

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 31

VOM WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT

Einleitung in die Philosophie



VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

VOM WESEN DER
MENSCHLICHEN FREIHEIT

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930
herausgegeben von Hartmut Tietjen

© Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main · 1982
Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

VORBETRACHTUNG

| | |
|--|----|
| § 1. Der scheinbare Widerspruch zwischen der ›besonderen‹ Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit und der ›allgemeinen‹ Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie | 1 |
| a) Das ›Besondere‹ des Themas und das ›Allgemeine‹ einer Einleitung in die Philosophie | 3 |
| b) Entschränkung der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit in Richtung auf das Ganze des Seienden (Welt und Gott) in der vorläufigen Erörterung der ›negativen‹ Freiheit. Die Eigentümlichkeit philosophischen Fragens im Unterschied zum wissenschaftlichen Fragen | 5 |
| c) Vertiefende Interpretation der ›negativen Freiheit‹ als Freiheit von . . . aus dem Wesen ihres Beziehungscharakters. Das Seiende im Ganzen notwendig mitthematisch in der Frage nach der menschlichen Freiheit | 11 |
| d) Philosophie als Offenbarmachen des Ganzen im Durchgang durch wirklich gefaßte einzelne Probleme | 14 |

ERSTER TEIL

POSITIVE BESTIMMUNG DER PHILOSOPHIE AUS DEM GEHALT DER FREIHEITSFRAGE DAS PROBLEM DER MENSCHLICHEN FREIHEIT UND DIE GRUNDFRAGE DER PHILOSOPHIE

Erstes Kapitel

| | |
|---|----|
| <i>Erstes Durchbrechen des Freiheitsproblems in die eigentliche Dimension bei Kant. Der Zusammenhang des Problems der Freiheit mit den Grundproblemen der Metaphysik</i> | 17 |
| § 2. Philosophie als Hineinfragen in das Ganze. Das Aufs-Ganze-Gehen als das An-die-Wurzel-Gehen | 17 |
| § 3. Formal-anzeigende Erörterung der ›positiven Freiheit‹ im Rückgriff auf die ›transzendente‹ und die ›praktische‹ Freiheit bei Kant | 20 |
| § 4. Die im Gründungscharakter der ›transzendentalen‹ Freiheit angezeigte Erweiterung des Freiheitsproblems in der Perspektive des kosmologischen Problems: Freiheit – Kausalität – Bewegung – Seiendes als solches | 26 |
| § 5. Der fragliche Angriffscharakter der erweiterten Freiheitsfrage und die überlieferte Gestalt der Leitfrage der Philosophie. Notwendigkeit eines erneuten Fragens der Leitfrage | 32 |

Zweites Kapitel

| | |
|--|----|
| <i>Die Leitfrage der Philosophie und ihre Fraglichkeit Erörterung der Leitfrage aus ihren eigenen Möglichkeiten und Voraussetzungen</i> | 39 |
| § 6 Die Leitfrage der Philosophie (τί τὸ ὄν) als Frage nach dem Sein des Seienden | 39 |
| § 7 Das vorbegriffliche Seinsverständnis und das Grundwort der antiken Philosophie für das Sein οὐσία | 40 |
| a) Die Charaktere des vorbegrifflichen Seinsverständnisses und die Seinsvergessenheit | 40 |
| b) Die Vieldeutigkeit von οὐσία als Zeichen des Reichtums und der Not der unbewältigten Probleme im Erwachen des Seinsverständnisses | 45 |
| c) Der alltägliche Sprachgebrauch und die Grundbedeutung von οὐσία Anwesen | 51 |
| d) Das sich selbst verborgene Verstehen des Seins (οὐσία) als beständige Anwesenheit οὐσία als das Gesuchte und Vorverstandene in der Leitfrage der Philosophie | 53 |
| § 8 Aufweis der verborgenen Grundbedeutung von οὐσία (bestandige Anwesenheit) an der griechischen Interpretation von Bewegung, Wassein und Wirklichsein (Vorhandensein) | 55 |
| a) Sein und Bewegung οὐσία als παρουσία des ὑποκεινον | 56 |
| b) Sein und Wassein οὐσία als παρουσία des εἶδος | 62 |
| c) Sein und Substanz Die Fortentwicklung des Seinsproblems in der Gestalt des Substanzproblems Substantialität und beständige Anwesenheit | 65 |
| d) Sein und Wirklichkeit (Vorhandensein) Der innere Strukturzusammenhang von οὐσία als παρουσία mit ἐνεργεια und actualitas | 66 |
| § 9 Sein, Wahrheit, Anwesenheit Die griechische Auslegung des Seins in der Bedeutung des Wahrseins im Horizont von Sein als beständiger Anwesenheit Das ὄν ὡς ἀληθές als κυριώτατον ὄν (Aristoteles, Metaphysik Θ 10) | 73 |
| a) Der Stand der Untersuchung Die bisher erörterten Bedeutungen des Seins in der Kennzeichnung des Seinsverständnisses und die ausgezeichnete Seinsbedeutung des Wahrseins | 73 |
| b) Vier Bedeutungen des Seins bei Aristoteles Die Ausschaltung des ὄν ὡς ἀληθές in »Metaphysik« Γ 4 | 77 |
| c) Die thematische Erörterung des ὄν ὡς ἀληθές als κυριώτατον ὄν in »Metaphysik« Θ 10 und die Frage der Zugehörigkeit des Kapitels zum Buch Θ Der Zusammenhang von Textfrage und Sachfrage als Frage nach der Zusammengehörigkeit des Seins qua Wahrsein mit dem Sein qua Wirklichsein (ἐνεργεια ὄν) | 80 |
| α) Die Abweisung der Zugehörigkeit von Θ 10 zu Θ und die traditionelle Auslegung des Wahrseins als Problem der | |

| | |
|--|-----|
| Logik und Erkenntnistheorie (Schwegler, Jaeger, Ross) Die abwegige Auslegung des <i>κυριωτατα</i> als Folge dieser Auslegung | 82 |
| β) Erweis der Zugehörigkeit des Kapitels 10 zum Buch Θ Die Zweideutigkeit im griechischen Wahrheitsbegriff Sachwahrheit und Satz Wahrheit (Aussagewahrheit) Die thematische Erörterung des Wahrseins des (eigentlichen) Seienden (<i>ἐπι τῶν πραγματων</i>), nicht der Erkenntnis, im Kapitel Θ 10 | 87 |
| d) Das griechische Verständnis der Wahrheit (<i>ἀλήθεια</i>) als Entborgenheit Das Wahrseiende (<i>ἀληθές ὄν</i>) als das eigent- lichste Seiende (<i>κυριωτατον ὄν</i>) Das eigentlichste Seiende als das Einfache und beständig Anwesende | 92 |
| α) Die Entsprechung von Sein und Wahrsein (Entborgen- heit) Zwei Grundarten des Seins und die ihnen entspre- chenden Weisen des Wahrseins | 93 |
| β) Wahrheit, Einfachheit (Einheit) und beständige Anwe- senheit Das Einfache (<i>ἀδιαφετα, ἀσυνθετα, ἀπλᾶ</i>) als das <i>eigentliche Seiende</i> und dessen Entborgenheit als höchstmögliche Weise des Wahrseins | 99 |
| γ) Die Entborgenheit des Einfachen als reine, schlechthin- ge Anwesenheit an ihm selbst | 104 |
| e) Die Frage nach dem Wahrsein des <i>eigentlichen</i> Seienden als höchste und tiefste Frage der aristotelischen Auslegung des Seins Das Kapitel Θ 10 als Schlußstein des Buches Θ und der aristotelischen Metaphysik überhaupt | 106 |
| § 10 Die Wirklichkeit des Geistes bei Hegel als absolute Gegenwart | 109 |

Drittes Kapitel

| | |
|---|-----|
| <i>Die Ausarbeitung der Leitfrage der Metaphysik zur Grundfrage der Philosophie</i> | 115 |
| § 11 Die Grundfrage der Philosophie als die Frage nach dem ur- sprunglichen Zusammenhang von Sein und Zeit | 114 |
| § 12 Der Mensch als Stätte der Grundfrage Seinsverständnis als Grund der Möglichkeit des Wesens des Menschen | 120 |
| § 13 Der Angriffscharakter von Seinsfrage (Grundfrage) und Frei- heitsproblem Die umgreifende Weite des Seins (das Auf- Ganze-Gehen) und die angreifende Vereinzlung (das An die- Wurzel-Gehen) der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses | 128 |
| § 14 Die Umstellung der Frageperspektive Die Leitfrage der Meta- physik gründet in der Frage nach dem Wesen der Freiheit | 132 |

ZWEITER TEIL

KAUSALITÄT UND FREIHEIT
TRANSCENDENTALE UND PRAKTISCHE FREIHEIT BEI KANT*Erstes Kapitel*

| | |
|--|-----|
| <i>Kausalität und Freiheit als kosmologisches Problem Der erste Weg zur Freiheit im kantischen System über die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung als Frage nach der Möglichkeit der eigentlichen Metaphysik</i> | 139 |
| § 15 Vorbemerkung zum Problem der Kausalität in den Wissenschaften | 140 |
| a) Kausalität als Ausdruck für die Fragwürdigkeit der leblosen und der lebendigen Natur in den Wissenschaften | 140 |
| b) Kausalität in der modernen Physik Wahrscheinlichkeit (Statistik) und Kausalität | 144 |
| § 16 Erster Anlauf zur Charakteristik der kantischen Fassung der Kausalität und ihres Grundzusammenhangs Kausalität und Zeitfolge | 148 |
| § 17 Allgemeine Charakteristik der Analogien der Erfahrung | 151 |
| a) Die Analogien der Erfahrung als Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung des Vorhandenseins des Vorhandenen im Zusammenhang der inneren Ermöglichung der Erfahrung | 152 |
| b) Die drei Zeitmodi (Beharrlichkeit, Sukzession und Simultaneität) als Weisen der Innerzeitigkeit des Vorhandenen | 158 |
| c) Zur Unterscheidung der dynamischen und der mathematischen Grundsätze | 160 |
| d) Die Analogien der Erfahrung als Regeln der Grundverhältnisse des möglichen In-der-Zeit seins des Vorhandenen | 162 |
| § 18 Erläuterung der Beweisart der Analogien der Erfahrung und ihrer Fundamente am Beispiel der ersten Analogie Die grundlegende Bedeutung der ersten Analogie | 163 |
| a) Die erste Analogie Beharrlichkeit und Zeit | 163 |
| b) Das fragwürdige Fundament der Analogien das ungeklärte Nebeneinander von Zeit und ›Ich denke‹ (Verstand) in einem ungeprüften Ansatz des Wesens des Menschen als eines endlichen Subjekts | 166 |
| c) Die Analogien der Erfahrung und die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe Die logische Struktur der Analogien der Erfahrung und die Frage ihres Analogiecharakters | 169 |
| d) Zur grundlegenden Bedeutung der ersten Analogie Beharrlichkeit (Substantialität) und Kausalität | 172 |
| § 19 Die zweite Analogie Geschehen, Zeitfolge und Kausalität | 174 |
| a) Begebenheit (Geschehen) und Zeitfolge Analyse des We- | |

| | |
|---|-----|
| sens der Begebenheit und der Möglichkeit ihrer Wahrnehmung | 174 |
| b) Exkurs Über Wesensanalyse und Analytik | 178 |
| c) Kausalität als Zeitverhältnis Kausalität im Sinne des Ur- sacheseins ist Vorgehen in der Zeit als bestimmendes Folgenlassen | 182 |
| § 20 Zwei Arten der Kausalität Kausalität nach der Natur und Kausalität aus Freiheit Kennzeichnung des allgemeinen onto- logischen Horizontes des Freiheitsproblems in der Bestimmung der Freiheit als einer Art von Kausalität Der Zusammenhang von Kausalität überhaupt mit der Seinsart des Vorhandenseins | 189 |
| a) Die Orientierung von Kausalität überhaupt an der Kausalität der Natur Zur Problematik der Kennzeichnung der Freiheit als einer Art von Kausalität | 190 |
| b) Erste Prüfung der Orientierung der Kausalität auf die Seinsart des Vorhandenseins an der Folge als dem aus- zeichnenden Zeitmodus der Kausalität am Beispiel des Zu- gleichseins von Ursache und Wirkung | 192 |
| c) Zweite Prüfung der Orientierung der Kausalität auf die Seinsart des Vorhandenseins am Begriff der Handlung Handlung als Folgebegriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung | 196 |
| § 21 Der systematische Ort der Freiheit bei Kant | 200 |
| a) Der systematische Ort als Sachzusammenhang der Rich- tung und Reichweite des Fragens vorzeichnet | 200 |
| b) Die beiden Wege zur Freiheit bei Kant und die überlieferte Problematik der Metaphysik Der Ort der Freiheitsfrage im Problem der Möglichkeit der Erfahrung als der Frage nach der Möglichkeit der eigentlichen Metaphysik | 203 |
| § 22 Kausalität durch Freiheit Freiheit als kosmologische Idee | 208 |
| a) Das Problem der Freiheit bei Kant entspringt aus dem bzw als Weltproblem Freiheit als ausgezeichnete(r) Modus der Naturkausalität | 208 |
| b) Die Idee der Freiheit als »transzendentaler Naturbegriff« absolut gedachte Naturkausalität | 212 |
| § 23 Die zwei Arten der Kausalität und die Antithetik der reinen Vernunft in der dritten Antinomie | 215 |
| a) Die Theses der dritten Antinomie Die Möglichkeit der Kau- salität durch Freiheit (transzendente Freiheit) neben der Kausalität nach der Natur in der Erklärung der Erschei- nung der Welt als allgemein ontologisches Problem | 217 |
| b) Die Antithesis der dritten Antinomie Der Ausschluß der Freiheit aus der Kausalität des Weltlaufs | 221 |
| c) Die Auszeichnung der kosmologischen Ideen in der Frage nach der Möglichkeit der eigentlichen Metaphysik und das Interesse der Vernunft an ihrer Auflösung | 223 |

| | | |
|------|---|-----|
| § 24 | Vorbereitende (negative) Bestimmungen zur Auflösung der dritten Antinomie | 228 |
| a) | Der Trug der gemeinen Vernunft in der Handhabung ihres Grundsatzes | 228 |
| b) | Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich bzw endlicher und unendlicher Erkenntnis als Schlüssel zur Auflösung des Antinomienproblems | 233 |
| § 25 | Die positive Auflösung der dritten Antinomie Freiheit als Kausalität der Vernunft transzendente Idee einer unbedingten Kausalität Charakter und Grenzen des Freiheitsproblems innerhalb des Antinomienproblems | 236 |
| a) | Die Auflösung des Antinomienproblems über das Problem der endlichen Erkenntnis hinaus als Problem der Endlichkeit des Menschen überhaupt | 236 |
| b) | Die Verschiebung des Problems der Auflösung der Antinomien in der Durchführung Die Frage nach einem Ursachesein für Erscheinungen außerhalb der Erscheinungen und den Bedingungen der Zeit Die Auflösung der dritten Antinomie im Vorblick auf den Menschen als sittlich handelnde Person | 242 |
| c) | Empirischer und intelligibler Charakter Der intelligible Charakter als Weise des Ursacheseins der Kausalität aus Freiheit Der Doppelcharakter der Erscheinung und die Möglichkeit zweier grundverschiedener Kausalitäten mit Bezug auf die Erscheinung als Wirkung | 247 |
| d) | Die Kausalität der Vernunft Freiheit als intelligible Kausalität transzendente Idee einer unbedingten Kausalität Die Anwendung der allgemein ontologischen (kosmologischen) Problematik auf den Menschen als Weltwesen | 252 |

Zweites Kapitel

| | | |
|------|--|-----|
| | <i>Der zweite Weg zur Freiheit im kantischen System Praktische Freiheit als spezifische Auszeichnung des Menschen als eines Vernunftwesens</i> | 260 |
| § 26 | Das Wesen des Menschen als Sinnen- und Vernunftwesen und der Unterschied von transzendentaler und praktischer Freiheit | 261 |
| a) | Das Wesen des Menschen (Menschheit) als Person (Personlichkeit) Personlichkeit und Selbstverantwortlichkeit | 261 |
| b) | Die zwei Wege zur Freiheit und der Unterschied von transzendentaler und praktischer Freiheit Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit | 263 |
| § 27 | Die Wirklichkeit der menschlichen (praktischen) Freiheit | 265 |
| a) | Freiheit als Tatsache Die Tatsächlichkeit (Wirklichkeit) | |

| | |
|--|-----|
| der praktischen Freiheit in der sittlichen Praxis und das Problem ihrer ›Erfahrung‹ Die praktische Realität der Freiheit | 265 |
| b) Über das Wesen der reinen Vernunft als praktischer Die reine praktische Vernunft als der reine Wille | 273 |
| c) Die Wirklichkeit der reinen praktischen Vernunft im moralischen Gesetz | 278 |
| d) Der Kategorische Imperativ Zur Frage seiner Wirklichkeit und ›Allgemeingültigkeit‹ | 282 |
| § 28 Das Bewußtsein der menschlichen Freiheit und ihrer Wirklichkeit | 287 |
| a) Reiner Wille und Wirklichkeit Die Eigenart des willentlichen Wirklichen als Tatsache | 287 |
| b) Das Faktum des Sittengesetzes und das Bewußtsein der Freiheit des Willens | 292 |

SCHLUSS

DIE EIGENTLICHE ONTOLOGISCHE DIMENSION DER FREIHEIT
 DIE VERWURZELUNG DER SEINSFRAGE IN DER FRAGE NACH
 DEM WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT
 FREIHEIT ALS GRUND DER KAUSALITÄT

| | |
|---|-----|
| § 29 Die Grenzen der kantischen Erörterung der Freiheit Kants Bindung des Freiheitsproblems an das Kausalitätsproblem | 299 |
| § 30 Freiheit als Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins des Seienden, d. h. des Seinsverständnisses | 302 |
| <i>Nachwort des Herausgebers</i> | 305 |

VORBETRACHTUNG

§ 1. Der scheinbare Widerspruch zwischen der ›besonderen‹ Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit und der ›allgemeinen‹ Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie

Das Thema, über das diese Einleitung in die Philosophie handeln wird, ist in der Ankündigung der Vorlesung schon bezeichnet: Vom Wesen der menschlichen Freiheit; von der Freiheit und zwar der menschlichen. Im Thema steht der Mensch.

Demnach handeln wir vom Menschen und nicht vom Tier, nicht von der Pflanze, nicht von den stofflichen Körpern, nicht von Erzeugnissen des Handwerks und der Technik, nicht von den Werken der Kunst, nicht von Gott – sondern vom Menschen und seiner Freiheit.

Was wir da eben außer und neben dem Menschen in der rohen Form der Aufzählung anführten, ist uns ebenso bekannt wie der Mensch. All das Aufgeführte liegt gleichsam ausgebreitet vor uns. Dieses so ohnehin Bekannte vermögen wir auch – das eine gegen das andere – zu unterscheiden. Bei allen Unterschieden und Verschiedenheiten kennen wir aber dieses Bekannte auch in Hinsicht darauf, worin das eine mit dem anderen unbeschadet der Unterschiede übereinkommt. Alles und jedes von dem Genannten kennen wir als solches, was *ist*; dergleichen was *ist*, nennen wir ein Seiendes. Seiendes zu sein, darin kommt all das Genannte unter sich zuerst und zuletzt überein.

Der Mensch, von dessen Freiheit gehandelt werden soll, ist *ein* Seiendes unter den übrigen Seienden. Die Allheit des Seienden bezeichnen wir zumeist als Welt, und den Weltgrund nennen wir gewöhnlich Gott.¹ Wenn wir uns, obgleich unbestimmt, die All-

¹ ›Welt‹ und ›Gott‹ jetzt nur als unverbindliche orientierende Titel für

heit des bekannten und unbekanntem Seienden vorstellen und dabei eigens an den Menschen denken, dann zeigt sich uns: Der Mensch ist in der Allheit des Seienden nur eine kleine Ecke. Dieses winzige Wesen zeigt im Hinblick auf die Naturgewalten und die kosmischen Vorgänge eine hoffnungslose Gebrechlichkeit, im Hinblick auf die Geschichte und ihre Geschehnisse und Schicksale eine unüberwindbare Ohnmacht, in Ansehung der unabsehbaren Dauer der kosmischen Vorgänge und auch des Alters der Geschichte eine unaufhaltsame Flüchtigkeit. Und von diesem winzigen, gebrechlichen, ohnmächtigen und flüchtigen Seienden, dem Menschen, handeln wir.

An ihm selbst betrachten wir wiederum nur eine Eigenschaft: seine Freiheit; nicht die übrigen Vermögen, Leistungen und Charaktere. Mit dem Thema »*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*« binden wir die Betrachtung auf eine *besondere Frage* (Freiheit) fest, die ihrerseits zudem auf ein *besonderes Seiendes* (Mensch) aus der Allheit des Seienden bezogen ist.

Die Behandlung dieses Themas soll aber doch eine *Einleitung in die Philosophie* werden. Von einer solchen Einleitung erwarten wir, daß sie uns einen Einblick in *die Philosophie*, d. h. in das *Ganze ihrer Fragen* verschafft. Mit diesem Einblick in das Ganze wollen wir einen Überblick über das gesamte Feld der Philosophie gewinnen. Eine Einleitung in die Philosophie, das muß eine Orientierung über das Allgemeinste der Philosophie werden. Sie hat gerade die Gefahr zu vermeiden, sich allzusehr in Sonderfragen zu verlieren und so den Blick auf das allgemeine Ganze zu verstellen. Zwar mag es innerhalb der Philosophie selbst Sonderfragen geben, eine Einleitung in die Philosophie muß aber doch allemal von Anfang an das allgemeine Ganze als solches näherzubringen versuchen.

Eine Einleitung in die Philosophie unternehmen auf dem Wege einer Behandlung der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit, also ein Verständnis des *Allgemeinen der Philo-*

die Allheit des Seienden (die einige Allheit von Natur und Geschichte: Welt) und den Allheitsgrund (Gott) gemeint.

sophie suchen und dabei von Anfang an in eine *Sonderfrage* ableiten: das ist offensichtlich ein unmögliches Vorhaben. Denn die Absicht und der Weg zu ihrer Verwirklichung laufen einander zuwider.

a) Das ›Besondere‹ des Themas und das ›Allgemeine‹ einer
Einleitung in die Philosophie

Gewiß, das Besondere ist etwas anderes als das Allgemeine. Die Lehre von den Differentialgleichungen ist nicht *die* Mathematik; die Morphologie und Physiologie der Pilze und Moose ist nicht *die* Botanik; die Interpretation von Sophokles' »Antigone« ist nicht *die* klassische Philologie; die Geschichte Friedrichs II. ist nicht *die* Geschichte des Mittelalters. Entsprechend ist die Abhandlung des Problems der menschlichen Freiheit nicht *die* Philosophie.

Und doch! Wie fangen wir es an, in der Mathematik zum Beispiel? Wir beginnen nicht mit der Theorie der Differentialgleichungen, wohl aber mit der Differentialrechnung; von diesem Besonderen wird gehandelt und nicht und nie von der Mathematik im allgemeinen und dem Mathematischen überhaupt. Mit der Lektüre und Interpretation bestimmter einzelner literarischer Werke beginnen wir und nicht mit der Philologie im allgemeinen und mit der Frage nach dem literarischen Kunstwerk überhaupt; und so in allen Wissenschaften. Wir beginnen mit dem Besonderen und Konkreten, aber nicht um dabei stehen zu bleiben und darin uns zu verlieren, sondern um alsbald auf das Wesentliche und Allgemeine zu stoßen. Wohl ist das Besondere immer ein anderes als das Allgemeine, aber dieses Anderssein bedeutet keinen Widerstreit und gegenseitiges Sichausschließen. Ganz im Gegenteil: Das Besondere ist immer das Besondere eines, genauer: seines in ihm beschlossenen Allgemeinen, und das Allgemeine ist immer das Allgemeine des von ihm her bestimmten Besonderen. Darnach ist das Besondere jeweils die echte und rechte Gelegenheit, daran wir das Allgemeine finden. Durch die

Behandlung der Sonderfrage – menschliche Freiheit – hindurch zum Allgemeinen der philosophischen Erkenntnis dringen: das ist kein unmögliches Unterfangen, sondern der einzig fruchtbare und dazu wissenschaftliche Weg einer Einleitung in die Philosophie. Es ist der Weg, den naturgemäß jede Wissenschaft geht. Und so ist es mit der Aufgabe, die sich diese Vorlesung vorgenommen hat, aufs beste bestellt.

So verhält es sich unter der Voraussetzung, daß die Philosophie *auch* eine Wissenschaft ist und somit an die Leitsätze des Verfahrens der Wissenschaften gebunden bleibt. Allein, diese Voraussetzung, Philosophie sei eine Wissenschaft, ist irrig. Zwar wurde diese Meinung und wird sie von vielen geteilt und verfochten und nicht von ohngefähr. Inwiefern diese Voraussetzung vom Wissenschaftscharakter der Philosophie zu Unrecht gemacht wird, soll jetzt nicht erörtert werden.

Wir überlegen nur das eine: Zu Anfang wurde die Mannigfaltigkeit des Seienden genannt: stoffliche Natur, lebendige Natur usf. All dieses Seiende – das Ganze von Welt und Gott – ist durch die Wissenschaft in verschiedene Gebiete eingeteilt, und diese eingeteilten Gebiete sind unter die Wissenschaften aufgeteilt – Natur: mathematisch-physikalische Theorie; Geschichte (Mensch): historische und systematische Geisteswissenschaft; Gott: Theologie. Für die Philosophie bleibt gar kein besonderes Gebiet aus der Mannigfaltigkeit des Seienden übrig. Sie kann sich dann nur mit all dem Seienden und zwar eben im Ganzen beschäftigen. Wenn ihr kein besonderes Gebiet des Seienden als Gebiet bleibt, dann heißt das umgekehrt, daß jede Wissenschaft ihrem Wesen nach gebietsmäßig sich bestimmt und als Wissenschaft je nur ein Gebiet als dieses zu bewältigen vermag. Gehört diese Gebietsbeschränkung zum Wesen der Wissenschaft, dann kann die Philosophie offenbar keine Wissenschaft sein, und es besteht auch nicht das Recht, sie so zu nennen. Diese Überlegung soll die Frage, ob Philosophie Wissenschaft sei bzw. überhaupt sein könne, nicht entscheiden, sondern nur deutlich machen, daß die begründete Möglichkeit besteht, den so ohnehin angenomme-

nen Wissenschaftscharakter der Philosophie zum mindesten in Frage zu stellen und zu bestreiten.

Wir entnehmen fürs erste aus der Möglichkeit, diese Voraussetzung des Wissenschaftscharakters der Philosophie zu bestreiten, das eine: daß es dann gar nicht so sicher ist, wie es den Anschein hatte, ob wir in der Philosophie das wissenschaftliche Verfahren zum Vorbild nehmen dürfen und von einer *Sonderfrage* – dem Freiheitsproblem – ausgehen können, um durch sie hindurch das von der »Einleitung« erstrebte *Allgemeine einer Gesamtorientierung über die Philosophie* zu finden.

Die Meinung, dieses Verfahren sei, weil wissenschaftlich, deshalb auch für die Philosophie zuträglich und gefordert, ruht aber noch auf einer anderen Voraussetzung, der nämlich, die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit sei eine *Sonderfrage*. Eine solche Meinung hat zwar zunächst den Beifall des gemeinen Verstandes auf ihrer Seite. Ja, wir selbst haben gleich zu Beginn darauf hingewiesen, daß Freiheit eine besondere Eigenschaft des Menschen sei und der Mensch selbst ein besonderes Seiendes innerhalb des Alls des Seienden. Das ist vielleicht richtig und trotzdem ist die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit keine *Sonderfrage*. Besteht diese Behauptung zu Recht, stehen wir also mit dem Thema nicht vor einer *Sonderfrage*, dann sind wir überhaupt gar nicht in der Lage, von einem *Sonderproblem* erst auszugehen, um zum Allgemeinen zu kommen.

- b) Entschränkung der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit in Richtung auf das Ganze des Seienden (Welt und Gott) in der vorläufigen Erörterung der »negativen« Freiheit. Die Eigentümlichkeit philosophischen Fragens im Unterschied zum wissenschaftlichen Fragen

Aber inwiefern ist das *Freiheitsproblem keine Sonderfrage*? Es kann jetzt nur *im rohen* und nur in einer Hinsicht verdeutlicht werden, inwiefern sich das Freiheitsproblem von vornherein nicht in den Rahmen einer *Sonderfrage* einspannen läßt. Unter

den Bestimmungen des Wesens der Freiheit drängt sich von jeher eine zunächst immer wieder auf. Darnach besagt Freiheit soviel wie Unabhängigkeit. Freiheit ist das Freisein von . . . Daz dinc ist vr̄i daz dà an nihte hanget und an deme ouch niht enhanget.² In dieser Wesensbestimmung der Freiheit als Unabhängigkeit, Nicht-Abhängigkeit liegt die Verneinung (Negation) der Abhängigkeit von einem anderen. Man spricht daher vom negativen Begriff der Freiheit oder kürzer von der ›negativen Freiheit‹. Diese negative Freiheit des Menschen wird nun offenbar dadurch erst voll bestimmt, daß gesagt wird, wovon der in diesem Sinne freie Mensch unabhängig ist bzw. als unabhängig begriffen wird. Dieses *Wovon der Unabhängigkeit* ist in der bisherigen Fassung und Auslegung der Freiheit nach *zwei wesentlichen Richtungen* erfahren und zum Problem gemacht worden.

1. Das Freisein von . . . ist *Unabhängigkeit von der Natur*. Damit meinen wir: Das Handeln des Menschen ist als solches primär nicht verursacht durch Naturvorgänge; es steht nicht im Zwange der Gesetzlichkeit des Ablaufs der Naturvorgänge und deren Notwendigkeit. Diese Unabhängigkeit von der Natur kann noch wesentlich weiter begriffen werden, sofern darauf reflektiert wird, daß die innerste Entschließung und Entschlossenheit des Menschen in gewisser Hinsicht auch unabhängig ist von der Notwendigkeit, die im Verlauf der menschlichen Geschehnisse und Schicksale liegt. Diese Unabhängigkeit von Natur- und Geschichts-Notwendigkeit können wir nach obigem zusammenfassen als *Unabhängigkeit von der ›Welt‹*, diese verstanden als das einige Ganze von Geschichte und Natur. Mit diesem *ersten* negativen Begriff der Freiheit geht, wenngleich nicht immer, aber gerade da, wo ein ursprüngliches Freiheitsbewußtsein erwacht ist, ein zweiter negativer zusammen.

2. Darnach besagt Freiheit von . . . soviel wie *Unabhängigkeit von Gott*, Eigenständigkeit *ihm gegenüber*. Denn nur

² Meister Eckhart, Von den 12 nutzen unsers herren liches. (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, hrsg. von Franz Pfeiffer. Zweiter Band). 3., unveränderte Aufl., Göttingen 1914. p. 379, Z. 7/8.

wenn eine solche Unabhängigkeit des Menschen gegenüber Gott besteht, ist ein Gottesverhältnis von seiten des Menschen möglich. Nur dann kann *er* Gott suchen, anerkennen, an ihn sich halten und so die Forderung Gottes an ihn auf *sich* nehmen. All dergleichen Sein zu Gott wäre von Grund aus unmöglich, wenn der Mensch nicht die Möglichkeit der Abkehr von Gott hätte. Möglichkeit der Abkehr oder Zukehr setzt aber überhaupt und im vorhinein eine gewisse Unabhängigkeit von und Freiheit gegen Gott voraus. Der *volle Begriff der negativen Freiheit* besagt also: *Unabhängigkeit des Menschen von Welt und Gott.*

Wenn wir sonach vom Wesen der menschlichen Freiheit, obzwar auch nur im negativen Verstande, handeln, d. h. wenn wir diese zweifache Unabhängigkeit wirklich denken, dann können wir im Denken und Begreifen dieser Freiheit *nicht absehen* von dem, *wovon* diese Unabhängigkeit jeweils eine solche ist: von der Welt, von Gott. *Welt und Gott* sind *im negativen Begriff der Freiheit* nicht etwa zufällig auch noch dazu vorgestellt, sondern Welt und Gott sind in der negativen Freiheit *wesensnotwendig mitbegriffen*. Ist die negative Freiheit Thema, dann gehören Welt und Gott als das zugehörige Wovon der Unabhängigkeit mit ins Thema. Welt und Gott aber machen in ihrer Einheit das All des Seienden aus. Wird die Freiheit in ihrem Wesen und wenngleich zunächst nur einmal als negative Freiheit Problem, dann fragen wir schon im vorhinein *notwendig in der Richtung auf das Ganze des Seienden*. Das Freiheitsproblem ist demnach keine Sonderfrage, also offenbar eine allgemeine! Nicht von einem Besonderen ist die Rede, sondern von einem Allgemeinen? Sehen wir zu.

Die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit schränkt die Betrachtung nicht nur nicht auf ein besonderes Gebiet ein, sondern umgekehrt; statt das Fragen einzuschränken, *entschränkt* sie es. Aber durch diese Entschränkung stoßen wir nicht von einem Besonderen her auf sein Allgemeines. Denn Welt und Gott sind nicht das Allgemeine gegenüber dem Menschen als einem Besonderen. Der Mensch ist ja nicht ein Einzelfall von

Gott, so wie die Alpenrose ein Sonderfall des Wesens der Pflanze oder der »Prometheus« des Aischylos ein Sonderfall der Tragödie.

Entschränkung führt uns in das Ganze des Seienden, Welt und Gott, inmitten dessen der Mensch selbst ist und zwar so ist, daß er zu Welt und Gott in einem Verhältnis steht. Damit wird vollends klar: *Die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit ist weder die Frage nach einem Besonderen noch nach einem Allgemeinen.* Sie ist überhaupt von anderer Art als jede *wissenschaftliche* Frage, denn diese fragt ihrem Wesen nach immer in den Grenzen eines bestimmten Gebietes nach dem Besonderen eines Allgemeinen. Mit der Frage nach der Freiheit verlassen wir alles Gebietsmäßige, besser, wir kommen gar nicht dahin. Diese schon jetzt sich meldende völlige Andersartigkeit und Eigentümlichkeit der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit, von vornherein in das Ganze des Seienden hineinzudeuten, kündigt sie als spezifisch *philosophische* Frage an.

Wenn jede wissenschaftliche Frage und jede Wissenschaft überhaupt ihrem Wesen nach gebietsbeschränkt ist und wenn die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit ihrem eigenen Sinne nach in die Bezüge des Ganzen des Seienden als solchen hineinzwingt, dann kann die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit keine wissenschaftliche sein. Denn keine Wissenschaft hat als solche nicht nur quantitativ, sondern qualitativ, wesensmäßig, überhaupt die Spannweite und Reichweite des Horizonts, um in ihrem Fragen das einheitliche Ganze zu umgreifen, das im Vorhinein im Fragen nach der Freiheit, obzwar noch unbestimmt und ungeklärt, gemeint ist.

So unbeholfen die Frage für uns noch sein mag, wir stehen, wenn wir uns anschicken, sie wirklich zu fragen, von vornherein und von Grund aus irgendwo anders, an einem Standort, den keine Wissenschaft, nicht nur heute nicht und morgen nicht, sondern überhaupt nie je einzunehmen vermag.

Die ganz grobe Erläuterung schon der negativen Freiheit hat deutlich sehen lassen: Das Freiheitsproblem ist keine gebietsmäßig beschränkte Spezialfrage. Gewiß nicht, so erwidert man,

keine Frage irgendeiner einzelnen Wissenschaft, aber doch eben ein *Sonderproblem* innerhalb der Philosophie. Diese erschöpft sich doch nicht in der Behandlung dieses *einzigsten* Problems. Außer diesem besteht doch die Frage etwa nach dem Wesen der Wahrheit, nach dem Wesen der menschlichen Erkenntnis, nach dem Wesen der Natur, der Geschichte, der Kunst und was man so aufzuzählen pflegt, wenn man über das Feld der Philosophie einen Überblick geben will. Neben diesen Fragen ist die Frage nach der Freiheit des Menschen unstreitig auch eine Sonderfrage und alle die genannten sind innerhalb der Philosophie wieder Spezialprobleme im Vergleich zu der noch allgemeineren und allgemeinsten Frage nach dem Wesen des Seienden als solchen und überhaupt, mag es Natur, Geschichte, Mensch oder Gott heißen.

Allerdings, die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist eine andere als die Frage nach dem Wesen der Freiheit. Aber diese wie jene fragen beide in und auf das Ganze und stehen deshalb in notwendigem Zusammenhang mit der allgemeinsten Frage nach dem Wesen des Seienden als solchen. Wie die Frage nach der Freiheit von vornherein den Horizont einschränkt und ins Ganze weist, das wurde in der Erläuterung der negativen Freiheit angedeutet. Aber ist diese mit der Entschränkung gegebene Bezogenheit ins Ganze nicht eine recht einseitige und unvollständige? Freiheit im negativen Verstande als Unabhängigkeit von Welt (Natur und Geschichte) und Unabhängigkeit von Gott zeigt zwar eine Beziehung auf dieses Seiende, aber eben doch nur eine negative, ein weg davon; Welt und Gott lediglich als das, worin das Freie *nicht gebunden*. Wir müssen dieses ›wovon unabhängig‹, ›woran nicht gebunden‹ zwar immer mitdenken, aber es gehört doch nicht eigentlich in unser Thema, es steht nur an der Grenze desselben. Die Grenze müssen wir im Auge haben, wir brauchen aber nicht darauf einzugehen.

Ist das so, dann liegt im Problem der Freiheit trotz der sachlichen Entschränkung eine thematische Beschränkung. Das Ganze des Seienden wird als solches nicht Thema. So bleibt denn das

Freiheitsproblem innerhalb der Philosophie eine Sonderfrage. Unsere geplante Einleitung muß daher eine einseitige Orientierung nehmen; ihr Thema mag von ausnehmender Wichtigkeit sein, als Einleitung bleibt sie notwendig unvollständig. Das ist ein Mißstand. Daß wir ihm nicht ausweichen können, läßt sich vielleicht entschuldigen durch den Hinweis darauf, daß alles Philosophieren als menschliches Tun eben Stückwerk, endlich und beschränkt ist. Auch die Philosophie als Erkenntnis des Ganzen muß sich bescheiden und darauf verzichten, das Ganze mit einem Schlag zu fassen. Das Bekenntnis einer solchen Bescheidenheit und Bescheidenheit wirkt immer ›sympathisch‹; mehr noch, viele nehmen es als Ausdruck einer sogenannten kritischen Gesinnung, die nur soviel fragt, als bewältigt werden kann.

Und doch, diese eben geäußerte banale Bescheidenheit des Philosophierens ist nicht nur der Freibrief für die maßlose Oberflächlichkeit und die Willkür des gemeinen Verstandes, der das Philosophieren nicht anders nimmt als das Berechnen von Geschäftsspesen. Wir selbst haben dieser Oberflächlichkeit schon allzusehr nachgegeben in der vorhin durchgeführten Erörterung der negativen Freiheit. Zunächst haben wir von dem aus, was die negative Freiheit als Thema vorgibt, geschlossen auf das, was das *Freiheitsproblem* überhaupt umfaßt, d. h. geschlossen, daß es *nicht alles* umfaßt. Wir haben dabei übersehen, daß, sofern wir überhaupt rechtmäßig von einer *negativen* Freiheit sprechen, auch eine positive gedacht werden *kann* und *muß*, daß mithin diese *als positive* in *erster Linie den Bereich des Freiheitsproblems vorzeichnet*; daß jedenfalls erst die negative Freiheit in eins mit der positiven Freiheit vorgestellt werden muß, wenn wir im Hinblick auf das *Freiheitsproblem* *entscheiden* wollen, ob es nur eine Sonderfrage der Philosophie ist unter anderen oder ob am Ende doch das Ganze der Philosophie in ihm begriffen ist. Statt dessen haben wir in diesem Entweder-Oder vorschnell im einseitigen Hinblick auf die negative Freiheit entschieden. Nicht nur das, wir haben auch die negative Freiheit selbst schon unzulänglich gefaßt.

c) Vertiefende Interpretation der ›negativen Freiheit‹ als Freiheit von . . . aus dem Wesen ihres Beziehungscharakters. Das Seiende im Ganzen notwendig mitthematisch in der Frage nach der menschlichen Freiheit

Negative Freiheit hatten wir ausgelegt als Unabhängigkeit von Welt (Natur und Geschichte) und Gott. Das Wovon war zwar mitgedacht, aber nicht ausdrücklich Thema; es war nicht darauf einzugehen, sondern Thema war die Freiheit, d. h. hier das Unabhängigsein von . . . als solches. Was ist damit gesagt? Unabhängigkeit von – wenn wir dergleichen ganz allgemein kennzeichnen sollen, müssen wir sagen: Es ist eine Beziehung, eine Beziehung des Unabhängigseins des einen von einem anderen. Solch eine Beziehung ist z. B. auch die Gleichheit des einen mit dem anderen, ebenso die Verschiedenheit als Ungleichheit des einen mit dem anderen. An jeder Beziehung unterscheiden wir 1. die Bezogenheit des einen auf das andere als solche, und dann 2. eben dieses eine und andere, wozwischen die Bezogenheit besteht: die Beziehungsglieder. Der Ausdruck ›Beziehung‹ ist meist zweideutig. Einmal meinen wir damit lediglich die Bezogenheit als solche, sodann aber ebensooft die Bezogenheit in eins mit den Beziehungsgliedern.

Un-gleichheit ist wie Un-abhängigkeit eine ›negative‹ Beziehung. Wenn wir z. B. die *Ungleichheit* zwischen dieser Tafel und dieser Lampe an der Decke feststellen, dann handeln wir von einer Beziehung. Bei der Feststellung einer solchen Ungleichheit müssen wir nicht nur überhaupt die Beziehungsglieder – Tafel, Lampe – mitdenken, damit die Bezogenheit gleichsam nicht fundamentlos in der Luft schwebt, sondern wir müssen auf die Beziehungsglieder selbst eingehen. Bei solchem Eingehen darauf stellen wir das Sosein der Tafel und das Sosein der Lampe fest, und an diesem Sosein beider erfassen wir ihre Ungleichheit. So ist es bei allen Feststellungen von Beziehungen, es muß auf die *Beziehungsglieder* selbst eingegangen werden. Das ist einleuchtend; aber folgt daraus, daß unsere geplante Erörterung

der Freiheit, etwa als Unabhängigkeit genommen, ebenso auf die Beziehungsglieder eingehen muß? Offenbar, wie sollen wir anders die Unabhängigkeit feststellen, sie ist doch nirgends für sich als freischwebende Beziehung gegeben, sondern eben entsprechend gegeben: im Eingehen auf den Menschen als das eine Beziehungsglied und Welt als das andere finden wir sie. Aber wollen wir denn die Unabhängigkeit (Freiheit) feststellen? Können wir das? Weder das eine noch das andere. Wir handeln nicht so ohnehin von der menschlichen Freiheit, sondern vom *Wesen* der menschlichen Freiheit. Vom *Wesen* der Freiheit? Zur Wesenserhellung gehört ein Dreifaches: 1. Wassein, was sie (die Freiheit) als solche ist. 2. Wie dieses Wassein in sich möglich ist. 3. Wo der Grund dieser Möglichkeit liegt.³

Wir handeln also vom *Wesen* einer Beziehung. Wir wollen eine solche nicht hier und dort als Tatsache feststellen und beweisen. Selbst wenn das ginge, müßten wir zuvor wissen, *was das ist*, *was* da festgestellt werden will und soll. Wenn wir eine Beziehung in ihrem *Wesen* betrachten, müssen wir dann auch wie bei einer Feststellung auf die Beziehungsglieder eingehen? Wenn wir etwa vom *Wesen* der ›Ungleichheit‹ handeln, müssen wir dann auf *diese* Tafel und auf *diese* Lampe eingehen? Oder müssen wir außer diesen noch andere Ungleichheiten (Haus und Baum, Dreieck und Mond, und dgl.) feststellen? Offenbar nicht. Um das *Wesen* der Ungleichheit zu erfassen, ist es gleichgültig, welche bestimmte Ungleichheit zwischen welchen bestimmten ungleichen Seienden wir dabei beispielshalber im Auge haben. Andererseits müssen wir doch Beziehungsglieder im Auge haben, wir können nicht davon absehen.

Wenn wir also das *Wesen* einer Beziehung umgrenzen, sind wir zwar nicht wie bei der Feststellung einer bestimmten vorhandenen Beziehung zwischen bestimmten Vorhandenen gezwungen, auf diese *bestimmten Beziehungsglieder* einzugehen, aber wir müssen gerade die Beziehungsglieder als solche ins Auge

³ Vgl. unten S. 178 ff., Über Wesensanalyse und Analytik.

fassen. Ob sie faktisch gerade so oder anders beschaffen sind, ist beliebig. Beliebigkeit des jeweiligen Sachgehalts der Beziehungsglieder heißt nicht, daß es ins Belieben gestellt ist, sie in der Wesensklärung der Bezogenheit als solcher unbeachtet zu lassen oder nicht. Versuchen wir das, soweit es geht, auf unser Problem anzuwenden.

In der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit fragen wir, solange wir den negativen Begriff zugrunde legen, nach dem Wesen der Unabhängigkeit des Menschen von Welt und Gott. Wir wollen nicht feststellen, ob und daß dieser oder jener Mensch unabhängig sei von dieser oder jener Welt, diesem oder jenem Gott, sondern wir suchen das Wesen der Unabhängigkeit des Menschen als solchen von Welt und Gott als solchen. Gerade wenn wir das Wesen dieser Beziehung, dieser Unabhängigkeit erfassen wollen, müssen wir nach dem Wesen des Menschen ebenso wie nach dem Wesen der Welt und Gottes fragen. *Ob* und *wie* ein solches Fragen durchführbar ist, bleibt einer kommenden Erörterung vorbehalten.

Wir entnehmen aus der jetzigen Überlegung nur soviel: Dar- aus, daß die Unabhängigkeit als negative Beziehung gleichsam sich losmacht und weghält von dem, wovon sie Unabhängigkeit ist, folgt nicht, daß die Wesensbetrachtung der Unabhängigkeit gleichfalls sich freimachen kann von der Betrachtung dessen, wovon die Unabhängigkeit eine solche ist. Vielmehr folgt das Umgekehrte: Weil die Unabhängigkeit von . . . eine Beziehung ist und zu ihr als solcher die Bezogenheit auf Welt und Gott gehört, gerade deshalb muß auch dieses Wovon der Unabhängigkeit in Betracht gezogen, ins Thema miteingestellt werden. Kurz: was vom *Wesensgehalt* der Beziehung gilt, ein weg-von . . . zu sein, das gilt *nicht* von der *Wesensbetrachtung* der Beziehung.

d) Philosophie als Offenbarmachen des Ganzen im
Durchgang durch wirklich gefaßte einzelne Probleme

Mit der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit wird also von vornherein ständig das Ganze des Seienden Thema, Welt und Gott, und nicht nur die Grenze. Wohl ist die Frage nach dem Wesen der Freiheit eine andere als die nach dem Wesen der Wahrheit, und doch ist sie keine Sonderfrage, sondern geht ins Ganze. Und vielleicht gilt das auch von der Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Das sagt aber: Jede philosophische Frage fragt ins Ganze. Und so dürfen wir, ja *müssen* wir am Leitfaden der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit eine wirkliche Einleitung in die Philosophie als Ganzes wagen.

Allerdings, ein Mangel bleibt auch so zurück. Wenngleich das Problem der Freiheit das Ganze der Philosophie vor Augen legen wird, so geschieht es doch in einer besonderen Perspektive, eben der der Freiheit und nicht z. B. der Wahrheit. Das Ganze der Philosophie zeigt sich in *unserer* Einleitung gleichsam in einer ganz bestimmten Verlagerung. Wählten wir etwa das Problem der Wahrheit, wie das in einer früheren Einleitung geschehen ist⁴, dann zeigt sich das Ganze der Philosophie in einer anderen Lagerung und Verwobenheit der Probleme. Das wirkliche Ganze der Philosophie wäre also erst gefaßt, wenn wir das mögliche Ganze aller möglichen Fragen und ihrer Perspektiven behandeln würden und könnten.

Wie wir uns auch drehen und wenden, das eine können wir doch nicht abschütteln, daß die Einleitung in die Philosophie am Leitfaden des Freiheitsproblems eine besondere und vereinzelte Orientierung nimmt. Am Ende ist dies kein Mangel und bedarf noch weniger einer Entschuldigung durch die Zuflucht zur Gebrechlichkeit alles menschlichen Tuns. Vielleicht beruht darin gerade die *Stärke und Schlagkraft des Philosophierens*, daß es das Ganze nur im wirklich gefaßten einzelnen Problem offenbar

⁴ Einleitung in die Philosophie, Freiburger Vorlesung WS 1928/29.

macht. Vielleicht ist jenes beliebte Verfahren, das alles, was es an philosophischen Fragen gibt, in irgendeinen Rahmen zusammenpackt und dementsprechend von allem und jedem redet, ohne wirklich zu *fragen*, das Gegenteil einer Einleitung in die Philosophie, d. h. ein Schein von Philosophie, *Sophistik*.⁵

⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* (Christ). Leipzig 1886. Γ 2, 1004 b 17 f. und b 26.

ERSTER TEIL

POSITIVE BESTIMMUNG DER PHILOSOPHIE AUS DEM GEHALT DER FREIHEITSFRAGE DAS PROBLEM DER MENSCHLICHEN FREIHEIT UND DIE GRUNDFRAGE DER PHILOSOPHIE

ERSTES KAPITEL

Erstes Durchbrechen des Freiheitsproblems in die eigentliche Dimension bei Kant Der Zusammenhang des Problems der Freiheit mit den Grundproblemen der Metaphysik

§ 2. Philosophie als Hineinfragen in das Ganze. Das Aufs-Ganze-Gehen als das An-die-Wurzel-Gehen

So ist unser Vorhaben, durch die Behandlung des besonderen Problems der menschlichen Freiheit ins Ganze der Philosophie zu führen und so einzuleiten, trotz der anfänglichen Zweifel in Ordnung. Es verhält sich nicht wie bei den Wissenschaften, sondern Philosophie zielt von vornherein ins Ganze, wenngleich in einer bestimmten Perspektive. Wir dürfen beruhigt sein, den angemessenen Weg zum rechten Ziel unter den Füßen zu haben. Im Verlauf der bisherigen Vorbetrachtung haben wir schon mancherlei, wenngleich umrißweise, erfahren über Freiheit, Unabhängigkeit, Beziehung, über den Charakter philosophischer Fragen im Unterschied zur Wissenschaft. Die Absicht der Erörterungen war aber offensichtlich, uns über die Rechtmäßigkeit der gewählten Aufgabe zu beruhigen. Sind wir wirklich beruhigt? Dürfen und sollen wir überhaupt beruhigt sein? Zweifellos ist das notwendig, wenn es in der Philosophie zu einer beruhigten Beschäftigung mit allerlei interessanten und weniger inter-

essanten Fragen kommen soll. Darf jedoch das Problem der menschlichen Freiheit uns lediglich vorgeführt, d. h. an uns vorbeigeführt werden? Oder sollen wir selbst in das Problem *hineingeführt* werden, um fortan hineingestellt zu bleiben? Wir selbst, nicht irgend jemand, nicht beliebige andere! Oder ist die Philosophie in der Tat nur eine vielleicht höhere, weil allgemeinere Beschäftigung des Geistes, ein Luxus und eine Abwechslung, die wir uns gestatten innerhalb des oft eintönigen und mühseligen Ganges der Wissenschaften? Ist die Philosophie jene zuweilen brauchbare Gelegenheit, um den in einen engen und engsten Bezirk einer Wissenschaft gefesselten Blick zu befreien für eine gewisse weite Aussicht auf das allgemeine Ganze? Denn was heißt es, wenn wir sagten, das Philosophieren frage ins Ganze? Besagt es nur, daß wir uns eine Aussicht verschaffen, um als Zuschauer günstiger gestellt zu sein, günstiger als in den besonderen und oft recht und allzu engen Bezirken der Wissenschaft? Oder meint dieses, daß es in der Philosophie auf das Ganze geht, noch etwas ganz anderes? Heißt es, daß es uns, uns selbst, *an die Wurzeln geht*? Und zwar nicht so, daß wir philosophische Erörterungen und Sätze, nachdem wir sie vermeintlich begriffen haben, gelegentlich auch noch moralisch auf uns anwenden und so der Philosophie eine nachträgliche erbauliche Wirkung auf uns verschaffen? Am Ende begreifen wir das Philosophieren erst, wenn das Fragen seinem Fragegehalt, der Frage-dimension nach so ist, daß es in sich selbst, nicht hinterher, an die Wurzel geht. Philosophie ist keine theoretische Erkenntnis, verbunden mit einer praktischen Anwendung, nicht theoretisch und praktisch zugleich, sondern weder das eine noch das andere, sie ist *ursprünglicher* denn beides, welches beides wiederum nur die Wissenschaften kennzeichnet.

Die Charakteristik des Philosophierens als des Hineinfragens ins Ganze bleibt grundsätzlich unzureichend, solange wir das ›aufs-Ganze-Gehen‹ nicht begreifen als ein ›an-die-Wurzeln-Gehen‹. Kann aber dann Philosophieren noch Beruhigung sein und es auf dergleichen absehen? Fangen wir denn wirklich an zu

philosophieren, wenn wir die Einleitung mit einer Beruhigung einführen? Oder fangen wir auf diese Weise an, der Philosophie gleich zu Anfang den Rücken zu kehren?

Doch ist es am Ende gar keine Beruhigung, wenn wir dessen sicher werden, daß Ziel und Weg unseres Vorhabens in Ordnung sind; vielleicht heißt es nur soviel, daß wir mit Sicherheit einer Gefahrenzone uns nähern – vorsichtiger gesprochen: die sichere Möglichkeit dazu haben. In jedem Falle wissen wir jetzt insofern schon mehr. Die bisherige Bestimmung der Philosophie: sie geht auf das Ganze, reicht nicht zu, genauer: Dieses Aufs-Ganze-Gehen müssen wir in sich begreifen als ein ›an-die-Wurzeln-Gehen‹. Das ist zwar nur eine bittweise vorgesezte Behauptung. Wie wollen wir das beweisen? Offenbar einzig aus dem Sachgehalt der philosophischen Fragen selbst. Der Sachgehalt der philosophischen Probleme läßt in sich und als solcher mit uns etwas geschehen. In welcher Weise das vor sich geht, das muß sich im wirklichen Philosophieren erproben. Gleichwohl bedürfen wir schon zu Anfang eines Hinweises auf den vollen Sinn dessen, was es heißt: Philosophie fragt in das Ganze hinein.

Daß wir in unseren anfänglichen Überlegungen zu diesem vollen Sinn nicht vordringen konnten, hat seinen besonderen Grund. Wir haben Philosophie auch dann noch orientiert am wissenschaftlichen Erkennen, wenn wir die Philosophie grundsätzlich *gegen* die Wissenschaft unterscheiden. Dieser Vergleich gibt nicht mehr her, als was eben in dem, woran er sich mißt – Wissenschaft, an Unterscheidungsmöglichkeiten liegt. Wir müssen daher jetzt versuchen, die *Philosophie positiv aus sich selbst zu begreifen*, und zwar nicht durch leere Erörterung über Philosophie überhaupt, sondern *aus dem Gehalt des gewählten Problems*, der menschlichen Freiheit. Damit öffnen sich uns zugleich die Perspektiven, in die wir während der ganzen Vorlesung konkret hineinfragen.

§ 3. Formal-anzeigende Erörterung der
 ›positiven Freiheit‹ im Rückgriff auf die ›transzendente‹
 und die ›praktische‹ Freiheit bei Kant

Bisher haben wir uns bei der Erläuterung der Aufgabe und des Themas und seiner Behandlungsart lediglich an den negativen Begriff der Freiheit gehalten. Nicht zufällig sind wir von der sog. negativen Freiheit ausgegangen. Überall, wo ein Wissen um Freiheit erwacht, wird Freiheit zunächst im negativen Sinne gewußt, als Unabhängigsein von . . . Diesem Sichvordrängen der *negativen* Freiheit, ja vielleicht des Negativen überhaupt, liegt zugrunde, daß das *Freisein* erfahren wird als *Freiwerden* aus einer Gebundenheit. Das Sichlosbinden, das Abstoßen von Fesseln, das Abdrängen von bedrängenden Gewalten und Mächten muß eine Grunderfahrung des Menschen sein, mit der Freiheit im negativen Verstande in die Helle des Wissens kommt. Gegenüber dieser verhältnismäßig klaren und scheinbar ganz eindeutigen und sicheren Bestimmung der negativen Freiheit ist die Charakteristik der positiven Freiheit dunkel und vieldeutig. Die ›Erfahrung‹ derselben ist schwankend und besonderen Wandlungen unterworfen. Nicht nur die einzelnen Auffassungen der positiven Freiheit sind verschieden und mehrdeutig, sondern der Begriff der positiven Freiheit überhaupt ist unbestimmt, *zumal*, wenn wir wie jetzt vorläufig unter positiver Freiheit verstehen: die *nicht negative*. Nicht negative Freiheit kann heißen: 1. positive Freiheit als Gegenteil der negativen; 2. Freiheit, die nicht negativ, aber auch nicht positiv, weder das eine noch das andere ist. Wir wählen jetzt für unsere vorbereitenden Erörterungen eine bestimmte Auffassung der positiven Freiheit, ohne weitere innere Begründung, warum gerade sie.

Negative Freiheit besagt: Freiheit von . . . Zwang, ein Los-von, Weg-von diesem. Freiheit im positiven Sinn meint *nicht* das Weg-von . . ., sondern das Hin-zu; positive Freiheit besagt Freisein für . . ., sich offenhalten *für* . . ., also *sich* offenhalten für . . ., *sich* selbst bestimmen lassen durch . . ., sich selbst be-

stimmen zu Darin liegt: rein von *sich* aus, d. h. selbst, das eigene Handeln bestimmen, selbst dem Handeln das Gesetz geben. In diesem Sinne der Selbstbestimmung faßt *Kant* positiv die Freiheit; weiterhin als absolute Selbsttätigkeit.¹ Er umschreibt sie als »Vermögen«, dem Menschen beiwohnend, »sich . . . von selbst zu bestimmen«.²

Daß wir in diesem Zusammenhang gerade *Kant* nennen, geschieht nicht, um irgendeinen bekannten Beleg aus den Meinungen der Philosophen anzuführen, sondern es geschieht deshalb, weil *Kant* in der Geschichte des Freiheitsproblems eine ausgezeichnete Stellung einnimmt. *Kant* bringt das Problem der Freiheit zum erstenmal ausdrücklich in einen radikalen Zusammenhang mit den Grundproblemen der Metaphysik. Freilich, dieses erste Durchbrechen in die eigentliche Dimension des Problems führt wie immer und notwendig in solchen entscheidenden Augenblicken eine einseitige Verengung bei sich, mit der wir uns werden auseinandersetzen müssen.

Wir sagten ausdrücklich, Kants Freiheitslehre nehme innerhalb der philosophischen Probleme eine ausgezeichnete Stellung ein. Vor ihm ist in der christlichen Theologie seit ihren Anfängen das Problem in eine eigene Tiefe gewachsen, aus der wesentliche positive wie negative Antriebe in die Philosophie eindringen, wie umgekehrt die theologische Erörterung nicht ohne Einfluß der philosophischen erfolgte (Paulus, Augustinus, Luther). Schon die Charakteristik der *negativen* Freiheit als unabhängig von Gott müßte auf diese Verklammerung von theologischer und philosophischer Fragestellung hinweisen. Genug – wir nehmen die kantische Auffassung der Freiheit, ohne jetzt auf eine Interpretation einzugehen, fast nur wie ein Beispiel, darin wir die positive Freiheit und ihren Begriff erläutern und dieses wiederum, damit wir einen deutlichen Einblick in die weitere Perspektive des Freiheitsproblems und unsere Aufgabe überhaupt gewinnen.

¹ *Kant*, Kr. d. r. V. (R. Schmidt). Leipzig (F. Meiner) 1926. A 418, B 446.

² a.a.O., A. 534, B 562.

Wir sagten: Kant faßt Freiheit als Vermögen, sich selbst zu bestimmen, als »absolute Selbsttätigkeit«. In beiden ist nichts Negatives. Gewiß, aber sie meinen doch *nicht dasselbe*. Kant unterscheidet daher auch Freiheit »im kosmologischen Verstande« und Freiheit »im praktischen Verstande«³. Diese Unterscheidung Kants deckt sich aber keineswegs mit dem Unterschied von negativer und positiver Freiheit, sondern die Unterscheidung fällt selbst wieder auf die Seite der positiven, besser, der nicht negativen Freiheit.

Zunächst: Was versteht Kant unter kosmologischer und praktischer Freiheit? »... verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee.«⁴ Freiheit besagt also *Vermögen des Selbstanfangs eines Zustandes*. Damit ist erläutert, was wir als Freiheitsbegriff Kants oben anführten: »absolute Selbsttätigkeit« – von selbst anfangen, spontan, sua sponte, spon, spondeo, spond, ΣΠΕΝΔ, σπένδω: spenden, frei von sich aus geben, spontan, Spontaneität, absolute Selbsttätigkeit. Freiheit als absolute Spontaneität ist Freiheit im *kosmologischen* Verstande: *transzendente Idee*. Was die letzteren Bestimmungen meinen, werden wir nachher erörtern. Zuvor fragen wir: Was heißt Freiheit »im praktischen Verstande«? »Die Freiheit im *praktischen* Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.«⁵ Freiheit im praktischen Verstande ist *Unabhängigkeit*, also doch gerade das, was wir als Kennzeichen des negativen Begriffes der Freiheit anführten. Sagten wir aber nicht: beide Freiheitsbegriffe Kants – der transzendente und der praktische – seien nicht negativ? Allerdings. Aber die vorgelegte Definition der praktischen Freiheit nimmt

³ a.a.O., A 533 f., B 561 f.

⁴ a.a.O., A 533, B 561.

⁵ a.a.O., A 534, B 562.

diese unstreitig negativ. Und wenn wir näher zusehen, erläutert Kant auch die Freiheit im praktischen Verstande eben durch die Momente, die wir zuerst anführten bei der Nennung des Kantischen Freiheitsbegriffs: »Die menschliche Willkür ist . . . [frei], weil Sinnlichkeit ihre Handlungen nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen«⁶. *Willkür* bedeutet hier nicht: Zucht- und Gesetzlosigkeit, sondern *Willensvermögen*. Hier ist die negative Freiheit erwähnt, zugleich aber etwas anderes: das Vermögen, sich selbst zu bestimmen. Aber ist das nicht ohne weiteres einerlei mit der *Spontaneität*, also identisch mit dem *kosmologischen* Begriff der Freiheit? Dann würde dieser den positiven und der praktische Begriff dagegen, Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit, den negativen darstellen.

Keineswegs. Zwar läßt sich nicht bestreiten, daß Kant in der Definition der Freiheit im praktischen Verstande die *Unabhängigkeit* von der sinnlichen Nötigung anführt. Das hat seinen Grund. Die ganze Erörterung findet sich in der »Kritik der reinen Vernunft«, d. h. in dem Werk, wo der reine Verstand, das theoretische Vermögen des Menschen, Thema ist; nicht der praktische Verstand, die *πραξις* im Sinne des sittlichen Handelns. Wir müssen daher, bevor wir Kant gewaltsam auf die angeführte Definition der praktischen Freiheit als Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit festlegen, fragen: Wie bestimmt Kant die Freiheit im praktischen Verstande dort, wo er thematisch von der *πραξις*, von der Sittlichkeit handelt, also in der »Kritik der praktischen Vernunft«? Noch schärfer gefragt: Wie faßt Kant die praktische, sittliche Freiheit dort, wo die Sittlichkeit für ihn metaphysisches Problem wird, also in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«? In seiner so betitelten Schrift zu Beginn des dritten Abschnittes schreibt Kant: »Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde

⁶ Ebd.

diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann; so wie *Naturnotwendigkeit*, die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.⁷ Hier ist *wieder* ›*Unabhängigkeit*‹ genannt. Doch Kant spricht jetzt deutlicher: »Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar. Allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist.«⁸ Hier wird schon klar: wenn ein positiver Begriff der Freiheit jetzt gewonnen werden soll, dann offenbar ein *praktischer*. Kant sagt: »was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als *Autonomie*, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?«⁹ Der positive Begriff der Freiheit besagt: *Autonomie* des Willens, *Selbstgesetzgebung*. Die Freiheit im praktischen Verstande ist nicht das Negative zur Freiheit im *transzendentalen* Verstande, sondern die Freiheit im *praktischen* Verstande selbst ist es, die sich gliedert in negative und positive.

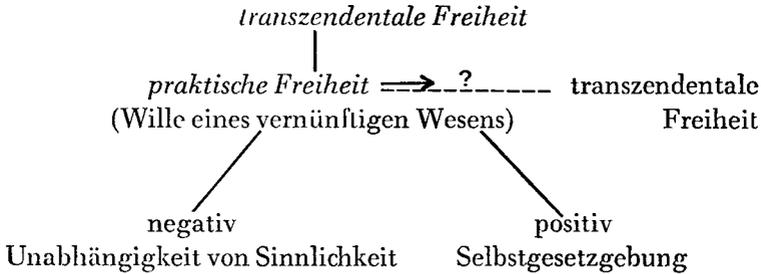
Wie steht es dann aber mit der Freiheit im transzendentalen Verstande, mit der absoluten Spontaneität, wenn sie nicht die positiv praktische zur negativ praktischen ist? Absolute Spontaneität, ist das nicht dasselbe wie Autonomie? In beiden geht es um das Selbst, das Selbsthaftige, das *sua sponte*, αὐτός. Offenbar hängen beide zusammen, aber sie sind nicht einerlei. Sehen wir schärfer zu. *Absolute Spontaneität*: das Vermögen des Selbstanfangs eines Zustandes; *Autonomie*: Sich-selbst-Gesetzgeben eines vernünftigen Willens. In der absoluten Spontaneität (transzendentalen Freiheit) ist nicht die Rede von Wille und Willensgesetz, sondern vom Selbstanfangen eines Zustandes; in der Autonomie dagegen von einem bestimmten Seienden, zu dessen Wesen Wollen, πρᾶξις gehören. Sie sind nicht einerlei und

⁷ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Vorländer). 6. Aufl., Leipzig (F. Meiner) 1925, S. 74 (IV, 446).

⁸ Ebd.

⁹ a. a. O., S. 74 f. (IV, 446 f.).

doch ist Selbsthaftes in beiden: sie gehören zusammen. Wie? Das Sichselbstbestimmen zum Handeln als Selbstgesetzgebung ist ein Selbstanfangen eines Zustandes in dem besonderen Gebiet des menschlichen Handelns eines vernünftigen Wesens überhaupt. Autonomie ist eine Art von absoluter Spontaneität, diese umgrenzt das allgemeine Wesen von jener. Aufgrund dieses Wesenscharakters als absoluter Spontaneität ist Autonomie möglich. Gebe es überhaupt keine absolute Spontaneität, dann auch keine Autonomie. Autonomie *gründet* der Möglichkeit nach in der absoluten Spontaneität, die praktische Freiheit in der transszendentalen. Demgemäß sagt Kant selbst ausdrücklich in der »Kritik der reinen Vernunft«: »Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese *transszendentale* Idee der *Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene [transszendentale] in dieser [praktischen] das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben.«¹⁰



So ist die transszendentale Freiheit der praktischen nicht als der negativen *nebeneinander*, sondern der *praktischen* als die Bedingung ihrer Möglichkeit *vor-geordnet*. Daher wird in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« der dritte Abschnitt eröffnet mit der Überschrift: »Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens«.¹¹ Die Be-

¹⁰ Kant, Kr. d. r. V., A 533, B 561.

¹¹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 74 (IV, 446).

stimmung der positiven Freiheit als ›Autonomie‹ enthält ein *eigenes Problem*, mit einer Schwierigkeit, die es von altersher bei sich trägt.

*§ 4. Die im Gründungscharakter der ›transzendentalen‹
Freiheit angezeigte Erweiterung des Freiheitsproblems in der
Perspektive des kosmologischen Problems: Freiheit –
Kausalität – Bewegung – Seiendes als solches*

Was haben wir jetzt aus der kurzen und rohen Erörterung des positiven Freiheitsbegriffes für unsere Absicht gewonnen? Wir wollten damit den Durchblick und das Blickfeld dieses Durchblickes in das Freiheitsproblem verdeutlichen, d. h. eine Vordeutung darauf geben, wie der Gehalt des Problems selbst damit, daß er aufs Ganze geht, uns an die Wurzel geht. Im Problem selbst, und zwar zu ihm gehörig liegt ein Angriffscharakter. Davon ist offenbar bisher wenig zu sehen. Man müßte denn glauben, der Angriffscharakter des Problems bestehe darin, daß die Freiheit, um die es sich dabei handelt, eben eine Eigenschaft an uns Menschen sei und somit uns angehe. Diese Meinung ist allerdings richtig, ja allzu richtig, um das treffen zu können, was wir suchen. Denn in der eben geäußerten trivialen Meinung wird lediglich hingewiesen auf eine praktische Bedeutsamkeit, die der Freiheit, eben als Eigenschaft am Menschen, zukommt. Dieser Hinweis kann aber auch schon von der negativen Freiheit aus – fast noch deutlicher – gegeben werden. Ginge es nur darum, dann hätten wir die Erörterung der positiven Freiheit lassen können. Aber es geht um etwas anderes, um den *Angriffscharakter* des *Freiheitsproblems*. Der Angriffscharakter soll sich aus dem *innersten Wesen* der Freiheit ergeben, sofern dieses im Horizont des philosophischen Fragens steht.

Daher müssen wir jetzt im Hinblick auf die Erläuterung der positiven Freiheit und ihres Problems, die wir an Hand der kantischen Unterscheidung gegeben haben, ein Dreifaches fra-

gen: 1. Ist in der positiven Freiheit überhaupt eine grundsätzliche Erweiterung der Problematik sichtbar? 2. Wohin weist diese Erweiterung? Das heißt, welche Perspektive öffnet sich? 3. Ist die Erweiterung des Problems derart, daß wir aus dem erweiterten Problem die Möglichkeit ersehen, inwiefern das Philosophieren als das ›aufs-Ganze-Gehen‹ als dieses zugleich ein ›an-die-Wurzel-Gehen‹ ist?

Daß mit der positiven Freiheit eine Erweiterung des Problems, und zwar eine grundsätzliche, verbunden ist, läßt sich im Verhältnis zu den beiden folgenden Fragen 2 und 3 kurz und leicht zeigen. Es ist bereits geschehen: die positive Freiheit ist als praktische gleich Autonomie. Sie gründet ihrer Möglichkeit nach in der absoluten Spontaneität (transzendentalen Freiheit). Mit dieser Freiheit gehen wir zurück auf ein anderes, Weiteres. Daß außer der praktischen positiven und negativen Freiheit die transzendente auftaucht, verrät eine Erweiterung, und es ist eine grundsätzliche, weil das, was in der Erweiterung dazu kommt, die absolute Spontaneität, gesetzt wird als Grund der praktischen, als das, worin diese gründet. Daß dieses Verhältnis zwischen praktischer und transzendentaler Freiheit besteht, drückt Kant aus, indem er sagt: »die Aufhebung der transzendentalen Freiheit [würde] zugleich alle praktische Freiheit vertilgen«.¹ Die Möglichkeit dieser hängt an der Möglichkeit jener. Die erste Frage ist damit beantwortet.

Welche Perspektive öffnet sich mit dieser Erweiterung? Die Perspektive ist offenbar bestimmt durch den Problemgehalt dessen, was als Ermöglichung der praktischen Freiheit (Autonomie) sich zeigt, durch den Problemgehalt dessen, was Kant ›absolute Spontaneität‹ nennt. Was heißt das? Worin liegt dabei das eigentliche Problem? Noch einmal: Spontaneität bedeutet das ›von selbst‹; und zwar von selbst anfangen, das Anfangen einer »Reihe von Begebenheiten«²; absolute Spontaneität: ›ganz von selbst‹ eine Reihe von Begebenheiten anfangen; Anfangsein für

¹ Kant, Kr. d. r. V., A 554, B 562.

² Ebd.

eine Begebenheit, sie auf sich folgen lassen. Was etwas (eine Sache) dergestalt auf sich folgen läßt, das ist nach Kant für jenes etwas die Ursache. In der Frage der Spontaneität, des Anfangens und Folgenlassens handelt es sich um die Frage nach der Ursache. Dieses, das Ursachesein einer Ursache (*causa*), nennt Kant die Kausalität (die Kausalität der *causa*). In diesem Sinne spricht er direkt von der »Kausalität der Ursache«³. Kausalität der Ursache heißt aber nicht Ursache der Ursache, sondern das Ursachesein einer Ursache: *daß* und *wie* eine Ursache Ursache ist.

Nun steht nach Kant alle Erfahrung, d. h. alle theoretische Erkenntnis der vorhandenen Natur, unter dem Grundsatz des Gesetzes der Kausalität. Dieses Gesetz des Ursacheseins des einen in der Erfahrung gegebenen Seienden für das andere, d. h. das Gesetz des Verursachtseins des anderen durch das eine lautet nach Kant⁴ in der Überschrift der II. Analogie nach der 1. Auflage: »Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt«⁵, und ferner: »so ist die Kausalität die Ursache dessen, was geschieht, oder entsteht, auch entstanden, und bedarf nach dem Verstandesgrundsatz selbst wiederum eine Ursache«.⁶ Das jeweilige Ursachesein einer Ursache folgt seinerseits auf eine vorangehende, d. h. in der Natur fängt kein Ursachesein einer Ursache von selbst an. Umgekehrt, das *Selbstanfangen eines Zustandes* (einer Reihe von Begebenheiten) und zwar das *gänzliche Selbstanfangen* ist demnach *ein von der Kausalität der Natur völlig verschiedenes Ursachesein, eine ganz andere Kausalität*. Kant nennt sie, nämlich *die absolute Spontaneität, Kausalität aus Freiheit*. Daraus wird klar: Das eigentlich Problematische in der absoluten Spontaneität ist ein Problem der *Kausalität, des Ursacheseins*. Die *Freiheit* wird dem-

³ a.a.O., A 533, B 561.

⁴ I. Analogie: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. III. Analogie: Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

⁵ Kant, Kr. d. r. V., A 189.

⁶ a.a.O., A 532, B 560 fin.

nach von Kant gesehen als das *Vermögen eines eigenen und ausgezeichneten Ursacheseins*. Die *Perspektive*, die sich demnach mit der grundsätzlichen Erweiterung des Problems der praktischen Freiheit, d. h. der Ansetzung der Autonomie als absoluter Spontaneität öffnet, ist die des Problems der *Kausalität überhaupt*. Die Kausalität im Sinne der absoluten Spontaneität, d. h. das Ursachesein im Sinne des gänzlichen Selbstanfangs einer Reihe von Begebenheiten ist ein solches, das wir in der Erfahrung, d. h. für Kant in der theoretischen Erkenntnis der vorhandenen Natur, nicht antreffen. Was wir bei dieser Vorstellung der absoluten Spontaneität vorstellen, liegt außerhalb des erfahrungsmäßig Zugänglichen, übersteigt dieses (transcendere). Die *Freiheit als absolute Spontaneität* ist die *transzendente Freiheit*.⁷

Positive Freiheit als gründend in der absoluten Spontaneität (transzendente Freiheit) birgt in sich das Problem der *Kausalität* überhaupt dann gerade, wenn, wie Kant behauptet, die praktische Freiheit in der transzendentalen gründet und diese eine ausgezeichnete Kausalität ausmacht; dann ist das Problem dieser *ausgezeichneten* Kausalität erst recht ein Grund der Notwendigkeit dafür, das Problem der Kausalität überhaupt aufzunehmen.

Mit diesen Fragen bringen wir uns freilich schon außerhalb des kantischen Problems. Für uns bedeutet aber Kant nicht ohne weiteres die absolute Wahrheit, sondern ist jetzt nur Anlaß und Gelegenheit der vollen Entfaltung des Problems – wobei das früher Gesagte bestehen bleibt: die entscheidende Bedeutung Kants für das Freiheitsproblem überhaupt.

Freiheit wird erörtert in der Perspektive des Ursacheseins. Gerade Kant hat das Freiheitsproblem so gefaßt, daß es in diese Perspektive weist. Ob dies die *einzig*e Perspektive für das Freiheitsproblem ist, ob es noch eine andere und gar radikalere gibt und welche, das lassen wir jetzt noch ganz offen. Halten wir die

⁷ Die gegebene Erläuterung von ›transzendental‹ ist nur ganz vorläufig; sie genügt gleichwohl fürs erste.

in der Orientierung an Kant gewonnene Perspektive fest, dann besagt das: Nach dem Wesen der menschlichen Freiheit fragen, also nach ihrem Was, nach der inneren Möglichkeit und dem Grunde derselben, – so nach dem Wesen der Freiheit fragen, heißt: das *Wesen* der Kausalität, des Ursacheseins, zum Problem machen. Wohin bewegen wir uns fragend, wenn wir so das Wesen des Ursacheseins aufhellen wollen? Erst mit der Antwort auf diese Frage ist die Weite des Freiheitsproblems ausgemessen.

Ursachesein besagt unter anderem: Folgenlassen, Anfangen; es gehört in den Zusammenhang dessen, was vor sich geht; es ist ein Charakter der Vorgänge, Begebenheiten, Geschehnisse. Dergleichen Charaktere zeigen durchgängig das, was wir *Bewegung im weiteren Sinne* nennen. Mit Rücksicht auf diese Mannigfaltigkeit von Bewegungen ergibt sich: Bewegung und Bewegung ist nicht dasselbe. Was etwa von der sogenannten mechanischen Bewegung gilt, dem bloßen Geschiebe von Massenteilchen, ferner vom bloßen Ablaufen und Abrollen eines Vorganges, das gilt nicht ohne weiteres von der Bewegung etwa im Sinne des Wachstums und der Verkümmernng. Entsprechend verschieden ist das Ursachesein, Folgenlassen, Anfangen und Enden. Wieder verschieden von Vorgang und Wachstum ist, was wir das Benehmen von Tieren, das Sichverhalten von Menschen nennen. Diese wieder können gesehen werden innerhalb von Begebenheiten – den Bewegungen – des Handelns und des Verkehrs. Eine Reise zum Beispiel ist keine bloße, ja überhaupt keine mechanische Fortbewegung mit einer Maschine (Eisenbahn, Schiff, Flugzeug), sie ist auch keine mechanische Bewegung plus ein Verhalten von Menschen, sondern sie ist ein eigenes Geschehen, über dessen Wesenscharakter wir ebensowenig wissen wie über das Wesen der anderen genannten Arten von Bewegung.

Wir wissen von all dem wenig oder nichts, aber keineswegs deshalb, weil dergleichen uns unzugänglich wäre, sondern weil wir zu oberflächlich, d. h. nicht wurzelhaft existieren, um danach zu fragen und diese Fragen als brennende zu spüren. So ist es denn in der Philosophie bezüglich der Aufhellung des Wesens

der Bewegung überaus kümmerlich bestellt. Seit Aristoteles, der als erster und bisher letzter das *philosophische* Problem begriff, ist die Philosophie um keinen Schritt in diesem Problem vorwärts gekommen. Im Gegenteil, sie ist rückwärts gegangen, sofern sie das Problem überhaupt nicht einmal als Problem begriff. Auch Kant versagt hier völlig. Das ist um so merkwürdiger, als für ihn das Problem der Kausalität zentral war. Es ist leicht zu sehen, daß das Problem des Wesens der Bewegung Voraussetzung dafür ist, um überhaupt das Problem der Kausalität, des Ursacheseins, zu stellen, geschweige denn zu lösen.

