein ist kein Subjekt, das jemandem eine Forderung stellen kann. Als ein freies sich Geben lässt es die mannigfaltigen Seienden sein, ohne irgendeine Erwiderung für sich zu beanspruchen. So zu agieren würde bedeuten, eine wirtschaftliche Beziehung (*do ut des*) mit den Seienden zu etablieren, in der das Sein etwas von ihnen erwarten würde, weil es ihnen etwas gegeben hat. Aber das Sein gibt den Seienden nichts, sondern es gibt sich selbst als eine freie Gabe, dank deren die Seienden sein können. Es schenkt ihnen das Sein und dieses Sein bleibt immer unbestimmt, unbegründet. In seinem sich selbst Geben, das sich selbst vergisst, eröffnet das Sein eine Welt der Möglichkeiten und dem Zufall und lässt die Seienden grundsätzlich unbestimmt und unbegründet sein. Die absolute Absenz einer Begründung des Seins, die die Seienden unbegründet sein lässt, ist die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit. *Freiheit ist nur ein anderer Name dieses sich Gebens des Seins, das die Seienden*

vollständig frei sein lässt, indem es sich selbst vergisst. In Bezug auf das Sein heißt die Freiheit zugleich das sich Geben und das sich selbst Vergessen des Seins, das die Seienden in die unendliche Welt der Möglichkeiten wirft. Die Seienden – nicht nur das Dasein oder der Mensch – sind in die Welt geworfen und ihren Möglichkeiten überlassen. Außerdem können die Menschen sich nicht mit der Unverborgenheit des Seins einlassen, nicht nur weil das Sein ihnen keine Forderung stellen kann, sondern vielmehr weil das Sein, als ein sich selbst Vergessen konzipiert, immer verborgen bleibt. Jede „Unverborgenheit“ des Seins würde nur die Unverborgenheit einer ursprünglichen Verborgenheit bedeuten. Besser ausgedrückt müsste man sagen, dass jede „Unverborgenheit“ nur die Verborgenheit einer Verborgenheit ist. Die Verbergung des Seins ist absolut und es wäre sinnlos, sich mit dieser absoluten Verbergung einzulassen, da jede Handlung nur eine neue Verbergung des Seins „entbergen“ könnte.

5) *Keine Möglichkeit, die das sich Geben des Seins eröffnet, hat einen Vorrang vor einer anderen Möglichkeit.* Wie oben gesagt wurde, sind die Seienden ihren Möglichkeiten überlassen. Keine Möglichkeit ist eigentlicher als die andere. Im Gegensatz zum Heideggerschen Denken muss man sagen, dass die Begriffe von *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* in Hinblick auf das sich Geben des Seins keinen Sinn haben. Keine Handlung, kein Denken, keine Meinung, keine moralische Praxis ist besser oder schöner oder ästhetischer oder schlechter oder schrecklicher als eine andere; was uns heute gut oder schön zu sein scheint, kann morgen vor unseren Augen als das Schlechteste und das Schrecklichste erscheinen („Denn das Schöne ist nichts mehr als des Schrecklichen Anfang“, wie Rilke einmal schrieb). Das sich selbst Vergessen des Seins ist sozusagen ein absolut amoralisches Ereignis, die aus reiner Kontingenz besteht. Diese wesentliche Amoralität des Seins ist selbstverständlich die Folge der Abwesenheit eines letzten Grundes. Nur später, nachdem die Menschen sowohl die „schönen“ als auch die „schrecklichen“ Seiten ihrer *Geworfenheit* erfahren, können sie ihre Möglichkeiten beschränken, um ein moralisches System zu erschaffen. Aber dieses moralische System ist immer relativ und hängt von dem historischen und politischen Kontext ab, aus dem es entsprungen ist. Im nächsten Abschnitt wird dieser Punkt besser thematisiert werden.

Das sich Geben, das sich-selbst-Vergessen und die Freiheit sind nur drei verschiedene Namen des Seins, die nichtsdestoweniger drei unterschiedliche Qualitäten erkennen lassen. Die Freiheit, wie man in diesem Kapitel erläuterte, lässt sich nur als ein freies sich Geben des Seins, das sich selbst vergisst, verstehen. Sie ist nicht nur eine „Eigenschaft“ des Seins, sondern sie schließt die verschiedenen Momente seiner „Erscheinung“ in sich zusammen. Es gibt Sein nur, weil es Freiheit gibt, die es als eine freie Gabe sein lässt; und es gibt Freiheit nur, weil das Sein gleichzeitig sich selbst gibt und sich selbst vergisst.

Dass die Freiheit ein sich-selbst-Vergessen des Seins ist, hat mindestens zwei Bedeutungen, die man unterscheiden muss, um dieses Phänomen deutlicher zu verstehen. Die erste ist eine negative Bedeutung. Als sich-selbst-Vergessen ist die Freiheit der Ausdruck der absoluten Abwesenheit von einem Prinzip, das sie fundamentieren kann. Sie ist, sozusagen, das Resultat eines reinen *Nichts*, das sie unbegründet sein lässt. Freiheit bedeutet also in dieser Hinsicht hauptsächlich Abwesenheit von einem Grund oder *Abwesenheit von* einer Identität, von einem Prinzip, von einem Sinn, usw. Nichtsdestoweniger ist diese Freiheit auch, wie erklärt wurde, der Ausdruck des sich-Gebens des Seins, das die Seienden frei sein lässt. Da das Sein kein Seiendes ist und deswegen kein grundlegendes Prinzip voraussetzt, das seine Existenz rechtfertigt, ist es ein freies und zufälliges sich-Gebens, das eine Welt der unendlichen Möglichkeiten eröffnet, ohne einer bestimmten Möglichkeit den Vorrang vor einer anderen zu geben. Nach dieser zweiten Bedeutung erscheint die Freiheit nicht mehr als eine reine Negation, sondern vielmehr als ein positives Phänomen, das den Seienden durch seine Entfaltung in eine Welt der unendliche Möglichkeiten stellt.

Nun aber müssen wir fragen, wie diese Freiheit des Seins mit der menschlichen Freiheit in Beziehung steht. Dass das Phänomen der Freiheit sich nicht auf die Reflexion des Seins reduziert, lässt sich einfach erkennen, wenn man sich daran erinnert, dass die Frage nach der Freiheit als eine Qualität des Seins aus der Frage nach der menschlichen freien Willkür hervorgeht und nicht umgekehrt. Die *Phänomenologie der Freiheit* lässt sich also nur vollständig entfalten, wenn man die Freiheit des Seins und der menschlichen Freiheit in Zusammenhang bringt. Im nächsten Abschnitt geht man ausdrücklich dieses Problem an.

3.7 Frei sein und in der Freiheit sein. Sich selbst Vergessen und Gedächtnis

Unsere Untersuchungen über den Begriff der Freiheit leiteten uns zu der Untersuchung über das Phänomen der Gabe. Man betrachtete den Begriff der Gabe, nur weil die menschliche Freiheit als eine gegebene Eigenschaft und nicht als eine selbst gewählte Fähigkeit erschien. Die Freiheit der Menschen (so erschien ursprünglich das Problem) lässt sie alles wählen außer ihrer Freiheit selbst. Die Freiheit, die ursprünglich als eine menschliche Wahlfähigkeit erschien, lässt sich von den Menschen nicht wählen. Sie ist eine *Gegebenheit*, die die Menschen nicht ändern können. Deswegen fragten wir nach dem Sinn dieser Gegebenheit. Die Freiheit wurde dann als eine Gabe konzipiert und unsere Nachforschung musste die Bedeutung dieses Begriffs enthüllen. Die Gabe aber, wie im dritten und im vierten Abschnitt dieses Kapitels nachgewiesen wurde, lässt sich nicht im Bereich der Anthropologie erfassen, da die vollständige Definition der Gabe den Menschen unmögliche Bedingungen stellt. Die Frage nach der Gabe musste also in Hinblick auf das Denken des Seins beantwortet werden. Das wurde im fünften und im sechsten Abschnitt erledigt. Die Resultate dieser Reflexion zeigten uns, dass die Freiheit als ein Zug des Seins begriffen in einer wesentlichen Verbindung mit zwei weiteren Phänomenen steht, nämlich mit dem Akt des sich Gebens und des Sich selbst Vergessens. Freiheit heißt das sich Geben des Seins, das sich selbst vergisst, indem es sich selbst gibt. Diese Definition drückt die absolute Abwesenheit eines letzten Grundes aus, der das Sein und die Seienden begründen könnte. Durch sein sich Geben lässt das Sein die Seienden frei sein und überlässt sie ihren unbestimmten Möglichkeiten. Nun müssen wir betrachten, wie die Menschen an der Freiheit des Seins teilnehmen oder ob sie an dieser Freiheit nicht teilnehmen können.

Die Freiheit ist vor allem ein Zug des Seins. Es gibt Freiheit, nur weil es Sein gibt und weil das Sein sich selbst gibt und sich selbst vergisst. Das Sein ist absolut frei und lässt die verschiedenen Seienden frei sein. Es kennt keine Bestimmung und keine Beschränkung. Die Menschen aber sind wenigstens in zweierlei Hinsicht beschränkt: räumlich und zeitlich. Sie haben einen Leib, der sie örtlich bestimmt, und verfügen über einen limitierten Lebenszeitraum. Zwar sind sie in die Welt geworfen und ihren Möglichkeiten überlassen, aber im Gegensatz zum Sein können sie alle ihre Möglichkeiten nicht gleichzeitig erfahren.