Und das Problem der Bewegung seinerseits? Bewegung, d. i. Bewegtsein bzw. Ruhen (als ein eigener Modus von Bewegung), erweist sich als eine Grundbestimmung dessen, dem wir überhaupt ein Sein zusprechen, des Seienden. Die Art der möglichen Bewegtheit bzw. Unbewegtheit wandelt sich mit der Art des jeweiligen Seienden. Das Problem der Bewegung ist gegründet auf die Frage nach dem Wesen des Seienden als solchen.

So weitet sich der Durchblick durch das Problem der Freiheit. Die einzelnen Durchgangsstellen der Erweiterung des Durchblicks seien jetzt noch einmal aufgezählt: praktische Freiheit (Autonomie) – transzendente Freiheit (absolute Spontaneität) – ausgezeichnete Kausalität – Kausalität (Ursachesein) als solche – Bewegtheit als solche – Seiendes als solches. Und wo stehen wir jetzt?

Mit dieser Frage nach dem Seienden als solchem, nach dem, was das Seiende als Seiendes in seiner ganzen Weite und Tiefe denn eigentlich sei, fragen wir diejenige Frage, die von altersher als die entscheidende, erste und letzte Frage des eigentlichen Philosophierens gilt – die *Leitfrage der Philosophie*: τί τὸ ὄν, was ist das Seiende?

*§ 5. Der fragliche Angriffscharakter
der erweiterten Freiheitsfrage und die überlieferte Gestalt
der Leitfrage der Philosophie.*

Notwendigkeit eines erneuten Fragens der Leitfrage

Die Frage nach dem Seienden als solchem ergab sich im Verfolg des eigenen Gehalts des Freiheitsproblems. Sie ergab sich nicht etwa als eine Frage, an die das Freiheitsproblem lediglich angrenzt, nicht als Frage, die lediglich als allgemeinere über der Einzelfrage nach der Freiheit schwebt, sondern wenn wir wirklich nach dem Wesen der Freiheit fragen, stehen wir in der Frage nach dem Seienden als solchem. Die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit ist sonach notwendig eingebaut in die Frage, was das Seiende als solches eigentlich sei. In dieser Frage stehen, heißt offensichtlich: schlechthin aufs Ganze gehen – denn weiter als über das Seiende als solches kann das Fragen nicht erweitert werden.

Doch ist nun *diese* Erweiterung des Problemfeldes solcher Art, daß wir aus dem erweiterten Problemgehalt ersehen, inwiefern das Aufs-Ganze-Gehen besage: uns an die Wurzel gehen? Damit kommen wir zur dritten Frage.

Wir können sie jetzt bestimmter stellen. Ist das Fragen nach dem Wesen der menschlichen Freiheit als eingebaut in der Frage nach dem Seienden, als ein Fragen ins Ganze in sich ein ›uns-an-die-Wurzel-Gehen‹? Man möchte antworten: Sofern wir im Verfolg des Gehalts der Freiheitsfrage nach dem Seienden als solchem fragen, wir selbst aber, die fragenden Menschen, auch zum Seienden gehören, wird in der Frage nach dem Seienden auch nach uns gefragt. Allein daraus, daß in der Frage nach dem Seienden auch nach uns als seienden gefragt ist, läßt sich keineswegs ersehen, daß und inwiefern es uns an die Wurzel gehen soll. Wenn nach dem Seienden gefragt ist, wird auch nach dem Tier und der materiellen Natur gefragt, denn sie fallen ebenso wie wir Menschen unter das Seiende. Dieses Fragen nach dem Seienden betrifft das Tier mit, aber dieses

Mitbetreffen ist bei ihm wie bei uns doch nicht ein ›an-die-Wurzel-Gehen‹.

Wie wenig das zutrifft, wird uns klar, wenn wir die Frage nach dem Seienden uns näher besehen. In dieser Frage der Philosophie wird gefragt, was das Seiende sei. Es wird gefragt, was das Seiende, und zwar als Seiendes, sei hinsichtlich dessen, daß es Seiendes ist. Die Leitfrage lautet daher schärfer: Was ist das Seiende *als solches*? Dieser Ausdruck ›als solches‹ ist die Übersetzung des lateinischen *ut tale, qua tale*, gebraucht in der Metaphysik des Spätmittelalters, das dem ἡ der Antike entspricht. Er bedeutet, daß dasjenige, dem er angefügt wird – der Tisch als solcher –, nicht einfachhin und beliebig Gegenstand eines Erfassens, einer Meinung, Bewertung oder einer Handhabung ist, sondern daß der Tisch als ein solcher, d. h. sofern er Tisch ist, hinsichtlich seines Tischseins genommen werden soll. Das Tischsein des Tisches gibt erst Kunde von dem, *was* der Tisch *ist*, seinem Was-sein, Wesen. Ein Seiendes als solches befragen heißt, es hoc ens qua tale, sofern es dieses Seiende ist, im Hinblick auf das, ein Seiendes zu sein, zu befragen. Dieser sprachliche Ausdruck ›als solches‹ ist ein spezifisch philosophischer. Er gibt die Anweisung dafür, daß das, wovon die Rede ist, nicht einfach nur selbst gemeint, sondern von vornherein in einer *ausgezeichneten* Hinsicht gemeint ist – hinsichtlich *seines Wesens*: τί τὸ ὄν ἢ ὄν. Die Frage nach dem Seienden als solchem fragt aber nicht nur nach diesem oder jenem. Die Frage nicht nur nach dem Seienden als solchem (Tier, Mensch), sondern nach *dem* Seienden als solchem, bedeutet das Fragen, was das Seiende als Seiendes überhaupt ist, abgesehen davon, ob das Seiende gerade eine Pflanze oder ein Tier oder ein Mensch oder Gott ist. In dieser Frage wird also abgesehen von dem jeweiligen Sach- und Sondercharakter des Seienden. Es ist gefragt nach dem, was dem Seienden überhaupt im allgemeinsten zukommt.

Je weiter wir also in diese Frage, was das Seiende als solches sei, hineinfragen, umso allgemeiner, mit Bezug auf einzelnes Seiendes unbestimmbar-abstrakt, wird das Feld. Zwar fällt jedes

bestimmte Seiende unter das Seiende als solches, aber so ganz im Allgemeinen und Weitesten, daß offenbar die Frage nach dem Seiende als solchem das besondere Seiende *nicht mehr besonders angehen kann*. Es ist also nicht etwa nur wie bisher dunkel, inwiefern das ›ins-Ganze-Fragen‹ so viel besage wie: *uns an die Wurzel gehen*, sondern es ist überhaupt unmöglich. Denn nach dem Seienden überhaupt fragen, heißt: *wegfragen* von jedem *besonderen* Seienden, mithin auch vom Menschen. Wie soll in solchem Wegfragen von uns ein Angriffscharakter liegen und überhaupt liegen können? Das An-die-Wurzel-Gehen muß als Angriff zum mindesten die Richtung *auf uns zu*, uns selbst ins Ziel nehmen. Das Fragen nach dem Seienden im allgemeinen, gleichgültig ob Tier oder Mensch, ist kein Losgehen auf uns selbst als solche, mithin alles andere denn ein Angriff auf uns. Das Wegfragen ins Allgemeine ist vielmehr Flucht vor uns als einem besonderen Seienden und so vor jedem Seienden.

Wenn wir demnach das gewählte Problem, die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit, gerade von seinem vollen und letzten Problemgehalt her nehmen, von der Frage nach dem Seienden als solchem, dann wird einsichtig: Dieses Ins-Ganze-Fragen geht uns nicht nur nicht an die Wurzel, es geht überhaupt nicht einmal an *uns*, sofern wir diese Menschen sind. Es bleibt dabei: Die These, das Ins-Ganze-Fragen sei ein An-die-Wurzel-Gehen, ist eine willkürliche Behauptung, deren Recht aus dem Sachgehalt des betreffenden Fragens in keiner Weise zu erhärten ist. Wir können dafür noch einen weiteren Beleg anführen, dessen Beweiskraft doch nicht einfach in den Wind geschlagen werden kann.

Wir sagten, die Frage, in der das Freiheitsproblem gemäß unserer Enthüllung seiner eigenen Perspektive ruht, die Frage nach dem Seienden als solchem, sei so alt wie die abendländische Philosophie. Wenn wir deren Geschichte überblicken, dann zeigt sich, daß diese Frage *nie und nirgends* dazu drängte, das Fragen, die Philosophie in sich, als ein An-die-Wurzel-Gehen – dem

Fragenden nämlich – zu fassen. Im Gegenteil, das immer wieder aufgegriffene Bemühen, vor allem seit Beginn der neuzeitlichen Philosophie, ging darum, die Philosophie endlich zum Range einer Wissenschaft bzw. der absoluten Wissenschaft zu erheben, als theoretisches Verhalten schlechthin, als reine Contemplation, als *spekulative Erkenntnis* (Kant), worin ganz und gar nichts von *Angriff* liegen kann und liegen sollte.

Der *innere Gehalt* der Frage nach dem Seienden als solchem zeigt ebensowenig wie die Geschichte dieser Frage, in die das Freiheitsproblem eingebaut ist, den von uns behaupteten Angriffscharakter. Ist das so, dann ergibt sich auch, daß unsere These vom Angriffscharakter des Ins-Ganze-Fragens des Philosophierens ganz und gar nicht selbstverständlich ist, am allerwenigsten für die Philosophie und ihre landläufige Interpretation. Die Erläuterung der These und ihre Bewährung liegen keineswegs auf der Hand, so nahe uns die alltägliche und fast ›natürliche‹ Meinung liegt, die Philosophie müßte, wie die Phrase lautet, ›Lebensnähe‹ haben.

Die Erörterung der *These vom Angriffscharakter der Philosophie* bringt uns in eine merkwürdig zwiespältige Lage: *Auf der einen Seite* entspricht unsere These der ganz *natürlichen* Ansicht von der Philosophie, wonach Philosophie mit dem Menschen selbst zu tun und auf sein Handeln Einfluß haben soll. Mag auch die *Auslegung*, die der gemeine Verstand dieser Überzeugung gibt, und die entsprechende Vorstellung von Philosophie noch so verworren und abwegig sein und das größte Mißtrauen herausfordern; denn unter ›Lebensnähe‹ versteht man die Anbiederung des Tuns und Strebens an die sogenannten heutigen Bedürfnisse. Allein, das ist eben das Schwierige, denn – um zu wiederholen – die natürliche vorphilosophische Erfahrung und Überzeugung verlangt, was wir zuvor schon der Philosophie versagt haben. Ihre sogenannte ›Lebensnähe‹ also ist Charakterlosigkeit in Größe. Wenn aber Philosophie eine letzte und erste Möglichkeit der menschlichen Existenz überhaupt ist, wird man ihr solches Tun nicht aufreden wollen, sondern umgekehrt von

ihr verlangen, aus sich und ihrem Letzten und Ersten sich den Charakter zu geben.

Auf der anderen Seite ergibt die Auseinanderfaltung gerade des vollen Gehalts der Leitfrage der Philosophie nichts von einem in diesem Fragen liegenden Angriffscharakter. Im Gegenteil, dieses Fragen legt sich selbst aus als θεωρία, contemplatio, spekulative Erkenntnis. Unsere These kommt der sogenannten natürlichen und vorphilosophischen Überzeugung vom Wesen der Philosophie entgegen und ist vermutlich von da her erst bestimmt. Andererseits spricht nichts vom Sachgehalt der ausdrücklich philosophisch leitenden Frage: Was ist das Seiende als solches?, für sie, ebensowenig die Tradition der Interpretation dieser Frage. Welcher Instanz sollen wir mehr vertrauen, der natürlichen Überzeugung von der Philosophie oder der großen Tradition ihres Leitproblems und seiner bisherigen Behandlung?

Wir müssen beiden Instanzen mißtrauen, sofern sie sich in der landläufigen Gestalt uns darbieten. So wenig wir mit jener natürlichen Überzeugung mitgehen in dem Sinne, daß wir die Philosophie zu einer Weltanschauungsverkundigung im üblichen Sinne verunstalten, so wenig werden wir die überlieferte Leitfrage einfach hinnehmen als die sachlich erste und letzte Frage. Warum sollen wir sie nicht hinnehmen? Dürfen wir die große Überlieferung für nichts erklären und die lächerliche Meinung hegen, ganz von vorn anfangen zu müssen und zu können? Wenn wir aber aus der Überlieferung nicht herauspringen können, wie und warum sollen wir die Leitfrage abweisen? Ist diese Frage: τί τὸ ὄν, etwa ›falsch‹ gestellt? Woher nehmen wir, die ›Falschheit‹ zugegeben, den Maßstab für eine solche Beurteilung? Welches ist die wahre Fragestellung? Wie kann die Frage überhaupt falsch gestellt sein? Das Seiende im Ganzen fordert doch oder kann fordern diese elementare Frage nach dem, was es, das Seiende als Seiendes, sei. *Diese Leitfrage der abendländischen Philosophie ist nicht falsch gestellt, sondern sie ist überhaupt nicht gestellt.* Das ist auf den ersten Blick freilich eine unerhörte und anmaßende Behauptung. Zudem widerspricht sie dem, was

wir eben selbst anführten, daß Aristoteles die Frage $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \delta\upsilon\nu$ als die Frage des eigentlichen Philosophierens ausspreche und festlege, denn er spricht aus, was die ganze antike Philosophie vor ihm in einem großen Ringen als Aufgabe zur Klarheit zu bringen suchte. Die Frage haben Platon und Aristoteles gefragt, und seitdem können wir sie in ihren überlieferten Schriften als dort vorkommend feststellen. Aristoteles und Platon haben sogar, nicht so sehr direkt als durch ihre ganze Arbeit, eine gewisse Antwort auf die betreffende Frage gegeben, eine Antwort, die seitdem durch die ganze Geschichte der abendländischen Metaphysik hindurch bis zu ihrem grandiosen Abschluß durch Hegel im Grunde als endgültige genommen wurde.

Wie können wir also behaupten, die Frage sei nicht gestellt? Platon und Aristoteles haben diese Frage wirklich gefragt. Gewiß, aber wenn wir diese bei ihnen vorkommende Frage mitsamt der Antwort wieder aufstellen und nur feststellen, daß die Frage dort vorkommt, heißt das diese Frage *wirklich* stellen, die Frage *wirklich* fragen? Daß die Frage und mehr noch ihre Antwort und deren Folgen in der nachkommenden Philosophie immer wieder vorkommen, heißt das, daß die Frage gestellt wurde? Keineswegs. Die von Platon und Aristoteles, kurz: von der abendländischen Philosophie, gefragte Frage *wiederfragen*, besagt etwas anderes. Es heißt: *ursprünglicher fragen als jene*. Es ist – in der Geschichte alles Wesentlichen – das Vorrecht, aber zugleich auch die Verantwortung aller Nachkommen, daß sie zu Mördern der Vorfahren werden müssen und selbst unter dem Schicksal einer notwendigen Ermordung stehen! Nur dann gewinnen wir die Fragestellung, in der jene *unmittelbar* existierten, aber eben deshalb nicht in der letzten *Durchsichtigkeit* ausarbeiten konnten.

Haben wir selbst nun etwa in unseren bisherigen Überlegungen die Frage, was das Seiende sei, gefragt? Ganz und gar nicht, wir haben sie nur aufgerafft. Wir haben nur deutlich gemacht, daß das Freiheitsproblem in diese Frage eingebaut ist. Wir gaben einen Hinweis auf die Weite dessen, was in dieser Frage

das Befragte ist: das Seiende im Ganzen als solches. Und es ergab sich uns dann, daß eben diese Frage, gemäß ihrem allgemein abstrakten Charakter, nichts von einem Angriffscharakter zeigt. Aber dürfen wir dies eigentlich behaupten, solange wir den Fragegehalt nicht voll ausgeschöpft haben? Können wir diesen ausschöpfen, ja überhaupt auch nur zu Gesicht bekommen, solange wir die Frage nicht wirklich fragen, sondern sie nur als eine in der antiken Philosophie vorkommende gleichsam zitieren? Erst wenn wir und sofern wir die überlieferte Leitfrage des Philosophierens wirklich gefragt haben, können wir über unsere These entscheiden, ob im Philosophieren ein Angriffscharakter liegt oder nicht.

ZWEITES KAPITEL

Die Leitfrage der Philosophie und ihre Fraglichkeit Erörterung der Leitfrage aus ihren eigenen Möglichkeiten und Voraussetzungen

§ 6. Die Leitfrage der Philosophie (τί τὸ ὄν) als Frage nach dem Sein des Seienden

Was heißt: diese Frage wirklich fragen? Nichts anderes als auf- und hervorbrechen lassen all das, was an ihr an *Frag-würdigem* sich auftut, alles, was in ihr *des Fragens würdig* ist, in die Frage einstellen. Was aber des Fragens würdig ist, umfaßt all jenes, was zu *dieser Frage ihrer eigenen Möglichkeit nach gehört*, was in ihr selbst liegt an sogenannten *Voraussetzungen*.

Es ist das Eigentümliche jeder Frage, daß sie nicht auch schon bei ihrem ersten Erwachen all das mit in Frage stellt, was zu ihrer eigenen Voraussetzung gehört. Und gerade jenes Fragen, das wie das genannte nach dem Seienden als solchem gleichsam von Hause aus schon auf das Ganze geht, gerade solches Fragen ist zunächst notwendig bei seinem ersten Stadium beruhigt. Allein, eben dieses Fragen, das seiner Grundtendenz nach aufs Ganze fragt, das zuletzt und zuerst Fragwürdige zu treffen sucht, darf sich nicht beruhigen bei der Gestalt seines ersten Stadiums.

Doch, um nun endlich zuzugreifen: Was kann und soll an der überlieferten Leitfrage der Philosophie τί τὸ ὄν noch Fragwürdiges sein? In dieser Frage ist nichts Geringeres des Fragens wert zu halten als das, wonach hier eigentlich gefragt wird. Wir müssen diese Leitfrage: Was ist das Seiende? zum wirklichen Fragen bringen, also nach dem suchen, wonach in ihr gefragt ist: nach dem Seienden als solchem, ὄν ἢ ὄν. Was ist das aber, was das Seiende als ein Seiendes ausmacht? Wie sollen wir es anders nennen als eben *das Sein*? Die Frage nach dem Seienden als solchem

richtet sich eigentlich auf das Sein. Gefragt wird, was das *Sein* des Seienden, nicht was das Seiende sei. Das der Frage Würdige ist eigentlich das Sein.

Haben wir damit das Fragwürdige der Leitfrage ausgeschöpft? Ein wirkliches Fragen ist es dann wirklich, wenn es um die Antwort bemüht ist, d. h. im Fragen zugleich nach der *Ermöglichung* der Antwort sucht. Die Ermöglichung der Antwort ist aber nur dann gesichert und zu sichern, wenn das Fragen sich selbst klar darüber wird, wie es fragt und wonach gesucht wird. Wie ist denn gefragt in der Frage: Was ist das Sein des Seienden? Wonach wird gesucht? Nach dem, was das *Wesen des Seins* bestimmt. Die Frage ist eine Bestimmungsfrage. Gesucht ist dann, von wo aus wir das Sein des Seienden verstehen, wenn wir es verstehen. Verstehen wir es denn und *wann* verstehen wir es? Jederzeit verstehen wir es schon, ohne daß wir wissen, ohne daß wir diesem Faktum irgendwelche Beachtung schenken. Inwiefern verstehen wir schon, was ›sein‹ heißt?

§ 7. *Das vorbegriffliche Seinsverständnis und das Grundwort der antiken Philosophie für das Sein: οὐσία*

a) Die Charaktere des vorbegrifflichen Seinsverständnisses und die Seinsvergessenheit

Es bedarf nur einer Erinnerung an das, was jederzeit in unserem Dasein geschieht. Wenn wir in den bisherigen Betrachtungen fragten: Kann die Behandlung des Freiheitsproblems als einer Einzelfrage eine echte Einleitung in die Philosophie sein?, dann verstehen wir jedenfalls, ohne noch die ganze Frage zu übersehen, jedes Wort des Satzes, unter anderem auch das zuletzt ausgesprochene ›sein‹. Sein kennen wir als den Infinitiv der Verbalform ›ist‹. Wenn ich sage und Sie es hörend verstehen: Das Thema der Vorlesung *ist* die menschliche Freiheit, so verstehen wir das ›ist‹. Wir verstehen etwas ganz Bestimmtes und können

jedenfalls ins Endlose bestätigen: Wir meinen mit dem ›ist‹ nicht etwa einen Stein oder ein Dreieck oder eine Zahl, sondern ›ist‹. Entsprechend ist es bei einer anderen Abwandlung: dem ›war‹, ›ist gewesen‹, ›wird sein‹. Wir halten und bewegen uns ständig in solchem Verstehen dessen, was ›sein‹ heißt, und zwar nicht nur und nicht erst dann, wenn wir diese sprachlichen Ausdrücke für Sein und seine Abwandlungen in der ausdrücklichen Rede gesprochen haben. Auch wenn wir z. B. im Anhören der Vorlesung schweigend vor uns hin meinen: Was er da sagt, ist nicht stichhaltig, verstehen wir das ›ist‹ und bewegen uns in diesem Verstehen. Oder wenn wir durch eine Landschaft gehen, einen Augenblick innehaltend uns umsehen und sagen, laut oder ohne Verlautbarung: herrlich!, so verstehen wir dabei: herrlich ist diese um uns seiende Landschaft. Herrlich ist sie, so wie sie eben ist und als seiende sich uns offenbart. Nicht erst im Reden und Sprechen über das Seiende, im ausdrücklichen ›ist‹-Sagen bewegen wir uns im Verstehen des ›ist‹, sondern schon in allem schweigenden *Verhalten* zum Seienden. Dies wiederum nicht nur und nicht erst im beschaulichen Genießen des Seienden oder im *theoretischen* Betrachten desselben, sondern in allem ›praktischen‹ Beurteilen und Bewältigen und Gebrauchen des Seienden. Und wiederum nicht nur in jeglichem Verhalten zum Seienden, das uns umgibt, verstehen wir, daß dieses Seiende ›ist‹, und daß es so und so und nicht anders ›ist‹, sondern auch im Verhalten zu uns selbst, die wir *sind*, und zu anderen unseresgleichen, *mit* denen wir *sind*, verstehen wir dergleichen wie *Sein*. Schließlich – dieses Sein des Seienden jeglicher Art verstehen wir nicht erst, wenn wir und sofern wir das Wort für ›Sein‹, ›ist‹, ›war‹ und dergleichen eigens gebrauchen, sondern in aller Rede meinen wir und verstehen wir Seiendes in seinem So-und-Anders-sein, Nicht-so-sein usw. Ja, wir können nur das ›ist‹ und ›war‹ und dergleichen Worte gebrauchen und uns in ihnen über das Gemeinte aussprechen, weil wir vor allem Ausspruch und allen Sätzen Sein von Seiendem schon verstehen.

Wir verstehen das Sein des Seienden derart, daß das Sein sich

auch schon von Anfang an gegliedert hat. Wir verdeutlichen uns diese anfängliche Gliederung am ›ist‹: Die Erde ›ist‹, hat als ein Planet *Wirklichkeit*, ›existiert‹. ›Die Erde ist schwer‹, ›ist bedeckt von Meer und Land‹: Sein besagt jetzt nicht ›existieren‹, sondern *Sosein*. ›Die Erde ist ein Planet‹: Sein als *Wassein*. ›Es ist so, daß die Erde sich um die Sonne bewegt‹: Sein als *Wahrsein*. Dies zunächst nur als Hinweis auf die anfängliche Gegliedertheit, in der wir Sein verstehen als Vorhandensein, Wassein, Sosein, Wahrsein.

Wir halten uns jederzeit und in aller Hinsicht in unserem Verhalten zum Seienden, das wir selbst nicht sind und das wir selbst als Menschen sind. Wir halten uns ständig in einem solchen Verstehen des Seins. Unser Verhalten ist getragen und durchherrscht von diesem – wie wir kurz sagen – *Seinsverständnis*. So sehr sind wir davon durchherrscht und so wenig fällt es uns auf als solches, daß wir uns daran gar nicht eigens kehren, daß wir an dieses für uns Selbstverständliche erst eigens erinnert werden müssen. Wir haben es vergessen, so tief vergessen, daß wir zu meist noch nie daran gedacht haben. Wir beginnen unsere Existenz mit solcher *Vergessenheit des Seinsverständnisses*, und je mehr wir dem Seienden uns öffnen, umso tiefer wird zunächst das Vergessen des einen, daß wir in aller Offenheit für Seiendes Sein verstehen. Aber diese tiefe Vergessenheit, in der für uns dieses alles Verhalten durchherrschende Seinsverständnis liegt, ist *kein Zufall*. Sie ist vor allem kein Beweis gegen die Herrschaft des Seinsverständnisses, sondern *dafür*, für dieses Verstehen des Seins von Seiendem hinsichtlich seiner Unterschiedlosigkeit.

Wir sagten: In der wirklich gefragten Leitfrage der Philosophie ist gefragt, was das *Sein* des Seienden sei. Deutlicher, gesucht ist nach dem, von wo aus wir dergleichen wie Sein verstehen, wenn wir es verstehen. Jetzt zeigt sich soviel: Wir verstehen es nicht nur gelegentlich, sondern ständig in allem Verhalten. Jeder versteht das ›ist‹ und ›Sein‹; und jeder hat dabei gemeinhin vergessen, daß er sich in solchem Verstehen von Sein hält. Nicht

genug, *jeder versteht es und keiner begreift es*, jeder kommt allsogleich in die größte Ratlosigkeit, wenn er Rede und Antwort stehen soll auf die Frage: Was meinst du eigentlich mit diesem ›ist‹ – ›Sein‹? Wir sind nicht nur verlegen um die Antwort, sondern wir sind vor allem hilflos hinsichtlich der Quelle, aus der wir eine Antwort schöpfen sollen.

Fragen wir: Was ist ein Tisch?, dann können wir sagen: ein Gebrauchsgegenstand. Auch wenn wir nicht imstande sind, eine schulgerechte Definition vom Wesen des Gebrauchsgegenstandes als solchen zu geben, so bewegen wir uns doch schon immer im Verständnis von derlei Dingen. Oder wenn wir gefragt sind: Was ist ein Dreieck?, dann können wir zum mindesten sagen: eine ebene und somit räumliche Figur. Wir bewegen uns dabei schon im Kennen und Anschauen von Räumlichem und Raum. Das, *von woher* wir Tisch und Dreieck bestimmen – Gebrauchsgegenstand, Raum – steht uns gleichsam offen als das, *woraufhin* dergleichen wie die genannten Gegenstände verstanden und bestimmt werden können. Entsprechend steht es mit jedem Seienden, mag es sein, was immer; jedes Seiende, das wir als solches kennen, haben wir schon hinsichtlich seines Seins irgendwie verstanden. Aber wir verstehen und kennen nicht nur das Seiende, sondern *ungesagt dessen Sein*. Und die Frage bleibt: Von woher verstehen wir das ›Sein‹ und ›ist‹, woraufhin ist das Sein als solches ausgelegt? Irgendworaufhin muß ›Sein‹ ausgelegt sein, anders könnten wir es nicht verstehen, und wir verstehen es doch, wenn wir das ›ist‹ sagen und wir unterscheiden mit Sicherheit das ›ist‹ von ›war‹. Wir können uns zwar täuschen in der Feststellung, ob jetzt und an einer bestimmten Stelle ein bestimmter Gegenstand ist, ob er nicht vielmehr nur einmal dort *war*. Allein, über den Unterschied des ›ist‹ und des ›war‹ als solchen täuschen wir uns nicht, können wir uns nicht täuschen.¹

Wir verstehen alle das Sein und begreifen es nicht, d. h. wir sind außerstande, es ausdrücklich und eigens zu bestimmen in

¹ Etwas in seiner Wahrheit für uns Besitz, was heißt das? Wie ist das möglich: täuschungsfrei von Hause aus?

dem, *als was* wir es da verstehen, was wir damit im Grunde meinen. Wir bewegen uns in einem *vorbegrifflichen Seinsverständnis*. Damit ist der Hinweis gegeben auf das gleichwohl noch rätselhafte Faktum, daß wir schon und gerade im alltäglichen Dahinexistieren Sein des Seienden verstehen. Nicht nur dies, wir haben dabei schon eine ganze Reihe von *Charakteren dieses Seinsverständnisses* kennengelernt, die wir jetzt aufzählend zusammennehmen: 1. Weite des Seins, (alle Bereiche des Seienden, d. h. irgendwie Ganzheit des Seienden) worin wir uns halten; 2. Durchdringung jeder Art menschlichen Verhaltens; 3. Unausgesprochenheit; 4. Vergessenheit; 5. Unterschiedlosigkeit; 6. Vorbegrifflichkeit; 7. Täuschungsfreiheit; 8. Anfängliche Gliedertheit.

Wenn nun das Philosophieren als solches damit überhaupt aufbricht und anhebt, sich selbst auszubilden damit, daß menschliches Fragen dem Seienden selbst sich gegenüberstellt und an es die Frage stellt, was es, das Seiende, als solches sei, dann muß offenbar im Verlauf solchen Fragens und Versuchens von Antworten – es mag alles scheinbar noch so unbeholfen ausfallen – eigens an den Tag kommen, als was dabei nicht nur das Seiende als solches, sondern das *Sein* des Seienden verstanden wird.

Dieses in der Philosophie sich aussprechende Seinsverständnis kann von der Philosophie nicht erfunden und erdacht sein, sondern weil das *Philosophieren als Urhandlung des Menschen in diesem selbst erwacht*, mithin aus dem entspringt, was er vor aller ausdrücklichen Philosophie schon war, und weil in dieser vorphilosophischen Existenz des Menschen bereits ein Verstehen des Seins liegen muß – denn anders könnte er sich überhaupt nicht zu Seiendem verhalten – deshalb ist das Seinsverständnis, das in der Philosophie sich ausspricht, dasjenige, was der Mensch als solcher schon aus seiner vorphilosophischen Existenz mitbringt. Das Erwachen des Seinsverständnisses, das Vorfinden für es selbst, ist die Geburt der Philosophie aus dem Dasein im Menschen. Wir können hier jetzt diese *Geburt der Philosophie*

als *Erwachen des Seinsverständnisses in der abendländischen Geschichte* nicht verfolgen. Wir müssen uns mit einem *schema-tischen Hinweis* begnügen.

b) Die Vieldeutigkeit von $\alpha\upsilon\tau\alpha$ als Zeichen des Reichtums und der Not der unbewältigten Probleme im Erwachen des Seinsverständnisses

Erwachen des Seinsverständnisses besagt, das Seiende als Seiendes erfahren, d. h. *hinsichtlich* seines Seins mitverstehen. Das Sein kommt dabei in die Sicht und in den Blick eines sich selbst noch ganz verborgenen Verstehens. Die Verborgenheit dieses Seinsverständnisses aber schließt gleichwohl in sich, daß, wenn es ein Verstehen des Seins ist, dabei das Sein von irgendwoher als das und das erhellt sein muß. Wenn und wo Seiendes als Seiendes erfahren wird, steht das Sein des Seienden in der, wenn auch noch so verborgenen *Helle eines Verständnisses*. Wenn und wo aber Seiendes so erfahren wird und nun *ausdrücklich* und *absichtlich* befragt wird, was es sei, ist vom Seienden in seinem Sein irgendwie die Rede. Erfahrung von Seiendem als Seiendem, und d. h. jetzt Seinsverständnis, muß sich dann eigens irgendwie aussprechen, zu Wort kommen. Wo philosophiert wird, kommt das Seinsverständnis zu Wort, Sein wird verstanden und irgendwie gegriffen und begriffen, gesehen im Lichte von . . . – wovon?

In welchem Lichte die antike Philosophie – die abendländische Philosophie in ihrem entscheidenden Anfang – das Sein versteht, das muß sich daher auffinden lassen, indem wir fragen und antworten: In welchem *Grundwort* spricht sich die Antike über das Sein aus, welches Wort gebraucht die Philosophie als terminologische, d. h. ausdrücklich umgrenzte und dafür ernannte Bezeichnung des Seins? Wir fragen nach dem antiken Wort für das Sein, nicht etwa für das Seiende, obwohl die jeweiligen Wortbedeutungen für beides, damals wie heute noch, außerhalb und innerhalb der Philosophie durcheinanderlaufen. Wenn wir in unserer heutigen und früheren philosophischen Literatur le-

sen: das Sein, so meint man immer das Seiende. Wir suchen also die antike Bezeichnung für das Sein, nicht das Seiende.

Das Seiende bezeichnen die Griechen mit τὰ ὄντα (πράγματα) oder im Singular τὸ ὄν, das Seiende. τὸ ὄν ist das Partizipium des Infinitivs εἶναι. Das Seiende, τὸ ὄν: damit ist alles Seiende gemeint, das eben ist, ob der einzelne davon weiß oder nicht. Bei τὸ ὄν verhält es sich wie bei τὸ κακόν: das Schlechte, alles Schlechte, das es gibt; das vorhandene, seiende Schlechte. Aber wir meinen mit τὸ ὄν und entsprechend mit τὸ κακόν noch etwas anderes. Wir sagen z. B.: Dieses, dem wir da begegnen, ist ein κακόν, etwas Schlechtes, nicht nur ein vorhandenes Schlechtes, sondern was zu dem gehört, was überhaupt schlecht ist; τὸ κακόν das, was ein Schlechtes ist, nicht nur das seiende vorhandene Schlechte zusammen, sondern das *Schlechtseiende* als solches, mag es vorhanden sein oder nicht.

Entsprechend meint τὸ ὄν nicht nur alles vorhandene Seiende zusammen, sondern das Seiend-seiende, solches, was ein Seiendes ist, wenn es ist, obzwar es nicht notwendig sein muß. τὸ κακόν meint einmal als Sammelbezeichnung alles, was in den Bereich des Schlechten gehört, bezeichnet sodann aber den *Bereich* selbst, der jenes Erstgemeinte in sich befaßt. Entsprechend ist τὸ ὄν ein *Sammelname* für alles vorhandene Seiende: was in den Bereich des Seienden fällt, das, was wir mit ›seiend‹ meinen. So dann ist es *Bereichsname* für das Seiende, nach dem eben Gesagten: Name für das, was ein Seiendes ist.

Die Doppeldeutigkeit solcher Worte ist nicht zufällig, sondern sie hat einen tiefen metaphysischen Grund. So unscheinbar und geringfügig dieser Unterschied und seine ständige Verschwommenheit sich ausnehmen mögen, wir stehen am Abgrund eines zentralen Problems. Die innere Größe z. B. der platonischen Dialoge versteht man erst, wenn man sieht und verfolgt, wie die vielen verschlungenen scheinbar leeren Wortgefechte, der Streit um Wortbedeutungen, diesem Abgrund zusteuern, besser, über ihm schweben und so die ganze Unruhe des letzten und ersten philosophischen Problems in sich tragen.

τὸ κακόν ist Sammelname und Bereichsname; in der letzteren Bedeutung meint es das Schlechtseiende, eben als solches. Solches ist, was es ist, sofern es bestimmt ist durch das Schlechtsein, die Schlechtigkeit – κακία. Entsprechend ist τὸ ὄν Sammelname und Bereichsname; in der letzteren Bedeutung bezeichnet es das seiend Seiende als solches; solches hat diesen Charakter, sofern es bestimmt ist durch das Seiend-sein, die Seiendheit: οὐσία. Das, wodurch ein Seiendes zu solchem bestimmt ist, ist die Seiendheit des Seienden, das Sein desselben: οὐσία τοῦ ὄντος

Das vorhandene (seiende) Schlechte – das vorhandene Seiende

Das Schlechtseiende als solches – das Seiende als solches

Die Schlechtigkeit (was das Schlechtsein ausmacht) – die Seiendheit des Seienden (das Sein)

So wie nun bei dem Wort τὸ κακόν die Sammelbedeutung und die Bereichsbedeutung schwanken und wechseln, das jeweilige Schlechte selbst oder das Schlechtseiende als solches, das Schlechtsein, gemeint ist, so kann nun auch die Bedeutung und das Wort ›Schlechtigkeit‹, worin das Wesen des Schlechtseins gemeint und genannt ist, als Sammelbezeichnung gebraucht werden: ›die Schlechtigkeit in der Welt‹, d. h. das vorkommende, vorhandene Schlechte. Entsprechend wird ›das Sein‹ gebraucht in der Bedeutung des vorhandenen Seienden.

Wir können festhalten: In der alltäglichen und in der vulgärphilosophischen Rede ist mit ›Sein‹ zumeist das Seiende gemeint. Was demnach in der antiken Frage τί τὸ ὄν das eigentlich Gesuchte, aber eben deshalb nicht eigens und klar Erkannte, aber doch irgendwie Gekannte war, das erhielt die Bezeichnung οὐσία. Zunächst und vor allem aber galt alle Anstrengung dem Bemühen, die Frage τί τὸ ὄν festzuhalten und eine erste Antwort darauf zu geben, d. h. auf die οὐσία hinzuzeigen, sie als solche überhaupt erst einmal in den Blick zu bringen. Und dabei allein schon ergab sich eine verwirrende Mannigfaltigkeit von solchem, was diesen Namen οὐσία verdient², und somit öffnet sich eine

² Vgl. oben die anfängliche Gliederung des Seinsverstehens.

Weiträumigkeit der Problematik, die im ersten eigentlichen Aufbrechen bei Platon und Aristoteles weder durchschaut noch gar bewältigt werden konnte. Das hereinbrechende Licht war so hell, daß diese beiden Großen gleichsam immer geblendet standen und nur erst ermessen und festhalten konnten, was sich da zunächst bot. Die erste große Ernte mußte erst einmal eingebracht werden. Und seitdem ist die Geschichte der Philosophie beim Ausdreschen dieser Ernte, und bereits drischt man nur noch leeres Stroh: Wir müssen erst wieder ausfahren und die Ernte neu einholen, d. h. aber das Feld des Stehens der Ernte kennen, den Acker und sein Wachstum. Das können wir nur und sind bereit dafür, wenn die Pflugschar scharf und nicht alles in bloßen Meinungen, in Gerede und Geschreibe, verrostet und schal geworden ist. Ackern und pflügen müssen wir erst wieder lernen, das ist unser Schicksal, lernen, den Boden umzugraben, damit das Schwarze und Dunkle des Grundes an die Sonne kommt, – wir, die schon allzu lange und allzu leicht nur noch auf den aus- und festgetretenen Wegen hin- und herfahren. Die antike Philosophie stand auf der Höhe und mit Platon und Aristoteles vor einer reichen Ernte.

Viel und vielerlei bedeutet die οὐσία. Daher ist die *Vieldeutigkeit*, in der dieses *Grundwort der antiken Philosophie* bei Platon und Aristoteles vorkommt, nicht Willkür und Nachlässigkeit in der Terminologie, sondern ein *Zeichen des Reichtums und der unbewältigten Not der Probleme*. Aber gerade wenn diese Mannigfaltigkeit der Bedeutungen der οὐσία, dessen, was mit Sein gemeint war und noch wird, fest- und ausgehalten würde, dann müßte in all dieser Mannigfaltigkeit etwas Durchgängiges, Einheitliches verstanden worden sein, ohne es selbst fassen zu können.

Was bedeutet nun in all seiner Mannigfaltigkeit das Wort οὐσία im Grunde? Vermögen wir das zu finden, wo die Griechen selbst sich nicht mehr darüber ausgesprochen haben? Standen die Griechen nicht auch da, wo wir selbst uns stehend fanden? ›Sein‹, ›ist‹, ›war‹, ›wird sein‹, dergleichen verstehen wir eben von selbst

und so, daß dabei nichts weiter mehr zu verstehen, also auch nichts mehr zu fragen ist. Was soll uns da noch weitertreiben zum Fragen? Eben dieses merkwürdige Faktum des Verstehens von ›Sein‹; denn wenn wir es verstehen, dann geschieht dieses: Wir nehmen das mit Sein, οὐσία, Bezeichnete und Gemeinte als ›das‹ und ›das‹ – als was? Tisch *als* Gebrauchsgegenstand, das Dreieck *als* Raumgebilde. Sein als . . . ? Sein im Sinne und in der Bedeutung von? Wovon? Das ist die Frage.

Aber man könnte uns doch noch zuletzt abhalten, diese Frage zu stellen, im Lichte wovon dergleichen wie Sein verstanden werde im Seinsverständnis, abhalten von der Frage durch den Hinweis darauf, daß eben dergleichen wie Sein nicht gleichgestellt werden darf mit Tisch und Dreieck. Das sind bestimmte Dinge, d. h. Seiendes, bezüglich dessen nach dem Sein – was es ist, Was-sein – gefragt werden kann und muß. Aber das *Sein* – das ist doch eben das Letzte und Erste des Seienden als solchen, selbst nicht ein Seiendes, ein Ding. Also haben wir gar kein Recht, es unter dieselbe Art von Frage zu stellen wie Seiendes. Das ist ein überzeugendes Argument. Unter Berufung auf die völlige Andersartigkeit des Seins gegenüber dem Seienden wird verlangt, daß die Fragen, die bezüglich des Seienden möglich sind, nicht einfach übertragen werden auf das *Sein* des Seienden.

Mit welchem Recht aber berufen wir uns auf die völlige Andersartigkeit des Seins gegenüber dem Seienden? Darin liegt doch schon der Anspruch, daß wir die andere und eigene Art des Seins, d. h. sein Wesen kennen, davon wissen. Wissen wir denn davon? Oder berufen wir uns nur gleichsam auf eine dunkle Ahnung, daß das ›Sein‹ und ›ist‹ und ›war‹ kein Ding und kein Seiendes ist wie dieses Ding selbst, von dem gesagt wird, daß es *ist* oder *war*? Können wir denn vom Wesen des Seins etwas wissen und wissen wollen, wenn wir uns zugleich den Weg dahin verlegen, nach ihm zu fragen? Offenbar nicht. Also müssen wir nach *dem* fragen, was *Sein* bedeutet. Und wenn die Frage: Als was verstehen wir das Sein, wenn wir es verstehen?, in der *sprachlichen* Fassung ebenso lautet wie die Frage: Als was ver-

stehen wir dieses *Seiende* – Tisch –, wenn wir es verstehen? Wenn also die sprachliche Fassung beider Fragen dieselbe ist, dann folgt daraus nicht, daß die Art des Fragens und Verstehens denselben Charakter hat. Es ergibt sich daraus nur soviel, daß die Frage nach dem Sein sich in dieselbe Gestalt kleidet und kleiden kann oder gar muß wie die Frage nach dem Seienden. Hieraus wieder folgt nur, daß die Frage in einer fremden Gestalt sich verstecken und unkenntlich sein kann für den, der gewohnt ist, ausschließlich nach Seiendem zu fragen. Es folgt nur, daß wir mit der Frage auf dem eigenen, von der Herrschaft des gemeinen Verstandes abliegenden Pfad der Philosophie gehen, besser: zu gehen versuchen. So bleibt es bei der Notwendigkeit der Frage: Was bedeutet das Grundwort der antiken Philosophie, οὐσία, wenn es nicht bloßer Schall und Rauch ist, sondern mit der Gewalt seiner Bedeutung den Genius eines Platon zu bändigen vermochte?

οὐσία τοῦ ὄντος heißt in der entsprechenden deutschen Übersetzung: Seiendheit des Seienden; wir sagen: Sein des Seienden. ›Seiendheit‹ ist eine sehr harte und ungewohnte, weil *künstliche* sprachliche Prägung, die erst in der philosophischen Besinnung erwächst. Doch was von der deutschen sprachlichen Prägung ›Seiendheit‹ gilt, das dürfen wir nicht von der entsprechenden griechischen sagen. Denn οὐσία ist kein künstlicher, erst in der Philosophie geprägter Fachausdruck, sondern gehört zur alltäglichen Rede und Sprache der Griechen. Die Philosophie hat das Wort lediglich aus der vorphilosophischen Sprache aufgenommen. Wenn das so gleichsam von selbst und ohne Befremden geschehen konnte, dann müssen wir daraus entnehmen, daß schon die *vorphilosophische* Sprache der Griechen *philosophisch* war. Und das ist in der Tat der Fall. Die Geschichte des Grundwortes der antiken Philosophie ist nur ein *ausgezeichneter* Beleg dafür, daß die *griechische Sprache philosophisch* ist, d. h. nicht: mit philosophischer Terminologie durchsetzt, sondern als Sprache und Sprachgestaltung philosophierend. Das gilt von jeder echten Sprache, freilich in je verschiedenem Grade. Der Grad bemißt

sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert. Den entsprechenden tiefen und schöpferischen philosophischen Charakter wie die griechische hat nur noch unsere deutsche Sprache.³

c) Der alltägliche Sprachgebrauch und die Grundbedeutung von οὐσία: Anwesen

Wenn wir also die Grundbedeutung des Grundwortes οὐσία heraushören wollen, müssen wir in den alltäglichen Sprachgebrauch hineinhören. Wir sehen bald: Im alltäglichen Sprachgebrauch besteht keine scharfe Scheidung zwischen ›Seiendem‹ und ›Sein‹, Sein meint oft das Seiende. So auch im Griechischen. οὐσία meint Seiendes, aber freilich nicht ein beliebiges, sondern solches, was in gewisser Weise *in seinem Sein ausgezeichnet* ist, jenes Seiende, das einem *gehört*, Hab und Gut, Haus und Hof (Besitz, Vermögen), was verfügbar ist. Und dieses Seiende: Haus und Hof, kann einem zur Verfügung stehen, weil es *unverrückt festliegt*, *ständig erreichbar*, zur Hand, in der nächsten Umgebung vorhanden ist. Warum belegen nun die Griechen gerade dieses bestimmte *Seiende*: Haus und Hof, Hab und Gut, mit demjenigen Namen und Wort, das überhaupt Seiendes meint? Warum erhält *gerade dieses Seiende* die *Auszeichnung* einer solchen Benennung? Offenbar *nur* deshalb, weil *dieses Seiende* in einem *ausgezeichneten* und *vordringlichen* Sinne *dem* entspricht, was *man* unausgesprochen im alltäglichen Seinsverständnis unter der *Seiendheit* eines Seienden (seinem Sein) versteht. Und was versteht man unter Sein? Das werden wir zu fassen bekommen, wenn es gelingt, das *Auszeichnende* an Haus und Hof, an Hab und Gut zu bestimmen, das *Auszeichnende* an all dem, sofern es eben ein Seiendes ist und so gleichsam die Seiendheit aufdrängt und in die Augen springen läßt.

Was ist dieses *Auszeichnende*? Hab und Gut sind ständig er-

³ Vgl. Meister Eckhart und Hegel.

reichbar. Als dieses ständig Verfügbare ist es das nahe Liegende, es liegt in der Nähe, auf dem Präsentierteller, *präsentiert sich ständig*. Es ist das Nächste und als dieses ständig Nächste in einem betonten Sinne *vor-handen*, gegenwärtig, *anwesend*. Deshalb, weil es das ausgezeichnete Präsenze, Anwesende ist, nennen wir Haus und Hof, Vermögen, das, was die Griechen mit οὐσία bezeichnen, *das Anwesen*. Mit οὐσία ist in der Tat nichts anderes gemeint als *ständige Anwesenheit*, und dieses versteht man eben unter Seiendheit. Dieses, ständige Anwesenheit, anwesende Ständigkeit, meinen wir mit ›*Sein*‹. Als Seiendes im eigentlichen Sinne wird von den Griechen angesprochen, was diesem Verständnis von Sein: ständige Anwesenheit, *genügt*, was *immer vorhanden* ist.

Wir fragten: Wie kommt *dieses* besondere Seiende – Haus und Hof – dazu, mit dem Grundwort für das Seiende als solches – Seiendheit – belegt zu werden? Wenn wir so fragten, dann erweckt das den Anschein, als meinten wir, zunächst sei das Wort οὐσία mit der herausgestellten Grundbedeutung: beständige Anwesenheit, da gewesen, und dann hätten die Griechen gefragt, welches unter dem vielen Seienden verdient dieses Wort am ehesten als Bezeichnung und welchem wollen wir das Wort *gleichsam als Namen* zusprechen? Die Sachlage liegt umgekehrt. Das Wort οὐσία als sprachlich zusammenhängend mit ὄν – ὄντα ist gerade erst in der Erfahrung dieses Seienden erwachsen. Es konnte freilich so nur erwachsen, sofern überhaupt schon vorhanden war, was in der Bedeutung des Wortes gemeint ist: *ständige Anwesenheit*. Meist und gerade, wo es um Letztes und Wesentliches geht, wie im Fall dieses Grundwortes, hat der Mensch längst ein Verständnis dessen, was er meint, ohne daß das rechte Wort zuspringt. Hier war es das genannte Seiende, Haus und Hof, das als ausgezeichnet anwesendes den Namen des Seienden als solchen an sich zwang; was nur geschehen konnte, sofern unter Seiendheit – vor der Prägung von οὐσία – gemeint und vorhanden war: beständige Anwesenheit.

Allein, es bleibt festzuhalten: In der alltäglichen Bedeutung

von οὐσία wird je das bestimmte Vermögen, Hab und Gut, gemeint. Im Verständnis und Gebrauch der Bedeutung meinen die Griechen dieses; aber sie meinen dieses, indem sie im voraus verstehen: beständige Anwesenheit. Die Griechen verstehen beständige Anwesenheit in einem Vorverständnis, ohne sie selbst in das thematische Meinen zu rücken. Diese im alltäglich gebrauchten Wort οὐσία gelegene, als selbstverständlich genommene und daher gar nicht weiter und ausdrücklich formulierte Grundbedeutung ist übergegangen in den philosophischen Gebrauch des Wortes οὐσία. Diese Grundbedeutung hat οὐσία als Terminus möglich gemacht, nicht als einen beliebigen, sondern als den, der das bezeichnet, was in der *Leitfrage* des eigentlichen Philosophierens gesucht und besprochen und schon vorverstanden war.

- d) Das sich selbst verborgene Verstehen des Seins (οὐσία)
als beständige Anwesenheit. οὐσία als das Gesuchte und
Vorverstandene in der Leitfrage der Philosophie

Aber dürfen wir denn die ganze Interpretation und Auffassung des Seinsbegriffs in der antiken Philosophie auf diese bloße Erklärung der alltäglichen Bedeutung von οὐσία stellen? Ist das nicht ein gewaltsames und gekünsteltes Verfahren und zudem recht *äußerlich*, aus einer isolierten Wortbedeutung den Problemgehalt der ganzen antiken Philosophie herauszerren zu wollen, zumal wenn man bedenkt, daß das Ergebnis, wonach Sein bedeutet: ständige Anwesenheit, so gar nicht und nirgends in der Antike ausgesprochen und formuliert ist? Das letzte ist zuzugeben, aber dieses, daß die Antike uns nicht *ausdrücklich* und *eigens* sagt, was sie mit οὐσία im Grunde meint, dieses ist ja gerade der Grund, weshalb wir darnach fragen und fragen müssen. Wie steht es aber mit der *Gewaltsamkeit*, der *Künstlichkeit* und *Äußerlichkeit* unserer Interpretation und These?

Einmal ist zu beachten, daß wir keine Etymologie zuhulfe gerufen haben, um aus dem Wortstamm etwas Urwüchsiges für die Bedeutung zu erschließen, – ein Verfahren, das großem Miß-

brauch und Irrtümern ausgesetzt ist, aber eben deshalb auch, wenn am rechten Ort und in der rechten Weise und Grenze betrieben, fruchtbar sein kann. Wir haben auch das Wort οὐσία *nicht einfach aufgegriffen* und seine Bedeutung lediglich zergliedert, sondern wir *sind eingegangen* auf das in dieser Wortbedeutung genannte *Seiende selbst*, und zwar im Hinblick darauf, wie es in dem Wortgebrauch gemeint ist. Wir haben das Wort genommen als *Ausspruch*, in dem sich ein *wesentliches Verhalten* des Menschen zu Seiendem seiner *ständigen und nächsten Umgebung* ausspricht. Wir haben die Sprache im Ganzen genommen als die ursprüngliche Offenbarung des Seienden, inmitten dessen der Mensch existiert, der Mensch, dessen Wesensauszeichnung es ist, in der Sprache, in dieser Offenbarung zu existieren. Gerade diese Wesensauszeichnung haben die Griechen wie niemand vor und nach ihnen erfahren und ausgesprochen. Die Auszeichnung, in der Sprache zu existieren, haben die Griechen sogar direkt als das entscheidende Moment der Wesensdefinition des Menschen festgelegt, indem sie sagen: ἄνθρωπος ζῶον λόγον ἔχον, ein Lebewesen, das die Sprache hat, d. h. sich hält in der Offenbarung des Seienden in der Sprache und durch sie.

Unsere Interpretation ist kein äußerliches Feststellen einer Wortbedeutung anhand des Wörterbuches. Vor allem aber ist mit dem bisher über οὐσία Gesagten nicht das letzte Wort gesprochen, sondern es war nur die Vorbereitung für die Interpretation der philosophischen Bedeutung des Wortes. Diese Interpretation besteht nicht darin, die Bedeutungen zu sammeln, die das Wort an verschiedenen Stellen der philosophischen Schriften hat, sondern darin, es als Grund- und Problemwort nachzuweisen, um so die innerste Problematik der antiken Metaphysik ans Licht zu bringen, in welcher οὐσία als Problemwort aus und in der Leitfrage der Philosophie zu verstehen ist. Das wäre freilich Sache einer eigenen Vorlesung.

Wir geben jetzt nur Hinweise, und zwar im Zusammenhang und in den Grenzen unseres eigenen Fragens. Der *Zusammenhang* und die *Perspektive* für das Freiheitsproblem ist die Frage:

Was ist das Seiende? Inwiefern liegt in dem so gerichteten Fragen ein Angriffscharakter? Zur *Entscheidung* des Problems ist gefordert, die Leitfrage *wirklich* zu fragen, gerade das Fragwürdige in die Frage zu stellen! Gefragt ist nach dem Seienden als solchem – dem Sein! Und wie muß danach gefragt werden, daß eine Antwort möglich ist? Was heißt Sein? Von wo aus ist es verstanden? Es ist verstanden im Seinsverständnis, und zwar nicht erst in der Philosophie, sondern umgekehrt, diese entspringt jenem Erwachen des Seinsverständnisses. In solchem Erwachen geschieht ein Sichaussprechen. Also dort, im Erwachen der Philosophie, im entscheidenden Ereignis der Antike, kommt das Seinsverständnis zu Wort. Das Wort für Sein ist, und zwar schon in der alltäglichen Rede, οὐσία: Haus und Hof, Anwesen. Unsere Interpretation zeigte, daß und wie das *in dieser alltäglichen Bedeutung von οὐσία beschlossene vorbegriffliche Seinsverständnis die Seiendheit des Seienden als ständige Anwesenheit zu verstehen gibt.*

Wenn das Sein als beständige Anwesenheit verstanden wird: *Von woher empfängt solches Verstehen das erhellende Licht? In welchem Horizont bewegt sich das Seinsverständnis?* Bevor wir ausdrücklich auf diese entscheidende Frage antworten, müssen wir zeigen, *daß überhaupt und wie* nun auch gerade in der Philosophie, sofern sie von der Frage τί τὸ ὄν geleitet ist, Sein als beständige Anwesenheit verstanden und im Lichte dieses Verstehens begriffen wird. Wir müssen uns hier mit dürftigen Hinweisen auf Aristoteles und Platon begnügen.

§ 8. *Aufweis der verborgenen Grundbedeutung von οὐσία (beständige Anwesenheit) an der griechischen Interpretation von Bewegung, Wassein und Wirklichsein (Vorhandensein)*

Wir sind ausgegangen von der alltäglichen Bedeutung des Wortes οὐσία, genauer von dem, was es in vor- und außerphilosophischem Gebrauch besonders meint: das Seiende qua Haus und

Hof, im weiteren philosophischen Gebrauch jedes vorhandene Seiende als vorhandenes. Wenn wir nun unter Leitung der Leitfrage: Was ist das Seiende als solches?, achthaben auf das zunächst begegnende Seiende, die Dinge, seien es Natur- oder Gebrauchsdinge um uns, und wenn wir fragen, was an ihnen die Seiendheit ausmache, dann scheint diese Frage eindeutig gestellt und vorbereitet zu sein für eine Antwort. Daß aber diese elementare Frage, gerade weil sie elementar ist, von der größten Schwierigkeit ist und immer wieder nicht genügend vorbereitet, d. h. ausgearbeitet wird, das zeigt die ganze Geschichte der Philosophie bis heute.

a) Sein und Bewegung. οὐσία als παρουσία des ὑπομένου

Wenn wir fragen: Was macht an einem vorhandenen Ding – etwa einem Stuhl – die Seiendheit aus?, dann fragen wir alsbald in der Richtung: Wie erfassen wir den Stuhl, oder gar: Können wir ihn überhaupt erfassen? Aber wenn wir von der boden- und sinnlosen Frage absehen, ob wir nur ein psychisches Bild vom Stuhl erfassen oder den wirklichen Stuhl, wenn wir uns daran halten, dieses vorhandene Ding als vorhandenes vor uns zu haben, auch dann ist nicht alles vorbereitet, um nun zu fragen, was die Vorhandenheit des Dinges ausmache. Man redet dann in der Philosophie viel hin und her über die Gegenstände und ihr Gegenständlichsein, ohne zuvor hinreichend darüber Aufschluß zu geben, was man denn da meint, wenn man z. B. den vorhandenen Stuhl als vorhanden vor sich stehen hat. Nun könnten wir sagen: Das ist heute bereits anders geworden. Wir sehen jetzt deutlicher: Der Stuhl, der so da steht, im Zimmer oder im Garten, ist kein beliebiges Ding wie ein Stein oder ein Stück Holz von einem abgebrochenen Ast, sondern der Stuhl und entsprechende Dinge wie Tisch, Schrank, Türe, Treppe dienen zu etwas. Diese Dienlichkeit klebt ihnen nicht an, sondern bestimmt das, was sie sind und wie sie sind. Gewiß, es ist von Wichtigkeit, diese Charakteristik der uns umgebenden Gebrauchsdinge wirklich

durchzuführen. Aber damit haben wir noch keine Antwort auf die Frage nach der Art des Vorhandenseins derselben, sondern diese Charakteristik ist nur eine Vorbereitung dafür, diese Frage wirklich zu fragen – und zwar nur *eine* Vorbereitung in einer bestimmten Richtung. Diese Charakteristik trägt bei zur Bestandsaufnahme dessen, was und wie das Ding ›Stuhl‹ ist. Diese Bestandsaufnahme ist freilich auch so noch lückenhaft, ja es fehlt etwas Entscheidendes.

Was sollen wir aber an dem Stuhl, genauer, an seiner Art zu sein, noch weiter finden, wenn er so dasteht? Daß er vier Beine hat? Er könnte zur Not auch mit dreien stehen. Und wenn er zwei hätte, müßte er eben liegen, er wäre auch noch ein vorhandener Stuhl, nur ein kaputter. Es gibt ja auch einbeinige Stühle. Oder daß er eine Lehne hat bzw. keine, gepolstert ist oder nicht gepolstert, niedrig oder hoch, bequem oder unbequem – all das können wir erzählen. Aber wir fragen nach seiner Art zu sein, wenn er in seiner Dienlichkeit so einfach dasteht, mag er beschaffen sein wie immer. Was ist mit ihm, wenn er so dasteht, oder, wenn umgefallen, daliegt? Nun, er steht; er liegt; er läuft also nicht herum; also ist er kein Tier und ist kein Mensch. Wir wollen jedoch nicht wissen, was er *nicht* ist, sondern was er ist, was mit ihm ist, wenn er so da-steht. Er steht, d. h. er ruht. Nun, diese Feststellung ist keine große Weisheit. Allerdings nicht, und doch hat man überall und gerade da, wo man nicht laut genug davon schreien kann, daß solche Dinge wie Stuhl und Tisch an sich sind und keine bloßen Vorstellungen in uns, dieses Selbstverständliche an dem vielberufenen ›An-sich-sein‹ solcher Dinge hartnäckig übersehen. Aber was wollen wir damit? Was gewinnen wir mit dem Hinweis, daß der Stuhl als dastehender ruht? Nun darin, daß er ruht, ›steht‹, in der Tat ›Stand‹ hat, ein *Genstand* ist, darin liegt, daß er in Bewegung ist. Wir sagten aber doch eben, daß er ruhe; wir legten auf diese ›Feststellung‹ ein besonderes Gewicht. Gewiß, aber ruhen kann nur, zu dessen Art zu sein das Bewegtsein gehört. Die Zahl ›fünf‹ ruht nicht und ruht nie. Nicht deshalb, weil sie ständig in Bewegung ist, son-

dem überhaupt nie in Bewegung sein kann. Was ruht, ist in Bewegung, d. h. zum Sein des Ruhenden gehört *Beweglichkeit*. Das Sein des betreffenden Seienden, des dastehenden, vorhandenen Stuhles, kann daher nicht zum Problem gemacht werden, ohne auf Beweglichkeit, d. h. Bewegtheit, ohne auf das Wesen von Bewegung einzugehen. Wo umgekehrt das Wesen von Bewegung zum Problem gemacht wird, da hält sich das Fragen in der nächsten Nähe der Frage nach dem Sein. Wo über das Wesen der Bewegung etwas gefragt wird, da muß das Sein zur Sprache kommen. Wenn auch nicht ausdrücklich thematisch, es muß vom Sein gesprochen werden.

So steht es bei Aristoteles, von dem bereits gesagt wurde, daß er zum ersten Mal das Problem der Bewegung ergriffen und wesentlich von der Stelle gebracht habe. Dies allerdings so, daß er trotzdem den inneren verborgenen Zusammenhang mit dem Seinsproblem weder überhaupt sah noch begriff. Aber er verstand: Wenn das In-Bewegung-sein eine Bestimmung der Naturdinge und des Seienden überhaupt ist, dann bedarf das Wesen der Bewegung einer Erörterung.

Diese Erörterung hat Aristoteles durchgeführt in einer großen Vorlesung, die uns überliefert ist und die man kurz betitelt mit »Physik«. Dieses Wort ist aber nicht gleichzustellen mit dem modernen Begriff der »Physik«, und das nicht deshalb, weil die Physik des Aristoteles primitiv oder gar ohne höhere Mathematik bzw. ohne Mathematik durchgeführt ist, sondern weil sie überhaupt nicht Naturwissenschaft, sondern Philosophie ist, philosophische Erkenntnis der $\varphi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$, der vorhandenen Dinge als vorhandener. Die aristotelische Physik ist nicht nur nicht primitiver als die moderne, sondern deren notwendige Voraussetzung, sachlich und geschichtlich.

Die thematische Erörterung der Bewegung ist durchgeführt im III., V. und VIII. Buch der »Physik«. Das erste Buch gibt eine Einleitung. Aristoteles zeigt die *innere Notwendigkeit des Problems der Bewegung*, indem er nachweist, wie die letzte und erste Fragestellung aller antiken Philosophie vor ihm auf dieses unge-

stellte Problem hindrängt. In diesem Zusammenhang erörtert er zugleich die Schwierigkeiten, vor die zunächst ein neuer Versuch, das Bewegungsproblem zu erörtern, gestellt wird. Dabei kommt manches über die Bewegung selbst zur Sprache und das Wesen der Bewegung wird Problem.¹ Es wird gefragt nach dem, von wo aus Bewegung als solche innerlich möglich ist. Dieses, von wo aus die innere Möglichkeit einer Sache bestimmt ist, heißt für Aristoteles ἀρχή, Prinzip. Der Grundcharakter der Bewegung ist μεταβολή, Umschlag. Dieses ist Umschlagen von – zu. Zum Beispiel wird diese Kreide aus irgendeinem Grunde (γένεσις) rot, dann können wir diesen Vorgang in doppelter Weise nehmen: einmal als Umschlagen des ›weißfärbig‹ in Rotfärbung, oder aber als ein Rotgefärbtwerden der Kreide. In diesem Falle wird nicht das Weiße zum Rot, sondern aus der weißen Kreide wird eine rote, nicht einfach ein τόδε γίνεσθαι (τόδε) ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦδε . . .², nicht ist etwa aus der Kreide eine rote geworden. Bei der γένεσις ἐκ τινος εἰς τι haben wir ein Dreifaches, das zur inneren Ermöglichung gehört: ὑπομένον, das was beim Umschlag sich – unter ihm durch gleichsam – durchhält, darunter *bleibt*. Dieses aber, die Kreide, der Zählung nach ein einziges Ding, ist ihrem Aussehen nach zweifaches εἶδος: In ihrem Aussehen liegt erstens das Kreide-sein, wozu nicht notwendig das Weißsein gehört, und zweitens dieses Weißsein selbst. Beide fallen nicht zusammen und beide müssen *verschieden* sein, wenn ein Umschlag möglich sein soll, der als Übergang immer übergeht zu etwas, was vom Ausgang verschieden ist und irgendwie dagegen liegt, solches, was das Übergehende vor dem Übergang nicht ist: στέρησις. So gehört zu einer γένεσις im vollen Sinne dieses Dreifache: 1. ὑπομένον, 2. εἶδος, 3. στέρησις. Mit 2 und 3 sind ἐναντία genannt. Denn καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τάναντία δύο εἶναι.³ Also drei ἀρχαί : ὑπομένον und Gegensatz, weil seine zwei Glieder

¹ Vgl. bes. Arist., Physica (Prantl). Leipzig (Teubner) 1879. I, 7.

² a.a.O., I 7, 190 a 6.

³ a.a.O., I 7, 191 a 4 f.

mitgezählt sind, sofern unter Gegensatz die Zweiheit der Gegensatzglieder mitbegriffen ist. Es müssen mindestens diese drei (zwei) ἀρχαί gegeben sein für die Möglichkeit der Bewegung; es brauchen nicht mehr zu sein. τρόπον δέ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον.⁴ Auf eine gewisse andere Weise ist die Dreiheit der Prinzipien nicht notwendig für die Möglichkeit der μεταβολή. ἰκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν⁵, denn es kann zureichen für die Möglichkeit eines Umschlages, daß das eine der Gegeneinanderliegenden, d. h. ἀπουσία oder παρουσία das Umschlagen ausmache.

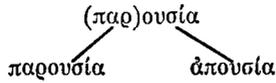
Diese Stelle ist für uns nach ihrem ganzen Zusammenhang in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Zunächst gibt sie zwei sprachliche Prägungen des schon bekannten Wortes οὐσία. Diese Prägungen sind charakteristisch. Sie bringen zwei mögliche Bedeutungen von οὐσία zum Ausdruck: Abwesenheit und Anwesenheit. Sie weisen unmißverständlich darauf hin, daß es sich *in dem Begriff οὐσία um Gegenwart und Ungegenwart handelt*. Zugleich kann man jetzt aber auch sagen: Wenn ἀπουσία – παρουσία Abwesenheit – Anwesenheit heißt, dann heißt οὐσία bloß Wesenheit, etwas was über beiden schwebt, weder das eine noch das andere ist. Es heißt nicht, wie wir behaupteten, *Anwesenheit*. Diese drückt der Grieche durch παρουσία aus. Dieser formal sprachliche Einwand scheint unwiderleglich zu sein. In der Tat, er kann und darf formal sprachlich nicht widerlegt werden, nicht durch Berufung auf das direkt und ausdrücklich im Wortgebrauch *Gemeinte*, weil ja die These, οὐσία ist gleich beständige Anwesenheit, sich nicht beruft auf das, was im alltäglichen Wortgebrauch direkt und ausdrücklich gemeint ist.

Was mit der von uns behaupteten Grundbedeutung gemeint ist und wie sie gemeint ist, wird nachher zu erörtern sein. Wir halten jetzt lediglich fest: οὐσία hat eine solche Bedeutung, daß sie abwandelbar ist in die Bedeutung von Abwesenheit und

⁴ a.a.O., I 7, 191 a 5 f.

⁵ a.a.O., I 7, 191 a 6 f.

An-wesenheit, Ungegenwart und Gegenwart in gewissem Sinne.



Die eigens gemeinte, ausgesprochene und *gegen* die ἀπουσία gesetzte παρουσία ist nur auf Grund der ursprünglichen παρουσία. Wie dies möglich ist und was es heißt, bleibt Problem, und zwar nicht nur ein literarisches der Interpretation antiker Grundbegriffe, sondern ein grundsätzliches, rein sachliches Problem.

Bevor wir diesem Problem näher kommen wollen, gilt es zu beachten, was die angeführte Stelle uns weiterhin sagt für unsere Aufgabe der Interpretation des philosophischen Grundwortes οὐσία. Daß die Auslegung und schon Beschreibung der μεταβολή orientiert ist auf Ab- und Anwesenheit – und zwar in gewisser Weise schon bei Platon, denn dort finden wir: Übergang von Nicht zu Sein und *umgekehrt* –, das ausdrücklich zu sehen und zu verstehen, ist von der größten Tragweite. Die Änderung der Farbigkeit zum Beispiel wird gefaßt als *Verschwinden* des einen und zum *Vorschein*-kommen des anderen: Bleiben und Nichtbleiben. Falls nicht nur von einer Änderung (Wechsel) die Rede ist, sondern von dem Vorgang, den wir im engeren Sinne ›Werden‹ nennen – die weiße Kreide wird zur roten –, da geschieht dieses Umschlagen von Nichtbleiben in Bleiben derart, daß darunter noch: ὑπο, etwas *bleibt*: μένον. *Die Interpretation des Wesens der Bewegung überhaupt erfolgt durch und durch in Bestimmungen des Bleibens und Nichtbleibens, Dabeibleibens und Ausbleibens.*

Beachten wir nun, daß Werden und Entstehen im Grunde besagt: das Sein gewinnen, zum Sein, zum So- und So-sein kommen, daß Änderung, Wechsel das Anderssein betrifft, dann springt der Zusammenhang zwischen Sein und Bleiben und dessen Abwandlungen in die Augen. Bleiben heißt: ständige Anwesenheit durchhalten; Seiendheit, οὐσία, ist verstanden als beständige Anwesenheit.

Allein, wir sahen doch schon: Was wir der οὐσία zusprechen,

ist doch eigentlich nur ausgedrückt in *παρουσία*: *παρά*, das drückt aus das ›Neben‹, das ›Dabei‹, in der Reihe, unmittelbar vorhanden. Das sind freilich diejenigen Bedeutungsmomente, die gerade gemeint sind, wenn der Grieche *οὐσία* in der *vulgären* Bedeutung versteht. So drängt sich die These auf: *οὐσία* bedeutet eigentlich – ob betont oder nicht – immer *παρουσία*, und nur weil *οὐσία* dergleichen bedeutet, deshalb kann *ἀπουσία* ausdrücken: das ›Weg‹ und das Fehlen, nämlich der Anwesenheit. Abwesenheit ist nicht das Fehlen von Wesenheit, sondern das Fehlen von Anwesenheit, und so meint ›Wesenheit‹, *οὐσία*, im Grunde *Anwesenheit*. Die Griechen verstanden *Seiendheit im Sinne von beständiger Anwesenheit*.

b) Sein und Wassein. *οὐσία* als *παρουσία* des *εἶδος*

Es wäre freilich ein großer Irrtum, wollten wir meinen, auf diese Weise sei alles geklärt. Wir würden uns von der rechten Auffassung und Interpretation des antiken Seinsverständnisses völlig entfernen, wenn wir übersehen wollten, daß zu der Art dieses Seinsverständnisses der ständige Kampf gehört, es zu einer ersten Klarheit zu bringen, mithin aufzuhellen, was das heißt und wie das möglich ist, daß Sein das bedeuten soll, was gleichsam selbstverständlich und ganz unbegriffen darunter eben verstanden werden muß: beständige Anwesenheit, Anwesenheit überhaupt, *οὐσία*; verstärkt: *παρουσία*.

Diese fast natürliche Bedeutung von Sein, die wir jetzt eigens formulieren als Anwesenheit, wird zunächst für die Griechen so sehr problematisch, daß sie nicht einmal finden, wo im Grunde das Problematische des Problems liegt. Daher werden ihre Fragen und Antworten scheinbar regellos hin- und hergeschüttelt. Auf der einen Seite finden wir die vielberufene Selbstverständlichkeit des im Seinsverständnis verstandenen Seins, auf der anderen Seite hart daneben die Unbegreiflichkeit dessen, was es mit Anwesenheit auf sich hat, wie von da aus das eigentliche Sein von Seiendem soll begriffen werden können.

Ich möchte daher ein sehr eindrucksvolles Beispiel aus einem Platonischen Dialog, dem »Euthydemos«, anführen. Es muß freilich darauf verzichtet werden, die Situation des Gesprächs, die Ineinanderschachtelung von zwei Gesprächen sowie Gang, Gehalt und Absicht hier zu schildern. Die Stelle, auf die es zunächst ankommt, läßt sich verhältnismäßig leicht herausgreifen und für sich behandeln.

Sokrates erzählt dem Kriton ein philosophierend-sophistisches Gespräch, an dem Dionysodoros, Euthydemos, Kleinias und Ktesippos beteiligt sind. An der Stelle, die wir herausgreifen⁶, berichtet Sokrates von sich als Teilnehmer an dem von ihm erzählten Gespräch: »Und ich sagte, was lachst du, Kleinias, über so ernste und schöne Dinge?« Dionysodoros nimmt nun den Sokrates beim Wort und fragt ihn, nach dem Bericht des Sokrates: »Du, Sokrates, hast du schon jemals ein schönes Ding gesehen?« »Allerdings«, sagte ich (Sokrates), »und zwar viele, vielerlei, mein Dionysodoros«. Dieser: »Waren diese (die vielen schönen Dinge) etwas anderes als das Schöne (selbst) oder einerlei mit dem Schönen?« Sokrates: »Durch diese Frage geriet ich ganz und gar in Verlegenheit, fand keinen Ausweg (ὕπὸ ἀπορίας) und mußte mir sagen, es geschehe mir ganz recht dafür, daß ich mich mausig gemacht hatte. Gleichwohl aber«, sagte ich in bezug auf die Frage, »die einzelnen schönen Dinge sind etwas anderes als das Schöne selbst. Indes, es ist bei jedem von ihnen (so) etwas von (wie) Schönheit anwesend«.

Hier fällt also – bei der entscheidenden Antwort des Sokrates – das für uns wichtige Wort *παρεστιν, παρῆναι, παρουσία*, und zwar stellt es ganz von selbst sich ein. Denn um welche Frage geht es? Um die, was schöne Dinge seien. Was das sei, *schöne* Dinge nicht etwa im Unterschied zu häßlichen, sondern wie das *Schönsein* dieser einzelnen schönen Dinge zu verstehen sei. Jedem schönen Ding als schönem kommt das Schönsein (Schönheit) zu. Aber wie? Sind die schönen Dinge verschieden vom Schön-

⁶ Platon, Euthydemos (Stephanus), 300 e – 301 a

sein, dann sind sie selbst doch nicht schön. Oder ist *das* Schönsein der vielen Dinge einerlei mit diesem, wie soll es dann viele Dinge geben? Die Antwort des Sokrates, d. h. der Hinweis Platons auf das Problem und seine Lösung, behauptet ein Zweifaches: 1. Die schönen Dinge sind etwas anderes als die Schönheit. 2. Gleichwohl, diese, die Schönheit, ist bei jedem von ihnen anwesend. Diese Anwesenheit macht das Schönsein der einzelnen Dinge aus. Ist damit das Problem gelöst? Keineswegs. Es ist nur gestellt und ausdrücklich gemacht, indem eigens vom ›Sein‹ des schön Seienden gesprochen wird, und zwar im Sinne des Seinsverständnisses, wonach *Sein Anwesenheit* besagt. Trotz allem: Diese ›Anwesenheit‹ ist gänzlich dunkel und mißverständlich und dementsprechend die Antwort des Sokrates für die Teilnehmer am Gespräch gar nicht verständlich und stichhaltig. Das zeigt die Art und Weise, wie nun Dionysodoros auf die Antwort des Sokrates entgegnet. Wenn das Schönsein eines schönen Dinges in der Anwesenheit der Schönheit liegen soll, dann ergibt sich folgendes: wenn παραγίνεται σοι . . ., »wenn neben dich zu stehen kommt, ganz bei dir anwesend ist – ein Ochse, bist du dann ein Ochse? Und bist du, Sokrates, etwa der Dionysodoros, weil ich, Dionysodoros, jetzt neben dir stehe (πάρειμι)?« Die These des Sokrates, das Schönsein, allgemein das So- und Wassein eines einzelnen Seienden, bestehe in einer Anwesenheit, führt zu offenbarem Unsinn. Platon will damit zeigen, daß es gar nicht so selbstverständlich ist mit dieser παρουσία, der Seiendheit eines Seienden, eines seienden Dinges. Und wenn es nicht selbstverständlich ist, dann muß das Problem gestellt und durchgeführt werden.

Wir entnehmen zugleich aus dieser und vielen anderen Stellen, daß auch da und gerade da, wo von dem puren Sosein und Wassein der Dinge die Rede ist, nicht etwa von ihrem Entstehen und Vergehen, vom Auftauchen und Verschwinden, von dem betonten Wort παρουσία Gebrauch gemacht wird. παρουσία ist nicht notwendig auf ἀπουσία als Gegenbegriff orientiert oder nur in solchen Zusammenhängen gebraucht. Im Gegenteil, παρουσία

steht einfach für οὐσία und ist eine deutlichere Ausprägung der Bedeutung von οὐσία. Das zeigt sich eben darin, daß gerade da, wo die οὐσία des ὄν, z. B. das Schönsein der schön seienden Dinge Problem wird, ganz wie von selbst die Rede auf die παρουσία kommt.

Es wäre aber leichtfertig und oberflächlich, wollte man unsere These: οὐσία, Sein, bedeutet soviel wie beständige Anwesenheit, einfach als den Schlüssel nehmen, der ohne weiteres alle Türen öffnete – als genügte es gleichsam, überall da, wo Ausdrücke und Termini auftreten, die das Sein betreffen, einfach die Bedeutung ›ständige Anwesenheit‹ einzusetzen.

c) Sein und Substanz.

Die Fortentwicklung des Seinsproblems in der Gestalt des Substanzproblems.

Substanzialität und beständige Anwesenheit

Trotzdem, ein entscheidender Richtpunkt ist für die noch durchzuführende Interpretation der antiken Philosophie gewonnen, und nicht nur dafür, sondern für den Entwicklungsgang der ganzen abendländischen Metaphysik bis zu Hegel, d. h. für die philosophische Auseinandersetzung mit ihr. Allerdings wird nun die *traditionelle Auffassung und Fortbildung des Seinsproblems* seit der Antike dadurch beherrscht, daß οὐσία *als Substanz*, besser als *Substanzialität* begriffen wird: Substanz ist das eigentlich Seiende an einem Seienden. Daß es dazu kam, daß das Seinsproblem die Gestalt des Substanzproblems annahm und so alle weiteren Fragen in dieser Richtung hervorlockte, das ist kein Zufall. Bei Platon und Aristoteles selbst liegen die Anstöße dazu. Das kann jetzt nicht gezeigt werden. Dagegen sei ein Hinweis darauf nicht verschwiegen, in welcher Richtung das erstarrte Substanzproblem aufzulockern ist.