Sie müssen unbedingt zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten wählen und die mannigfaltigen Wege, die ihnen offen stehen, beschränken. Obwohl die Wahl zunächst als eine Fähigkeit, verschiedene Möglichkeiten zu eröffnen, erscheint, ist sie vielmehr umgekehrt eine aktive Beschränkung der Möglichkeiten. Jede Wahl ist eine Beschränkung der Möglichkeiten, die das Sein den Menschen schenkt. Um die Möglichkeiten, die das Sein ihnen anbietet, zu erfahren, müssen sie sie paradoxerweise beschränken. Die Beschränkung der menschlichen Existenz fordert die Beschränkung der Möglichkeiten, in die sie geworfen sind, sonst könnten sie keine Erfahrung machen. Nichtsdestoweniger sind die Möglichkeiten, die sie wählen, nicht unveränderlich: sie können immer neue Entscheidungen treffen und die alten getroffenen Wahlen ändern. Die Unbestimmtheit ihres Daseins hört niemals auf, wird aber sehr stark beschränkt. *Die Menschen sind immer inmitten der unerschöpflichen Freiheit des Seins da, aber sie können niemals vollständig frei sein.*

Die Beschränkung der menschlichen Möglichkeiten hängt nicht nur von ihrem bloßen Wahlvermögen und der entsprechenden Anwendung desselben ab, sondern auch von dem räumlichen und zeitlichen Kontext, in dem dieses Vermögen ausgeübt wird. Die Menschen sind auf dieser Welt nicht allein: Sie teilen ihr Leben sowohl mit anderen Menschen als auch mit anderen Lebewesen. Jede Entscheidung, die sie treffen, affiziert die Anderen und hat bestimmte Konsequenzen für ihre Beziehungen zu ihnen. Wenn sie ihr Leben zu einem bestimmten Zweck führen wollen, müssen sie genau aufpassen, ob ihre Wahlen die Anderen nicht so beeinträchtigen, dass sie niemals ihre Ziele erreichen werden, weil die Anderen immer gegen ihre Absichten handeln können. Das Leben jedes Menschen ist natürlich viel mehr als diese reine Kalkulierung von Mitteln und Zwecken, aber das Beispiel hilft uns zu zeigen, dass die Menschen nicht absolut frei handeln können, da es andere Leute gibt, die auf Grund ihrer Taten leiden und etwas gegen ihren Willen machen können. Und das gilt nicht nur für die Beziehung zu anderen Menschen, sondern auch für die Beziehung zu anderen Lebewesen und zu der Umgebung, die sie umfasst. Sie können natürlich machen, was sie wollen, aber sie müssen die Folgen ihre Handlungen auf sich nehmen. Sie können z. B. ihre ökologische Umgebung verschmutzen oder sogar zerstören, aber von dem Schutz der Umgebung hängt die Möglichkeit der Bewahrung ihres eigenen Lebens ab. Im Gegensatz zu dem Akt des sich Gebens des Seins, das sich selbst vergisst

und nichts für sich spart, ist für die menschliche Handlung nichts umsonst. Jede Wahl und jede Entscheidung hat ihre Folge und ihren „Preis“.

Nun ist die Beschränkung der menschlichen Erfahrung auch zeitlich, und zwar in dreifache Sinne. Jede menschliche Erfahrung – sei sie individuell, sei sie kollektiv – geht von vergangenen und akkumulierten Erfahrungen aus. Die Lebenden erben die Wahlen der Toten und selbst wenn sie die Folgen dieser Wahlen ändern wollen, um neue Möglichkeiten zu eröffnen, müssen sie sich zuerst mit der Veränderung ihrer geschichtlichen Umstände beschäftigen. Die Vergangenheit bestimmt in gewisser Weise die Handlungen der Gegenwart und lässt die Menschen nicht völlig frei agieren. Aber die Menschen kümmern sich nicht nur um die gegenwärtigen Umstände, in denen sich die Wahl ihrer Vorfahren auswirkt und die sie von ihnen geerbt haben, sondern auch um die zukünftigen Umstände, die sie ihren Nachfahren vererben möchten. Die heutigen Wahlen hängen also von den vergangenen Wahlen, die sich in den gegenwärtigen Zuständen konkretisieren, und von den zukünftigen Umständen, die die Menschen für ihre Nachfahren errichten wollen, ab. Auf diese Weise sind auch die Daseinsmöglichkeiten der Menschen beschränkt.

Die sogenannte Faktizität der menschlichen Erfahrung, die sowohl räumliche als auch zeitliche Beschränkungen der Daseinsmöglichkeiten enthält, zwingt die Menschen zu weiteren Begrenzungen ihrer Freiheit, die sie diesmal ausdrücklich limitieren müssen. Hier werden wir nur von drei kollektiven Beschränkungen sprechen, die die gesellschaftliche Ordnung bilden: der Verbindlichkeit, der Bewahrung und der Kontinuität.

Da die menschlichen Handlungen nicht ohne positive oder negative Nachwirkungen auf die Anderen ausgeführt werden können, müssen die Menschen sich gegenseitig einschränken. Diesmal aber ist diese Einschränkung keine „natürliche“ Konsequenz ihres bloßen Daseins. Sie müssen deswegen ihre gegenwärtigen Umstände, ihre Absichten, ihre Wünsche für die Zukunft und sogar ihre Bedürfnisse ausdrücklich angehen, damit sie sich gegenseitig zu bestimmten kollektiven Regeln verpflichten können. Hier ist nicht die Rede von einer bestimmten Gesellschaft, sondern von den Bedingungen der Möglichkeit der Existenz jeder Gesellschaft. Auch wenn die Gesellschaft in verschiedene Klassen getrennt ist, müssen die regierenden Klassen sich selbst zu bestimmten Regeln und Gesetzen verpflichten, sonst könnte niemand die Kollektivität regieren. Die Menschen müssen sich

dementsprechend selbst dazu verpflichtet, die kollektiven Wahlen zu respektieren, damit die individuellen Wahlen oder die Wahlen einzelner Gruppen der Gemeinschaft nicht schaden können. Der gegenseitige Kompromiss wird dann zum Festpunkt der Begründung der Moralität und der Regeln, die jeder Kollektivität zugrunde liegen. Nun sind die zukünftigen Möglichkeiten, die die Menschen immer wählen können, stärker limitiert, denn die *Verbindlichkeit* zwingt die Individuen, die vereinbarten Regeln zu respektieren, denn andernfalls können sie auch immer bestraft werden.

Die Verbindlichkeit, die die Menschen einer bestimmten Gemeinschaft finden, verpflichtet jeden zu der Einhaltung der Regeln, die diese Gemeinschaft definiert hat. Die Einhaltung dieser Regeln aber bleibt nur ein reines Versprechen, solange die Kollektivität selbst nicht über die richtigen Verfahren verfügt, um ihre Mitglieder zu zwingen und auch zu überwachen und zu bestrafen. Man darf infolgedessen die gemeinschaftlichen Regeln und Gesetze nicht nur durch eine Einigung und eine Verbindlichkeit festsetzen, sondern muss sie auch durch bestimmte rechtliche Verfahren, die den Einsatz von Gewalt einschließen können, bewahren. Die *Bewahrung* der regulierenden Ordnung, die die Gemeinschaften durch eine Einigung und eine Verbindlichkeit finden, ist die Bedingung der Möglichkeit des Rechtssystems und auch der politischen Aktivität.

Schließlich wäre das Rechtssystem, das die vergangene Einigung und die vergangene Verbindlichkeit schützt, partiell und uneffektiv, wenn sie sich nur auf die bloße Bewahrung der gegenwärtigen Umstände beschränken würde, denn die zukünftigen Bewahrer der Moral und der Legalität sind keine Anderen als die Abkömmlinge der heutigen Bewahrer. Wie oben schon gesagt wurde, müssen die Vorfahren ihren Nachfahren ihre Moral und ihre Gesetze vererben, damit sie die ursprüngliche Einigung fortführen und die gemeinschaftliche Ordnung fortsetzen können. Das moralische, rechtliche und politische Erbe (noch mehr als das bloße wirtschaftliche Erbe) etabliert die Fundamente der zeitlichen Kontinuität einer Gemeinschaft oder einer Gesellschaft und versucht auf diese Weise – auch wenn sie das nicht vollständig kann –, den unerwarteten Umbrüchen auszuweichen. Die Bedingung der Möglichkeit der Geschichte liegt genau in dieser Kontinuität, die die Tradition einer Kollektivität begründet.

Die Verbindlichkeit, die Bewahrung und die Kontinuität sind drei Formen, dank derer sich eine Gemeinschaft zusammen mit ihren Mitgliedern von der absoluten

Unbestimmtheit und Freiheit des Seins entfernt und ihre Daseinsmöglichkeiten stark einschränkt. Diese drei Phänomene bilden in ihrem Zusammenhang und in ihrer Wechselwirkung *das System des individuellen und kollektiven Gedächtnisses*, dessen wesentlicher Zug die Negation der absoluten Unbestimmtheit des Seins ist. Aber, wie wir im letzten Abschnitt gezeigt haben, besteht diese Unbestimmtheit genau darin, dass das Sein ein freies sich Geben ist, das sich selbst vergisst. Das sich-selbst-Vergessen eröffnet eine Welt der unendlichen Möglichkeiten, die die Menschen, obwohl sie immer im Prinzip unbestimmt bleiben, nicht in ihrer Ganzheit erfahren können. Sie müssen deswegen die ursprüngliche Unbestimmtheit beschränken und das sich-selbst-Vergessen des Seins *vergessen*. Das „Wesen“ des Gedächtnisses besteht also nicht darin, dass sie eine Reminiszenz an eine vergangene Anwesenheit ist,³⁴² sondern dass sie eine aktive Vergessenheit des Vergessens ist, oder genauer gesagt, eine Vergessenheit des sich selbst Vergessens. So wie Heidegger behauptete, ist die menschliche Vergessenheit des Seins kein Zufall, sondern ein wesentlicher Zug ihrer Existenz. Aber diese Vergessenheit ist nur eine unvermeidliche Konsequenz des ursprünglichen sich selbst Vergessens des Seins. Da die Menschen an dem Sein teilhaben, sind sie auch ein Ausdruck dieses ursprünglichen Vergessens des Seins, das sich selbst vergisst. Der Unterschied liegt darin, dass das Sein sich selbst vergisst und die Menschen das sich-selbst-Vergessen des Seins vergessen. Indem die Menschen das sich-selbst-Vergessen des Seins vergessen, beschränken sie ihre Freiheit und ihre Daseinsmöglichkeiten, kompromittieren sich mit den darauf resultierenden Umständen, bilden ihr individuelles und kollektives Gedächtnis und handeln so, als ob ihr Moral- Politik- und Rechtssystem, das wahre und das eigentliche System wäre. Im Gegensatz zur Heideggerschen Idee ist die Suche nach der Eigentlichkeit nicht eine Konsequenz des Denkens des Seins, sondern ganz umgekehrt die Folge der menschlichen Vergessenheit des sich selbst Vergessens des Seins. Da das sich-selbst-Vergessen einer Möglichkeit keinen Vorrang vor einer anderen Möglichkeit gibt, ist die

³⁴² Das war die klassische Ansicht, die z. B. der heilige Augustinus verteidigte: „Rede ich von einem Stein oder der Sonne, wenn weder Stein noch Sonne mir sinnlich gegenwärtig sind, so befinden sich doch ihre Abbilder in meinem Gedächtnis. Spreche ich von körperlichem Schmerz, ohne ihn im Augenblick zu empfinden, so müßte ich nicht, was ich sage, könnte ihn nicht bei meiner Rede von Lustgefühl unterscheiden, trüge ich nicht sein Bild in meinem Gedächtnis. (...) Ich spreche vom Bild der Sonne, so ist eben dies Bild in meinem Gedächtnis gegenwärtig, denn nicht das Bild des Bildes, sondern das Bild selbst vergegenwärtige ich mir. So ist es auch selbst in meiner Erinnerung zugegen. Nun spreche ich vom Gedächtnis und verstehe, was das heißt“, Aurelius Augustinus, *Confessiones-Bekenntnisse*, lateinisch-deutsch, übersetzt von Wilhelm Thomne, Pustet, Regensburg 2004, S. 457.

Rede von der Eigentlichkeit ein bloßer Wirrwarr. Jede menschliche Wahl ist kontingent und findet immer innerhalb eines Meeres der absoluten Unbestimmtheit statt.

Das Gedächtnis ist der andere Name der Vergessenheit des Seins (die Vergessenheit des sich-selbst-Vergessens). Das Leben aller Menschen verläuft alltäglich innerhalb seiner Grenzen. Nichtsdestoweniger ist es im Gegensatz zum sich-selbst-Vergessen kein absolutes Phänomen. Wie erklärt wurde, ist es nur ein sekundäres abgeleitetes Ereignis, dessen Bedingung der Möglichkeit in der Einschränkung der ursprünglichen Unbestimmtheit des Seins liegt. Da das sich-selbst-Vergessen einen Vorrang vor dem menschlichen Gedächtnis hat, können die menschlichen Systeme, Traditionen, Gesellschaften, usw. irgendwann als kontingent erscheinen. Die Menschen können dann in diesen Momenten neue Formen und Systemen denken und erfinden. Diese kreativen Zeiten aber sind nur kleine Pausen innerhalb einer strukturellen Kontinuität, die die Alltäglichkeit der Menschen beherrscht.

Kann man nun jenseits dieser alltäglichen Vergessenheit des sich-selbst-Vergessens (das Gedächtnis), die die ursprüngliche Freiheit des Seins beschränkt, denken, oder ist man dazu verurteilt, immer inmitten ihrer Grenzen zu bleiben? Wenn die Antwort auf die erste Frage positiv wäre, würde diese Möglichkeit besagen, dass die Menschen eine *eigentliche* Haltung haben können? Würde die Aufhebung der alltäglichen Denkweise eine neue Art von Eigentlichkeit implizieren? Im letzten Abschnitt dieses Kapitel bemühen wir uns, diese Fragen zu beantworten.

3.8 Philosophie und Freiheit. Die Erinnerung des sich selbst Vergessens

Der philosophischen Überlieferung zufolge hat das Gedächtnis einen Vorrang vor dem Vergessen. Augustinus behauptete in seinen *Bekenntnissen*, dass das Vergessen niemals absolut sein könne. Selbst wenn man etwas vergisst, erinnerte man sich daran, dass man etwas vergessen hat.³⁴³ Diese Idee setzte eine stabile Anwesenheit voraus, aus der man herkam und an die man sich immer erinnern konnte. Die absolute Präsenz Gottes war für

³⁴³ „Und woher kommt das Gesuchte, wenn nicht aus dem Gedächtnis? Auch wenn ein anderer uns erst daran erinnern muß, es kommt doch daher. Denn wir nehmen es nicht auf Treu und Glauben nicht an, als wär' es etwas Neues, sondern die eigene Erinnerung bestätigt uns das Gesagte. Wäre es völlig aus unseren Geiste ausgelöscht, könnten wir uns auch dann nicht erinnern, wenn man uns darauf aufmerksam machte. Aber solange wir uns noch erinnern, dass wir etwas vergessen haben, haben wir's noch nicht gänzlich vergessen. Denn was wir gänzlich vergaßen, können wir nicht als verloren suchen“, Ebd., S. 465ff.

die christliche Philosophie der Prüfstein, auf dem die ganzen Phänomene der Welt errichtet und gerechtfertigt werden konnten. Gott erschuf die Seelen der Menschen und deshalb tragen diese Seelen eine Erinnerung an ihre Schöpfer in sich. Das Gedächtnis kann einen Vorrang vor dem Vergessen haben, wenn man eine Anwesenheit voraussetzt, auf die sich alle weltlichen Erscheinungen in geringem oder in höherem Ausmaß beziehen. Wenn man dagegen von einer absoluten Abwesenheit von Identität und Subjektivität ausgeht, hat das Vergessen einen Vorrang vor dem Gedächtnis. Dieses Vergessen aber ist selbstverständlich kein festes Prinzip, sondern ein bloßes Werden, das alle Seienden frei sein lässt. Es vergisst sich selbst, wobei es sich selbst gibt, und erfordert von niemandem eine Erinnerung an sich selbst. Deswegen können die Menschen dieses Vergessen vergessen, weil alles von dem sich Vergessen des Seins abgeleitet wird. Was sie vergessen ist nicht ein *Etwas*, sondern eine bloße Bewegung, die keine implizite Finalität in sich einschließt. Sie vergessen also, dass es nichts zu erinnern gibt und dass auf keine Anwesenheit Bezug genommen werden kann, um ihre Projekte und ihre Praxis zu rechtfertigen.

Gerade dadurch, dass die Menschen das sich-selbst-Vergessen des Seins vergessen, können sie glauben, dass die faktische Welt, die sie errichten, die authentische und wahre Welt ist, und dass sie auf eine *eigentliche* Weise handeln. Der Glaube an die *Eigentlichkeit* einer Handlung ist eine reine Konsequenz der Vergessenheit des sich-selbst-Vergessens. Diese Vergessenheit schränkt die menschlichen Möglichkeiten ein, auf andere Weise zu agieren, und limitiert infolgedessen ihre Freiheit. Wie es oben behauptet wurde, sind die Menschen immer inmitten der unbestimmten und unbestimmbaren Freiheit des Seins da, aber sie selbst können wegen ihrer wesentlichen Vergessenheit nicht vollständig frei sein, weil sie die (moralischen, legalen, politischen, usw.) Fesseln, die sie selbst für sich selbst erfinden, niemals verlassen können. Nichtsdestoweniger sind diese „Fesseln“ immer relativ, da es niemanden gibt, der sie auf eine absolute Weise rechtfertigt, und deshalb können sie immer geändert werden. Die Fesseln und die Grenzen aber, innerhalb derer die Menschen ihr ganzes Leben verbringen, können niemals absolut überwunden werden, weil sie der Ausdruck eines wesentlichen Zugs des menschlichen Daseins sind, nämlich der Vergessenheit des Sich selbst Vergessens. Deswegen kann niemand sie vor diesen Grenzen

retten (auch nicht ein zukünftiger Gott, wie Heidegger dachte),³⁴⁴ weil es nichts zu retten gibt. Die Menschen wohnen in ihrem alltäglichen Leben wohl inmitten ihrer Grenzen und pflegen zu glauben, dass diese Grenze entweder die Regeln des eigentlichen und wahren Lebens konstituieren oder immer verändert werden können, damit man dieses eigentliche und wahre Leben erreichen kann. Sowohl der Traum des eigentlichen und wahren Lebens als auch der Traum der Rettung sind die Produkte des menschlichen Vergessens des Seins. Wie kann man nichtsdestotrotz jenseits dieser Grenzen denken, wenn man in der Alltäglichkeit und in dem geschichtlichen Werden von dem System des Gedächtnisses gefesselt ist? Welcher wäre der Sinn dieses Denken, wenn die Menschen ihre Grenzen niemals verlassen könnten, auch wenn sie sie als Grenzen und als Fesseln wahrnehmen könnten?

Wie schon gesagt, ist das Gedächtnis kein absolutes sondern nur ein sekundäres abgeleitetes Phänomen, das in einer Vergessenheit des sich-selbst-Vergessens besteht. Deswegen kann man es immer als ein willkürliches Ereignis erkennen und danach (wenn auch niemals vollständig) transzendieren. Jedoch befassen sich die alltäglichen Menschen nicht mit diesem Problem. Sie akzeptieren insgesamt die Regeln und Gesetze, nach denen sie leben, und stellen sie nicht in Frage. Um das zu machen, muss man eine ausdrückliche Reflexion dieser anscheinend festen Prinzipien vornehmen. Und das ist genau die Aufgabe der Philosophie. Die Philosophie möchte im Prinzip keine neuen Regeln und Gesetze finden und etablieren, sondern umgekehrt die alltäglichen Regeln und Gesetze, die die Menschen leiten, in Frage stellen, damit sie sie als labile und zufällige Prinzipien erfahren können. Sie erschüttert den Glauben an die Eigentlichkeit und an die ewige Wahrheit, die die Welt führt, und eröffnet den Menschen neue Möglichkeiten zu denken und zu experimentieren. Indem sie neue Möglichkeiten eröffnet, dank der Infragestellung der menschlichen Gesetze, überwindet sie momentan die Vergessenheit des Seins, in der die Menschen ihr Leben verbringen. Die Philosophie ist auf diese Weise eine paradoxe Tätigkeit: Sie ist die *Erinnerung des Vergessens*, oder besser gesagt, die *Erinnerung des sich-selbst-Vergessens des Seins*. Als eine Erinnerung des sich-selbst-Vergessens des Seins ist das Denken der Philosophie sowohl der alltäglichen Praxis als auch dem alltäglichen

³⁴⁴ „Nur noch ein Gott kann uns retten“, Martin Heidegger, „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. Sept. 1966)“, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 16, Frankfurt am Main 2000, S. 671.

Denken des Menschen entgegengesetzt. Wenn die Philosophie die Erinnerung des Seins (die Erinnerung des sich-selbst-Vergessens) erweckt und die alltäglichen Regeln, Denkweisen und Werte der Menschen in Frage stellt, kritisiert sie die Verbindlichkeit, die der Gesellschaft selbst zugrunde liegen sollte. Im Gegensatz zu der Idee von Sartre, der das philosophische Denken als ein mit der Gesellschaft und ihren Probleme engagiertes Denken konzipierte, erscheint die Philosophie in Bezug auf die Erinnerung des sich-selbst-Vergessens als eine Art „Ent-Engagement“ des Denkens, das die Alltäglichkeit der Gesellschaft in Frage stellt. Auf diese Weise kritisiert die Philosophie die scheinbare „Eigentlichkeit“ oder „Echtheit“ der menschlichen „Produkte“ – seien sie Ideen, Gesetze, Institutionen, usw. –, ohne neue „ewige Wahrheiten“ zu entbergen – was sie wiederum in das metaphysische Denken führen würde.