Substantia: id quod substat, was darunter steht: ὑπόστασις. Dieses ὑπό ist uns bereits begegnet bei der aristotelischen Interpretation der Bewegung: Als erstes Strukturmoment zeigte sich

das ὑπομένον: das, was beim Wechsel der Eigenschaften, also bei einer Änderung derselben und so bei der Veränderung des Dinges darunter erhalten bleibt, als erhalten gleichsam festliegen bleibt: κείσθαι. Daher steht sehr oft für ὑπομένον der Ausdruck ὑποκείμενον. So liegt *im innersten Gehalt des Substanzbegriffes der Charakter des durchhaltenden Bleibens, d. h. ständiger Anwesenheit.*

d) Sein und Wirklichkeit (Vorhandensein).

Der innere Strukturzusammenhang von οὐσία als παρουσία mit ἐνέργεια und actualitas

Wenn wir das bisher über den antiken Seinsbegriff (οὐσία) Gesagte zusammenfassen, so ergibt sich ein Dreifaches:

1. Die Auslegung der Bewegung als eines Grundcharakters des Seienden ist orientiert auf ἀπουσία und παρουσία, auf Abwesenheit und Anwesenheit.

2. Der Versuch, das Was-sein des Seienden, z. B. der schönen seienden Dinge als solches aufzuhellen, ist orientiert auf παρουσία.

3. In der traditionellen Auffassung der οὐσία im Sinne der Substanz liegt gleichfalls die ursprüngliche Bedeutung von οὐσία qua παρουσία.

4. Bei all dem bleibt dunkel, was οὐσία im Sinne von παρουσία hier soll und im Grunde meint.

Unsere These: Sein besagt beständige Anwesenheit, kann aus der Problematik selbst erwiesen werden, umso mehr, als wir ja mit der These nicht vermeinen, die Griechen hätten dieses Seinsverständnis als solches ausdrücklich erkannt und eigens zum Problem gemacht. Wir sagen nur, daß ihr Fragen nach dem Seienden im Horizont dieses Seinsverständnisses umhergetrieben wird.

Aber an einer entscheidenden Stelle scheitert unsere These offenbar nun doch. Gerade dann nämlich, wenn wir denjenigen Begriff für das Sein ins Auge fassen, der auch im gewöhnlichen

Gebrauch des Wortes Sein eine hervorragende Rolle spielt. Das heißt: Sein im Unterschied von Nichtsein genommen gemäß jenem: Sein oder Nichtsein, das ist die Frage. Sein besagt Vorhandensein, *existentia*. Zum Beispiel die Erde ist, Gott ist, existiert oder ist wirklich. Sein in der Bedeutung von *Wirklichkeit*. Zwar sahen wir, daß diese Bedeutung von Sein unter denjenigen, die zur uranfänglichen Gliederung des Seinsbegriffes im alltäglichen Seinsverständnis gehören, *nur eine* von ihnen ist. Es wäre also schon eine grundsätzliche Verfehlung des Seinsproblems, wollte man es nur oder vorwiegend als Wirklichkeitsproblem stellen. Trotzdem können wir jetzt, gerade auch mit Bezug auf die Antike, die Frage nicht übergehen: Liegt auch im Begriff der ›Wirklichkeit‹ – Existenz im überlieferten Sinne bei Kant z. B. – die Grundbedeutung von οὐσία: beständige Anwesenheit? Und wenn ja, in welcher Weise? Es zeigt sich hier sofort, daß wir mit einer bloßen Worterklärung von Wirklichkeit und Wirken keinen Schritt weiterkommen. Allerdings nicht, solange wir in der Ebene sprachlicher Erörterungen bleiben.

Fragen wir aber nach dem Problemgehalt des Wortes ›Wirklichkeit‹, dann müssen wir zurückfragen nach dem philosophischen Terminus, dem das Wort entspricht. Es ist die Übersetzung des lateinischen Wortes *actualitas* – *ens in actu*: das ist ein Seiendes, sofern es wirklich vorhanden ist, im Unterschied zum *ens ratione*, *ens in potentia*, zum Seienden, sofern es eine bloße Möglichkeit ist. *Actualitas* aber ist die lateinische Übersetzung des griechischen Wortes ἐνέργεια. Unser Fremdwort ›Energie‹ im Sinne von Kraft hat damit nichts zu tun. ἐνέργεια bedeutet zumal als philosophischer Ausdruck für Existenz, Wirklichkeit, Vorhandensein bei Aristoteles alles andere als *Kraft*. ἐνέργεια so zu fassen, verrät ein entsprechend äußerliches und problemloses Verständnis des Begriffes wie die angeführte Argumentation des Dionysodoros bezüglich der παρουσία. ἐνεργεία ὄν meint das in Wirklichkeit Seiende im Unterschied von δυνάμει ὄν, der Möglichkeit nach Seiendes, Mögliches, aber eben nicht Wirkliches.

Wie wird nun dieser Seinscharakter eines Seienden, die Wirk-

lichkeit des Wirklichen, verstanden? Was bedeutet ἐνέργεια, aus dem Problemgehalt verstanden, nicht aus dem Wörterbuch? Bewegt sich dieses Seinsverständnis auch in der Richtung auf das, was wir überhaupt vom Sein behaupteten, daß es bedeutet: beständige Anwesenheit? Was hat ἐνέργεια mit beständiger Anwesenheit zu tun? In der Tat ist das nicht zu ersehen, solange wir uns nicht auf die Seinsproblematik der Antike (Platon und Aristoteles) einlassen.

Wir sahen aber bereits, wie Aristoteles das Seinsproblem am Problem der Bewegung, diese als μεταβολή, Umschlag genommen, entwickelt. Bei einem Umschlagen und Wechsel finden wir ein Verschwinden von etwas, das Auftauchen eines anderen: ἀπουσία und παρουσία. Und nun ist es eine höchst aufregende Tatsache, daß Aristoteles da, wo er in die eigentliche Tiefe des Wesens der Bewegung als solcher vordringt, gerade die Ausdrücke und Begriffe ἐνέργεια und δύναμις zu Hilfe nimmt, und zwar so, daß, roh gesprochen, dem, was zunächst durch παρουσία gefaßt wird, die Charakteristik als ἐνέργεια zugewiesen wird.



Was wir heute und die große philosophische Tradition längst vorher, vor allem auch Kant, so dahersagen als Wirklichkeit und Möglichkeit, diese Grundbegriffe des Seins erwachsen zum ersten Mal bei Aristoteles aus dem Problem der Bewegung. Wie das geschieht und inwiefern dadurch der Zusammenhang von ἐνέργεια und παρουσία erwiesen werden kann, das zu zeigen, wäre jetzt viel zu weitläufig und schwierig. Ich wähle einen kürzeren Weg zur Aufhellung der Grundbedeutung von ἐνέργεια, d. h. zugleich des Zusammenhangs zwischen dem philosophischen und vorphilosophischen Sinn von Wirklichkeit und dem Verständnis des Seins als ›beständige Anwesenheit‹.

In dem Wort ἐνέργεια steckt: ἔργον – das Werk. ἐν ἔργον, im Werk, besagt genauer: in der Werkhaftigkeit sich halten. Das Werkhafte des Werkes ist das Wesen des Werkes. Worin sehen die Griechen das Werkhafte des Werkes? In dem, was die Griechen und vor allem Aristoteles am Werk als das Auszeichnende sehen, liegt das Moment des Fertigen, des Fertigseins.⁷ Also nicht dieses, daß das Werk von irgendwoher, von irgendwem erwirkt und bewirkt ist. Auch nicht dieses, daß es *auf etwas hin*, in einer *bestimmten Absicht* gewirkt ist. Das wird am Wesen des Werkes, seiner Werkhaftigkeit, zwar mitgesehen, aber nicht als das entscheidende Wesensmoment. Das Werkhafte des Werkes liegt in seiner *Fertigkeit*. Und was besagt diese? Fertigkeit ist gleich Hergestelltheit. Und hierbei wieder nicht so, daß es hergestellt werden müßte, statt von selbst gewachsen zu sein, sondern das Verständnis ist gerichtet auf den inneren Gehalt der Hergestelltheit, auf das Her – je hierher und dorthin Gestelltsein und als solches *nunmehr Dastehen*. Hergestelltheit meint sonach Dastehendheit und ἐνέργεια das Sich-in-der-Hergestelltheit- und -Dastehendheit-Halten.

Wir sehen jetzt ohne weiteres, wie das entscheidende Moment herausleuchtet: die Anwesenheit des Fertigen als eines solchen. Von hier aus müssen wir den Weg suchen zu der rechten und eigentlichen philosophischen Deutung desjenigen Lehrstückes der aristotelischen Lehre vom Sein des Seienden, das von jeher am meisten der Mißdeutung und Verunstaltung ausgesetzt war und demzufolge weit vom eigentlichen Problem abgelenkt hat. Es ist die Lehre von ὕλη und εἶδος, von Stoff und Gestalt. In der vulgären Auffassung und oft im scheinbar berechtigten Anschluß an den Wortlaut aristotelischer Sätze besteht die Wirklichkeit eines Dinges in der Verwirklichung seiner Form, εἶδος, im Stoff. Die Form des Stuhles, die der Handwerker zuvor sich im Geiste vorstellen muß, εἶδος, ἰδέα, wird im Stoff, dem Holz z. B. verwirklicht. Und man rätselt dann darüber oder stößt

⁷ Vgl. Arist., Met. Θ 8, 1050 a 21: τὸ γὰρ ἔργον τέλος, und Θ 1, 1045 b 34: ὄν . . . κατὰ τὸ ἔργον.

sich daran, wie eine solche ›geistige‹ Form in einem Stoff ihren Wohnsitz nehmen soll. Man stellt dann noch dem Aristoteles ein besonderes Zeugnis dafür aus, daß er es gegenüber Platon fertiggebracht habe, Idee, Form und Gestalt, die jener an einen übersinnlichen Ort verpflanzt, in den Stoff und in die Dinge selbst herabzuholen. Man merkt nicht bei dieser landläufigen Interpretation der aristotelischen Philosophie, die Sie in jedem anständigen Lehrbuch finden können, daß man erstens Platon und Aristoteles allzu Kindisches hemmungslos zutraut und daß man zweitens mit all dem nur seit Jahrhunderten das nachredet, was bald nach dem Zurücksinken der Philosophie aus der Höhe bei Platon und Aristoteles in den Schulen und bei den Kompilatoren sich erhob. Diese Art von Geschichte der Philosophie ist genau so, wie wenn wir unsere Interpretation Kants z. B. daraus schöpfen wollten, was ein Journalist im Jahre 1924 zum Kantjubiläum schrieb.

Wie steht es nun aber mit dieser Verwirklichung der Form in der Materie, wodurch die Wirklichkeit des Dinges erzielt werden soll? Zunächst ist das *keine* Aufhellung des *Wesens der Wirklichkeit*, solange man nicht zuvor sagt, was *Verwirklichung* bedeuten soll. Ferner ist es keine Interpretation des antiken Wirklichkeitsbegriffes, solange man nicht gezeigt hat, daß die Griechen die Wirklichkeit aus dem Akt der Verwirklichung verstehen; was eben nicht zutrifft. Vor allem aber: Diese unentwegten Erörterungen über Form und Materie laufen ab und pflanzen sich fort, ohne je die Blickstellung sich anzueignen und auch nur nach ihr zu fragen, innerhalb deren εἶδος und ὅλη gemeint und zur Aufhellung der Wirklichkeit des Wirklichen in Rechnung gestellt sind. Nicht um eine Verpflanzung und Einbettung der Form in den Stoff handelt es sich, überhaupt nicht um die Frage nach dem *Prozeß* der Herstellung des Seienden, sondern um die Frage nach dem, was in der Hergestelltheit eines Hergestellten als solchen liegt. Die oben angeführte Frage lautete: Wie muß die *Werkhaftigkeit* des vorhandenen Werkes als solchen begriffen werden, wenn sich in der Werkhaftigkeit das Sein des

betreffenden Seienden bekundet? Die Antwort lautete, daß in der Hergestelltheit als solcher das Auftauchen und zum Vorschein-Kommen des Aussehens des betreffenden Dinges liegt. *Die οὐσία, das Vorhandensein des Seienden als eines wirklich Vorhandenen liegt in der παρουσία des εἶδος; in der Anwesenheit seines Aussehens. Wirklichkeit besagt Hergestelltheit, Dastehendheit im Sinne der Anwesenheit des Aussehens.*⁸

Wenn später *Kant* sagt, wir kennen nicht das Seiende als Ding an sich, d. h. in absoluter Anschauung gesehen, sondern als Erscheinung, so meint er nicht, wir erfassen nur eine Scheinwirklichkeit oder eine halbe und Viertelswirklichkeit des Seienden, sondern wenn das Seiende selbst, das Vorhandene, als Erscheinung gefaßt wird, so heißt das nichts anderes: Die Wirklichkeit des Wirklichen liegt in seinem Erscheinungscharakter. Erscheinen meint zum Vorschein-Kommen, Anwesenheit des Aussehens, der vollen bestimmenden Bestimmtheit des sich zeigenden Seienden selbst. *Kant* bewegt sich ganz in demselben Verständnis des Seins wie die antike Philosophie. Daß ihm der ursprüngliche Zusammenhang des Erscheinungsbegriffes mit dem radikal gefaßten Seinsproblem verborgen bleiben mußte, ist nicht seine Schuld. Wenn wir aber weiterhin über *Kant* und jeden anderen in der üblichen Weise problemlos herreden, werden wir schuldig und gehören zu jenen Verworfenen, die der Geist der Geschichte in ihrer eigenen Erbärmlichkeit sich zerreiben läßt.

Zusammenfassend können wir sagen: Der aristotelische Begriff für die Wirklichkeit des Wirklichen und erst recht der spätere von dorthier bestimmte Begriff von actualitas (Wirklichkeit), der Begriff der ἐνέργεια, zeigt zunächst nichts von der von uns behaupteten Grundorientierung des antiken Seinsverständnisses auf ›beständige Anwesenheit‹. Wenn wir aber keine Wortklauberei treiben und grob Wirklichkeit vom Wirken herleiten und daraus keine Theorien machen, sondern wenn wir uns in die antike Auffassung und Auslegung des ἔργον als solchen versenken,

⁸ Vgl. unten S. 73 ff. über das ὄν ὡς ἀληθές und über Met. Θ 10 im besonderen.

dann leuchtet sofort der innere Strukturzusammenhang des philosophischen Begriffes ἐνέργεια mit οὐσία als παρουσία auf. Wir gewinnen zugleich damit einen Lichtblick für das Verständnis des Grundbegriffes der platonischen Lehre vom Sein: ἰδέα bzw. εἶδος. Die begriffliche Fassung der platonischen Lehre von Sein als »Ideenlehre« ist freilich eine Verfälschung, sofern dieser Begriff rein doxographisch genommen ist. Sein besagt für Platon Was-sein. Was etwas ist, das zeigt sich in seinem ›Aussehen‹. Dieses ist das, worin sich das betreffende Seiende präsentiert, *anwesend ist*. Im Aussehen des Dinges liegt *dessen Anwesenheit* (Sein).

Daß das Werk in seiner Werkhaftigkeit und Hergestelltheit als solches – sei es als Werk des Handwerkes, sei es als eigentliches Kunstwerk – zur Läuterung und eigentlichen Ausgestaltung des antiken Seinsbegriffes wesentlich mit beigetragen hat, kann und muß aus Grundeinstellungen des antiken griechischen Daseins heraus aufgehellt werden. Diese zeigen das Abringen und Entreißen der Dinge und Gestalten aus und in der Furchtbarkeit des Daseins. Sie entlarven die Lüge von der Heiterkeit des antiken Daseins. Im besonderen ist zu beachten, daß τέχνη von früh an und lange Titel des ganzen Erkennens, des Offenbarmachens des Seienden selbst ist. τέχνη bezeichnet weder ›Technik‹ als *praktische* Tätigkeit, noch ist sie nur auf handwerkliches Sichauskennen zunächst beschränkt, sondern sie meint alles als *Herstellen* im weitesten Sinne und die dieses leitende ›Erkenntnis‹. In ihr spricht sich der Kampf um die *Anwesenheit* des Seienden aus. Auf andere antike Grundworte des Seins und die ganze Weite und Tiefe der in ihnen beschlossenen Problematik ist jetzt nicht einzugehen. Im Verlauf der Erörterung des Begriffes ἐνέργεια wurde bereits hingewiesen auf Kants Begriff der ›Erscheinung‹. Daß das Seiende als solches Erscheinungsschakter hat, heißt nichts anderes als: Das Sein des Seienden hinsichtlich seiner Wirklichkeit wird verstanden als Sichzeigen, Begegnen, als Ankunft und Anwesenheit. Mit dieser Interpretation des kantischen Erscheinungsbegriffes gehen wir ebenso wie in

der Interpretation des antiken Seinsbegriffes hinaus über das, was Kant und die Antike ausdrücklich sagen, und gehen zurück auf das, was unter anderem im Horizont ihres Verstehens des Seins stand. Wenn wir direkt fragen, ob und wie Kant selbst ausdrücklich die Wirklichkeit des wirklichen Seienden ausgelegt und bestimmt habe, dann finden wir folgendes: Kant sagt in der »Kritik der reinen Vernunft«: »Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.«⁹ Wirklichkeit besagt Zusammenhang mit der Empfindung. Inwiefern eine hinreichend konkrete Interpretation dieser Bestimmung des Wesens der *Wirklichkeit* auf das führt, was wir über Kants Begriff der Erscheinung sagten, muß hier gleichfalls übergangen werden.¹⁰

§ 9. Sein, Wahrheit, Anwesenheit.

Die griechische Auslegung des Seins in der Bedeutung des Wahrseins im Horizont von Sein als beständiger Anwesenheit.

*Das ὄν ὡς ἀληθές als κυριώτατον ὄν (Aristoteles,
Metaphysik Θ 10)*

a) Der Stand der Untersuchung.

Die bisher erörterten Bedeutungen des Seins in der Kennzeichnung des Seinsverständnisses und die ausgezeichnete Seinsbedeutung des Wahrseins

Die beabsichtigte Ausarbeitung der Leitfrage der Metaphysik zur Grundfrage und deren Auseinanderlegung baut sich auf der These auf: Sein wird verstanden als beständige Anwesenheit. Diese These versuchten wir zu belegen durch eine Interpretation des antiken Seinsbegriffes οὐσία nach seinen verschiedenen

⁹ Kant, Kr. d. r. V., A 218, B 266.

¹⁰ Vgl. Vorlesung Sommersemester 1927: Die Grundprobleme der Phänomenologie. I. Abschnitt über: Sein kein reales Prädikat. (Gesamtausgabe Bd. 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main 1975. S. 35 ff.).

Hauptbedeutungen. Offenbar hängt von der Rechtmäßigkeit dieser Interpretation alles Folgende ab. Denn angenommen, diese Interpretation von Sein, *ὄντᾶ*, als beständige Anwesenheit wäre nicht stichhaltig, dann bestände kein Anhalt dafür, einen Problemzusammenhang von Sein und Zeit zu entfalten, wie es die Grundfrage fordert.

Allein, so große Bedeutung die antike Metaphysik überhaupt und die ihr folgende abendländische Metaphysik für unser Problem haben, so weit geht die Tragweite doch nicht. Denn gesetzt, die von uns dargelegte Interpretation des Seins wäre aus irgendwelchen Gründen nicht durchführbar, so könnte unmittelbar aus unserem eigenen Verhalten zum Seienden die behauptete Orientierung des Seinsverständnisses dargelegt werden. Daher müssen wir sagen, wir entfalten die Leitfrage der Metaphysik zur Grundfrage (Sein und Zeit) nicht deshalb, weil in der Antike schon und späterhin, freilich zwar unausgesprochen, Sein aus der Zeit verstanden würde, sondern umgekehrt, weil, wie sich zeigen läßt, das menschliche Seinsverständnis das Sein aus der Zeit verstehen muß. Deshalb muß überall da, wo das Sein irgendwie Thema wird, das Licht der Zeit zum Vorschein kommen. Unsere These, *ὄντᾶ* besagt beständige Anwesenheit, d. h. diese Interpretation der Geschichte der Metaphysik, kann nie als Begründung des Problems von Sein und Zeit in Frage kommen, sondern dient nur als Beispiel der Entfaltung und Vorführung des Problems. Noch mehr, wir können diese Zusammenhänge in der antiken Seinsauffassung gar nicht erblicken und finden, wenn wir nicht schon den sachlichen Zusammenhang philosophierend unklargemacht haben.

Freilich hat die Geschichte der Metaphysik doch noch eine andere Bedeutung für unsere eigene Problemfindung als die des Exemplarischen. Wir können zwar nie ein Problem oder eine These autoritativ begründen und uns darauf stützen, weil es Platon oder Kant gesagt haben. Trotzdem hat der Rückgang in die Geschichte einen anderen als nur Beispielswert, als sei er nur Gelegenheit, ein früheres, jetzt überwundenes Stadium des Pro-

blems zu zeigen. Abgesehen davon, daß es in der Philosophie keinen Fortschritt gibt, sondern jede echte Philosophie so klein und so groß ist wie jede andere, hat doch die frühere Philosophie eine wenngleich verborgene ständige Auswirkung auf unser heutiges Dasein. Wenn wir daher den antiken Seinsbegriff zu fassen versuchen, so ist das keine Sache einer äußerlichen historischen Kenntnisaufnahme. Wir werden sehen, daß er in einer gewandelten Form in Hegels Metaphysik noch da ist. Auf den inneren Zusammenhang der hegelschen Metaphysik mit der antiken ist jetzt nicht einzugehen, umso mehr als wir den antiken Seinsbegriff nur in einigen Ausprägungen verfolgten. Wir hielten uns bei deren Auswahl an das, was wir rein systematisch-sachlich über die Bedeutung des Seins anführten bei der Kennzeichnung des Seinsverständnisses. Wir sprachen von der anfänglichen Gliedertheit des Seins, die wir uns näher brachten durch die verschiedenen Bedeutungen des ›ist‹.

Um dies noch einmal an einem Beispiel zu erläutern: »Die Kreide ist weiß«. Das ›ist weiß‹ drückt das Weißsein aus, also das Soundso-sein der Kreide; so und so: was ihr nicht notwendig zukommt, sie könnte auch rot oder grün sein. Sagen wir: »Die Kreide ist ein materielles Ding«, dann meinen wir auch ein Sein der Kreide, aber kein beliebiges, sondern solches, das zu ihr gehört, gehören muß, wenn sie soll sein können, was sie ist. Dieses Sein ist kein beliebiges Soundso-sein, sondern ein für sie notwendiges Was-sein. Sagen wir: »Die Kreide ist«, d. h. »ist vorhanden«, etwa gegenüber einer versuchten Behauptung, sie sei nur eingebildet, dann besagt Sein Vorhanden-sein (Wirklichkeit).¹ Sagen wir ferner die jetzt erwähnten Sätze in einer bestimmten Betonung: »Die Kreide *ist* weiß«, »Die Kreide *ist* ein materielles Ding«, »Die Kreide *ist* vorhanden«, dann meinen wir mit der Betonung wiederum ein bestimmtes Sein. Wir wollen sagen: Es ist wahr – das Was-sein der Kreide, das Ding-sein, das Vorhanden-sein. Wir meinen jetzt das *Wahrsein*.

¹ Kant: Dasein; vgl. dagegen meine Terminologie.

Für die drei erstgenannten Bedeutungen des Seins haben wir entsprechende antike Begriffe interpretiert und gezeigt: In der betreffenden Seinsbedeutung liegt immer mit ›beständige Anwesenheit‹. Nur bezüglich des Wahrseins haben wir keinen Nachweis gegeben mit der Bemerkung, dies sei zu weitläufig und zu schwierig.

| | | | |
|------------------------------------|--------------------------|---------------------------------|---------------|
| Soundsosein (bald so – bald so) | Wassein (Möglichkeit) | Vorhandensein (Wirklichkeit) | Wahrsein ? |
| ἀπουσία – παρουσία | Platon: παρουσία | ἐνέργεια ἔργον παρουσία | |

Verschiedene Anfragen haben mir gezeigt, daß nun auch das Verständnis der drei ersten Bedeutungen von der Klärung der vierten abhängt. Wir können das auch sachlich entnehmen aus dem eben Angeführten: das Wahrsein durch die Betonung. Auch ohne die Betonung ist die Bedeutung des Wahrseins in allen übrigen mit darin. Sie ist also eine besonders umfassende Seinsbedeutung. Mit Rücksicht darauf und vor allem auf einige Fragen will ich versuchen, in Kürze die Interpretation des Wahrseins nachzuholen.

Inwiefern liegt auch hier, im Sein in der Bedeutung des Wahrseins, die behauptete Grundbedeutung ›beständige Anwesenheit‹? Welcher Zusammenhang des Wahrseins mit dem Sein überhaupt zeigt sich? Ein solcher Nachweis ist deshalb nicht leicht, weil er am meisten der vulgären Meinung über das Wahrsein entgegenläuft und weil bisher auch die antike Lehre vom Wahrsein, insbesondere die des Aristoteles, von der vulgären Auffassung her interpretiert wurde. Daher kam es, daß man die eigentliche Problematik des Aristoteles überhaupt nicht verstand. In solchen Fällen ist der bequemste Ausweg, daß man den Text so ändert, daß er der vulgären Meinung entspricht und diese nicht in Verlegenheit kommt.

Unsere Interpretation des Wahrseins in der Richtung, daß es gleichfalls auf die behauptete Grundbedeutung bezogen ist, soll anhand eines aristotelischen Textes durchgeführt werden. Es soll

gezeigt werden, daß und inwiefern auch das *Wahrsein als Seinsbedeutung in der Antike, und zwar im Lichte von ›beständiger Anwesenheit‹*, begriffen wird.

b) Vier Bedeutungen des Seins bei Aristoteles.

Die Ausschaltung des ὄν ὡς ἀληθές in »Metaphysik« E 4

Zunächst ein allgemeiner Vorblick auf das sachlich-inhaltliche Problem. Wir wissen, die Leitfrage der antiken Metaphysik, wie sie Aristoteles formuliert hat, lautet τί τὸ ὄν? Gefragt ist nach dem ὄν ἢ ὄν. Nun betont Aristoteles immer wieder und besonders da, wo er ein grundsätzliches Problem der Metaphysik einleitet: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. πολλαχῶς ist selbst zweideutig. Einmal meint es die Vielfältigkeit der Seinsbedeutungen, dann aber auch die Vielfältigkeit innerhalb je einer solchen, d. h. die Kategorien. Das ὄν der κατηγορίας selbst ist vielfältig und darum kann wieder nach einem πρώτως ὄν gefragt werden.

Das Seiende wird als Seiendes in vielfältiger Weise angesprochen. Kurz und deutlicher, wir verstehen Sein in einer mehrfachen Weise.² Aristoteles kennt vier Weisen, in denen wir das Seiende als solches nennen, vier Weisen, die sich nicht ohne weiteres decken mit der vierfachen Gegliedertheit des Seins, die wir vorführten – was jetzt belanglos ist. Die vier Weisen, in denen wir das Seiende, ὄν, und entsprechend das μὴ ὄν, Nichtseiende, nehmen, sind folgende:

1.) τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν (τῆς κατηγορίας) – ὄν καθ' αὐτό, das Seiende, sofern es gemeint wird so, wie es sich in den Kategorien zeigt. Zum Beispiel: »Diese Kreide ist weiß«, diese Kreide, dieses hier vorhandene Ding da: Kategorie des τόδε τι. Weißsein, d. h. von einer Qualität sein: ποίόν. »Die Kreide ist einen Finger lang«: ποςόν. »Die Kreide liegt hier auf dem Katheder«: ποῦ, Ort. Darauf ist jetzt nicht weiter einzugehen.

² Vgl. Arist., Met. Δ 7.

2.) τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός, das Seiende hinsichtlich seines gerade so und so Seins, dasjenige Sein am Seienden, das sich an ihm gerade oder gerade einmal eingestellt hat, z. B. rot sein, weiß sein, was aber nicht notwendig zu sein braucht.

3.) τὸ ὄν κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, das Seiende hinsichtlich seines Möglichseins und Wirklichseins.

4.) τὸ ὄν ὡς ἀληθές καὶ ψεῦδος, das Seiende hinsichtlich von Wahrsein und Falschsein.

Die Erforschung des ὄν ἢ ὄν muß sich offenbar über die vielfache Bedeutung des ὄν von vornherein klar sein. Das war nicht immer der Fall. Nur langsam wurde diese Klarheit erreicht, und auch bei Aristoteles sind nur faktisch diese vier unterschieden. Warum gerade sie und sie allein und im Hinblick worauf sie unterschieden werden, darüber gibt er nirgends Aufschluß. Für uns ist jetzt wichtig: *Unter den Bedeutungen des Seins wird ausdrücklich das Wahrsein genannt.* Muß nun die eigentliche Philosophie, die nach dem fragt, was das Seiende als solches eigentlich ist, nach allen vier Weisen des Seins fragen oder aber nur nach dem Seienden und dessen Sein, das eben als das eigentliche Seiende sich bekundet? Offenbar nur nach diesem. Denn wenn das Wesen des Seins am eigentlichen Seienden aufgeklärt ist, kann von da aus das uneigentliche Seiende in seinem Wesen geklärt werden.

So verfährt Aristoteles nun auch in »Metaphysik« E (VI), wo er einen Aufriß vom thematischen Feld der eigentlichen Philosophie gibt, und zwar anhand der vier angeführten Bedeutungen des ὄν. Hierbei werden nun das an zweiter Stelle genannte ὄν κατὰ συμβεβηκός und das an vierter Stelle genannte ὄν ὡς ἀληθές ausgeschieden aus dem Felde der Metaphysik. Es bleiben nur die an zweiter und dritter Stelle genannten Bedeutungen und diese sind nun auch faktisch abgehandelt in den Hauptbüchern der »Metaphysik«: Z, H, Θ, I (VII-X). Warum werden die zweite und die vierte Bedeutung ausgeschieden? Wir deuteten schon an, daß in ihnen Seiendes gemeint ist, an dem sich das Sein des eigentlichen Seienden, also auch das eigentliche Sein,

nicht bekundet. Inwiefern? Das $\delta\upsilon\upsilon$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ ist $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, es ist nicht und nie in seinem Sein bestimmt, es ist bald so, bald so, d. h. es meint nichts beständig Anwesendes, nicht $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ und $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, sondern was bald auftaucht, bald verschwindet. Daher sagt Aristoteles: $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon\varsigma$ $\tau\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\mu\grave{\eta}$ $\delta\upsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$.³ Hier ist also nicht das eigentliche Seiende gemeint. Und weshalb wird das $\delta\upsilon\upsilon$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ ausgeschieden? Um es kurz zu sagen: Wahr und falsch sind Eigenschaften der Erkenntnis des Seienden, der Aussage, des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ über das Seiende. Aristoteles nennt es $\tau\acute{\eta}\varsigma$ $\delta\iota\alpha\upsilon\omicron\iota\acute{\alpha}\varsigma$ $\tau\iota$ $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ⁴, einen Zustand und Charakter des denkenden Bestimmens des Seienden, aber nicht des Seienden selbst. Das Wahrsein betrifft nur das Erfassen und Denken des Seienden, aber nicht das Seiende selbst. Traditionell gesprochen, das Problem des Wahrseins (Wahrheit und Falschheit) gehört in die Logik und Erkenntnistheorie, aber nicht in die Metaphysik. So ist die Ausscheidung der zweiten und der vierten Bedeutung ganz in der Ordnung und ohne weiteres einleuchtend. Für die thematische Behandlung durch die Metaphysik als Erkenntnis des Seienden selbst und als solchen können nur das $\delta\upsilon\upsilon$ der Kategorien und das $\delta\upsilon\upsilon$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\iota\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ in Frage kommen. Das $\delta\upsilon\upsilon$ der Kategorien – und zwar vor allem die erste und alle übrigen fundierende Kategorie – behandelt Aristoteles in »Metaphysik« Z, H, das $\delta\upsilon\upsilon$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\iota\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$, Sein im Sinne von Möglichsein und Wirklichsein in »Metaphysik« Θ . Mehr noch, im Buch Θ wird nun $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$) als die Grundbedeutung der Wirklichkeit des eigentlich Wirklichen herausgestellt. Das eigentliche Seiende ist $\delta\upsilon\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$. Dasjenige, dem nach unserer Interpretation Beständigkeit in der Anwesenheit zugesprochen werden muß, verdient eigentlich die Benennung Seiendes, $\acute{\eta}$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$.⁵ So ist das Buch Θ der aristotelischen »Metaphysik« dasjenige, worin das Sein des eigentlichen Seienden abgehandelt wird.

³ a.a.O., E 2, 1026 b 21.

⁴ a.a.O., E 4, 1028 a 1.

⁵ a.a.O., Θ 8, 1050 b 2.

c) Die thematische Erörterung des ὄν ὡς ἀληθές als κυριώτατον ὄν in »Metaphysik« Θ 10 und die Frage der Zugehörigkeit des Kapitels zum Buch Θ. Der Zusammenhang von Textfrage und Sachfrage als Frage nach der Zusammengehörigkeit des Seins qua Wahrsein mit dem Sein qua Wirklichsein (ἐνεργείᾳ ὄν)

Nun schließt dieses Buch mit einem Kapitel 10, das folgendermaßen beginnt. Ich zitiere zunächst ganz und dann verkürzt. Ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῶ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστ' ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ὡς ἀληθές λεγόμενον ἢ ψεῦδος; τοῦτο γὰρ σκεπτέον τί λέγομεν.⁶ . . . τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος. Was zeigt sich hier? Es wird ausdrücklich das ὄν (ὡς) ἀληθές ins Thema genommen. Am Ende des eigentlichen und zentralen thematischen Buches der »Metaphysik« wird ein Thema der Logik behandelt, das doch von Aristoteles selbst ausdrücklich in E 4 aus dem Bereich der Ersten Philosophie ausgeschieden wurde. Es ist ohne weiteres klar, daß dieses Kapitel nicht hierher gehört. Das äußere Zeichen ist überdies, daß es am Schluß des Buches steht, d. h. es ist irgendwie später von anderen angefügt worden, wenngleich der Inhalt des ganzen ohne Zweifel aristotelisch ist. Das anzunehmen hat in der Tat keine Schwierigkeit, da ja die ganze »Metaphysik« des Aristoteles kein von ihm durchkomponiertes Werk und System ist, sondern eine Sammlung verschiedener, in sich freilich abgeschlossener Abhandlungen, die dem Inhalt, aber nicht der literarischen Komposition nach zusammengehören. Daß dieses Kapitel über das Wahrsein nicht zur Abhandlung über die Wirklichkeit als solche gehören kann, wird vollends klar dar-

⁶ a.a.O., Θ 10, 1051 a 34 – b 6.

aus, daß hier sogar das ὄν ἀληθές, das Wahrseiende, als das eigentlichste Seiende eingeführt wird, also als das Seiende, das noch eigentlicher seiend ist als das ἐνεργεία ὄν, was allem Bisherigen und von Aristoteles Bekannten widerspricht.

Wir sehen, wie anhand der *Textfrage der Zugehörigkeit dieses Schlußkapitels über das Wahrsein zum Buch Θ* zugleich das *sachliche Problem*, d. h. die *Frage nach der Bedeutung des Wahrseins selbst*, heraustritt, näherhin die *Frage der Zusammengehörigkeit des Seins qua Wahrsein mit dem Sein qua Wirklichsein*. Allein, für die traditionelle und gerade auch die jüngste Auslegung und Behandlung dieses Kapitels 10 liegt hier überhaupt kein Problem vor, weil keines vorliegen kann. Denn, das weiß doch jeder Anfänger in der Philosophie, das Problem der Wahrheit gehört in die Logik und nicht in die Metaphysik und vollends gar in die Abhandlung, die das Grundproblem der Metaphysik zum Thema hat. Aus solchen Überlegungen heraus schreibt Schwegler, dem wir einen philosophisch wertvollen, von Hegel her geschulten Kommentar zur aristotelischen »Metaphysik« verdanken, ganz spontan: »Dieses Capitel gehört nicht hierher.«⁷ Werner Jaeger, dem wir eine sehr verdienstvolle Untersuchung über die Komposition der aristotelischen »Metaphysik« verdanken⁸, hält diese Auffassung Schweglers für überzeugend. »Mithin bleibt es dabei, daß das Kapitel zusammenhanglos dasteht.«⁹ Jaeger meint allerdings trotzdem im Unterschied von Schwegler, Aristoteles selbst habe, unbeschadet der Zusammenhanglosigkeit mit dem ganzen Buch, dieses »Anhängsel« angefügt.

⁷ A. Schwegler: Aristoteles, Metaphysik. 4 Bde., 1846-47. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main (Minerva) 1960. Bd. IV, S. 186.

⁸ W. Jaeger, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin 1912. Vgl. auch W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923. Dort auf frühere Untersuchungen verwiesen. S. 211 ff.

⁹ W. Jaeger, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. S. 53.

α) Die Abweisung der Zugehörigkeit von Θ 10 zu Θ und die traditionelle Auslegung des Wahrseins als Problem der Logik und Erkenntnistheorie (Schwegler, Jaeger, Ross). Die abwegige Auslegung des *κρυώτατα* als Folge dieser Auslegung. Wenn man schon, wie Jaeger, sich der sachlichen Interpretation von Schwegler anschließt, ein Kapitel der Logik könne nicht zur Metaphysik gehören, dann ist es doch nur konsequent, nicht Aristoteles selbst die Anfügung des Kapitels zuzumuten, zumal wenn man bedenkt, wie aristotelische Kapitel und Bücher durchkomponiert und gebaut sind. Jaegers Meinung ist umso merkwürdiger, als er in der Begründung der Zusammenhanglosigkeit des Kapitels mit dem Buch noch weiter geht als Schwegler. Jaeger sieht als das »äußere« Haupthindernis für eine Zugehörigkeit des Kapitels zum Buch dieses, daß nach der Stellung des Kapitels das *ὄν ἀληθές* nicht nur ins Thema hereinreichen soll, sondern daß überdies sogar dieses *ὄν* noch als *κρυώτατα* gelten soll, das Wahrseiende als das eigentlichste Seiende. Diese »Möglichkeit ist mir unwahrscheinlich, sie wird es jedem sein.« – »Sollte also jemand die Stellung von Θ 10 darauf stützen, daß hier erst das *κρυώτατα ὄν* erreicht werde, so mißversteht er den Wortlaut und denkt außerdem unaristotelisch.«¹⁰ Jaeger will sagen: Wer behauptet, Aristoteles fasse hier das Wahrsein als das eigentlichste Sein, der versteht nicht, was *κρυώτατα* heißt und hat eine Meinung über das Sein, die Aristoteles ganz fernliegt.

Ich behaupte dagegen, wer Θ 10 als zugehörig zu Θ auffaßt, ja sogar darin den eigentlichen Höhepunkt der Abhandlung und der aristotelischen Metaphysik überhaupt sieht, der denkt nicht nur nicht unaristotelisch, der denkt nicht nur echt aristotelisch, sondern einfach antik. Daß Aristoteles mit Θ 10 schließt, d. h. *das Wahrsein als das eigentliche Sein auslegt, darin kommt die entscheidende Grundauffassung von Sein und Wahrheit in der antiken Metaphysik zum ersten und letzten radikalen Ausdruck.*

¹⁰ a.a.O., S. 52.

So zu denken, kann nur der für unaristotelisch halten, der die in der Tradition seit langem in Gebrauch befindlichen problemlosen Gemeinplätze für aristotelisch hält.

Damit ist schon angedeutet, daß die scheinbar äußerliche Frage der Zugehörigkeit des Kapitels zum Buch nur durch ein Eingehen auf das in Buch und Kapitel verhandelte Problem aufzulösen möglich ist, d. h. durch eine Behandlung der Frage: Welches ist die Grundbedeutung von Sein, so zwar, daß das Wahrsein im Zusammenhang des Wirklichseins behandelt werden kann und muß, ja daß sogar das Wahrseiende das eigentlichste Seiende ausmachen soll? Bevor wir diese Frage beantworten und so positiv die innere und notwendige Zugehörigkeit von Θ 10 zu Θ beweisen, sollen kurz die Bedenken gegen die Möglichkeit eines Zusammenhangs von Θ 10 mit Θ besprochen werden. Die Bedenken hinsichtlich der wesentlichen Verschiedenheit im Thema kommen in der positiven Interpretation von selbst zur Erledigung. Zuvor erörtern wir die Argumentation, die sich gegen das $\kappa\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha$ richtet.

Wenn man von vornherein für feststehend hält, es handle sich in dem Kapitel um das $\delta\upsilon\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$, das als *logisches* Problem nicht ins Thema gehört, dann muß man auch für unmöglich halten, daß hier von $\delta\upsilon\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ als dem eigentlichsten Seienden, $\kappa\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha\ \delta\upsilon\upsilon$, die Rede ist. Dieses $\kappa\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha$ muß also heraus. Zwei Möglichkeiten ergeben sich: 1. Man streicht es überhaupt weg, 2. man deutet es um, so daß die Bedeutung zu dem paßt, was man als Inhalt des Kapitels von vornherein meinte. Nach dieser zweiten Möglichkeit der Umdeutung verfahren Schwegler und vor allem Jaeger. Zum ersten Weg entscheidet sich die jüngste Bearbeitung durch Ross: *seclusi: an post $\mu\acute{\epsilon}\nu$ (a 34) transponenda?*¹¹ Es besteht nicht die geringste Veranlassung zu einem so groben Eingriff in den Text, der hier völlig in der Ordnung ist. Nur stört eben die Unbequemlichkeit des $\kappa\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha$ in Bezug auf das, was man als Inhalt des Kapi-

¹¹ Aristoteles, *Metaphysica* (Ross). Oxford 1924. Vol. II.

tels annimmt. Schwegler übergeht einfach im Kommentar das *κρυώτατα*. Was er damit anfängt, muß sich in seiner Übersetzung der »Metaphysik« zeigen. Hier übersetzt er *κρυώτατα* mit »vorzugsweise«. Das Wahrsein ist das vorzugsweise als Sein Angesprochene. Jaeger vertritt dieselbe Auffassung des *κρυώτατα*. *κρυώτατα ὄν* besagt soviel wie das »Sein in der Bedeutung oder Anwendung, wie es in der Sprache am gebräuchlichsten ist, wie es eigentlich meistens angewandt wird.«¹² Und daß dies das »esse« der Kopula ist, leuchtet ein.«¹² Was ist hierzu zu sagen? Es gibt für diese Auffassung keinen Beleg aus Aristoteles. Daß das »ist« meist als Kopula fungiert, ist richtig. Aber daß die Kopula eigentlich meistens soviel bedeutet wie »ist wahr«, Wahrsein, ist unrichtig. Dies nicht deshalb, weil die Kopula »ist« die Bedeutung eben nicht meistens, sondern nur selten hat, sondern vielmehr weil sie diese Bedeutung immer hat, ob ausgesprochen oder nicht. Zu sagen wie Jaeger, die Kopula bedeutet eigentlich meistens Wahrsein, ist genauso, wie wenn ich sagen wollte, eigentlich ist 2 plus 2 meistens gleich 4. Aber wenngleich immer im »ist« der Kopula Wahrsein liegt, so wird eben »Sein« doch nicht meistens so verstanden, sondern im Sinne des Wasseins, Soseins, Vorhandenseins. Für die These, das »ist« bedeute eigentlich meistens Wahrsein, fehlt jeder sachliche Rechtsgrund und demnach fehlt auch der Grund, das *ἀληθές ὄν* als *κρυώτατον* in dieser Bedeutung: das vorzugsweise Gebrauchte, anzusprechen. Vor allem aber, *κρυώτατον* bedeutet hier nie und nimmer soviel wie: das eigentlich meistens Gebräuchliche, denn es handelt sich nicht um die Frage des häufigen oder seltenen Wortgebrauchs. Schwegler und Jaeger haben es daher auch unterlassen, irgendeinen sprachlichen Beleg anzuführen für diese aus der Luft und in der größten Verlegenheit ergriffene Behauptung.

κύριος, κύριος, der Herr, der Besitzer von, der Eigentümer von etwas. *κύριος, κυρίως* in seinem Eigentümlichen, Eigentümlichen genommen: Wenn *κύριως* von einem Wort gesagt wird,

¹² W. Jaeger, Studien zur Entwicklungsgeschichte. S. 52.

dann meint es primär nicht die Häufigkeit des Wortgebrauchs, sondern einmal das Wort, genommen in seiner eigentlichen Bedeutung. Die eigentliche Bedeutung ist zugleich die, die meistens im Sprachgebrauch zur Verwendung kommt, die übertragene Bedeutung dagegen, μεταφορά, ist die seltenere, fremdartige, »nicht übliche«. κυρίως ὄν ist das, was eigentlich ein Seiendes ist. κυριώτατον (-α) ὄν ist das, was im eigentlichen Sinne ein Seiendes ist. κυρίως wird bei Aristoteles oft im Unterschied zu κατὰ μεταφοράν gebraucht, ein Wort in seiner eigentlichen Bedeutung im Unterschied zu einem Wort in seiner übertragenen Bedeutung.

In der Tat hat κύριον, das Vorherrschende, auch bei Aristoteles die Bedeutung »das Geläufige«; entsprechend der Bedeutung κύριος, Herr, bezeichnet τὸ κύριον dann den herrschenden Sprachgebrauch. Der abgelegene, befremdliche Sprachgebrauch wird dementsprechend als τὸ ξενικόν bezeichnet. Aristoteles sagt in der »Rhetorik« Γ 2: ἔστω οὖν ἐκείνα τεθεωρημένα καὶ ὠρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι¹³, jede Rede hat ihre Tüchtigkeit, ἀρετή, darin, daß sie verständlich, σαφῆ ist, und zwar dann, wenn die Worte das offenbar machen, was sie meinen: σαφῆ μὲν ποιεῖ τὰ κύρια.¹⁴ Die Rede bedarf aber, wenn sie nicht niedrig, ταπεινή, sein soll, auch der ξενικά, der nicht hergebrachten, der entlegenen Worte. Dazu gehören Metaphern, Provinzialismen usw. Im Zusammenhang des Problems des Sprachgebrauchs also spricht Aristoteles von κύριον im Sinne des Geläufigen. Der eigentliche Sprachgebrauch aber ist geläufig, weil er eigentlich ist, nicht umgekehrt. Die eigentliche Bedeutung ist der Grund für die Häufigkeit und die Geläufigkeit im Sprachgebrauch. Deshalb ist die primäre und eigentliche Bedeutung von κύριον die Eigentlichkeit. Es handelt sich ja auch in der Metaphysik gar nicht um die Frage der Geläufigkeit, diese hat hier sachlich gar keinen Platz.

Es ist daher zu fragen: Was heißt κύριον sonst bei Aristoteles

¹³ Aristoteles, Rhetorik (Roemer). Leipzig (Teubner) 1914. Γ 2, 1404 b 1 f.

¹⁴ a.a.O., 1404 b 6.

in der philosophischen Terminologie? Im 6. Buch der »Nikomachischen Ethik« lesen wir: Τρία δὴ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις.¹⁵ Ein Dreifaches ist das in der Seele, das das κύρια, das Eigentliche des Handelns und des Erkennens ausmacht: Wahrnehmung, Denken, Streben. Es wäre völlig unsinnig, hier »geläufig« zu übersetzen. Und im 9. Buch sagt Aristoteles im Zusammenhang des Problems der Freundschaft und der Selbstliebe des Menschen: εἰ γὰρ τις αἰσπουδάξοι τὰ δίκαια πράττειν αὐτὸς μάλιστα πάντων ἢ τὰ σώφρονα ἢ ὅποιαοῦν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετάς, καὶ ὅλως αἰετὸν τὸ καλὸν ἑαυτῷ περιποιεῖτο, οὐδεὶς ἐρεῖ τοῦτον φίλαντον οὐδὲ ψέξει. Wenn einer, ein Mensch, immer darum bemüht ist, das Gerechte zu tun und das Maßvolle und was noch sonst in den Umkreis des Sittlichen gehört, und überhaupt sich bemüht, das Edle sich anzueignen, so wird keiner einen solchen tadeln als einen Egoisten. Und doch wird gerade ein solcher der sein, der die wahre Selbstliebe in sich trägt: μᾶλλον εἶνα φίλαντος . . . καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ¹⁶, denn er nimmt für sich das Edelste in Anspruch und das am meisten Gute, und er gibt seine Gunst, d. h. er ist innerlich verpflichtet dem Eigentlichsten und Wesentlichsten in ihm. Auch hier wäre es sinnlos, zu übersetzen: das Geläufigste. Ferner heißt es im 1. Buch: Ethisch ist die ἐπιστήμη πολιτική, denn diese ist die ἐπιστήμη κυριωτάτη¹⁷, d. h. die höchste und eigentlichste Wissenschaft, die alles menschliche Handeln umgreift und das Ziel gibt. So spricht Aristoteles auch in diesem Sinne von ἀκρότατον ἀγαθόν oder κυριώτατον ἀγαθόν, dem eigentlichsten Guten, dem Guten schlechthin.

Ganz entsprechend den letztgenannten Stellen steht im Kapitel Θ 10 der »Metaphysik«: das eigentliche Seiende. So unbequem es auch ist, man muß es stehen lassen! Zwar muß zugegeben werden, daß Jaeger Recht hat, κύριον kann bedeuten: das

¹⁵ Aristoteles, Ethica Nicomachea (Susemihl). Leipzig (Teubner) 1882. Z 2, 1139 a 17 f.

¹⁶ a.a.O., I 8, 1168 b 25-31.

¹⁷ Vgl. a.a.O., A 1, 1094 a 25 ff.

am meisten Übliche. Sachlich bleibt aber festzuhalten, daß das auf das Wahrsein nicht zutrifft, weder im vulgären Seinsverständnis, noch weniger im aristotelischen. An dem κυριώτατα ist gar nicht zu rütteln. Es steht in seiner ganzen Härte da und bekundet den Willen des Aristoteles, das Wahrseiende nicht nur überhaupt in der Metaphysik abzuhandeln, sondern als das eigentlichste Seiende zu interpretieren und mit dieser Interpretation die Abhandlung über das eigentliche Seiende abzuschließen.

β) Erweis der Zugehörigkeit des Kapitels 10 zum Buch Θ.

Die Zweideutigkeit im griechischen Wahrheitsbegriff:

Sachwahrheit und Satz Wahrheit (Aussagewahrheit).

Die thematische Erörterung des Wahrseins des (eigentlichen) Seienden (ἐπὶ τῶν πραγμάτων), nicht der Erkenntnis, im Kapitel Θ 10.

Daß das Wahrsein das eigentlichste Sein am Seienden ausmache, daß im Wahrseienden als solchem sich das eigentlichste Wesen des Seins bekunde, das ist die nackte Behauptung des Aristoteles. Dieses ist ein Problem, das dort erwächst, wo er ständig und eigens vom eigentlichen Sein (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) handelt, im Buch Θ. Inwiefern die Behauptung zu Recht besteht, will er in Θ 10 zeigen. Kurz, das Thema des Kapitels ist die Entfaltung und der Beweis der These: *Das Wahrsein macht das eigentlichste Sein des eigentlich Seienden aus.* Thema ist das Wahrsein des Seienden, d. h. es wird gefragt: Wie muß das Seiende selbst als Seiendes sein, um eigentlich wahr sein zu können, und was ist das so ermöglichte eigentliche Wahrsein selbst? Wie steht es zum eigentlichen Sein des Seienden?

Daß das Sein des Seienden auch in Θ 10 Thema bleibt und daß das Wahrsein in dieses Leitthema einbezogen wird, gilt es zunächst und allgemein zu zeigen. So sagt Aristoteles, nachdem er das ἀληθὲς ὄν, das Wahrseiende, als das eigentlichste Seiende eingeführt hat, unmittelbar hinterher: τοῦτο, nämlich das Wahrsein, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων¹⁸, dieses, das Wahrsein, ist

¹⁸ Arist., Met. Θ 10, 1051 b 2.

verstanden im Hinblick auf die seienden Dinge selbst, das Wahrsein als Wahrsein der πραγμάτων, der Dinge, also nicht das Wahrsein als Charakter des erfassenden Denkens der Dinge, Wahrsein nicht als Eigenschaft der Erkenntnis des Seienden, nicht als Eigenschaft der Aussage des λόγος über das Seiende, nicht als Eigenschaft des Meinens von . . . als solchem, all das nicht, sondern einfach als Charakter des Seienden selbst. Im ersten Satz des Kapitels steht handgreiflich, daß etwas ganz anderes Thema ist als das, was man von vornherein bisher allgemein und unbezogen vorausgesetzt hat, daß es Thema sein müßte: das Wahrsein als Charakter des denkenden Bestimmens und Aussagens. Von diesem allerdings wird in E 4 gesagt: ἐπει δὲ ἡ συμπλοκή ἐστίν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ' οὕτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως¹⁹, der Kategorien nämlich, . . . ἀφετέον. Das Verbinden und Auseinanderlegen ist ein Verhalten des Denkens über das Seiende, es ist nicht im Seienden selbst, worüber gedacht wird, daher muß dieses und all seine Eigenschaften, also auch das Wahrsein und Falschsein, beiseite bleiben.

σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια²⁰, das Seiende selbst muß ins Auge gefaßt werden hinsichtlich dessen, was das Seiende selbst als Seiendes möglich macht. In Θ 10 aber, wie im ganzen Buch Θ überhaupt, wird dann nichts anderes als die Frage nach dem Seienden selbst, und zwar jetzt und zuletzt nach seinem Wahrsein und dessen Möglichkeit, nicht nach dem Wahrsein des Denkens gefragt. Und vom Wahrsein des Seienden wird behauptet, es mache sogar das eigentlichste Sein des Seienden aus. Das Problem bewegt sich also nicht nur überhaupt völlig im Rahmen der πρώτη φιλοσοφία, sondern ist selbst das radikalste Problem derselben. In Θ 10 wird also überhaupt kein Problem der Logik oder Erkenntnistheorie behandelt, wie man einfach von vornherein annimmt, sondern es geht um das Grundproblem der Metaphysik. Kann aber dann noch ein Bedenken bestehen, dieses

¹⁹ a.a.O., E 4, 1027 b 29 ff.

²⁰ a.a.O., E 4, 1028 a 3.

Kapitel als zugehörig zu dem Buch anzusehen, das die Leitfrage der antiken Metaphysik zur höchst möglichen Entfaltung bringt? Muß das Kapitel dann nicht notwendig dahin gehören? Das Kapitel ist nicht zusammenhanglos mit dem Buch und erst recht hat Aristoteles nicht dieses trotz der Zusammenhanglosigkeit dem Buch angefügt. Das eine ist unmöglicher als das andere.

Aber wie konnte man so grob und hartnäckig das eigentliche Thema des Kapitels übersehen? Die Kommentatoren und die, die ihn zitieren, haben das Kapitel doch auch gelesen und interpretiert. Gewiß, aber lesen und lesen ist ein Unterschied. Die Frage ist, ob wir mit den rechten Augen lesen, d. h. ob wir überhaupt bei uns selbst vorbereitet sind, das zu sehen, was es zu sehen gilt. D. h. ob wir der Problematik gewachsen sind oder nicht, also hier, ob wir das Seinsproblem und also das Wahrheitsproblem und ihren möglichen Zusammenhang hinreichend ursprünglich verstehen, um uns in dem Horizont zu bewegen, in dem sich die antike Philosophie des Platon und Aristoteles gleichsam von selbst aufhält. Oder ob wir uns mit abgegriffenen philosophischen Begriffen und mit den von diesen erzeugten Scheinproblemen an die philosophische Überlieferung heranzuwagen und mit solchem jämmerlichen Rüstzeug des Sehens darüber Verfügungen treffen wollen, was im Text zu stehen hat und was Aristoteles gedacht haben darf. So geschieht es bei Schwegler. Man weiß, das Wahrheitsproblem gehört in die Logik. Das Sein nimmt man ohnehin für selbstverständlich und fragt gar nicht danach. Wenn nun Aristoteles im Hauptbuch der Lehre vom Sein ein Kapitel bringt, daß im ersten Satz gleich von der Wahrheit handelt, dann gehört das eben nicht hierher. Ob nun solches Verfahren gröber oder feiner ausartet, ob summarisch oder ausführlich, ändert nichts an der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer solchen Methodik.

Wo also liegt der Grundmangel in der Auffassung des in Rede stehenden Kapitels? Daß man dem antiken Verständnis des Wesens der Wahrheit ebensowenig nachgefragt hat wie dem Funda-

ment und der Art des antiken Seinsverständnisses. Nun ist das Wahrheitsproblem – als Problem – in der Antike ebensowenig geklärt wie das Seinsproblem, und das gilt zugleich von aller nachkommenden Philosophie. Ja diese hat, aus Gründen, die wir jetzt nicht zu erörtern brauchen, nicht einmal verstanden, das wirklich aufzunehmen und fruchtbar zu machen, was die antike Entfaltung des Wahrheitsproblems erreicht hat. Liegen die Dinge so, dann dürfen wir erst recht nicht glauben, daß in einem Buch und Kapitel, das nun gar einen Zusammenhang zwischen Sein und Wahrheit behauptet und erörtert, alles in reiner Durchsichtigkeit abgehandelt sei. Im Gegenteil, wo die tiefste Problematik erreicht ist, da bleibt bei aller Schärfe der Fragestellung die größte Dunkelheit.

Zunächst, was verstehen die Griechen überhaupt, vorphilosophisch und philosophisch, unter Wahrheit?²¹ Ἀλήθεια, Unverborgenheit; nicht verborgen, sondern entborgen sein; Entborgenheit, d. h. der Verborgenheit enthoben. Wahrheit als Entborgenheit ist demnach von vornherein schon nicht ein Charakter des Erkennens und Erfassens des Seienden, sondern des Seienden selbst. Entborgenheit ist Entborgenheit von Seiendem. Wenn also Aristoteles nach der Entborgenheit des Seienden, nach der Wahrheit des Seienden fragt, so ist das im antiken Sinne die nächstliegende und erste und eigentliche Frage, wenn nach der Wahrheit gefragt wird. Das Wahrheitsproblem ist von vornherein primär kein Problem des Erfassens und Erkennens. Dieses ist es nur und erst in zweiter Linie, nämlich insofern das Erfassen und Erkennen Seiendes in seiner Unverhülltheit, Entborgenheit erfaßt, ist das Erkennen seinerseits ›wahr‹, d. h. griechisch solches, was die Entborgenheit des Seienden sich zueignet, mitteilt und aufbewahrt. Die Aussage ist nicht primär wahr im Sinne der Entborgenheit, sondern sie ist die Weise, in der wir Menschen die Wahrheit, d. h. Entborgenheit des Seienden wahren und verwahren: ἀληθεύειν.

²¹ Vgl. Sein und Zeit, § 44.

Vom Seienden selbst kann nicht gesagt werden: ἀληθεύει, sondern das Seiende ist ὄν ἀληθές im ursprünglichen Sinne. Womit nun aber das, was ἀληθεύει, im abgeleiteten Sinne auch wahr genannt werden kann, d. h. auch der λόγος ist ἀληθής. ἀληθές besagt: 1. entborgen, vom Seienden gesagt, 2. Entborgenes als solches fassen, d. h. entbergend sein. Daher liegt in ἀληθές und ἀλήθεια eine Zweideutigkeit – und zwar eine notwendige, so notwendig, daß sie festgehalten werden muß, wenn man überhaupt das Wahrheitsproblem in die Hand bekommen will.

Wie steht es nun mit dem Gegenbegriff zu Wahrheit, Unwahrheit? Unwahrheit ist nicht gleich Verborgenheit, sondern gleich Verstelltheit. Ein entsprechender Unterschied ist auch zwischen Falschheit und Unwahrheit zu machen, d. h. Unwahrheit ist keineswegs einfach Nicht-Wahrheit – Nicht-Wahrheit, das ist auch die Schönheit –, sondern Unwahrheit ist dort, wo an der Wahrheit etwas fehlt, wo zwar Entborgenheit und doch meist Verstelltheit, wo etwas sich zwar gibt, aber sich nur ausgibt als etwas, was es nicht ist.

Daß es um das Wahrsein des Seienden geht, das ist es, was Aristoteles zu allem Überfluß am Anfang des Kapitels 10 ausdrücklich einschärft: οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σὲ λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.²² Das ἀληθεύειν ist auch im ἀληθές ὄν gegründet. Weil man nun aber mit dem ursprünglichen antiken Verständnis des Wesens der Wahrheit so wenig Ernst macht wie mit dem antiken Verständnis des Seins, deshalb sieht man auch nicht die Tragweite dieser *Zweideutigkeit im Wahrheitsbegriff*. τὸ ἀληθές λεγόμενον, das ursprünglich als wahr, entborgen Angesprochene und Anzusprechende ist das Seiende selbst, das ὄν.

²² Arist., Met. Θ 10, 1051 b 6 ff.

d) Das griechische Verständnis der Wahrheit (ἀλήθεια) als Entborgenheit. Das Wahrseiende (ἀληθές ὄν) als das eigentlichste Seiende (κυριώτατον ὄν).

Das eigentlichste Seiende als das Einfache und beständig Anwesende

Aristoteles stellt nun das Problem: πότε ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθές λεγόμενον ἢ ψευδός²³ – falls Wahrheit ist, dieser Fall als solcher wird nicht diskutiert. Wann ist und wann ist nicht das Wahrseiende ein solches, d. h. wann ist das Seiende ein solches, daß es wahr sein kann? Wie muß das Sein des Seienden sein, damit es ein wahres, entborgenes sein kann. Wann kann das Seiende eigentlich wahr sein, wann ist es eigentlich wahr als ein solches? Ich entfalte das Problem vorgehend. Antwort: Wenn jede Möglichkeit der Unwahrheit am Seienden in jeder Hinsicht ausgeschlossen ist. Wann ist das und was heißt dabei Wahrheit? Wenn zu Sein Wahrheit gehört. Wie ist das möglich? Wenn das Wahrsein das Eigentlichste am Sein als solchem ausmacht. Sein aber ist was? Beständige Anwesenheit. Wenn also Wahrheit selbst nichts anderes besagt als höchstmögliche und eigentliche Anwesenheit, dann ist Wahrheit. Das ist eine, ja die reinste metaphysische Frage und hat mit sogenannter Erkenntnistheorie nichts zu tun. Wie kann Wahrsein zum Sein des Seienden gehören? Was ist das Wahrsein selbst, daß es zum Sein des Seienden gehören kann? Aristoteles muß unter anderem im Grunde so fragen, wenn er zeigen will, daß das Wahrsein nicht nur zum Seienden gehört, sondern das Eigentlichste am Sein des Seienden ausmacht: ἀληθές ὄν als κυριώτατον ὄν. Und offenbar kann wiederum nur das eigentliche Wahrsein das eigentlichste Sein des Seienden ausmachen, nicht eine beliebige Entborgenheit von beliebigem Seienden.

²³ a.a.O., 1051 b 5 f.

α) Die Entsprechung von Sein und Wahrsein
(Entborgenheit). Zwei Grundarten des Seins und die ihnen
entsprechenden Weisen des Wahrseins

Welche Lösung gibt Aristoteles diesem Problem? Nach all dem Gesagten dürfen wir nicht meinen, dieser höchste Punkt der Seinsproblematik der Antike zeige in seiner Behandlung einen anderen Charakter als die antike Problembehandlung überhaupt. Auch hier steht das Problem in der Helle des natürlichen alltäglichen Seinsverständnisses, ohne daß das Licht selbst gelichtet wäre. Ich kennzeichne die aristotelische Behandlung des Problems nur in den Hauptzügen. Eine vollständige Interpretation wäre viel zu weitläufig und müßte eine eindringliche Kenntnis der aristotelischen Metaphysik voraussetzen.

Im Hinblick auf das Problem sei an ein Dreifaches erinnert. 1. Das eigentliche Seiende ist das ὄν ἐνεργεία. ἐνεργεία ist das eigentliche Sein im Sinne des Sichhaltens in beständiger Anwesenheit. 2. Wahrheit ist Entborgenheit von Seiendem und erst auf Grund und in Bezug auf diese Entborgenheit ist im abgeleiteten Sinne dasjenige wahr, d. h. Entborgenes aufnehmend und verwerfend, was das Seiende selbst erfaßt und bestimmt: ἀληθεύειν, das φάναι bzw. καταφάναι τὸ ἀληθές. 3. Gerade weil die Wahrheit ihrem Wesen nach Entborgenheit des Seienden ist, regelt und bestimmt sich die jeweilige Art der Entborgenheit (Wahrheit) nach der Art des Seienden, d. h. nach dessen Sein. Diese Zuordnung und Entsprechung der jeweiligen Art der Entborgenheit zur jeweiligen Art des Seienden ist, wenn man das Wesen des antiken Wahrheitsbegriffes gefaßt hat und festhält, von vornherein klar und selbstverständlich. Umgekehrt, wenn in der Antike diese Entsprechung klar ausgesprochen ist, dann heißt das, es liegt von vornherein die Auffassung von Wahrheit als Wahrheit des Seienden (Entborgenheit) zugrunde. So ist es in der Tat. Aristoteles sagt am Schluß von »Metaphysik« α 1 eindeutig und elementar: ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας²⁴, so wie jegliches zum Sein sich verhält, ebenso verhält

²⁴ a.a.O., α 1, 993 b 30 f.

es sich zur Entborgenheit. Die Art des Seins des Seienden entscheidet über die ihm zugehörige Art seiner möglichen Entborgenheit. Diese geht mit dem Sein zusammen. Zum eigentlichen Seienden gehört dann, als solchem, das eigentliche Wahrsein.

Unsere Behauptung ist, Aristoteles stellt in Θ 10 das Problem: Wie muß das Sein des Seienden sein, damit das Seiende ein wahres, d. h. entborgenes sein kann? Was ist das Wahrsein eigentlich am Seienden? Es dürfte klar geworden sein, daß dieses Problem für die Antike und Aristoteles erst recht, nachdem einmal die Leitfrage $\tau\acute{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$ erwacht war, unausweichlich wird. Es liegt auf der Hand. Zugleich aber entnehmen wir aus dem Gesagten, wie nun Aristoteles, sobald er das Problem aufnimmt, seine Behandlung ansetzen und in welcher Richtung er es entfalten muß. Denn wenn seine These lautet: Das $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ $\delta\upsilon\nu$ ist das $\kappa\rho\upsilon\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ $\delta\upsilon\nu$, das eigentlichste Seiende, dann muß er ausgehen auf die Frage nach der Wahrheit des eigentlichen Seienden. Es ist nicht Problem eine beliebige Art von Wahrheit eines beliebigen Seienden, sondern die Wahrheit des eigentlichen Seienden, d. h. nach obigem sofort: die eigentliche Wahrheit. Hier an der *eigentlichen Wahrheit des eigentlichen Seienden muß der eigentliche Zusammenhang zwischen Sein und Wahrheit sichtbar werden*, d. h. es muß heraustreten, *inwiefern Wahrheit überhaupt das eigentliche Sein des Seienden ausmacht*.

Damit haben wir schon den Gang der Erörterungen von Θ 10 vorgezeichnet. Die thematische Behandlung des Problems beginnt 1051 b 9 und erstreckt sich bis b 33 bzw. bis 1052 a 4. Was davor steht, leitet das Problem ein. Wir haben das Wichtigste bisher gesagt: These, Fragestellung, Hinweis auf Sachwahrheit ($\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$), diese Grund der Möglichkeit der Aussagewahrheit. Was nach a 4 erörtert wird, sind Folgerungen. Der Aufbau der thematischen Erörterung, die Komposition, die Knappheit, Schärfe und Klarheit gehört zum Erstaunlichsten, was ich von Aristoteles in dieser Tiefe der Probleme kenne.

Die Entborgenheit des Seienden regelt sich nach der Art des Seins des Seienden, $\tau\acute{o}$ $\delta\epsilon$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Bei der allgemei-

nen Einteilung des Seienden lernten wir eine Art des Seienden kennen, von der Aristoteles bemerkt: ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος²⁵, es kommt in die Nähe des Nichtseienden. Es ist zwar noch Seiendes, aber nicht eigentlich, und dieses, das ὄν κατὰ συμβεβηκός, ist solches, was derart anwesend ist, daß es sich irgendwann und einmal gelegentlich mit eingestellt hat. Zum Beispiel das Weißsein der Kreide mit Bezug auf diese. Wenn Kreide ist, braucht sie nicht weiß zu sein. Dagegen daß die Kreide, wenn sie ist, ein stoffliches Ding ist, dieses, die Stofflichkeit, hat sich bei der Kreide, wenn sie ist, nicht irgendwann und einmal dazu eingestellt, συμ-βεβηκός, sondern ist ein συγκείμενον, es liegt in der Kreide beisammen, συν-κείμενον mit dem ὑποκείμενον. Es ist hier Kreide und Stofflichkeit ἀδύνατον διαιρεθῆναι, unmöglich, sie auseinandergenommen vor sich zu haben, z. B. wenn man das Seiende Kreide erfaßt und sie in dem, was sie ist, enthüllt sein soll. Andererseits, wenn Kreide ist, dann kann sich allerlei einstellen bei ihr, aber nie kann mit ihr beisammen sein z. B. Lügenhaftigkeit. Es ist unmöglich, je beides etwa bei dem enthüllenden Bestimmen der Kreide zusammenzunehmen und zu sagen: »Die Kreide lügt«. Aristoteles sagt: ἀδύνατον συντεθῆναι. Freilich gibt es etwa, wie schon erwähnt, solches, was sich bald mit der Kreide einstellen kann, bald nicht. Was besagt nun Sein mit Bezug auf die stofflich seiende Kreide als solche, das Stofflichsein der Kreide? Es besagt Beisammenliegen und so in der Zusammengehörigkeit eines sein, nicht einerlei, sondern im Mehrerlei Eines ausmachend. Entsprechend ist beim Lügenhaft-Sein der Kreide ein Un-zusammenliegen, ein schlechthin Auseinanderfallendes behauptet, ein uneiniges Mehrerlei.

Mit der Aufhellung und Bestimmung dieser verschiedenen Arten des Seins beginnt Aristoteles die thematische Erörterung: εἰ δὴ τὰ μὲν αἰεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι, τὰ δ' αἰεὶ διήρηται καὶ ἀδύνατα συντεθῆναι, τὰ δ' ἐνδέχεται τάναντία τὸ μὲν γὰρ εἶναι ἐστὶ τὸ συγκείσθαι καὶ ἔν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκείσθαι ἀλλὰ

²⁵ a.a.O., E 2, 1026 b 21.

πλείω εἶναι.²⁶ Es ist nichts anderes als die Interpretation des Wasseins und des Soseins des Seienden. Wir können aus dieser Interpretation den handgreiflichsten Beleg für unsere allgemeine These über das Sein entnehmen. Sein heißt als Sein des Wasseins (Stofflichkeit der Kreide) Beisammenliegen, συγκεῖσθαι. Wir erinnern uns aber, daß das ὑποκείμενον besagt ὑπομένον. Also besagt συγκεῖσθαι nicht einfach nur zusammen vorliegen als zusammen gegeben, sondern von vornherein zusammenbleibend, ständige Beisammenheit, d. h. ständige Mitwesenheit des einen mit dem anderen. Die Kreide selbst liegt in dem, was sie selbst ist, mit Stofflichkeit zusammen, ständig mitbleibend. Dagegen sind Kreide und Lügenhaftigkeit ein ständiges Un-beisammen, nie trägt die Kreide als solche dergleichen mit sich, es kann sich überhaupt dergleichen mit ihr nie einstellen. Es muß ständig ausbleiben, ist ständige Abwesenheit des einen vom anderen.²⁷ Schließlich gibt es solches, was nie ständig, nie nur anwesend ist, sondern was unbeständig, bald anwesend ist, bald nicht, was anwesend ist, bleibt, bald nicht anwesend ist, ausbleibt. Das unständig Ausbleibende ist das zu einem jeden Anwesenden Herin-, Zu- und Dazufallende, *das Zufällige*. Wenn man nun nicht von vornherein für die Interpretation im Blick hat, daß Sein beständige Anwesenheit besagt, dann kommt man an dieser entscheidenden Stelle des Aristoteles überhaupt nicht durch, nicht einmal zum ersten Schritt.

Wir haben jetzt *zwei Grundarten des Seins*: συγκεῖσθαι und συμβεβηκέναι. Dabei ist nun recht zu beachten als etwas Entscheidendes: Jede dieser Arten des Seins hat ihre spezifische Weise des *Nichtseins*, der *Abwesenheit*. Dies zu beachten ist entscheidend. Zur ersten Art des Seins als solchen gehört ein bestimmtes mögliches Nichtsein. Die zweite Art ist ohnehin in sich immer ein gewisses Nichtsein. Und jetzt erst, nachdem Aristoteles diese Arten des Seins (Wassein und Sosein) eines Seienden be-

²⁶ a.a.O., Θ 10, 1051 b 9 ff.

²⁷ Vgl. Platon, Euthydemos. Die schönen Dinge und die Schönheit; παρ-ουσία.

stimmt hat, geht er über zum eigentlichen Problem, d. h. zur Frage: Wann und wie ist das diesen verschiedenen Arten von Seiendem entsprechende Wahrsein und die entsprechende Entborgenheit (Entdecktheit) möglich? Er beginnt mit der Interpretation der Entborgenheit des Seienden, das bald so, bald anders sein kann, beim uneigentlichen Seienden, dessen Sein dem Wesen des Seins: beständige Anwesenheit, am wenigsten genügt, ihm gegenüber mangelhaft bleibt, unbeständig und eben deshalb zuweilen abwesend ist. Falls solche Entdecktheit überhaupt ist, wann und wie ist die Entdecktheit (Wahrheit) des unbeständig Ausbleibenden, des Zufälligen? Die Entborgenheit des Zufälligen ist nicht immer und zwar gerade dann nicht, wenn das Zufällige solches ist, wie es ist. Es liegt im Wesen des zufällig Seienden als Seienden, daß die ihm zugehörige Wahrheit nicht immer ist, was sie sein will – Wahrheit. Die Wahrheit wird zur Unwahrheit. Es liegt also primär nicht etwa an uns, dem erfassenden Menschen, nicht daran, daß wir uns zuweilen irren und verkehrt denken. Wie ist denn die Entborgenheit des Zufälligen, daß sie ihrem Wesen nach nicht immer ist, was sie ist, daß sie, die Entborgenheit, selbst zur Unwahrheit werden kann, und zwar daß ohne unser Erfassen das Seiende sich ändert? Wir sehen diese Kreide und sagen aus: »Die Kreide ist weiß«. Das ist eine wahre Aussage, weil sie in sich aufnimmt und das enthält, was diese Kreide in ihrer Unverborgenheit ist. Wir behalten diese wahre Aussage, verwahren diese Wahrheit und gehen damit nach Hause. Wir können zusammenkommen und uns über den Gegenstand unterhalten, ihn in der Vergegenwärtigung beschreiben. Inzwischen aber hat irgendjemand die Kreide rot angestrichen, oder sie hat aus irgendwelchen Gründen, die prinzipiell möglich sind, ihre Farbe geändert, dann ist unsere wahre Aussage unwahr geworden, ohne daß wir an ihr etwas änderten. Ja, gerade weil unsere wahre Aussage unverändert festgehalten wird, gerade deshalb wird sie unwahr, einfach durch das Seiende selbst und dessen Art zu sein, bald so, bald so. Umgekehrt, eine verstellende Aussage: »Die Kreide ist rot«, kann entdeckend wer-

den. Unsere Aussage ist unwahr geworden, d. h. nicht mehr entdeckend, sondern verstellend. Wenn wir sie aussagen, dann decken wir mit der Aussage ›weiß‹ das zu, was die Kreide offenbar, d. h. entborgen ist, nämlich rot. Wir decken nicht nur zu, sondern weil wir beanspruchen, über die Kreide etwas Wahres auszusagen, geben wir sie als etwas aus, was sie nicht ist. Wir decken nicht zu, sondern verdecken, verstellen sie in dem, wie sie nunmehr ist, wir täuschen uns und andere. Der λόγος wird ψευδής – wohl zu beachten, nicht einfach unrichtig, sondern das ›Irrige‹, ›Irrtum‹. Wir führen irre. Und daraus ergibt sich: Die Entborgenheit des Zufälligen kann sich wesensmäßig jederzeit ändern ohne unser Zutun. Die Wahrheit des zufällig Seienden ist in sich unbeständig, und deshalb kann ein- und dieselbe Aussage, die selbst Wahrheit erfaßt, bald entdeckend, bald verstellend sein. περι μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἢ αὐτὴ γίγνεται ψευδής και ἀληθής δόξα και ὁ λόγος ὁ αὐτός, και ἐνδέχεται ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδεσθαι.²⁸ Dasselbe Seiende in seinem Sosein ist, ganz abgesehen, ob und wie sich die menschliche Auffassung ändert, seinem Wesen nach bald entborgen, bald verstellt, dieser Wechsel genommen als ein Geschehen, das eben geschieht. Wo der eigentliche Grund der Möglichkeit dafür liegt, sagt Aristoteles nicht. Im Wesen der Wahrheit des Zufälligen sitzt die ständige Möglichkeit der Unwahrheit, diese ist in sich nicht eigentliche Wahrheit.

Wie steht es nun mit der Wahrheit des συγκείμενον, des Wasseins? Falls Entborgenheit des Wasseins des Seienden ist, dann ist sie ständig, mögen wir davon Gebrauch machen oder nicht. Anders gesehen, vom Seienden her: das Seiende ist, wenn hinsichtlich seines Wasseins entdeckt, nie bald entdeckt, bald verdeckt, mithin nicht ausgesetzt der Möglichkeit der Unwahrheit. Und doch sind die συγκείμενα nicht schlechthin, in jeder Hinsicht außerhalb der Möglichkeit der Verstelltheit. Zwar wird das Seiende, die Kreide, in ihrem Was sich nie so ändern können, daß ihr die Bestimmung ›lügnhaft‹ zukommen könnte. Trotzdem ist

²⁸ Arist., Met. Θ 10, 1051 b 13 ff.

die Kreide, sofern sie überhaupt in ihrem Was als das und das bestimmt ist, mit gewissen Bestimmungen wie Stofflichkeit, Ausgedehnthheit ständig beisammen und d. h. zugleich, vieles andere ist mit ihr wesentlich unzusammen. Wo etwas überhaupt die Seinsart des συγκείμενον hat, zu dem gehört wesensmäßig die Beziehung auf solches, was unzusammen ist mit ihm. Mit Bezug auf diese zum Seienden gehörige Unzusammenheit besteht die Möglichkeit, Unbeisammenes als Beisammenes auszugeben, d. h. es gibt die Möglichkeit der Verstelltheit. Dasselbe Seiende, was in bezug auf das ständig mit ihm Anwesende entborgten ist, ist in bezug auf das von ihm ständig Abwesende, Unverträgliche, falls es als solches offenbar wäre, ständig verstellt. Daher περι δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίνεται ὅτε μὲν ἀληθές ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ' αἰ ταῦτα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.²⁹ Deshalb ist es in bezug auf das Beisammenliegende ständig entborgten, in bezug auf das Unbeisammen, von diesem her, ständig verstellt. Dem Seienden als Wassein gehört eine höhere Art von Wahrheit zu, denn diese Entborgtheit kann in sich nicht umschlagen zu einer Verstelltheit, und zwar deshalb nicht, weil das Seiende in dem, als was es entborgten ist, ständig anwesend ist. Gleichwohl ist auch die Entborgtheit des Wasseins noch bezogen auf eine mögliche Verstelltheit, aber diese liegt außerhalb der Wahrheit, eben weil auch die Verstelltheit eine beständige ist.

β) Wahrheit, Einfachheit (Einheit) und beständige Anwesenheit.

Das Einfache (ἀδιαίρετα, ἀσύνθετα, ἀπλᾶ) als das eigentliche Seiende und dessen Entborgtheit als höchstmögliche Weise des Wahrseins

So ergibt sich, je eigentlicher das Seiende ist und dessen Sein, je reiner und beständiger Anwesenheit, umso beständiger gehört die entsprechende Entborgtheit bzw. Verstelltheit zum Seienden als solchem, umso mehr ist die Möglichkeit des Umschlags zur

²⁹ a.a.O., 1051 b 15 f.

Verstelltheit herabgesetzt, umso mehr gehört zum Sein des betreffenden Seienden die Entborgenheit. Aber solange die Wahrheit überhaupt noch auf eine Möglichkeit der Unwahrheit bezogen bleibt, ist sie nicht die eigentliche, höchste Wahrheit. Diese kann offenbar erst, wenn überhaupt, das eigentliche Sein des Seienden ausmachen. Gibt es nun ein solches Wahrsein, das als solches überhaupt nicht mehr auf Unwahrheit bezogen sein kann, das schlechthin die Möglichkeit der Verstelltheit von sich ausschließt?

Nach dem Ansatz und der bisherigen Entfaltung des Problems muß diese Frage jetzt lauten: Gibt es außer dem jetzt besprochenen Seienden und den zugehörigen Arten des Seins noch ein solches, dem das eigentlichste Wahrsein zugehört? Vom Sein dessen her, was das Eigentlichste am Seienden überhaupt ausmacht, muß sich das zugehörige eigentlichste Wahrsein bestimmen. Das ist die nächste Frage, die sich aus dem Ansatz und dem Ziel der Problematik ergibt. Nun ist es entscheidend für den Gehalt und das Problem des ganzen Kapitels, daß jetzt, in der Frage nach dem eigentlichsten Wahrsein, die Methode sich ändert. Aristoteles fragt nicht zuerst nach dem Sein des eigentlichsten Seienden, um dann das zugehörige Wahrsein zu erörtern, sondern nach dem Hinweis auf das Eigentlichste am Seienden fragt Aristoteles sofort nach dessen Wahrsein, um von da aus das Sein zu bestimmen – mit anderen Worten und schärfer, um dieses Wahrsein selbst als das eigentlichste Sein des eigentlichen Seienden, das Eigentlichste am eigentlichen Seienden, zu bestimmen.

Aristoteles sagt an zwei Stellen bei der Vorbereitung des eigentlichen Problems: ὥσπερ . . . τὸ ἀληθές . . . οὕτως . . . τὸ εἶναι³⁰ und τὸ δὲ εἶναι τὸ ὡς ἀληθές.³¹ Früher wurde gesagt ὥσπερ τὸ εἶναι, οὕτως τὸ ἀληθές, jetzt umgekehrt, also nicht wie vorher Übergang vom Sein des συμβεβηκός zum Sein des συγκείμενον und dann zur entsprechenden Entborgenheit, sondern umgekehrt, gleich zuerst wird gefragt nach der Entborgenheit. Und

³⁰ a.a.O., 1051 b 22.

³¹ a.a.O., 1051 b 33.

zwar wie? Nach allem Gesagten wird klar, daß jetzt die Frage lauten muß: Welches ist die eigentlichste Wahrheit, die schlechthin auch die Möglichkeit von Verstelltheit ausschließt? Wann ist das der Fall?

Wir sahen, das zuletzt betrachtete Seiende war ein *συγκείμενον*, z. B. die Kreide und ihre Bestimmung der Stofflichkeit. Wir können auch eine Diagonale und die Inkommensurabilität derselben durch eine Seite des Vierecks heranziehen. Die *συγκείμενα* sind *ἀδύνατα διακριθῆναι*, d. h. bezüglich ihrer besteht die Unmöglichkeit des Auseinandernehmens, wenn das betreffende Seiende bestimmt sein soll. Dergleichen bezeichnet Aristoteles auch kurz als *ἀδιαίρετα*.³² Wir fragen: Gibt es noch ein höheres nicht Auseinandernehmbares als das, was ständig und notwendig zusammengehört? Offenbar. Jenes, was überhaupt kein Beisammen des einen mit dem anderen ist, was überhaupt in sich kein Beisammen, kein *συν* hat, das *ἀσύνθετον*. Kurz und positiv die *ἀσύνθετα* gefaßt: *τὰ ἀπλᾶ*. So ergibt sich folgende Reihe der Untersuchung: *συμβεβηκότα, συγκείμενα, ἀδύνατα διακριθῆναι, ἀδιαίρετα, ἀσύνθετα, ἀπλᾶ*.

Nicht jedes *ἀδιαίρετον* ist ein *ἀπλοῦν*, wohl aber umgekehrt, jedes *ἀπλοῦν* ist ein *ἀδιαίρετον* und zwar im höchsten und eigentlichen Sinne, weil das Zusammengehörige nicht nur schlechthin unzertrennlich ist, sondern weil hier überhaupt kein Zusammengehöriges mehr vorkommt, weil es hier eben als Einfaches überhaupt nichts Zusammengehöriges zeigt. Wenn also das schlechthin Einfache entborgen ist in dem, was es ist, dann bringt es als Einfaches nie noch anderes mit, als welches es bestimmt werden müßte und könnte. Es ist nie und nimmer offenbar als das und das, sondern schlicht und schlechthin rein an ihm selbst nur es selbst. Die Entborgenheit des Einfachen an ihm selbst kann nie verstellt werden durch etwas, was dem Einfachen nicht zugehört. Diese Entborgenheit kann nicht deshalb nicht zur Verstelltheit werden, weil etwa ständig das dem Einfachen Zugehörige of-

³² Aristoteles, *De anima* (Riehl/Apelt). Leipzig (Teubner) 1911. Γ 6, 430 a 26 und b 6 ff.

fenbar ist, sondern weil das Einfache als solches überhaupt kein Zusammengehöriges zuläßt. Die Entborgenheit des Einfachen schließt die Möglichkeit der Unwahrheit schlechthin aus. Die Entborgenheit schlägt nicht nur nie um in Verstelltheit, sondern hat überhaupt keinen möglichen Bezug zu dieser. Diese Entborgenheit des Einfachen hat zu ihrem möglichen Gegensatz nur die einfache Unentborgenheit, die aber ihrem Wesen nach nie Verstelltheit, Unwahrheit sein kann. Die Entborgenheit des Einfachen als solchen ist daher die höchstmögliche Weise des Wahrseins, das eigentliche Wahrsein. Und was ist diese eigentliche Entborgenheit? Entborgenheit ist Offenbarkeit von etwas derart, daß es an ihm selbst sich präsentieren kann. Die Entborgenheit des Einfachen ist einfach und schlechthin Anwesenheit desselben an ihm selbst. Diese Anwesenheit ist die unmittelbarste, es tritt nichts dazwischen und kann nichts dazwischen treten. Die unmittelbarste Anwesenheit ist ferner diejenige, die aller anderen Anwesenheit vorangeht, wenn überhaupt Anwesenheit ist, denn sie ist die höchste und vorgängigste. Dieses aber, ständige Anwesenheit rein unmittelbar von sich her, allein für sich und vor allem, *diese ständigste und reinste Anwesenheit ist nichts anderes als das höchste und eigentlichste Sein*. Wenn demnach die ἀπλᾶ das eigentlichste Seiende ausmachen, das Eigentlichste am Seienden sind, und wenn ihre Entborgenheit die höchste und eigentlichste ist, was sich eben zeigte, wenn ferner dieses eigentlichste Wahrsein nichts anderes besagt als schlechthin ständige Anwesenheit, dann ist das eigentliche Wahrseiende das eigentlichste Seiende: das ἀληθὲς ὄν ist das κυριώτατον ὄν. So bleibt genauer zu zeigen, 1. daß die ἀπλᾶ für Aristoteles das Eigentlichste am Seienden ausmachen, 2. daß im Wesen der eigentlichen Wahrheit nichts anderes liegt als schlechthin beständige Anwesenheit.

Erinnern wir uns. Die Leitfrage des eigentlichen Philosophierens lautete: τί τὸ ὄν, was ist das Seiende? Es wird gefragt nach dem, was das Seiende als solches, was seine innere Möglichkeit ausmacht, d. h. von woher es als das, was es ist, möglich ist.

Dieses ›von woher‹ meint ἀρχή, Prinzip, Grund, αἰτία. Nun sagt Aristoteles: μᾶλλον ἀρχή τὸ ἀπλούστερον³³, das Einfachere, d. h. Ursprünglichere, ist mehr Prinzip. Je mehr wir zum Einfachen vordringen, umso mehr kommen wir in die Nähe der Prinzipien. Je ursprünglicher eine Erkenntnis ist, je ursprünglicher die Entborgenheit des Entborgenen, umso ἀπλούστερα αἱ αἰτίαι καὶ ἀρχαί.³⁴ Die Frage nach dem Seienden als solchem ist aber die erste Erkenntnis, die Erkenntnis in erster Linie, daher die einfachste, eben nach dem, was dem Seienden als solchem zugrunde liegt. Und was ist das? Was ist das, was überhaupt zum Seienden als solchem gehört? Das Sein selbst, αὐτό τὸ ὄν, das Seiende an ihm selbst rein hinsichtlich seines Seins genommen. Sein ist dasjenige, was nicht zuweilen zum Seienden gehört, zuweilen nicht, sondern was schlechthin und ständig und vor allem anderen zum Seienden als solchem gehört. Dergleichen wie Sein überhaupt und Einfachheit, Einheit überhaupt können nicht mehr zerlegt werden. Es ist das Einfache schlechthin, und als dieses Einfachste ist es der erste und letzte Grund der Möglichkeit eines jeden faktischen und erdenklichen Seienden. Dieses Einfachste ist das Eigentlichste am Seienden.

Was sagt nun Aristoteles über das, was am eigentlich Seienden, d. h. beständig Anwesenden, dessen Grund der Möglichkeit (Prinzip, ἀρχή) ausmacht? τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον εἶναι ἀληθεστάτας.³⁵ In Θ 10 werden die ἀπλᾶ am schärfsten gefaßt: ἔστιν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖα.³⁶ Diese Prinzipien des eigentlichen Seienden, d. h. das Sein selbst als solches, ist das wahrste, d. h. schlechthin in erster Linie, vor allem und für alles weitere Entborgene. Von unserer radikaleren Fassung des ganzen Problems her gesprochen *muß das Sein überhaupt im vorhinein und ständig schlechthin entborgene sein, wenn überhaupt Seiendes entdeckbar und der Bestimmung zugänglich werden*

³³ Arist., Met. K 1, 1059 b 35.

³⁴ Vgl. a.a.O., E 1, 1025 b ff.

³⁵ a.a.O., α 1, 993 b 28 f.

³⁶ a.a.O., Θ 10, 1051 b 30 f.

soll. Ob wir das Sein eigens erfassen und befragen und bestimmen oder nicht, vor all dem ist es schon immer und ständig enthüllt. Es steht als solches in der Entborgenheit. Was heißt das, das Einfache ist das Wahrste, Entborgenste? Was heißt im Grunde Entborgenheit? Damit kommen wir zur Erörterung der zweiten These, daß im *Wesen der eigentlichen Wahrheit* nichts anderes liegt als *beständige schlechthinnige Anwesenheit*.

γ) Die Entborgenheit des Einfachen als reine, schlechthinnige Anwesenheit an ihm selbst

Aristoteles sagt im selben Kapitel: τὰ τῇ φύσει φανερότατα πάντων³⁷, das seinem innersten Wesen nach am ehesten und meisten Offenbare, d. h. am ehesten, vor allem und am reinsten Anwesende, das sind die ἀρχαί. Daß in der Entborgenheit des Einfachen als solchen nichts anderes gemeint ist denn eine ausgezeichnete Anwesenheit, das läßt sich verdeutlichen aus der Struktur dessen, was allein als die entsprechende Zugangsweise zu diesem Einfachen von Aristoteles festgelegt wird.

Erinnern wir zuvor an die Entborgenheit des Seienden im nächstliegenden Sinne, dieses zufällig so und so beschaffene Ding da, wenn es in dem, wie es offenbar ist, gefaßt werden soll. Wenn wir uns darüber aussprechen sollen, dann ist dieses Aus-sagen eben eine Aussage, d. h. wir sagen von der Kreide aus ihr Weißsein. Wir sprechen das weiße Ding an als das und das, griechisch: die Rede, der λόγος, ist ein καταφάναι; wir sagen der Kreide etwas zu, καταφάναι τὸ ἀληθές. Das Einfache schlechthin aber, das in sich nichts hat, woraufhin es auseinandergelegt werden könnte, dieses Einfache kann nur an ihm selbst als solches angesprochen werden, nicht als etwas anderes, überhaupt nicht mehr als . . ., sondern es kann an ihm selbst nur noch einfach genannt werden, wir können gleichsam nur noch sagen ›du‹, das Sein, die Einheit, es selbst. Aristoteles drückt das in Θ 10 so aus: Bezüglich des Einfachen gibt es kein καταφάναι, sondern nur das

³⁷ a.a.O., α 1, 993 b 11.

φάναι. Das Einfache kann in seiner Entborgenheit nur gefaßt werden, wenn wir es einfach nur an-sehen, es in seiner Einfachheit und in nichts anderem weiter auf uns zu-stehen lassen. Oder wenn Aristoteles das φάναι τὸ ἀληθές des ἀπλοῦν kennzeichnet: Es ist ein θιγεῖν, ein bloßes Berühren, d. h. ein einfaches Greifen, kein Begreifen mehr, kein Erfassen des Einfachen als etwas anderes, kein Be-greifen, sondern einfach Greifen. Hier liegt keine ζήτησις und διδάξις im üblichen Sinne mehr vor, sondern bei den ἀπλᾶ ist ein ἕτερος τρόπος³⁸ erforderlich. Der Einfachgriff nach etwas ist die Zugangsweise, in der sich uns etwas unmittelbar in der nächsten, nichts dazwischen und davor duldenen Gegenwart rein an ihm selbst bekundet, d. h. die Entborgenheit des Einfachen als solchen, das nach Aristoteles nur zugänglich wird in diesem Greifen. *Diese Entborgenheit ist nichts anderes als die reine Anwesenheit des Einfachen an ihm selbst, schlechthinige Gegenwart*, die alles noch nicht Anwesende und nicht mehr Anwesende schlechthin ausschließt, weil sie dessen ihrem Wesen nach nicht bedarf.

Wenn so das Einfache das Eigentlichste am Seienden ausmacht und wenn die Entborgenheit des Einfachen nichts anderes besagt als reinste Anwesenheit, die vor allem anderen, d. h. beständig ist, dann ist diese höchste Wahrheit des Einfachen das eigentliche Sein des Eigentlichen am Seienden überhaupt, τὸ ὄν ἀληθές ist κυριώτατον ὄν.

Wie steht es nun mit der Ausschaltung des ὄν ἀληθές im Kapitel E 4?³⁹ Erst jetzt wird klar, was dort gesagt ist, warum und inwiefern dort das ἀληθές ὄν ausgeschaltet ist. Dort ist es gefaßt als ἀληθές der διάνοια, als ἀληθεύειν. Dort findet sich auch ein Verweis auf die ἀλήθεια der ἀπλᾶ, von der gesagt wird, sie werde später behandelt.⁴⁰ Allein, es zeigt sich auch bei den ἀπλᾶ ein ἀληθεύειν des νοῦς qua νόησις. Dieses ist ebensowenig berechtigtes Thema. Entweder ist dann diese ganze Verweisung nicht

³⁸ a.a.O., Z 17, 1041 b 9 f.

³⁹ Vgl. auch a.a.O., K 8, 1065 b 21 ff.

⁴⁰ a.a.O., E 4, 1027 b 27 ff.

richtig, falsch aufgefaßt vom Redaktor, oder aber es handelt sich auch bei *διάνοια* um etwas anderes. Dieses *ἀληθεύειν* fällt nicht aus, weil es Eigenschaft eines subjektiven Zustandes ist, sondern weil hier ein Wahrsein und Verstelltsein vorliegt, das in sich umschlagen kann. Es ist mit dem eigentlichen Seienden gar nicht verhaftet. Gerade wenn diese Entborgenheit geschieht, kann und muß sie umschlagen. Dagegen ist jene *ἀλήθεια* der *νόησις* mit ihr selbst schlechthin, wenn sie ist. Der Ausschaltungsgrund ist nicht die Subjektzugehörigkeit, sondern die nicht vom Seienden selbst her bestimmte Seinsart des betreffenden *ἀληθεύειν*. Die Wahrheit der *διάνοια* offenbart grundsätzlich nicht, auch wo sie als *ἀληθεύειν* das Seiende meint, etwas schlechthin Eigenständiges am eigentlichen Seienden selbst: *ἀληθεύειν οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν (ἐν διανοίᾳ)*. Das *ἀληθές* geht aber doch *ἐπὶ τῶν πραγμάτων (περὶ τὰ ἀπλᾶ . . . οὐδ' ἐν διανοίᾳ)*.⁴¹ Wir deuteten aber schon an, daß in der Kopula immer zugleich das Wahrsein mit enthalten ist. Wie ist dieser Zusammenhang von Sein und Wahrsein möglich? Jetzt erst haben wir einen Hinweis auf die Dimension des Problems gefunden. Die spätere Verunstaltung des Problems: Subjekt – Objekt, Akt und Sein und all dergleichen bleibt grundsätzlich unzureichend.

- e) Die Frage nach dem Wahrsein des eigentlichen Seienden
als höchste und tiefste Frage der aristotelischen
Auslegung des Seins.

Das Kapitel Θ 10 als Schlußstein des Buches Θ und der
aristotelischen Metaphysik überhaupt

Wenn man diesen thematischen Gehalt des Kapitels Θ 10 durch eine eindringliche und an dem antiken Seins- und Wahrheitsverständnis von vornherein und ständig orientierte Interpretation ans Licht gebracht hat, dann wird man das *κυριώτατον* als Charakter des *ἀληθές ὄν* nicht mehr befremdlich finden. Man müßte

⁴¹ Vgl. a.a.O., 1027 b 25 ff.

sich umgekehrt wundern, wenn das *κρυώτατον* nicht dastände. Zugleich dürfte deutlich geworden sein, daß die Art, wie Aristoteles hier das Problem des Wahrseins aufrollt, mit Logik und Erkenntnistheorie nichts zu tun hat. *Die Frage nach dem Wahrsein des Seienden als Seienden entfaltet sich als die Grundfrage nach dem eigentlichen Sein des Seienden selbst.* Als diese Frage steht sie im innersten Zusammenhang mit dem, was im ganzen Buch Θ, in den vorausgehenden Kapiteln behandelt wird. Nur noch ein Hinweis auf den positiv eindeutigen Zusammenhang von Θ 10 mit Θ, um nicht die Meinung aufkommen zu lassen, als sei zwar Θ 10 mit Θ nicht ganz zusammenhanglos, aber doch eben nicht eigentlich zusammengehörig. Im Buch Θ sind *δύναμις* und *ἐνέργεια* Thema, Möglichkeit und Wirklichkeit als Grundweisen des Seins. Es wird gezeigt, daß das eigentliche Sein die *ἐνέργεια* ist. Dasjenige Seiende ist eigentlich Seiendes, was jede Möglichkeit, jedes erst noch Eintreffende und jedes Ausbleibende von sich aus ausschließt, überhaupt jede Möglichkeit des Anderswerdens. Wir pflegen zu sagen, damit etwas wirklich sein können, muß es überhaupt möglich sein. Die Möglichkeit ist also das Erste und früher, vor der Wirklichkeit. Aristoteles behauptet dagegen: *πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἔστιν.*⁴² Früher und ursprünglicher als die Möglichkeit ist die Wirklichkeit. Das ist freilich nur zu behaupten aus dem spezifisch antiken Ansatz des Seinsproblems und der antiken Grundauffassung der Wahrheit als Entborgenheit. Dies ist jetzt nicht zu erörtern. Nur das eine sei noch gesagt: Wir sehen in Θ 10, daß dort ein Grundstück der ganzen thematischen Behandlung erörtert wird, die wachsende Ausschaltung der Möglichkeit der Unwahrheit von der Wahrheit, um so diese im eigentlichsten Sinne zu fassen. *In Θ 10 konzentriert sich die radikale und radikalste Fassung des Grundproblems von Θ.* Mit einem Wort: *Das Kapitel Θ 10 ist kein nicht dazugehöriges Anhängsel, sondern der innerlich notwendige Schlußstein des ganzen Buches Θ, das selbst das zentralste der ganzen »Metaphysik« ausmacht.*

⁴² a.a.O., Θ 8, 1049 b 5.

So haben wir anhand der Textfrage einen Einblick gewonnen in die Grundbedeutung des Wahrseins in der Antike. Auch dieses und gerade dieses im höchsten Sinne bleibt – beständige, reine Anwesenheit. Ich sagte zu Anfang, diese Auffassung der Wahrheit sei nicht nur echt aristotelisch, sondern einfach antik. Wir wissen, die Leitfrage der πρώτη φιλοσοφία, der Philosophie in erster Linie ist: Was ist das Seiende? Gefragt wird nach dem Sein des Seienden, nach ihm bezüglich seiner Beständigkeit und Anwesenheit, d. h. nach seiner Entborgenheit. Daher kann Aristoteles sagen: ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας.⁴³ Es ist ganz in Ordnung, wenn man die Philosophie die Erkenntnis der Wahrheit nennt, d. h. nicht, Philosophie ist Theorie der Wahrheit als eines Charakters der Erkenntnis, sondern sie ist Erkenntnis der Wahrheit, d. h. des Seienden als solchen in seiner Unverborgenheit als solcher.

Daß Wahrheit in der Antike primär ein Charakter des Seienden selbst ist, d. h. daß das Wahrsein das eigentlichste Sein des eigentlichen Seienden ausmacht, wurde klar von uns gezeigt. Wie das möglich ist und was das im Grunde heißt, das wurde nicht gezeigt, weil es bei der Leitfrage blieb, weil die Seinsfrage nicht ausgearbeitet wurde zur Grundfrage. Es ist auch späterhin nicht gezeigt worden, weil später nicht einmal mehr das Problem in der Hand behalten, sondern alles in Scheinfragen und Scheinaporien verpackt wurde. Diese Zusammenhänge verlangen eine viel tiefere Klärung – und zwar aus der Problematik des Seins überhaupt und der Zeit. Es genügt nicht und sagt nichts, Anschauungswahrheit vor Satzwahrheit zu stellen, wenn ungeklärt bleibt, was Anschauungswahrheit heißt. Wahrheit muß so geklärt sein, daß auch das Zuordnungsverhältnis von ursprünglicher Wahrheit und Satzwahrheit in seiner Notwendigkeit begreiflich wird.

Wir verlassen jetzt diese ergänzende Zwischenbetrachtung und kehren zum Thema zurück. Inwiefern diese Betrachtung uns

⁴³ a.a.O., α 1, 993 b 19 f.

noch inhaltlich anderes in den Gesichtskreis brachte, was für die nachkommenden Probleme wichtig ist, wird sich an seinem Ort ergeben. Jetzt sei nur dieses festgehalten: Es ist vollends deutlich geworden, wie *selbstverständlich und elementar Sein als Beständigkeit und Anwesenheit gefaßt wird*, wie die Helle dieses Seinsverständnisses alle Fragen und Schritte im vorhinein erhellt. Die Quelle dieser Helle aber, das Licht derselben, ist die Zeit.

§ 10. Die Wirklichkeit des Geistes bei Hegel
als absolute Gegenwart

An eines ist noch zu erinnern: Das Verständnis des Seins als beständige Anwesenheit hat sich nicht nur seit der antiken Philosophie bis zu Kant durchgehalten und die Problematik bestimmt, sondern diese Deutung des Seinsverständnisses kommt gerade da erneut zum deutlichen Ausdruck, wo die abendländische Metaphysik ihre eigentliche Vollendung erreicht hat, d. h. dort, wo der Ansatz der antiken Philosophie ebenso wie die seitdem erreichten wesentlichen Motive philosophischen Fragens zum einheitlichen Austrag und zur vollen Darstellung gebracht sind, bei Hegel.

Wir können die *metaphysische Grundthese Hegels* und seine Metaphysik überhaupt zusammendrängen in den Satz: »Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.«¹ Das wahrhaft Seiende ist nicht nur als *Substanz*, sondern als *Subjekt* aufzufassen. Das sagt: Substantialität ist zwar das Sein des Seienden, aber Substantialität muß, um das Sein des Seienden ganz zu verstehen, gefaßt wer-

¹ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede. WW (Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten). Berlin 1832. Bd. II, S. 14.

den als *Subjektivität*. Mit dem letzteren Titel ist zwar im neuzeitlichen Sinne des Begriffes an das Ichliche gedacht. Aber Subjektivität ist hier nicht die Ichheit des unmittelbar bekannten empirischen Ich der einzelnen endlichen Personen, sondern das absolute Subjekt, das schlechthinnige Sichselbstbegreifen des Ganzen des Seienden, das an sich und für sich die ganze Mannigfaltigkeit des Seienden als solche begreift, d. h. alles Anderssein des Seienden von sich aus vermittelnd begreifen kann als Vermittlung des Sichanderswerdens.² »Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff, . . .«³. »Das Geistige allein ist das Wirkliche.«⁴ Hegel will sagen: das eigentliche Seiende. Demnach muß das Sein dieses Seienden – Seiendes als Geist – zugleich Aufschluß geben, wie Sein überhaupt und eigentlich verstanden wird.

Wie faßt nun Hegel das Sein des Seienden qua Geist, oder die *Wirklichkeit* dieses Wirklichen? »Der Geist . . . ist ewig«⁵, die Seinsart des Geistes ist die *Ewigkeit*. »Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie, sondern sie *ist*«⁶, »das Ewige [ist] . . . *absolute Gegenwart*.«⁷ Diese Gegenwart ist nicht die des momentanen Jetzt, das alsbald verfließt und verflossen ist, auch nicht bloß die dauernde Gegenwart im gewöhnlichen Sinn des weiter fort Währenden, sondern jene Gegenwart, die bei sich selbst und durch sich selbst steht, in sich reflektierte Dauer; eine Anwesenheit von der höchsten Beständigkeit, die nur die Ichheit, das Beisichselbstsein, zu geben vermag.

Wir entnehmen dieser knappen Erwähnung hegelscher Sätze ein Doppeltes: 1. *Auch* bei Hegel, der die Problematik der

² Vgl. a.a.O., II, 15.

³ a.a.O., II, 19.

⁴ Ebd.

⁵ G. W. F. Hegel, Encyclopädie. WW (Verein von Freunden des Verewigten), Berlin 1842. Bd. VII, S. 54.

⁶ a.a.O., S. 55.

⁷ Ebd.

abendländischen Metaphysik in eine neue Dimension hinaufhebt, indem er Sein als Substanz radikaler begreift – im Sinne des Subjekts –, auch hier und gerade hier in einem absoluten Sinne bedeutet Sein ›beständige Anwesenheit‹ (absolute Gegenwart). 2. Gerade darin, daß sich die Auslegung der Wirklichkeit des Wirklichen ausspricht als Aufhebung der Auslegung des Seins qua Substanz, bekundet sich der bewußt festgehaltene innere Zusammenhang der hegelschen Metaphysik mit der antiken und ihrem Ansatz.

Fassen wir die ganze Betrachtung über die Grundbedeutung von $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$, Sein, zusammen, dann können wir erfahren, daß auch schon ein flüchtiger Blick in die Welt der Großen *ein* Faktum in seiner ganzen Einfachheit und Wucht vor uns stellt: Das Seinsverständnis hält sich nicht nur im alltäglichen Dasein des Menschen, nicht nur im Ansatz der antiken Metaphysik, sondern im ganzen Geschehen der abendländischen Metaphysik in der Richtung, daß Sein verstanden wird als Anwesenheit und Beständigkeit. Das Verständnis hat seine Klarheit in der Helle, die das unmittelbar und schon unausgesprochen vorausliegende Verstehen von Anwesenheit und Beständigkeit ausbreitet. Damit haben wir die Antwort gewonnen auf die Frage, als was Sein verstanden wird, dort nämlich, wo nach ihm die Frage ist. Gefragt wird eigentlich nach dem *Sein* des Seienden in der Leitfrage der Metaphysik: $\acute{\alpha}\tau\acute{\iota}\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$. Diese Leitfrage galt es wirklich zu fragen. Wir versuchten es dadurch, daß wir ein doppeltes, in ihr selbst Fragwürdiges in die Frage stellten: 1. Wonach wird gefragt? (Sein). 2. Als was wird Sein verstanden? (beständige Anwesenheit).

Es ergab sich bisher folgende Reihung der Fragen: $\acute{\alpha}\tau\acute{\iota}\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$, was ist das Seiende? Was ist das Seiende als solches? Was ist das Seiende hinsichtlich seines Seins? Was ist das Sein? *Als was* wird Sein überhaupt verstanden? So haben wir uns in den Fragegehalt der Leitfrage immer mehr eingegraben und dabei ursprünglichere Fragen gleichsam ausgegraben. All das sollte geschehen, um die Leitfrage wirklich zu fragen; und dieses wieder,

um den Angriffscharakter des Philosophierens zu erfahren; und dieses wieder, um endlich zu verstehen, was es heißt: im Philosophieren ins Ganze gehen; und dieses wieder, um das Freiheitsproblem als das Problem der Metaphysik schlechthin von vornherein zu begreifen, um so hinreichend vorbereitet an seine Bearbeitung zu gehen.

DRITTES KAPITEL

Die Ausarbeitung der Leitfrage der Metaphysik zur Grundfrage der Philosophie

Wir haben die Leitfrage der abendländischen Metaphysik nicht nur festgestellt, sondern ursprünglichere, in ihr selbst liegende Fragen (Wonach ist gefragt? Als was ist das Befragte verstanden?) aufgescheucht. Ist damit das Fragen dieser Frage lebendiger geworden – wirklich? Wir haben ja die ursprünglicheren Fragen zugleich auch beantwortet. Und eine Antwort hat ihr Wesen darin, daß sie die ihr zugehörige Frage erledigt. Vielleicht haben wir die Leitfrage ursprünglicher gefragt, aber durch die Beantwortung eben auch beseitigt. Wir haben nicht etwa nur wie bisher den Angriffscharakter nicht erfahren, sondern jetzt ist allein schon die Möglichkeit einer solchen Erfahrung beseitigt, wenn anders im Fragen als Fragen der Angriff liegen soll. Ja noch mehr. Bevor wir auf all das uns einließen und nur einfach die grobe Leitfrage: Was ist das Seiende?, vor uns hatten, dort war doch noch in etwa mindestens sichtbar, wie solches Fragen uns selbst an die Wurzel gehen könne, sofern wir selbst auch ein Seiendes sind und von jener Frage, was das Seiende sei, mitbetroffen werden. Jetzt aber, wo sich uns gezeigt hat, daß sich das Fragen nach dem Seienden in dem Verstehen von Anwesenheit und Beständigkeit hält, ist überhaupt nicht mehr zu ersehen, was dieses Seinsverständnis bzw. die Feststellung, das Sein bedeute ›beständige Anwesenheit‹, selbst als Frage genommen, mit einem Angriff auf uns selbst zu tun haben soll. Gewiß, in der Leitfrage wurde ein ursprünglicheres Fragen erweckt. Dabei war es wohl zu einer Antwort gekommen, und zwar, wie sich zeigte, nicht zu einer beliebigen, privaten Meinung und Ansicht, sondern zu einer Antwort, die die ganze abendländische Metaphysik ständig gibt und so selbstverständlich gibt, daß sie die Antwort nicht einmal eigens ausspricht als Antwort auf eine Frage. Sein

als verstandenes steht in der Helle von ›beständiger Anwesenheit‹.

Doch wer sagt uns, daß wir mit der in der Leitfrage gelegenen, der Frage würdigen Frage: Als was wird Sein verstanden?, alles gefragt haben? Wer sagt uns, daß wir bei dieser unausgesprochenen Antwort stehenbleiben müssen? Wenn diese Antwort: Anwesenheit und Beständigkeit, nur diejenige Antwort wäre, die uns dahin bringt, noch radikaler zu fragen und fragen zu müssen? Ist denn das so selbstverständlich, daß Sein als beständige Anwesenheit verstanden wird, und müssen wir dieses Selbstverständliche einfach hinnehmen, deshalb, weil die ganze abendländische Metaphysik in dieser Selbstverständlichkeit, und dazu unbekümmert um sie als solche, beharrte? Oder dürfen und müssen wir fragen: Was geschieht denn da, wo Sein so ohnehin verstanden wird als Beständigkeit und Anwesenheit?

§ 11. *Die Grundfrage der Philosophie als die Frage nach dem ursprünglichen Zusammenhang von Sein und Zeit*

Wenn Sein in der Helle von Beständigkeit und Anwesenheit steht, welches Licht ist die Quelle dieser Helle? Was kommt in dem zum Vorschein, was wir meinen mit ›Anwesenheit‹, ›Beständigkeit‹? Anwesenheit nennen wir auch Präsenz und Gegenwart. Diese unterscheiden wir, wenn wir sie als solche fassen wollen, gegen Vergangenheit und Zukunft. Gegenwart, Anwesenheit, ist ein Charakter der *Zeit*. Und das ›beständig‹? Beständigkeit meint das Fortwähren, das Immerwähren in jedem Jetzt. Das Jetzt ist gleichfalls eine Zeitbestimmung. Beständige Anwesenheit besagt sonach: die ganze Gegenwart, das Jetzige, das jetzig ist, beständig in jedem Jetzt. Beständige Anwesenheit bezeichnet dann das in jedem Jetzt (jederzeit) Jetzige. In der Helle, in der das als beständige Anwesenheit verstandene Sein steht, kommt das Licht zum Vorschein, das diese Helle spendet. Es ist die *Zeit* selbst. Das *Sein* wird, sowohl im vulgären Seins-

verständnis als auch in der ausdrücklichen Seinsproblematik der Philosophie, *verstanden im Lichte der Zeit*.

Wie kommt die Zeit dazu, als dieses Licht aufzuleuchten? Warum gerade die Zeit? Mehr noch, warum die Zeit gerade hinsichtlich des einen Charakters, der Gegenwart, des Jetzt? *Was ist überhaupt die Zeit selbst*, daß sie *als dieses Licht leuchtet und das Sein* zu erhellen vermag? *Wie kommen Sein und Zeit in diesen ursprünglichen Zusammenhang?* Welches ist dieser Zusammenhang? Was heißt Zeit? Was heißt Sein? Was heißt vor allem Sein und Zeit? Mit dieser ganzen Folge von Fragen, die, wenn einmal entfesselt, sich überstürzen, haben wir selbst längst alle Selbstverständlichkeit hinter uns gelassen. Mit dem Hinweis darauf, daß Sein als beständige Anwesenheit verstanden wird, haben wir keine Antwort auf die Leitfrage gegeben, sondern wir haben die Leitfrage vor den Abgrund ihrer Fraglichkeit gebracht. Und mit dem Ruf ›Sein und Zeit‹ haben wir den Sprung in diesen Abgrund gewagt und schreiten jetzt ohne Boden und Halt im Dunklen.

Sein und Zeit – es gibt ein Buch dieses Titels. Aber dieser Buchtitel als solcher ist ebenso belanglos wie vieles andere. Das so betitelte Buch ist gleichfalls nicht das Entscheidende, sondern dieses, daß der Leser aufmerksam gemacht wird auf das Grundgeschehen der abendländischen Metaphysik, der Metaphysik unseres ganzen Daseins, ein Geschehen, darüber nicht einzelne Bücher zu befinden haben, ein Geschehen, vor dem wir uns zuallererst beugen müssen. Sein und Zeit ist alles andere eher als eine Neuigkeit, als ein sogenannter philosophischer Standpunkt oder gar eine besondere Philosophie, die aus gewagten revolutionären Stimmungen der heutigen Jugend erwachsen wäre. Es ist keine Neuigkeit, zumal doch schon die Alten nach dem Wesen der Zeit gefragt haben und ebenso Kant und Hegel und jeder Philosoph. Ja eben jene Großen, Platon und Aristoteles, die die Leitfrage der Philosophie zum eigentlichen ersten Erwachen bringen und auf die οὐσία hinzeigen, haben zum ersten Mal auch, zumal Aristoteles, eigens nach der Zeit und ihrem Wesen gefragt. Und

doch: Nach dem Sein und auch nach der Zeit fragen, heißt noch nicht das Problem ›*Sein und Zeit*‹ verstehen. Beides, Sein und Zeit, blieben in ihrem innersten Verwandtsein verborgen und wurden nicht, auch künftig nicht, als Problem erfahren. Sein wohl, Zeit wohl; aber Sein *und* Zeit? Das ›Und‹, das beide zusammenzwingt, ist der eigentliche Index des Problems. Die Leitfrage: Was ist das Seiende?, muß sich zur Grundfrage wandeln, die nach dem ›Und‹ von Sein und Zeit und so nach dem Grunde *beider* fragt. Die Grundfrage lautet: *Was ist das Wesen der Zeit, daß Sein in ihr gründet und in diesem Horizont die Seinsfrage als Leitproblem der Metaphysik entfaltet werden kann und muß?*

Von der Leitfrage sind wir zur Grundfrage vorgedrungen, indem wir die *Fraglichkeit* der Leitfrage aufdeckten. Das geschah durch die zwei Fragen: Was ist Thema in der Frage nach dem Seienden? Antwort: das Sein. Als was wird Sein verstanden? Antwort: als beständige Anwesenheit. Wir gaben zugleich Antworten auf diese Fragen, welche Antworten uns aber erst recht in die Problematik von Sein und Zeit hineintreiben. Jetzt sehen wir, daß diese Problematik auch auf die beiden genannten Fragen und ihre Antworten zurückschlägt. Denn erst aus der Problematik von Sein und Zeit heraus können wir fragen: Warum wird das Sein zunächst und zumeist von dem besonderen Zeitcharakter der Gegenwart (Anwesenheit) her verstanden? Und bezüglich der ersten Frage gilt es zu fragen: Wodurch wird überhaupt eine Unterscheidung des Seins vom Seienden möglich, mit Hilfe welcher Unterscheidung wird das Thema der Leitfrage schärfer bestimmt? Inwiefern zeigt die Problematik von Sein und Zeit einen Weg zur Erhellung des Wesens dieser Unterscheidung von Seiendem und Sein, auf deren Grund wir im Verhalten zu Seiendem immer schon Sein verstehen, das heißt, in dem charakterisierten Seinsverständnis existieren?

So breitet erst die Grundfrage die ganze Fraglichkeit der Leitfrage aus. Es öffnet sich eine ganze Welt in sich verklammerter, gleichwesentlicher Fragen, von denen aus gesehen die Leitfrage

sich roh und unbeholfen ausnimmt, aber nicht als überflüssig. Im Gegenteil. Jetzt erst, vom Einblick in das Seinsverständnis her und aus dem Zusammenhang mit der Zeit empfängt die anfänglich nur irgendwie aufgelesene und irgendwoher hereingebrochene Leitfrage ihre innere Notwendigkeit. Jetzt erst hat die Frage nach dem Seienden ihre volle Perspektive und ganze Weite gewonnen in der Grundfrage: Sein und Zeit, und damit aber auch die völlige Fraglichkeit aller in ihr beschlossenen Fragen. Zeigt sich nunmehr auch der gesuchte Angriffscharakter der wirklich gefragten Leitfrage? Denn das ist jene *dritte* der drei Fragen, von denen wir ausgingen, um durch deren Beantwortung zu zeigen, daß das Freiheitsproblem ein wahrhaftes philosophisches Problem ist, auf das Ganze gehend und zugleich uns an die Wurzel gehend. Wir fragten¹: 1. Ist in der positiven Freiheit überhaupt eine grundsätzliche Erweiterung des Problems sichtbar? Unsere Antwort lautete: In der Autonomie, der absoluten Spontaneität. 2. Welche Perspektive öffnet sich mit dieser Erweiterung? Antwort: absolute Spontaneität, Kausalität, Bewegung, Seiendes, Leitfrage. 3. Ist die Perspektive derart, daß wir daraus die Möglichkeit erfahren: Das philosophische Auf-Ganze-Gehen ist ein Uns-an-die-Wurzel-Gehen? Jetzt erfassen wir die Art der Perspektive der Leitfrage durch die Ausarbeitung der sie tragenden und führenden Grundfrage (Sein und Zeit). Als Schema dieser Perspektive ergab sich: Sein und Zeit – Zeit – beständige Anwesenheit – Sein – Seiendes als solches – positive Freiheit.

Aber vergeblich schauen wir aus nach dem gesuchten Angriffscharakter des Fragens der Grundfrage. Vielleicht werden wir den Angriffscharakter überhaupt nicht erfahren, solange wir nur so Ausschau halten und alsbald vergessen haben, daß wir ihn erstens nur erfahren im wirklichen Fragen, und zweitens, daß wir im wirklichen Fragen auch nur die Möglichkeit erfahren, angegriffen zu werden – eine Möglichkeit allerdings ganz eigener

¹ Vgl. oben S. 26.

Art. Warum stellt sich selbst nicht einmal die Möglichkeit solcher Erfahrung ein, wo jetzt doch die ganze Fragwürdigkeit der Leitfrage sich entfesselt hat zur Grundfrage? Weil wir nur gezeigt haben, daß die Leitfrage auf die Grundfrage führt, und weil wir diese selbst nur wieder als etwas Vorhandenes stehen ließen, wie vordem die Leitfrage, als wir sie so einfach aufgriffen. Die Grundfrage kennen heißt noch nicht, sie fragen. Im Gegenteil, je weiter unsere Kenntnis vordringt, je ursprünglichere Fragen wir kennenlernen, umso stärker wird der Schein, als sei die Kenntnis der Frage schon das Fragen. Umgekehrt, je ursprünglicher die gekannte Frage wird, umso verbindlicher wird das Fragen für uns.

So hebt angesichts der Grundfrage alles von neuem an. Wollen wir sie wirklich fragen, dann müssen wir uns darüber klar werden, *wonach* wir dabei im Grunde fragen müssen und *wie* wir zu fragen haben. Verkürzt lautet die Formel: Sein und Zeit. Die Frage geht nach dem ›Und‹, nach dem Und-Zusammenhang beider. Wenn dieser Zusammenhang nicht äußerlich, nicht einfach zusammengetragen und zusammengesoben ist, wenn vielmehr der Zusammenhang selbst ein ursprünglicher ist, dann entspringt er gleichursprünglich aus dem Wesen des Seins und aus dem Wesen der Zeit. Sein und Zeit suchen einander und weben ineinander. Das ›Und‹ ist der Titel für eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit aus dem Grunde ihres Wesens.

Wir fragen weder nach dem Sein allein, noch nach der Zeit allein. Wir fragen auch nicht sowohl nach dem Sein als auch nach der Zeit, sondern wir fragen nach ihrer *inneren Zusammengehörigkeit* und nach dem, was daraus entspringt. Die Zusammengehörigkeit beider erfahren wir aber nur im Durchgang durch ihr beiderseitiges Wesen. Also müssen wir zunächst fragen: Was ist das Wesen des Seins? Und dann: Was ist das Wesen der Zeit? Allein, die Auseinanderfaltung der Leitfrage ergab schon, daß die Frage: Was ist das Sein?, in sich selbst auf die Frage nach der Zeit führt, sofern eben Sein aus der Zeit verstanden wird, wenn

andere man nicht bestreiten will, daß Beständigkeit und Anwesenheit irgendwie zeithafte Charaktere sind. Wir sind also schon auf die Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit gestoßen. Sie bekundet sich jetzt deutlicher darin, daß wir im Fragen nach dem Wesen des Seins zum Fragen nach dem Wesen der Zeit getrieben werden.

Wonach fragen wir da, wenn wir nach *der Zeit* fragen? Die Zeit – wir nennen sie meist zusammen mit etwas anderem, dem Raum, wie die Schwester zu diesem. In jedem Fall ist Zeit nicht Raum und umgekehrt. Wenn wir also nach Sein und Zeit fragen, Sein aber doch die weiteste Bestimmung ist, die alles, was ist und möglich ist, umgreift, dann wird diese weiteste Bestimmung dabei auf etwas bezogen, was nur etwas ist neben anderem, z. B. neben dem Raum. Warum heißt es nicht ebensowohl Sein und Raum? Zumal wenn wir bedenken und erinnern an den alltäglichen Seinsbegriff und seinen Übergang in die Philosophie. Anwesenheit, das Vorhandene – da ist doch das Sein des Vorhandenen als solchen nicht nur durch das Jetzt, sondern auch durch das ›Hier‹ bestimmt als Her-gestelltheit, Da-stehendheit. Darin liegt das Hierher, Dahin, welches räumliche Charaktere sind. Diese räumlichen Charaktere scheinen sogar die betonten zu sein, was überdies auch in der merkwürdigen Entgegnung des Dionysodoros im »Euthydemos« zum Ausdruck kommt. In jedem Falle ist die Zuspitzung des Seinsproblems auf den Zusammenhang von Sein und Zeit eine Verengung der ursprünglichen Weite der Frage. Zeit hat nicht dieselbe Universalität wie das Sein. Dies ist näher besehen nur eine, wenngleich zunächst einleuchtende Behauptung. Sie entspringt der gewöhnlichen Auffassung der Zeit, die in der üblichen Zusammenstellung mit dem Raum (Raum und Zeit) zum Ausdruck kommt.

§ 12. Der Mensch als Stätte der Grundfrage.
Seinsverständnis als Grund der Möglichkeit des Wesens des
Menschen

Die Zeit gilt als solches, was unter anderem – Raum, Zahl, Bewegung – eben auch vorkommt. So wird von ihr auch gehandelt als etwas, was die philosophische Betrachtung und Besinnung auch antrifft. Nicht aber und nie bislang kommt die Zeit primär ins Problem, sofern nicht die radikal gestellte Frage nach dem Sein als solchem auf sie drängt. Der übliche Ansatz der Frage nach der Zeit ist, wie sich leicht zeigen läßt, entscheidend für die Richtung des Fragens und das sagt, für die Richtung, aus der die Antwort fällt auf die Frage nach ihrem Wesen. So sind die Untersuchungen der Zeit bei Aristoteles, Augustinus, Kant und Hegel in ihrer Bedeutung außer Frage, und doch unterstehen sie dem grundsätzlichen Bedenken, daß überall das Zeitproblem ohne die grundsätzliche und ausdrückliche Orientierung auf das Seinsproblem überhaupt angesetzt und erörtert ist.

Andererseits bleibt bestehen, daß auch aus der Auslegung des Wesens der Zeit in der erstgenannten Richtung wichtige Aufschlüsse zu gewinnen sind. Wenn wir von einzelnen Bestimmungen absehen und darnach fragen, was durchgängig von der Zeit gesagt wird, dann ist es dieses: Die Zeit findet sich nicht irgendwo als ein Ding unter Dingen, sondern in uns selbst. So sagt *Aristoteles*: ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσίας¹. »Zeit könnte nicht sein, wenn Seele nicht wäre.« *Augustinus* sagt in den »Confessiones«: In te, anime meus, tempora metior . . . Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illas praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior.² »In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten. Der Eindruck, den die vorübergehenden Dinge auf dich machen, nachdem sie vorübergegangen, bleibt; diesen mir gegenwärtigen Eindruck also messe

¹ Aristoteles, *Physica*. Δ 14, 223 a 26.

² Augustinus, *Confessiones*. Lib. XI, c. 27, n. 36.

ich, nicht das, was vorübergegangen ist und in dir den Eindruck hervorgerufen hat; diesen messe ich, wenn ich die Zeiten messe.« *Kant* faßt die Zeit als Form unseres inneren Anschauens, als eine Weise des Verhaltens des menschlichen Subjekts.

Seele, Geist, Subjekt *des Menschen* sind die Stätte der Zeit. Fragen wir nach dem Wesen der Zeit, dann müssen wir fragen nach dem Wesen *des Menschen*. *Die Grundfrage nach Sein und Zeit zwingt uns zur Frage nach dem Menschen*. Allgemeiner gesagt: Die Frage nach dem Seienden, wenn wir sie wirklich zur Grundfrage entfalten, führt auf die Frage nach dem Menschen.

Aber soweit waren wir doch schon einmal, bevor wir uns daran machten, die Leitfrage eigens zu entfalten. Denn das liegt handgreiflich in der Frage nach dem Seienden, daß wir, sofern wir nach dem fragen, was das Seiende als solches ist, damit *auch mitbetreffen* die Frage nach dem Menschen als einem Seienden. Es zeigte sich aber dort schon, daß dieses Fragen *keinen Angriffscharakter* zeigte und zeigen konnte, da wir in dieser Weise auch nach Pflanze und Tier und jedem Seienden fragen, wir fragen sogar vom Menschen als Menschen *weg*, nach dem Seienden überhaupt. So gibt die Feststellung, daß die Leitfrage *auch* auf den Menschen gehe, nicht viel her, auch dann nicht, wenn wir das jetzt von dem Zusammenhang des Seins mit der Zeit aus belegen. Allein, stehen wir im Gang unserer Betrachtung jetzt noch an derselben Stelle wie früher? Oder ist das *Fragen nach dem Menschen, das notwendig wird in der Ausarbeitung der Leitfrage zur Grundfrage von Sein und Zeit, ein anderes Fragen* nach dem Menschen als jenes, das auch in der Leitfrage mitbeschlossen ist? In der Tat, es ist nicht nur überhaupt ein anderes Fragen nach dem Menschen, sondern ein grundsätzlich verschiedenes. Wenn wir aus der Problematik von Sein und Zeit zum Fragen nach dem Menschen gedrängt werden, dann fragen wir nicht nach dem Menschen, sofern er in der Mannigfaltigkeit des Seienden eben auch ein Seiendes ist, sondern *sofern die Zeit als Problemgrund des radikalisierten Seinsproblems zum Menschen gehört*.

Das Fragen nach dem Menschen und ›die Frage nach dem Menschen‹ sind noch lange nicht dasselbe. Nehmen wir den Menschen als ein Seiendes unter anderem, dann fragen wir nach ihm *im Rahmen der Leitfrage*. Müssen wir den Menschen fragend in den Blick nehmen im Fragen nach Sein und Zeit, nach dem Wesen der Zeit, dann fragen wir *nicht im Rahmen der Leitfrage*, sondern *aus dem Grunde der Grundfrage*. Heute wird vielfach und mit ganz verschiedenen Absichten und mit ganz verschiedenartigem Rüstzeug die Anthropologie gepflegt und betrieben; z. B. Psychologie, Pädagogik, Medizin, Theologie. Das alles ist schon keine Mode mehr, sondern eine Seuche. Dann ist selbst da, wo man von philosophischer Anthropologie spricht, ungeklärt, erstens wie nach dem Menschen gefragt wird, zweitens inwiefern dieses Fragen philosophisches ist. Wir können aber und müssen sogar sagen: Alle philosophische Anthropologie steht außerhalb des Fragens nach dem Menschen, das aus dem Grunde der Grundfrage der Metaphysik und nur aus diesem Grund aufsteigt. Dieses letztere *Fragen nach dem Menschen aus dem Grunde der Grundfrage fragt im voraus und in der Absicht auf die Ermöglichung aller philosophischen Fragen nach dem Menschen*. Das erstere dagegen fragt im Rahmen der Leitfrage lediglich *auch* und beiläufig nach dem Menschen. Das Im-voraus-Fragen für alles weitere philosophische Fragen nach dem Menschen und das letztlich Auch-Fragen nach dem Menschen im Zusammenhang und in Gleichordnung mit anderen Fragen ist nicht nur ein verschiedenes Fragen hinsichtlich der Art und Weise in der Ordnung der Probleme, insgerade der Grundfrage vorgeordnet, dieser zugleich über-geordnet, im Rahmen der Leitfrage nebengeordnet, dieser zugleich eingeordnet, sondern auch seinem Sachgehalt nach und nach der Art der ganzen Problematik grundverschieden.

Ein Unterschied aber ist für uns jetzt von besonderer Bedeutung. Die Frage nach dem Menschen im Rahmen der Leitfrage ist ein Auch-Fragen nach dem Menschen – *auch* eben unter anderem. Es muß auch nach dem Menschen gefragt werden, wenn al-

les Seiende gleichmäßig Beachtung finden soll. Das Auch-Fragen ist erforderlich zur vollständigen Durchführung der Beantwortung der Leitfrage der Metaphysik und dieser überhaupt. Dagegen ist das Fragen aus dem Grunde der Grundfrage nicht erst erforderlich zur Vervollständigung der Beantwortung der Leitfrage, sondern es ist unumgänglich schon im Hinblick auf die Vorbereitung und Begründung der Fragestellung der Leitfrage als wirklicher Grundfrage. *Das Fragen nach dem Sein, mithin das Fragen nach Sein und Zeit, das Fragen nach dem Wesen der Zeit, drängt unausweichlich in das Fragen nach dem Menschen.* Die recht gefragte Seinsfrage als solche drängt ihrem Fragegehalt nach in die Frage nach dem Menschen. Ist dieses innere Hindrängen der Leitfrage der Philosophie auf den Menschen etwa der Vorbote des Andrängens eines Angriffes? Eines Angriffes, dem wir gar nicht beliebig ausweichen können, den wir vielmehr aushalten müssen, wenn wir die Leitfrage wirklich fragen und nicht nur mit Fragen uns beschäftigen, d. h. mit solchem, was auf ihrem Wege gerade aufgegriffen werden kann? Wenn wir die Leitfrage wirklich fragen, sind wir, in ihr *selbst verbleibend*, d. h. sie *als Grundfrage* fragend, fragend *dazu gedrängt*, nach dem *Wesen der Zeit* und damit *nach dem Wesen des Menschen zu fragen*. Zeit und Mensch? Gewiß! Aber Zeit und Mensch, das ist doch nicht einerlei; der Mensch ist doch nicht bloß ›Zeit‹, daneben bestehen noch viele andere ›menschliche Eigenschaften‹. Mithin ist dieses zwar ein unumgängliches Fragen nach dem Menschen, aber doch sehr einseitig: Nach dem Menschen ist nur gefragt, soweit Zeit mit ihm im Zusammenhang steht. Und vor allem hat das Problem der Zeit selbst doch nichts mit dem Menschen zu tun, sondern nur, wie man sagt, das ›*Erlebnis*‹ der Zeit. Die Frage nach dem ›*Zeiterlebnis*‹ ist eine psychologisch-anthropologische Frage, aber nicht die Frage nach dem Wesen der Zeit als solcher.

Allein, wir vergessen bei allem: Wir fragen ja nicht so aufs Geratewohl nach der Zeit oder gar nach dem Zeiterlebnis, sondern wir müssen nach der Zeit fragen, *weil* und *sofern* das Sein

von der Zeit her, im Lichte der Zeit verstanden wird. Wir fragen nicht beliebig und ohne Orientierung einfach nach der Zeit, sondern *wie* wir und *wie weit* wir nach ihr fragen, das ist uns schon vorgeschrieben *durch die Frage nach dem Sein*, d. h. aber durch das, was wir über *dieses selbst* wissen, ganz abgesehen von seinem Zusammenhang mit der Zeit.

Was wissen wir denn schon über das Sein? Nun, all das, was wir bereits bei Gelegenheit der einführenden Charakteristik des Seinsverständnisses aufgezählt haben: 1. Weite; 2. Durchdringung; 3. Unausgesprochenheit; 4. Vergessenheit; 5. Unterschiedslosigkeit; 6. Vorbegrifflichkeit; 7. Täuschungsfreiheit; 8. anfängliche Gegliedertheit. Gewiß, es ist vielerlei, was wir wissen, und am Ende auch Wesentliches. Aber wenn wir näher zusehen, sind das Charaktere des *Seinsverständnisses*, des Verstehens von Sein, aber nicht des Seins selbst. Höchstens was wir an fünfter und achter Stelle aufführten, sagt etwas vom Sein selbst: Es ist unterschiedslos und doch gegliedert. Wir sehen jetzt nachträglich, daß wir bei der Aufzählung der acht Charaktere *Charaktere des Seins* und *Charaktere des Verstehens von Sein* wahllos durcheinandergemischt haben. Geschah das nur, weil es sich um eine vorläufige Orientierung handelte oder hat dies seinen Grund? Hat das *Verstehen* von *Sein* einen besonders *engen* Zusammenhang mit dem, *was* es versteht, eben dem *Sein*? Ist dieser Zusammenhang ein ganz anderer als etwa der zwischen Verstehen und Erkennen von beliebigem Seiendem? Offenbar dann, wenn Sein und Seiendes nicht das Selbe ist. Ist jedoch der Zusammenhang von Sein und Verständnis von Sein so elementar, daß, was vom Sein gilt, auch vom Seinsverständnis gilt, daß das Sein selbst identisch ist mit seiner Entborgenheit? So daß hier die Frage nach dem Sein überhaupt nicht gestellt werden kann, wenn nicht gefragt ist nach dem Seinsverständnis (Entbergen)? So daß wir eigentlich die Grundfrage so fassen müßten: *Seinsverständnis und Zeit*? Diese Fragen werden nur aus der sachlich weiter dringenden Erörterung des Seinsproblems zu beantworten sein.

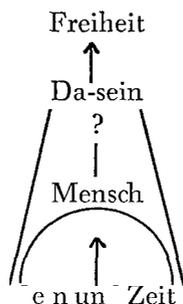
Wenn wir auch die Bestimmung des inneren Zusammenhangs von Sein und Seinsverständnis noch offenlassen, so ist doch das eine gewiß, daß wir zum Problem des Seins als solchen in jedem Falle nur Zugang haben durch das Verstehen von Sein.³ Das Verstehen von Sein aber ist – allgemein und vorläufig gesehen – ein Verhalten des Menschen. *Fragen wir nach dem Sein*, so fragen wir *nicht beliebig nach beliebigen Eigenschaften* des Menschen, sondern nach etwas *Bestimmtem* im Menschen, nach dem *Verstehen von Sein*. Dieses Verstehen von Sein ist nicht eine beliebige Sonderlichkeit des Menschen, die er neben vielem andern einfach so mitschleppt, sondern es durchdringt all sein Verhalten zu Seiendem, d. h. auch sein Verhalten zu ihm selbst. Das Seinsverstehen durchdringt nicht nur alles Verhalten zu Seiendem, als wäre es eben überall da und auch dabei, sondern es ist *die Bedingung der Möglichkeit des Verhaltens zu Seiendem überhaupt*. Wäre im Menschen nicht das Verstehen von Sein, *er könnte sich nicht zu sich selbst als Seiendem verhalten*, er könnte nicht ›ich‹ und nicht ›du‹ sagen, er könnte nicht *er selbst*, nicht Person sein. *Er wäre in seinem Wesen unmöglich. Das Seinsverständnis ist demnach der Grund der Möglichkeit des Wesens des Menschen.*

Wenn wir nach Sein und Seinsverständnis fragen, werden wir nicht nur überhaupt so im allgemeinen gedrängt zum Fragen nach dem Menschen, sondern es wird unumgänglich. Die Frage nach dem Grunde des Wesens des Menschen ist damit schon unausweichlich geworden. In die Wurzel und Verwurzelung unseres Menschseins als solchen drängt die Leitfrage aus ihrem eigenen Grundgehalt.

Wenn nun aber vollends mit der Frage nach dem Sein und dem Seinsverständnis zusammengehört die *Frage nach der Zeit*, ja wenn diese sogar der *Problemgrund der Seinsfrage* ist, dann haben wir jetzt auch keine Wahl mehr, beliebig nach der Zeit und ihrer Zugehörigkeit zum Menschen zu fragen. Wir müssen

³ Vgl. oben, S. 99 ff. über ἀπλᾶ und ἀληθές.

vielmehr von vornherein *so nach der Zeit fragen*, daß wir sie als *Grund der Möglichkeit des Seinsverständnisses*, d. h. aber als *Grund der Möglichkeit des Grundes des Wesens des Menschen* in den Blick bekommen. Dann aber ist die Zeit nichts, was nur so im Menschen auch vorkommt, als was im Grunde auch Kant noch die Zeit nimmt und nehmen muß. Die Frage nach dem Wesen des Seins (Seinsverständnis), die Frage nach dem Wesen der Zeit – beides ist ein Fragen nach dem Menschen, genauer: nach dem Grunde seines Wesens. Das erst recht und im Letzten, wenn wir sogar fragen nach der Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit, nach dem ›Und‹. Dieses so durch den inneren Gehalt der Leitfrage der Philosophie geforderte, mit ihr und durch sie im Grunde selbst angesetzte Fragen fragt in einer Weise nach dem Menschen, die der alltäglichen Besinnung des Menschen auf sich selbst nicht nur fernliegt, sondern es ist ein Fragen nach dem Menschen, das hinausgeht über den Bereich dessen, was im alltäglichen Fragen des Menschen nach ihm selbst in den Blick und zur Betrachtung kommt. Kurz, unser Fragen nach dem Menschen ist ein *Hinausfragen* über den Menschen, diesen in seiner alltäglichen Erscheinung genommen.



Wir fragen in die Richtung auf solches, worin sich die Möglichkeit des Seinsverständnisses auftut, d. h. die Möglichkeit der ganzen Weite des Seinsverständnisses, in der der Mensch zu allem Seienden im Ganzen sich verhält. Wir fragen mit der

Grundfrage ins Ganze des Seienden, und dieses Fragen der Grundfrage hat *in sich zugleich* die fragende Richtung auf den *Grund der Möglichkeit des Menschseins*. Es nimmt den Menschen im Grunde seines Wesens in die Frage, d. h. birgt in sich die Möglichkeit eines Angriffes auf den Menschen, der nicht von außen ihn trifft, sondern aus dem Grunde seines Wesens aufsteigt.

Jetzt wird deutlicher: 1. Das wirkliche Fragen der Leitfrage drängt in sich auf das Fragen nach dem Menschen, und zwar 2. *in ein Fragen nach dem Menschen, das diesen im Grunde seines Wesens, in der Wurzel, trifft*. 3. Dieses Fragen der Leitfrage ist aber das Fragen nach dem Seienden als solchem und im ganzen, nicht und nie zuerst nach dem Menschen, sondern die recht verstandene Frage nach diesem erwächst erst in der *Radikalisierung der Leitfrage*. Die Leitfrage geht nicht zuerst und direkt auf den Menschen zu, sondern ihr Fragen, wenn es radikal ist, was es sein will: Fragen nach dem Seienden als solchem, fällt dem Menschen in den Rücken, überfällt ihn in seinem Grunde. Das Fragen nach dem Seienden im Ganzen und als solchem ist als ein ›auf-das-Ganze-Gehen‹ ein ›uns-an-die-Wurzel-Gehen‹.

Allein, dieses Fragen nach dem Menschen geht in der Richtung auf den Wesensgrund des Menschen, fragt also nach dem Menschen überhaupt und nach dem Menschen *im allgemeinen*, mithin gerade vom *jeweiligen* Menschen weg. Der Mensch ist nur wieder im allgemeinen betroffen. Das zeigte sich darin, daß wir zwar erkennen konnten, wie die Frage nach Sein und Zeit mit einem Fragen nach dem Menschen zusammenhängt, daß dieses Fragen aber auch so keineswegs gerade uns selbst trifft. Man könnte nur wieder sagen, daß wir selbst, sofern wir diese Fragen stellen, dabei im besonderen mit in Frage kommen. Aber das ist schließlich bei jedem vom Menschen gefragten Fragen nach dem Menschen der Fall. Auch dann schon, wenn wir lediglich im Rahmen der Leitfrage nach dem Menschen fragen, aus dem ganz formalen Grunde, daß jedes Allgemeine auch sein Besonderes mitbetrifft. So mögen wir die Leitfrage noch so

sehr radikalisieren zur Grundfrage, wenn diese im allgemeinen das Problem Sein und Zeit enthält, dann läßt sich dieses ganz objektiv entwickeln und behandeln, ob es sich dabei um den Menschen handelt oder nicht, der Einzelne wird als Einzelner nie getroffen. Wohl zu beachten ist: Der Sachgehalt des Problems Sein und Zeit ist so allgemein, daß er als solcher keine Triftigkeit auf den Einzelnen und für den Einzelnen hat. Auch in der Grundfrage ist kein ernstlicher Angriff enthalten, d. h. ein solcher, dem wir notwendig durch das Fragen im Fragen ausgesetzt sein könnten. Es ist ein Angriff im allgemeinen, er trifft keinen, er ist ein Luftstoß.

In all unseren Erörterungen über den Angriffscharakter handelt es sich ja nicht um die Frage einer möglichen wohlbeglaubigten praktisch-moralischen Anwendung philosophischer Sätze auf die einzelne Person des Menschen, sondern allein darum, ob und inwiefern der Sachgehalt des Fragens selbst und gemäß dem, wie er ein Fragen fordert, einen Angriff in sich birgt. Ursprünglicher aber als bis zum Problem von Sein und Zeit läßt sich die Leitfrage sachlich inhaltlich nicht entfalten. Ich sehe jedenfalls keine weitere Möglichkeit. Wenn überhaupt, dann müßte sich hier der Angriffscharakter seiner Möglichkeit nach bekunden.

§ 13. Der Angriffscharakter von Seinsfrage (Grundfrage) und Freiheitsproblem. Die umgreifende Weite des Seins (das Aufs-Ganze-Gehen) und die angreifende Vereinzelung (das An-die-Wurzel-Gehen) der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses

Sein und Zeit: In Absicht auf das Seinsproblem fragen wir nach der Zeit, ob und wie sie die Grundbedingung der Möglichkeit menschlicher Existenz – das Seinsverständnis – ermöglicht. Sein: das Weitesten, in dessen Horizont alles wirkliche und erdenkliche Seiende umgriffen ist. Für diese Weite des

Seins soll die Möglichkeit in der Zeit liegen. Diese, die Zeit, soll also erst die weiteste Weite sein, in der das Seinsverständnis im vorhinein alles Seiende umfängt. Die Zeit, diese weiteste Weite, was ist sie und wo ist sie? Die Zeit, wo gehört sie hin? Wem gehört sie?

Jeder hat seine Zeit. Wir miteinander haben unsere Zeit. Ist sie für jeden und für uns ein lockerer Besitz – unsere Zeit, meine Zeit –, den wir nach Belieben abstoßen können? Oder besitzt jeder sein zugemessenes Stück an Zeit? Besitzen wir überhaupt je einen Anteil an der Zeit, oder besitzt nicht vielmehr die Zeit uns? Und dieses nicht nur in dem unbestimmten Sinne, daß wir einfach nicht aus ihr herauskönnen, nicht nur als umgelegte Fessel, sondern so, daß die Zeit als je unsere Zeit uns und jeden gerade auf ihn selbst vereinzelt? Die Zeit ist immer Zeit, in der ›es Zeit ist‹, in der ›noch Zeit‹, ›keine Zeit mehr‹ ist. Solange wir nicht sehen, daß die Zeit nur zeitlich ist, ihrem Wesen genügt, indem sie *je jeden Menschen auf sich selbst vereinzelt*, solange bleibt uns die *Zeitlichkeit als Wesen der Zeit* verborgen.

Ist aber Zeitlichkeit im Grunde Vereinzelung, dann ist *das Fragen nach Sein und Zeit* in sich, seinem Sachgehalt nach, *hineingezwungen in die in der Zeit selbst liegende Vereinzelung*. So hat die Zeit als Horizont des Seins einmal die weiteste Weite, und als diese Weite zieht sie sich auch schon zusammen, sammelt sich selbst in Richtung auf den Menschen in seiner Vereinzelung. Wohl verstanden, nicht auf den Menschen als einen der vielen vorhandenen Sonderfälle, sondern auf den Menschen in seiner Vereinzelung, die als solche je nur den Einzelnen als Einzelnen trifft. Liegt so nicht im ursprünglichsten Gehalt der zur Grundfrage entwickelten Leitfrage des Philosophierens die Möglichkeit eines ständigen und in seiner Angriffsrichtung unfehlbar angesetzten Angriffes? Dieser Angriff ist umso bedrohlicher, als es zunächst und langehin, wie wir sahen, so aussieht, als bestünde er nicht, als handelte es sich um Allgemeines, das wohl Besonderes *mitbetrifft*, aber so eben

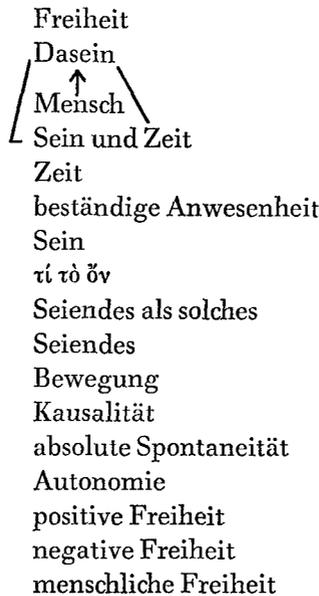
gerade nicht für dieses als solches jeweils triftig ist. Nun zeigt sich: *Im Wesen der Zeit selbst liegt Vereinzelung*, nicht als Besonderung eines Allgemeinen, sie ist ursprünglich nie etwas Allgemeines: ›die Zeit‹, sondern die Zeit ist immer je meine Zeit, aber meine und deine und unsere Zeit nicht in dem äußerlichen Sinne der privaten bürgerlichen Existenz, sondern meine und deine Zeit aus dem Grunde des Wesens des Daseins, das als solches je auf sich vereinzelt ist, welche Vereinzelung allererst die Bedingung der Möglichkeit für die Scheidung in die Unterschiede zwischen Person und Gemeinschaft darstellt.

Gerade wenn wir mit der zur Grundfrage entfalteten Leitfrage der Philosophie die größte *Weite* des Problems von Sein und Zeit gewinnen, wirklich gewinnen, nicht nur darüber reden, dann liegt im letzten Gehalt des Problems zuerst und ständig schon die *Zuspitzung* auf jeden Einzelnen als solchen. *Die umgreifende Weite des Seins ist ein und das Selbe mit der angreifenden Vereinzelung der Zeit*. Sein und Zeit sind im Grunde ihrer Wesenseinheit derart, daß, wenn sie zur Frage gemacht werden, dieses Fragen in sich *umgreifend-angreifend* ist. Das Aufs-Ganze-Gehen ist in sich ein uns, jedem Einzelnen An-die-Wurzel-Gehen. Ich wiederhole: Nicht nachträglich und auf dem Wege einer Nutzenanwendung, sondern der *Gehalt der Frage* der Philosophie – τί τὸ ὄν – fordert ein Fragen, das, je radikaler es sich seiner Weite und Umfangung versichert, umso sicherer auf den Grund kommt, wo es den *Einzelnen als Einzelnen* fragend trifft und *ihn in Frage stellt*. Damit ist die dritte unserer drei vorbereitenden Fragen beantwortet.¹ Wir fragten: 1. Liegt im Begriff der positiven Freiheit eine grundsätzliche Erweiterung der Problematik? 2. Welche Perspektive öffnet sich? (Leitfrage). 3. Liegt in diesem Fragen als solchem ein Angriffscharakter? Durch den inneren Zusammenhang dieser drei Fragen wird nun aber auch erwiesen: *Die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit ist eingebaut in die Leit-*

¹ Vgl. oben, S. 27 und 117.

frage der Philosophie. Diese hat sich entfaltet zur Grundfrage (Sein und Zeit). Diese Grundfrage zeigt die in ihrem Gehalt selbst beschlossene Möglichkeit eines Angriffscharakters des Philosophierens.

Damit sind die Vorbereitungen für die Behandlung unseres Themas endlich erledigt. Wir wissen jetzt, in welchem Zusammenhang das Thema steht, eingebaut in die Leit- und Grundfrage der Metaphysik. Hierdurch ist ersichtlich: Die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit, wenn wir sie recht fragen, ist ein Fragen ins Ganze und zwar ein Ins-Ganze-Gehen, das zugleich seinem inneren Gehalt nach ein Uns-an-die-Wurzel-Gehen ist. Thema und Behandlungsart der Vorlesung ist derart, daß mit ihr eine Einleitung in die Philosophie gewagt werden kann. Allerdings – das Thema ist seinem Inhalt nach ein besonderes, eben Freiheit und nicht Wahrheit oder Kunst.



*§ 14. Die Umstellung der Frageperspektive:
Die Leitfrage der Metaphysik gründet in der Frage nach
dem Wesen der Freiheit*

Menschliche Freiheit in ihrem Wesen ist Thema. Es gilt also jetzt, sie wirklich zu untersuchen. Wo und wie finden wir den Gegenstand? Er ist uns ja nach dem Bisherigen nicht mehr ganz fremd: negative Freiheit – Freiheit von . . . – positive Freiheit – Freiheit für . . . Wenn wir an das Schema denken, dann haben wir sogar schon das ganze Feld in allen seinen Dimensionen, innerhalb dessen die Freiheit als Problem steht. Gewiß, aber diese Entfaltung des Horizontes für das Freiheitsproblem geschah doch an Hand der Auslegung der Freiheit, wie sie Kant gegeben hat. Wer sagt uns, daß diese Interpretation, so wesentlich sie sein mag, die zentrale philosophische ist? Wer sagt uns, daß Freiheit primär im Zusammenhang mit der Kausalität begriffen werden muß? Wir haben dergleichen bisher nur zur Kenntnis genommen und dabei erfahren, in welcher Richtung jedenfalls bezüglich der Freiheit gefragt werden kann. Allein, es ist keineswegs gesagt, daß hierin die einzige und notwendige Problemfaltung liegt.

Ist es so, dann gerät unsere ganze Orientierung ins Wanken. Wir müssen jedenfalls das Bisherige unter eine Einschränkung stellen. Wenn das Problem der Freiheit wie bei Kant in den Zusammenhang mit der Kausalität gebracht wird, dann führt dieser Zusammenhang in die weitere, von uns eröffnete Perspektive – nur dann. Angenommen, die Freiheit läßt sich im vorhinein anders bestimmen, dann wird die Perspektive auch eine andere. Nicht nur das, wir müssen nicht nur die Möglichkeit zugestehen, daß bezüglich der Freiheit verschiedene Perspektiven ansetzbar sind, wir müssen uns vor allem darüber klar werden, wo wir vor allem Ansetzen der weiteren Perspektiven die Freiheit im vorhinein unterbringen, wo sie gleichsam

steht. Auch das ist bisher unbestimmt gelassen, denn damit, daß wir verschiedene Definitionen aufgreifen, ist ja nicht ausdrücklich ausgemacht, in welchen Bezirk das Genannte gehört und wie es innerhalb des betreffenden Bezirks gelagert ist. Soll die Untersuchung des Wesens der menschlichen Freiheit einen sicheren Gang nehmen, dann müssen wir uns des Feldes versichern, in das wir jedesmal zu blicken haben, wenn wir nach Freiheit fragen und an ihrer Wesenserhellung arbeiten.

Nun scheint aber dieses Feld so eindeutig bestimmt zu sein, daß wir auf eine längere Erörterung verzichten können. Thema ist die ›menschliche‹ Freiheit, Freiheit also im Blick auf den Menschen. Allein, der Mensch ist so ein schillerndes Wesen, daß wir mit diesem Hinweis nur erst recht zu wissen geben, wie gänzlich unbestimmt und richtungslos unser Blick ist, der das Wesen der menschlichen Freiheit sucht. Würde es sich nur darum handeln, irgendeine beliebige Beschaffenheit am Menschen aufzufinden und zu bestimmen, dann könnten wir hoffen, darauf zu stoßen, wenn wir nur lange genug und alles Mögliche am Menschen durchmustern. Bei *aller Erkenntnis des Wesens* ist es jedoch *entscheidend*, daß gerade *vor* jeder konkreten Erhellung und Bestimmung im *vorhinein der entscheidende Wesensblick* gelingt, der *fortan* und *für* alles weitere das Wesen im Blick behält. Erforderlich im *vorhinein* ist, das Wesen der menschlichen Freiheit, mithin die Freiheit des Menschen und diesen selbst so zu sehen, daß mit dieser ersten Sicht, sie mag noch so eingehüllt sein bezüglich ihres sichtbaren Gehalts, das Entscheidende gesehen wird. Unsere Einleitung muß daher von Anfang an den Wesensblick so leiten, daß sich zeigt, ›wo‹ das Erblickbare überhaupt zu suchen ist und wie sich dementsprechend unser Standort zu ihm bestimmt. Diese *entscheidende Leitung des Wesensblickes* kann zunächst nur und muß zunächst immer den Charakter eines gewaltsamen Hinzwingens in eine Blickrichtung haben. Recht und Notwendigkeit der Wesensblickrichtung können sich erst und allein aus dem Wesensgehalt erweisen. Die Festlegung der Wesensblickrichtung für

das Fragen und Suchen nach dem Wesen der menschlichen Freiheit kann sich fürs erste nur mitteilen in der Form einer Aussage und These. Welche ist es?

Wenn wir eine Blickrichtung festlegen wollen, müssen wir überhaupt die Mannigfaltigkeit und Weite eines Horizontes haben. Bezüglich der Freiheit haben wir dergleichen in etwa gewonnen durch die ganze bisherige Erörterung. Es zeigt sich jetzt erst, daß diese keineswegs nur zufällig so angelegt wurde. Erinnern wir uns an das Schema der Perspektive des Freiheitsproblems in seinem vorläufigen Ansatz. Wenn wir dieses gegenwärtig halten, können wir jetzt die für die folgenden Betrachtungen grundlegende Wesensblickrichtung eindeutig festlegen, indem wir sagen: *Das Wesen der Freiheit kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen*, als dasjenige, was *noch vor Sein und Zeit liegt*. Auf das Schema hin gesehen müssen wir eine *vollkommene Umstellung des Ortes der Freiheit vollziehen*, so daß sich jetzt ergibt: *Das Freiheitsproblem ist nicht in die Leitfrage und Grundfrage der Philosophie eingebaut, sondern umgekehrt: die Leitfrage der Metaphysik gründet auf der Frage nach dem Wesen der Freiheit*.

Wenn aber der Wesensblick *diese* Richtung nehmen muß, wenn das Grundproblem der Philosophie von dorthin überhaupt gesehen werden muß, dann ist es jetzt gleichgültig, ob die kantische Interpretation der Fassung der Freiheit im Rahmen der Kausalität zu Recht besteht. Auch wenn das nicht der Fall sein sollte, dann liegt nach der neuen These der Kausalität, Bewegung, Sein überhaupt, die Freiheit zugrunde. *Freiheit ist nichts Besonderes unter anderem*, nicht aufgereiht neben anderen, *sondern vorgeordnet und durchherrschend gerade das Ganze im Ganzen*. Wenn wir aber die Freiheit als Grund der Möglichkeit des Daseins zu suchen haben, dann *ist sie selbst in ihrem Wesen ursprünglicher als der Mensch*. Der Mensch ist nur ein *Verwalter* von Freiheit, nur einer, der die Freiheit von Freien in der ihm zugefallenen Weise Freiheit sein lassen kann,

so daß, durch den Menschen hindurch, die ganze Zufälligkeit der Freiheit sichtbar wird.