Niemand – die Menschen selbst inbegriffen – kann die Menschen von ihren Ketten befreien oder retten. Auch die Philosophie kann das nicht machen oder dazu beitragen. Die Menschen wohnen und sterben innerhalb der Grenzen, die sie geerbt und auch definiert haben. Die Philosophie aber kann diese Grenzen als Grenzen erkennen und auf ihre Fragilität hinweisen. Auf diese Weise kann sie auch die Erinnerung an das vergessene Sein erwecken und infolgedessen die ursprüngliche und positive Freiheit des Seins, innerhalb der die Menschen immer sind, aber die sie nicht völlig erfahren können, betrachten. Diese Betrachtung ist aber nicht nur eine bloße theoretische Betrachtung, sondern vielmehr eine Art Vorbereitung, neue Möglichkeiten und neue Erlebnisse zu erfahren. Indem die Philosophie die Fragilität der menschlichen Wirklichkeit beweist, bereitet sie die Menschen darauf vor, ihre moralischen, politischen und geschichtlichen Gewissheiten, die sie für ewige Wahrheiten halten, in Frage zu stellen und neue Erfahrungen zu machen. Sie lädt die Menschen ein, ihre ursprüngliche Freiheit anzuerkennen und die Unbestimmtheit ihres Daseins jenseits ihrer gegenwärtigen Umstände auf verschiedene Weise zu genießen. Da die menschliche Erfahrung immer beschränkt ist und niemand diese Tatsache ändern kann, ist die Aufgabe der Philosophie also unendlich. Sie muss immer auf neue Weise die „richtigen“ Fragen stellen, um die begrenzte Realität der Menschen zu überwinden und um die Erinnerung an die Freiheit des Seins immer wieder aufs Neue zu erwecken.

Freiheit ist nicht nur ein Terminus, mit dem sich die Philosophie beschäftigt. Sie ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit der Philosophie selbst. Nur weil es Freiheit gibt und weil die Menschen immer innerhalb der Freiheit des Seins sind, können sie ihre Welt bewundern und die traditionellen Meinungen und Glaubensvorstellungen ihrer Gesellschaften in Frage stellen, um neue Prinzipien und Gesetze zu finden und zu erfinden. Wenn es keine Freiheit gäbe, wenn alles *a priori* absolut bestimmt wäre, hätten die Menschen keine Chance, ihre Wirklichkeit in Frage zu stellen und die Gegebenheit ihrer Gesellschaft zu verändern. Die Freiheit ermöglicht auf diese Weise die Philosophie, aber ohne die Philosophie würde sie immer in der Vergessenheit verdeckt bleiben. Die Philosophie erweckt die Erinnerung an die Freiheit und macht deutlich, dass alles, was die Menschen gedacht, definiert und übernommen haben, auf eine radikal verschiedene Weise gedacht, definiert und übernommen werden kann. Für die Philosophie ist nichts heilig. Alles kann in Frage gestellt werden. Nur die Freiheit fließt unablässig durch das Meer des Vergessens und der absoluten Unbestimmtheit.

FAZIT

I. Rückblick und Zusammenfassung

Im Laufe der vorliegenden Arbeit wurde die Diskussion über das Phänomen der Freiheit innerhalb der klassischen modernen Philosophie und bei den Autoren, die diese Tradition ausdrücklich kritisierten, dargelegt und schließlich eine eigene Konzeption desselben entwickelt. Da das Ziel der Arbeit darin bestand, die Freiheit jenseits des Begriffs des Subjekts zu denken, war es zunächst unvermeidlich zu fragen, warum beide Konzepte im Laufe der klassischen modernen Philosophie immer in Verbindung gebracht wurden, und warum das der Argumentation dieser Arbeit folgend nicht mehr durchführbar war, oder, um dieselbe Idee positiv auszudrücken, warum man notwendigerweise das Phänomen der Freiheit jenseits des Begriffs des Subjekts denken musste. Warum sollte man z. B. nicht umgekehrt den Begriff des Subjekts jenseits des Begriffs der Freiheit denken? Warum hat die Freiheit in der zeitgenössischen Philosophie einen Vorrang vor dem Begriff des Subjekts?

Wie von Anfang des ersten Kapitels der Arbeit an gezeigt wurde (1.2), findet sich die Bedingung der Möglichkeit dieser Verbindung im Ursprung der modernen Philosophie selbst, die den Begriff des Subjekts (das kartesische *Ich denke*) als Prüfstein für die ganze Begründung der Philosophie als Wissenschaft oder System aufstellte. Dass das Subjekt als Prinzip der neuzeitlichen Philosophie konzipiert wurde, war weder ein Zufall noch der Einfall eines einzelnen Philosophen, sondern der echte Ausdruck einer neuen geschichtlichen Haltung der abendländischen Menschen zu ihrer Welt, die eine neue Epoche eröffnete. In dieser Arbeit wurde diese neue geschichtliche Haltung als *Humanismus* charakterisiert, dessen wichtigstes Merkmal – wie Heidegger schon erklärte – darin bestand, den Menschen als das zentrale Seiende der Welt zu konzipieren, von dem die gesamte Welt der Objekte nach bestimmten rationellen Entwürfen, Zielen und Interessen bestimmt werden konnte. Es war also das Subjekt und nicht die Freiheit dasjenige, was als Prüfstein für die Begründung der wissenschaftlichen oder systematischen Philosophie erhoben wurde, da es die Merkmale der metaphysischen und logischen Notwendigkeit besaß, die die Ansprüche der Wissenschaft nach dem Paradigma der Mathematik erfüllen

konnte. Im Gegensatz dazu erschien das Phänomen der Freiheit (als *freie Willkür* konzipiert) dem modernen Denken ursprünglich als eine Eigenschaft des Subjekts selbst, die die Möglichkeit des Irrtums in den menschlichen Verstand einführte, und die deswegen das Projekt der Begründung der Philosophie als Wissenschaft in Gefahr brachte. Das Subjekt tauchte als ein widersprüchliches Seiendes auf, das auf der einen Seite das Projekt der Begründung der systematischen Philosophie ermöglichte, das aber auf der anderen Seite die Durchführung desselben Projekts bedrohte.

Die These, die im ersten Kapitel aufgestellt wurde, war, dass sich die verschiedenen modernen Denker, die eine systematische Begründung der Philosophie anstrebten, darum bemühten, diesen Widerspruch auf unterschiedliche Art und Weise aufzuheben. In groben Zügen kann man behaupten, dass im Laufe der Zeit die Philosophen zwei verschiedene Strategien entwickelten, um dieses Problem zu lösen. Die erste Strategie (Descartes, Spinoza, Leibniz) bestand darin, die Freiheit (als *freie Willkür* verstanden) unter die logische Notwendigkeit des Subjekts zu subsumieren. Die zweite Strategie (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) bestand ihrerseits darin, die Notwendigkeit als ein Resultat der Freiheit (des transzendentalen Subjekts, der absoluten Identität oder der absoluten Idee) zu konzipieren. Wie immer dem im Einzelnen auch gewesen sein mag, zielten diese beiden Strategien letztlich darauf ab, die Unbestimmtheit und Kontingenz, die die Freiheit – sei sie als *freie Willkür*, sei sie als *Willensfreiheit* oder als die Einheit von beiden Begriffen konzipiert – in die rationelle menschliche Welt einführte, zu beschränken oder sogar zu eliminieren.

Die Unbestimmtheit aber, die den Begriff der Freiheit von Anfang an implizierte, ließ sich nicht so einfach aus dem System vertreiben. Erst Schelling erkannte in seiner Freiheitsschrift an, dass eine radikale Reflexion über die Freiheit nicht nur unter logischen und rationellen Prinzipien durchgeführt werden konnte, obwohl er noch die Begriffe von Freiheit und Notwendigkeit zu versöhnen versuchte. Die Epoche selbst änderte sich allmählich und die Menschen dieser Zeit verlangten nach einer neuen Haltung gegenüber den praktischen und kollektiven Problemen der Gesellschaft. Eine neue Generation von Philosophen, die die alten idealistischen Voraussetzungen der Philosophie ausdrücklich kritisierten, dachten diesmal den Begriff der Freiheit jenseits der bloßen Interessen der wissenschaftlichen oder systematischen Philosophie (und damit *eo ipso* des Subjekts), für

die die Theorie einen Vorrang vor der Praxis hatte, und brachten diese Reflexion mit den sozialen und praktischen Problemen der Menschen in Verbindung, aber immer noch innerhalb der Grenzen einer humanistischen Perspektive (wenn auch auf eine radikale Weise konzipiert, da sie den Menschen nicht mehr als Subjekt verstanden).

Erst Heidegger wagte es, jenseits des humanistischen Horizonts zu denken, wie im zweiten Teil des zweiten Kapitels dargelegt wurde (2.4). Deswegen haben wir seine Philosophie als *posthumanistisch* charakterisiert. Die Eigentümlichkeit der Heideggerschen Philosophie beruht nicht nur darauf, dass Heidegger das Phänomen der Freiheit jenseits der logischen und metaphysischen Notwendigkeit dachte – was Nietzsche z. B. schon gemacht hatte –, sondern vielmehr darauf, dass er die Freiheit jenseits jedes bestimmten Seienden – sei es der Mensch, sei es Gott – dachte. Dieses „Jenseits“ bedeutete für Heidegger keine Wiederkehr zu einem höheren Prinzip, das der Mannigfaltigkeit der Seienden eine Einheit gewährleisten konnte, sondern im Gegensatz dazu bedeutete es die Anerkennung der ursprünglichen Unbestimmtheit aller Phänomene, gegen welche die neuzeitlichen Philosophen lange Zeit gekämpft hatten. Das ist der ursprüngliche Sinn des Terminus *Sein* bei Heidegger.