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. Wenn die Freiheit Grund der Möglichkeit des Daseins ist, die Wurzel von Sein und Zeit und damit der Grund der Ermöglichung des Seinsverständnisses in seiner ganzen Weite und Fülle, dann ist der Mensch, *gründend* in seiner Existenz auf und *in* dieser Freiheit, diejenige Stätte und Gelegenheit, an der und mit der das Seiende im Ganzen offenbar wird, und dasjenige Seiende, durch das sich das Seiende im Ganzen als solches *hindurchspricht* und so *ausspricht*. Im Beginn der Vorlesung, als wir an das im Thema Genannte herantraten wie an ein unter anderem vorhandenes Ding, da sahen wir den Menschen als ein Seiendes unter anderem, winzig, gebrechlich, ohnmächtig, flüchtig, eine kleine Ecke im All des Seienden. Jetzt aus dem Grunde seines Wesens, der Freiheit, gesehen, wird uns das Ungeheure und Wunderbare deutlich, daß er als das Seiende existiert, in dem das Sein des Seienden und damit dieses im Ganzen offenbar ist. Er ist dasjenige Seiende, in dessen eigenstem Sein und Wesensgrund *das Seinsverständnis geschieht*. Der Mensch ist so ungeheuerlich, wie ein Gott nie sein kann, weil er ganz anders sein müßte. Dieses Ungeheuerliche, das wir da wirklich kennen und sind, kann solches nur sein als das Endlichste, aber in dieser Endlichkeit die existente Zusammenkunft des Widerstreitenden innerhalb des Seienden und deshalb die *Gelegenheit* und *Möglichkeit des Auseinanderbrechens und Aufbrechens* des Seienden *in seiner Viel- und Andersartigkeit*. Hier liegt zugleich das *Kernproblem der Möglichkeit der Wahrheit als Entborgenheit*.

Wenn wir den Menschen so sehen – und wir müssen ihn so sehen, sofern wir durch den Grundgehalt der Leitfrage der Philosophie auf ihn gedrängt werden –, wenn wir den Men-

schen, kurz gesagt, metaphysisch sehen, dann bewegen wir uns, sobald wir je uns selbst verstehen, längst nicht mehr in der Bahn einer kleinen und kurzen egoistischen Reflexion auf unser Ich. Wir stehen jetzt in uns selbst, in unserem Wesen, wo alle Psychologie und dergleichen zerbröckelt. Es wäre unfruchtbar, wollten wir länger über diese metaphysische Grunderfahrung des Menschen Erörterungen und Vermutungen anstellen. Was sie ist, d. h. wie sie sich als Philosophie ins Werk setzt, ist nur im konkreten Fragen erfahr- und wißbar. Nur das eine ist klar: Der Mensch, gründend in der Freiheit seines Daseins, hat die Möglichkeit, diesen seinen Grund zu ergründen, um sich so an die wahrhafte innere metaphysische Größe seines Wesens zu *verlieren* und sich gerade dort in seiner existenziellen Einzelheit zu *gewinnen*. Die Größe der Endlichkeit ist längst im Lichte einer falschen und verlogenen Unendlichkeit klein und schal geworden, so daß wir Endlichkeit und Größe nicht mehr zusammenzudenken vermögen. Der Mensch ist nicht das Ebenbild Gottes als des absoluten Spießbürgers, sondern dieser Gott ist das unechte Gemächte des Menschen.

Allein, jetzt erhebt sich für die konkrete Entfaltung und Durcharbeitung des Freiheitsproblems die Frage: Wie sollen wir dorthin gelangen, wohin uns der Wesensblick in die Freiheit leitet? Was heißt: Freiheit ist der Grund der Möglichkeit des Daseins des Menschen? Die Freiheit wird uns als dieser Grund nur offenbar, wenn es gelingt, im Ansatz und in der Art des Fragens und der Richtung und Schärfe der begrifflichen Erhellung die Freiheit als solchen Grund Grund sein zu lassen. Wir fragen daher: Was heißt Dasein des Menschen, was heißt Grund? Was heißt Grund des Daseins? Inwiefern stoßen wir da auf Freiheit? Auf solchem Wege könnten wir das metaphysische Freiheitsproblem philosophierend uns vertraut machen.

Ich habe aber einen anderen Weg, der zum selben Ziel führt, gewählt, einen Weg, der uns ständig zwingt zum Zwiegespräch mit den Philosophen und insbesondere mit *Kant*. Schon aus

Früherem ist erinnerlich, daß er das Freiheitsproblem zum erstenmal am radikalsten in seiner philosophischen Tragweite gesehen hat. Wenn wir das Freiheitsproblem nicht in einer monologisch freien Reflexion entfalten, sondern im auseinandersetzenen Zwiegespräch, dann soll das nicht dazu dienen, uns frühere Meinungen über das Problem historisch zur Kenntnis zu geben, sondern es soll uns verstehen lassen, daß die Probleme vom Charakter des unsrigen überhaupt nur ihre eigentliche Lebendigkeit in dieser geschichtlichen Auseinandersetzung haben, einer Geschichte, deren Geschehen außerhalb des Ablaufes von Begebenheiten liegt.

Wenn wir eine Auseinandersetzung mit Kant erzwingen, dann bringen wir das Freiheitsproblem zunächst wieder in die Perspektive des Problems der Kausalität, des Ursacheseins. Die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung ist umso aufdringlicher, als wir selbst Freiheit fassen als Grund der Möglichkeit des Daseins. In welchem Zusammenhang *Ursache und Grund* stehen, das ist fraglich.

Wir stellen unsere folgenden Betrachtungen unter den ganz allgemeinen Titel: *Kausalität und Freiheit*. Ich verzichte darauf, weitläufig ein Programm der Fragen zu entwickeln, die unter diesem Titel verborgen liegen. Es liegt mir daran, daß Sie ein Stück wirklichen Weges der ›Forschung‹ mitgehen, auf die Gefahr, daß Sie unterwegs zuweilen den Blick auf das Ganze verlieren. Eine kurze Anzeige der Problematik, wie ich sie im Titel verborgen liegen sehe, mag jedoch gegeben sein, und zwar ganz formelhaft und scheinbar gewalttätig.

In der Zusammenstellung von Kausalität und Freiheit liegt zunächst die Frage: *Ist Freiheit ein Problem der Kausalität, oder ist Kausalität ein Problem der Freiheit?* Ist das letztere der Fall, wird also die Freiheit Problemgrund, wie muß Freiheit dann begriffen werden? Kann sie so begriffen werden, daß wir aus ihrem Wesen ersehen, inwiefern Freiheit negativ und positiv gefaßt werden kann und muß? Läßt sich zeigen, inwiefern Freiheit aus ihrem Wesen ist Freiheit von . . . und Freiheit

für ...? Wo liegt die ursprüngliche, wurzelhafte Einheit für diese Doppelstruktur? Ist sie überhaupt ein ursprünglicher oder nur ein Oberflächenanblick? All diese Fragen strahlen aus auf das Grundproblem der Philosophie, auf Sein und Seinsverständnis und dessen Geschehen.

ZWEITER TEIL
KAUSALITÄT UND FREIHEIT
TRANSZENDENTALE UND PRAKTISCHE FREIHEIT
BEI KANT

ERSTES KAPITEL

Kausalität und Freiheit als kosmologisches Problem.

Der erste Weg zur Freiheit im kantischen System
über die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung
als Frage nach der Möglichkeit der eigentlichen Metaphysik

Ist Freiheit ein Problem der Kausalität oder ist Kausalität ein Problem der Freiheit? Wir müssen sofort vollständiger fragen, ob dieses Entweder-Oder überhaupt das Problem trifft, d. h. ist selbst dann, wenn Kausalität sich herausstellte als Problem der Freiheit, diese damit hinreichend begriffen? Erschöpft sich das Wesen der Freiheit darin, Problemgrund der Kausalität zu sein? Wenn ja, genügt es dann, Kausalität im bisherigen Sinn zu fassen? Nein! Gerade wenn Freiheit Problemgrund der Kausalität ist, muß sie dann nicht radikaler und nicht nur selbst als eine Art von Kausalität gefaßt und begriffen werden? Woher nehmen wir die Direktiven für einen Rückgang in das ursprünglichere Wesen?

Es muß entscheidende Gründe haben, warum die Freiheit oft und gern und am schärfsten und radikalsten durch Kant in den Zusammenhang mit Kausalität gebracht wird. Daß dieser Zusammenhang von Kausalität und Freiheit durch den inneren Gehalt des Problems und nicht durch einen bloßen Standpunkt ihm gegenüber sich aufdrängt, können wir überdies aus unserer eigenen These ersehen. Der Gehalt der Grundfrage führte auf Freiheit als Grund der Möglichkeit des Daseins, in welchem

Seinsverständnis geschieht. Freiheit zeigt sich als Grund. Aber Ursache (causa) selbst ist auch eine Art von Grund.

§ 15. *Vorbemerkung zum Problem der Kausalität in den Wissenschaften*

a) Kausalität als Ausdruck für die Fragwürdigkeit der leblosen und der lebendigen Natur in den Wissenschaften

Wenn wir das Problem der Freiheit im Zusammenhang mit der Kausalität aufnehmen, dann ist es geboten, zunächst einmal bestimmter zu umreißen, was mit Kausalität gemeint ist, welche Probleme sie selbst schon aufgibt. Ich versuche eine solche konkrete Orientierung über die Kausalität am Leitfaden der kantischen Behandlung des Problems, in der sich, was jetzt nicht ausschlaggebend ist, verschiedene geschichtliche Motive kreuzen (Leibniz, Hume). Bevor wir die kantische Auffassung der Kausalität uns näher bringen, bedarf es noch eines Hinweises auf die Tragweite des Kausalitätsproblems, und zwar in einer doppelten Hinsicht. Das Forschen und Fragen, das wir Wissenschaft nennen, geht in zwei Hauptrichtungen: auf die Natur und auf die Geschichte.

| | |
|---------------------|--------------------------------------|
| Natur | Geschichte (Mensch und Menschenwerk) |
| Vorgänge | Geschehnisse |
| Ursache und Wirkung | Ursache und Wirkung |
| Kausalität | Kausalität |
| ? | ? |

In diesen beiden Hauptrichtungen der wissenschaftlichen Forschung, der Erforschung der Natur sowohl wie in der Erforschung der Geschichte, ist heute in ganz verschiedener Weise die Kausalität problematisch geworden. Wenn man von außen die Vielfältigkeit der Untersuchungen vor sich hat, die heute auch der einzelne Forscher in seinem Fach nicht mehr übersehen kann, wenn man die Organisation der Wissenschaften in Ge-

sellschaften, Instituten und Kongressen beobachtet, wenn man das Tempo kennt, mit dem ein Ergebnis das nächste ablöst und in die sogenannte Praxis übergeleitet wird, dann scheint bei uns nichts mehr zu fehlen als die Ausmaße des Riesenbetriebes und seiner Mittel. In der Tat, es fehlt nur noch dieses, um alles dem Ruin entgegenzutreiben, dem inneren Ruin, denn alles, was einmal in die Bahn einer eigenläufigen Technik gebracht ist, erhält sich auch dann noch und gerade dann, wenn die inneren Notwendigkeiten und die einfache Kraft echter Motive abgestorben sind.

Trotz diesem fast technischen Fortgang der wissenschaftlichen Forschung, trotz dieser blühenden Industrie, die heute die Wissenschaft darstellt, sind die Wissenschaften der Natur und der Geschichte heute innerlich so fragwürdig geworden wie noch nie. Das Mißverhältnis zwischen täglich herausgebrachten Resultaten und der Unsicherheit und Dunkelheit der fundamentalen und einfachen Begriffe und Fragen ist noch nie so groß gewesen. Noch nie ist für den, der sehen kann, so deutlich geworden wie heute, daß Geistiges gleichzeitig in sich verworren und seiner selbst ohnmächtig und wurzellos werden und doch mit sich überstürzenden Ergebnissen die Welt in Atem und mit ständigen flüchtigen Überraschungen in einer Bewunderung halten kann. Ich weiß nicht, wie viele diese Situation heute wirklich begreifen und die Zeichen verstehen.

Scheinbar etwas ganz Äußerliches sei angemerkt. In Halle war Ende April der deutsche Historikertag. Man stritt sich darüber, ob Geschichte eine Wissenschaft oder eine Kunst sei. Genauer, man hatte gar keine Mittel, sich darüber wirklich zu streiten. Man sah nicht die Wege, um das verhüllte Problem wirklich zu fassen und auf den Boden zu stellen. Es wurde nur eines deutlich: Die Historiker wissen heute nicht, was Geschichte ist, sie wissen nicht einmal, was erforderlich ist, um zu einem Wissen darüber zu kommen. Es ist nur offensichtlich, daß man nicht einmal weiß, warum es so nicht geht, daß man irgendwelche zufälligen Anleihen macht bei einem Philosophie-

professor, den man zufällig trifft oder den man als Kollegen hat.

Wo liegt der Grund für diese katastrophale Situation, die dadurch nichts an ihrer Furchtbarkeit verliert, daß alle diese Ratlosen am anderen Tag sicher und ruhig mit aller Exaktheit ihre Arbeit fortsetzen? Der Grund liegt nicht darin, daß wir nicht imstande sind, das Wesen der Geschichtswissenschaften zu definieren, sondern darin, daß das geschichtliche Geschehen als solches, trotz der Vielzahl der Begebenheiten, keine einheitliche Kraft der Bekundung hat und daher in seinem wesentlichen Charakter verborgen bleibt und höchstens durch fadenscheinige Theorien über Geschichtswissenschaft noch mehr verdeckt und mißdeutet wird. Das geschichtliche Geschehen als solches kann sich nicht bekunden, wenn es nicht auf ein Erfahren stößt, das in sich die Helligkeit mitbringt, mit der die Geschichtlichkeit der Geschichte durchleuchtet werden kann. Hierbei muß sich entscheiden, ob Geschichte nur und zuerst und überhaupt ein Geschiebe von ursächlich verknüpften Tatsachen und Einflüssen ist oder ob die Kausalität des geschichtlichen Geschehens ganz anders begriffen werden muß.

Sie sehen, daß das Problem der Kausalität keine abgelegene, irgendwie in der Philosophie ausgedachte Frage ist. Es ist die innerste Not unseres Verhältnisses zum Geschichtlichen überhaupt und demzufolge auch der Wissenschaft von der Geschichte (Philologie im weiteren Sinne). Aber das gleiche gilt von der anderen Richtung wissenschaftlichen Fragens, der Wissenschaft von der Natur, sei es der leblosen (Physik, Chemie) oder sei es von der lebendigen Natur (Biologie). Man geht so weit zu sagen, daß auf Grund der neuen physikalischen Theorien, der elektrischen Theorie der Materie (Atombau), der Relativitätstheorie und der Quantentheorie, das bisher geltende Gesetz der Kausalität seine ausnahmslose Gültigkeit verloren habe. Darin kommt zunächst zum Ausdruck, daß die Auffassung des Vorgangscharakters der materiellen Vorgänge fraglich geworden ist. Es fehlt an der Möglichkeit, die Natur positiv

neu zu begreifen und zu bestimmen, derart, daß die neuen Fragen und Erkenntnisse ihren echten Boden und die Begründung erhalten. Ingleichen ist es mit der Frage nach dem Wesen des Organismus, mit der Frage nach dem Wesen der Lebendigkeit des Lebendigen, nach der Grundverfassung der Seinsart des Seienden, von dem wir sagen, daß es ist, lebt und stirbt.

Ich wiederhole. *Kausalität* ist kein abgezogener, freischwebender Begriff, dem eine rechte Definition verschafft werden soll, sondern *Ausdruck für die innerste Fragwürdigkeit der Verfassung der leblosen und lebendigen Natur*. Der Mensch selbst aber, inmitten der Natur und verhaftet dem Geschehen seiner Geschichte, wankt und sucht in dieser Fragwürdigkeit und Not. Und die Philosophie weiß zugleich um die Perspektive, in die das konkret verstandene Problem der Kausalität der Geschichte und der Natur hinweist. Aber gerade diese von allen Seiten sich auftürmende Ratlosigkeit, dieses, daß alles wankt und Brüchiges an den Tag kommt, das ist die rechte Zeit der Philosophie. Es wäre naiv, auch nur einen Augenblick es anders zu wünschen. Es wäre aber ebenso kurzsichtig zu meinen, diese Zeit mit Hilfe eines Systems der Philosophie retten zu wollen. Im Gegenteil, es geht allein darum, die wahre und echt erfahrene und erfahrbare Not zu erhalten. Es geht allein darum, darüber zu wachen, daß uns die anbrechende Fragwürdigkeit, die Vorläuferschaft für die Größe, nicht entrisen wird durch billige Antworten und Aberglauben.

So wird es erst recht überflüssig, Ihnen noch weitläufig zu versichern, daß das Thema dieser Einleitung in die Philosophie zugleich hinauswächst und zurückgreift in die großen Richtungen des Forschens über Natur und Geschichte, in welchen Richtungen Sie durch die Zugehörigkeit zu einzelnen Fakultäten der Universität unmittelbar stehen. Das Philosophieren hier ist kein Nebenbei als Zuflucht für private Nöte und zur Erbauung, sondern es steht inmitten der Not der Arbeit, der Sie sich verschrieben haben oder verschrieben zu haben den Anspruch machen, wenn Sie sich in diesem Raum bewegen.

Bei diesen kurzen Hinweisen auf die Lage der Wissenschaften der Natur und Geschichte wollten wir nicht etwa Fehler und Versäumnisse der Wissenschaften konstatieren, ebensowenig wie ein Versagen der Philosophie, überhaupt nichts, worüber man sich gegenseitig anklagen könnte und dürfte. Vielmehr sind all dies Vorboten und Zeichen wirklicher Erschütterungen und Verlagerungen unseres ganzen Daseins, demgegenüber der Einzelne nur darauf bedacht sein kann, daß er die neuen Stimmen, die verschwiegen genug sind, nicht überhöre. Es ist irrig zu meinen, das könnte ein Einzelner alles an sich reißen und anderes niederhauen. So ergäbe sich nur das Verhängnis alles Reformatorischen, das über Nacht umschlägt in unerträgliche Tyrannei. Es gilt aber ebensowenig, sich davor zu hüten, alles und jedes unterschiedslos gelten zu lassen und das Opfer einer leeren Allerweltsmeinung zu werden. Was es gilt, ist die Mitte, nicht das Mittelmäßige, sondern das Stillhalten gegenüber der inneren Vielfalt und Verhältnishaftigkeit des Wesentlichen, das sich nie in Formeln einfangen und nie durch bloßes Niederschlagen seines Gegensatzes retten läßt.

b) Kausalität in der modernen Physik.
Wahrscheinlichkeit (Statistik) und Kausalität

Kausalität – was ist von ihr zu sagen? Wir wollen zunächst *Kant* darüber hören und gerade *Kant* aus mehrfachen Gründen. Einmal, weil durch ihn Kausalität und Freiheit in einen besonderen Zusammenhang gebracht sind, sodann, weil *Kant* die Kausalität primär als Kausalität der Natur faßt, so daß von hier aus sich Grundschwierigkeiten ergeben bezüglich der Kausalität der Geschichte. Ferner, weil gerade in der heutigen philosophischen Erörterung über das Kausalitätsproblem in der Psychologie davon gesprochen wird, daß die kantische Fassung unzureichend sei. Zuletzt, weil das kantische Problem der Kausalität in einen Zusammenhang hineinweist, den wir in seiner ganzen prinzipiellen Tragweite bereits kennen, in den Zu-

sammenhang von Sein und Zeit. Denn der *Bezug zur Zeit* ist es, der unmittelbar bei der *kantischen Fassung der Kausalität* in die Augen springt, wemngleich hier das Problem nicht ins Letzte vorgetrieben ist. Zunächst gilt es, den kantischen Ansatz des Problems der Kausalität konkret vor Augen zu legen.

Mit Rücksicht auf die *Erörterungen des Kausalproblems in der modernen Physik* und ihre Bedeutung für die Philosophie ist eine Anmerkung notwendig, um der heillosen Verwirrung zu begegnen, die sich hier bereits breitgemacht hat. Die Verwirrung hat ihren Grund in einem Aneinandervorbeireden, das wiederum daher entspringt, daß man weder in der Physik noch in der Philosophie klar sieht, wonach man eigentlich jeweils fragt und fragen müßte und was man jeweils fragen kann. Auf der einen Seite – der Physik – wird ausgerufen, daß man nun endlich so weit sei einzusehen, daß das Gesetz der Kausalität kein apriorisches Denkgesetz sei und daß demnach über dieses Gesetz nur durch die Erfahrung und das physikalische Denken entschieden werden könnte. »Die Physiker zweifeln heute nicht mehr daran, daß die Frage nach dem Vorhandensein einer vollständigen Kausalität nur durch die Erfahrung entschieden werden kann – daß also die Kausalität nicht etwa eine aprioristische Denknötwendigkeit ist.«¹ Mit der letzteren Bemerkung meint man natürlich die kantische Auffassung der Kausalität, wozu von vornherein zu bemerken ist, daß Kant nie und nirgends das Kausalitätsgesetz als eine aprioristische Denknötwendigkeit aufgefaßt und ausgegeben hat. Wohl sagt Kant, der Grundsatz der Kausalität als allgemeines Naturgesetz könne nicht und nie durch Erfahrung begründet werden, sondern sei umgekehrt die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erfahrung von Natur überhaupt.

So glaubt man sich dann umgekehrt auf seiten der Philosophie gegenüber allen Ansprüchen der Physik und ihren Entscheidungen über das Kausalgesetz von vornherein in einer

¹ P. Jordan, Kausalität und Statistik in der modernen Physik. In: Die Naturwissenschaften XV, 1927. S. 105 ff. (Habilitationvortrag).

sicheren und überlegenen Position, indem man erklärt: Die Physiker mögen über das Kausalgesetz sagen, was sie wollen, solange sie physikalisch denken, stehen sie überhaupt nicht in der Dimension, die ihnen allein die Mittel gibt, das Kausalproblem aufzunehmen. Demgegenüber gilt es zu beachten, daß diese beiden Positionen innerlich unmöglich und fragwürdig sind. Die philosophische Berufung auf das Apriori ist ebenso fragwürdig, wie die physikalische Versteifung auf die Instanz der Erfahrung durch und durch verworren ist. Am Ende sind beide Ansprüche berechtigt und beide doch nicht radikal und klar genug, um das entscheidende Problem überhaupt zu sehen.

Wo liegt nun aber ganz allgemein die Veranlassung dafür, daß für die heutige Physik das Kausalgesetz in irgendeinem Sinne fraglich wird? »In der klassischen Dynamik gilt unumschränkt der Satz, daß die Kenntnis des Zustandes (nämlich der Lagen und Geschwindigkeiten aller Materieteilchen) in einem Augenblick den Ablauf eines abgeschlossenen Systems für alle Zukunft determiniert; das ist die Fassung, die das Kausalgesetz in der Physik einnimmt.«² Man sagt, daß offenbar im makroskopischen Gebiet der Naturvorgänge ausnahmslos eine zuverlässige, d. h. determinierte Kausalität gilt; nicht so im mikroskopischen Gebiet, d. h. im Gebiet der atomaren Strukturen, wo man heute die elementaren physikalischen Vorgänge sieht, dergestalt daß diese zugleich wieder dem astrophysikalischen Ablauf (Planetenbewegung) entsprechen.

In der Atomphysik hat sich gezeigt, daß die physikalisch angesetzten Größen nicht stetig im Gebiet der Natur ausgebreitet sind. Die Bewegungen erfolgen nicht in durchweg stetiger Weise, es gibt Unstetigkeiten, Sprünge und Lücken. Es gibt für den Bewegungsablauf keine eindeutige Determination. Die Gesetzlichkeit desselben ist keine dynamische, lückenlos kausale, sondern nur eine im Mittelwert ihrer Wahrscheinlichkeit feststellbare, d. h. statistische.

² M. Born, Quantenmechanik und Statistik. In: Die Naturwissenschaften XV, 1927. S. 239.

Die Regel der Abfolge der elementaren Naturvorgänge ist eine andere; welche, das ist Problem. Bezeichnet man diese Regel als Satz der Kausalität, so ergibt sich aus den Fragestellungen und Themen der Physik heraus die Notwendigkeit, die Kausalität neu zu bestimmen. Und was heißt das dann? »Die Kausalität definieren heißt für den Physiker nichts anderes als angeben, wie man ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein experimentell feststellen kann. Damit ist bereits klar, daß auch die Definition der Kausalität sich fortschreitend verändern muß mit dem Fortschritt unserer Anschauungen, Kenntnisse und experimentellen Mittel.«³

Hier wird ganz handgreiflich: Kausalität definieren heißt, die mögliche Weise der Feststellung ihres Vorhandenseins angeben, ihres *Vorhandenseins*, das der Kausalität. Aber *was* diese ist bzw. was darunter zu verstehen ist, muß doch schon vor der Feststellung des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins geklärt sein. Oder muß dies auch erst festgestellt werden, und wenn ja, auf welchem Wege? Das ist die Frage, die die Physik vergißt zu stellen, die aber die Philosophie allzu schnell schon entscheidet. Denn mit der Versicherung: Ich muß, um da und dort eine Kausalität feststellen zu können, schon wissen, was ich darunter verstehe, und dieses Wissen muß ich vor aller feststellenden Erfahrung haben, – mit dieser Versicherung ist zwar ein Hinweis gegeben auf solches, was den erfahrungsmäßigen Feststellungen *vorausliegt*. Was dies, dieses Voraus, Apriori, aber *heißt* und *wie es möglich* und warum es notwendig ist, das ist nicht entschieden und ist erst recht nicht einfach durch eine Berufung auf Kant entscheidbar.

Wir müssen so einerseits zwar den Machtsprüchen der Physik mißtrauen und dürfen doch nicht die neuen Sachgehalte ihrer heutigen Probleme einfach als sogenanntes empirisches Material auf die Seite legen, denn dieses könnte eben so sein, daß es die *Anweisung gibt auf neue Wesensbestimmungen der Natur*

³ P. Jordan, a.a.O., S. 105.

überhaupt. Andererseits müssen wir den allzu eiligen und allgemeinen Versicherungen der Philosophie mißtrauen und dürfen doch nicht vergessen, daß sie die Aufgabe und allein die Wege hat, die inneren Möglichkeiten der Physik und ihres Gegenstandes zum Problem zu machen, nur dann freilich, wenn die Philosophie selbst dabei geführt ist von einer wahrhaften Lebendigkeit der ihr eigensten Problematik.

§ 16. *Erster Anlauf zur Charakteristik der kantischen
Fassung der Kausalität und ihres Grundzusammenhangs:
Kausalität und Zeitfolge*

Bevor wir fragen und entscheiden, ob das Kausalgesetz logisch notwendig ist oder nicht, ob diese Art von Fragen nach seiner Gültigkeit überhaupt einen Sinn habe oder nicht, müssen wir darüber Aufschluß gewinnen, was Kausalität überhaupt besagt. Für diese Frage muß selbst wiederum der rechte *Boden der Erörterung* gewonnen werden, d. h. der *Grundzusammenhang*, in den so etwas wie Kausalität überhaupt gehört. Wir gehen hierzu aus von Kant. Das kann immer nur eine Anweisung verschaffen, über deren Rechtmäßigkeit und Ursprünglichkeit es jederzeit neu zu entscheiden gilt.

Kant spricht sich aus über die Kausalität in der »Zweiten Analogie«. Analogien nennt Kant eine bestimmte Gruppe von Grundsätzen, in denen ausgesprochen ist, was zum »Dasein der Erscheinungen«, d. h. zum Vorhandensein des Seienden, »Natur«, wie es uns zugänglich ist, gehört. Die Naturvorgänge, d. h. die Verhältnisse des Vorhandenseins der Erscheinungen in einer Zeit, stehen hinsichtlich ihrer Bestimmbarkeit unter bestimmten Regeln, und zwar unter Regeln, die nicht erst aus zufälligen oder häufigen, meist üblichen Verhältnissen der Erscheinungen gewonnen sind, sondern Regeln, die im vorhinein das bestimmen, was überhaupt zur Möglichkeit eines Naturvorganges gehört, eines Naturvorganges, wie er für uns über-

haupt erfahrbar ist. Daher lautet der »allgemeine Grundsatz« der Analogien der Erfahrung nach der ersten Auflage¹: »Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit.« Eine dieser Regeln gibt uns die zweite Analogie.² Kant gibt diesem Grundsatz in der ersten und zweiten Auflage sowohl *verschiedene Benennungen* als auch eine *verschiedene Fassung*. In A: »Grundsatz der Erzeugung«³, in B: »Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität«.⁴ Die Fassung des Grundsatzes in A lautet: »Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt«.⁵ In B: »Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.«⁶

Das Gesetz der Kausalität ergibt einen *Grundsatz der Zeitfolge*. Kausalität ist in sich bezogen auf *Zeitfolge*. Wie kommt Kausalität, d. h. das Ursachesein, in eine Beziehung zur Zeitfolge? Und was heißt Zeitfolge? Ursache ist Ursache einer Wirkung. Das Gewirkte und Erwirkte als solches nennen wir auch den *Erfolg*. Der Erfolg ist das, was auf ein vorausgehendes Anderes gefolgt ist: die Folge. Wirken besagt, von da aus gesehen: erfolgen und folgen lassen. Ursache als das Bewirkende der Wirkung ist solches, was erfolgen, auf sich folgen läßt und somit das Vorhergehende. In der Ursache-Wirkungs-Beziehung liegt demnach Vorhergang und Folge; allgemein, das Aufeinanderfolgen, das Nacheinander, die Sukzession, was Kant als *Zeitfolge* faßt. So sehen wir den *Zusammenhang zwischen Kausalität und Zeitfolge*. Ein Zusammenhang, der im vorhin- ein klar und fest im Blick behalten werden muß, um zu verstehen, in welche Richtung Kant die Erhellung des Wesens der Kausalität drängt.

¹ Kant, Kr. d. r. V., A 177 f.

² a.a.O., A 189 ff., B 232 ff.

³ a.a.O., A 189.

⁴ a.a.O., B 232.

⁵ a.a.O., A 189.

⁶ a.a.O., B 232.

Kausalität meint Zeitfolge. Was heißt das: Zeitfolge? Dem Wortlaut nach heißt das, daß die Zeit folgt, eine Zeit folgt auf die andere. Demnach sagt Kant zum Beispiel: »verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander«. ⁷ Die Zeit ›fließt beständig‹. Ihre ›Beständigkeit‹ ist das Fließen. Andererseits betont Kant ausdrücklich: »Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre.« ⁸ Das würde ins Endlose führen, ist also unmöglich – vorausgesetzt, daß diese »andere Zeit«, wie Kant ohne Grund voraussetzt, denselben Charakter hat. Wenn also in der Zeit als solcher selbst keine Folge liegt, dann auch kein Verlauf. »Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren.« Die »Zeit . . . selbst . . . [ist] unwandelbar und bleibend« ⁹, »... die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist.« ¹⁰ Zeitfolge besagt also nicht eine zur Zeit selbst gehörige Abfolge von Zeiten, sondern das Folgen und das Nacheinander dessen, was in der Zeit ist.

Aber Kant sagt doch wieder: »Simultaneität und Sukzession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit«. ¹¹ Sind Simultaneität und Sukzession Verhältnisse nicht etwa dessen, was in der Zeit ist, sondern Verhältnisse in der Zeit selbst, zur Zeit selbst gehörige Verhältnisse? Ist demnach Zeitfolge etwas, was zur Zeit selbst gehört? Liegt demnach in der Zeit selbst, zu ihr gehörig, eine *Abfolge von Zeithaftem* (Jetzt)? So steht hart gegeneinander: Die Zeit selbst ist beständig, die Zeit verläuft sich nicht, sondern bleibt – und *Abfolge*.

Kant gibt der *Zeitfolge* eine Charakteristik: sie ist *ein Modus der Zeit*, und zwar *einer* unter anderen. »Die drei Modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein.« ¹² *Was ist*

⁷ a.a.O., A 31, B 47.

⁸ a.a.O., A 183, B 226.

⁹ a.a.O., A 144, B 183.

¹⁰ a.a.O., A 41, B 58.

¹¹ a.a.O., A 182, B 226.

¹² a.a.O., A 177, B 219.

ein Zeitmodus und wie verhalten sich diese Modi zueinander? Sind sie gleichgeordnet oder ist einer dem anderen vorgeordnet? Um was für eine Modalisierung der Zeit handelt es sich? Wie ist diese von der Zeit her, aus ihrem Wesen möglich? Warum gerade diese drei Modi? Offenbar sind diese Zeitmodi verschieden von jener Dreiheit, die man zunächst bezüglich der Zeit kennt und anführt: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Was sind das für Charaktere der Zeit und wie verhalten sie sich zu dem, was Kant Zeitmodi nennt, zu welchen die Zeitfolge gehört, in bezug auf die die Kausalität begriffen wird?

So sind wir schon beim *ersten Anlauf zur Charakteristik der kantischen Fassung der Kausalität* mitten in zentralen Fragen und Schwierigkeiten. Es gilt zunächst schärfer zu sehen, wie Kant sich zurechtfindet und was wir demnach unter »Zeitfolge« und »Grundsatz der Zeitfolge« zu verstehen haben. Hierzu ist notwendig, daß wir das *ganze Problem der Analogien der Erfahrung* in seinem eigentlichen Kern zu fassen versuchen, um den Zusammenhang zu begreifen, in dem der *Grundsatz der Kausalität* steht, zugleich aber um die ursprünglichere Dimension der Problematik ans Licht zu bringen, in der die *Beziehung von Kausalität und Freiheit* sichtbar wird.

§ 17. Allgemeine Charakteristik der Analogien der Erfahrung

Wenn wir uns auf die Betrachtung der Analogien der Erfahrung einlassen, dann geschieht das mit all den Vorbehalten, die sich bei einem solchen Vorhaben notwendig einstellen. Es ist klar, daß bei einem Problem, das, mitten aus der »Kritik der reinen Vernunft« heraus, zugleich auf die *zentralste Problematik der Philosophie* orientiert ist, die Vorbereitung umfassender sein müßte, als wir sie hier treffen können. Keinesfalls ist nur allgemeine Übersicht gefordert, sondern wir wollen kon-

kret an den Text heranführen, wenngleich nicht in thematisch durchlaufender Interpretation.

a) Die Analogien der Erfahrung als Regeln
der allgemeinen Zeitbestimmung des Vorhandenseins des Vorhandenen im Zusammenhang der inneren Ermöglichung der Erfahrung

Die Zeitfolge, auf die der Grundsatz der Kausalität orientiert ist, stellt den *einen Zeitmodus* dar. Als ersten nennt Kant die Beharrlichkeit, als dritten das Zugleichsein. Diesen drei Modi entsprechen drei Analogien der Erfahrung. Die erste Analogie ist orientiert auf Beharrlichkeit: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: »Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.«¹ »Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.«² Die dritte Analogie ist orientiert auf den dritten Zeitmodus, das Zugleichsein: Der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. »Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung untereinander)«.³ »Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.«⁴

Wir fragen allgemein: Was ist grundsätzlich in diesen Analogien ausgesprochen? In den Grundsätzen ist die Rede von Regeln. Was wird in diesen Grundsätzen als Regeln geregelt? Es sind Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung. Was heißt hier ›allgemeine Zeitbestimmung‹? Warum und wofür sind die Ana-

¹ a.a.O., A 182.

² a.a.O., B 224.

³ a.a.O., A 211.

⁴ a.a.O., B 256.

logien als Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung notwendig? Aus der Beantwortung dieser letzteren Frage, d. h. aus der *Art der Begründung der Notwendigkeit der Analogien* wollen wir einen ersten Einblick in ihr Wesen gewinnen und von hier aus dann vordringen zum besonderen Gehalt der zweiten Analogie.

Die *Analogien gründen* hinsichtlich ihrer Notwendigkeit *im Wesen der Erfahrung*. Erfahrung ist die Weise, in der dem Menschen das Seiende selbst im Zusammenhang seines Vorhandenseins zugänglich wird.⁵ Das Wesen dieser Zugangsweise zum Seienden selbst und die Bestimmungsweise desselben umgrenzen wir dann, wenn wir angeben, was zur inneren Möglichkeit der Erfahrung gehört. Kant sagt: »Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.«⁶ Es ist wohl zu beachten, daß Kant nicht einfach sagt: Die Möglichkeit (Wesen) der Erfahrung besteht in der notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen, sondern: Möglichkeit der Erfahrung besteht allein in der *Vorstellung* einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen, d. h. im Vorstellen der Notwendigkeiten des Verknüpftseins dessen, was Wahrnehmungen geben.

Was sind das für Notwendigkeiten des Verknüpftseins? Warum gehören sie in erster Linie zur inneren Ermöglichung der Erfahrung? Wenn zur Möglichkeit der Erfahrung das Vorstellen und Vorgestelltsein einer notwendigen Verknüpftheit gehört, dann muß auch eben *diese* Erfahrung in ihrem Wesen dergleichen wie ein Verknüpftes bzw. einer Verknüpfung bedürftiges Mannigfaltiges zeigen.

Inwiefern findet Kant dergleichen in der Erfahrung? »Erfahrung ist ein *empirisches* Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt.«⁷ Damit wird gesagt, daß das Seiende selbst – Gegenstand, Objekt selbst –

⁵ Kants Theorie der Erfahrung; Problem des Menschen – *Endlichkeit*.

⁶ a.a.O., B 218.

⁷ Ebd.

nur erkennbar ist, sofern es sich selbst irgendwie zeigt und gibt. Mit Bezug auf solches Sichzeigendes, mit Bezug auf das, was als Objekt in seiner Objektivität bestimmt werden soll, ist das Erkennen primär hinnehmend, entgegenstehen-lassend überhaupt. Diese Hinnahme – Apprehension – geschieht in den durch Sinnesempfindungen bestimmten Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen sind Geschehnisse im Menschen. Wenn wir sie als solche in ihrem Geschehen nehmen, dann zeigt sich, daß sie nacheinander folgen. Keine Wahrnehmung hat so gesehen vor der anderen einen Vorzug, sie unterscheiden sich lediglich durch die Stelle in der Abfolge ihres Auf- und Abtretens. So genommen geraten die Wahrnehmungen nur »zufälligerweise zueinander«. ⁸ Die »Sukzession im Apprehendieren [ist] allerwärts einerlei«. ⁹

Wir können diesen Sachverhalt noch in einer etwas freieren Weise zugleich bestimmter kennzeichnen. Wahrnehmungen geraten in der Abfolge zueinander und sind dabei nacheinander oder zugleich, nämlich in ihrem Vorkommen als seelische Geschehnisse. Zum Beispiel: Ich sehe jetzt die Kreide, ich empfinde die Hitze, höre das Geräusch draußen, betrachte den Katheder. Hier ist nicht nur eine Folge oder ein Zugleichsein des *Wahrnehmens* als Verhalten im weiteren Sinne, sondern in eins damit entsprechend ein Zusammengeraten des je in diesem Wahrnehmen Wahrgenommenen: Kreide, Hitze, Geräusch, Katheder. Wo gerät es zusammen? In der Wahrgenommenheit *eines* Wahrnehmens, das je eines *Wahrnehmenden* ›Bewußtsein‹ und als solches *einiges* ist. Nehmen wir dieses Wahrgenommene als solches, d. h. in seiner Wahrgenommenheit, dann zeigt es sich als dergleichen, was in und durch die Abfolge des Wahrnehmens zusammengeraten ist. Denn Kreide und Hitze und Geräusch und Katheder haben als das Seiende selbst, das sie sind, zunächst gar nichts miteinander zu tun. Keines dieser Wahrgenommenen hat in sich, seinem bloßen Wasgehalt nach

⁸ a.a.O., B 219.

⁹ a.a.O., A 194, B 239.

genommen, einen bestimmten und gar notwendigen Bezug auf das andere. Mit anderen Worten: Sehe ich die Erfahrung des Seienden selbst lediglich an auf die in ihr liegenden und abfolgenden Apprehensionen, dann ergibt sich: diese bringen es immer nur zu einer ›Zusammenstellung‹. Aber warum soll es nicht dabei bleiben? Weil faktisch die Erfahrung *nie bloß* und nie zuerst ein solches mannigfaltiges Zusammengeratenes aufweist, mehr noch, weil wir in der Erfahrung *überhaupt nicht* erkennend bezogen sind auf die Wahrnehmungen als seelische Geschehnisse und ihre Abfolge und Zusammenstellung in der Zeit, sondern worauf dann? Auf das in den Wahrnehmungen sich bekundende Seiende selbst, auf die Erscheinungen und ihre Mannigfaltigkeit und zwar hinsichtlich ihres Vorhandenseins, auf das Verhältnis der vorhandenen Dinge unter sich selbst als vorhandener. Erfahrend stellen wir immer schon vor eine Einheit des vorhandenen Seienden in seinem so und so Vorhandensein. Erfahrung ist nicht ein Erkenntnis *der* Wahrnehmungen, sondern »ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen«. ¹⁰ In ihr wird vorgestellt »das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit [des Wahrgenommenwerdens] zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist«. ¹¹

In der Erfahrung ist über das bloße Zusammengeratensein der Wahrnehmungen hinaus erfahren die Einheit des vorhandenen Seienden seinem Vorhandensein nach – kurz *eine Natur*. »Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach«. ¹² Das Entscheidende im Begriff der Natur ist demnach die *Einheit des Vorhandenseins des Vorhandenen*. Wenn in der Erfahrung immer Natur erfahren wird, dann muß in der Erscheinung immer schon über das bloß zusammengeratene Wahrgenommene hinaus Einheit im Vorhandensein der Erscheinungen vorgestellt

¹⁰ a.a.O., B 219.

¹¹ Ebd.

¹² a.a.O., A 216, B 263.

sein. Woher kommt diese Vorstellung von Einheit im Vorhandensein? Da Wahrnehmungen immer nur Zusammengeratendes geben, kann die Einheit und der Zusammenhang nicht durch Wahrnehmungen gegeben werden. Sofern die Erkenntnis nach Kant (die Erfahrung) aus Anschauung und Denken (Sinnlichkeit und Verstand) besteht, kann diese Einheit des Zusammenhangs im Vorhandensein des Vorhandenen nur aus dem Denken stammen oder aus einem bestimmten einheitlichen Zusammengehen von Anschauung und Denken. Durch das Denken allein kann offenbar die Einheit des Vorhandenseins des Vorhandenen nicht bestimmt werden. Denn wie soll das möglich sein?

Vorhandensein eines Vorhandenen ist immer Vorhandensein in der Zeit. Die *Einheit der Natur* ist daher primär bestimmt als *Einheit und Zusammenhang des Vorhandenen in der Zeit*. Aber gerade dieses, die jeweilige bestimmte Zeitstelle und das jeweilige bestimmte Zeitverhältnis eines Vorhandenen zu einem anderen kann nicht frei vom Denken erdacht, kann nicht konstruiert werden. Wir können aber ebensowenig die jeweilige Zeitbestimmtheit eines Vorhandenen im Zusammenhang der einheitlichen Zeitverhältnisse der Natur einfach und direkt wahrnehmen. Dazu wäre erforderlich, daß wir die jeweilige Zeitstelle jedes Vorhandenen an der absoluten Zeit ablesen könnten, was wiederum voraussetzt, daß wir die Zeit selbst – für sich – absolut im Ganzen wahrnehmen könnten. Das ist aber unmöglich. Kant betont immer wieder im ganzen Verlauf der Erörterung der Analogien, daß »die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, womit Erscheinungen könnten zusammengehalten werden«¹³ und »die Zeit selbst ... nicht wahrgenommen werden kann«.¹⁴ »Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden«.¹⁵ Die »Zeit an sich selbst kann nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empi-

¹³ a.a.O., A 215, B 262.

¹⁴ a.a.O., B 219.

¹⁵ a.a.O., B 225.

risch, was vorhergehe und was folge, am Objekte bestimmt werden.«¹⁶

Wo liegt die eigentliche Begründung? Kant hat sie nicht ausdrücklich und eigens gegeben und konnte sie nicht geben, weil eine Metaphysik des Daseins fehlt.¹⁷ Es »ist *nur Eine Zeit*, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen.«¹⁸ Zeitbestimmtheit und damit Einheit des Vorhandenseins des Vorhandenen, d. h. Natur, ist weder wahrnehmbar noch apriori konstruierbar, obgleich sowohl Anschauung wie Denken beteiligt sind, sondern nur in der empirischen Zeitmessung festzustellen. Hierzu aber ist notwendig, daß diejenigen Zeitbestimmungen im vorhinein festgestellt sind, darin sich diejenigen Zeitverhältnisse ausdrücken, in denen überhaupt Vorhandenes als in der Zeit Vorhandenes ist. Empirische Zeitverhältnisse sind überhaupt nur bestimmbar auf dem Grunde der reinen Zeitverhältnisse, in denen sich eine Natur überhaupt als solche hält, mag sie in ihrem faktisch konkreten Ablauf sein wie immer. Die Analogien der Erfahrung nun, d. h. die Grundsätze, zu denen auch der Grundsatz der Kausalität (Zweite Analogie) gehört, nennt Kant die *transzendentalen Zeitbestimmungen*. Sie enthalten die Regeln der notwendigen und durchgängigen Zeitbestimmung alles Vorhandenen, »ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich sein würde.«¹⁹ Vermittels dieser Regeln können wir »die Erfahrung antizipieren«²⁰, d. h. vorwegnehmen, nicht den faktischen Ablauf und die faktischen Konstellationen, sondern dasjenige, dem jeder besondere faktische Ablauf im vorhinein, sofern er Naturablauf ist, untersteht. Diese Regeln der transzendentalen Zeitbestimmung, die keine solchen des bloßen Denkens sind, stecken gleichsam die weitest umgrei-

¹⁶ a.a.O., B 233, vgl. B 257.

¹⁷ Zeit – Zeitlichkeit – Endlichkeit – Dasein des Menschen. Vgl. Kant und das Problem der Metaphysik.

¹⁸ a.a.O., A 188 f., B 232.

¹⁹ a.a.O., A 217, B 264.

²⁰ Ebd.

fende Einheit des Naturzusammenhanges ab und zeichnen so die Form vor, der gemäß sich alle konkrete Verknüpfung des Wahrgenommenen zu vollziehen hat. Diese Verknüpfung ist jetzt nicht mehr orientiert an der Abfolge des Wahrnehmens der seelischen Geschehnisse, sondern an dem wahrgenommenen Erscheinenden selbst, sofern es als *im vorhinein* unter reinen Zeitverhältnissen stehend vorgestellt wird. Diese Antizipation ist jenes Vorstellen, von dem Kant im allgemeinen Grundsatz der Analogien spricht. Die allgemeine Zeitbestimmung ist antizipierend, weil in ihr verfügt wird über die möglichen Weisen des In-der-Zeit-seins dessen, was faktisch durch die Wahrnehmungen angeboten wird.

b) Die drei Zeitmodi (Beharrlichkeit, Sukzession
und Simultaneität) als Weisen der Innerzeitigkeit des
Vorhandenen

Nun begreifen wir auch schon besser, warum diese drei Analogien, als Regeln der vorgängigen Bestimmung der Bestimmbarkeit des Vorhandenseins des Vorhandenen auf die Zeit, auf die *Zeitmodi* orientiert sind. Vorhandensein und Einheit des Vorhandenseins besagt eben primär Anwesenheit (Vorhandensein) in der Zeit, Einheit und Bestimmtheit des Zusammenhanges der Verhältnisse, d. h. derjenigen Verhältnisse, die ein Vorhandenes, sofern es ›in der Zeit‹ ist, überhaupt zur Zeit haben kann und haben muß. Zeitmodi bedeuten demnach nicht so sehr eine Abwandlung der Zeit für sich als solcher, sondern Modi sind die Weisen, gemäß denen vorhandene Erscheinungen überhaupt zur Zeit sich verhalten, ›in der Zeit sind‹. Kurz: Zeitmodi sind nicht Grundcharaktere der Zeit als solcher (Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft), sondern *Weisen der Innerzeitigkeit des Vorhandenen*. Der *erste Modus* – Beharrlichkeit – drückt aus das Verhältnis der Erscheinungen »zu der Zeit selbst, als einer Größe«²¹, d. h. die Größe des In-der-Zeit-seins des Vorhande-

²¹ a.a.O., A 215, B 262.

nen ist seine Dauer. Der *zweite Modus* – Folge (Sukzession) – drückt aus das Verhältnis des Vorhandenen in der Zeit als einer Reihe (Folge der Jetzt); in Beziehung auf diese Reihe gesehen ergibt sich das Vorhandene in seinem *Vorhandensein als Nacheinander*. Der *dritte Modus* – *Zugleichsein* (Simultaneität) – drückt aus das Verhältnis des Vorhandenen zur Zeit als einem *Inbegriff alles Vorhandenen*.²²

Die Zeit ist hier demnach in dreifacher Weise genommen, als *Größe*, als *Reihe*, als *Inbegriff*. Inwiefern die Zeit dergleichen sein kann oder gar, inwiefern sie in dieser dreifachen Weise genommen werden muß, ist eine weitere Frage, die wir hier vorläufig übergehen müssen. Man vergleiche nur das Hauptstück »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe«, wo klar heraustritt²³, daß bei dieser Charakteristik der Zeit als ›Reihe‹, ›Inhalt‹, ›Ordnung‹, ›Inbegriff‹ die Kategorien, die Kategorientafel, Urteilstafel, überhaupt die Logik mit im Spiel ist.²⁴ Warum spricht aber Kant dann einfach von Zeitverhältnissen, wo es sich doch um Verhältnisse des in der Zeit Seienden zur Zeit handelt? Weil für Kant die Zeit von vornherein und durchgängig nichts anderes ist als das, worinnen Mannigfaltiges der inneren und äußeren Wahrnehmung sich ordnet. Zeit ist primär und ausschließlich auf ihr Verhältnis zum Innerzeitigen gesehen, und Zeitverhältnisse heißt dann: Verhältnisse der Zeit, d. h. *Abwandlungen* des Verhältnisses der Zeit zum Innerzeitigen. In dieser Auffassung der Zeit liegt die Stärke der Problematik Kants, zugleich aber auch ihre Grenze.²⁵

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. a.a.O., A 145, B 184/5.

²⁴ Vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, § 22, S. 99.

²⁵ Die Zeit, so genommen, ist nicht die ursprüngliche Zeit und nicht die, an der das Wesen der Zeit aufbricht. Vgl. Sein und Zeit, §§ 79-81.

c) Zur Unterscheidung
der dynamischen und der mathematischen Grundsätze

Für den Abschluß der allgemeinen Charakteristik der Analogien der Erfahrung sei noch eine Bezeichnung erwähnt, die Kant diesen Grundsätzen und der folgenden Gruppe gibt, die nicht ohne weiteres verständlich ist. Er nennt sie *dynamische* Grundsätze, im Unterschied zu den *mathematischen*.²⁶ Mit Hilfe dieser Unterscheidung gliedert er auch die Kategorien. Diese Unterscheidung betrifft nicht so sehr den Charakter der Grundsätze selbst und als solcher, als vielmehr die Art, wie sie grundsätzlich fungieren, kantisch gesprochen, angewendet werden und wie sie das, worauf sie angewandt werden, ermöglichen (Anschaulbarkeit, Bestimmbarkeit im Vorhandensein). »Nun sind alle Kategorien in zwei Klassen, die *mathematischen*, welche bloß auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objekte, und die *dynamischen*, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objekte gehen, eingeteilt.«²⁷

Die Grundsätze und Kategorien, die *mathematische* genannt werden, betreffen dasjenige an den Erscheinungen, was wir das Anschauliche und Gehaltliche nennen, in der Terminologie Kants und der vorangehenden Metaphysik: das Reale. Das Reale meint hier nicht, wie im heutigen unechten Sprachgebrauch, das Wirkliche, sondern das zur res gehörige, sie ausmachende, den Sachgehalt. Die mathematischen Grundsätze sind diejenigen, die umgrenzen, was zur Sachheit der Sachen gehört, die *essentia*. Die mathematischen Grundsätze sind in der Problematik Kants diejenigen ontologischen Sätze, die die *essentia* eines Seienden bestimmen.

Von der *essentia* aber wird von altersher unterschieden die *existentia* (Vorhandensein, kantisch: Dasein).²⁸ Werden nun die

²⁶ Vgl. Vom Wesen des Grundes, S. 21.

²⁷ Kant, Kr. d. pr. V. (Vorländer). 9. Aufl., Leipzig (Meiner) 1929. S. 120 (V, 186).

²⁸ Vgl. oben, S. 40 ff. die verschiedenen Bedeutungen von »ist« (Wasein, Daß-sein; *essentia*, *existentia*).

Erscheinungen grundsätzlich bestimmt lediglich in Absicht auf ihr Vorhandensein (*existentia*), nicht in bezug auf ihre Sachhaltigkeit, dann heißen solche Grundsätze bei Kant *dynamische Grundsätze*. Wenn die Analogien der Erfahrung zu den dynamischen Grundsätzen gehören, ersehen wir daraus, wo sie im Rahmen des Problems der überlieferten Metaphysik stehen. Hierbei muß bemerkt werden, daß gerade Kant unter dem Vorgang von Leibniz das ontologische Problem des Vorhandenseins ausdrücklich und im Zusammenhang mit dem des Was-seins entwickelt hat – allerdings ohne die grundsätzliche Frage nach dem Ursprung dieses Unterschiedes (Was- und Daß-sein) zu stellen und in der Dimension des radikal gefaßten Seinsproblems zu stellen. Ich bemerke das jetzt eigens, weil wir im Verfolg des Freiheitsproblems – so undurchsichtig das zunächst scheinen mag – gerade auch diese Frage nach dem Ursprung von Was- und Daß-sein, Möglichkeit und Wirklichkeit stoßen werden, weil sogar das Freiheitsproblem – metaphysisch gesehen – *hier zentriert und nicht im Problem der Kausalität*.

Freiheit soll erörtert werden im Rahmen der Kausalität. Was ist das Wesen der Kausalität? Wie bestimmt Kant das Wesen der Kausalität? Welches ist der Problemzusammenhang, in dem diese Wesensbestimmung erfolgt? Vorgreifend gesagt: Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung. Erfahrung ist die dem Menschen allein mögliche Erkenntnis vom Seienden. Die Frage nach der Möglichkeit endlicher Erkenntnis (Erkenntnis und als solche Existenz) ist dann *Frage nach dem Wesen der Endlichkeit der Existenz*. In diesem Zusammenhang steht das Problem der Kausalität und damit auch das Problem der Freiheit. Nun ist dieses zuletzt berührte am Ende der letzte und erste Zusammenhang, der ursprüngliche und echte und einzig notwendige für das Problem der Freiheit. Daraus folgt freilich nicht umgekehrt, daß das Problem der Freiheit an dem der Kausalität orientiert sein müßte. ›Kausalität‹ ist nicht das Ursprünglichste, was Endlichkeit der Existenz enthielte, diese

überhaupt ist nicht primär und ausschließlich von der ›Erfahrung‹, der Erkenntnis her, vom Theoretischen her, aber ebenso wenig vom Praktischen her zu fassen. *Wo ist dann das tiefste Wesen der Endlichkeit des Menschen zu suchen?* Im Seinsverständnis, Seinsgeschehnis. Das sind Fragen, die sich ergeben, wenn wir nach der Problemdimension für das Problem der menschlichen Freiheit fragen. Und diese Frage selbst ist konkreter zu nehmen in Absicht auf eine Aus- und Durcharbeitung des Problems – und zwar in dem Sinne: Wie muß das höchste Wesen der Endlichkeit der Existenz befragt, in welcher Richtung entfaltet werden, um einen konkreten Leitfaden für das Problem der Freiheit zu ergeben?

d) Die Analogien der Erfahrung als Regeln der Grundverhältnisse des möglichen In-der-Zeit-seins des Vorhandenen

Die Lösung der Vorfrage nach der kantischen Bestimmung des *Wesens der Kausalität* ist gleichbedeutend mit einer Interpretation seiner Lehre von den *Analogien der Erfahrung*. Ihre allgemeine Charakteristik ist zum Abschluß gebracht, zuletzt durch die Besprechung derselben als *dynamischer Grundsätze* und dem Unterschied der mathematischen von den dynamischen (essentia-existentia). Der Terminus Analogie umschreibt bei Kant das Problem des Vorhandenseins des Vorhandenen, dessen Zusammenhang mit den Problemen der Kausalität und der Freiheit thematisch erörtert werden muß.

In den Analogien formuliert Kant Regeln, die in jeder menschlichen Erfahrung als solcher vorgreifend vorgestellt sind, derart, daß sie der jeweiligen einzelnen Erfahrung die Grundverhältnisse des möglichen In-der-Zeit-seins des Vorhandenen vorhalten, d. h. das Erfahrene, das Erfahrbare als ein solches, als an ihm selbst begegnendes Seiendes *im Zusammenhang seines Vorhandenseins* verstehen lassen. In ihnen konzentriert sich *zu einem Teil das Seinsverständnis* bezüglich des Vorhandenseins des Vorhandenen (Natur). Es sind die allge-

meinsten Naturgesetze, in denen gesetzt ist, was Natur überhaupt ist, jene Naturgesetze, die die Naturwissenschaften nie entdecken und nie entdecken können, weil sie immer schon entdeckt und verstanden sein müssen, soll überhaupt eine naturwissenschaftliche Frage nach einem *bestimmten* Naturgesetz in Gang kommen können. So ist der Grundsatz der Kausalität als zweite Analogie eine Regel der transzendentalen Zeitbestimmung. Demzufolge handelt es sich beim Problem der Kausalität um das Vorhandensein des Vorhandenen und seine objektive Bestimmbarkeit. Es ist von der größten Tragweite, dieses klar zu sehen, um zu ermessen, in welchen Zusammenhang das Problem der Freiheit rückt, wenn es im kantischen Sinne mit der Kausalität zusammengebracht wird, auch dann wenn Freiheit als eine von der Naturkausalität grundverschiedene angesetzt ist. Sie ist immer noch und gerade Kausalität – *Kausalität*, orientiert auf den Zusammenhang im *Vorhandensein von Vorhandenem*.

Wir müssen jetzt versuchen, am Leitfaden der allgemeinen Erörterung über die Analogien überhaupt das konkrete Problem der zweiten Analogie zu entfalten. Um jedoch ihre spezifische Eigentümlichkeit heraustreten zu lassen, wird es gut sein, zuvor die erste Analogie zu behandeln. Das ist umso unumgänglicher, als die erste Analogie in gewisser Weise das Fundament für die zweite und dritte darstellt.

§ 18. Erläuterung der Beweisart der Analogien der Erfahrung und ihrer Fundamente am Beispiel der ersten Analogie.

Die grundlegende Bedeutung der ersten Analogie

a) Die erste Analogie. Beharrlichkeit und Zeit

A: »Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.«¹

¹ Kant, Kr. d. r. V., A 182.

Die erste Analogie heißt »Grundsatz der Beharrlichkeit«, d. h. Satz von der im Wesen der Erfahrung gründenden Notwendigkeit »des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen«.²

Wir halten uns mit Absicht zunächst an die Bearbeitung der ersten Auflage (A). Für Kant handelt es sich nicht nur um die ausdrückliche Aufstellung dieses Grundsatzes, sondern ebenso um den rechten Beweis desselben. Zwar findet Kant, daß »zu allen Zeiten nicht bloß der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit, als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, vorausgesetzt haben«.³ Nur daß der Philosoph sich etwas bestimmter ausdrückt und sagt: »bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Akzidenzien wechseln.«⁴ »Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise an, ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur.«⁵ Man legt zwar diesen Grundsatz bei aller Erfahrung zugrunde, »weil man dessen Bedürfnis bei der empirischen Erkenntnis fühlt«.⁶ Man findet sich mit diesem Faktum ab, ohne auch nur auf ein Verstehen zu dringen, d. h. auf eine Erhellung der inneren Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Grundsatzes und seiner wesenhaften Zugehörigkeit zur Erfahrung.

Die erste Analogie soll bewiesen werden. Was gilt es bei der ersten Analogie zu beweisen? Erstens, »daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseins ist«.⁷ Zweitens, daß dieses *Beharrliche der Gegenstand selbst sei*, d. h. das *eigentliche Seiende an der Erscheinung*. Wohl ist zu beachten, daß in allen

² a.a.O., A 185, B 228.

³ a.a.O., A 184, B 227.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ a.a.O., A 185, B 228.

⁷ a.a.O., A 184, B 227.

Erscheinungen etwas Beharrliches ist, nicht nur in dieser oder jener. Nicht das Faktum von diesem oder jenem Beharrlichen, sondern seine wesensmäßige Zugehörigkeit zu dem, was in der Erfahrung erfahren wird, soll bewiesen werden. Der Beweis kann nur geführt werden durch Aufweisung dessen, was wesensnotwendig zur Möglichkeit (Wesen) der Erfahrung überhaupt gehört.

Wie läuft der Beweis? Erinnern wir an das Doppelte, was zur Erfahrung gehört: 1. Das lediglich zusammengestellte Mannigfaltige des Wahrnehmens, das der Verknüpfung bedürftig ist. 2. Die Verknüpfung, die keine beliebige sein kann, sondern verbindlich, notwendig sein muß, entsprechend der Verbindlichkeit, die vom Seienden selbst und seinem so und so Vorhandensein ausgeht. Die erste und so jede Analogie formuliert eine der *notwendig* vorzustellenden Weisen der Verknüpftheit und d. h. zugleich *Einheit*, in der alles Erfahrbare stehen muß. In der ersten Analogie insbesondere und vor allem gilt es, die Notwendigkeit der Beharrlichkeit im Beharrlichen zu beweisen, auf deren Grunde überhaupt aller Wechsel und Wandel und damit die ganze Mannigfaltigkeit der Verhältnisse des Vorhandenen möglich ist. Der Beweis dieser Notwendigkeit der Beharrlichkeit muß also ansetzen bei dem zur Erfahrung gleichfalls gehörigen lediglich zusammengestellten Mannigfaltigen der Apprehension. Die Beweise aller drei Analogien setzen immer hier, beim primären Nacheinander der Apprehension ein.

Wie steht es, wenn wir uns einzig an die Abfolge der Wahrnehmungen halten? Dann haben wir lediglich einen ständigen Wechsel. Aus diesem allein können wir aber niemals entnehmen, ob das durch die Wahrnehmungen hindurch in der Erfahrung vereinte Gegenständliche selbst sich folge oder zugleich sei. Eine solche Entscheidung über Sukzession und Simultaneität, d. h. Zeitverhältnisse, ist überhaupt nur möglich, wenn in der Erfahrung im vorhinein etwas Bleibendes und Beharrliches zugrunde liegt, mit Bezug auf welches die genannten Verhält-

nisse ja nur Modi sind. Genauer gesprochen: Schon das Wesen von Nacheinander und Zugleich als der Verhältnisse des In-der-Zeit-seins gibt eine Anweisung auf das notwendige Zugrundeliegen eines Beharrlichen, denn diese Zeitverhältnisse können überhaupt nur ›sein‹, wenn die Zeit selbst ständig schon beharrt und bleibt. Die Zeit ist dasjenige, was überhaupt Beharrlichkeit ausdrückt. Nur wo Beharrlichkeit ist, da ist auch Dauer als Größe des Vorhandenseins in der Zeit möglich. Schon die Apprehension gibt in ihrem Nacheinander die Anweisung auf ein Beharrliches, was sich eben dann zugleich als die Urform der Beharrlichkeit selbst und überhaupt herausstellt: die Zeit. Sie ist das Substratum für alles, was in der Erfahrung überhaupt begegnet. Sie ist das im voraus schon immer vor dem Blick Ausgebreitete, *die reine Anschauung*. Mit Bezug auf sie ist Wechsel und Zugleichsein allein vergleichbar und bestimmbar – unter der Voraussetzung, daß die Zeit selbst an sich wahrnehmbar ist. Dieses trifft nicht zu. Also muß, wenn Erfahrung möglich sein soll, im Realen ein Substratum anzutreffen sein, auf das alle Zeitbestimmung zurückgeht. Sie ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit aller Einheit der Verknüpfung der Wahrnehmungen – die Substanz. »Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts, als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.«⁸ Beharrlichkeit ist das Wie, das wir im vorhinein vorstellen, in dessen Horizont nun erst das Begegnende als Vorhandenes bestimmbar wird.

b) Das fragwürdige Fundament der Analogien:
das ungeklärte Nebeneinander von Zeit und ›Ich denke‹ (Verstand) in einem ungeprüften Ansatz des Wesens des Menschen als eines endlichen Subjekts

Am Ende werden Ihnen die Beweise der Analogien, wie andere Beweise Kants, weder ihrem Gehalt nach noch gar ihrer Ver-

⁸ a.a.O., A 186, B 229.

bindlichkeit und Strenge nach ohne weiteres einleuchten, ja sogar überhaupt unverständlich bleiben. Das hat aber nicht etwa nur seinen *äußeren* Grund in der Unvollkommenheit der Kenntnis der kantischen Theorien und Erörterungen, sondern es hat innere Gründe, worüber eine kurze Bemerkung notwendig ist, zumal Kant selbst viel auf seine Beweise gibt und diejenigen, die sich an Kant klammern, sich viel zugute tun auf die Strenge und Verbindlichkeit der kantischen Beweisführung. Man mag die kantischen Beweise noch so exakt formulieren, sie gewinnen dadurch nichts an Verbindlichkeit, solange nicht zuvor ihre Notwendigkeit einsichtig gemacht ist. Denn es gilt grundsätzlich zu beachten: Ein Beweis ist überhaupt in seinem Schrittzusammenhang, d. h. als Ganzes nur dann verbindlich, wenn er selbst als dieses Ganze notwendig ist und in dieser Notwendigkeit einsichtig gemacht ist, welche Einsichtigkeit ihrerseits nicht auf einem theoretischen Beweis zu beruhen braucht. Nun könnte es doch sein, daß die Voraussetzungen und Thesen, aus denen für Kant die Notwendigkeit seiner Beweise und damit deren Verbindlichkeit entspringt, selbst unhaltbar sind, und zwar unhaltbar, weil sie einer *unzureichenden* Prüfung und Wesensbestimmung eben der Tatbestände entspringen, *auf* die die ganze Problematik gegründet wird und *für* die die Problematik aufgerollt wird. Wenn es so wäre, wenn die Notwendigkeit der kantischen Beweise grundlos wäre, dann fiel nicht nur ihre vielberufene Stringenz dahin, sondern vordem schon und überhaupt ihre Möglichkeit. Es könnte nicht nur so sein, daß dies von den kantischen Beweisen gilt, sondern *es ist in der Tat so*. Es gilt sowohl von den Beweisen der *Grundsätze* als auch von dem Beweis der *transzendentalen Deduktion*. Schon rein stilistisch und in der Darstellung zeigt sich eine *eigentümliche Verwandtschaft mit den Beweisen in der transzendentalen Deduktion*. Beides, die Grundsätze und die transzendente Deduktion, sind nicht notwendig in der Form, wie Kant sie nimmt, und auf deren Boden nehmen muß. Das sagt freilich nicht, daß sie nicht ein Problem in sich bergen.

Warum ist es in der Tat so? Weil Kant, kurz gesagt, die Endlichkeit des Menschen, aus der heraus und für die er das Problem der Kritik der reinen Vernunft entwickelt, selbst nicht *hinreichend ursprünglich zum Problem gemacht hat*. Das zu zeigen, ist die Aufgabe einer Kantinterpretation. Sie hat nicht die pseudophilologische Absicht, den ›richtigen‹ Kant zu zeigen – dergleichen gibt es nicht. Alle *philosophische Interpretation ist in sich Destruktion*, Auseinandersetzung und Radikalisierung, die nicht gleich Skepsis ist. Oder sie ist gar nichts und wird nur zu einem Geplapper, das umständlicher das nachredet, was besser und einfacher beim Autor selbst steht. Allein, daraus folgt nun in bezug auf Kant nicht, daß man seine Beweise für richtig erklärt und sie sich selbst überläßt, sondern es ergibt sich hieraus umgekehrt das *Erfordernis*, diese Beweise wirklich durchsichtig zu machen, um so gerade das Fundament zu sehen, auf dem sie ruhen, welches *Fundament für Kant selbst ungeprüft vorausgesetzt* ist.

In unserem Fall ist es die Auffassung der Zeit auf der einen Seite und die Auffassung des Verstandes auf der anderen. *Genauer und grundsätzlicher: Es ist die Auffassung des Verhältnisses von Zeit und ›Ich denke‹ (Verstand)*; noch deutlicher: Es ist das ungeprüfte und *ungeklärte rohe Nebeneinanderstellen beider im einen ungeprüften Ansatz des Wesens des Menschen als eines endlichen Subjekts*. Daß dieses, der innere Strukturzusammenhang von Zeit und Ich als ›Ich denke‹ (Verstand), ungeklärt und ungegründet bleibt und erst recht und in eins damit das Grundverhältnis der Einheit beider als das Wesen der Beziehung des Subjekts zum Objekt, kurz, daß die *Transzendenz* nicht hinreichend bestimmt ist, um überhaupt wirklich Problem zu werden, das ist der innere Grund für die sachliche Schwierigkeit des Verständnisses z. B. der kantischen Beweise der Analogien.

c) Die Analogien der Erfahrung und die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Die logische Struktur der Analogien der Erfahrung und die Frage ihres Analogiecharakters

Wir wollen den Beweis der Grundsätze noch einmal in seinen Hauptschritten wiederholen, so daß die Fundamente heraustreten und so zugleich ersichtlich wird, warum denn diese Grundsätze »Analogien« heißen.

1. Alle Erscheinungen, d. h. das uns Menschen zugängliche vorhandene Seiende selbst, sind in der Zeit und stehen in der Einheit eines Zusammenhangs ihres Vorhandenseins, also in der Einheit einer Zeitbestimmtheit. Die Grundart des Bestimmens von etwas als etwas ist die Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädikat. Die Zeit selbst ist das ursprünglich Beharrliche, so daß die ursprüngliche Einheit des Zusammenhangs des Vorhandenseins des Vorhandenen durch die Beharrlichkeit gestiftet wird. Das Beharrliche ist das Substrat aller Erscheinungen.

2. Nun kann aber die Zeit selbst, für sich, absolut, nicht wahrgenommen werden. Die Zeit als das, worin alles Vorhandene seine Stelle hat, ist nicht direkt *als* dieses die einzelnen Stellen des Vorhandenen Bestimmende wahrnehmbar. Wohl aber fordert die Zeit als das Beharrliche, daß alles Bestimmen der Einheit des in der Zeit Seienden an sie sich bindet.

3. Also muß es eine Regel geben, dergemäß in jedem Erscheinenden als Subjekt ein Beharrliches angetroffen und gesucht werden soll, so daß das Subjekt als Substanz erscheint. Diese Regel ist der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz. Somit ist dessen Notwendigkeit aus dem Wesen der Erscheinung erwiesen, der Einheit der Zusammensetzung von Zeit und ›Ich denke‹.

Von hier aus wird deutlich, warum diese Art Grundsätze Analogien heißen. Analogien gibt es nach Kant in der Mathematik sowohl wie in der Philosophie.⁹ Analogie überhaupt be-

⁹ a.a.O., A 179 f., B 222.

deutet Entsprechung von etwas mit etwas, genauer, die Entsprechung eines Verhältnisses mit einem anderen. In der Mathematik bezeichnet Analogie die Entsprechung zweier Größenverhältnisse, ihre Proportion. Wenn drei Glieder gegeben sind, kann das vierte dadurch mathematisch bestimmt, d. h. mathematisch gewonnen und gegeben, konstruiert werden. Analogie ist in der Mathematik eine konstitutive Bestimmung. In der *Philosophie* geht es *nicht* um *quantitative*, sondern um *qualitative* Verhältnisse (Wolff), und hier kann das vierte Glied nicht als solches gegeben und gewonnen werden, sondern es ist nur bestimmbar *als Verhältnis zum vierten*, d. h. bestimmbar ist nur die Art, wie das vierte Glied sein muß, als was es angetroffen werden muß in der Erfahrung, wenn es überhaupt erfahrbar sein soll in seinem Dasein.

Beispiel für die erste Analogie ist die Entsprechung zweier Verhältnisse, Prädikat zum Subjekt, Akzidenz zur Substanz. Entsprechend wie P zu S verhält sich Akzidenz als in der Zeit Begegnendes zur Substanz. Diese muß sein als das Bestimmbare, Zugrundeliegende, zeitlich gesprochen: als das Beharrliche. Die Analogie behauptet nicht das Vorhandensein von Substanzen, sondern gibt die apriorische Anweisung und Regel, in jeder Erscheinung je das Beharrliche jederzeit zu suchen. Mit dieser Anweisung ist zugleich ein Merkmal gegeben, um je in den Erscheinungen solches aufzufinden, was der geforderten Beharrlichkeit genügt.

Die *Analogien sind ontologische Grundsätze über das Vorhandensein des Vorhandenen* (existentia). Aus diesen ontologischen Sätzen wird nicht geschlossen auf das Vorhandensein des entsprechenden Ontischen, sondern auf die endliche, der Erfahrung zugehörige Notwendigkeit der bestimmten Antreffbarkeit des im Grundsatz ontologisch Gemeinten, hier der Beharrlichkeit. »Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde.«¹⁰ (Be-

¹⁰ a.a.O., A 213, B 259 f.

weis der dritten Analogie). Die der Erfahrung zugehörige Notwendigkeit ist eine bedingte, die in einer *Zufälligkeit* der Erfahrung gründet: *wenn* endliches Dasein existiert. Darin liegt eine Neubestimmung des Wesens des Ontologischen.

Demgegenüber verfährt die vorangehende Metaphysik wie folgt: 1. Die ontologischen Sätze werden rational-logisch bewiesen, nicht aus dem Wesen der Erfahrung. 2. Diese ontologischen Sätze werden zu direkten ontischen Schlüssen verwendet. In gewissem weiteren Sinne sind alle vier Gruppen von Grundsätzen entsprechend den vier Klassen der Kategorien Analogien, sofern sie in Entsprechung zu den vier logischen Formen möglicher Verbindung der Vorstellungen überhaupt möglicher Bestimmung gefaßt sind. Die vier Hinsichten, nach denen übereinstimmend die Mannigfaltigkeit der Urteilsformen (Kategorien) und Grundsätze gebildet sind, entstammen der traditionellen Einteilung der Urteile (Urteilsformen) in der formalen Logik: Quantität, Qualität, Realität, Modalität.

Beharrlichkeit (Substanz) steht als Kategorie in der Klasse der Relation des Verhältnisses, und zwar wie Kant hier¹¹ erst sagt, nicht so sehr, weil sie selbst ein Verhältnis enthielte, sondern weil sie selbst überhaupt die Bedingung derselben, d. h. aller Verhältnisse ausmacht: Inhärenz und Subsistenz, substantia et accidens, Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen den Handelnden und Leidenden).¹² Leitfaden dafür ist die Urteilstafel, d. h. die »Verhältnisse des Denkens in Urteilen«. Es »sind die a) des Prädikats zum Subjekt, b) des Grundes zur Folge, c) der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung untereinander.«¹³

¹¹ Vgl. a.a.O., A 187, B 230.

¹² Vgl. a.a.O., A 80, B 106.

¹³ a.a.O., A 73, B 98.

d) Zur grundlegenden Bedeutung der ersten Analogie.
Beharrlichkeit (Substantialität) und Kausalität

Wir sehen hieraus schon, wie die Beharrlichkeit (und die erste Analogie überhaupt) als Bedingung der Möglichkeit auch der Kausalrelation, und zwar allein schon als *Relation* überhaupt heraustritt. Das wird ganz deutlich aus der Betrachtung, mit der Kant die Erörterung der ersten Analogie abschließt. Sie betrifft den Begriff der »Veränderung«, der sich jetzt erst berichtigen, richtig fassen läßt. »Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren *eben desselben* Gegenstandes erfolgt«. ¹⁴ Ein Erfolgen verschiedener Zustände aufeinander, Aufhören des einen und Anheben des anderen ist ein *Wechsel* oder, wie wir auch sagen, *Änderung*. Wechsel betrifft das Wandelbare als solches, Veränderung dagegen ist ein Erfolgen von Zuständen »*eben desselben* Gegenstandes«. Darin liegt: Verändert wird nur und kann nur werden, *was bleibt*, »nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert«. ¹⁵ Demzufolge ist auch eine Veränderung nur dort wahrnehmbar, wo im Vorhinein ein Bleibendes erfahren ist. Denn nur auf dessen Grunde und im Festhalten des Bleibenden kann so etwas wie ein Übergang von einem zum anderen wahrgenommen werden, ohne ein Bleibendes wäre nur völlige Abwechslung von etwas mit etwas. Übergang aber und seine Bestimmung birgt in sich das *Nacheinander*, und ebenso liegt in *erfolgten* Übergängen und Veränderungen das *Zugleichsein* des Erfolgen. *Nacheinander* und *Zugleichsein* sind die reinen Grundverhältnisse möglicher reiner Zeitbestimmung. So wird ersichtlich, daß das Beharrliche in den Erscheinungen, d. h. Substanzen »die Substrate aller Zeitbestimmungen« ¹⁶ sind. »So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter wel-

¹⁴ a.a.O., A 187, B 230.

¹⁵ a.a.O., A 187, B 230 f.

¹⁶ a.a.O., A 188, B. 231.

cher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind«. ¹⁷

Damit ist die *fundamentale Bedeutung der ersten Analogie* erwiesen und zugleich eine Verweisung darauf gegeben, wie überhaupt das, wovon die zweite Analogie handelt, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, als ein Verhältnis der Zeitfolge auf der ersten Analogie gründet. Wir haben so aus der Erörterung der ersten Analogie ein Doppeltes gewonnen: Einmal, daß wir bei der Diskussion der zweiten Analogie die erste mitdenken und mitverstehen müssen, kurz, daß das Problem der Kausalität irgendwie mit dem Problem der Substantialität im weiteren Sinne der Beharrlichkeit verwachsen ist. Sodann sind wir jetzt schon orientiert über die Art des Beweises der Analogien und ihren Grundcharakter.

Um mit Bezug auf das erste, den *Zusammenhang von Beharrlichkeit und Kausalität*, noch deutlicher zu sprechen: Wenn Freiheit selbst eine Art von Kausalität bestimmt, welches Beharrliche muß ihr zugrunde liegen? Die Beharrlichkeit der handelnden Person. Läßt sich diese Beharrlichkeit begreifen wie die Beständigkeit des Vorhandenen in der Zeit – der Natur? Wenn nicht, genügt es, einfach zu sagen, daß die handelnde Person, d. h. die Vernunft, nicht in der Zeit ist? Oder hat die Personalität der Person, das Menschsein des Menschen, seine eigene Zeitlichkeit und dementsprechend eine eigene ›Beharrlichkeit‹, der zufolge sich auch der Geschehenscharakter des Daseins des Menschen, d. h. das Wesen der Geschichte im eigentlichen Sinne grundsätzlich anders bestimmt gegenüber dem Vorgangscharakter der vorhandenen Natur? ¹⁸ Um noch weiter voranzufragen: Ist der Zeitcharakter des wesenhaft Freien überhaupt so, daß für dessen Geschehen primär Kausalität entscheidend ist?

¹⁷ a.a.O., A 189, B 232.

¹⁸ Darf auch nur diese in dieser ›natürlichen‹ Weise vorgestellt werden bzw. reicht solche Vorstellung aus? Man vergleiche die heutige Theorie über die Atomstruktur, deren Entwurfshorizont und die Vorstellung von ›Bewegtheit‹ dabei.

Wenn nicht, dann läge darin die Notwendigkeit beschlossen, das Problem der Freiheit überhaupt aus dem Bezirk der Kausalität herauszudrehen, was freilich sofort erfordert, einen neuen, ursprünglicheren Problembezirk positiv zu bestimmen.