Es kann sein, dass jemand behauptet, dass schon bei Hegel und Schelling der Begriff der Freiheit jenseits der bloßen menschlichen Erfahrung gedacht wurde, da der erste nicht nur über den menschlichen Geist, sondern auch über die absolute Idee sprach, und der zweite über die absolute Identität oder Indifferenz schrieb. Auch wenn diese Behauptung nicht falsch ist, so muss man doch zwischen den verschiedenen Absichten der Projekte bei den deutschen Idealisten und bei Martin Heidegger differenzieren. Dann lässt sich leicht erkennen, dass diese beiden Projekte einander stark entgegengesetzt sind. Hegel z. B. definiert das Sein am Anfang der *Wissenschaft der Logik* als „das unbestimmte Unmittelbare“. Diese Definition aber ist nur die ärmste und niedrigste Erscheinung der absoluten Idee, die unmittelbar danach in das Nichts, später in das Werden und dann in das Dasein, d. h. in das Bestimmte übergeht. Die Unbestimmtheit wird also sehr schnell aufgehoben. Die absolute Idee ist frei, weil sie sich selbst setzt und sowohl ihre Phasen als auch ihre eigenen logischen Gesetze für sich selbst bestimmt. Freiheit ist bei Hegel nicht das unmittelbare Unbestimmte, sondern ganz umgekehrt die Selbstbegründung der

logischen Notwendigkeit bei der absoluten Idee, die die Unbestimmtheit des Seins überwindet.

Seinerseits dachte auch Schelling die Freiheit als das Merkmal eines Prinzips, das weder Objekt noch Subjekt war, oder, besser gesagt, das das Objekt und das Subjekt in sich vereinigte. Bei Schelling aber konnte dieses Prinzip, das die Ganzheit aller metaphysischen Momente bedeuten sollte, nicht bloß rationell oder logisch sein, sondern es musste auch in sich ein irrationelles Moment beinhalten. Schelling unterschied also zwischen einem rationellen und einem irrationellen Prinzip, das in der absoluten Identität (Gott) beinhaltet ist. Nichtsdestoweniger wollte er keineswegs von dem Projekt der systematischen Philosophie abkommen. Er bemühte sich darum, den Begriff der Freiheit mit dem Begriff der Notwendigkeit zu versöhnen, obwohl diese Versöhnung nicht unter rein logischen Gesetzen stattfinden konnte. Nach Schelling handelte es sich mehr um ein moralisches als um ein logisches Problem. Ihm zufolge musste jedes Seiende von Anfang der Zeiten an frei wählen, nach welchem Prinzip es agieren wollte, d. h. entweder nach einem irrationellen oder dunklen Prinzip, oder nach einem rationellen oder hellen Prinzip. Jede freie Wahl aber galt für ihn als ein Verhängnis, das man zukünftig nie wieder ändern konnte. Die Freiheit war das Fundament einer moralischen Notwendigkeit, die als ein Verhängnis erschien.

Im Gegensatz dazu handelte es sich bei Heidegger um das Denken des Seins und seiner Freiheit als reine Unbestimmtheit, die zum Projekt der wissenschaftlichen Philosophie nichts beitragen konnte. Nach Heidegger war das Unbestimmte des Seins nicht ein Moment seiner Erscheinung, sondern das Sein war immer unbestimmt und blieb immer so. Im Gegensatz zu Hegel und Schelling wollte er die Philosophie nicht als Wissenschaft begründen. Das bedeutet aber nicht, dass sein Denken bloß antisystematisch oder antiwissenschaftlich war. Er dachte an einen neuen Anfang der Philosophie, der von der Unbestimmtheit des Seins nicht abweichen sollte. Deswegen konnte er die verschiedenen Phänomene nicht mehr mit Hilfe von logischen oder rationellen Prinzipien denken. Nach Heidegger konnte die Freiheit niemals das Fundament der logischen, ontologischen oder moralischen Notwendigkeit sein. Ihm zufolge bedeutet Freiheit bloßes „Seinlassen“, das die Seienden in das Offene der Welt freigibt. Freiheit erscheint nach dieser Ansicht als eine „Freigabe“, die die Seienden inmitten der Unbestimmtheit des Seins frei sein lässt.

Nichtsdestoweniger hat Heidegger, wie seit der Einleitung dieser Arbeit gesagt wurde, der oben genannten Idee widersprochen. Zwar definierte er die Freiheit des Seins als eine Freigabe, die die Seienden in das Offene der Welt sein lässt, aber er konzipierte unmittelbar danach das Phänomen der Freiheit in Bezug auf das Dasein als ein „Sicheinlassen“ mit der Entbergung des Seins. Das Sein erschien an dieser Stelle als ein Prinzip, das das Dasein etwas fordert, um sich selbst zu zeigen. Heidegger dachte also die Beziehung vom Sein zum Dasein als eine Art von Austausch (*do ut des*) und widersprach auf diese Weise dem Sinn seiner ersten Definition von Freiheit. Die Heideggersche Definition der Freiheit als „Freigabe“ und „Seinlassen“ konsequent fortzusetzen, um die Freiheit jenseits der Begriffe von Subjekt und Identität radikal zu denken, war das Ziel der hier vorliegenden Arbeit.

Wie schon in der Einleitung gesagt wurde, verstand auch Günter Figal die Philosophie Heideggers nicht nur als eine Philosophie des Seins, sondern auch als eine Philosophie der Freiheit (deswegen nannte er sein Buch *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*). Allerdings war für Figal die Heideggersche Definition der Freiheit als „Freigabe“ rein metaphorisch und besitzt ihm zufolge keinen philosophischen Wert. Warum? Weil nach Figal die Idee der Freigabe auf die Idee der „Urhandlung“ eines transzendentalen Subjekts, das die Welt der Objekte bestimmt, verweist³⁴⁵. Figal denkt den Begriff der Gabe und der Freigabe als ein Ding, das ein Subjekt gibt, was natürlich der Heideggerschen ontologischen Differenz widersprechen würde, da das Sein kein bestimmtes Seiendes sein kann und deswegen nichts Bestimmtes geben kann. Nichtsdestoweniger kann das Sein, wie im dritten Kapitel dieser Arbeit (ab 3.5) gezeigt wurde, als Gabe konzipiert, weder als Objekt noch als Subjekt verstanden werden. Als Gabe ist das Sein ein Akt, aber keine Urhandlung eines Subjekts, die die Welt der Objekte nach logischen Prinzipien bestimmt, sondern ein bloßes *sich-Geben*, d. h. eine bloße *Hingabe* oder *sich-selbst-Vergessen*, die die Seienden zu einer Welt von unendlichen Möglichkeiten öffnet.

Die Freiheit jenseits des Subjekts, der Identität und der humanistischen Tradition positiv zu denken, heißt, sie in einer ursprünglichen Verbindung mit dem Sein, als Gabe konzipiert, zu denken. Das ist der Schluss dieser Arbeit. Die Positivität dieses Denkens

³⁴⁵ Günter Figal, op. cit., S. 88.

mündet aber nicht in die Begründung eines neuen festen und unabsetzbaren Prinzips, von dem sich alles abgeleitet ließe, da das, was sich „hinter“ der Idee des Seins als Gabe versteckt, gar nichts ist, d. h. reine Abwesenheit ist. Das Sein erscheint als bloße Hingabe oder als sich-selbst-Vergessen.

An sich gedacht ist die Freiheit immer ein positiver Zug des Seins, das dank seines uneigennütigen sich Gebens, das sich selbst vergisst, indem es sich selbst gibt, die unterschiedlichen Seienden, die die Welt ausmachen, frei sein lässt und ihnen ihre unendlichen Möglichkeiten überlässt. Der Mensch aber nimmt diese Positivität, die auf keine Fixierung reduziert werden kann, als eine Negation ihrer Wirklichkeit wahr, die immer beschränkt ist. Da die Menschen ihr ganzes Leben innerhalb bestimmter Grenzen verbringen und da sie diese Grenzen niemals vollständig überwinden können, konzipieren sie die freie Bejahung des Seins als eine Negation ihrer eigenen Bestimmtheit, d. h. als eine reine *Unbestimmtheit*, die keine Positivität in sich einschließt. Deswegen kann man denken, wie wir es selbst in der Einleitung dieser Arbeit formuliert haben, dass das Denken der Freiheit jenseits der menschlichen Bestimmtheit nur ein negatives Denken ist, d. h. ein Denken der Freiheit „ohne“ Beschränkungen, „ohne „Identität“, „ohne Subjekt“, usw. Nichtsdestoweniger ist diese Bestimmtheit, wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, die Negation der positiven freien Gabe des Seins, die die Seienden frei sein lässt, und die sie zu keiner bestimmten Möglichkeit zwingt. Im Gegensatz zum sogenannten „gesunden Menschenverstand“ wurde die „Unbestimmtheit des Seins“ als ein positiver Zug desselben, und umgekehrt, die menschliche Existenz als eine Beschränkung des *sich-frei-Gebens* des Seins gedacht. Damit wollten wir beweisen, dass das positive Denken der Freiheit nur jenseits des humanistischen Gesichtspunkts der Tradition der modernen Philosophie vollständig betrachtet werden kann, und dass dieses Denken der Prüfstein sein kann, um eine neue Denkweise zu eröffnen. In der vorliegenden Abhandlung haben wir jedoch nur dieser Möglichkeit entworfen und die notwendigen Termini skizziert. Wie genau aber diese mögliche Denkweise in der Zukunft beschaffen sein könnte, hängt von der geduldigen und ständigen Bearbeitung der gewonnenen Termini und Ideen ab. Im letzten Abschnitt dieses Fazits wird gezeigt, wie die in dieser Abhandlung entwickelten Termini innerhalb eines konkreten philosophischen und politischen Themas verwendet werden können