Beharrlichkeit hat in jedem Fall einen inneren Bezug zur Zeit. Der Charakter des Beharrlichen alles Erfahrbaren wird vom Wesen der Erfahrung selbst gefordert, sofern das in ihr Zugängliche überhaupt und im vorhinein als Innerzeitiges bestimmt ist. Daher wird auch zunächst erfahrungsmäßig die Begegnung von Beharrlichem ständig bezeugt – eine Bezeugung, die nicht ohne Einfluß geblieben ist auf die Ausbildung und Verstehensrichtung des Seinsverständnisses überhaupt. Wir erinnern: Das eigentlich Seiende ist das ständig Verfügbare, beständig Anwesende. Dergleichen Dinge, aber ebensosehr die damit ständig verklammerte Erfahrung des eigenen *Selbstseins und seiner Selbigkeit, Beständigkeit, Selbst-ständigkeit* drängen die Idee der Beharrlichkeit und damit die Substanz in das nächste Blickfeld *alles alltäglichen Verhaltens zum Seienden*.

§ 19. Die zweite Analogie.

Geschehen, Zeitfolge und Kausalität

a) Begebenheit (Geschehen) und Zeitfolge.

Analyse des Wesens der Begebenheit und der Möglichkeit ihrer Wahrnehmung

A: »Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt.«¹

B: »Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.«²

Aus der Fassung in A ist ersichtlich: Es handelt sich um ein Problem der Rückbezogenheit einer begehenden Begebenheit

¹ a.a.O., A 189.

² a.a.O., B 232.

auf ein Bestimmendes. Wir entnehmen ferner aus der Fassung in B, daß hier ausdrücklich der Begriff aufgenommen ist, mit dessen Erörterung der Beweis der ersten Analogie schließt. Ja, die Verbindung der zweiten mit der ersten ist in B noch enger gestaltet dadurch, daß Kant dem eigentlichen Beweis eine »Vorerinnerung«³ vorausschickt, in der der »vorige Grundsatz« auf eine Formel gebracht wird, in der sein Bezug zur zweiten Analogie noch deutlicher wird, dadurch daß in der zweiten vom Geschehen als solchem, dem Nacheinander die Rede ist, welches Nacheinander sich zunächst und ständig bekundet als *Wechsel* – Anheben und Aufhören. Sofern die erste Analogie das vorgängige Vorstellen des *Beharrlichen* im Wechsel fordert, kann der Grundsatz auch lauten: »Aller Wechsel (Sukzession) der Erscheinungen ist nur Veränderung.«⁴ Sukzession ist nur dieses, *nicht* ein schlechthinniges Entstehen und Vergehen der Substanz, ein aus dem Nichts Auftauchen und Verschwinden. Oder anders und noch deutlicher ontologisch gefaßt: In der ersten Analogie wird schon das Verhältnis der ersten zur zweiten Analogie aus der Wesensbestimmung des »*eigentlichen Gegenstandes*« der Erfahrung, der Natur, und so vorzeichnend das Wesen der möglichen *Bewegung* bestimmt: Sukzession ist *nur* Veränderung. Die Übergänge sind Abfolgen und Folgen von Seiendem und Nichtseiendem dergestalt, daß diese nicht einfachhin nur wechseln, sondern sie folgen sich auf dem Grunde eines Beharrlichen und machen so das Geschehen aus, das wir in der Erfahrung wahrnehmen. Darin kommt zum Ausdruck: Wir sind angewiesen auf und verwiesen an solches, was sich selbst herausstellt als immer schon vorhanden, vor aller Erfassung. Hierin bekundet sich die Endlichkeit der Erfahrung.

Wenn wir jetzt fragen: Wie ist die Erfahrung von Geschehendem als solchem, von Vorgängen möglich?, ist nicht mehr lediglich überhaupt nach der Möglichkeit des Vorhandenseins des Vorhandenen und dem eigentlichen Gegenstand der Erfah-

³ a.a.O., B 232 f.

⁴ a.a.O., B 233.

nung die Frage, sondern nach dem, was den Grundcharakter des Vorhandenseins als eines Zusammenhangs ausmacht. Wie ist also die Erfahrung von Vorgängen möglich? Nur durch eine Regel der reinen Zeitbestimmung, die sich ausdrücken läßt als »Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität«. ⁵ Wenn demnach gezeigt wird, daß und wie *Kausalität allein Erfahrung von Vorgängen ermöglicht*, dann ist erwiesen, daß *Kausalität zur Ermöglichung von Erfahrung überhaupt gehört*, zu ihrem Wesensbestand, d. h. das *Wesen der Kausalität* ist damit selbst ans Licht gebracht. Und auf das Wesen der Kausalität bzw. die kantische Bestimmung dieses Wesens geht unsere Absicht.

Es gilt also, den Grundsatz der Kausalität nicht allererst bekannt zu machen und zu entdecken, sondern in seinem Wesen zu begründen und das heißt zugleich, sein Wesen zu bestimmen. Auch hier wie bei der ersten Analogie und hier noch mehr ist das Gesetz als solches bekannt und ständig angewandt, aber nicht wahrhaft begründet und damit das Wesen erkannt. Die Art der Erörterung dieses Grundsatzes im englischen Empirismus bei Hume wurde ein wesentlicher Anstoß für das kantische Philosophieren.

Wir fragen erneut: Wie ist Erfahrung von Geschehendem als solchem, von objektiven Vorgängen möglich? Zunächst ist genauer zu sehen, *was* da erfahren wird. In solcher Erfahrung liegt Wahrnehmung von ›Begebenheiten‹. Was ist eine ›Begebenheit‹? Etwas begibt sich da, wo »etwas wirklich geschieht«. ⁶ Was wirklich geschieht, »hebt an zu sein«. Dieses Anheben zu sein (vorhanden zu sein) ist kein Ursprung aus dem Nichts, sondern nach der ersten Analogie bloße »Veränderung«. ⁷ Darin liegt aber, daß ein *Bleibendes* zugrunde liegt, was lediglich die *Zustände* wechselt, und darin wiederum, daß das, was sich begibt, auf *einen vorigen Zustand* folgt. Was anhebt, ist solches, was ›ehemals‹ nicht war. Das Nichtgewesensein ist aber

⁵ a. a. O., B 232.

⁶ a. a. O., A 201, B 246.

⁷ a. a. O., A 206, B 251.

kein schlechthinniges, sondern *in bezug* auf schon Vorhandenes das Ehemals, aus dem das Anhebende anhebt, kein leeres. Das Anhebende taucht für uns nicht und nie aus einer *leeren Zeit* auf, sondern immer aus einer *erfüllten*, d. h. im Verhältnis zu einem schon Vorhandenen. Wir werden dem Problem der leeren Zeit alsbald noch einmal begegnen.

Eine *Begebenheit wahrnehmen* heißt daher in sich: Nicht etwa nur das Auftauchen von etwas vernehmen, sondern *vorausannehmen*, daß das sich Begebende als erfolgendes in Beziehung stehe zu einem vorausgehenden, worauf es folgt. Dabei kann diese Beziehung recht unbestimmt und vielfältig sein, aber sie ist im Wahrnehmen einer Begebenheit immer mitwahr genommen, weil sie zum Wesen einer Begebenheit überhaupt gehört. Begebenheit aber ist nicht nur überhaupt etwas, was wirklich geschieht, sondern was je *zu dieser bestimmten Zeit* geschieht, anhebt zu sein. Zum *vollen Wahrnehmen einer Begebenheit* gehört demnach das Vorausannehmen nicht nur eines Vorangehenden überhaupt, sondern eines solchen, mit und in Rückbeziehung worauf es als dieses jetzt Anhebende begegnet. Im Wahrnehmen von solchem, was sich begibt, liegt demnach das Vorausnehmen eines solchen, worauf es notwendig nach einer bestimmten Regel folgt. Was sich *begibt*, bekundet sich immer irgendwie als solches, was *erfolgt*. Erfolgendes als solches kann sich nur zeigen, wenn der Blick, der ein Begegnendes vernimmt, auch schon rückblickt auf Vorangehendes, daraufhin etwas erfolgsbar ist. Das in der Wahrnehmung Begegnende ist also nur dann als Begebenheit erfahrbar, wenn es im vorhinein so vorgestellt wird, daß in diesem Vorstellen eine Regel leitend ist, die Anweisung gibt zum Rückgang auf ein Vorangehendes als die Bedingung, unter welcher die Begebenheit als das Bedingte jederzeit, d. i. notwendigerweise folgt. Das, was sich begibt, bekundet sich in einem zumal als Anhebendes, das Anhebende als anhebend in einer *erfüllten Zeit*, d. h. als *folgend* auf; das *Erfolgende* ist das Bedingte. So haben wir zunächst durch *Analyse des Wesens einer Begebenheit und ihrer Wahrneh-*

mung überhaupt herausgestellt, was zu deren innerer Möglichkeit gehört.

b) Exkurs: Über Wesensanalyse und Analytik

Wenn wir hier von Analyse sprechen, dann hat das nichts zu tun mit einem oberflächlich genommenen Begriff der *Deskription*, als würde hier die Begebenheit einfach geschildert so wie wir Dinge beschreiben. Analyse gehört hier zur *Analytik*, wie Kant sie in ihrem Grundzug schon gefaßt hat als *Fragen nach dem Ursprung, d. h. nach den inneren Möglichkeiten von solchem, was zum Wesensbestand der Erfahrung gehört*. Zur Aufweisung dieser gehören freilich Augen und ein Sehen der Zusammenhänge, ein Untersuchen und Forschen eigener Art und von eigener Gesetzlichkeit. Denn *Analytik als Aufweis der inneren Möglichkeit ist Begründung des Wesens und so Wesensbestimmung*, nicht das Erzählen vom Vorhandensein von Wesenseigenschaften.

Die *Analytik des Wesens der Begebenheit* und ihrer möglichen Offenbarkeit in einer Erfahrung hat schon unter anderem gezeigt die Notwendigkeit einer Regel, welche Regel nichts anderes ist als die zweite Analogie. Für Kant läuft aber der Beweis derselben doch noch anders, weil er auf Grund der Verknennung der Transzendenz die primäre Gegebenheit in der Abfolge der Apprehensionen in einem für sich vorhandenen Subjekt sieht. Und so muß in seinem Sinne fortgefahren werden. Man beachte daher, daß es mit der Ansetzung der Aufgabe der Analytik nicht getan ist, sondern die Hauptaufgabe ist die vorbereitende Bestimmung dessen, *was* der Analytik unterworfen werden soll. Wann und wie ist sie vollständig angesetzt? Nach dem oben Angedeuteten bei Kant nicht.

Wenn wir kurz auf diese Frage eingehen, wollen wir doch vermeiden, leere Überlegungen über Methode und dergleichen auszuspinnen. Vorangehen muß immer die Erkenntnis der Sachen selbst. Aber die Besinnung auf den Weg zu ihnen, auf

die Art, wie wir sie der Verborgenheit entnehmen, ist nicht gleichgültig. Sie soll aber immer auf dem Weg selbst, d. h. da, wo wir wahrhaft unterwegs sind, unternommen werden und dies wieder, um der Wegbereitung und Sicherung zu dienen. In der Einleitung kommt dazu die Aufgabe, den Weg selbst zu weilen unterwegs zu beleuchten und die Möglichkeit des Sachverständnisses zu fördern. Wenn wir uns gerade jetzt erneut auf Weg und Methode besinnen, dann geschieht dies an einer bestimmten Wegstelle, da, wo wir den Grundzusammenhang gewinnen sollen, in dem für Kant das Problem der Freiheit metaphysisch steht: Kausalität und ihr Wesen.

Wir selbst fragen im Ganzen und ständig nach dem Wesen der menschlichen Freiheit, daher schon in den ersten Stunden ein kurzer Hinweis auf das Eigentümliche der Wesenserkenntnis, der Wesenserhellung. Wir nannten dort drei Stufen: 1. Bestimmung des Wasseins. 2. Bestimmung der inneren Möglichkeit des Wasseins. 3. Bestimmung des Grundes der inneren Möglichkeit des Wasseins. Der Zusammenhang der Stufen wurde nicht weiter besprochen und wird es auch jetzt nicht. Ich erinnere nur an dieses: Die Stufe 1 gibt eine Vorzeichnung auf die Stufen 2 und 3, und Stufe 3 wieder strahlt zurück auf die Stufen 2 und 1. Die Stufen geben kein Nebeneinander fester und endgültiger Schritte, sondern immer ein Hin- und Zurück, eine wachsende Verwandlung, die grundsätzlich keine Endgültigkeit zuläßt.

Es ist heute besonders eine eigentümliche Verkennung des Charakters der Wesenserkenntnis verbreitet, wonach man meint, die philosophische Wesenserkenntnis sei das schlechthin Endgültige und Letzte. Dagegen sei die wissenschaftliche Erkenntnis das immer nur Vorläufige. Es liegt umgekehrt: Wissenschaftliche Erkenntnis ist immer endgültig, sie bewegt sich notwendig in einem Bezirk, den sie selbst nicht einmal begrenzt, der sie aber zur Endgültigkeit verurteilt. Die Wissenschaft kommt nie über diese Endgültigkeit von selbst hinaus, sondern nur so, daß ihr die Grenze anders gezogen wird, durch

eine neue Erhellung der Wesensverfassung ihres Gebietes. Wissenschaft und nur sie geht und muß ihrer eigenen Absicht nach auf Endgültigkeit gehen. *Philosophie* dagegen ist ständige *Verwandlung* – und das nicht etwa erst dadurch, daß ihre sogenannten Resultate sich ändern, sondern dadurch, daß sie in sich, in ihrem Fragen und Erkennen ein Verwandeln ist. Um das zu sehen, gilt es, sich frei zu machen von Irrmeinungen, die sich gerade heute mehr denn je festgesetzt haben, und zwar deshalb, weil zeitweise die Gefahr bestand, die Wesenserkenntnis zur Angelegenheit einer lehr- und lernbaren Technik und zu Arbeitsprogrammen einer Schule zu machen, d. h. Wesenserkenntnis zur Angelegenheit einer Wissenschaft herabzusetzen.

Die Mißdeutung des Grundcharakters der Wesenserkenntnis ist zum Teil verschuldet durch Kennzeichnungen derselben, die großen Mißverständnissen ausgesetzt sind, Kennzeichnungen, die sich ausdrücken in den beiden Titeln: Wesensanalyse und Wesensbeschreibung (Deskription). Analyse heißt Auflösen, Auseinanderlegen. Aber Wesensanalyse ist nicht Auflösung etwa gar einer Wortbedeutung in ihre Elemente, ist nicht Zergliederung eines Begriffs in Momente, die zufällig, ohne Ausweisung ihres Zusammenhangs und ihrer Notwendigkeit, in einem Begriff zusammengedacht sind. Analyse bestimmt sich hier aus der Aufgabe einer *Analytik des Wesens*, die bereits Kant in einigen Hauptzügen erkannte und in seinen Werken befolgte. Analytik ist nicht Auflösen und Zerspalten in Stücke, sondern *Auflockern des Zusammenhangs der Wissensstrukturen*, d. h. *Rückgang auf deren Einheit als den Ursprung der Gliederung*.

Damit ist auch schon gesagt, daß solche Analyse nicht Beschreibung (!) ist, solange man darunter das aufzählende Abschildern vorhandener Eigenschaften und Momente von einem Vorhandenen versteht. Die Wesensbestimmung des Wesens ›Begebenheit‹ war keine solche ›Beschreibung‹, sondern das Zurückfragen zu dem, was zu der inneren Möglichkeit von so

etwas wie Begebenheit gehört, zurückgehen zu dem, was den Grund dafür ausmacht, daß und wie das Zusammengehörige zusammengehört. Schon weil es sich um Zusammenhänge der Möglichkeit und Ermöglichung handelt, ist ein ›Abschildern‹ ausgeschlossen. Was aber die Bezeichnung Deskription, Beschreibung, meint, wenn man den fatalen Ausdruck für die Art der Wesenserhellung überhaupt gebrauchen will, ist dieses: Das Beschreiben gilt für den vulgären Verstand doch als das bestimmende Verhalten, das ganz nur an das hin- und ausgegeben ist, was sich darbietet. In der Betonung des Beschreibungscharakters soll zum Ausdruck kommen die Notwendigkeit der Anmessung an das, was sich im Wesen als Wesen bietet. Aber die Frage ist: Wie bietet sich überhaupt Wesen und Wesenszusammenhang? Negativ: nicht so wie etwas Vorhandenes. Bei der Analyse der ›Begebenheit‹, bei der Wesenserhellung derselben, wurde hineingefragt in das Wesen der Erscheinung, ausgehend von der Begegnung von solchem, was in der Zeit beginnt und im Nacheinander begegnet. Die Aufhellung der Begebenheit überhaupt ist gar nicht möglich, ohne schon diesen ursprünglichen Zusammenhang im Blick zu haben: Kein Schritt ohne den ständig leitenden Vorausblick auf das Wesen der Erscheinung, endlicher Erkenntnis, Endlichkeit und Transzendenz. Was da im Vorausblick steht, ist selbst nichts Vorhandenes wie ein starres Gerüst, in das wir irgend etwas einbauen. Wesenserhellung verlangt Verwandlung, Schweben, Ablösung von der je einseitigen Festlegung auf endgültig und bloß Wißbares. Sie ist Voraussprung in das Ganze des Daseins, Grundakt der schöpferischen Handlung der Philosophie aus dem Ernst der Geworfenheit.⁸

Was entnehmen wir hieraus für unsere Fragen? Vorbereitung

⁸ Das Problem der Instanz des Beweises des *Entwurfs*. Sofern er geschehen ist und je geschehen in einem Ganzen, liegt das *Beweisen* bzw. Widerlegen auf seiten des Mitredenden, nicht des Entwerfenden als solchen. Also Wahrheit des Entwurfs gleich Unwiderlegbarkeit? Ganz und gar nicht! Was dann?

und Haltung sind anders als bei jeglicher Deskription. Unser Fragezusammenhang fordert das Auf-das-Ganze-gehen, ›un-an-die-Wurzel-gehen‹, denn ›Begebenheit‹, ihr Wesen, führt nicht nur auf Freiheit als ein Rückgang, der beliebig wäre in Beziehung auf das, wohin der Rückgang führt, sondern Freiheit wird sich zeigen als fragender Grund der Möglichkeit der Begebenheit. Die Art der Analytik richtet sich nach dem Ansatz des Ganzen, d. h. danach, wie *auf das Ganze gedacht* wird. In diesem Bezirk erst fallen die ersten und letzten Entscheidungen der Auseinandersetzungen der Philosophie – und gerade hier ist die Einstimmigkeit am größten und einfachsten, während sie denjenigen, die Philosophie nur lernen und betreiben, ein Wirrwarr von Meinungen, Standpunkten und Lehren scheint, die dann mit Hilfe von Etiketten zusammengeordnet werden.

c) Kausalität als Zeitverhältnis.

Kausalität im Sinne des Ursacheseins ist Vorangehen
in der Zeit als bestimmendes Folgenlassen

Wir haben in den Wahrnehmungen und Erfahrungen überhaupt zunächst nur bewußt eine gewisse Mannigfaltigkeit von aufeinanderfolgenden Apprehensionen. Hier liegt zwar auch eine Folge vor, ein Vorher und Nachher, aber diese Folge ist an sich »ganz beliebig«⁹, während dagegen in der Wahrnehmung einer Begebenheit etwas als wirklich geschehend erfahren wird, solches, was einem Vorigen wirklich folgt; diese Folge steht nicht im Belieben unseres Wahrnehmens, sondern dieses ist an die wirkliche Folge gebunden. Kant muß nun gemäß seinem Ansatz fragen: Wie wird die subjektive Folge des Geschehens zur objektiven, wodurch erhält sie »die Beziehung auf einen Gegenstand«?¹⁰ Was gibt der zunächst beliebigen, d. h. eben umkehrbaren Abfolge die Einheit des verbindlichen Zu-

⁹ a a.O., A 193, B 238.

¹⁰ a.a O., A 197, B 242.

sammenhangs einer nicht umkehrbaren Folge? Wie ist die Erfahrung der Verbindlichkeit der objektiven Folge möglich, die sich in der Wahrnehmung von Begebenheiten bekundet? Wir müssen freilich bei diesen Fragen stets festhalten: Es handelt sich nicht um Wahrnehmung überhaupt und unbestimmt, sondern um Wahrnehmung von Begebenheiten, *vorhandenem* Geschehen.

Kant hebt diese Art Wahrnehmung ab gegen andere durch zwei Beispiele: Wahrnehmung eines vor mir stehenden Hauses und Wahrnehmung eines vor mir den Fluß hinabtreibenden Schiffes.¹¹ Beide Wahrnehmungen stimmen als Wahrnehmungen darin überein, daß je in beiden zunächst eine Abfolge von Apprehensionen gegeben ist. Aber es besteht doch ein wesentlicher Unterschied. Bei der Wahrnehmung des Hauses können die Wahrnehmungen bei der Spitze des Hauses anfangen und beim Boden endigen oder umgekehrt, insgleichen von links nach rechts und umgekehrt. »In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es notwendig machte, wann [wo] ich in der Apprehension anfangen müßte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden.«¹² Warum ist *hier* die Folge der Apprehensionen beliebig? Weil im Mannigfaltigen der Erscheinungen selbst, d. h. in den Eigenschaften und Bestimmungen des Hauses selbst keine Sukzession, kein Nacheinander im Objekt liegt, das als solches ein Nacheinander der Apprehension verbindlich machte. Zum Vorhandensein des Hauses in der Einheit seiner Eigenschaften gehört nicht ein Nacheinander, es offenbart sich keine Begebenheit.

Kant will hier offensichtlich nur den Unterschied herausheben der Art, wie das vorhandene Haus als dastehendes offenbar ist gegenüber der Offenbarkeit einer vorhandenen Begebenheit. Negativ kann dazu allerdings gesagt werden: Die Folge der Apprehensionen ist nicht gebunden durch eine objektive Folge des Erscheinenden, weil am Haus keine Bege-

¹¹ Vgl. a.a.O., A 192, B 237.

¹² a.a.O., A 192 f., B 238.

benheit vorhanden ist. Mit dem Haus begibt sich nichts – es ›steht‹, ›ruht‹.¹³ Positiv muß allerdings beachtet werden, daß die Folge der Apprehensionen doch eine Bindung hat. Denn wenn ich auch das Apprehendieren an der Spitze anfangen, so setzte ich doch diesen Anfang nicht als Anfang des Hauses, als Fundament und umgekehrt. Die Spitze, das Dach ist im Hergestelltwerden des Hauses selbst doch das Letzte und bleibt im fertigen Haus das Oberste. Mit anderen Worten, die Beliebigkeit der Folge der Apprehensionen ist solche nur innerhalb und auf dem Grunde und Hintergrunde der Verbindlichkeit des vorhandenen Neben- und Übereinander der zusammengehörigen vorhandenen Bauelemente des vorhandenen Hauses.

Wie steht es nun bei der Wahrnehmung des den Strom hinabtreibenden Schiffes? Zunächst möchte man sagen: Hier ist es doch um die Folge der Apprehensionen ebenso bestellt wie beim Haus. Die beiden Fälle unterscheiden sich gar nicht. Denn auch beim Schiff kann ich mit der Apprehension beginnen am Heck oder am Bug oder an der Mastspitze oder am Bordrand. Gewiß, aber dann halte ich mich eben in der Wahrnehmung des Schiffes und seiner an ihm vorhandenen Eigenschaften. Damit treffen wir aber gar nicht die Erfahrung, die Kant in diesem Falle meint. Hier handelt es sich vielmehr um die Wahrnehmung des den Strom hinabtreibenden Schiffes, um die Wahrnehmung des Schiffes in seinem Hinabtreiben, um eine »Erscheinung, welche ein Geschehen enthält.«¹⁴ Das Geschehen in seinem Vorhandensein ist wahrgenommen, und die Frage ist jetzt, ob die Folge der Apprehensionen, die das Geschehen als solches meinen, auch beliebig ist. Wie nehme ich nun überhaupt das Geschehen als solches wahr? Offenbar so, daß ich das stromabwärts treibende Schiff im Durchfahren der einzelnen Stellen und Orte des Stromes verfolge. Wie wir diese Orte stromabwärts fixieren, wodurch wir sie inhaltlich auszeichnen und ge-

¹³ Liegt darin etwa kein Problem? Es nimmt einen Raum ein, ›hat‹ eine Stelle, oben, unten.

¹⁴ a.a.O., A 192, B 237.

geneinander abheben – das ist jetzt von untergeordneter Bedeutung.

Im Erfahren des Hinabtreibens folgt die Wahrnehmung einer Stelle des Schiffes stromabwärts einer solchen, die zuvor das Schiff mehr stromaufwärts apprehendiert hat. »Es ist unmöglich«, sagt Kant, »daß in der Apprehension *dieser* Erscheinung [d. h. des hinabtreibenden Schiffes] das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe [diese Ordnung] ist die letztere [die Apprehension] gebunden.«¹⁵ Die Folge der Apprehension ist in der Wahrnehmung von Begebenheiten nicht beliebig, also gebunden. Wodurch? Man wird sagen: durch das objektive in der Zeit erfolgende Ablaufen der Vorgänge selbst. Zwar ist uns auch in der Gegebenheit der Apprehension, dem Ablauf derselben, eine zeitliche Folge gegeben, aber woher nimmt diese ihre Verbindlichkeit? Zwar ist die Zeit subjektiv, gehört zum Subjekt, so wie die Apprehension selbst, aber die Zeit ist doch an sich selbst absolut.

Damit beginnt die entsprechende Beweisführung wie bei der ersten Analogie. Die absolute Zeit »ist kein Gegenstand der Wahrnehmung«¹⁶, d. h. es kann uns nie unmittelbar die Zeit schlechthin – sofern in ihr die Allheit der Stellen des in der Zeit Seienden bestimmt ist – gegeben werden. Die Zeitstellen der Erscheinungen und damit die erscheinenden Abfolgen der Vorgänge können nicht »von dem Verhältnis der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden.«¹⁷ Obzwar die Zeit gegeben ist, so doch nicht das Ganze des in der Zeit Seienden in seiner totalen Zeitbestimmtheit. Wenn aber doch die zeitliche Folge der Apprehensionen hier eine Notwendigkeit haben soll, muß die Zeit selbst, als das, worin im vorhinein und jederzeit jegliches vorhandene sich Begebende erfahren wird,

¹⁵ Ebd.

¹⁶ a. a. O., A 200, B 245.

¹⁷ Ebd.

für dieses Erfahren eine Anweisung geben, dergemäß so etwas wie Wahrnehmung einer objektiven, d. h. für das Nacheinander der Apprehension verbindlichen Folge überhaupt möglich ist. Kann die Zeit selbst eine solche Anweisung geben bzw. zu einer solchen beitragen? Liegt in ihr selbst hinsichtlich des Folgens eine Gesetzlichkeit und Verbindlichkeit? Gewiß, sofern ich zu einer folgenden Zeit, zu einem Nachher nicht anders gelangen kann als im Durchgang durch ein Vorher. Etwas Nachheriges, Späteres kann ich zwar an ihm selbst ohne Rücksicht auf seine Nachherigkeit erfassen, ohne Durchgang durch ein Früheres, aber nie das Nachherige *als ein solches* ohne Durchgang durch Vorheriges. Die vorige Zeit bestimmt die folgende Zeit notwendig. Die folgende Zeit kann ohne die vorige nicht sein, aber die vorige ohne eine folgende? *Die Zeit ist eine nicht umkehrbare, in einer bestimmten Richtung gerichtete Folge.* Wenn demnach im Erfahren ein innerzeitiges Geschehen als solches bestimmt werden soll, so muß sich dieses *Bestimmen an die Richtung der Zeitfolge halten.* Alle Bestimmung der je besonderen faktischen Zusammenhänge vollzieht sich auf dem Grunde jener Gesetzlichkeit. Daher sagt Kant sinngemäß im Grundsatz des Kausalverhältnisses: Es muß jeglicher Erscheinung als zeitlicher Begebenheit, d. h. solchem, was anhebt zu einer bestimmten Zeit vorhanden zu sein, zuerkannt werden ein Vorangehendes in der Zeit, was das sich Begebende als das Nachfolgende bestimmt.¹⁸ Alles Erfolgen als *Fortgang* in einem Vorgang ist nur erfahrbar, wenn es überhaupt und im vorhin-ein bezogen ist auf den Vorhergang von solchem, was es in seinem Folgen notwendig bestimmt. Es ist mithin die Regel notwendig, die besagt: In dem, was vorhergeht, ist anzutreffen die Bedingung, unter welcher die Begebenheit notwendig erfolgt. Das ist der »Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen«.¹⁹ Es ist selbst der Grund der Möglichkeit der Erfahrung von sich folgenden Erscheinungen und dem da-

¹⁸ Vgl. a.a.O., A 198 ff., B 243 ff.

¹⁹ a a.O., A 202, B 247.

durch bestimmten Zusammenhang ihres Vorhandenseins. Hieraus wird klar, daß das Kausalgesetz, wie Kant es hier entwickelt, nicht ein Gesetz ist, das wir erst auf die begegnenden Begebenheiten und ihre Abfolge anwenden, etwa um uns darüber zurecht zu finden, sondern das *vorgängige transzendente Vorstellen dieses Gesetzes ist schon die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß uns überhaupt so etwas wie Begebenheiten als solche begegnen können*. Schon damit uns Begebenheiten begegnen, in denen wir uns zunächst nicht zurechtfinden, deren Zusammenhang also noch unbestimmt ist, müssen wir das Begegnende im Lichte der Kausalität verstehen.

Auch im Beweis der zweiten Analogie tritt der Analogiecharakter des Grundsatzes nicht mit Deutlichkeit heraus, was von vornherein die innere Schwierigkeit der kantischen Position deutlich macht. Aus dem ganzen Zusammenhang aber ist zu entnehmen, daß ebenso wie in der ersten Analogie hier eine Entsprechung zwischen zwei Verhältnissen vorliegt. Dabei wird hier ebenso wie dort ein Verhältnis maßgebend, das nach Kants Behauptung ein Grundverhältnis ist, das zur Natur des Verstandes gehört und sich ausdrückt als das logische Verhältnis von Grund und Folge, Konsequenz. So wie mit einer Folge notwendig gesetzt ist ein Grund, entsprechend ist mit dem in der Zeit erfolgenden Nachherigen gesetzt das Verhältnis des Erfolgenden als Wirkung zu einem Vorgehenden. Vorherigen, als Ursache. Der *Grundsatz der Kausalität* kann aber *nicht logisch aus dem logischen Satz vom Grunde abgeleitet werden*, sondern seine Notwendigkeit gründet darin, daß es ein *notwendiges Bestandteil in dem Ganzen ausmacht, was zur Ermöglichung der Erfahrung überhaupt gehört*, welche Erfahrung weder ist bloßes logisches Bestimmen von Gegenständen, noch bloßes Apprehendieren von Vorstellungen als subjektiven Geschehnissen in der Zeit, sondern eine bestimmte Einheit der durch die Zeit geleiteten Anschauung und des Denkens, das das so Angeschauete bestimmt.²⁰

²⁰ ›Einheits«-Problem. Die Möglichkeit der Einheit ist nicht durch Be-

Was ist also Kausalität? Ein Verhältnis, das nicht nur überhaupt in der Zeit vorkommt, sondern ein Verhältnis, das in seinem Verhältnischarakter als ein Zeitverhältnis, als ein Modus des In-der-Zeit-seins, bestimmt ist: die ›Folge‹ – ein Verhältnis, das im vorhinein vorgestellt, überhaupt erst die Erfahrung von innerzeitigem Geschehen als solchem ermöglicht. Als solches ist es das im vorhinein Vorgestelltwerden in allem erfahrenden und für alles erfahrende Vorstellen (Anschauung und Denken). Dieses Verhältnis ist derart zeithaft, daß *Kausalität als Ursachesein* besagt: *Vorangehen in der Zeit als bestimmendes Folgenlassen* dergestalt, daß dieses Vorangehende in seinem vorangehenden Folgenlassen selbst eine Begebenheit und als solche zurückbezogen ist auf ein Früheres, das es bestimmt. Zur Kausalität als solchem Verhältnis gehört der Zeitcharakter des Vorausgehens, d. h. des schon Vorhandenseins im Vorhandenseinlassen eines (Er-)Folgenden. Was immer noch erfolgen mag, als Erfolgendes ergibt es nur solches, das irgendwie immer schon war. Es erfolgt mit dem Erfolgenden als Begebenheit *nie* solches, was vorher schlechterdings *nicht* war. Das Hervorbringen ist kein »ursprüngliches«. ²¹ Diese Wesensbestimmung der Kausalität aber – sahen wir – erfolgt auf dem Wege einer *Bestimmung der inneren Möglichkeit, d. h. des Wesens der Erfahrung als der endlichen menschlichen Erkenntnis des Vorhandenen hinsichtlich des Zusammenhangs seines Vorhandenseins.*

rufung auf ein beschreibbares Vorhandenes zu erweisen, sondern umgekehrt besteht gerade die Notwendigkeit einer Problematik der Seinsart dessen, was Kant unbesehen und unbestimmt voraussetzt: Subjekt, Sinnlichkeit, Verstand. Was Bauch in Orientierung an N. Hartmann für ontologisch nimmt, das ist in und durch eine ontologische Interpretation gerade zum Problem zu machen, so daß eben damit auch die ›Vernunft‹ zum Problem wird.

²¹ a.a.O., A 544, B 572.

§ 20. Zwei Arten der Kausalität:

Kausalität nach der Natur und Kausalität aus Freiheit. Kennzeichnung des allgemeinen ontologischen Horizontes des Freiheitsproblems in der Bestimmung der Freiheit als einer Art von Kausalität. Der Zusammenhang von Kausalität überhaupt mit der Seinsart des Vorhandenseins

Die Bestimmung des Wesens der Erfahrung als endlicher Erkenntnis ist nun in sich die vorzeichnende Bestimmung des Wesens des möglichen Gegenstandes der Erfahrung. So sagt Kant im Bereich der dritten Analogie zum Beispiel: »Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde.«¹ Dasjenige nun, was das Wesen dessen ausmacht, was als Vorhandenes im Zusammenhang seines Vorhandenseins in der Erfahrung begegnen und entgegenstehen, Gegenstand sein kann, bezeichnet Kant als *Natur* überhaupt. Die Aufhellung des Wesens der Kausalität aus ihrer notwendigen Zugehörigkeit zur Erfahrung betrifft demnach die zu einer Natur überhaupt gehörige Kausalität oder wie Kant verkürzt sagt: »*Die Kausalität nach der Natur*«. Natur überhaupt zeichnet als sich zugehörig ein bestimmtes Ursachesein vor: das Ursachesein, sofern es wesensmäßig bestimmt ist aus der Einheit des Zusammenhangs des Vorhandenseins des Vorhandenen. »*Naturnotwendigkeit* ist die Bedingung . . . , nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden.«² Von der »*Kausalität nach der Natur*« unterscheidet Kant die »*Kausalität aus Freiheit*«³: »*Freiheit als eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen*«⁴, »*Freiheit als eine Art von Kausalität*«⁵, »*Kausalität als Freiheit*«⁶.

¹ a.a.O., A 213, B 259 f.

² Kant, Prolegomena (Vorländer). Leipzig (Meiner), 5. Aufl. 1913, S. 112 (IV, 344).

³ Kant, Kr. d. pr. V., S. 18 (V, 32).

⁴ Kant, Prolegomena, S. 112 (IV, 344).

⁵ Kant, Kr. d. pr. V., S. 78 (V, 118).

⁶ a.a.O., S. 6 (V, 10) Anm.

In der »Kausalität aus Freiheit« kommt zum Ausdruck, daß Freiheit auf Kausalität orientiert ist. Aber hier erhebt sich nun sofort die Frage, was heißt Kausalität im Begriff der »Kausalität aus Freiheit«? Offenbar kann Kausalität nicht heißen: Kausalität nach der Natur aus Freiheit, weil ja gerade beide Kausalitäten (die nach der Natur und die aus Freiheit) einander entgegengesetzt, zwei »einander widerwärtige Begriffe«⁷ sind. Kant kann also in dem Begriff der »Kausalität aus Freiheit« nur Kausalität in einem allgemeinen Sinne meinen, der sich dann je zur »Kausalität nach der Natur« und zur »Kausalität aus Freiheit« spezifiziert. Kant nennt die Freiheit »einen übersinnlichen Gegenstand der Kategorie der Kausalität«, dem »praktische Vernunft . . . Realität verschafft.«⁸

a) Die Orientierung von Kausalität überhaupt an der Kausalität der Natur.

Zur Problematik der Kennzeichnung der Freiheit als einer Art von Kausalität

Was heißt Kausalität in dieser allgemeinen Bedeutung, gemäß der Kausalität bald solche der Natur, bald nach der Freiheit ist? Wie und wo soll dieses allgemeine Wesen der Kausalität bestimmt werden? Doch offenbar so, daß dabei nicht allein das Wesen der Naturkausalität, sondern *ebenso sehr* bzw. *ebenso wenig* die *Freiheitskausalität* maßgebend ist. Entweder gibt es *keine* allgemeine und höhere Kategorie der Kausalität zu der nach der Natur und aus Freiheit, *oder*, wenn es eine solche gibt, dann ist der Begriff der Kategorie *grundsätzlich zweideutig*: bloße Kategorie der Natur einerseits und schematisierte Kategorie, Schema, andererseits. Dann entstehen aber erst recht Probleme: Wieso können reine Verstandesbegriffe maßgebende kategoriale Funktion für ein Seiendes (Übersinnliches) haben? Welches ist hier die unschematische Darstellung und Erfüllung

⁷ a.a.O., S. 111 (V, 170).

⁸ a.a.O., Vorrede, S. 9 (V, 9).

bzw. warum ist eine solche hier nicht notwendig? Hat Kant diese Bestimmung des allgemeinen Wesens der Kausalität irgendwo durchgeführt? Wenn nicht – setzt er am Ende doch einen *allgemeinen* Begriff von Kausalität an, der primär an der Natur gewonnen ist? Wenn ja – mit welchem Recht? Wenn ohne Recht – warum verfährt Kant so? Welche Auswirkung hat die kantische Orientierung am Kausalitätsproblem und den Kategorien überhaupt für das Freiheitsproblem?⁹ So drängt eine Frage die andere. *Die so aufkommende Fragwürdigkeit* betrifft nicht etwa nur die kantische Behandlung des Problems, sondern sie führt *auf eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung*. Das ist für uns allein entscheidend in der sachlichen Entfaltung des Freiheitsproblems.

Wenn die Bestimmung der Kausalität überhaupt zunächst und ganz allgemein orientiert ist nach der Kausalität der Natur, wobei Natur Vorhandensein von Vorhandenem überhaupt meint – sei es physisch oder psychisch oder sonst wie –, dann ist damit das *Ursachesein* hinsichtlich seiner *Seinsart* vorgreifend für alles weitere charakterisiert als *Vorhandensein*. Wird nun Kausalität aus Freiheit im Lichte dieses allgemeinen Ursacheseins bestimmt, dann rückt die Freiheit und das *Freisein* selbst hinsichtlich seiner *Seinsart* in die Grundcharakteristik des Vorhandenseins. Nun ist aber Freiheit die Grundbedingung der Möglichkeit der handelnden Person als sittlich handelnder. *Die Existenz des Menschen* ist daher *durch die Kennzeichnung der Freiheit als Kausalität* – obzwar als *einer Art von Kausalität* – eben doch *grundsätzlich als Vorhandensein aufgefaßt* und damit völlig ins Gegenteil verkehrt.

Nun könnte man sagen: Kant will doch offensichtlich durch die Betonung der *Andersartigkeit* der Kausalität aus Freiheit

⁹ Gebraucht Kant die Kategorie der Kausalität für die Kategorie der Natur? Oder wovon? Was besagt hier Kategorie überhaupt? Was heißt das dann? Ein reiner Verstandesbegriff ›Natur‹ ohne Zeitbezogenheit wäre nicht schematisiert. Was heißt dann ›Kausalität‹? Vgl. besonders Kr. d. pr. V., S. 119 ff. Wo keine Zeitbezogenheit vorliegt, hört doch aller Gebrauch von Kategorien auf! Vgl. Kr. d. r. V., B 308.

gegenüber der Kausalität nach der Natur die *Eigenartigkeit* der sittlichen Person gegenüber dem Naturding betonen und festgehalten wissen. Gewiß, das soll gar nicht bestritten werden. Aber durch diese Absicht ist das Problem noch längst nicht gelöst oder auch nur gestellt, das eben *damit* aufgegeben ist, daß die Seinsart des Menschen primär sich nicht als Vorhandensein bestimmen läßt. Dann liegt es zum mindesten so, daß die Seinsart des Menschen ontologisch unbestimmt und unterbestimmt ist – ein Mangel, der, weil es sich um Grundsätzliches handelt, von prinzipieller Tragweite ist und daher nicht auf dem Wege einer nachträglichen äußerlichen Ergänzung behoben werden kann. Kant gelangt nicht dazu, weil er trotz allem das Problem der Ontologie auf das Problem des Seienden qua Vorhandenen festbannt. Und dieses wiederum geschieht, weil er das allgemeine Seinsproblem nicht kennt und aufrollt. So fehlt bei Kant der metaphysische Boden für das Freiheitsproblem, schon allein in dem Umkreis, innerhalb dessen Kant es unter der Kennzeichnung der Freiheit als Kausalität behandelt.

b) Erste Prüfung der Orientierung der Kausalität auf die Seinsart des Vorhandenseins an der Folge als dem auszeichnenden Zeitmodus der Kausalität am Beispiel des
Zugleichseins von Ursache und Wirkung

Zunächst gilt es aber, die Fragestellung Kants so weit zu klären und darzustellen, damit wir deutlicher sehen, *welches grundsätzliche metaphysische Problem der Ansetzung der Freiheit als einer Kausalität zugrunde liegt*. Aus dem zuletzt Gesagten entnehmen wir vorläufig soviel: Es liegt für Kant nahe, die Naturkausalität als eine Art von Kausalität zugleich anzusetzen als die Kausalität überhaupt und die *besondere* Art der *Freiheitskausalität* aufgrund und im Hinblick auf Naturkausalität zu bestimmen – in jedem Fall: *nicht ebenso ursprünglich wie aus sich selbst*. – »Ich begreife bald, daß, da ich nichts ohne Kategorie denken kann, diese auch in der Idee der Ver-

nunft von der Freiheit, mit der ich mich beschäftige, zuerst müsse aufgesucht werden, welche hier die Kategorie der *Kausalität* ist.«¹⁰ Der »Begriff der Kausalität . . . [enthält] . . . jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnis zueinander bestimmt.«¹¹

Grundsätzlicher gewendet im Hinblick darauf, daß Ursache-sein orientiert ist auf Vorhandensein, was Kant eben bezeichnenderweise gleichsetzt mit Da-sein, Wirklichkeit und Existenz überhaupt: Es liegt für Kant nahe, *Freiheit und Freisein im Horizont des Vorhandenseins zu sehen*, d. h. die *Frage nach der speziellen Seinsart des Freiseienden zu unterlassen*, die Freiheit als metaphysisches Problem nicht ursprünglich und eigens anzugreifen und zu entfalten. Wenn das so ist und wenn auch und gerade für Kant die Freiheit das Letzte und Oberste in der Philosophie ausmacht: »Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus«¹², dann müssen freilich für Kant Gründe bestehen, wenn er die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit aufhören läßt mit der Ansetzung der Freiheit als Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft.

Um nun das hier zunächst Entscheidende zu sehen, den *Zusammenhang von Naturkausalität als Kausalität überhaupt mit der Seinsart im Sinne des Vorhandenseins*, wollen wir kurz noch das erläutern, was Kant an Erörterungen seinem Beweis der zweiten Analogie beifügt. Es ergibt sich hier die Gelegenheit, einige Grundbegriffe noch ausdrücklicher zu bestimmen, die in den weiteren Betrachtungen von Wichtigkeit sind.

Zunächst macht Kant sich selbst einen Einwand gegen die *eigene Bestimmung der Kausalität*. Darunter ist verstanden das Ursachesein im Sinne des Vorgehens in der Zeit als eines be-

¹⁰ a.a.O., S. 120 (V, 185).

¹¹ a.a.O., S. 104 (V, 160).

¹² a.a.O., Vorrede, S. 4 f. (V, 4).

stimmenden Folgenlassens. Daher ist im Kausalgesetz, als einem Grundsatz der Zeitfolge, die Ursache das Vorherige, die Wirkung das Nachherige. Nun zeigt sich aber doch, daß der »Satz der Kausalverknüpfung unter den Erscheinungen« nicht eingeschränkt ist auf die Folge der Erscheinungen, sondern auch auf »ihre Begleitung« passe, d. h. aber, daß Ursache und Wirkung zugleich sein können.¹³ Demzufolge kann dann auch die Zeitfolge nicht das einzige und somit kein sicheres empirisches Kriterium sein für etwas als Wirkung, d. h. seine Beziehung auf seine Ursache. Kausalität darf dann überhaupt nicht auf einen Grundsatz der Zeitfolge orientiert werden. Wie löst Kant die obige Schwierigkeit auf, sofern er eben doch Kausalität auf Zeitfolge allein orientiert?

Zunächst ein Beispiel für das Zugleichsein von Ursache und Wirkung. »Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freier Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser als Ursache, mit seiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch.«¹⁴ Kant bemerkt dazu, daß sogar »der größte Teil« der Naturursachen mit ihren Wirkungen zugleich sei und daß das Später- und Nachhersein der Wirkung nur dadurch veranlaßt sei, daß die Ursache »ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick«¹⁵ verrichten könne. Wo eine Wirkung entsteht, ist sie immer mit dem Ursachesein der Ursache zugleich, muß es sogar sein. Denn würde die Ursache in ihrem Ursachesein unmittelbar vor Entstehung der Wirkung aufhören zu sein, dann könnte die Wirkung gar nicht entstehen. Gerade solange noch Ursache in ihrem Ursachesein ist, kann allein Wirkung entstehen und selbst sein. So ist also eine Gleichzeitigkeit beider notwendig.

Trotzdem spricht dieses notwendige Zugleichsein nicht gegen

¹³ Kant, Kr. d. r. V., A. 202, B 247.

¹⁴ a.a.O., A 202, B 247 f.

¹⁵ a.a.O., A 203, B 248.

die wesensmäßige Zugehörigkeit der Zeitfolge zum Kausalitätsverhältnis, so wenig, daß wir gerade erst in Abhebung gegen dieses Zugleichsein die echte Bedeutung dessen erfassen, was mit Zeitfolge hier gemeint ist. Sie schließt nicht aus, sondern ein das Sichüberschneiden der Dauer der Anwesenheit der Ursache und der Wirkung. Aber wie groß auch oder wie klein die Spanne des Zeitverlaufs zwischen dem Aufbrechen von Ursache und Wirkung als anderem sein mag – sie mag verschwindend, d. h. beide mögen zugleich sein –, das Verhältnis zwischen dem einen als Ursache und dem anderen als Wirkung bleibt doch. Denn dieses bleibende Verhältnis, das jederzeit bestimmbar ist, meint eben die *Beziehung* des einen als des Vorigen zum anderen als dem Nachherigen, genauer die *Einseitigkeit der Richtung* dieses Nacheinander bzw. Zugleich, d. h. daß die Richtung der Folge, ihre Ordnung, nicht umkehrbar ist. *Folge* meint hier demnach nicht das pure Nacheinander im Wechsel des Anhebens und Verschwindens, sondern *Folge* meint die *Ordnung des Folgenden* als des *nicht umkehrbaren*, gerichteten, nicht wechselseitigen Nacheinander bzw. Zugleich. *Das Entscheidende im Begriff des Zeitmodus ›Folge‹* ist nicht die Dauer und Geschwindigkeit des Ablaufs und Verlaufs, sondern die *einsinnig gerichtete Ordnung in der Anwesenheit* des einen und des anderen. Dieser gemäß ist die Ursache, auch wenn sie noch ist und folglich mit der Wirkung *zugleich* ist, unwiderfürlich vorausgegangen, und sie kann nicht in bezug auf die Wirkung deren Nachfolgendes werden.¹⁶ *Folge* meint Ablaufsrichtung, nicht Ablaufsvorgang. *Ablaufsrichtung schließt aber nicht aus* das *Zugleich-anwesend-sein von Ursache und Wirkung*. *Folge* meint nicht, daß, wenn Wirkung erfolgt, das andere (Ursache) verschwunden sein müßte. Die *Folge* als Zeitmodus, der die Kausalität auszeichnet, ist demnach mit *Zugleichsein* von Ursache und Wirkung vereinbar.

Durch diese nähere Bestimmung des Charakters der Folge

¹⁶ Vgl. Kants Beispiel von Kugel und Grübchen, a.a.O., A 205, B 248 f.

als Ordnung und Ablaufsrichtung wird nun auch das Wesen des Zusammenhangs als solchen schärfer gefaßt. Der Zusammenhang ist ein solcher von Vorhandenem in seinem So- und Andersvorhandensein und Nichtvorhandensein. Der Begriff des Geschehens ist jetzt bestimmt: Es ist kein bloßes Da und Weg isolierter Vorkommnisse, sondern in der Begebenheit liegt eine und zwar gerichtete, geregelte Rückbeziehung auf Vorangehendes, Ursache. Umgekehrt: Das Ursachesein ist in sich ein gerichtetes Verhältnis, das folgen und erfolgen läßt.

c) Zweite Prüfung der Orientierung der Kausalität
auf die Seinsart des Vorhandenseins am Begriff der
Handlung. Handlung als Folgebegriff der Verknüpfung
von Ursache und Wirkung

Diese *Fassung der Kausalität* führt nun auf einen Begriff, der für das Problem des Geschehens überhaupt und das Geschehen des freien Wesens im besonderen von Bedeutung ist; es ist der Begriff der *Handlung*. Wir gebrauchen für diesen Namen oft und gern das griechische Wort *πρᾶξις* (*πράττειν* etwas durchsetzen) und das Praktische wieder in einer zweifachen Bedeutung: 1. »Praktischer Mensch«, der Fertigkeiten besitzt und sie im gegebenen Augenblick in der rechten Weise anzuwenden versteht. 2. Praxis und Handlung, zugleich in dem betonten Sinn der *sittlichen Handlung*, des moralischen praktischen Verhaltens. Kant nimmt Praxis und praktisch unter anderen in diesem betonten Sinne. »Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.«¹⁷ »Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht.«¹⁸

Handlung ist demnach wesensmäßig auf Freiheit bezogen. Aber das trifft bei Kant gerade nicht zu. Praxis und Handlung decken sich ganz und gar nicht. »Handlung« ist für Kant vielmehr der *Titel für Wirken überhaupt*. Handlung ist gar nicht

¹⁷ a.a.O., A 800, B 828.

¹⁸ a.a.O., A 314, B 371.

primär und einzig bezogen auf sittliches Verhalten und moralisch-unmoralisches Tun, nicht nur nicht auf vernunftgemäßes Tun, auch nicht auf seelisches Tun, vielmehr auf das Geschehen der lebendigen und vor allem unlebendigen Natur. Man hat das in der Kantinterpretation immer wieder übersehen und Handlung von vornherein als sittliche Handlung genommen und das eben Gesagte nicht beachtet. Dieses zu beachten, ist aber nicht nur ein Erfordernis der Anmessung an den kantischen Sprachgebrauch, sondern ist von grundsätzlicher Tragweite. Wenn Handlung soviel besagt wie Wirken überhaupt und primär orientiert ist vom Naturgeschehen her und seinem Wirkungszusammenhang, dann ist auch der Begriff der sittlichen, der freien, oder wie Kant gern sagt, der »*willkürlichen*« Handlung, eben *als* Handlung ontologisch auf das Sein im Sinne des Vorhandenseins orientiert, auf jene Seinsart, die gerade nicht das Sein des sittlich handelnden Wesens, die Existenz des Menschen kennzeichnet. Die Existenz des Menschen bleibt dann in ihrer Seinsart grundsätzlich in einer Fehlbestimmung, oder zum mindestens in einer verhängnisvollen Unbestimmtheit, mag auch faktisch der existierende Mensch als sittliche Person, als Seiendes noch so klar und entschieden von Naturdingen und Sachen unterschieden sein. Handeln (Handlung) ist für Kant gleichbedeutend mit Wirken (Wirkung), mit dem lateinischen *agere* – *effectus*. Es ist der weitere Begriff gegenüber dem Tun – *facere* –, dem aber eine besondere Art von Handlung, eine besondere Art von Wirkung und *effectus* zugehört: das Werk – *opus*.¹⁹

Jedes Tun ist ein Handeln, aber nicht jedes Handeln ein Tun. ›Tun‹ im Sinne von Herstellen, Verfertigen, Betreiben selbst wird unterschieden von ›Tat‹ im Sinne von sittlicher Handlung, ›Tat-handlung‹. *Handeln ist für Kant auch dort, wo keine Werke hergestellt werden* – in der Natur. Daher gebraucht Kant ohne weiteres den Ausdruck, Begriff einer

¹⁹ Vgl. Kant, Kr. d. U., § 43.

»Naturhandlung«.²⁰ In den »Prolegomena« spricht er von der unaufhörlichen Handlung der Materie²¹ und ferner: jede Naturursache »muß angefangen haben zu handeln«.²² In der zweiten Analogie der »Kritik der reinen Vernunft« wird nun auch der Begriff der Handlung näher bestimmt: »Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung«.²³ Handlung ist nicht einfach ein Vorkommnis, sondern ein Vorgang, der in sich eine Begebenheit hat, welche Begebenheit zum Geschehen gehört.²⁴ ›Subjekt‹ bedeutet hier aber nicht etwa ›Ich‹, ›Selbst‹, ›Person‹, sondern soviel wie das schonzugrunde-liegende Vorhandene, das Ursache ist. Subjekt ist hier ebenso weit zu nehmen wie Handlung. In jeder Begebenheit also liegt ein Handeln, sofern eben Begebenheit bedingtes und somit gewirktes Geschehen in sich schließt. ›Handlung‹ und vordem ›Kraft‹ sind deshalb, wie Kant in der Vorrede zu den »Prolegomena« sagt, »Folgebegriffe . . . der Verknüpfung von Ursache und Wirkung«.²⁵

Es bedarf jetzt keiner weitläufigen Erörterung mehr, um einsehen zu lassen, von welcher Tragweite das rechte Verständnis des kantischen Begriffes der Handlung für die Bearbeitung des Freiheitsproblems ist. Denn wenn eine »freie Tat« als »ursprüngliche Handlung«²⁶ angesprochen wird, so rückt sie damit in den Horizont des allgemeinen Begriffes von Wirken und Ursachesein, die primär durch Naturkausalität bestimmt sind. Handeln der Materie ist nicht ursprüngliches Wirken. Handeln der sittlichen Person ist ursprüngliches Wirken, d. h. das nicht erst aus einem Ursprung herkommt, sondern selbst ein ›Ursprung‹ ist. So zeigt sich vom Begriff der Handlung und seiner weiten Bedeutung her *das Hineinspielen des allgemeinen*

²⁰ Kant, Kr. d. r. V., A 547, B 575.

²¹ Kant, Prolegomena, § 53, S. 112 (IV, 344) Anm.

²² a.a.O., S. 112 (IV, 343).

²³ Kant, Kr. d. r. V., A 205, B 250.

²⁴ Vgl. oben, S. 174 ff.

²⁵ Kant, Prolegomena. Vorrede, S. 4 (V, 258).

²⁶ Kant, Kr. d. r. V., A 544, B 572.

Begriffes der Kausalität in die Bestimmung der Freiheit. Wir fassen so immer deutlicher den *allgemeinen ontologischen Horizont*, in dem für Kant das Freiheitsproblem steht, sofern eben Freiheit eine Art von Kausalität ist.

Auf Grund dieser Erörterung des Begriffes der Handlung gewinnen wir noch eine weitere und letzte Kennzeichnung dieses Horizontes, d. h. desjenigen Geschehens, das die allgemeinen Charaktere des Geschehens überhaupt hergibt, für welche allgemeine Charakteristik das »Handeln der Materie« maßgebend ist und bleibt. Wir sahen bereits beim Übergang von der ersten Analogie zur zweiten Analogie, wie dort auf Grund der *Bestimmung der Beharrlichkeit* als des eigentlichen Charakters des Gegenstandes der Erfahrung das Wesen der zugehörigen, möglichen Bewegung als *Veränderung* umgrenzt wurde. Zum Abschluß der Erörterung der zweiten Analogie wird nun die Veränderung selbst in ihrem Wesen noch näher dahin bestimmt, daß gezeigt wird: Die Möglichkeit der Veränderung gründet in der *Kontinuität* der Kausalität der Handlung. Das neue Moment, das auftaucht, ist die Kontinuität – Stetigkeit. Dieses Strukturmoment war schon immer mitgemeint, aber bisher nicht eigens als solches herausgehoben. Das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung gründet im Wesen der Zeit (Innerzeitigkeit), daß sie nicht aus Teilen besteht, die je die kleinsten sind. Jeder Übergang von einem Zustand zum anderen, die *in* zwei Augenblicken sein mögen, geschieht immer noch in einer Zeit zwischen den Augenblicken und gehört demnach mit zur *ganzen Zeit* der *Veränderung*, weshalb jede Ursache einer Veränderung während der ganzen Zeit dieses ihr Ursachesein bekundet. Anders gewendet: Die Handlung der Materie ist un-aufhörlich. Es gibt kein plötzliches Geschehen als Aufbrechen aus einem vormaligen schlechthinnigen Nichts. Auch hier ist die Zeit der Leitfaden für die Bestimmung der Stetigkeit und zwar als die Naturzeit, Zeit der Zusammengehörigkeit von Vorhandenem.

Wir haben jetzt *Kants Auffassung vom Wesen der Kausali-*

tät hinreichend dargestellt. Sie ist *eine der ontologischen Bestimmungen des Zusammenhangs des Vorhandenseins des Vorhandenen in seinem Geschehen*. Der mögliche Bewegungskarakter dieses Geschehens der Natur ist die Veränderung, d. h. das Geschehen geschieht auf dem Grunde von Beharrlichem und es geschieht in der Weise eines stetigen Handelns. Die Begriffe der Handlung und der Stetigkeit sind primär vom Vorhandensein der Körperdinge abgelesen. Man vergleiche Kants eigene Bemerkung über den Vorrang dieses Bezirks des Seienden bei der anschaulichen Darstellung und Erfüllung dessen, was in den allgemeinsten Kategorien gedacht ist. Wo Kausalität in dem bisher bestimmten allgemeinen Sinne erörtert wird, da ist *Seiendes von solcher Seinsart, Natur, mit- und vorausgesetzt*. Zugleich wurde aber immer schon bisher und mehrfach betont: Freiheit ist eine Art von Kausalität. Wir haben diese Auffassung Kants auch schon belegt – aber nur dieses. Was fehlt bisher?

§ 21. *Der systematische Ort der Freiheit bei Kant*

- a) Der systematische Ort als Sachzusammenhang, der Richtung und Reichweite des Fragens vorzeichnet

Wir haben *nicht* gezeigt, wo für Kant die Freiheit steht, d. h. welche sachlichen Problemzusammenhänge und Motive Kant auf das Problem der Freiheit drängen und in welcher Weise das geschieht. Offenbar bedürfen wir hierüber einer Orientierung, denn nur so können wir ermessen, wie die bisher erörterte Kausalität, deren Ort im Problem Kants wir kennen, sich zur Freiheit verhält. Aber das ist nicht der einzige und eigentlich entscheidende Grund, weshalb wir uns über *den Ort der Freiheit im System Kants* vergewissern müssen. Dieser Grund liegt darin, daß wir selbst *das Freiheitsproblem gerade durch einen Ansatz und eine Ortsbestimmung innerhalb der Perspektive*

der Grundfragen der Metaphysik als Problem kenntlich machen. Es fragt sich letztlich und erstlich, wie unsere Ortsbestimmung zu der kantischen steht. Diese Frage stellen wir nicht im Sinne und zu Zwecken eines historischen Vergleichs. Wir wollen aus der Verschiedenheit, die zugleich immer irgendwie Übereinstimmung ist, die Andersartigkeit unserer Problematik verdeutlichen, um in eins damit zu zeigen, wie dadurch das Positive des kantischen Problems in der Weise der Verwandlung angeeignet wird.

Wenn hier vom Ort der Freiheit im System Kants gesprochen wird, dann darf das nicht in einem äußerlichen und starren Sinne genommen werden, als wäre das System ein fester Rahmenbau und ein Gerüst von Schubfächern, in denen je an ihrem Platz Probleme und Begriffe verstaubt werden. Zwar hatte Kant eine sehr starke Neigung zur Architektonik, und zwar am Leitfaden überlieferter Begriffsschemata. Viele Arbeit des Untersuchens und Darstellens wurde damit erleichtert, aber ebenso viele Sachgehalte und Phänomene wurden verbogen und schief gesehen. *Der »systematische Ort« eines Problems ist derjenige Sachzusammenhang, der Richtung und Reichweite eines Fragens vorzeichnet.* Wir meinen damit lediglich den ganzen Sachzusammenhang in der Problematik der Philosophie, der jeweils gemäß dem, wie er gesehen und angesetzt ist, die Richtung und Reichweite eines Problems vorzeichnet. Da ist diesem Sachzusammenhang selbst und dem vorgezeichneten Problem der volle Spielraum für mögliche andere Frageansätze und Auslegungen belassen. Wer im Besitz eines Systems im äußerlichen Sinne ist oder einer solchen Verteilung und Einfächerung eines stillgelegten vermeintlichen Wissens zustrebt, hat damit längst nicht bewiesen, daß er »systematisch« philosophiert. Umgekehrt ist das Philosophieren nicht dadurch schon in seiner sachlichen Verwurzelung in der Kraft der Probleme erwiesen, daß man – wie etwa Kierkegaard sich gegenüber Hegel verleiten ließ – auf das System schimpft.

Wir sahen, daß das Problem der Kausalität bei Kant primär

seinen Ort im Problem der Möglichkeit der Erfahrung hat, d. h. der endlichen menschlichen Erkenntnis des vorhandenen Seienden selbst. Wo steht nun die Freiheit für Kant, d. h. welcher sachliche Problemzusammenhang ist es, aus dem sich das Problem der Freiheit gleichsam erhebt? Steht dieser Problembezirk in einem notwendigen Zusammenhang mit dem der Möglichkeit der Erfahrung, ist es gar derselbe oder ein völlig anderer?

Es ist nun für das Verständnis des kantischen Freiheitsproblems und demzufolge für die Auseinandersetzung damit von ausschlaggebender Bedeutung, daß man sieht: 1. Kant wird aus zwei ganz verschiedenen Problemzusammenhängen heraus auf die Freiheit geführt. 2. Beide Wege zur Freiheit sind für Kant gleichnotwendig gemäß dem allgemeinen Boden, aus dem sich für ihn die Problematik der Philosophie überhaupt bestimmt. Beide Wege gehören zusammen innerhalb der Gesamtprobleme der Metaphysik. Beides gilt es jetzt zu zeigen. Und zwar nicht allein, um eine weitere Kenntnis der kantischen Philosophie zu gewinnen, sondern um die Perspektive des philosophierenden Fragens reicher und ursprünglicher auszugestalten. Allerdings gilt auch hier und hier erst recht, daß wir auf eine thematische und vollständige Interpretation verzichten müssen. Wir sind deshalb auch gezwungen, mit gewissen Vergrößerungen zu arbeiten. Die innere Mangelhaftigkeit der folgenden Darlegungen hat aber noch einen ganz anderen Grund, den wir zur Zeit überhaupt noch nicht beseitigen können: Wir haben heute das Problem der Metaphysik längst noch nicht zu der Durchsichtigkeit und Ursprünglichkeit gebracht, um die kantische Problematik positiv kritisch in einer letzten und totalen Auseinandersetzung zu bewältigen, d. h. um Kant philosophierend zu verstehen. Denn dies geschieht nicht und nie in einer sogenannten richtigen Kantinterpretation. Im Problem der Metaphysik überhaupt und als solcher laufen nämlich die beiden Wege Kants zur Freiheit zusammen. Aber es ist gerade dieser Zusammenhang, der bei Kant selbst problematisch bleibt,

und zwar so sehr, daß Kant selbst dieses Problem nicht mehr sieht und noch weniger die Mittel hat, es zu wecken. Der Grund hierfür liegt darin, daß auch bei Kant die überlieferte Leitfrage der Metaphysik: Was ist das Seiende?, sich nicht ausbildet zu der diese Frage tragenden und führenden Grundfrage: Was ist das Sein? Darin liegt zugleich die Frage: Worin gründet die ursprüngliche Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarkeit des Seins?

b) Die beiden Wege zur Freiheit bei Kant und die überlieferte Problematik der Metaphysik. Der Ort der Freiheitsfrage im Problem der Möglichkeit der Erfahrung als der Frage nach der Möglichkeit der eigentlichen Metaphysik

Wir stoßen bei Kant auf eine radikale Neubestimmung des Wesens der Ontologie, ohne die etwa Hegels Logik nicht möglich geworden wäre. Und doch ist diese Neubestimmung der Ontologie im ganzen gesehen eine erneute Verfestigung des Ansatzes der antiken Frage nach dem Sein. Im Lichte dieser Grundfrage der Philosophie ist es daher ganz unberechtigt, Kant in Gegensatz zur Antike, insbesondere zu Aristoteles zu bringen, wie das im 19. Jahrhundert im Neukantianismus geschehen ist, der in Kant eine Erkenntnistheorie sah, die er dann einer vermeintlich anderen Erkenntnistheorie gegenüberstellt, eine Gegenüberstellung, die man andererseits bei der Neuscholastik begierig aufnahm, um auch von der Seite her den Zugang zur Antike zu verbauen.

Die zwei Wege nun, auf denen Kant zur Freiheit als Problem geführt wird, sind folgende. Der erste, auch geschichtlich von Kant zuerst begangene führt über den Problemzusammenhang, innerhalb dessen das Problem der Kausalität erörtert wurde: *Möglichkeit der Erfahrung als endlicher Erkenntnis des Seienden*. Was hat Kant zu dieser Frage geführt? Nichts geringeres als die *Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik*, diese genommen in dem unmittelbar überlieferten Sinne. Darnach

bedeutet Metaphysik in ursprünglicher Bedeutung genommen die Erkenntnis des übersinnlich Seienden, d. h. des Seienden, das hinausliegt und sofern es hinausliegt über das Sinnliche, über dasjenige Seiende, was der Erfahrung zugänglich ist. Dieses übersinnliche Seiende ist für die überlieferte Metaphysik, an der sich Kant bei seiner Kritik orientiert, bestimmt durch die drei Titel: Seele, Welt, Gott. Seele – und zwar hinsichtlich dessen, woran der Mensch ein besonderes Interesse nimmt, bezüglich ihrer Einfachheit, d. h. Unzerstörbarkeit, d. h. Unsterblichkeit. Welt – d. h. die vorhandene Natur in ihrer Ganzheit und Gott als Grund und Urheber alles Seienden. Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) ist Gegenstand der Psychologie, Welt (Naturganzes – $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) Gegenstand der Kosmologie, Gott ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) Gegenstand der Theologie.

Es handelt sich bei dem metaphysischen Fragen nach Seele, Welt, Gott um ein Fragen, das das *Wesen* von all den Genannten bestimmen will, nicht empirische zufällige Bestimmungen angeben möchte. Nichtempirische Erkenntnis aber ist für die überlieferte Metaphysik rationale Erkenntnis, Erkenntnis aus bloßer, reiner Vernunft. Erfahrungsfrei verfährt das reine Denken aus bloßen Begriffen. Jene drei obengenannten Disziplinen gehören nur insofern zur Metaphysik und zwar machen sie die *eigentliche* Metaphysik aus: rationale Psychologie, rationale Kosmologie, rationale Theologie.

Nach dem Wesen der Metaphysik fragen heißt, ihre innere Möglichkeit umgrenzen und gegen das nicht ihr Zugehörige abscheiden, begrenzen, Grenzen ziehen – $\kappa\acute{\rho}\iota\nu\epsilon\iota\nu$. Wesensbestimmung der Metaphysik ist die Kritik, das, was reine Vernunft als solche in Absicht auf eine totale Erkenntnis des Seienden vermag. Nun war es Kants innerste Überzeugung, daß die Metaphysik als Fragen nach den genannten drei Richtungen eine »Naturanlage«¹ des Menschen ist – sie »entspringen ... aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft.«² Die

¹ Kant, Kr. d. r. V., B 21.

² a.a.O., B 22.

menschliche »reine Vernunft« »wirft sich« diese Fragen nach Gott, Welt, Seele »auf« und sie wird »durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben«, »sie so gut als sie kann, zu beantworten«.³ Daraus ergibt sich: Ob und wie weit diese Fragen beantwortbar sind oder nicht, sie gehören zur menschlichen Natur und zwar sowohl hinsichtlich ihres Grundes, warum sie gefragt werden, und auch hinsichtlich des Bedürfnisses nach einer Antwort für sie. Inwiefern gründen diese Fragen in der allgemeinen Menschennatur? Wie beweist Kant diese Behauptung? Wie allein kann sie bewiesen werden? Nun, einfach durch einen Hinweis auf die menschliche Natur selbst. So unbequem dieser Tatbestand der früheren und heutigen Kantinterpretation ist, durch keine Kunst der Interpretation läßt sich diese Grundtatsache wegdrängen oder auch nur in ihrer Bedeutung abschwächen, daß auch die Begründung der eigentlichen Metaphysik nichts anderes ist als ein Rückgang auf die Menschenatur. Die Art und Rechtmäßigkeit der kantischen Begründung hängt daher zuerst und zuletzt an der Ursprünglichkeit, der Angemessenheit und Vollständigkeit seiner Interpretation des Menschen in Absicht auf die Grundlegung der Metaphysik.

Ein dergestalt erforderliches Fragen nach dem Menschen kann in dem, was und wie es sein muß, weder Psychologie noch Erkenntnistheorie sein, noch Phänomenologie des Bewußtseins und der Erlebnisse, noch Anthropologie. Der Eigencharakter dieser Interpretation des Menschen kann sich nur hinreichend bestimmen, wenn zuvor und zugleich die Aufgabe radikal geklärt ist, deren Ermöglichung sie dient: die Aufgabe der Metaphysik selbst. Man kann also nicht zuerst wacker und eifrig Erkenntnistheorie treiben oder Phänomenologie des Bewußtseins oder Anthropologie und hinterher und gelegentlich sich darauf besinnen, wie es nun mit der Metaphysik bestellt sei. So sicher Kant ist in der Durchführung seines »kritischen« Geschäftes im engeren Sinne, so unsicher und unbestimmt sind die

³ Ebd.

Grundlagen seiner Grundlegung der Metaphysik. In jedem Falle aber – und das ist jetzt das Entscheidende: Kant muß zur Begründung der drei Fragerichtungen und -bezirke auf die Menschennatur zurückgehen. Mit anderen Worten: Er nimmt diese schon überhaupt nicht radikal aus sich selbst, sondern sieht sie bereits aus der Orientierung an den drei genannten Fragebezirken, die ihm selbst überlieferungsgemäß außer Frage stehen. Auf sie hinblickend, zuvor, blickt er erst in die Natur des Menschen.

Es liegt also hier schon, ganz abgesehen von der Interpretation des Menschen selbst, ein ganz bestimmter Ansatz des Menschen vor, nämlich so, wie ihn das Christentum sieht. Dieser Ansatz aber ist von vornherein philosophisch nicht notwendig, womit freilich keineswegs behauptet ist, es ließe sich das Wesen des Menschen gleich absolut und an sich freischwebend bestimmen, was man heute vielfach noch glaubt. Es folgt aus all dem nur das eine, sich darauf zu besinnen, daß das Problem des Menschen Schwierigkeiten der Problematik selbst, ganz abgesehen von ihrem jeweiligen geschichtlichen Gehalt, in sich birgt, davon wir ein Geringes kaum zu ahnen beginnen (Metaphysik des Daseins). Die Menschennatur selbst, sagt Kant, nämlich als vernünftige, »werfe sich auf« die Fragen nach Gott, Welt, Seele. Was ist dabei das durchgängig Eigentümliche dieser Fragen, ganz abgesehen von der Verschiedenheit des Sachgehaltes, nach dem sie fragen? Wenn der Mensch als Vernunftwesen in der Weise dieser Fragen sieht, was hat die Vernunft dabei überhaupt ›im Sinne? In der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele wird die Seele allgemein auf das hin vorgestellt, was sie in der Vollständigkeit ihrer Einheit, Einfachheit und Unzerstörbarkeit bestimmt, also in der Ganzheit ihres Seins und Wesens. Wenn wir nach der Welt fragen, so hat die Vernunft eben das Ganze des vorhandenen Seienden nach Anfang und Ende im Sinne. Wenn wir nach Gott als Urheber der Welt fragen, so ist erst recht das letzte Ganze des Seienden überhaupt vor Augen. Die Vernunft sinnt in diesem Vorstellen des Gan-

zen auf Einheit und Vollständigkeit des Vorstellbaren und dessen, wozu der Mensch sich als solcher verhält. Vorstellungen von etwas im allgemeinen sind für Kant Begriffe. Begriffe aber, die in dem Allgemeinen, was sie vorstellen, gar die Ganzheit von etwas im allgemeinen vorstellen, sind Begriffe, die insbesondere der Vernunft eignen, als demjenigen Vermögen, das etwas in seinem Anfang und Ausgang, d. h. ›Prinzip‹, vorstellt. Der Vernunft als Vereinigung der Prinzipien eignen diese Vorstellungen von etwas im Ganzen, die Vernunftbegriffe, oder wie Kant sie nennt, *die Ideen*. Die Idee ist nach Kant »der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird.«⁴ Die Ideen »enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirische mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.«⁵

Kant versucht nun auch im offenbaren Hinblick auf die drei überlieferten Fragerichtungen der eigentlichen Metaphysik drei Grundrichtungen des Vorstellens im Sinne der Ideen aus der Natur des Menschen zu begründen. Ideen haben den allgemeinen Charakter des Vorstellens von etwas. Vorstellen bezieht sich immer auf etwas. Alle möglichen Beziehungen des Vorstellens lassen sich auf drei Grundrichtungen zurückbringen: »Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1. die Beziehung aufs Subjekt, 2. die Beziehung auf Objekte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt.«⁶ Demnach können wir uns eine Idee machen: 1. in der Richtung des Vorstellens des Subjekts, 2. in der Richtung des Vorstellens des Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. in der Richtung des Vor-

⁴ a.a.O., A 832, B 860.

⁵ a.a.O., A 567 f., B 595 f.

⁶ a.a.O., A 333 f., B 390 f.

stellens aller Dinge überhaupt. Aus diesen drei Grundrichtungen möglichen Vorstellens überhaupt ergeben sich drei Klassen von Ideen als Vorstellungen von etwas im allgemeinen hinsichtlich seiner Ganzheit. Die *erste* enthüllt die unbedingte Ganzheit und Einheit des Subjekts, die *zweite* die Einheit und Ganzheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen, von denen wir jetzt wissen, daß sie eine fortlaufende Reihe von Bedingungen und Bedingtem bilden, die *dritte* die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt. Im unmittelbaren Anschluß an diese Ableitung der Dreiheit des möglichen ideenhaften Vorstellens erwähnt Kant die drei überlieferten Disziplinen der *Metaphysica specialis*.

§ 22. *Kausalität durch Freiheit.*
Freiheit als kosmologische Idee

- a) Das Problem der Freiheit entspringt aus dem
bzw. als Weltproblem.

Freiheit als ausgezeichneter Modus der Naturkausalität

Wir sagten, *der erste Weg zur Frage nach der Freiheit führt über das Problem der Möglichkeit der Erfahrung als der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik*, die als eigentliche die genannten drei Disziplinen umfaßt. In eine dieser Disziplinen muß demnach das *Problem der Freiheit gehören*. Die Frage nach der Freiheit begegnet auf dem Wege nach der Frage der Möglichkeit der eigentlichen Metaphysik. In welcher Disziplin bzw. in welcher Klasse von Ideen erwächst nun die Idee der Freiheit?

Freiheit kennen wir als Grundbedingung und Charakter der sittlich handelnden Person, also des eigentlichen Subjekts in der Subjektivität und Ichheit des Menschen. Vom »denkenden Subjekt«¹ aber im Sinne des ideenhaften Vorstellens desselben han-

¹ a.a.O., A 334, B 391.

delt die rationale Psychologie. Freiheit ist genuin Freiheit des Willens als eines Vermögens der Seele. Freiheit ist ein »*psychologischer Begriff*«. Also wird hier in der *Psychologia rationalis* auch die Idee der Freiheit anzutreffen sein. Allein, wir suchen sie da vergeblich. Freiheit ist keine psychologische Idee. So wird man darauf geführt zu überlegen, daß am Ende der Mensch *nur bedingt und nicht eigentlich frei* und daß am Ende Freiheit die *Auszeichnung des höchsten Wesens* aller Wesen, *Gottes* ist. Mithin ist es eine *theologische Idee* in der *Theologia rationalis*. Aber auch hier suchen wir vergebens. Freiheit ist vielmehr dort, wo wir sie zuletzt und am wenigsten erwarten: sie ist eine *kosmologische Idee*. Sie *erwächst im Zusammenhang des Weltproblems*, wobei Kant unter »Welt« versteht den »Inbegriff aller Erscheinungen«² (Natur und Kosmos), also den Inbegriff des vorhandenen Seienden, sofern es einer endlichen menschlichen Erkenntnis zugänglich ist.

Es ist von entscheidender Bedeutung, ganz klar zu sehen, an welcher Stelle der eigentlichen Metaphysik die Idee der Freiheit steht. So sagt Kant in einer Anmerkung zum dritten Abschnitt des ersten Buches der transzendentalen Dialektik (»System der transzendentalen Ideen«): »Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit*.«³ Hierin kommt nicht nur klar zum Ausdruck, daß das Freiheitsproblem für Kant metaphysisch genommen ein *kosmologisches* ist, sondern daß die *Idee der Freiheit* wiederum unter den übrigen kosmologischen Ideen *selbst einen Vorrang* einnimmt.

Es gilt nun eingehender zu zeigen, wie das *Problem der Freiheit aus dem Weltproblem bzw. als Weltproblem entspringt*. Wir können jetzt schon das eine vorausnehmen: Wenn Freiheit im Zusammenhang des Weltproblems seine Stelle hat, Welt aber bedeutet den Inbegriff und die Totalität der Erscheinun-

² Ebd.

³ a.a.O., A 337, B 395 Anm. Die allgemeine Aufzählung ist: *Gott, Welt, Seele*. Anstelle von *Welt jetzt Freiheit*; »Seele«: *Unsterblichkeit*.

gen und ihrer Reihe, die erfahrungsmäßig zugängliche Einheit der Erscheinungen aber in ihrem Zusammenhang durch Kausalität und zwar durch Kausalität nach der Natur bestimmt ist, *dann rückt die zum Weltproblem gehörige Freiheit in den engsten Zusammenhang mit der Naturkausalität*, selbst dann, wenn die *Freiheit als besondere Art von Kausalität von der Naturkausalität unterschieden* wird. Denn in diesem Falle wird sie eben *gegen* die Naturkausalität unterschieden und das, wogegen sie unterschieden wird, bestimmt zugleich von sich her in der Unterscheidung das von ihr Abzugrenzende mit. Freiheit erwächst, um es kurz zu sagen, als ein *ausgezeichneter Modus der Naturkausalität*. Wäre es nicht so, dann bestünde keine Möglichkeit, sie als kosmologische Idee, d. h. als eine auf Natur, d. h. Naturganzheit wesenhaft bezogene Idee zu fassen.

Ideen sind reine Vernunftbegriffe, d. h. Vorstellungen von etwas im allgemeinen nach dem Grundprinzip der Vernunft. Dieses ist »das Prinzipium der unbedingten Einheit«.⁴ Die Vernunft macht nun dieses ihr Prinzipium in jeder der drei angeführten Richtungen des Vorstellens geltend. Im Felde des Vorstellens der Objekte als Erscheinungen heißt das, die Vernunft fordert das Vorstellen der absoluten Totalität der Synthesis der Erscheinungen, d. h. das Vorstellen der unbedingten Vollständigkeit der Einheit des Zusammenhangs des Vorhandenen. Wenn wir nun die Vernunft in diesem von ihr geforderten Vorstellen betrachten, dann »zeigt sich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft«, ein natürlicher »Widerstreit der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft«⁵, ein Zwiespalt in dem, was reine Vernunft als solche notwendig setzen muß. Mithin: gerade wenn das Prinzipium der Vernunft offenbar wird und sein Prinzipisein zeigt, gerade dann bekunden sich »Auftritte des Zwiespalts und der Zerrüttungen«.⁶

⁴ a.a.O., A 407, B 453.

⁵ a.a.O., A 407, B 434.

⁶ Ebd.

Es ist angesichts solcher Äußerungen Kants über die reine Vernunft einfach Blindheit und Unverstand zugleich, wenn man von einer reinen absoluten Vernunft phantastisch schwärmt und übersieht, daß gerade der Vernunftbegriff bei Kant nicht nur immer der einer menschlichen Vernunft ist, sondern zugleich die tiefste Endlichkeit des Menschen bekundet und nicht etwa, wie man äußerlich und fälschlich interpretiert, ein Merkmal der Unendlichkeit darstellt. Die Vernunft ist in ihrem Vorstellen und d. h. in ihren Begriffen nur scheinbar dem Verstand als dem eigentlichen Vermögen der Begriffe überlegen. Es ist im Grunde umgekehrt; die Vernunft ist in ihrem Vorstellen nur ein unrechtmäßiger Überschwang des in sich schon endlichen Wesens des *Verstandes*, damit erst recht eine *Verendlichung*, »Veruneinigung«⁷, wenn anders ein unrechtmäßiges Vorstellen ein Zeichen von Grenzüberschreitung und Maßlosigkeit, also ein Kennzeichen von Endlichkeit ist. Dieser unrechtmäßige Überschwang wird aber vollends dadurch nicht zum Zeichen einer Unendlichkeit, daß er gar noch für die Menschennatur *als solche notwendig* ist, sondern hierdurch ist erwiesen, daß ihre Endlichkeit keine beliebige und zufällige, sondern eine wesensmäßige ist.

Kant betont ausdrücklich, es sei notwendig zu bemerken, daß nur der Verstand es sei, aus welchem reine, transzendente Begriffe entspringen können, »daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den *Verstandesbegriff*, von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung, frei mache, und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche«.⁸ Von Einschränkungen frei zu machen suchen, ist aber noch lange *nicht Überwindung der Endlichkeit*, sondern kann gerade umgekehrt erst recht *Verendlichung* sein, wenn diese Einschränkungen zum Wesensbestand der menschlichen Erkenntnis gehören und die Versuche der Entschränkung

⁷ a. a. O., A 464, B 492.

⁸ a. a. O., A 409, B 435 f.

der Einschränkungen zur Zerrüttung der Vernunft führen! Wir entnehmen hieraus nicht nur die Endlichkeit auch der reinen Vernunft, sondern zugleich, daß die Vernunftbegriffe, Ideen, sich nicht und nie direkt auf das zugängliche Seiende als solches beziehen, sondern gemäß ihrem Ursprung unmittelbar nur auf den Verstandesgebrauch. Diesem wird durch die Ideen »die Richtung auf eine gewisse Einheit« vorgeschrieben.⁹ Der Verstandesgebrauch im Felde der Erfahrung, d. h. der Erkenntnis der Objekte als Erscheinungen, bekundet sich in den Grundsätzen der Erfahrung, wozu auch die Analogien gehören, den Regeln der Einheit des Zusammenhangs (Synthesis) der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen.

b) Die Idee der Freiheit als ›transzendentaler Naturbegriff‹: absolut gedachte Naturkausalität

Was heißt es nun, daß die Vernunft diesen Verstandesbestimmungen gegenüber ihr Prinzip, »das Prinzipium der unbedingten Einheit«¹⁰ geltend macht? In der Erscheinung erscheint die Mannigfaltigkeit des Vorhandenen im Zusammenhang seines Vorhandenseins; in diesem liegt ein Geschehen, Veränderung, Folge von Begebenheiten, d. h. gerichteter Zusammenhang von Bedingungen und Bedingtem. Wenn die Vernunft ihr Prinzip geltend macht, dann fordert sie in der Forderung der absoluten Totalität den Fortgang von einer Bedingung zur anderen bis zum Unbedingten. Ihr Grundsatz ist dabei ihrem Prinzip gemäß dieser: »wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war.«¹¹ Wenn die Vernunft die Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen vorstellt, dann geht sie innerhalb der Reihe der Abfolge von Bedingungen und Bedingtem hinauf und rückwärts

⁹ a.a.O., A 326, B 383.

¹⁰ a.a.O., A 407, B 433.

¹¹ a.a.O., A 409, B 436.

in der Richtung der Bedingung und nicht hinab und vorwärts in der Richtung der Folgen, »weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der *Gründe*, nicht aber der *Folgen* bedürfen.«¹²

Beiläufig gesagt gilt das allenfalls innerhalb und für den Vorgangszusammenhang in der körperlichen *Natur*, aber ganz und gar nicht für die *Geschichte*, denn eine geschichtliche Begebenheit wird wesensmäßig gerade aus ihren Folgen verstanden. Die Folgen sind für ein geschichtliches Ereignis nicht, was wir so nennen, etwas Nachträgliches und Angehängtes, sondern wesentlich und daher auch kategorial anders denn als Folge zu bestimmen. Darin liegt zugleich, daß die geschichtliche Vergangenheit nicht bestimmt ist durch ihre Stelle im Gewesenen, sondern durch Möglichkeiten ihrer Zukunft. Nicht irgendein Künftiges, das nach Eintritt eines Geschehens Ereignis und Folge geworden ist, sondern Künftiges *als Mögliches* ist hier bestimmend. Deshalb ist Geschichte der Gegenwart ein Widersinn. Daß Kant diese ganz anders geartete Dimension des Seienden nicht beachtet und im Grunde nicht kennt, ist indirekt ein Beweis dafür, wie das Feld der Erscheinungen für ihn sich deckt mit dem *Bezirk des Vorhandenen*, der Natur im weiteren Sinne.

»Die kosmologischen Ideen also [die Vernunftbegriffe von der Vollständigkeit des Zusammenhangs der Objekte als Erscheinungen] beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis, und gehen in antecedentia, nicht in consequentia.«¹³ Wir haben nun bei der Erörterung des Grundsatzes der Kausalität gesehen, daß dieser als dynamischer eigens bezogen ist auf Begebenheiten und d. h. auf die Geschehensfolge der Erscheinungen. Die Vernunft wird also gerade hier auf die Einheit und Vollständigkeit dieser Reihe es absehen. Der Reihenzusammenhang, d. h. das Verhältnis des Bedingten zur Bedingung, ist bestimmt durch das Verursachtsein des Bedingten,

¹² a. a. O., A 411, B 438.

¹³ Ebd.

d. h. durch das Ursachesein der Bedingungen, durch Kausalität, die eine Folge der Erscheinungen erfolgen und entstehen läßt. Ein Vorstellen der unbedingten Einheit dieser Reihe, des Kausalverhältnisses, wird demnach aufsteigen zu einem *Unbedingten* und vorstellen: »Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung«. ¹⁴ Die Vernunftvorstellung einer *unbedingten Kausalität* ist das Vorstellen eines Ursacheseins, das als solches nicht mehr zurückgeht auf ein Vorangehendes, bei dem es seinerseits anfängt, sondern das selbst schlechthin die Reihe anfängt. Die Vernunftvorstellung einer unbedingten Kausalität stellt vor eine ursprüngliche ¹⁵, selbst »Ursprung seiende Handlung«, eine Handlung, ein Anheben zum Wirken von sich aus, *freies* Handeln. Der Vernunftbegriff dieser unbedingten Kausalität, der die gegebene und je gebbare Einheit der Erscheinungen in ihrer Vollständigkeit vorzustellen sucht, ist bezogen auf etwas, *was a priori* die Erscheinungsganzheit möglich macht, etwas Transzendentes, ein Vorstellen von Freiheit im *transzendentalen* Sinne: *Idee der transzendentalen Freiheit*. *Freiheit als eine Art von Kausalität* ist bezogen auf die *mögliche Ganzheit der Geschehensreihe der Erscheinungen überhaupt*. Die Idee der Freiheit ist die Vorstellung eines dynamischen, d. h. die Vollständigkeit des Zusammenhangs des Vorhandenseins einer Erscheinung betreffenden Unbedingten, d. i. ein »*transzendentaler Naturbegriff*«. ¹⁶

Damit sind wir, in einer zunächst vergrößerten Weise, den *ersten Weg* gegangen, auf dem Kant auf Freiheit stößt. Dieser Weg kennzeichnet nicht die historischen Veranlassungen und persönlichen Überlegungen Kants, durch die er auf die Freiheit kam, sondern den *sachlichen Zusammenhang der Idee der Freiheit mit dem Problem der Möglichkeit der endlichen Erkenntnis*. Dieser Weg zur Freiheit zeigt daher zugleich, wie und als was Freiheit angesetzt ist. Freiheit ist nichts anderes als

¹⁴ a. a. O., A 415, B 443.

¹⁵ Vgl. a. a. O., A 544, B 572.

¹⁶ Vgl. a. a. O., A 420, B 448.

die absolut gedachte Naturkausalität bzw., wie Kant selbst ganz zutreffend sagt, ein Naturbegriff, der die Erfahrung als ganze transzendiert.¹⁷ Dadurch verliert er nicht den Grundcharakter eines Naturbegriffes, sondern dieser Charakter bleibt erhalten und wird gerade ins Unbedingte erweitert und gesteigert.

§ 23. Die zwei Arten der Kausalität und die Antithetik
der reinen Vernunft in der dritten Antinomie

Der Begriff, der in der Idee der transzendentalen Freiheit eigentlich vorgestellt ist, Kausalität, ist vom Verstande erzeugt und gehört zu den Wesensbestimmungen einer Natur überhaupt. Was das Vorstellen der Vernunft leistet, ist nur die Erweiterung ins Unbedingte. Aber diese Erweiterung ins Unbedingte macht nun zugleich einen *inneren Zwiespalt der Vernunft* offenbar. Die Erweiterung des Vorstellens ins Unbedingte bringt selbst einen Zwiespalt der reinen Vernunft mit sich. Die kosmologische Idee der absoluten Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung¹ eröffnet in ihrer eigenen Entfaltung zu Sätzen einen Widerstreit von Satz und Gegensatz, in welchen Sätzen dabei ein Begriff zu Tage kommt, den Kant als transzendente Freiheit faßt. Die zwei sich widerstreitenden Lehrsätze sind Sätze, die beide nicht willkürliche Fragen betreffen, sondern solche Sätze, »auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgang notwendig stoßen muß«², Lehrsätze, von denen jeder mit seinem Gegensatz »einen natürlichen und unvermeidlichen Schein« bei sich trägt. Beide je für sich geben sich, auch wenn man sie durchschaut hat, unvertilgbar immer wieder aus als Wahrheit. Sofern beide inhaltlich gegeneinanderstehen und beide je mit gleichem Recht als wahr

¹⁷ Vgl. a.a.O., A 420, B 447 f. Ferner A 327, B 384 ; A 496, B 525.

¹ Vgl. a.a.O., A 413, B 443.

² a.a.O., A 422, B 449.

sich geltend machen. stehen sie in einem ständigen und notwendigen Wettstreit. Das Schenlassen dieses Wettstreites und damit des inneren wesenhaften Wettstreites der menschlichen Vernunft als solcher ist die *transzendente Antithetik*. Diese widerstreitenden, aber der menschlichen Vernunft notwendigen Lehrsätze nennt Kant »vernünfteln«³; sie dürfen in der Erfahrung weder auf Bestätigung hoffen noch Widerlegung fürchten. Die reine menschliche Vernunft aber bleibt ihrem Widerstreit »unausbleiblich unterworfen«.⁴ Der Satz hat ebenso gültige und notwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite wie der Gegensatz.⁵

Die transzendente Idee der Freiheit liegt im Ursprung eines Widerstreits der reinen Vernunft, den Kant in der Anordnung der vier Antinomien als dritte Antinomie behandelt. Es ist die Antinomie im Vernunftbegriff der unbedingten Totalität der Entstehung einer Erscheinung. Es handelt sich also jetzt um das *Vorstellen der Vollständigkeit aller Erscheinungen hinsichtlich ihrer Entstehung*, d. h. ihrer kausalen Bedingtheit. Versteht die reine Vernunft dergleichen vorzustellen, dann kommt sie zu folgenden zwei Sätzen⁶:

1. »Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.«
2. »Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.«

Dieser zweite Satz setzt das zum ersten Entgegengesetzte. Kant nennt ihn die Antithesis in bezug auf den ersten als Thesis. Für beide Sätze gibt Kant je einen Beweis; Beweise, die zeigen sollen, daß in und für die reine Vernunft beide Sätze gleich wahr und begründbar sind. Auf die Beweise folgt dann je

³ a.a.O., A 421, B 449.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. a.a.O., A 420 ff., B 448 ff.

⁶ a.a.O., A 444 ff., B 472 ff.

eine Anmerkung zur Thesis und Antithesis. Die *Beweise* der Sätze sind *indirekt*, d. h. sie gehen aus von der Annahme des Gegenteils des im zu beweisenden Satz Gesetzten.

a) Die Thesis der dritten Antinomie.

Die Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit (transzendente Freiheit) neben der Kausalität nach der Natur in der Erklärung der Erscheinungen der Welt als allgemein ontologisches Problem

Angenommen, es gäbe keine andere Kausalität als die nach der Natur, dann setzt jegliches, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der *vorige* Zustand selbst etwas *sein*, was geschehen und in der Zeit *geworden* ist, was vordem nicht war. Denn wäre das Vorige, als Verursachendes, *jederzeit* gewesen, dann wäre auch seine Folge nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen. Das Ursachesein eines Geschehens ist immer selbst etwas Geschehenes und jedes Geschehene weist zurück auf ein immer noch älteres, jeder Anfang ist nur »subaltern«⁷ zu einem früheren, nachgeordnet einem vorigen. Es gibt also *keinen ersten Anfang* in der Abstammungsreihe der Ursachen.

»Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe«.⁸ Aber eben dieses Gesetz der Natur in der Kausalität führt auf keinen ersten Anfang, auf keine hinreichende bestimmende Ursache. Das Gesetz von der Kausalität widerspricht sich selbst in dem, was es fordert und ergibt. Also kann in Ansehung der notwendigen Vorstellung der Vollständigkeit des Entstehens der Erscheinungen die Kausalität nach der Natur nicht die einzige sein. Demnach wird die Annahme einer Kausalität notwendig, bei deren Ursachesein die Ursache nicht mehr bestimmt

⁷ Vgl. a.a.O., A 444, B 472.

⁸ a.a.O., A 416, B 474.

ist durch eine vorige. Das Ursachesein der Ursache muß als solches von ihm selbst her sein, was es ist, um als solches eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen. Solches Ursachesein, solches schlechthin von selbst Anfangen, ist *absolute Spontaneität*, d. h. über die Reihe der Naturursachen hinausgehende *transzendente Freiheit*. Ohne sie ist die Reihenfolge der Erscheinungen niemals vollständig.

In der angeschlossenen Anmerkung zur Thesis kennzeichnet nun Kant näher den in der Thesis entspringenden Begriff der Freiheit und seine Bedeutung. Zugleich legt er auseinander, was nun alles mit dem Beweis der Thesis für das Sein der Welt bewiesen ist und wie der »erste Anfang« einer durch Freiheit bestimmten Reihenfolge zu verstehen sei.

Der in der Thesis entspringende Begriff der transzendentalen Freiheit schöpft zwar »nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher [Inhalt] größtenteils empirisch ist«. ⁹ Was meint diese Unterscheidung von *transzendentelem* und *psychologischem* Begriff der Freiheit? Im psychologischen Begriff ist vorgestellt eine Seele, ein Seelenvermögen, Wille, der frei gedacht wird, also ein ganz bestimmtes Seiendes, auf das wir aus der bloßen Vorstellung eines Seienden, eines Vorhandenen überhaupt nicht kommen, sondern das *uns gegeben* werden muß. Der transzendente Begriff der Freiheit dagegen ist erwachsen im Zusammenhang der Frage nach der Vollständigkeit von Erscheinungen, vorhandenem Seienden überhaupt, ganz abgesehen davon, wie dieses Seiende seinem Sachgehalt nach ist. Die transzendente Freiheit ist ein allgemein ontologischer Begriff, die psychologische ein regional ontologischer. ¹⁰ Aber der allgemein ontologische liegt eben als solcher auch in jedem regional ontologischen, und er macht

⁹ a.a.O., A 448, B 476.

¹⁰ »Allgemein« heißt hier nicht »formal«, sondern meint das, was jeder regional als Region von Seiendem an Seinsbestimmungen zukommt. Hier nur zu einer vorläufigen Erläuterung gebracht.

beim psychologischen Freiheitsbegriff die eigentliche Schwierigkeit aus. Daher sagt Kant: »Dasjenige also in der Frage über die Freiheit des Willens, was die spekulative Vernunft von jeher in so große Verlegenheit gesetzt hat, ist eigentlich nur *transzendental*, und geht lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen.«¹¹ Kurz, das *Problem der Freiheit*, der Willensfreiheit im besonderen, ist eigentlich ein *allgemein ontologisches Problem innerhalb der Ontologie des Vorhandenseins des Vorhandenen* im weiten Sinne überhaupt, in sich, seinem eigentlichen Problemgehalt nach, nicht zugeschnitten auf willentliches oder überhaupt geistiges Sein. Es ist auch keineswegs etwa nur so, daß Kant das Freisein zwar als Charakter eines geistigen Wesens ansetzt, dieses aber dann im Horizont des Vorhandenseins behandelte, sondern das Vorhandensein des Vorhandenen selbst und als solches – Natur und Natursein – entfaltet in sich das Problem einer »*freien Handlung*«. Wir werden auf diese alles erhellende These Kants zurückkommen und Kant beim Wort nehmen müssen.

Allgemein ist schon eines zu sehen: Mit dem grundsätzlichen Wandel des Problems der Ontologie wandelt sich das Problem der Freiheit. Problem kann nach Kant nur sein, ob dergleichen wie absolute Spontaneität innerhalb und in bezug auf das Sein des Vorhandenen in seiner Totalität (Welt) angenommen werden müsse und könne. Wie eine solche Kausalität möglich sei, ist ebensowenig zu begreifen wie die Möglichkeit der Naturkausalität. Denn auch bezüglich ihrer müssen wir uns damit begnügen zu begreifen, daß sie als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und damit des Gegenstandes der Erfahrung notwendig ist.

Was ist nun, so fragt Kant in der Anmerkung zur Thesis weiter, im Beweis derselben bewiesen? Eigentlich ist nur die Notwendigkeit eines schlechthinnigen Anfangs zur Begreiflich-

¹¹ a.a.O.. A 449, B 477.

keit der Welt, der Totalität der Erscheinungen, dargetan, d. h. ein Weltanfang aus Freiheit. Dagegen bleibt die einmal anhebende Welt in sich Bewirktes im Zwang der Naturursachen. Das läßt nur die Möglichkeit offen, die Abfolge aller übrigen Weltbegebenheiten völlig unter die Naturkausalität und ihre Notwendigkeit zu stellen. Indessen, weil nun einmal überhaupt das Vermögen, eine Reihe in der Zeit anzufangen, bewiesen, obzwar nicht eingesehen ist, »ist es uns nunmehr auch erlaubt«, mitten im Weltlauf »verschiedene Reihen . . . von selbst anfangen zu lassen«, d. h. Vorhandenes anzunehmen, Substanzen, denen das Vermögen beigelegt wird, »aus Freiheit zu handeln.«¹²

Mit anderen Worten, aufgrund dieses Beweises ist es nicht undenkbar, daß es innerhalb des Vorhandenen und mitten in seinem Geschehensablauf freihandelndes Seiendes gibt. Auch hier wieder ist noch gar nichts darüber ausgemacht, ob das Menschen oder andere Wesen sind, sondern gemäß dem allgemein ontologischen Begriff der Handlung heißt das nur, daß innerhalb des Geschehensablaufs des Vorhandenen etwas ganz von selbst anfangen *kann*. Dieser Selbstanfang braucht aber kein schlechthinniger Anfang »der Zeit nach« zu sein, d. h. er schließt nicht aus, daß der Zeit nach anderes vorangegangen ist und die freie Handlung auf das Vorhergehende folgt, obzwar nicht aus dem Vorhergehenden »erfolgt«. Zum Beispiel, sagt Kant, wenn ich jetzt »völlig frei . . . von meinem Stuhl aufstehe«¹³, dann fängt – der Kausalität, nicht der Zeit nach – etwas in der Welt schlechthin an, und damit eine Reihe von weiteren, daraus erfolgenden Begebenheiten. »Denn diese EntschlieÙung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen.«¹⁴

Kant gibt schließlich noch einen historischen Hinweis auf die antike Philosophie, deren Welterklärung, von Ausnahmen ab-

¹² a.a.O., A 450. B 478.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

gesehen, auch über die Reihe der Naturursachen hinausgriff zu einem ersten Bewegter – so vor allem Aristoteles mit dem *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*. Die Art des Bewegens dieses unbewegt Bewegenden ist freilich nicht erschöpft, ja nicht einmal getroffen durch absolute Spontaneität, durch anfangsloses Anheben, *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*. Das ist eben eine Bestätigung des Bedürfnisses der Vernunft, wie es sich im Vorstellen einer unbedingten Vollständigkeit des Entstehens der Erscheinungen ausdrückt.

Es ist von großer Wichtigkeit zu beachten, daß die Thesis und ihr Beweis der reinen Vernunft und ihren sich selbst überlassenen Überlegungen ganz gemäß ist und nichts Gezwungenes und Erkünsteltes hat. Kant will damit sagen, daß das in der Thesis Gesetzte und durch den vorgeführten Beweis Bewiesene in seinem Gehalt und in der Art des Beweisgangs in den Überlegungen der gemeinen Menschenvernunft in den verschiedensten Abwandlungen gedacht und behauptet wird. Dasselbe gilt nun aber auch für die Antithesis, die das Gegenteil behauptet, welche Behauptung ebenso schlüssig als wahr zu erweisen ist.

b) Die Antithesis der dritten Antinomie.

Der Ausschluß der Freiheit aus der Kausalität des Weltlaufs

»Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.«¹⁵ Auch hier ist der Beweis indirekt, begründet mit der Annahme des Gegenteils, also mit der Annahme der Wahrheit der Thesis. Wird nun im Beweis der Antithesis die Wahrheit des Gegenteils der Thesis bewiesen, dann kommt damit zugleich der Widerstreit beider Sätze als gleich wahrer und beweisbarer an den Tag.

Beweis der Antithesis: »Setzet: es gebe eine Freiheit im transszendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität,«¹⁶ dann ist damit gesagt, daß die Kausalität als Folgenlas-

¹⁵ a.a.O., A 445, B 473.

¹⁶ Ebd.

sen selbst schlechthin anfängt. Für sie gibt es daher nichts, von woher sie ferner noch bestimmbar wäre, etwa gar nach beständigen Gesetzen. Dieses Ursachesein selbst als geschehende Handlung ist ein Seiendes. Wenn für sie aber keine Gesetzlichkeit besteht, diese aber zum Wesen und den Möglichkeiten der Erscheinungen, des Vorhandenen, gehört, dann ist in der transzendentalen Freiheit ein Ursachesein gedacht, was überhaupt kein Vorhandenes sein kann, »ein leeres Gedankending«.¹⁷ Also gibt es, da transzendente Freiheit dem Kausalgesetz als Gesetz schon entgegen ist, nur Natur. Wenn Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs einträte, dann käme in diesen nicht eine andere Gesetzlichkeit, sondern Gesetzlosigkeit. Natur, zu deren Wesen Gesetzmäßigkeit gehört, wäre damit überhaupt aufgehoben. Oder aber, wenn Freiheit eine Art von Gesetzlichkeit wäre, dann wäre sie eben nichts anderes als Natur. Also gibt es keine Freiheit. Alles, was geschieht, ist bestimmt durch das Eigen- und Allvermögen der Natur.

Aufgrund der Wahrheit der Antithesis ist allerdings der Erkenntnis eine ständige Last aufgeladen, nämlich den Anfang immer höher hinauf zu suchen. Aber zugleich ist das Blendwerk einer Freiheit beseitigt und die Erkenntnis ist für die Last schadlos gehalten durch die Wahrung der durchgängigen und gesetzmäßigen Einheit der Erfahrung. Die Freiheit dagegen ist zwar Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln, weil mit ihr als einem schlechthinnigen Anfang, der nichts Voriges vor sich hat, der Leitfaden der Regel der Bestimmung des Geschehens, die Anweisung zum bestimmenden Rückgang zu Vorigem, abreißt.

In der Anmerkung zur Antithesis zeigt Kant, wie ein Verteidiger der Allvermögenheit der Natur gegen die Lehre von der Freiheit verteidigen würde. Da die Einheit der Erfahrung jederzeit die Beharrlichkeit der Substanz notwendig macht, d. h. daß Substanzen jederzeit in der Welt gewesen sind, so hat

¹⁷ a.a.O., A 447, B 475.

es auch keine Schwierigkeit anzunehmen, daß der Wechsel jederzeit gewesen sei, daß es mithin keinen ersten Anfang gebe. Gewiß, die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung läßt sich nicht begreiflich machen. Solche Unbegreiflichkeit aber ist kein Beweisgrund, »diese Naturrätsel« wegzuworfen. Wollte man ihr nachgeben, dann müßten wir auch die »Veränderung« verwerfen, da auch deren Möglichkeit »anstößig«¹⁸ sein muß. »Denn, wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, daß sie wirklich ist, so würdet ihr niemals a priori ersinnen können, wie eine solche unaufhörliche Folge von Sein und Nichtsein möglich sei.«¹⁹

c) Die Auszeichnung der kosmologischen Ideen
in der Frage nach der Möglichkeit der eigentlichen Metaphysik
und das Interesse der Vernunft an ihrer Auflösung

So sind Thesis und Antithesis gleich notwendig, gleich wahr und gleich einsichtig beweisbar. Ihr Widerstreit ist eine innere zur Vernunft selbst gehörige »Veruneinigung«.²⁰ Diese kann aus der Menschennatur nicht ausgerissen und beseitigt werden. Es bleibt nur, eindringlicher nach ihrem Ursprung zu fragen. Bevor Kant dieser Frage nachgeht und den Weg einer Auflösung, nicht Beseitigung dieser Antinomie findet, legt er sich die Frage vor: Wenn wir dieses unaufhörlich schwankende Spiel des Widerstreits der reinen Vernunft vor uns haben, stehen wir dann ganz unbeteiligt dabei, oder möchten wir uns doch, wenn wir unser Interesse fragen, am liebsten auf eine Seite schlagen und auf welche?²¹ Unser Interesse – damit meint Kant nicht beliebige Bedürfnisse und Wünsche, sondern dasjenige, woran der Mensch als Mensch ein Interesse nimmt, was ihn in seinem Menschsein als Mensch angeht. In den reinen

¹⁸ a.a.O., A. 451, B 479.

¹⁹ Ebd.

²⁰ a.a.O., A 464, B 492.

²¹ Vgl. a.a.O., A 465, B 493.

Vernunftbegriffen, den Ideen (Seele, Welt, Gott), bieten sich »Aussichten auf die letzten Zwecke [Unsterblichkeit, Freiheit, Gott], in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen.«²²

Der Widerstreit zum Beispiel, den wir darstellten, betrifft ganz allgemein alles vorhandene Seiende. Zu diesem gehört auch der einzelne Mensch als ein vorhandenes Stück des Weltganzen. Die Zwiespältigkeit der Antinomie, ob es innerhalb des vorhandenen Seienden solches gibt, das von selbst eine Geschehnisreihe anfangen kann oder nicht, diese allgemeine Zwiespältigkeit wird, wenn der einzelne Mensch sie auf sich als ein Vorhandenes bezieht, zur Frage, »ob ich in meinen Handlungen frei, oder wie andere Wesen, an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei.«²³ Bin ich frei oder ist alles bloß Naturzwang? Sofern wir uns für die Thesis entscheiden, ihr den Vorzug geben, entscheiden wir uns für die Freiheit. und zwar nicht als bloße Ungebundenheit, sondern gerade als Bedingung der Möglichkeit der Verantwortlichkeit haben wir die Möglichkeit der Moralität überhaupt im Sinne. In der Entscheidung für die Thesis zeigt sich dann ein gewisses moralisches Interesse.²⁴ Zugleich aber zeigt sich ein spekulatives, d. h. rein theoretisches Interesse, sofern uns daran liegt, auf die Frage nach der Ganzheit des Vorhandenen eine befriedigende, d. h. abschließend beruhigende Antwort geben zu können, welche Möglichkeit auf der Seite der Antithesis nicht besteht. Weil so dem natürlichen Vorziehen der Thesis das allgemeine praktische und theoretische Interesse der Menschenvernunft sich zuneigt, hat ihr Gehalt eine gewisse Popularität, die der Gegenposition fehlt. Hier ist ein rastloses Aufsteigen zu immer weiter zurückliegenden Ursachen gefordert, hier kommt das Erkennen nie auf einen festen Punkt, wo ein Ausruhen und Ruhe möglich wäre, sondern der Mensch hängt da »jederzeit mit

²² a.a.O., A 463, B 491.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. a.a.O., A 466, B 494.

einem Fuße in der Luft«. ²⁵ So ist auf der Basis der Antithesis, die eben keine ist, weil sie kein Erstes und keinen Anfang gewährt, nicht die Errichtung eines vollständigen Gebäudes der Erkenntnis möglich. ²⁶ Weil nun »die menschliche Vernunft . . . ihrer Natur nach architektonisch« ²⁷ ist, d. h. alle Erkenntnisse betrachtet als gehörig zu einem möglichen System, deshalb »führt das architektonische Interesse der Vernunft . . . eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich.« ²⁸ Damit ist zugleich gesagt, daß die Hauptrichtung des eigentlichen metaphysischen Fragens und Antwortens, entspringend der »Naturanlage« des Menschen, durch die Thesis gegeben ist. Das vermag aber, rein dem Gehalt nach betrachtet, ihr keinen Vorzug vor der Antithesis zu geben, sondern zeigt nur an, daß die Menschenvernunft zumeist nicht einmal imstande ist, ihren eigenen Widerstreit vorurteilslos zu sehen. Der Zusammenhang der Thesis mit dem allgemeinen Interesse des Menschen deutet nun überhaupt darauf hin, daß, »wenn es . . . zum Tun und Handeln käme«, »dieses Spiel der bloß spekulativen Vernunft« zwischen Thesis und Antithesis »wie Schattenbilder eines Traumes« verschwände, und der Mensch »würde seine Prinzipien bloß nach dem praktischen Interesse wählen.« ²⁹ Andererseits »kann es niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden, die Sätze und Gegensätze, so wie sie sich . . . verteidigen können, auftreten zu lassen.« ³⁰ Aus alldem ergibt sich: Die reine Vernunft trägt nicht nur diesen Widerstreit in sich, sondern die möglichen Stellungnahmen sind unter sich verschieden und gegeneinander im Recht.

Wir müssen hier in unserem Problemzusammenhang darauf verzichten, dem von Kant aufgerollten Antinomienproblem grundsätzlich nachzugehen und nach der ursprünglichen Ver-

²⁵ a.a.O., A 467, B 495.

²⁶ Vgl. a.a.O., A 474, B 502.

²⁷ Ebd.

²⁸ a.a.O., A 475, B 503.

²⁹ Ebd.

³⁰ a.a.O., A 475 f., B 503 f.

wurzelung desselben im Wesen des menschlichen Daseins zu fragen. Das bedeutet zugleich, darauf zu verzichten, kritisch zu fragen, inwiefern die von Kant herausgestellten Antinomien schlechthin notwendig sind, inwiefern sie sich lediglich aufgrund der spezifisch kantischen Ansetzung des Vernunftproblems und der Frage nach dem Menschen als notwendig ergeben. Für uns geht es allein darum, die Stelle des Freiheitsproblems innerhalb der Metaphysik, seinen metaphysischen Charakter zu sehen und diesen *ersten Weg zur Freiheit mit dem zweiten zur Einheit zu bringen*.

Das Freiheitsproblem gehört zum Weltproblem. Die Problematik erwächst als Antinomie einer kosmologischen Idee, der Vernunftkenntnis von der absoluten Totalität der Reihe der Entstehung einer Erscheinung. Die *kosmologische Idee der Freiheit* erfährt aber dadurch noch eine *besondere Bestimmung und Auszeichnung*, daß die kosmologischen Ideen vor allen anderen (den psychologischen und theologischen) in bestimmter Hinsicht eine Bedeutung haben, dergemäß es nicht möglich ist, sich der Aufgabe der Auflösung ihres Widerstreits zu entziehen. Die Versuchung liegt freilich nahe. Man könnte sich darauf berufen, daß es »unverschämte Großsprecheri« und »auschweifender Eigendünkel«³¹ sei, alle Fragen lösen zu wollen, und daß es angebracht sei, in diesen letzten Fragen der Vernunft sich einfach zu bescheiden. Allein, dieses Vorschützen einer undurchdringlichen Dunkelheit der letzten Fragen mag bei den psychologischen und theologischen Ideen möglich und ein Zeichen wirklicher Bescheidenheit und Bescheidenheit sein, mit Bezug auf die kosmologischen Ideen ist solches Verfahren nicht zugänglich, d. h. die Auflösung ihres Widerstreits ist notwendig. Inwiefern? Der Gegenstand der kosmologischen Ideen ist die Totalität der Erscheinungen. Diese Vollständigkeit des Vorhandenen in seinem Vorhandensein ist zwar empirisch nicht und nie gegeben, was aber thematisch in den kosmologischen

³¹ a.a O., A 476, B 504.

Ideen genannt und gemeint ist, Kosmos, Natur, ist andererseits gerade der mögliche Gegenstand der Erfahrung. Bei diesen Ideen muß der Gegenstand als gegeben vorausgesetzt werden, und die Fragen, die diese Ideen auslösen, betreffen eben nichts anderes als die Vollständigkeit der Synthesis der Erfahrung. Der Gegenstand ist an ihm selbst bekannt. Was hier als bekannt gegeben ist, muß auch das Richtmaß abgeben für die Beurteilung der Ideen und die Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird. Die kosmologischen Ideen sind zwar nicht ausführbar, d. h. die Totalität ist als solche nicht anschaulich darstellbar und zu geben, aber das Vorstellen derselben ist doch jederzeit von einem Gegebenen her und für dieses zu befolgen. Es könnte sein, daß diese Ideen in der Art, wie sie selbst entspringen und einander widerstreitende Behauptungen aus sich heraussetzen, sich nicht an das halten, worauf sie als kosmologische Ideen bezogen sind, die Erscheinungen, und vor allem nicht an das, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird. Wenn wir uns aber darauf besinnen, dann finden wir am Ende den Schlüssel zur Auflösung und den Ursprung ihres Widerstreits. Sollte er auf einem Schein beruhen, dann müßte er sich auflösen und es wäre ein Weg gegeben, den Streit beizulegen und das in den Ideen Vorgestellte positiv einzubeziehen in die Möglichkeit der Erfahrung. Sollte aber der Streit trotzdem fort dauern, dann müßte doch irgendein Weg gesucht werden, denselben beizulegen. Mit Bezug auf das Freiheitsproblem heißt das: Freiheit als kosmologische Idee bleibt nicht einfach stehen als Gegenbegriff zur Naturkausalität, sondern der Widerstreit beider erfährt eine Auflösung, so daß die Möglichkeit der Einheit beider – Kausalität aus Freiheit und Kausalität nach der Natur – zum mindesten nicht undenkbar ist.

Aber selbst von der Aussicht auf eine mögliche Auflösung des Widerstreits noch ganz abgesehen, liegt schon darin etwas Wesentliches, daß man in der Antithetik die Argumente der Vernunft für ihre Sätze gegeneinander auftreten läßt. Kant

nennt das die skeptische Methode. Sie dient nicht einem Skeptizismus, einer Zweifelssucht oder gar Verzweiflung an der Möglichkeit der Wahrheit, sondern ist $\sigma\acute{\epsilon}\psi\iota\varsigma$ in der echten Bedeutung des Wortes – ein bloßes Zusehen dem Gegeneinander, damit ja auf beiden Seiten alle Argumente ans Licht gebracht werden und der Widerstreit seine äußerste Schärfe bekommt. Denn nur so kann er aufgelöst werden, d. h. nur so kommt er an den Tag hinsichtlich seiner Voraussetzungen bzw. daß und inwiefern in diesen eine Falschheit liegen muß. Diese Falschheit wieder bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der Wahrheit.³²

§ 24. *Vorbereitende (negative) Bestimmungen
zur Auflösung der dritten Antinomie*

- a) Der Trug der gemeinen Vernunft in der Handhabung ihres Grundsatzes

Wir sehen, der transzendente Begriff der Freiheit entspringt innerhalb einer Ideenbildung, d. h. eines notwendigen Vorstellens, bei dem die Vernunft ihr Prinzipium eines notwendigen Vorstellens geltend macht, unter anderem nämlich innerhalb desjenigen, das auf Objekte und ihre Mannigfaltigkeit geht, sofern diese Mannigfaltigkeit eine Reihe der Synthesis ist, rücklaufend und aufsteigend vom Bedingten zu Bedingungen. In dieser Hinsicht wäre Freiheit unbedingte Kausalität. Welches Prinzip macht dabei die Vernunft geltend? Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben.

Wenn wir diesen Grundsatz hören, spüren wir doch irgend-eine Unstimmigkeit, wenngleich wir nicht in aller Deutlichkeit sagen können, wo sie ihren Sitz hat. Nur die Vermutung besteht zunächst, daß dieser Grundsatz trügerisch ist. Worin be-

³² Vgl. a.a.O., A 507, B 535.

steht der Betrug? Wovon ist in diesem Grundsatz überhaupt die Rede? Von Bedingung und Bedingtem, vom Verhältnis des Bedingten zur Bedingung. Nur davon? Nein, sondern vom Verhältnis der Gegebenheit des Bedingten zur Gegebenheit der Bedingung und ihrer ganzen Reihe, von der Bedingung der Gegebenheit der ganzen Reihe der Bedingungen. Von recht Verschiedenem und von Vielerlei ist da die Rede, und wir merken jetzt, daß, wenn wir den Grundsatz so dahersagen, wir uns nicht einfallen lassen, seinem vollen Gehalt Rechnung zu tragen. Trotzdem glauben wir, ihn ohne weiteres zu verstehen, einzusehen und anwenden zu dürfen. Wir – d. h. die gemeine Vernunft. Worin besteht die Gemeinheit in der Auffassung und Handhabung dieses Grundsatzes? Das Gemeine ist das Unterschiedslose, was alles in eins zusammenwirft, und daher unbesehen das in sich Verschiedene gleichmäßig nimmt, das eine für das andere setzt, und sei es in sich noch so verschieden. Dadurch aber wird etwas genommen und ausgegeben als solches, was es nicht ist und umgekehrt. In dieser Gemeinheit der Vernunft liegt daher ohne weiteres Täuschung und Trug.

Inwiefern wird dieser Grundsatz von der Vernunft gemeinunterschiedslos gemacht? Wir sagten zunächst allgemein, daß in diesem Grundsatz die Rede von Bedingtem und Bedingung ist. Schon der Begriff des Bedingten bringt es mit sich, daß darin vorgestellt wird die Beziehung auf – eine Bedingung. Es liegt demnach im Begriff des Bedingten die Anweisung auf den Rückgang zu einer Bedingung, anders gesprochen, dieser Rückgang zur Reihe der Bedingungen ist im Begriff des Bedingten *aufgegeben*. Diese Aufgabe liegt schon allgemein in dem überhaupt nur vorgestellten Verhältnis von Bedingung und Bedingtem, ganz abgesehen davon, was als Bedingtes gegeben ist, ja ob überhaupt etwas gegeben ist. Diese Aufgabe besteht für das denkende Bestimmen rein als solches, für den λόγος. Die den Begriff des Bedingten auszeichnende Aufgabe des Rückganges zu Bedingungen ist daher ein *rein logisches Postulat*. Allein, weil es ein rein logisches Postulat ist, sagt es nicht nur

faktisch nichts über das Verhältnis eines gegebenen Bedingten zur Gegebenheit seiner Bedingungen, es kann darüber überhaupt nichts sagen. Wenn daher das logische Postulat in seiner Bedeutung und Rechtmäßigkeit einleuchtet – mit einem Bedingten ist der Rückgang zu einer Bedingung aufgegeben –, so heißt es ganz und gar nicht, daß zu Recht besteht: Mit der Gegebenheit eines Bedingten ist auch die Bedingung *gegeben* und ihre ganze Reihe aufwärts. Dieser fundamentale Unterschied zwischen dem Verhältnis von Bedingtem und Bedingung auf der einen und dem Verhältnis von Gegebenheit eines Bedingten zur Gegebenheit der Bedingungen auf der anderen Seite – jenes ist ein logisch-begriffliches im nur Gedachten, dieses ein ontisch-faktisches im zeitlichen Geschehen des Erfahrens – ist das erste, was die gemeine Vernunft übersieht und zu einem Unterschiedslosen gleichmacht.

Aber ihr Gleichmachen geht noch weiter. Was liegt darin, wenn die gemeine Vernunft den Grundsatz hinnimmt bezüglich der Rede vom Gegebensein des Bedingten? Es ist Bedingtes gegeben, d. h. irgendwelches Seiendes (Dinge) ist. Wenn diese Dinge sind als bedingte, dann ist mit ihnen seiend das Bedingende, d. h. die vollständige Reihe der Bedingungen und das Unbedingte selbst müssen dann erst recht schon sein. Hier wird bei der Rede von Gegebenheit gar nicht gefragt, *was* ist *wann* und *wie* gegeben, sondern es gilt als selbstverständlich, daß der so Redende und den Grundsatz Verstehende, d. h. der Mensch, ohne weiteres, bedingungslos, die Dinge, wie sie sind, schlechthin erkennt und daher schlechthin über ihr bedingtes und bedingendes Zusammensein entscheiden kann. Die Rede vom Gegebensein des Bedingten und der Bedingung hält sich nicht nur in dieser Unbestimmtheit, sondern diese Unbestimmtheit ist zugleich die Selbstverständlichkeit der Meinung, der erkennende Mensch erkenne die Dinge bedingungslos, wie sie schlechthin an ihnen selbst sind. Die gemeine Vernunft übersieht, daß wir, um Seiendes als gegeben zu haben, zur Kenntnis desselben zu gelangen, das Seiende erst erlangen und darnach als einem vor-

dem schon Seienden langem müssen, es begegnen lassen müssen, um es als solches zu haben, was sich zeigt. Das Seiende ist uns nur als sich zeigendes, als Erscheinung gegeben, und dieses Gebenlassen steht unter bestimmten Bedingungen, unter denjenigen nämlich, die für uns ein hinnehmendes Vorstellen, d. i. Anschauung, ermöglichen. Was Hinnehmen ermöglicht, gehört zu ihm wesensnotwendig. Wenn Hinnahme Anschauung ist, dann muß auch das zu Ermöglichende Anschauungscharakter haben. Das Ermöglichende ist gegenüber dem, was ermöglicht wird, das Frühere, Vorgängige; das ermöglichende Anschauen muß im vorhinein sein Vorstellbares anschauen.

Dieses Gebenlassen der Erscheinungen steht unter bestimmten Bedingungen, nämlich daß sie in Raum und Zeit begegnen, welche beide nicht Dinge an sich sind, die auch vorhanden wären, ›neben‹ und zugleich mit innerräumlichen und innerzeitigen Dingen, sondern welche beide Weisen des Vorstellens sind, die dem Menschen zugehören, derart, daß er im vorhinein jegliches Begegnende sich zeigen läßt im Horizont von Raum und Zeit. Alle Verhältnisse des begegnenden Seienden sind daher im vorhinein bestimmt als Zeitverhältnisse. Das gilt dann auch von dem Verhältnis der begegnenden Begebenheit des Bedingten zur Gegebenheit der Bedingungen, d. h. wenn das Bedingte in der Erscheinung und als Erscheinung gegeben ist, so folgt daraus noch nicht, daß auch mitgegeben, d. h. zugleich und zumal sei die Einheit des Zeitverhältnisses des Bedingten zu seiner Bedingung, sondern diese Reihe ist immer nur sukzessiv und in der Zeit nacheinander gegeben. Daher kann der Grundsatz nicht lauten: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben. Nur das kann gesagt werden, daß mit der Gegebenheit eines Bedingten in der Erscheinung auch der Rückgang zur Reihe der Bedingungen gegeben ist, und daß es nicht an solchen fehlen könne, aber nicht, daß sie in ihrer Totalität vorhanden seien. So sehen wir das gemeine Verfahren der Vernunft in Auffassung und Gebrauch dieses Grundsatzes.

Um das Gemeinmachen der Unterschiede noch einmal kurz darzustellen, sei der Grundsatz in seiner Funktion als Grundsatz, d. h. als Obersatz eines Schlusses in der Einheit mit diesem Schluß vorgeführt, im Vernunftschluß, mit dessen Hilfe nach Kant die Vernunft zu ihren kosmologischen Ideen kommt, deren eine die der Freiheit ist. Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen desselben, das Unbedingte, gegeben. Nun ist das Bedingte gegeben in solchem, was entsteht und aus einem anderen erfolgt. Also ist das Unbedingte eines solchen Erfolgens gegeben, das schlechthin anfangende Ursachesein, d. h. Freiheit. Die gemeine Vernunft setzt zunächst die Evidenz des rein ontologischen Begriffsverhältnisses gleich mit dem ontischen Verhältnis des Gegebenseins von seiendem Bedingten und seiender Bedingung. Das Seiende ist dabei als Ding an sich genommen, d. h. ohne Rücksicht auf die Bedingungen seiner möglichen Gegebenheit. Eben dieses Seiende wird nun im Untersatz des Schlusses als Erscheinung genommen, ohne freilich in dieser Bedeutung erkannt zu sein. Was nun schon zu Unrecht von Dingen an sich ausgesagt ist, wird auf die Erscheinungen, wiederum zu Unrecht, übertragen und daraus ein Schluß gezogen, der seine Unrechtmäßigkeit an der Stirn trägt, vorausgesetzt, daß das gemeine Verfahren der Vernunft als solches durchsichtig geworden ist. Die Gemeinheit der Vernunft besteht aber zuletzt darin, daß sie sich nicht nur immer in dieser ihrer Unterschiedslosigkeit als das Selbstverständliche behauptet, sondern sich dadurch selbst daran hindert, zu einer Durchsichtigkeit zu kommen. So darf Kant sagen: Die gemeine Vernunft bewegt sich in einer »ganz natürliche[n] Täuschung«¹ mit diesem ihrem Grundsatz und dessen Gebrauch bei der kosmologischen Ideenbildung, die als solche zur Entfaltung der Antinomien führt. Der Grundsatz aber liegt sowohl dem Beweis der Thesis als der Antithesis zugrunde. Durch die Aufhellung des im Grundsatz liegenden Be-

¹ a.a.O., A 500, B 528.

trugs werden nun beide Sätze eines »Fehltritts«² überführt in der Art, wie sie sich als wahr erweisen. Demnach muß der Anspruch beider, wirklich beweisbar und echt bewiesen zu sein, abgewiesen werden.

- b) Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich bzw. endlicher und unendlicher Erkenntnis als Schlüssel zur Auflösung des Antinomienproblems

Allerdings ist damit noch nicht bewiesen, daß sie in der Sache selbst, in dem, was sie als Sätze im Schlußsatz behaupten, Unrecht haben. Es kann sehr wohl ein Satz wahr sein, wenngleich der Beweis seiner Wahrheit in sich brüchig und unrechtmäßig ist. Wenn das letztere nun auch bezüglich Thesis und Antithesis gezeigt wurde, so dauert doch der Streit beider nach wie vor weiter an, d. h. beide können sich immer wieder gegenseitig »schön widerlegen«.³ Demnach kann der Streit nur so beigelegt werden, daß gezeigt wird: beide streiten um nichts. Ein gewisser Schein malt ihnen eine Wirklichkeit vor, wo im Grunde nichts anzutreffen ist, so daß der Streit in sich nichtig ist. Es muß gefragt werden, welchen Charakter dann dieser Widerstreit von Thesis und Antithesis hat. Welche Art von Gegensätzlichkeit (Opposition) liegt in den Antinomien?

Wir wollen uns, um das zu bestimmen, an die dritte, von uns bisher immer ausschließlich behandelte Antinomie halten und sie zu diesem Zwecke auf eine Form bringen, in der der Widerstreit handgreiflicher heraustritt. Die Thesis behauptet die Freiheit als unbedingte Kausalität, als ursprünglichen Anfang, dem nichts vorangeht, rückwärts dessen es kein »und so weiter« zu neuen Bedingungen gibt. Daher können wir die Thesis auch so fassen: Die Reihe der übereinander geordneten Ursachen ist an sich ihrer Totalität nach endlich. Jetzt wird schon ersichtlich, was der Gegen-satz sagt: Die Reihe der regressiven Syn-

² a.a.O., A 501, B 529.

³ Ebd.

thesis der Bedingungen ist an sich unendlich. Kurz gefaßt lautet jetzt der Widerstreit: Die Natur ist endlich – die Natur ist nicht endlich, unendlich. Eine solche Gegenstellung nennt man einen einfachen Widerspruch (Kontradiktion). Sofern wir nun den Widerstreit als einfachen, ›geraden‹ Widerspruch nehmen, d. h. so, wie ihn die gemeine Vernunft nimmt und die Glieder gegeneinander ständig ausspielt, dann ist dabei vorausgesetzt, daß die Natur (Weltsein) ein Ding an sich, d. h. schlechthin, im ganzen absolut für uns gegeben ist, absolut erkannt. Bei dieser Voraussetzung ist verschwiegen, daß die Natur als Grundbegriff der Erscheinungen gar nicht die absolute Existenz ausmacht. Weil sie nicht das An-sich-Sein ist, kann weder gesagt werden, sie ist an sich endlich, noch, sie ist an sich unendlich. Die Voraussetzung beider Sätze, der Thesis wie der Antithesis, ist gleichmäßig falsch. Nehme ich diese falsche Voraussetzung, d. h. diesen Schein weg, dann verwandelt sich der vermeintlich echte Widerstreit als Widerspruch in einen scheinbaren Widerstreit, d. h. in eine dialektische Opposition. Beide Sätze widersprechen sich nicht nur, sondern beide sagen mehr, als es zum Widerspruch erforderlich ist, und dieses Mehr liegt darin, daß sie das, worüber sie reden, als Ding an sich ausgeben, als das, was es nicht ist. Sie arbeiten mit einem Schein und zwar, wie wir sahen, mit einem solchen, der der natürlichen gemeinen Vernunft notwendig ist.⁴

Der Widerstreit wird gehoben durch den Nachweis einer falschen Voraussetzung, daß Erscheinungen als Dinge an sich genommen sind, d. h. daß beide nicht unterschieden sind. Die Unterscheidung ist aber im Interesse der reinen Vernunft notwendig, wenn sie sich selbst in ihren eigenen echten Möglichkeiten und damit Notwendigkeiten durchsichtig werden soll. Diese Unterscheidung aber von Ding an sich und Erscheinung ist nichts anderes als die von endlicher und unendlicher Erkenntnis und d. h., das Problem der reinen Vernunft muß als

⁴ Vgl. a.a.O., A 506, B 534

Problem der endlichen reinen Vernunft erkannt werden. Darin liegt weiter, daß die Endlichkeit der Menschennatur auch aus und im Wesen der Erkenntnis ihre Bestimmung finden muß. Die Endlichkeit der Erkenntnis aber in ihrem Wesen zu umgrenzen, ist die Grundaufgabe, die sich die »Kritik der reinen Vernunft« in ihrem ersten positiven grundlegenden Teil stellt. Wenn daher die Auflösung der Antinomien als eine solche sich ergibt, die nur möglich ist aufgrund der genannten Unterscheidung, so ist die Antinomienlehre für Kant zugleich der indirekte Beweis für das, was die transzendente Ästhetik positiv zu beweisen hatte. Kant spricht das unzweideutig aus und bekundet damit selbst das Anliegen der »Kritik der reinen Vernunft«. Jetzt begreifen wir, warum das Antinomienproblem der entscheidende Anstoß zu Kants »Kritik der reinen Vernunft« werden konnte: weil es zu seiner Auflösung notwendig die Besinnung auf den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, von endlicher und unendlicher Erkenntnis fordert; genauer, weil dieses Problem dazu zwang, diesen Unterschied allererst als einen solchen zu entdecken und als Zentrum aller weiteren Problematik der Metaphysik festzuhalten.

Freilich sehen wir auch in der kritischen Erörterung der *Metaphysica specialis* dieselbe Grundhaltung Kants, wie er sie in der kritischen Umgrenzung und Bestimmung der *Metaphysica generalis* (Ontologie) befolgte. Die Endlichkeit des Menschen wurde nicht entschlossen und von Grund aus Thema in Absicht auf das Problem einer Grundlegung der Metaphysik überhaupt und in den Grenzen dieses Problems. Kant begnügt sich, und für seine nächsten Zwecke mit Recht, zum Beispiel in der Antinomienlehre mit der Aufweisung des Widerstreits, mit ihrer Auflösung und damit dem Hinweis auf den in der Menschennatur liegenden natürlichen Schein. Die natürliche Vernunft ist gemeine Vernunft, sofern sie wesentliche Unterschiede einbnet, gemein macht, bzw. überhaupt nicht aufkommen läßt. Zur Natur der menschlichen Vernunft gehört diese Gemeinheit. Das gilt es nicht nur umfassender und ursprünglicher zu

zeigen, sondern es gilt vor allem, diese natürliche Gemeinheit als ein Wesensmoment der Endlichkeit sichtbar zu machen. Es gilt zu zeigen, warum diese Gemeinheit zur natürlichen Vernunft gehört und worin sie eigentlich besteht. In der Art, wie oben versucht wurde, den Gebrauch des Prinzips der Vernunft zu interpretieren, haben wir schon die Richtung gewiesen, in der die Antwort zu suchen ist. Was bekundet sich in solchem Verwischen der Unterschiede zwischen dem Logischen, Ontischen und Ontologischen, daß alles gleich unbestimmt als ›Sein‹ genommen wird?⁵

*§ 25. Die positive Auflösung der dritten Antinomie.
Freiheit als Kausalität der Vernunft: transzendente Idee
einer unbedingten Kausalität. Charakter und Grenzen des
Freiheitsproblems innerhalb des Antinomienproblems*

a) Die Auflösung des Antinomienproblems über das
Problem der endlichen Erkenntnis hinaus als Problem der
Endlichkeit des Menschen überhaupt

Wir besinnen uns zur Beantwortung dieser Frage noch einmal auf *das Freiheitsproblem innerhalb des Antinomienproblems*. Wenn wir Kant folgen auf seinem *ersten Weg zur Freiheit*, dann treffen wir sie innerhalb des Antinomienproblems. Dieses ist die Form des Weltproblems als der Grundfrage der kritischen Auflösung der überlieferten metaphysischen Disziplin der rationalen Kosmologie. Innerhalb des Antinomienproblems und innerhalb des Widerstreits zweier Sätze muß jedesmal die Rede auf die Freiheit kommen, und zwar im entgegengesetzten Sinne: Es ist Freiheit neben und in der Natur – es ist nur Natur und keine Freiheit. Der Widerstreit kann nicht so entschieden werden, daß die Wahrheit auf eine Seite der Streitenden

⁵ Vgl. oben, S. 26 und 117. Die ›Indifferenz‹ des Seinsverständnisses, die ›Unterschiedslosigkeit‹ war einer der acht aufgezählten Charaktere.

zu stehen kommt. Eine Entscheidung ist nur möglich auf dem Wege einer Auflösung des Widerstreits, d. h. durch den Nachweis, daß der Ursprung des Streites diesem kein Recht gibt, für sich eine Entscheidung zu verlangen. Wohl aber gibt der Ursprung des Streites ihm gerade das Recht, ständig in der Menschennatur sein Unwesen zu treiben.

Die Auflösung des Streites, die Ursprungsbetrachtung, erfolgt in zwei Etappen.

1. Es wird gezeigt, daß das Prinzip, aufgrund dessen die vernünftelnenden Schlüsse zu den widerstreitenden Sätzen führen, in der Art, wie es als Prinzip fungiert, trügerisch ist. Was von rein logischen Beziehungen gilt, wird genommen für rein ontische und diese ihrerseits wieder werden unterschiedslos aufgefaßt bald im Sinne von solchen, die nur absoluter Erkenntnis zugänglich sind, bald von solchen, die der endlichen Erkenntnis zugehören. Was von jener gilt, gilt nicht von dieser und umgekehrt. Nicht nur das Beweisprinzip der Beweise der beiden antinomischen Sätze und damit die Beweise selbst sind trügerisch, sondern auch der gegensätzliche Sachgehalt der Sätze selbst ist in sich nichtig, ist ein scheinbarer Gegensatz.

2. In der näheren Kennzeichnung des Gegensatzes wird gezeigt, daß kein echter Widerspruch besteht, weil beide Sätze: Die Natur an sich ist endlich – die Natur ist an sich unendlich, von der Natur etwas sagen, was sie überhaupt nicht ist. Die Sätze sagen mehr, als was zum Widerspruch notwendig ist: ein, weil einen Schein bildender, dialektischer Widerspruch.

Der Schlüssel dieser zweifachen Auflösung ist die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, welche Unterscheidung das Problem der Endlichkeit der Erkenntnis in sich trägt. Diese wird Problem in der Umgrenzung des zugänglichen Seienden und der Bedingung der Möglichkeit seiner Zugänglichkeit.

Was aber besagt die Unterschiedslosigkeit beider? Ist sie nur ein Fehler der überlieferten Metaphysik oder etwas Wesentliches? Wenn das metaphysische Fragen zur Menschennatur

gehört, dann auch *diese eigentümliche* von Kant selbst *als notwendig behauptete Verkehrung*. Was ist es in der Menschenatur, das diese Verkehrung ermöglicht? Wir deuteten es bereits an: die *Art des Seinsverständnisses*, d. h. dessen Indifferenz. Woher kommt und warum geschieht diese? Ist aus dem Seinsverständnis selbst noch die Notwendigkeit dafür zu ersehen? Inwiefern ist sie notwendig und wird doch nicht mehr durch ein weiteres Warum hinterfragt? Was heißt das? Es gilt, *die Endlichkeit des Menschen über die bloße Endlichkeit seiner Erkenntnis hinaus ans Licht zu bringen*. Diese Endlichkeit gilt es sich zeigen zu lassen, nicht um festzustellen, daß und wo Grenzen sind, wo es zu Ende ist, wo es aufhört, wo das Nichtmehr-weiter sich auftut, sondern um die innere Gefaßtheit und Sammlung zu erwecken, womit und worin das Wesentliche anfängt und von woher es allein zu seiner Zeit besteht.

Wenn das Grundproblem einer Grundlegung der Metaphysik, wie es die »Kritik der reinen Vernunft« ist, im Problem der Endlichkeit des Menschen besteht, dann muß die umfassende und totale Durchdringung der »Kritik der reinen Vernunft« erst recht und immer unausweichlicher auf das Problem der Endlichkeit dringen. Aber, werden wir sagen, dieses Problem mag zentrale Bedeutung haben, für uns geht es um das Problem der Freiheit. Was haben wir für dieses aus der jetzigen Erörterung der Auflösung der Antinomien gewonnen? Ist dadurch irgendwie das, was wir suchen, deutlicher geworden, *die systematische Stellung des Freiheitsproblems im Rahmen der Grundlegung der Metaphysik*? Wenn in der angezeigten Weise der Widerstreit aufgelöst wird, so betrifft diese Auflösung nur negativ seine innere Unrechtmäßigkeit und Nichtigkeit. Dann aber wäre das in den Antinomien erörterte Freiheitsproblem selbst ein nichtiges. Kommt es so mit der aufgelösten Antinomie selbst zum verschwinden?

Wir kommen über die vielleicht entscheidende Erkenntnis nicht hinaus: *Die Freiheit ist im Sinne eines transzendentalen Naturbegriffes angesetzt*. Allerdings, das ist das nackte Resul-

tat und doch nicht das eigentliche Ergebnis, jenes, was aus dem eigentlichen Verständnis des Problems erwächst. Das Problem war die Auflösung des Widerstreits zwischen Kausalität nach der Natur und Kausalität aus Freiheit. Auflösung des Widerstreits sagt gewiß zunächst: Beseitigung der Veruneinigung, dafür sorgen, daß sie nicht und nicht mehr besteht, also in gewissem Sinne etwas Negatives. Die eigentliche Auflösung des Widerstreites muß aber zu etwas Positivem führen, zur Möglichkeit der *Einheit* der beiden Streitenden. Man wird fragen, warum. Kant würde antworten: Einmal weil die Vernunft überhaupt, auch als endliche menschliche, zum Grundprinzip die Einheit hat, sodann aber, weil gerade die kosmologischen Ideen eigentümlich auf die Erfahrung bezogen sind, die selbst eine Einheit der Gesetzlichkeit darstellt. Erst wenn also eine positive Einigung erreicht ist, werden wir den metaphysischen Kern des Antinomienproblems und damit des Freiheitsproblems fassen können. Um diesem Ziel nahe zu kommen, dazu dienten die letzten Erörterungen, nicht etwa nur einer äußerlichen Vervollständigung des historischen Berichts über dieses Lehrwerk der »Kritik der reinen Vernunft«.

Was bisher in Kants Durchdringung der Antinomien negativen Charakter hatte, verlangt eine Wendung ins Positive. Das bedeutet, daß die bloße Kritik des Grundsatzes und seines Gebrauches von seiten der gemeinen Vernunft mit ihren vernünftelnden Schlüssen dazu übergehen muß auszumachen, was er nun selbst in der berechtigten Form sein kann, ja sein muß, wenn anders gerade die kosmologischen Ideen gemäß ihrer ausgezeichneten Bezogenheit auf die Einheit des Erfahrbaren auch eine *positive Funktion* innerhalb des Gesamtproblems der Möglichkeit der Erfahrung beanspruchen kann.

Es zeigt sich, daß die gemeine Vernunft den Charakter des Grundsatzes verkennt, sofern sie diesen als einen Satz nahm, in dem etwas über die Dinge an sich ausgesagt werde. Dagegen wurde klar, daß der Grundsatz nur den Fortgang des Rückganges von der Gegebenheit des Bedingten zur Gegebenheit

einer Bedingung gebietet. Dabei darf jedoch bei einem schlechthin Unbedingten als einem Gegebenen und Gebbaren nie stehen geblieben werden. Der Grundsatz sagt nichts aus über den Wesensbau der Natur, ihre Konstitution. Er ist kein konstitutiver Grundsatz wie etwa die Analogien der Erfahrung¹, sondern er gibt nur die Regel für ein Verfahren im Erkennen der Natur, der Idee einer Vollständigkeit gemäß; er ist nur ein *regulatives Prinzip*. Anders gewendet und mit den Worten Kants ausgedrückt: Der Grundsatz antizipiert nicht, nimmt nicht vorweg, was ein Objekt als solches selbst ist, sondern er postuliert, fordert nur als Regel, was im Regressus geschehen soll. Diese regulative Gültigkeit ist das einzige, was positiv im Grundsatz erhalten bleibt, und es fragt sich jetzt, was sich aus dieser positiven Funktion des Grundsatzes für die positive Auflösung der Antinomien ergibt. Dabei ist keine ontische Interpretation der Totalität in Ansatz zu bringen, sondern ein ontologisches Postulat bezüglich der Totalität der Erkenntnis der Erfahrungen. Eine positive Auflösung des inneren Widerstreites der Vernunft wird die Aufgabe haben, den Sinn der möglichen Zusammenstimmung mit sich selbst aufzuschließen, und zwar in bezug auf das, was da strittig auseinanderging. Es geht daher jetzt um die Frage der Unmöglichkeit der »Veruneinigung« von Kausalität durch Freiheit mit Naturnotwendigkeit.

Es wird weiter gefragt werden müssen, worauf schließlich dieses Problem der möglichen Einheit von Freiheit und Natur orientiert ist und woher motiviert, ob sie ihren letzten Bestimmungsgrund hat in einem lediglich spekulativen Interesse, in einer letzten Harmonie der Erkenntnis und des Erkannten, oder ob noch ein anderes Interesse hinter dieser steht. Sobald nun aber die Frage nach einer möglichen positiven Auflösung

¹ Diese sind auch nur regulativ, nicht konstitutiv und doch echte Grundsätze. »Nicht konstitutiv« ist zweideutig: 1. überhaupt nichts sagend über die Objekte als solche, 2. nichts sagend über ihren Wasgehalt, wohl aber über ihr Wie des Vorhandenseins. Konstitutiv: 1. Wasgehalt betreffend, 2. Vorhandenheit betreffend. Im Sinne der zweiten Bedeutung sind auch die Analogien konstitutiv.

des Widerstreites gestellt ist, kann nicht mehr ausgegangen und stehengeblieben werden bei der Alternative: Jede Wirkung in der Welt ist entweder aus Natur oder aus Freiheit. Denn mit diesem Entweder-Oder ist von vornherein jede Brücke zu einer Vereinigung abgebrochen. Soll die Vereinigung von Natur und Freiheit auch nur als Möglichkeit und diese selbst auch nur erst als Problem angesetzt werden, dann muß das Fragen zum mindesten über ein zerreißendes Entweder-Oder hinaus sich entschließen zu einem Sowohl-als-auch in dem Sinne, daß die Möglichkeit erörtert wird, ob nicht eine und dieselbe Weltbegebenheit als Wirkung bestimmt sei sowohl durch Kausalität nach der Natur als auch durch Kausalität aus Freiheit. Wenn aber ein und dasselbe als Wirkung zurückbezogen sein soll auf zwei grundverschiedene Arten von Kausalitäten, dann ist dergleichen überhaupt nur so möglich, daß bei Erhaltung der Selbigkeit der Wirkung doch zum mindesten etwas verschwunden ist an der Wirkung in bezug auf die verschiedenen Ursachen, nämlich eben diese Beziehung selbst. Beides, d. h. die Vereinigung von Natur und Freiheit als Kausalitäten ist doch offenbar nur möglich, wenn eine und dieselbe Wirkung als solche es zuläßt, daß sie in verschiedener Beziehung kausal bestimmbar ist. *Die Möglichkeit der Vereinigung beider Kausalitäten in Beziehung auf eine und dieselbe Wirkung hängt also daran, daß eine Wirkung in sich eine doppelte Beziehung auf Kausalität zuläßt*, d. h. genommen werden kann in Ansehung der Kausalität der Natur und in Ansehung der Kausalität aus Freiheit.

b) Die Verschiebung des Problems der Auflösung der Antinomien in der Durchführung. Die Frage nach einem Ursachesein für Erscheinungen außerhalb der Erscheinungen und den Bedingungen der Zeit.

Die Auflösung der dritten Antinomie im Vorblick auf den Menschen als sittlich handelnde Person

Wir bemerken aber gleich, daß nach alldem, was vorausging, das jetzige Problem *in der faktischen Durchführung eine Verschiebung erfahren muß*. Deshalb nämlich, weil das Sowohl-als-auch nicht im Gleichgewicht liegt, das Gewicht ist auf seiten der Naturkausalität. Denn diese ist bereits in ihrer Realität erwiesen, d. h. als solches, was als zum Wesensgehalt einer Natur gehörig gesetzt werden muß – was nicht heißt, daß eine Natur notwendig wirklich existieren müßte. Denn es ist, nach Kant selbst, in der Lehre von den Analogien der Erfahrung unumstößlich die Richtigkeit des Grundsatzes der Kausalität nach der Natur festgelegt. Die Vereinigung mit der Kausalität aus Freiheit kann nicht etwa auf dem Wege eines Kompromisses geschehen, so daß an dieser Gesetzlichkeit des Naturzusammenhangs und seiner Geschlossenheit etwas abgehandelt wird. Die Frage nach der Möglichkeit der Vereinigung kann daher nur lauten, ob trotz der Gesetzlichkeit der Natur »auch Freiheit stattfinden könne.«² Wir sehen, maßgebende Instanz bleibt hier die Naturkausalität und Einheit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, des Vorhandenseins des Vorhandenen. Bei der Frage nach der möglichen Vereinigung beider Kausalitäten geht es letztlich um eine ›Rettung der Freiheit‹³ gegenüber und im Zusammenhang mit einem anderen, was ihr gegenüber schon unumstößlich feststeht.

Das Problem muß daher für Kant schließlich die Gestalt annehmen: Wirkungen sind Erscheinungen, d. h. in der Erscheinung sich zeigende Erfolge und Folgen. Lassen Wirkungen zwei

² a.a.O., A 536, B 564.

³ Vgl. ebd. Vgl. auch Kr. d. pr. V., S. 51 (V, 73) und S. 117 (V, 181).

verschiedene Ansichten zu, derart, daß die Verschiedenheit nicht eine beliebige ist, sondern eine solche, die *dem Unterschied der beiden Ursachen entspringt und ihrem Ursachesein entspricht*, d. h. haben Erscheinungen als Erscheinungen notwendig immer Ursachen, die Erscheinungen sind, oder gibt es Erscheinungen, die als solche *auf Ursachen bezogen* sind, die *nicht Erscheinungen* sind? Wenn das möglich ist, dann heißt das, daß es *Ursachen* gibt, die selbst und *in ihrem Ursachesein außerhalb der Reihe der Erscheinungen* sind. Sofern aber die Reihen der Erscheinungen und zwar gerade hinsichtlich der Verursachung kausal bestimmt sind durch die Zeitfolge, also durch ein Zeitverhältnis, lautet das Problem: Gibt es mit Bezug auf ein in der Zeit Wesendes, sich Begebendes, neben Ursachen, die selbst innerzeitig sind, solche, die selbst und *in ihrem Ursachesein außerhalb der Zeit* sind?

Kant gesteht selbst, das Problem sei in diesem abstrakten Vortrag »äußerst subtil und dunkel«, daß es sich aber »in der Anwendung« aufkläre.⁴ Das will sagen, die Aufklärung des Problems ist dann zu erreichen, wenn es nicht allgemeinontologisch gestellt bleibt, ohne Rücksicht auf bestimmte Bezirke des Seienden, sondern von solchen her. Darin zeigt sich, daß *das Problem der Auflösung der Kausalantinomien zusteuert auf ein ganz bestimmtes Seiendes*, in bezug auf welches, anwendungsweise, die Frage nach der möglichen Vereinigung von Kausalität nach der Natur und Kausalität aus Freiheit erörtert werden soll. *Dieses Seiende ist der Mensch als sittlich handelnde Person*. Aber es gilt zu beachten, daß Kant nicht etwa unter Berufung auf faktische existierende Wesen von der Seinsart des Menschen beweisen will, daß faktisch kein Widerstreit zwischen den beiden Kausalitäten besteht, sondern er will umgekehrt in einer rein hypothetisch konstruierenden, allgemein ontologischen Überlegung die *Möglichkeit* der Vereinigung beider Kausalitäten dartun und von daher die *Möglichkeit* der

⁴ a.a.O., A 537, B 565.

Vereinigung von Natur und Freiheit und somit die metaphysische Möglichkeit des Menschen als eines Weltwesens.

Es liegt immer wieder alles daran, daß Sie die Probleme sehen, die Art und Richtung des Fragens, und nicht einfach die Gehalte, die in der Frage vorkommen. Problemansatz, Richtung und Feld der Lösung sind aber nicht etwas Äußerliches, bloß Formelles gegenüber dem Gehalt, sondern sie bestimmen allein das eigentlich Gehaltliche am Gehalt als das Philosophische. Sieht man dieses nicht, dann unterscheidet sich Kants Philosophie in nichts von den gemeinsten Erörterungen über Willensfreiheit. Es ist überhaupt die charakteristischste Haltung aller vulgären Auffassung der Philosophie, daß sie nur Lehrstoffe und Wissensgehalte sieht.

Wir sind jetzt an der Stelle, wo wir das Eigentümliche der Freiheitsproblematik des ersten Weges überschauen, nicht leer und allgemein, sondern aufgrund von und im Zusammenhang mit den konkreten Erörterungen. Was soll bezüglich der Freiheit gezeigt werden? In welchem Horizont bewegt sich die Erörterung? Was ergibt sich aus alldem für den inneren Gehalt des Freiheitsproblems?

Zunächst ist zu sagen, daß nicht bewiesen werden soll, daß Freiheit wirklich ist, nicht gezeigt werden soll, daß und wie Freiheit als solche möglich ist, sondern *Aufgabe der Auflösung der Antinomien* ist allein der *Nachweis der Möglichkeit der Vereinigung von Freiheit und Natur*, und zwar in *maßgebender Orientierung an der Natur*: Rettung der Freiheit in bezug auf Natur im Zusammenhang mit ihr. Durch dieses Auflösungsproblem ist der *eigentliche Charakter und zugleich die Grenze des Freiheitsproblems* bestimmt. Daher werden wir in diesen Erörterungen Kants inhaltlich nichts Neues mehr hören, sondern es gilt, auf die Art der Problematik zu achten. Sofern Kant allerdings die Auflösung des Widerstreites durchführt im *Vorblick auf den Menschen*, gibt sich die Gelegenheit, das Wesen einer Kausalität aus Freiheit konkreter zu fassen und das Ursachesein dieser Art von Ursache zu kennzeichnen. Das

bringt es mit sich, daß die bisher gewonnenen Begriffe wie Ursache sein, Handlung und andere eine noch schärfere Bestimmung erhalten.

Die Bedeutung der Auflösung gerade dieser dritten Antinomie unter den übrigen tritt schon dadurch zutage, daß der Text nicht nur ausführlicher ist, sondern im Hinblick auf den inneren Zug der Problematik ausdrücklich gegliedert wird, und zwar in drei Abschnitte. Der erste bereitet das Problem der Auflösung der dritten Antinomie vor. Er betrifft ganz allgemein den Widerstreit in der Idee »von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen«. ⁵ Der nächste Abschnitt ⁶ ist überschrieben: »Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit«.

Der Stil der Problemstellung ist folgender. Kant fragt zunächst noch ganz allgemein: Wie muß ein Seiendes sein, das einheitlich zugleich bestimmbar soll sein können durch Kausalität nach der Natur und Kausalität aus Freiheit? Wenn dergleichen sein soll, wie ist dann die Einheit der Kausalität zu denken? Das heißt zugleich und besonders, wie muß Freiheit selbst dabei näher in ihrem Kausalitätscharakter bestimmt werden? Kant gibt so eine Konstruktion der Auflösung der Antinomien und sagt selbst von diesem Abschnitt: »Ich habe gut gefunden, zuerst den Schattenriß der Auflösung unseres transzendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflösung desselben dadurch besser übersehen möge.« ⁷ Jetzt erst gibt er eine konkretere Behandlung desselben Problems auf dem Wege der Anwendung desselben auf den Menschen. Es handelt sich aber nicht um eine Berufung auf den Menschen als Beweisgrund für die Konstruktion, sondern umgekehrt, die Erörterung des Problems in bezug auf den Menschen ist lediglich eine anschauliche Darstellung. Daher überschreibt Kant

⁵ a.a.O., A 532 ff., B 560 ff.

⁶ a.a.O., A 538 ff., B 566 ff.

⁷ a.a.O., A 542, B 570.

den letzten Abschnitt: »Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit.«⁸ Gerade wenn es sich bei der Heranziehung des Menschen um einen erläuternden Beleg handeln soll und nur um dieses, wird damit vollends klar, daß die Einheit von Kausalität aus Freiheit und Kausalität der Natur, wie sie konkret-faktisch der Mensch darstellt, *nur ein Fall der allgemeinen kosmologisch bestimmten Vereinigung beider Kausalitäten ist*. Damit ist gesagt, daß nicht nur die Freiheit für sich als ein Naturbegriff angesetzt ist, sondern auch die Einheit des konkreten Menschen als eines vernünftig-sinnlichen Wesens ist metaphysisch aus der kosmologischen Problematik vorgezeichnet. Bezeichnen wir das Sein des Menschen in seiner Ganzheit und Eigentlichkeit als Existenz, dann ergibt sich: *Das Problem des Menschen ist einbezogen in das allgemeine kosmologische Problem*. Schärfer noch läßt sich sagen: *Die metaphysisch-ontologische Problematik der Existenz kommt nicht zum Durchbruch, sondern ist niedergehalten in der allgemeinen und selbstverständlichen Seinsproblematik der überlieferten Metaphysik*. Es muß also jenes, was möglicherweise am Menschen Nicht-Natur ist und seinem Seinsgehalt nach anderes, in derselben Weise wie die Natur *auch kausal* bestimmt werden. Daß dabei die Kausalität modifiziert wird, ändert nichts daran, daß die Kausalität es ist, die primär und allein zur ontologischen Grundcharakteristik beigezogen wird. Die Kritik dieser Metaphysik ist keine radikale, kann es nicht sein, sofern Kant die Seinsfrage nicht aus dem Grunde stellt. Darin liegt letztlich beschlossen: Das Problem der Freiheit, so zentral es für Kant wird, vermag sich nicht an die metaphysisch entscheidende Stelle innerhalb der Problematik der Metaphysik zu bringen.

⁸ Ebd.

c) Empirischer und intelligibler Charakter.

Der intelligible Charakter als Weise des Ursacheseins der Kausalität aus Freiheit. Der Doppelcharakter der Erscheinung und die Möglichkeit zweier grundverschiedener Kausalitäten mit Bezug auf die Erscheinung als Wirkung

Es gilt jetzt, noch kurz den Gang der kantischen *positiven Auflösung der dritten Antinomie* darzustellen, d. h. aber die eigentlich *metaphysische Auflösung des Freiheitsproblems als eines Weltproblems*. Wir achten dabei besonders auf einige ergänzende Bestimmungen, die die Kausalität überhaupt angehen. Erinnerung sei an den allgemeinen ontologischen Begriff der Handlung:⁹ »Das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung«. Objekt im Verhältnis zum Subjekt ist dabei allgemein ontologisch gemeint. Nun sagt Kant: »Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben«. ¹⁰ Charakter heißt hier Gesetz der Kausalität, notwendige Regel des Wie des Ursacheseins der Ursache. Der Charakter regelt dann zugleich die Art des Zusammenhangs der Handlungen und damit der Wirkungen. Denn der Charakter als Wie des Ursacheseins bestimmt offenbar das Verhältnis des Subjekts des Ursacheseins zu seiner Wirkung, und das ist eben die Handlung.