II. Ausblick

Alle Menschen verbringen ihr Leben innerhalb von Gesellschaften, die nach bestimmten Regeln und Prinzipien ihre Entwicklungen regieren. Sie haben spezifische Weltanschauungen und Religionen, die ihre Positionen in der Welt definieren und die ihnen helfen, ihre Realität zu erklären und eine Beziehung sowohl mit den anderen Menschen und Lebewesen als auch mit ihrer Umgebung auszubilden. Auf diese Weise können sie ihre Existenz besser verstehen und ihre täglichen Tätigkeiten ausführen. Ihre Moral und ihre Gewohnheiten sind das Resultat langfristiger Diskussionen, Konflikte, Kämpfe, Kriege und auch von Einigungen und von Verständnis, die sie im Laufe ihrer Geschichte erreichen und die sie in der Gegenwart auf ihre eigene Weise fortsetzen. Ihre Gesellschaften sind also keine willkürlichen Okkurrenzen einiger einzelnen Menschen, sondern der Ausdruck eines Prozesses, den sie mythologisch, religiös oder geschichtlich erläutern können, der aber eine praktische Wirksamkeit für alle Mitglieder der Gesellschaft hat. Die menschlichen Kollektive haben einen engen Zusammenhang mit ihrer Vergangenheit, von der sie entweder eine Kontinuität oder einen Bruch repräsentieren. Deswegen glauben und denken fast alle Menschen und Gesellschaften, dass ihre Haltung gegenüber der Welt die beste, wahre oder die richtige ist. Das besagt nicht unbedingt, dass sie die anderen Kulturen verachten oder dass sie sie bekämpfen oder unterwerfen wollen, sondern nur dass ihnen ihre Existenz und ihre Wirklichkeit als das authentische Ergebnis einer göttlichen oder menschlichen Praxis erscheint. Selbst wenn sie ihre gesellschaftlichen Umstände ändern wollen, appellieren sie an eine „ewige“ oder „innere“ Wahrheit, die ihrer Gesellschaft zugrunde liegt, die aber angeblich durch das „falsches“ Verhalten der Menschen vernachlässigt wird.³⁴⁶ Nur wenige Gesellschaften aber glauben, dass ihre Art und Weise,

³⁴⁶ Hier können wir uns mit Traurigkeit an die berühmte Behauptung Martin Heideggers erinnern, laut der der Nationalsozialismus eine „innere Wahrheit und eine Größe“ gehabt hätte. Vgl. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, B. 40, Frankfurt am Main 1983, S. 208. In seinem Vortrag *Die deutsche Universität* (1934) erklärt er seine Auffassung von dem „Wesen“ des Nationalsozialismus: „Das Wesen des nationalsozialistischen Revolution besteht darin, daß Adolf Hitler jenen neuen Geist der Gemeinschaft zur gestaltender Macht einer neuen Ordnung des Volkes erhöht und durchgesetzt hat. Die nationalsozialistische Revolution ist also nicht die äußere Übernahme einer vorhandenen Staatsmacht durch eine dazu hinreichend angemessene Partei, sondern die innere Umerziehung des ganzen Volkes zu dem Ziel, seine eigene Einigkeit und Einheit zu wollen. Indem das Volk seine eigene Bestimmung will, anerkennt es den neuen Staat“, Martin Heidegger, „Die deutsche Universität (zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934)“, Gesamtausgabe, I. Abteilung, B. 16, op. cit., S. 302. Wir finden hier nochmals, wie Adorno bemerkt hat, die Begriffe von Freiheit (Wille) und Ordnung zusammen.

das Leben zu verbringen, eine universelle Gültigkeit hat und dass diese „Wahrheit“ von allen akzeptiert werden muss. Das ist der Fall der abendländischen Zivilisation und ihrer vorherrschenden Denkweise: der Metaphysik.

Ihrem Ursprung zufolge ist die Metaphysik nicht nur eine reine theoretische Aktivität, mit der sich nur wenige Menschen (die Philosophen) befassen, sondern vielmehr eine bestimmte praktische Haltung gegenüber der Welt, nach der die Menschen der abendländischen Gesellschaften ihre Realität bilden. Dieser Haltung entsprechend agieren die Menschen nicht nur nach eingeschränkten Gesetzen, die ihnen der Mythologie zufolge die Götter willkürlich aufdrängen, sondern nach den „ewigen“ Gesetzen des *Logos*, Gottes oder der Vernunft, die alle Menschen, auch wenn sie das nicht anerkennen wollen, unbeschränkt regieren. Die alten Griechen, z. B. in Athen, hielten sie für Bürger des Kosmos und nicht nur einer einfachen Stadtgemeinschaft. Selbstverständlich hatte (und hat noch) diese Haltung politische Konsequenzen. Wir möchten hier nur auf zwei politische Folgen hinweisen.

Da sich die abendländische Zivilisation von Anfang an für allgemeingültig hielt, rechtfertigte sie moralisch und politisch die Eroberungen und Unterwerfungen anderer Städte, Länder und Völker und sogar ihre absolute Vernichtung (Karthago z. B.). Die Spuren der Zerstörung, die unsere Zivilisation charakterisiert, hörten natürlich nicht mit dem Ende der antiken Welt auf, sondern breiteten sie noch im Laufe des Mittelalters und der Neuzeit aus. Erst mit dem Anfang der Modernität und der Entdeckung Amerikas und später Ozeaniens erschien die Möglichkeit, den Traum der Metaphysik weltweit zu erweitern. Und das bedeutete zunächst die Unterwerfung und manchmal die Annihilation ganzer Kulturen, die diesen „Traum“ nicht „friedlich“ akzeptieren wollten. Die erste Folge der metaphysischen Haltung, die die abendländischen Gesellschaften regiert, besteht also in der gewalttätigen Auferlegung ihres Glaubens, ihrer Prinzipien und ihrer Gesetze auf andere Kulturen und Völker, die anderen Weltanschauungen und gesellschaftlichen Ordnungen haben, und die sie nicht verlassen wollen.

Die zweite typische Eigenschaft der abendländischen metaphysischen Haltung liegt in ihrer verzweifelten Suche nach einer globalen und absoluten Einheit der Ideen, Meinungen und auch der moralischen, politischen und wirtschaftlichen Handlungen, die die verschiedenen Menschen ausüben. Wie Peter Sloterdijk mit Scharfblick behauptete, sei

von Anfang an der Traum der Metaphysik zugleich der Traum der Globalisierung,³⁴⁷ d. h. der Traum, die Ganzheit der Erscheinungen von einem zentrierenden Mittelpunkt aus, der die ewige Wahrheit repräsentiert, zu betrachten und zu beherrschen. Nichts sollte diese Globalisierung, die erst in der Neuzeit als eine Globalisierung der Welt in Erscheinung trat, vernachlässigen und ausschließen; alles musste nach ihren Gesetzen regiert und bestimmt werden. Wenn wahr ist, was am Ende des dritten Kapitels dieser Dissertation gezeigt wurde, dass alle menschlichen Kollektive ihre Freiheit durch spezifische Verfahren und Regeln einschränken, ist die Einschränkung, die die metaphysische Zivilisation weltweit durchführt, der maximale Versuch, die Differenzen und die Unbestimmtheiten, die die Freiheit des Seins ausmachen, absolut aufzuheben und zu eliminieren. Der Traum der Globalisierung und der Einheit ist mithin gleichzeitig der weltweite Traum der Eliminierung der Unterschiede und der Unbestimmtheiten der verschiedenen Völker und Länder.³⁴⁸

Heutzutage aber behauptet man, dass man sich in einer *nachmetaphysischen Zeit* befinde. Das mag in Bezug auf einige Theoretiker und Philosophen (nicht alle), die sich seit mindestens zwei Jahrhunderten mit der ausdrücklichen Kritik an den metaphysischen Prinzipien der Wissenschaft und der Gesellschaft insgesamt beschäftigt, wahr sein, aber das gilt nicht für die Mehrheit der globalen Gesellschaft, deren einheitliche Prinzipien trotz des

³⁴⁷ „Sollte man mit einem einzigen Wort das beherrschende Motiv des europäischen Denkens in seinem metaphysischen Zeitalter aussprechen, es kann nur lauten: Globalisierung. Im Zeichen der geometrisch vollendeten Rundform, die wir bis heute mit den Griechen Sphäre, doch mehr mit den Römern Globus nennen, entfaltet und erschöpft sich die Affäre der okzidental Vernunft mit dem Weltganzen. Es waren die frühen europäischen Metaphysiker, Mathematiker, Kosmologen, die den Sterblichen ihre neue schicksalhafte Definition aufgezwungen haben: kugelschaffende und kugelnbewohnende Tiere zu sein. Die Globalisierung beginnt als Geometrisierung des Unermesslichen“, Peter Sloterdijk, *Sphären II*, Frankfurt am Main 1999, S. 47.

³⁴⁸ Die sogenannte Globalisierung ist also für die Kritik der Metaphysik nicht ein willkürliches Thema unter anderen. Ihre kritische Betrachtung beabsichtigt, den Traum (oder besser gesagt, den Alptraum) der weltlichen Homogenisierung gegenüberzustellen. Das Denken der Freiheit, wie im Rahmen dieser Arbeit skizziert wurde, sollte dazu beitragen, die Fragilität und Kontingenz unserer Weltgesellschaft in Frage zu stellen, damit man später in der Lage sein kann, neue Projekte und neue Möglichkeiten von Gesellschaften und Zivilisationen zu denken, die jenseits des Universalismus und der vermutlichen allgemeingültigen Wahrheiten bejaht werden können. Da in Bezug auf die Freiheit des Seins, die als eine freie Gabe erscheint, keine Möglichkeit vor der anderen den Vorrang hat, ist jedes zivilisatorische Projekt gültig und ausführbar. Im Gegensatz zu dem beherrschenden Gesichtspunkt unserer Gesellschaften, die die Geschichte des Abendlands als die Geschichte des menschlichen Fortschritts konzipiert, ist die menschliche Geschichte immer ein offenes Ereignis, das weder einen bestimmten Anfang noch ein logisches Ende hat. Sie ist etwas, das die Menschen auf unzählbare vielfältige Weise interpretieren, erfahren und fortsetzen können, wenn sie es nur wagen. Die Skizzierung dieser Möglichkeit war ohne Zweifel der Hauptgrund für das Verfassen der vorliegenden Arbeit.

gegenteiligen Anscheins unversehrt bleiben. Im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung müssen wir behaupten, dass die Metaphysik, als eine praktische Haltung und nicht nur als eine theoretische Tätigkeit konzipiert, heutzutage die ganze Welt durch und durch beherrscht. Die Metaphysik befindet sich sozusagen in ihrer besten Form, teilweise weil alle an ihre vollständige Überwindung glauben.

Nach dem Fall des Sozialismus triumphierte endlich der Liberalismus (oder besser gesagt, der Neoliberalismus) und ihre Auffassung der Demokratie. Ihrem „Versprechen“ nach sollten in der Zukunft alle Meinungen, Auffassungen, Auslegungen und Ideen innerhalb der verschiedenen Gesellschaften friedlich zusammenleben. Wie man weiß, ist das wichtigste Prinzip der liberalen Demokratie das Prinzip der Toleranz und der Meinungsfreiheit. Und das gilt doch für viele Länder (nicht alle), aber nur wenn man einige unentbehrliche Bedingungen erfüllt. Wie Slavoj Žižek heutzutage zu Recht bekräftigt, dürfe man in den gegenwärtigen abendländischen Gesellschaften alles kritisieren, außer den politischen Prozeduren (die sogenannte repräsentative Demokratie) und den wirtschaftlichen Prinzipien, die das ökonomische Leben der Welt regieren.³⁴⁹ Der freie Markt ist ein Dogma, das man niemals berühren darf, wenn man nicht den Verdacht erregen will, dass man gegen die „Freiheit“ ist. Der Glauben der abendländischen Gesellschaften, dass sie die beste moralische und politische Struktur besitzen und dass diese Struktur die logische Folgerung der tragischen Geschichte der Menschlichkeit darstellt, ist so stark, dass die Regierungen dieser Länder sich gerechtfertigt fühlen, den Krieg gegen die Nationen, die die liberalen Prinzipien nicht teilen, zu führen. Die Verteidigung der „Freiheit“ und der „Demokratie“ ist das wichtigste Argument, das die heutigen „Herren des Kriegs“ anführen, um die Militäreinsätze zu rechtfertigen. Der Traum des Liberalismus besteht in der Vorstellung einer unifizierten und nach ihren Prinzipien geleiteten Welt, innerhalb der „alles“ diskutiert und modifiziert werden kann.³⁵⁰

³⁴⁹ „Tagtäglich werden wir von der liberalen Presse mit der Vorstellung bombardiert, die größte Gefahr unserer Zeit bestehe im intoleranten (ethnischen, religiösen, sexistischen...) Fundamentalismus und dessen Bekämpfung sei nur mittels einer konsequent eingenommenen multikulturalistischen Haltung Erfolg versprechend. Ist eine solche Vorstellung aber tatsächlich so selbstverständlich? Was, wenn die vorherrschende Form der multikulturellen Toleranz gar nicht so unschuldig wäre, wie sie sich gibt, insoweit sie nämlich die Entpolitisierung der Ökonomie stillschweigend akzeptiert hat?“, Slavoj Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, übersetzt von Andreas Leopold Hofbauer, Wien 1998, S. 13.

³⁵⁰ Wie Žižek auch behauptet, toleriere der Liberalismus „den Anderen, insoweit er nicht der *reale* Andere ist, sondern der aseptische Andere der vormodernen ökologischen Weisheit, der faszinierenden Riten und so fort – in dem Augenblick aber, wo man es mit dem *realen* Anderen zu tun bekommt (etwa bei

Noch tiefer im Bewusstsein (oder Unbewusstsein) der zeitgenössischen abendländischen Menschen verwurzelt aber ist die lautlose Annahme der allgemeingültigen und allgegenwärtigen modernen Wissenschaft und Technologie, deren beherrschende Rollen in allen Bereichen unserer Gesellschaften niemand in Frage stellt. Es gibt viele Leute, die die Limitationen der repräsentativen Demokratie kritisieren und die die Ungerechtigkeiten des freien Markts stets andeuten und sogar gegen sie kämpfen, aber fast niemand (außer einigen Philosophen und Theoretiker), der die alles überragende Herrschaft der modernen Wissenschaft und Technologie kritisiert. Auch die Leute, die noch gegen den Kapitalismus und den freien Markt kämpfen, akzeptieren im Prinzip die Dominanz von modernen Wissenschaft und Technologie, die in ihren zukünftigen Plänen und Illusionen einen wichtigen Status besitzen.

Es wird hier natürlich nicht das absolute Verlassen der wissenschaftlichen und technologischen Kenntnisse gefordert. Es soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass es in den abendländischen Gesellschaften Prinzipien und Bedingungen gibt, die niemand zu kritisieren wagt. Nichtsdestoweniger muss man, wenn man jenseits der modernen metaphysischen Zeit denken will, auch jenseits dieser anscheinend „ewigen“ Prinzipien und Bedingungen denken, sonst ist man dazu verurteilt, dieselbe Geschichte der ganzen Modernität zu wiederholen. Die Metaphysik lässt sich nur überwinden, wenn man wagt, ihre unbestreitbaren Gewissheiten aufzuheben.

Das Denken der Freiheit, so wie es in dieser Arbeit skizziert wurde, will einen Beitrag zur Kritik und Überwindung der modernen Metaphysik leisten. Es engagiert sich aber weder für eine individuelle Praxis noch für ein moralisch-politisches System oder für eine bestimmte Ideologie, da, wie gezeigt wurde, keines davon besser, wahrer oder authentischer als das andere ist. Alle individuellen und kollektiven Träume, Wahlen und Entscheidungen sind ebenfalls gültig und möglich nach dem Gesichtspunkt der Freiheit des Seins, die die Seienden wegen ihres sich-selbst-Vergessens absolut frei sein lässt. Wenn die Menschen die Unbestimmtheit der Freiheit, in der sie sich immer befinden, erfahren wollen, müssen sie die Gewissheiten, nach denen sie leben, verlassen und auf der Suche

Klitorisbeschneidungen, bei Frauen, die gezwungen werden, Schleier zu tragen, dem zu-Tode-Foltern von Feinden...) also mit der Art und Weisheit, in der der Andere die Spezifität seine *jouissance* reguliert, ist Schluss mit der Toleranz“, Ebd., S. 77.

nach neuen Welten Risiken eingehen. Der erste unausweichliche Schritt dieses Projekts besteht darin, den metaphysischen Versuch zu kritisieren, eine homogenisierende und totalisierende Globalisierung zu schaffen, die die unterschiedlichen menschlichen Erfahrungen der verschiedenen Völker abschaffen will. Dieses Projekt aber würde vollständig durchkreuzt werden, wenn die tendenziell totalisierende metaphysische Globalisierung durch ein neues totalisierendes einheitliches Projekt ersetzt werden würde. Gegen die Univozität und Homogenität der liberalen Globalisierung gelten nur die aktive Zersplitterung der einheitlichen Projekte und die Vervielfältigung der zukünftigen Möglichkeiten, die alle Menschen in sich tragen. Was diese „zukünftigen Möglichkeiten“ betrifft, kann niemand vorhersagen, worin sie bestehen werden. Nur die Menschen, die sich selbst wagen würden, das Abenteuer der Freiheit einzugehen, könnten bestimmen, was diese angebliche Zukunft sein könnte.

LITERATURVERZEICHNIS

Abel, Günther, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984.

Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main 1973.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main 1973.

Althusser, Louis, „Marxismus und Humanismus“, *Für Marx*, Frankfurt an Main 1968.

Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Skizzen für eine Untersuchung*, in *Marxismus und Ideologie*, Westberlin 1973.

Aquin, Thomas von, *Summa Theologica*, 1. Band, 1-13, 3. Frage, 6. Artikel, Deutsch-Latein, Graz, Wien, Köln 1934.

Aristoteles, *Metaphysik*, Berlin 2003.

Augustinus, Aurelius, *Confessiones-Bekenntnisse*, lateinisch-deutsch, übersetzt von Wilhelm Thomne, Regensburg 2004.

Augustinus, *De libero arbitrio*, Übersetzung von Johannes Brachtendorf und Ferdinand Schöningh, Augustinus, *Opera-Werke*, 9. Band, zweisprachige Ausgabe (Latein-Deutsch), Deutschland 2006.

Axelos, Kostas, *Marx penseur de la technique*, Paris 1963.

Bacon, Francis, *The Instauration magna, part II: Novum organum*, translation by Graham Rees and Maria Wakely, Oxford 2004.

Bataille, Georges, *La Part maudite. Essai d'économie générale*, Oeuvres Complètes VII, Paris 1976.

Baudrillard, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972.

Bauer, Bruno, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Feldzüge der reinen Kritik, Einleitung von Hans Martin Sass, Frankfurt 1968.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica. Metaphysik*, historisch-kritische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Canstatt 2011.

Benjamin, Walter; *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, B. 1.2, Frankfurt am Main 1974:

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, in fünf Teilen, Kapitel 1-37, Frankfurt am Main 1959.

Bordieu, Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1998.

Bürger, Peter, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt am Main 1998.

Chappel, Vere *Descartes's Compatibilism*, in *Reason, will and sensation. Studies on Descartes's Metaphysics*, edited by John Cottingham, Great Britain 1994.

Da Vinci, Leonardo, *Der Denker, Forscher und Poet*, herausgegeben von Marie Herzfeld, Leipzig, Deutschland 1904.

Deleuze, Gilles, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt am Main 2000.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris 1976.

Deleuze, Gilles, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche und die Philosophie*, übersetzt von Bernd Schwibs, München, Deutschland 1976.

Deleuze, Gilles, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übersetzt von Ulrich Johannes Schneider, München 1993.

Deleuze, Gilles und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt am Main 1996.

Derrida, Jacques, "Semiologie et Grammatologie", entretien avec Julia Kristeva, *Positions*, Paris 1985.

Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris 1967.

Derrida, Jacques, *Donner les Temps I. La fausse monnaie*, France 1994.

Derrida, Jacques, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence*, Paris 1967.

Derrida, Jacques, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main 2000.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris 1976.

Descartes, René, *Les passions de l'âme*, Ouvres philosophiques (1643-1650), Tome III, Paris 1973.

Descartes, René, *Meditationen mit Einwänden und Erwiderungen*, übersetzt von Christian Wohler, Hamburg 2009.

Descartes, René, *Meditationen*, dreisprachige Parallelausgabe (Latein-Französisch-Deutsch), herausgegeben von Andreas Schmidt, Göttingen 2004.

Drews, Friedemann, *Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustinus, Proklos, Apuleius und John Milton*, B. 1: *Augustinus und Proklos*, Germany 2009.

Echeverría, Bolívar; *Las ilusiones de la modernidad*, México 1995.

Engels, Friedrich, *Dialektik der Natur*, MEW, Band 20, Berlin 1962.

Engels, Friedrich, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, MEW, Band 20, Berlin 1962.

Engels, Friedrich, und Karl Marx, *Die heilige Familie*, MEW, Band 2, Berlin 1970.

Fariás, Victor, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1989.

Fernández G., Eugenio, *Freie Notwendigkeit und „absolutum imperium“*, in *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, herausgegeben von Etienne Balibar, Helmut Seidel und Manfred Walther, Würzburg 1994.

Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen der Religion*, Kleine Schriften III (1846-1850), Gesammelte Werke, 10, Berlin, DDR 1990.

Fichte, Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, Werke, B. 1, 5 (1798-1799), Stuttgart 1977.

Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Hamburg 1997.

Fichte, Johann Gottlieb, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Hamburg 1984.

Figal, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988.

Fromm, Erich, *Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen*, herausgegeben von Rainer Funk, Weinheim und Basel 1992.

Fulda, Hans Friedrich, *G. W. F. Hegel*, München 2003.

Garret, Don, *Spinoza's ethical theory*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garret, New York 1996.

Gilson, Étienne, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1962.

Givsan, Hassan, *Heidegger, das Denken der Inhumanität: Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heidegger Denken*, Würzburg 1988.

Habermas, Jürgen, "Motive nachmetaphysischen Denkens", *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* 1989.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt am Main.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Differenz des fichtischen und schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, Werke 2, *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, *Gesammelte Werke*, Band 13, herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch, Düsseldorf 2000.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Gesammelte Werke*, Band. 14,1, herausgegeben von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohman, Felix Meiner Verlag, Düsseldorf 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, B 9, herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heerde, Düsseldorf 1980.

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, Band 65, Frankfurt am Main 1994.

Heidegger, Martin, *Besinnung*, Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, B. 66, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarke*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, B. 9, Frankfurt am Main 1976.

Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 2008.

Heidegger, Martin, „Die deutsche Universität (zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934)“, Gesamtausgabe, I. Abteilung, B. 16, Frankfurt am Main 2000.

Heidegger, Martin, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt am Main, 2003.

Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, B. 40, Frankfurt am Main 1983.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3, Frankfurt am Main 1991.

Heidegger, Martin, *Nietzsche*, zweiter Band, Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1910-1976, Band 6.2, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger, Martin, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Gesamtausgabe, B. 42, Frankfurt am Main 1988.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.

Heidegger, Martin, „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. Sept. 1966)“, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 16, Frankfurt am Main 2000.

Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, B. 31, Frankfurt am Main 1982.

Heidegger, Martin, *Von Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarke*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, B. 9, Frankfurt am Main 1976.

Heidegger, Martin, *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, B. 14, Frankfurt am Main 2007.

Heller, Agnes, *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, Hamburg 1980.

Helvétius, Claude Adrien, *De l'esprit*, Oeuvres complètes I/II, Hildesheim, Germany 1969.

Hennigfeld, Jochem, *F. W. J. Schellings <Über das Wesen der menschlichen Freiheit>*, Darmstadt 2001.

Herrmann, F. –W. von, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von ‚Sein und Zeit‘*, Frankfurt am Main 2004.

Himmelmann, Beatrix, *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, München 1996.

Hobsbawm, Eric J., *The Age of Revolution. Europe 1788-1848*, Great Britain 1972.

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, Berlin 2007.

Horkheimer, Max und Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt am Main 1973.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, erster Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, The Hague, Netherlands 1984.

Hyde, Lewis, *The Gift*, Great Britain 2006.

Jolley, Nicholas, *Leibniz*, New York 2006.

Kant, Immanuel, *Die Metaphysik de Sitten*, herausgegeben von Dr. Benzion Kellermann, Berlin 1922.

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Immanuel Kants Werke, B. IV, Schriften von 1783-1788, Berlin 1922.

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, I. Band, Frankfurt am Main 1974

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 1974.

Kashap, S. Paul, *Spinoza and Moral Freedom*, Albany, New York 1987.

Keil, Geert, *Willensfreiheit und Determinismus*, Stuttgart 2009.

Klossowski, Pierre, *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, übersetzt von Ronald Vouillé, München, Deutschland 1986.

König, Peter, *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin 1994.

König, Peter, *Giambattista Vico*, München 2005.

Kosik, Karel, *Dialektik des Konkreten*, Frankfurt am Main 1973.

Kühne, Frank, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Hamburg 2007.

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, zweites Buch, *Geschichte des Materialismus seit Kant*, Leipzig 1902.

Leibniz, G. W., *Essais de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 6. Band, Hildesheim-New York 1978.

Leibniz, G. W., *Monadologie*, in *Monadologie und andere metaphysischen Schriften*, Französisch-Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg 2002.

Leibniz, G. W., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, in *Monadologie und andere metaphysischen Schriften*, Französisch-Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg 2002.

Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1978.

Lévi-Strauss, Claude, "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1968.

Libera, Alain de, *Archéologie du sujet. 1. Naissance du sujet*, Paris 2007.

Liske, Michael-Thomas, *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie*, Hamburg 1993.

Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, London 1975.

Lovejoy, Arthur O., *The great chain of being. A study of the History of an Idea*, New Jersey, USA 2009.

Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie. Der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978.

Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied und Berlin 1968.

Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, London 2002.

Marx, Karl, *Das Kapital*, Band 1, MEW, Band 23, Berlin 1962.

Marx, Karl, *Das Kapital*, Band III, MEW, Band 25, Berlin 1983.

Marx, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, Band. 8, Berlin 1972.

Marx, Karl, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW, Band 13, Berlin 1975.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, Band 42, Berlin 1983.

Marx, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Band 1, Berlin 2006.

Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, Band 40 (Ergänzungsband 1), Berlin 1968.

Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Band 3, Berlin 1983.

Marx, Karl, und Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, MEW, Band 3, Berlin 1983.

Marx, Karl, und Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Band 4, Berlin 1974.

Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, Band 1, Karl Berlin 2006.

Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in arachaischen Gesellschaften*, Übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1990.

Meineke, Friedrich, *Die Entstehung des Historizismus*, in Friedrich Meineke Werke, B. III, München 1959.

Menn, Stephen, *Descartes and Augustine*, Cambridge, U. K. 1998.

Mensching, Günther, *Der Materialismus des 19. Jahrhunderts in historischer Perspektive*, in *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, B. 1, *Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2002.

Negri, Antonio, *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, aus dem Italienischen von Werner Raith, Berlin 1981.

Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und keinen (1883-1885)*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, erster Band, Berlin 1968.

Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, dritter Band, Berlin 1969.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, dritter Band, Berlin 1969.

Nietzsche, Friedrich, *Götzen Dämmerung*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, dritter Band, Berlin 1969.

Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, zweiter Band, Berlin 1968.

Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, fünfte Abteilung, erster Band, Berlin 1971.

Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente (Anfang 1888 bis Anfang 1889)*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, achte Abteilung, dritter Band, Berlin 1974.

Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1885 bis März 1887)*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, achte Abteilung, erster Band, Berlin 1974.

Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Achte Abteilung, Zweiter Band, Berlin 1970.

Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, sechste Abteilung, zweiter Band, Berlin 1968.

Opitz, Heinrich, *Philosophie und Praxis. Eine Untersuchung zur Herausbildung des Marxschen Praxisbegriffs*, Berlin 1967.

Oppermann, Hans, et al., *Humanismus*, herausgegeben von Hans Oppermann, Darmstadt 1970.

Paimann, Rebecca, *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriffe und Unbegreiflichkeit*, Würzburg 2006.

Popper, Karl R., *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1984.

Rousseau, Jean Jacques, *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes, Oeuvres complètes III (Du Contrat social et écrits politiques)*, France 1964.

Safranski, Rüdiger, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München 1997.

Saint-Simon, Claude Henri Comte de, *Catéchisme des Industriels, Quatrième Cahier, Oeuvres Choisies III*, Deutschland 1973.

Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Theorie des ensembles pratiques*, Paris 1960

Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1959.

Schaff, Adam, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Hamburg 1970.

Schelling, Friedrich Wilhelm, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, herausgegeben von Manfred Durmer, Stuttgart 2009.

Schelling, Friedrich Wilhelm, *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Werke, Band 1, 5*, herausgegeben von Manfred Durner, Stuttgart 1994.

Schelling, Friedrich Wilhelm, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Ausgewählte Werke, Schriften von 1806-1813*, Darmstadt 1990.

Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main 1962.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Gott und seine Relation zu den Geschöpfen (§§ 38-48)*, in *Monadologie*, herausgegeben von Hubertus Busche, Berlin 2009.

Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt am Main 2000.

Schneider, Martin, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophische Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, Darmstadt 2004.

Schneider, Ursula, *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, Berlin 1983.

Schopenhauer, Arthur, *Über die Freiheit des Willens, Sämtliche Werke*, Band III, Kleiner Schriften, Frankfurt am Main 1986.

Sloterdijk, Peter, *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt am Main 2009.

Sloterdijk, Peter, *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*, München 2009.

Sloterdijk, Peter, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1999.

Sloterdijk, Peter, *Sphären I. Blasen*, Frankfurt am Main 1998.

Sloterdijk, Peter, *Sphären II, Globen*, Frankfurt am Main 1999.

Sloterdijk, Peter, *Sphären III, Schäume*, Frankfurt am Main 2004.

Spinoza, Baruch de, *Briefwechsel*, Übersetzung von Carl Gebhardt, Hamburg 1977.

Spinoza, Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Werke, Band I, Übersetzung von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2006.

Stange, Mike, *Anatomie und Freiheit. Zum Projekt einer Begründung der Logik im Anschluß an Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Germany 2010.

Swatos, William H., Jr. And Kevin J. Christiano, *Secularization Theory: The Course of a Concept*, in *Sociology of religion*, Vol. 60, No. 3, Autumn, 1999.

Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2009.

Taylor, Charles, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge, United Kingdom 2000.

Veauthier, F. Werner, *Zeitkritik als Metaphysik-Kritik*, in *Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik (Symposium aus Anlaß seines 1000. Geburtstags)*, Heidelberg 1992.

Volkman-Schluck, Karl-Heinz, *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländische Metaphysik*, Würzburg 1991.

Voltaire, *Candide ou L'optimisme*, Romans et contes 1979.

Winkeler, Reto, *Nietzsche Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine ‚idealistische‘ Fehldeutungen*, in Nietzsche-Studien, B. 39, Berlin 2011.

Zagorin, Perez, *Francis Bacon*, Princeton 1998.

Žižek, Slavoj, *Die Tücke des Subjekts*, übersetzt von Eva Gilmer, Andreas Hofbauer et. al., Frankfurt am Main 2001.

Žižek, Slavoj, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, übersetzt von Andreas Leopold Hofbauer, Wien 1998.

Žižek, Slavoj, *The parallax view*, Cambridge, Massachusetts 2006.