Kant unterscheidet nun zwei Charaktere, den *empirischen Charakter* und den *intelligiblen Charakter*. Es ist unumgänglich, daß man hier die Terminologie versteht, zumal sie hier gerade nicht eindeutig und folgerichtig ist. Das ist kein Zufall. Gehen wir aus von der Kennzeichnung des ersten Charakters, des sogenannten ›empirischen‹ – Empirie, ἐμπειρία, Erfahrung. Etwas ist empirisch, wenn es zur Erfahrung gehört, d. h. für Kant, durch die Erfahrung zugänglich wird, wobei zu beachten bleibt, daß für die Erfahrung als endliche Erfahrung wesentlich ist die sinnliche Anschauung, die Sinnlichkeit, als Fundament. Deren Wesen besteht in der Rezeptivität, im empfangenden

⁹ Vgl. oben, S. 196 ff.

¹⁰ a.a.O., A 539, B 567.

Hinnehmen. Wohl gemerkt, nicht jedes Hinnehmen, Anschauung, ist empfangend. Es gibt auch ein Hinnehmen, was solches hinnimmt, was sich selbst gibt, sich selbst gebendes Hinnehmen: reine Anschauung. Wird etwas als ›empirisch‹ gekennzeichnet, dann ist es dabei ins Auge gefaßt hinsichtlich der Art seiner Erkennbarkeit und Erkanntheit. *Der empirische Charakter ist diejenige Gesetzlichkeit des Ursacheseins, die empirisch zugänglich ist in der Erfahrung*, als Erscheinung, das Ursachesein in seinem Wie als zur Erscheinung gehöriges, d. h. Kausalität der Natur.

Intelligibler Charakter – wir können es schon erraten – *ist die Weise des Ursacheseins der Kausalität aus Freiheit*. Gewiß, das ist inhaltlich richtig erraten, aber damit ist nichts verstanden. Intelligibel ist der Gegenbegriff zu empirisch. Aber scharf zugesehen kann intelligibel gar nicht der Gegenbegriff zu empirisch sein. Empirisch betrifft die Art des Erkennens des Gegenstandes, intelligibel aber ist eine Kennzeichnung der Gegenstände selbst. Demgemäß schreibt Kant in seiner Schrift »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« (1770) § 3: »Objectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *Phaenomenon*, posterius *Noumenon* audiebat.«¹¹

Wir sehen hier klar: 1. Intelligibile ist eine Kennzeichnung des Objekts. Wir müssen daher sagen, etwas ist ein intelligibile, es gehört in den Bereich einer bestimmten Art von Objekten. Deren Art wird freilich gekennzeichnet durch die Weise des Erkenntwerdens: intelligentia, intellectus. Die Erkenntnisart der intelligiblen Gegenstände ist rein intellektuell. 2. Der Gegenbegriff zum intelligibile ist das sensible, nicht aber das ›Empirische‹. Es gilt nun zu beachten, daß Kant das sensible durch das Empirische benennt und umgekehrt entsprechend das Intellektuelle durch das intelligibile, wobei er freilich auch das

¹¹ I. Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Reich). § 3.

intelligibile oft das Intellektuelle nennt, so gerade an unserer Stelle der »Kritik der reinen Vernunft«, wo er von der intelligiblen Kausalität als intellektueller spricht.

Der Unterschied von empirisch und intelligibel bewegt sich im Grunde auf ganz verschiedenen Ebenen. Die erst bestimmte betrifft die Erfassungsart von Gegenständen, die zweite die Gegenstände selbst, freilich im Hinblick auf mögliche Erfäßbarkeit. Von da aus ist zunächst die befremdliche Terminologie Kants verständlich. Aber sie hat noch einen anderen, rein sachlichen Grund. Dieser liegt in der Art und Weise, wie Kant das schwebende Problem der beiden Kausalitäten und ihrer Einheit auflöst. Kant arbeitet und spielt bewußt mit der Zweideutigkeit des Ausdrucks intelligibel und intellektuell, und zwar nicht, um etwas zu verschleiern, sondern gerade um die eigentümliche Verschlingung von Zusammenhängen sichtbar zu machen, die er selbst nicht weiter auflöst, weil sie für ihn selbst nicht weiter auflösbar sind. Die bewußte Zweideutigkeit im Gebrauch von intelligibel und intellektuell mit Bezug auf die Kausalität der Freiheit beruht darin, daß diese Art von Ursachesein nicht nur etwas ist, was lediglich der Intelligenz und dem reinen Verstand ohne Sinnlichkeit zugänglich ist, nicht nur etwas Intellektuelles hinsichtlich der möglichen Erfäßbarkeit, sondern dieses Ursachesein ist selbst in sich, seiner Seinsart nach, Intelligenz, etwas Intellektuelles, etwas Verstandesmäßiges, d. h. ein Verstandeswesen. »Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel,«¹² »intelligibel aber heißen Gegenstände im Unterschied zu intellektuell als Bezeichnung der Erkenntnis, sofern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstand irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muß, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber

¹² Kant, Kr. d. r. V., A 538, B 566. Vgl. B 312.

haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.«¹³ Der intelligible Charakter ist daher die Weise des Ursacheseins einer Ursache, die als solche bloß durch den Verstand ohne Sinnlichkeit erkannt werden müßte, wenn sie erkannt werden könnte.

Wodurch wird nun aber Kant auf diese Unterscheidung des empirischen und intelligiblen Charakters geführt? Eben durch das allgemeine Problem einer möglichen Vereinigung beider Kausalitäten. Versuchen wir, uns das Problem noch einmal ganz elementar vor Augen zu legen. Die mögliche Vereinigung beider Kausalitäten fordert, daß eine und dieselbe Wirkung in verschiedener Hinsicht zugleich kausal bestimmt sei. Demnach muß gefragt werden: Ist überhaupt eine solche Wirkung möglich? Wirkung als sich Ergebendes und Begebendes ist allemal in der Erfahrung sich Zeigendes, Erscheinung. So nimmt das Problem folgende Gestalt an: Läßt überhaupt eine Erscheinung als Erscheinung es zu, in zweifacher und gar grundverschiedener Beziehung zu stehen? Erscheinung als etwas in der Zeit sich Begebendes steht offenbar in Beziehung zu Erscheinungen, die ihr zeitlich vorhergehen und nachfolgen. Hier ist also eine Art von Beziehung der Erscheinung als solcher zu etwas, nämlich wieder zu Erscheinungen. Allerdings, aber damit ist doch auch die Möglichkeit von Beziehungen, in denen eine Erscheinung stehen kann, erschöpft. Hat die Erscheinung als solche keine andere Beziehung zu etwas? Die Erscheinung, das Erscheinende ist doch das Seiende selbst. Gewiß, aber nur sofern es und soweit es für menschliche Erkenntnis sich zeigt. Was es, das sich Zeigende, an sich, schlechthin genommen, d. h. für ein absolutes Erkennen ist, das wissen wir nicht. Aber schon indem wir dies nicht wissen, meinen und denken wir dabei eben jenes, das wir nicht wissen. Das ist nicht das Erscheinende, sondern das Unbekannte, das X, der transzendente Gegenstand. Er

¹³ Kant, Prolegomena. § 34, S. 78 (IV, 317) Anm. Die ›Intelligenzen‹ als Gegenbegriff zu ›Phaenomenon‹ gleich ›Sinnenwesen‹. Vgl. Kr. d. r. V B 306.

muß den Erscheinungen zugrunde liegen, sofern sie ja nichts anderes sind, eben jenes X, sofern es sich zeigt, also nicht X ist. Diesem X sprechen wir doch jedenfalls dieses zu, daß ›es‹, so unbekannt es für uns an sich ist, erscheint; ›es‹ ist das Erscheinende, so zwar, daß es eben als Erscheinendes sich nicht ›an sich‹ zeigt, nicht wie es absolut ist, d. h. nicht wie es als nicht Erscheinendes ist.¹⁴ Das X ist Gegenstand, aber ganz leer; jedoch als dieser leere nicht Erscheinung, nicht sinnlich, sondern intelligibel, aber negativ intelligibel, nur nicht weiter erkannt. Das X ist der intelligible Gegenstand, das Intelligible am Gegenstand. Dies, wohl verstanden, ganz allgemein ontologisch, für jeden gültig. Aber dieses X ist kein abgesonderter Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst. Demgemäß sagt Kant: »... so hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstande, außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine *Kausalität* beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre *Wirkung* dennoch in der Erscheinung angetroffen wird.«¹⁵ Was nicht Erscheinung ist, ist aber intelligibel. Gemäß dieser *Doppelbeziehung der Erscheinung* als solcher kann sie als solche mit anderen Erscheinungen in Beziehung stehen, Wirkung einer Erscheinung sein und als diese *zugleich bezogen sein auf intelligente Ursachen*.

Aus dem *Wesen der Erscheinung* ist so die *Möglichkeit dieser Doppelbeziehung* mit Bezug auf ein und dasselbe deduziert und mithin die Möglichkeit des Anspruchcharakters zweier grundverschiedener Kausalitäten an ein und derselben Begebenheit als Wirkung. Der wesenhafte Doppelcharakter der Erscheinung, daß sie einmal als Erscheinung mit anderen Erscheinungen zusammenhängt, daß sie aber auch als Erscheinung *Erscheinung eines Erscheinenden (X)* ist, enthält die grundsätzliche Möglichkeit der Beziehbarkeit eines und desselben auf

¹⁴ Vgl. Kant, Kr. d. r. V., A 249 ff. und insbesondere A 251 f. zum Begriff der Erscheinung überhaupt. Ferner B 307 zum Begriff des Noumenon im negativen und positiven Verstande.

¹⁵ a.a.O., A 538 f., B 566 f.

Empirisches und Nichtempirisches. Diese zwei grundverschiedenen Verhältnisse überhaupt geben die Möglichkeit für zwei grundverschiedene Verhältnisse des Ursacheseins im Sinne des empirischen und des intelligiblen Charakters. Die Möglichkeit der Vereinigung beider Kausalitäten ist damit grundsätzlich erwiesen, noch gar nicht freilich die Berufung auf den Menschen.

d) Die Kausalität der Vernunft.

Freiheit als intelligible Kausalität: transzendente Idee einer unbedingten Kausalität. Die Anwendung der allgemein ontologischen (kosmologischen) Problematik auf den Menschen als Weltwesen

Bevor Kant die Anwendung des grundsätzlich Erkannten auf den Menschen verlegt, versucht er, immer noch ganz allgemein, den Strukturzusammenhang der Einheit beider Kausalitäten näher darzustellen. Wir heben das Wesentliche heraus. Offenbar kann die Bezogenheit ein und desselben als Wirkung auf beide Arten von Ursachen nicht so begriffen werden, daß die Ursachen einfach nacheinander ins Spiel treten, denn die eine, von intelligiblem Charakter, ist ja gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht in der Zeit verläuft. Andererseits muß sie doch, da sie ja mit der Ursache vom empirischen Charakter auf dasselbe als Wirkung geht, zu der genannten Ursache ein Verhältnis haben. So wird die Frage notwendig: Muß auch das Ursachesein der Ursache, die selbst Erscheinung, mithin empirischen Charakters ist, notwendig selbst wieder Erscheinung sein, oder kann dieses Ursachesein nicht selbst Wirkung einer intelligiblen Kausalität sein? Was wäre dann? Dann würde das Ursachesein der Ursache empirischen Charakters zur Handlung bestimmt durch ein Intelligibles. Wir kennen nun bereits die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks. Das Intelligible ist selbst ein Verstandeswesen. Wo der Grund ein Intelligibles ist, da fungiert als das Bestimmende »das Denken [und Handeln] im rei-

nen Verstande«. ¹⁶ Kurz, so wie Erscheinung immer ist, was sie ist, als in sich bezogen auf Nichterscheinendes (X), so kann der intelligible Charakter die nicht erscheinende transzendente Ursache des empirischen Charakters sein und so mit diesem und durch diesen hindurch Ursache sein ein und derselben Erscheinung als Wirkung. Das Erscheinende als Erscheinung kann auch bestimmt sein durch das Nichterscheinende, davon die Erscheinung eben das Erscheinende ist und was daher zur Erscheinung gehört. Die intelligible Ursache aber fängt, von den Erscheinungen her gesehen, immer von sich selbst an, ist und ermöglicht eine ursprüngliche Handlung, ¹⁷ d. h. ein Verhältnis zur Wirkung, das von sich aus sich zuträgt. Kant sagt einmal in einer uns erhaltenen Reflexion, die beiden Arten von Ursachen seien »in allen Wesen zu denken, aber nur am Willen bemerken wir die letzte.« ¹⁸ »Dagegen läßt sich von dem Intelligibelen der Körper keine Kausalität denken, denn ihre Erscheinungen verraten keine Intelligenz; also läßt sich von ihrem substrato intelligibili auch keine Freiheit denken, und wir kennen es durch kein Prädikat.« ¹⁹

Aus diesen Bemerkungen entnehmen wir ein Doppeltes. Einmal, daß die Unterscheidung der beiden Kausalitäten als allgemein ontologische für jedes Seiende gültig angesetzt wird. Mit anderen Worten: ›Intelligenzen‹ sind nicht etwa nur die Menschen oder Engel, sondern jedes Seiende ist, sofern es eben als Seiendes bezogen gedacht werden kann auf absolute Erkenntnis, reine Intelligenz, von sich aus Intelligenz. Ein Intelligibile sind auch die materiellen Dinge – was nicht und eben nie heißt, irgendwelche an sich gedachten Geistwesen, Kobolde. Denn dergleichen Vorstellungen sind gerade anschauliche, nur fälschlich verabsolutiert, als Gegenstand der absoluten Erkenntnis

¹⁶ a.a.O., A 545, B 573.

¹⁷ a.a.O., A 544, B 572.

¹⁸ Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Hg. Benno Erdmann. Leipzig 1884. Reflexion 1404.

¹⁹ a.a.O., Reflexion 1531.

dieser unterschoben. Sodann aber, hinsichtlich des möglichen Bemerkens der Intelligenzen ist uns nur ein Bemerkens des willentlich Intelligiblen möglich, derjenigen Intelligenzen, die wir je selbst sind. Darin liegt aber: bezüglich unseres Selbst besteht für uns selbst die Möglichkeit, uns selbst in unserem Ansichsein zu »bemerken«, d. h. formal ›absolut«, schlechthin zu fassen.

Es ist aber eine große Oberflächlichkeit des Denkens, hieraus zu schließen: Also sind wir selbst unendliche Wesen, wenn doch die Erkenntnis der Dinge an sich die Auszeichnung der absoluten gegenüber der nur endlichen Erkenntnis ist. Es gilt, den primären Sinn des absoluten Erfassens festzuhalten, solches, das das zu Erfassende nicht und in keiner Weise vorfindet, sondern im Erfassen gerade erst herstellt. Mit Bezug auf unser Handeln und faktisches Sein aber stellen wir uns durch dieses in gewisser Weise selbst her, wir verschaffen uns uns selbst. Allein, all dieses nicht schlechthin, wir geben uns nicht selbst durch eigenen Beschluß unser Da-sein, sondern finden dieses selbst vor, d. h. wir selbst sind uns zugleich Erscheinung. Wir sind gleichsam nur bedingt, d. h. eben nicht absolut, welche Bestimmung schlecht paßt zum Wesen der Unendlichkeit. Wohl aber ist es das Wissen um das eigene Wollen als ein ›Ich will‹, um das ›Ich bin‹ in diesem ›Ich will‹, was Kant veranlaßt, hier von der Erfassung eines solchen zu sprechen, was nicht erscheint, sondern sich selbst bildet.

Mit diesen Überlegungen sind wir schon in den Bereich gekommen, auf den Kant seine allgemeinen metaphysischen Betrachtungen erläuternd anwendet, wenngleich nicht zu leugnen ist, daß gerade dieser Bezirk als zentraler von vornherein ständig im Blick stand. Denn der Mensch ist für den Menschen nicht ein beliebiges Weltwesen unter anderen, sondern jenes, das zu sein dem Menschen zum voraus aufgegeben ist. Doch, so nahe und so brennend das Menschsein für den Menschen ist, so muß doch versucht werden, im Sinne Kants jedenfalls, zuvor ganz allgemein dieses Weltwesen auf seine Weltwesenheit, d. h. kosmologisch und nicht moralisch zu bestimmen, das heißt aber,

den Menschen als einen bloßen möglichen Fall von vorhandenem Seienden zu betrachten und in solcher allgemeinen Fragestellung grundsätzliche Erkenntnisse über ihn zu gewinnen. Von diesen Erkenntnissen kann dann gesagt werden, wie Kant das tut nach Durchforschung der allgemeinen transzendentalen kosmologischen Konstruktion der Möglichkeit der Einheit von Natur und Freiheit: »Laßt uns dieses auf Erfahrung anwenden. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt.«²⁰ Als Erscheinung muß der Mensch einen empirischen Charakter haben, »so wie alle anderen Naturdinge«. ²¹ Naturdinge sind als Erscheinungen immer durch Erscheinungen bedingt, und sofern das Erscheinende immer nur sich zeigt in und für Sinnlichkeit, ist das Geschehen bei den Naturdingen sinnlich bedingt. Auch bei der »bloß tierisch-belebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption.«²² Der Mensch ist ein ausgezeichnetes Naturding, und zwar dadurch, daß er sich selbst erkennt. Genauer, nicht die Selbsterkenntnis als solche, Selbstbewußtsein im ganz formalen Sinne ist das Auszeichnende, sondern die Art dieser Selbsterkenntnis »durch bloße Apperzeption«. »Bloß« bedeutet keinen Mangel und keine Einschränkung, sondern positiv einen Vorzug: allein schon durch, d. h. soviel wie »rein« gegenüber der »empirischen Apperzeption«.

Was meint Kant damit? Der Begriff der Apperzeption spielt in der »Kritik der reinen Vernunft« eine hervorragende Rolle, und man könnte versucht sein, seine Bedeutung aus den Zusammenhängen heraus zu bestimmen, in denen er da abgehandelt wird.²³ Wir bemerken aber auch sofort, daß dieser Begriff

²⁰ Kant, Kr. d. r. V., A 546, B 574.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Man vergleiche den Satz von der ursprünglich synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption.

und das damit Gemeinte in der Kantinterpretation, besonders des Neukantianismus, heillos mißdeutet wurde, was nicht hätte geschehen können, wenn man gerade unsere Stelle zuerst oder jedenfalls entscheidend herangezogen hätte. Denn hier bespricht Kant zwar nicht die Bedeutung und Funktion der Apperzeption für die Grundlegung der allgemeinen Metaphysik, wohl aber gibt er gerade hier die allgemeinste und entscheidende Charakteristik ihres Wesens. ›Bloße Apperzeption‹ – damit sind gemeint ›Handlungen und innere Bestimmungen, die er [der Mensch] gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann‹.²⁴ Demnach liegt in der bloßen Apperzeption als Handlung eine Kausalität, ein Folgenlassen und Bestimmen. Welcher Art? Ein Bestimmen, dessen Bestimmendes und Bestimmungen nicht zum Eindruck der Sinne gezählt werden können, d. h. was als Bestimmendes in seinem Bestimmen vom Menschen nicht als Vorgefundenes und Vorfindliches hingenommen und empfangen wird, sondern was er selbst sich gibt, was ein Sichgeben allererst entstehen und in solchem Werden allein sein läßt. ›Bloße Apperzeption‹ besagt dann, sich sich selbst geben, und zwar »lediglich« im Dasein,²⁵ nicht in dem, was ich an sich bin. In dem, *was* ich selbst bin, kann ich mich nicht erkennen, nur in dem, *daß* ich bin, mein Dasein in seinem Daß kann ich schlechthin erkennen. Warum? Weil ich das ›Ich‹-sein als solches als ›Ich denke‹ in allem Denken und Bestimmen schon immer bilde, nur im Aktus dieses Bestimmens mir schlechthin gegeben bin, nicht und nie vor diesem als an sich vorhandenes Bestimmendes. Wie das Wesen des Ich, die Ichheit, bestimmt wird, davon hängt die Beantwortung der Frage seines Erfassens und die Art der möglichen Auslegung und Mitteilung ab.²⁶

Die bloße Apperzeption ist ein Handeln, das nicht zur Rezeptivität gezählt werden kann, sondern den Charakter eines anderen Verhältnisses der Ursache zur Wirkung hat. Dieses

²⁴ Kant, Kr. d. r. V., A 546, B 574.

²⁵ Vgl. a.a.O., § 25, B 157 ff., insbesondere B 157 f. Anm.

²⁶ Vgl. ebd., Schluß d. Anm.

Handeln ist kein Bestimmtwerden durch ein anderes als solches, sondern ein Bestimmtwerden durch sich selbst als ein Bestimmen. Solches nicht rezeptives und nicht empirisches, solches *intelligibles Vermögen* ist die *Vernunft*. Daraus geht aber zugleich hervor, daß die Vernunft selbst in ihrem Vernunftsein charakterisiert ist als ein Art von Kausalität.

Woraus wird nun ersichtlich, daß die Vernunft eine Kausalität habe bzw. daß wir dergleichen an ihr vorstellen? In diesen Handlungen des ›Ich denke‹, die wir selbst vollziehen, d. h. in dieser Art des Wirkens geben wir den »ausübenden Kräften« Regeln auf. Regeln auf- und vorgeben als regelnd ist eine Art des Bestimmens. Was wir unserem Handeln aufgeben, ist für dieses je ein Gesolltes. Der Regelcharakter ist demnach das Sollen. »Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.«²⁷ Verknüpfung mit Gründen meint ein von einem Grund als solchen bestimmtes Verhältnis; ein Begründen, Bestimmen, Verursachen in einem weiteren Sinne. Sofern die Vernunft sich durch das Sollen bestimmen läßt, macht sie sich gegenüber der Ordnung der Gesetzlichkeit der Erscheinungen »mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen«.²⁸ Denn das Gesollte ist wesensmäßig solches, was noch nicht geschehen bzw. überhaupt nie geschehen wird, aber als Gesolltes für die Vernunft gegeben, d. h. vor-gestellt ist als Regelndes, als allgemein Bestimmendes. Etwas ›im allgemeinen‹ vorstellen heißt begrifflich vorstellen. Dieses im allgemeinen Vorgestellte, das Sollen als Regel, ist ein Begriff. Sonach ist der Begriff Grund des Bestimmens des Handelns. »Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß.«²⁹

²⁷ a.a.O., A 547, B 575.

²⁸ a.a.O., A 548, B 576.

²⁹ a.a.O., A 547 f., B 575 f.

Damit ist das *Wesen der Kausalität der Vernunft* geklärt. Ihr Handeln ist ein Wirken, das als solches bestimmt wird durch das im vorhinein Vorgestelltsein dessen, was in der Wirkung gehandelt werden soll und in sich bezogen ist auf ein Wollen. Dieses dem Sollen folgende Handeln kann in der Weise des Wirkungsvollzugs sehr wohl eingespannt und eingepaßt sein in den Ablauf der Erscheinungen. Wo daher das Handeln wie beim Menschen in der Einheit mit einer Natur geschieht, da muß die Vernunft, so sehr sie auch Vernunft ist, d. h. intelligible Ursache, einen empirischen Charakter an sich zeigen. Dieser ist »nur das sinnliche Schema« des intelligiblen Charakters.³⁰ Mit Bezug auf diesen gilt kein Vorher und Nachher. »Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit, und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist *bestimmend*, aber *nicht bestimmbar* in Ansehung desselben.«³¹ »Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint.«³² Die »Vernunft [ist] in ihrer Kausalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen.«³³ Die Erscheinungen sind, weil sie keine Sache an sich sind, auch keine Ursachen an sich. Nur die Vernunft ist ›Ursache an sich‹, gleichsam reine Kausalität. Die Erläuterung der allgemeinen metaphysischen Konstruktion der möglichen Einheit von Natur und Freiheit zeigt: Es gibt einen Fall solcher Weltwesen, in dem diese Einheit faktisch ist, im Menschen als einem vernünftigen Lebewesen.

Noch einmal sei eingeschärft, daß im Sinne Kants jetzt lediglich die *metaphysische Möglichkeit der Einheit von Kausalität der Natur und Kausalität der Freiheit* erwiesen werden soll. Die Möglichkeit – was heißt das? Die Denkbarkeit. Aber

³⁰ a. a. O., A 553, B 581.

³¹ a. a. O., A 556, B 584.

³² a. a. O., A 553, B 581

³³ a. a. O., A 556, B 584.

wodurch ist etwas als denkbar erwiesen? Dadurch, daß es widerspruchslös gedacht werden kann? Gewiß, aber die bloße logische Denkbarkeit, die Widerspruchsfreiheit, ist gerade kein hinreichendes Kriterium für die metaphysische Möglichkeit. Diese wird nach Kant dadurch umgrenzt, daß das Mögliche vereinbar ist mit Bezug auf das, was das Wesen der Erfahrung und das Wesen der Vernunft in Einheit fordern. Der wesentliche *allgemeine metaphysische Grund der Möglichkeit der Einheit der beiden Kausalitäten* liegt darin, daß, kurz gesagt, *die Erscheinung als solche als sensible und intelligibile bestimmbar* ist. Mit Bezug auf das besondere Weltwesen Mensch, der als Erscheinung vorfindlich ist, heißt das: »Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft.«³⁴

Damit sind wir am Ziel des ersten Weges zur Freiheit. Was hat die Betrachtung ergeben? *Freiheit ist eine Art von Kausalität*, nämlich eine *nicht-empirische*, eine *intelligible*, d. h. eine *Kausalität der Vernunft*, deren *Einheit mit der Kausalität nach der Natur möglich* ist. Mit dieser Fassung des Ergebnisses bleiben wir ganz, wie es sich gehört, *in den Grenzen der rein kosmologischen Betrachtung des Seienden*, für die das Seiende, das wir gerade als freies kennen, der Mensch, ein bloßer Fall von Seiendem ausmacht, das vor anderem Seienden nichts voraus hat – so wenig, daß dieses Seiende, Mensch, nicht einmal das primäre und entscheidende Motiv ist für das Problem der Freiheit. Dieses erwächst vielmehr einfach aus der thematischen Aufgabe einer Erkenntnis der Totalität der Erscheinungen, der Welt, als die *transzendente Idee der unbedingten Kausalität*. Wir kommen nun zum zweiten Weg Kants zur Freiheit.

³⁴ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 87 (IV, 457).

ZWEITES KAPITEL

Der zweite Weg zur Freiheit im kantischen System Praktische Freiheit als spezifische Auszeichnung des Menschen als eines Vernunftwesens

Wenn wir in dieser Weise zum zweiten Weg Kants übergehen, so ist das äußerlich. Es erweckt den Anschein, als liefen beide Wege ganz unabhängig neben- und auseinander, als stießen wir jetzt unvermittelt auf etwas ganz anderes. Das trifft in gewisser Weise zu und doch wieder nicht. Denn gerade die Richtung des ersten Weges macht deutlich, daß die Idee der Freiheit nicht nur im Verfolg des inneren Widerstreites der Vernunft im Denken der Welt auftaucht, sondern daß eben dieser Weg gleichsam eine Aussicht bietet auf die Freiheit an einem ganz anderen Ort, an den freilich dieser erste Weg nicht und nie hinzuführen vermag, er verschafft immer noch eine und zwar ganz beschränkte Aussicht auf die Freiheit, nämlich als Freiheit des Menschen. Zwar schärften wir immer ein: Diese Freiheit des Menschen – vom ersten Weg aus gesehen – ist immer nur ein möglicher Fall der kosmologischen Freiheit. Die Frage bleibt, ob diese Art, die Freiheit des Menschen zu sehen, die einzig mögliche ist, oder ob gar eine andere ebenso möglich, ja sogar notwendig ist. Trifft dies zu, dann ist damit zugleich die Unentbehrlichkeit des zweiten Weges erwiesen. Doch nicht nur das. Wenn ein zweiter Weg zur Freiheit führt, und zwar zur Freiheit des Menschen als solcher, und dieser dabei immer noch ein Fall von Weltwesen bleibt, dann gilt auch für den zweiten Weg das, was der erste Weg über die Freiheit sagt. Noch mehr. Nach Kants eigener und ausdrücklicher Bemerkung ist sogar der Gehalt des kosmologischen Freiheitsbegriffes dasjenige, was das eigentlich Problematische ausmacht im Problem der Freiheit, sofern es auf dem zweiten Weg erwächst.

Aus alldem wird zusehends deutlicher, daß das, was der erste Weg ergab, nicht belanglos ist für den zweiten, obzwar dieser ganz für sich angelegt werden muß. Der zweite Weg ist seiner Natur nach wesentlich kürzer, was freilich nicht meint, die Probleme, die er stellt, seien leichter zu bewältigen. Wir stehen auf dem zweiten Wege unmittelbar vor der Freiheit, was allerdings eine unangemessene Redeweise ist.

§ 26. *Das Wesen des Menschen als Sinnen- und Vernunftwesen und der Unterschied von transzendentaler und praktischer Freiheit*

a) Das Wesen des Menschen (Menschheit) als Person (Persönlichkeit). Persönlichkeit und Selbstverantwortlichkeit

In welcher Richtung geht nun der zweite Weg? Er zielt nicht auf die Freiheit als eine in der Welt mögliche Art von Kausalität, sondern auf *die Freiheit als spezifische Auszeichnung des Menschen als eines Vernunftwesens*. Sofern aber der Mensch als Weltwesen überhaupt unter die auf dem ersten Weg gefundene Idee der Freiheit fällt, ist auch dort schon die Freiheit des Menschen mitbeachtet, aber nicht eigens als spezifische Auszeichnung zum Problem gemacht. Wenn das geschehen soll, dann muß offenbar auch der Mensch überhaupt anders als in der kosmologischen Erörterung in den Blick gefaßt werden, eben hinsichtlich dessen, was ihn auszeichnet. Und was ist dies? Seine *Persönlichkeit*. Kant gebraucht diesen Ausdruck in einer ganz bestimmten terminologischen Bedeutung. Wir sprechen zum Beispiel davon, daß bei einer Gesellschaft verschiedene ›Persönlichkeiten‹ anwesend waren, Leute, die ›etwas sind‹, oder von denen ›man‹ jedenfalls sagt, sie ›seien jemand‹. In diesem Sinne spricht Kant nicht von Persönlichkeit. Er gebraucht das Wort überhaupt nicht im Plural. Die Persönlichkeit heißt für Kant dasjenige, was das Wesen der Person als Person, das *Per-*

sonsein, ausmacht. Das Wesen aber ist nur einzig eines und kann daher nur im Singular bezeichnet werden. So meint entsprechend Tierheit das Spezifische des Tieres, Menschheit das Spezifische des Menschen, nicht etwa die Summe aller Menschen.

Was macht nun die Persönlichkeit einer Person aus? Wir verstehen das, wenn wir die Persönlichkeit im Unterschied zur Menschheit und Tierheit des Menschen betrachten.¹ Alles darin nämlich macht das Ganze der Elemente der Bestimmung des vollen Wesens des Menschen aus. Zwar kennt die überlieferte Definition des Menschen nur zwei Elemente der Bestimmung: homo animal rationale, der Mensch ist ein vernunftbegabtes Tier. Demnach ist es die Tierheit, die den Menschen als *lebendes* Wesen kennzeichnet. Die Vernunft ist das zweite Moment, was nun freilich nicht den Gehalt dessen ausmacht, was Kant die Menschheit nennt, sondern *Menschheit* ist das, was den Menschen als ein lebendiges und zugleich vernünftiges Wesen kennzeichnet. Im Begriff der Menschheit liegt der Bezug zur Tierheit mit. Was Kant unter Menschheit begreift, ist in gewisser Weise der Gehalt der überlieferten Definition. Aber das Wesen des Menschen ist nicht erschöpft in seiner Menschheit, sondern es vollendet sich erst und bestimmt sich eigentlich in der Persönlichkeit. Sie macht den Menschen zu einem vernünftigen und zugleich der *Zurechnung* fähigen Wesen. Ein Wesen, dem etwas zugerechnet werden kann, muß in sich für sich selbst verantwortlich sein können. Das *Wesen der Person*, die *Persönlichkeit*, besteht in der *Selbstverantwortlichkeit*. Kant betont ausdrücklich, daß die Bestimmung des Menschen als eines vernünftigen Lebewesens nicht zureiche, weil vernünftig auch ein Wesen sein kann, dem die Möglichkeit abgeht, für sich selbst praktisch zu sein, um seiner selbst willen zu handeln. Die Vernunft könnte eine bloß theoretische sein, so daß der Mensch zwar mit Hilfe der Vernunft in seinem Tun über-

¹ Vgl. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. WW (Cassirer), VI, 164. I. Stück, II. Abschn.

legte, die Antriebe seines Handelns aber doch alle aus seiner Sinnlichkeit, seiner Tierheit, hernähme. Das Wesen des Menschen, wenn es nicht in der Menschheit aufgeht, besteht dann gerade darin, über sich selbst hinauszugehen, als Person, in der Persönlichkeit. So bestimmt denn auch Kant die ›Persönlichkeit‹ als das, »was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt«. ² Das Wesen des Menschen, die Menschheit, besteht demnach nicht in seiner Menschheit, sofern darunter die Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit verstanden wird, sondern es liegt über diese hinaus in der Persönlichkeit. Das eigentliche Menschsein, das Wesen der Menschheit selbst, liegt in der Person. So gebraucht Kant auch den Ausdruck Menschheit formal als Terminus für das ganze, eigentliche Wesen des Menschen und spricht von der »Menschheit in seiner Person«. ³

Nehmen wir den Menschen nicht als Sinnen- und Weltwesen, nicht kosmologisch, sondern verstehen wir ihn aus dem, was ihn auszeichnet, aus seiner Persönlichkeit, dann haben wir ihn im Blick als selbstverantwortliches Wesen. *Selbstverantwortlichkeit* ist dabei die *Grundart des Seins*, die alles Tun und Lassen des Menschen bestimmt, das *spezifisch ausgezeichnete menschliche Handeln*, die *sittliche Praxis*. Inwiefern und in welcher Weise stoßen wir auf die Freiheit, wenn wir den Menschen nach seiner Persönlichkeit, seinem Personsein nehmen?

- b) Die zwei Wege zur Freiheit und der Unterschied von transzendentaler und praktischer Freiheit.
Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit

Es gilt nun auch für die Erörterung des zweiten Weges mit unverminderter Schärfe das, was für den ersten und sein Verständnis gefordert wurde: zu achten auf die Art der Problema-

² Kant, Kr. d. pr. V., S. 101 (V, 154).

³ a.a.O., S. 102 (V, 155 u. 157).

tik und nicht auf die bloßen Gehalte dessen, was zur Sprache kommt. Dieses letztere ist der Fall, wenn wir uns etwa begnügen mit der Feststellung oder auch weitläufigen Erörterung des Unterschiedes der beiden Wege in der folgenden Weise. Auf dem ersten Wege stoßen wir auf die Freiheit im Zusammenhang einer theoretischen Betrachtung der vorhandenen Dinge, der Natur in ihrer Totalität: Freiheit im Begriff der theoretischen (spekulativen) Philosophie. Auf dem zweiten Wege, wo das besondere Weltwesen Mensch, und zwar als Person, d. h. als verantwortliches selbständig handelndes praktisches Wesen, ins Auge gefaßt wird, auf die Freiheit als Begriff der praktischen Philosophie.

Auf dem ersten Wege erwächst der Begriff der Freiheit im Zusammenhang der Frage: Was gehört überhaupt dazu, damit die Totalität der Erscheinungen als solche bestimmt werden kann? Eine solche Frage ist eine ›transzendente‹, denn ›transzendental‹ nennt Kant alles Fragen und Erkennen, das gerichtet ist auf das, was im vorhinein die Erkenntnis des Gegenstandes als solche möglich macht. Der auf dem ersten Weg erwachsende Begriff ist der der *transzendentalen Freiheit*. Der Begriff der Freiheit, zu dem der zweite Weg, der auf die sittliche Praxis orientiert ist, führen soll, wird dann von Kant passend genannt die *praktische Freiheit*. Zwar verstehen wir nach all den vorausgegangenen Erörterungen diesen Unterschied und die Termini bestimmter und lebendiger als das in den ersten Stunden möglich war, in denen wir diese beiden Freiheitsbegriffe Kants erst nur beispielshalber einführten. Allein, wir verstehen damit gerade das Spezifische des zweiten Weges noch nicht, d. h. die Problematik, die in dem Titel ›praktische Freiheit‹ versteckt liegt. Solange uns dieses Verständnis fehlt, ist im Grunde auch die Problematik des ersten Weges nicht voll begriffen, obwohl dieser gerade vom zweiten Weg unabhängig zu sein scheint, was umgekehrt vom zweiten scheinbar nicht gesagt werden kann. So betont Kant selbst einmal in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, daß die

»spekulative Philosophie«, d. h. die Behandlung des Antinomieproblems, »der praktischen freie Bahn schaffe«. ⁴

Wie kommen wir nun der spezifischen Problematik des zweiten Weges näher? Kann uns hierzu nicht doch auch der erste Weg einen Leitfaden des Verständnisses geben, vorausgesetzt, daß wir nicht einfach das Ergebnis des ersten Weges, sondern seine Problematik ins Auge fassen? Wie fragte noch der erste Weg nach der Freiheit? Nach der Möglichkeit ihrer Vereinigung mit der Kausalität der Natur. Mithin handelt es sich hier überhaupt nur um eine *Möglichkeit* bezüglich der Freiheit, d. h. nicht um die wirkliche Freiheit oder gar um die ganz bestimmte im Menschen wirkliche Freiheit. Demgemäß wird das Problem des zweiten Weges sein, die wirkliche Freiheit, und zwar des handelnden Menschen als sittlich handelnden, zu erörtern und zu erweisen. Der *erste Weg* handelt von der *möglichen Freiheit eines vorhandenen Seienden überhaupt*, der *zweite* von der *wirklichen Freiheit* eines bestimmten vorhandenen Seienden, *des Menschen als Person*.

§ 27. Die Wirklichkeit der menschlichen
(praktischen) Freiheit

a) Freiheit als Tatsache.

Die Tatsächlichkeit (Wirklichkeit) der praktischen Freiheit in der sittlichen Praxis und das Problem ihrer »Erfahrung«.

Die praktische Realität der Freiheit

Inwiefern soll und kann die wirkliche Freiheit der Person Problem werden? Wenn etwas Wirkliches als solches Problem, d. h. doch fraglich wird, dann steht zur Untersuchung und Entscheidung, ob es wirklich ist oder nicht. Eine solche Frage kann letztlich nur so entschieden werden, daß das behauptete bzw.

⁴ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 86 (IV, 456).

bestrittene Wirkliche als ein solches vorgeführt und zugänglich gemacht wird. Soll aber dieser Beweis der Wirklichkeit der Freiheit grundsätzliche Bedeutung gewinnen, dann muß er sich zu der Aufweisung und Umgrenzung der Art und Weise ausbilden, in der das betreffende Wirkliche jederzeit, sofern und solange es wirklich ist, zugänglich und verfügbar werden und bleiben kann. Es gilt also, wenn die Frage nach der wirklichen Freiheit des Menschen gestellt ist, die Freiheit als Tatsache im Menschen, und das heißt am wirklich existierenden Menschen als wirklich vorkommende Eigenschaft nachzuweisen. Das ist – formal gesehen – genau dieselbe Aufgabe, wie wenn gefordert wird, den Beweis zu führen, daß die Menschen Fleisch essen. Zwar tun das nicht alle. Das sind eben dann die Ausnahmen. Mit der Freiheit ist es aber nicht anders bestellt. Denn es kommt doch vielfach vor, daß die Menschen, die frei handeln könnten, faktisch nicht frei handeln, etwa im Wahn, in einer Benommenheit und dergleichen, daß Menschen unzurechnungsfähig in ihrem Tun sind. Über die wirkliche praktische Freiheit des Menschen kann offensichtlich nur in und aus der Erfahrung entschieden werden. Der Begriff der praktischen Freiheit ist demnach ein »Erfahrungsbegriff«. Nein, sagt Kant, »diese Freiheit [die praktische] [ist] kein Erfahrungsbegriff«.¹ Wir können diese Freiheit »als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen«.² Die praktische Freiheit läßt sich überhaupt nicht ›als etwas Wirkliches‹ beweisen. Das sagt dann eben, die Wirklichkeit dieser Freiheit ist gar kein Problem. Wir können auch bezüglich ihrer, entsprechend wie bei der kosmologischen Freiheit, nur nach ihrer Möglichkeit fragen. Aber ihre Möglichkeit ist doch gerade entschieden, auf dem ersten Wege. Sofern dieser gezeigt hat, daß die Freiheit eines Weltwesens im Zusammenhang mit Natur möglich ist, ist damit auch die Möglichkeit der Freiheit der Person im Zusammenhang mit der tierischen Natur des Men-

¹ a.a.O., S 85 (IV, 455).

² a.a.O., S. 77 (IV, 448).

schen erwiesen. Die praktische Freiheit als etwas Wirkliches beweisen zu wollen, ist unmöglich. Die praktische Freiheit als etwas Mögliches nachzuweisen, ist überflüssig. Damit verliert ein zweiter Weg zur Freiheit überhaupt alles Recht und jeden Sinn.

Wenn nun aber doch ein zweiter Weg zur Freiheit besteht, sofern doch Kant von einer praktischen Freiheit handelt und von ihr nicht auf dem ersten Wege handelt, dann erhebt sich die Frage: *In welchem Sinne kann dann die praktische Freiheit überhaupt Problem werden?*

So stehen wir mitten in den größten Schwierigkeiten. Was sich, wenn wir nur Resultate lesen und Meinungen feststellen, als eine glatte und einsichtige Unterscheidung ausnimmt: kosmologische und praktische Freiheit, das ist durch und durch fragwürdig, sobald wir uns wirklich dessen erinnern, daß hier philosophiert wird. Wir wissen nicht nur nicht, wie die wirkliche Freiheit des Menschen bestimmt werden soll, wir wissen nicht einmal, wie überhaupt auch nur nach ihr gefragt werden soll. Negativ ist vorläufig, durch unzweideutige Aussagen Kants selbst, nur das eine klar: Die praktische Freiheit ist kein Erfahrungsbegriff. Allein, selbst dieser Erklärung steht eine Äußerung Kants gegenüber, die schnurstracks das Gegenteil behauptet. Kant sagt in der »Kritik der Urteilskraft« § 91: Die praktische Freiheit ist eine »Tatsache«.³ Diese Äußerung liegt allerdings fünf Jahre später (1790) gegenüber der zuerst angeführten (1785). Freiheit ist eine Tatsache, mithin erfahrbar – und: praktische Freiheit ist kein Erfahrungsbegriff. Wie läßt sich beides vereinigen? Läßt es sich überhaupt zur Einheit bringen?

Die billigste Auskunft in solchen Fällen, wo man wesentliche Thesen einer Philosophie nicht gleich zusammenbringt, ist immer die, daß man sagt, der Philosoph hat seinen Standpunkt geändert. Dergleichen kommt vor, und Kants Philosophie ist

³ Kant, Kritik der Urteilskraft (Vorländer). Leipzig (Dürr), 3. Aufl. 1902. § 91, S. 358 (V, 456).

reich an ›Umkippungen‹. Aber gerade diese faßt man nicht mit der fatalen Methode des gemeinen Verstandes, der so etwas als Standpunktänderung nimmt, d. h. zwei verschiedene Resultate gegeneinanderhält. Eine echte, von sachlicher Notwendigkeit getragene Umkippung ist im Gegenteil jederzeit das Zeichen innerer Kontinuität und kann daher nur durch ein Erfassen der Problematik begriffen werden, in der das Ganze des Umschlags umgriffen wird. In jedem Falle müssen wir daher angesichts der zwei gegeneinanderstehenden Aussagen uns die Mühe nehmen, das Problem zu begreifen. Dann zeigt sich, daß von einer Änderung des Standpunktes keine Rede ist.

Wir wollen versuchen, durch Beantwortung der Frage, ob sich die gegenteiligen Äußerungen Kants über die praktische Freiheit als Erfahrungsbegriff und als Tatsache zur Einheit bringen lassen, das Problem der praktischen Freiheit zu bestimmen, also vorzuzeichnen, *wie nach der wirklichen Freiheit des Menschen gefragt werden kann* und soll im Unterschied zur Frage nach der Möglichkeit einer Freiheit von Weltwesen überhaupt.

Freiheit ist kein Erfahrungsbegriff – Freiheit ist eine Tatsache. Was ist eine Tatsache? Kant unterscheidet drei Arten von »erkennbaren Dingen«, d. h. von Sachen: »Sachen der Meinung«, »Tatsachen«, »Glaubenssachen«⁴. Res facti (Tatsachen) sind »Gegenstände für Begriffe, deren *objektive* Realität [unter vorhandenen Objekten] . . . bewiesen werden kann.«⁵ Wenn wir das, was wir uns im allgemeinen vorstellen, z. B. ein Haus, nachweisen können als vorkommend unter vorhandenen Objekten bzw. als zugehörig zum Vorhandensein der Objekte, dann ist das Vorgestellte eine Tatsache. Die Realität ist eine objektive. Das Reale einer Vorstellung ist ihr Wasgehalt. Der Nachweis der Zugehörigkeit zu den Objekten, zu dem, was wirklich ist und so jedermann als vorhanden offenbar werden kann, geschieht in der Weise, daß das zunächst begrifflich Vor-

⁴ a.a.O., S. 357 (V, 454).

⁵ a.a.O., S. 358 (V, 456).

gestellte durch eine seiner Realität, seinem Wasgehalt entsprechende Anschauung dargestellt wird: das Darstellen des allgemein Gedachten in einem unmittelbaren Vorstellen eines entsprechenden vorhandenen Einzelnen.

Die nächste uns bekannte Art der anschaulichen Darstellung, d. h. des Beibringens des entsprechenden vorhandenen Seienden selbst ist die *Erfahrung*, sei es eigene oder fremde, die uns durch Zeugnisse vermittelt wird. Die anschauliche Darstellung kann aber auch durch reine Vernunft geschehen, und zwar »aus theoretischen oder praktischen Datis derselben.«⁶ In jedem Falle muß der Beweis der Objektivität von Realem immer anschauliche Darstellung sein, d. h. etwas zur Gegebenheit an ihm selbst bringen. Die Art der Gebung kann dabei verschieden sein. Kant sagt hier, es fänden sich Data der theoretischen und praktischen Vernunft. Wir hörten früher bei der Vorbereitung des Antinomienproblems von eigentümlichen Vorstellungen, den Ideen. In ihnen wird eine Totalität, eine Unbedingtheit gedacht derart, daß sie in ihrem Gehalt alles Erfahrbare übersteigt. Eine Idee kann also grundsätzlich nicht durch Erfahrung anschaulich dargestellt werden. Erfahrung gibt immer zu wenig. Freiheit aber ist eine Idee, mit Freiheit verstehen wir ja *unbedingte Kausalität*. Nun sagt Kant: »Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee . . . unter den Tatsachen, und das ist die Idee der *Freiheit*.«⁷ Diese These besagt also: Was wir begrifflich unter Freiheit vorstellen, läßt sich in einer entsprechenden Anschauung darstellen. Offenbar kann *diese* darstellende Anschauung des in der Idee der Freiheit Gedachten nicht Erfahrung sein. Denn es gehört zum Wesen der Idee, daß sie gegenüber aller Erfahrung überschwenglich ist, durch eine solche grundsätzlich nie anschaulich darstellbar wird. Aber Kant betont ja ausdrücklich, daß erfahrungsmäßige anschauliche Darstellung nicht die einzige sei. Das sagt dann: Tatsachen gibt es nicht nur im Bereich der Er-

⁶ Ebd.

⁷ a.a.O., S. 358 (V, 457)

fahrung unter den vorhandenen Naturdingen. Hieraus wird ersichtlich: *Freiheit kann sehr wohl eine Tatsache sein und braucht doch nicht ein Erfahrungsbegriff zu werden.* Die beiden Aussagen: Freiheit ist Tatsache – Freiheit ist kein Erfahrungsbegriff, schließen sich nicht aus. Allerdings bleibt bisher noch unbestimmt, wie nun diese *nicht erfahrungsmäßig ausweisbare Tatsächlichkeit (Wirklichkeit)* verstanden werden soll, die der Freiheit nach Kant zukommt, zumal Kant andererseits auch wieder davon spricht, daß die Idee der Freiheit sich in der Erfahrung dartun läßt. Dem *neuen Begriff von Tatsächlichkeit* entspricht dann auch ein *neuer Begriff von Erfahrung.*

Nun könnte man dem ganzen Problem eine Wendung geben, die zugleich zu einer einfachen Lösung führt. Man könnte darauf hinweisen, daß Kant ja nicht sagt: Die Freiheit ist eine Tatsache, sondern: »Die Idee der Freiheit« ist eine Tatsache. Das heißt aber doch, es ist Tatsache, daß wir die Idee der Freiheit haben, daß in unserem Vorstellen als einem Geschehenszusammenhang seelischer Akte auch der Akt des Vorstellens von Freiheit vorkommt, tatsächlich ist, was aber doch gar nichts besagt über die Tatsächlichkeit des in diesem tatsächlichen Vorstellen Vorgestellten. Das Vorkommen des Vorstellens und Denkens von praktischer Freiheit läßt sich durch psychologische Erfahrung jederzeit dartun. Eine solche Interpretation Kants wäre jedoch ganz irrig. Zwar sagt Kant: Die Idee der Freiheit ist eine Tatsache, aber das heißt eben, daß das in dieser Idee begrifflich Vorgestellte, das damit gegenständlich Gemeinte, sich anschaulich als Wirkliches dartun läßt. Kant sagt ausdrücklich von der Idee der Freiheit: »Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist, und unter die scibilia mit gerechnet werden muß.«⁸

Das *Problem der wirklichen Freiheit* ist also der *Nachweis ihrer Wirklichkeit.* Allein, das besagt etwas anderes als nur einen in der Erfahrung antreffbaren Fall wirklichen Freiseins

⁸ a.a.O., S. 357 (V, 454). Unterschied von opinabile, scibile, mere credibile. Vgl. oben S. 268.

ausfindig zu machen. Es besagt, die *Art der Wirklichkeit der Freiheit aufzuweisen* und der zugehörigen anschaulichen Ausweisung. Freiheit ist Tatsache, d. h. die *Tatsächlichkeit dieser Tatsache* ist gerade das entscheidende Problem. Wenn Kant sagt, daß wir die Freiheit »als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen«⁹ können, dann heißt das nur, daß sie nicht erfahrbar ist wie ein vorhandenes Naturding. Dessen Realität ist allemal eine objektive, d. h. sein Wasgehalt ist vorfindlich in den wirklichen Objekten der zeitlich-räumlichen Erfahrung. Wenn Freiheit nichts dergleichen ist, aber doch Tatsache, dann heißt dies, daß die Realität der Freiheit, d. h. das, als was sie wesensmäßig vorgestellt werden muß, in anderer Weise, nicht durch Naturdingenerfahrung, anschaulich darstellbar ist. Die Realität der Freiheit fordert eine andere Art der Wirklichkeit, als sie die Naturobjekte zeigen, sie ist *keine objektive Realität*. Oder falls man Wirklichkeit, wie Kant das auch hier tut, weiter faßt als objektive Wirklichkeit, dann ist die objektive Realität der Freiheit hinsichtlich ihrer Objektivität unterschieden gegenüber der Objektivität der Naturdinge. *Die Tatsächlichkeit, die der Realität der Freiheit entspricht, ist die der Praxis*. Im praktischen, willentlichen Handeln ist das, was wir mit Freiheit meinen, ihre Realität, erfahrbar. *Die Freiheit hat praktische Realität* bzw. ihre objektive Realität ist hinsichtlich ihrer Objektivität praktisch. Jetzt verstehen wir den Satz Kants: »unter den Tatsachen« findet sich auch »die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besonderen Art von Kausalität . . . sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, dartun läßt.«¹⁰ Hierin haben wir zugleich eine Anweisung, in welcher Richtung das Problem der wirklichen Freiheit, d. h. ihrer Wirklichkeit, angesetzt werden muß, wohin wir uns wenden müssen, um den zweiten Weg einschlagen zu können. Die Realität der

⁹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 77 (IV, 448)

¹⁰ Kant, Kr. d. U., § 91, S. 358 (V, 457).

Freiheitsidee, das im Wesensbegriff Freiheit Vorgestellte, läßt sich als Wirkliches »durch praktische Gesetze der reinen Vernunft« dartun.

Ich fasse zusammen. Der zweite Weg stellt das Problem der wirklichen Freiheit, d. h. jetzt, es erhebt sich die *Frage nach der Wirklichkeit der Freiheit*. In der Beantwortung dieser Frage bestimmt sich zugleich die Art und Weise des möglichen Wissens um wirkliche Freiheit, das *Problem des spezifischen Wesens der ›Erfahrung‹ von so etwas wie Freiheit im willentlichen Handeln*. Der erste Weg fragt nach der Möglichkeit einer Einheit der Freiheit mit der Natur, der zweite fragt nach der *Art der Wirklichkeit* einer so möglichen Freiheit, d. h. aber zugleich für Kant, nach der Art und Weise, in der die Idee der Freiheit hinsichtlich ihrer Realität als wirkliche ausgewiesen werden kann. Sie ist ausweisbar durch die praktischen Gesetze der reinen Vernunft. Ihre Realität ist praktisch, die Freiheit gehört ihrem Wesensgehalt nach in die Wirklichkeit des Praktischen. Die Realität der Freiheit zu beweisen, besagt demnach. Gründe ausfindig zu machen, die beweisen, »daß diese Eigenschaft [Kausalität aus Freiheit] dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der Tat zukomme«. ¹¹ Das klingt immer wieder so, als sollte und könnte das Vorhandensein der Freiheit als Tatsache empirisch nachgewiesen werden. Das Problem ist aber nach all dem Gesagten dieses: Wie muß überhaupt die Wirklichkeit (Tatsächlichkeit) der Freiheit verstanden werden? Denn offenbar bedarf diese Frage zuvor einer Beantwortung, wenn wirkliche, tatsächliche Freiheit selbst zum Problem werden soll. Gelingt es aber auszumachen, wie die Tatsächlichkeit der Freiheit zu verstehen sei, dann ist damit die Vorzeichnung dafür gegeben, wie eine ›Erfahrung‹ sein muß, die tatsächliche Freiheit als solche soll zugänglich machen können.

Praktisches Handeln ist die Seinsart der Person. Erfahrung

¹¹ Kant, Kr. d. pr. V., S. 16 (V, 30).

der praktischen Freiheit ist Erfahrung der Person als Person. Personalität ist das eigentliche Wesen des Menschen. Erfahrung der Person ist zugleich die wesentliche Erfahrung des Menschen, die Art von Wissen, in der sich der Mensch in seiner eigentlichen Wirklichkeit offenbar wird. Kant spricht freilich nicht von ›Erfahrung‹ der Person als solcher. ›Erfahrung‹ überhaupt ist vorbehalten dem Offenbarwerden des Wirklichen der Naturdinge. Und doch liegt diese Redeweise notwendig in der Richtung seiner Problematik. Kant ist nicht weiter gegangen, deshalb ist gerade das Problem der Tatsächlichkeit der Freiheit von Schwierigkeiten und Mißverständnissen umlagert. Diese sind heute weniger denn je behoben, d. h. es wird ihnen nicht einmal wirklich ins Auge gesehen. Das Ausweichen in die Wertphilosophie ist eine völlige Verkehrung des eigentlichen kantischen Problems.

- b) Über das Wesen der reinen Vernunft als praktischer.
Die reine praktische Vernunft als der reine Wille

Kants These bezüglich der Wirklichkeit der Freiheit lautet ganz allgemein: *Die objektive Realität der Freiheit läßt sich nur durch praktische Gesetze der reinen Vernunft dartun.* Mit dieser These ist die eigentliche Aufgabe des zweiten Weges und zugleich die spezifische Problematik festgelegt. Die Tatsächlichkeit der Freiheit läßt sich nur ausweisen aus und in der Tatsächlichkeit der praktischen Gesetzlichkeit der reinen Vernunft. Kurz, das Faktum der Freiheit ist nur zugänglich im Verstehen der *Faktizität der Freiheit*. Die Faktizität der Freiheit ist nur erweislich und aufhellbar aus der *Faktizität der reinen Vernunft als praktischer*. So ist die nächste und erste Frage: *Welches ist das Wesen einer reinen Vernunft als praktischer?* Und die weitere: *Welche Art von Tatsächlichkeit eignet der reinen praktischen Vernunft aufgrund ihres Wesens?* Das We-

sen einer Sache schreibt die Art ihrer Tatsächlichkeit, Wirklichkeit, vor.

Wir sagten im Übergang vom ersten zum zweiten Weg, dieser zielt auf die Freiheit als Auszeichnung des Menschen im Sinne eines Vernunftwesens. Die Auszeichnung des Menschen aber liegt in der Persönlichkeit, das Wesen dieser in der Selbstverantwortlichkeit. Aus dieser muß sich daher das eigentliche Wesen der Menschheit des Menschen verstehen lassen und damit das Wesen einer reinen Vernunft als praktischer. Wir führten in diesem Zusammenhang bereits die These Kants und die darin enthaltene Aufgabe an: Die objektive Realität der Freiheit läßt sich nur durch praktische Gesetze der reinen Vernunft dartun. Wir fragen: Welches ist das Wesen der reinen Vernunft als praktischer? Darin liegt die allgemeine Frage: Was ist überhaupt praktische Vernunft? Was ist ›praktisch‹, Praxis? Praxis besagt Handlung. Aber wir wissen, daß Handlung überhaupt das Verhältnis eines Subjekts der Kausalität zur Wirkung ist. Praxis ist eine besondere Art von Handlung, solche, die durch einen *Willen* möglich ist, ein solches Verhältnis, bei dem die Beziehung des Subjekts des Ursacheseins, das Bestimmende, zur Wirkung gekennzeichnet ist durch Willen. Wille ist ein »Vermögen zu wirken nach Begriffen«. Begriff bezeichnet das Vorstellen von etwas im allgemeinen, nach einem so Vorgestellten als solchem wirken zu können und wirken zu wollen. Das Bestimmende ist zum Beispiel die Vorstellung der wissenschaftlichen Ausbildung des Menschen. Dieses Vorgestellte kann als Vorgestelltes ein Handeln bestimmen. Ein so bestimmtes Wirken ist ein willentliches, ist Praxis. Bei einer Maschine ist nach Kant auch ein Handeln gegeben, aber was da die Bewegung eines Teiles bestimmt, wird von diesem bestimmten Teil nicht als das Bestimmende vorgestellt, so daß das Vorgestelltsein des Bestimmenden zur Art seines Bestimmens mitgehört, d. h. die Maschine und die einzelnen Teile können nicht willentlich handeln, es ist kein Wirken nach und durch Begriffe.

Wille ist das Vermögen des Handelns im Sinne der Praxis.

Zum Willen aber gehört dieses Vorstellen von etwas im allgemeinen als eines Bestimmenden. Begriffliches Vorstellen ist Sache des Verstandes. Sofern das Vorgestellte als Bestimmendes fungiert, als Prinzip, liegt im Vorstellen ein Vermögen der Beziehung auf Prinzipien, d. h. Vernunft. Wo Wille ist, da ist Vernunft, und zwar als ein das Wirken bestimmendes Vorstellen, auf Praxis bezogenes Wirken. *Wille ist nichts anderes als praktische Vernunft und umgekehrt*. Praktische Vernunft ist Wille, d. h. *ein Vermögen zu wirken nach der Vorstellung von etwas als Prinzip*. Kant spricht mehrfach von der »praktischen Vernunft« oder dem »Willen eines vernünftigen Wesens«. ¹² Vernunft ist praktisch als »eine den Willen bestimmende Ursache«. ¹³ Wille ist »Kausalität durch Vernunft«, ¹⁴ d. h. praktisch gebrauchte, praktische Vernunft. »Praktische Erkenntnis« ist demnach solche, »welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat«. ¹⁵

Mit Rücksicht auf die These Kants fragen wir nach dem Wesen einer rein praktischen Vernunft. Wenn wir allgemein praktische Vernunft »erwägen« ¹⁶, dann betrachten wir die Vernunft nicht in ihrem Verhältnis auf Gegenstände, sondern wir haben es mit einem Willen zu tun. Wir betrachten die Vernunft in Beziehung auf den »Willen und dessen Kausalität«, ¹⁷ d. h. wie Vernunft den Willen bestimme. Fragen wir nach einer rein praktischen Vernunft, dann fragen wir: Was heißt es überhaupt, daß *reine* Vernunft praktisch ist? Reine Vernunft ist ein Vorstellen von etwas im allgemeinen, was bezüglich dessen, was da vorgestellt wird, nicht aus der Erfahrung geschöpft und nicht auf Erfahrung bezogen wird. Wenn ich mir Menschen im Besitz einer ganz bestimmt gearteten Bildung vor-

¹² Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 77 (IV, 448).

¹³ a.a.O., S. 90 (IV, 459) Anm.

¹⁴ a.a.O., S. 92 (IV, 461).

¹⁵ Kant, Kr. d. pr. V., S. 22 (V, 36).

¹⁶ a.a.O., S. 17 (V, 32).

¹⁷ Ebd.

stelle, und wenn dieses Vorgestellte als solches mein Handeln bestimmt, dann ist dieses Handeln ein *willentliches*, praktisch, aber nicht durch reine Vernunft. Denn das Bestimmende, ein gewisses Maß einer bestimmt gearteten Bildung, dieses Vorgestellte als Bestimmendes ist aus der Erfahrung bzw. in bezug auf das Erfahrbare, an wirklich vorhandenen Menschen mit bestimmten Eigenschaften gewonnen. Was den Willen zum Willen, d. h. als Willen bestimmt, ist dieses erfahrbare Seiende bzw. noch nicht Seiende als ein Hervorzubringendes. Der Wille ist nicht a priori bestimmt, nicht erfahrungsfrei, d. h. er ist nicht rein bestimmter Wille.

Wann ist ein Wille a priori bestimmt? Wann ist praktische Vernunft *als reine praktisch*? Dann, wenn der Wille überhaupt nicht bestimmt ist durch das, was er bewirkt und ausrichtet bzw. durch die Vorstellung eines zu Bewirkenden und Auszurichtenden, sondern durch – wodurch dann? Gibt es dann für den Willen als solchen überhaupt noch etwas, was ihn bestimmen könnte, wenn er sich nicht bestimmen läßt durch eine beehrte Wirkung? Das im Willen als einem Vermögen zu wirken Bewirkbare ist allemal etwas zu Verwirklichendes, Wirkliches, Empirisches. Der Wille ist »ein Vermögen . . . , den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben . . . , d. i. seine Kausalität zu bestimmen.«¹⁸ Wille ist das Vermögen, seine Kausalität, sich in seinem Ursachesein zu bestimmen. Wodurch? Entweder durch ein vorstellbares zu Bewirkendes, oder aber wodurch sonst? Was hat der Wille sonst noch, von woher er sich bestimmen könnte? Nun, wenn er das Vermögen ist, sein eigenes Ursachesein zu bestimmen, dann liegt im Willen die Möglichkeit, sich in seinem Ursachesein durch sich selbst zu bestimmen. Was heißt das? Der Wille als Vermögen, nach Vorstellungen etwas zu wirken, ist in sich vorstellend den möglichen Bestimmungsgrund für sein Wollen. Das willentliche Be-

¹⁸ a.a.O., S. 16 (V, 29 f.).

stimmen ist in sich an sich selbst ›adressiert‹. Im willentlichen Vorstellen ist also immer und notwendig das Wollen mitvorgestellt. Dieses, das Wollen als solches, kann daher grundsätzlich auch vorgestellt werden als das Bestimmende. Geschieht das, so ist das Wollen als solches das Bestimmende des Willens. Dann aber nimmt das Wollen seinen Bestimmungsgrund nicht anderswoher, sondern *aus sich selbst*. Und was nimmt das Wollen aus sich selbst? Sich, in seinem Wesen, sich selbst.

Der Wille ist für sich selbst das Bestimmende. Er bestimmt sich aus dem, was er selbst ist, sein eigenes Wesen. Das Wesen des Willens ist dann für das Wollen das Bestimmende. Ein solches Wollen bestimmt sich schlechthin nur aus sich selbst, nicht durch Erfahrbares, anderes, nicht empirisch, sondern *rein* aus sich. Ein solcher Wille ist *reiner Wille*. Ein *reiner Wille ist reine Vernunft*, die für sich allein sich zum willentlichen Handeln bestimmt, d. h. zur Praxis. *Reiner Wille ist reine Vernunft, die für sich allein praktisch ist*. Von hier aus verstehen wir etwa den Satz, mit dem Kant die thematische Erörterung seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« eröffnet: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.«¹⁹ Ohne Einschränkung, schlechthin gut ist, was an sich selbst hochzuschätzen ist. »Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut.«²⁰ Ein guter Wille ist qua Wille, d. h. sofern er nur das Wollen will und so eigentlich nur will, schlechthin gut. *Ein guter Wille ist qua schlechthin guter ein reiner Wille*.

So haben wir jetzt *das Wesen einer reinen praktischen Vernunft als reinen Willen* herausgestellt. Und doch sind wir noch nicht vorbereitet genug, um die These Kants einzusehen, die

¹⁹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 10 (IV, 393).

²⁰ a.a.O., S. 11 (IV, 394).

objektive Realität der Freiheit lasse sich nur durch praktische Gesetze der reinen Vernunft dartun.²¹ Hier ist die Rede von Gesetzen der reinen praktischen Vernunft. Welches sind diese Gesetze? Wie kommen wir zu diesen Gesetzen? Sie gehören zur reinen praktischen Vernunft, also zum reinen Willen. Inwiefern hat dieser überhaupt etwas mit Gesetzen zu tun, und welches ist das Gesetz des reinen Willens, das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft?

c) Die Wirklichkeit der reinen praktischen Vernunft
im moralischen Gesetz

Reiner Wille ist jenes Wollen, das zu handeln vermag lediglich aufgrund des Bestimmtwerdens durch das Vorgestelltsein des Wesens des Willens als solchen. Reiner Wille ist: Wollen das eigene Willenswesen. Das Bestimmende für den reinen Willen, das Ursachesein für ihn selbst, liegt in seinem eigenen Wesen, sofern dieses als bestimmend vorgestellt, d. h. rein gewollt wird. Das Ursachesein, die Kausalität von etwas, ist ihrem Wesen nach aber immer die Regel, das Gesetz des Daseins, der Existenz von etwas. Das heißt in Kants eigenen Worten, daß »der Begriff der Kausalität jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz enthält, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zu einander bestimmt.«²² Das Gesetz des reinen Willens ist nicht dieses oder jenes bestimmte Vorstellbare, Erwirkbare, sondern das bestimmte Gesetz für die Existenz des Willens, d. h. der Wille ist das Wollen selbst. Der reine Wille aber, das Wesen des Willens als bestimmend vorstellend das reine Wollen, ist die Weise der Gesetzgebung. Alles Bestimmende enthält nichts anderes als die Weise und Form, wie das Wollen an und für sich rein will. Diese Weise als reine, die Form des Wie, ist die Weise der Gesetzgebung für das Wollen. Wenn sie allein das Bestimmende ist, dann ist das Gesetz des

²¹ Vgl. Kant, Kr. d. U., § 91, S. 358 (V, 457). Vgl. oben S. 271.

²² Kant, Kr. d. pr. V., S. 104 (V, 160).

reinen Willens nichts anderes als die Form der Gesetzgebung für einen reinen Willen.

So ergibt sich: Das *Grundgesetz des reinen Willens*, der *reinen praktischen Vernunft*, ist nichts anderes als *die Form der Gesetzgebung*. Das ist der Sinn des Satzes, das Grundgesetz der Sittlichkeit ist ein formales Gesetz. Formal ist der Gegenbegriff zu material. Versteht man diese Ausdrücke im vulgären Sinne, d. h. kennt man nicht ihre eigentliche metaphysische Bedeutung, dann heißt formal so viel wie ›formelhaft‹, leer, unausgefüllt vom Stoff, vom Material. Das Formale ist dann das Leere, das Unbestimmte. Ein formales Sittengesetz ist dann ein leeres, d. h. es sagt eigentlich gar nichts darüber, was ich materialiter tun soll. Eine auf ein solches formales Sittengesetz aufgebaute Ethik muß dann doch gerade versagen für das wirkliche praktische sittliche Handeln, das immer bestimmte Entscheidungen verlangt. Eine solche Ethik bleibt in einem Formalismus stecken. Statt dessen versucht man heute, eine *materiale Wertethik* aufzubauen (Max Scheler, Nicolai Hartmann) und die kantische Ethik als formale zurückzuweisen. Diese Interpretation ist nicht nur in verschiedener Hinsicht irrig, sie verkennt überhaupt das entscheidende Problem im Begriff des ›Formalen‹, denn die Tatsächlichkeit der reinen praktischen Vernunft wird nicht zentrales Problem. Formal ist das Gesetz des reinen Willens allerdings, aber es ist nicht leer, sondern Form des Gesetzes bedeutet dasjenige, was am Gesetz, an der Regelung, am Ursachesein das Bestimmende, das Eigentliche und Entscheidende ausmacht. Das Formale ist nicht das unbestimmte Leere, sondern gerade das ›Bestimmende‹ (forma, εἶδος).

Das eigentlich Gesetzgebende für das Wollen ist das wirkliche reine Wollen selbst und sonst nichts. Eine noch so reich gegliederte und umfangreiche materiale Werttafel bleibt ein pures Phantom, ohne jede verpflichtende Gesetzlichkeit, wenn nicht das reine Wollen als das eigentliche Wirkliche alles sittlichen Handelns wirklich sich selbst will. Dieses, sich selbst zu

wollen, ist das angebliche Leere, im Grunde aber ist es das einzig Konkrete und Konkreteste an der Gesetzmäßigkeit des sittlichen Handelns. Dieses angeblich leere Gesetz ist gerade dadurch Grundgesetz, daß, wenn es das Handeln wirklich bestimmt, dieses auch schon je im Augenblick und für diesen weiß, *was* es, d. h. primär immer, *wie* es handeln soll. Die Sittlichkeit des Handelns besteht nicht darin, daß ich einen sogenannten Wert verwirkliche, sondern daß ich wirklich will, d. h. mich entscheide, in der Entschiedenheit will, d. h. die Verantwortung auf mich nehme und in dieser Übernahme existent werde.

Allein, das Wesen des Wollens – dieses in seinem Wesen Wollen –, ist das nicht doch in der Tat etwas Leeres? Was ist das überhaupt für ein Wille, der rein sich selbst will? Ein solcher bestimmt sein eigenes Wollen unausbleiblich, d. h. notwendig. Ein solcher Wille kann gar nicht anders als mit sich, seinem reinen Wesen, einstimmig, d. h. gut sein. Ein Wille aber, der nicht anders als gut sein kann, ist ein vollkommener guter Wille, oder wie Kant sagt, ein heiliger, göttlicher Wille.

Wo nun aber der reine Wille nicht unausbleiblich seinem Wesen folgt, sondern durch andere Triebfedern bestimmt werden kann und wird, wie bei einem endlichen Wesen, zu dessen Verfassung Sinnlichkeit gehört, da hat die reine Willensgesetzgebung den Charakter der Nötigung, des Gebotes, des Imperativs. Die Formel eines Gebots ist das »du sollst«. Dem heiligen Willen, d. h. dem notwendig guten Willen ist Gesetz das eigene Wollen, das einfache Wollen des Willens. Dem zufällig guten Willen ist Gesetz das Sollen des reinen Wollens. Gesollt ist das reine Wollen, d. h. ein solches, das nicht mehr gewollt ist in Absicht auf etwas anderes, was erst durch den Willen erreicht werden könnte. Das Gesetz des Willens, d. h. das »du sollst« spricht also nicht in der Form: du sollst, nämlich wenn du das und das erreichen willst, also nicht etwa: du sollst die Wahrheit sagen, wenn du in der menschlichen Gesellschaft geachtet sein willst, sondern das Gesetz des Willens spricht: du sollst einfach so handeln, bedingungslos, ohne wenn und aber. Nun

heißt in der Logik ein Satz in der Form: wenn a ist, dann ist b, ein Wennsatz, ein hypothetischer (ὑπόθεσις, Voraussetzung); dagegen ein Satz in der Form: a ist, ein kategorischer. Entsprechend gibt es ein ›du sollst‹, das unter Bedingungen steht: ›du sollst, wenn . . .‹. Ein solcher Imperativ ist ein hypothetischer. Ein bedingungsloses ›du sollst‹ aber, das nur das Sollen des reinen Wollens fordert, ist ein Imperativ, der kategorisch genannt werden kann. Also ist das *Grundgesetz eines endlichen reinen Willens*, d. h. einer *reinen praktischen Vernunft* ein *kategorischer Imperativ*. Wie lautet dieser?, so fragen wir jetzt ganz unwillkürlich. Doch wir dürfen jetzt so noch gar nicht fragen. Warum nicht? Besinnen wir uns erneut auf unsere Aufgabe und das, was wir bisher in ihrem Dienst geleistet haben. Es gilt, die These zu verstehen²³: Die objektive Realität der Freiheit läßt sich nur durch praktische Gesetze der reinen Vernunft dartun. Aber das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft haben wir jetzt doch eben gefunden und damit die Basis erreicht, von der aus wir die Tatsächlichkeit der Freiheit nach Kant allein dartun können.

Haben wir wirklich das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft gewonnen? Können wir es überhaupt gewonnen haben? Wie sind wir bisher vorgegangen? Wir haben erörtert, was zur Idee eines reinen Willens überhaupt gehört, was reine praktische Vernunft überhaupt ist. Wir haben ferner erörtert, wie das Gesetz eines reinen Willens sein muß, sofern dieser als endlicher zugleich durch Sinnlichkeit bestimmt ist. Wir haben gesehen, daß das Gesetz ein kategorischer Imperativ sein müßte. Allein, wir haben noch nicht dargetan, daß es ein solches Gesetz vom Charakter des kategorischen Imperativs tatsächlich gibt. Wir haben nicht einmal gezeigt, daß endliche, reine praktische Vernunft tatsächlich existiert.

²³ Verstehen heißt hier: 1. sich herstellen, was sie meint und fordert. 2. diese Forderung zu erfüllen.

d) Der Kategorische Imperativ.

Zur Frage seiner Wirklichkeit und ›Allgemeingültigkeit‹

Man wird nach all dem Vorausgegangenen sagen müssen: Gewiß, diesen Nachweis, daß endliche reine praktische Vernunft existiert, haben wir allerdings nicht ausdrücklich geführt. Denn das ist völlig überflüssig – der Mensch ›ist‹ ja ein endliches vernünftiges Lebewesen; ob das einzige dieser Art, wissen wir nicht. Ob es verschiedene Arten endlicher Vernunftwesen gibt oder nicht, fällt hier nicht ins Gewicht. Genug, eine Art, die Menschen, existieren faktisch. Oder soll auch das erst noch unter Beweis gestellt werden? Man sieht gar nicht ein, wie wir Menschen einen tatsächlichen Beweis dafür liefern sollen, daß wir tatsächlich vorhanden sind. Die Forderung eines solchen Beweises ist widersinnig. Gewiß, aber folgt daraus, daß wir existieren oder auch nur, daß es absolut selbstverständlich ist, daß wir existieren? Doch nehmen wir dies einmal an, folgt daraus die Existenz einer reinen praktischen Vernunft? Das ist fraglich. Wir wissen nicht nur nicht, ob deshalb, weil Menschen vorhanden sind, auch ein reiner Wille tatsächlich ist, wir wissen vor allem das zunächst weit Wesentlichere nicht, was das heißen soll: ein reiner Wille ist tatsächlich existent. Denn am Ende ist die Tatsächlichkeit eines reinen Willens, das Existieren im reinen Wollen und als reines Wollen etwas total anderes als das bloße Vorhandensein eines Weltwesens, genannt Mensch. Demgemäß ist es auch um die Tatsächlichkeit des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft, um die *Wirklichkeit eines kategorischen Imperativs* ganz eigentümlich bestellt.

Am Beweis des Faktums einer reinen praktischen Vernunft hängt die Möglichkeit des Beweises der Tatsächlichkeit der praktischen Freiheit. Die Freiheit »offenbart sich durchs moralische Gesetz«. ²⁴ Dieses muß daher selbst zuerst als wirkliches offenbar sein. Wenn sich aus seiner Wirklichkeit die Tatsäch-

²⁴ Kant, Kr. d. pr. V., S. 4 (V, 5).

lichkeit der Freiheit ergibt, dann ist zugleich mit der Wirklichkeit der Freiheit über deren Möglichkeit entschieden. Was wirklich ist, muß möglich sein. Sofern die aus der Tatsächlichkeit des moralischen Gesetzes zu erweisende Wirklichkeit der Freiheit eine eigentümliche ist, muß es auch die zugehörige Möglichkeit sein. Mit Bezug auf den ersten Weg heißt das, die Möglichkeit der praktischen Freiheit als solcher deckt sich nicht ohne weiteres mit der Möglichkeit der transzendentalen Freiheit. So verschärft sich uns zusehends das spezifische Problem des zweiten Weges. Mit der bisher vollzogenen Konstruktion der Idee eines reinen Willens, eines vollkommenen, notwendigen und eines zufällig reinen Willens, mit der Konstruktion der diesen zugehörigen Art der Gesetzlichkeit (Kategorischer Imperativ), stehen wir immer noch nicht bei der *zu erweisenden Tatsächlichkeit einer reinen praktischen Vernunft*. Wir wissen nur, mit Bezug worauf wir die Tatsächlichkeit beweisen sollen und daß diese eben eine eigentümliche ist, nicht zusammenfällt mit dem Vorhandensein der Menschen. Welcher Art ist sie selbst? Wie soll aber die spezifische Tatsächlichkeit des reinen Willens, der reinen Vernunft als praktisch erwiesen werden? Bedürfen wir nach all dem Gesagten nicht zuerst einer hinreichend weitgehenden begrifflichen Umgrenzung des Wesens dieser eigentümlichen Tatsächlichkeit des reinen Willens? Oder ist es nicht vielmehr das nächste und allein Fruchtbare, einfach den Beweis zu versuchen, daß im Menschen ein reiner Wille ein Faktum ist, und die Frage, was das Wesen dieses Faktums sei, d. h. die Faktizität des Menschen als existierender Person, als eine spätere Angelegenheit zu verschieben?

Allerdings, es ist, um die reine praktische Vernunft als Faktum zu erweisen, nicht unbedingt notwendig, einen ausgeformten und allseitig begründeten Begriff von der Faktizität dieses Faktums und der Tatsächlichkeit dieser Tatsache zu haben. Andererseits ist es gar nicht möglich, auch nur den Versuch zu einem Beweis zu unternehmen, daß der reine Wille im Menschen ein Faktum ist, ohne im vorhinein vorbegrifflich das We-

sen dieser Tatsächlichkeit schon zu verstehen. Es gilt zu zeigen, daß im Menschen reine Vernunft wirklich für sich allein praktisch ist, daß reine Vernunft, ohne Absicht auf eine begehrte Wirkung oder erreichbare Annehmlichkeit, von sich aus wirklich den Willen bestimmt, daß reine Vernunft in sich praktisch einen reinen Willen will, d. h. an sich fordert. Es gilt zu zeigen, daß der Mensch wirklich unter das Sollen eines reinen Wollens sich gestellt weiß.

Wenn der Mensch wirklich in sich einen reinen Willen will – will er z. B. die Wahrheit sagen – dann heißt das: Die Regelung seines Wollens liegt einzig im Vorstellen eines reinen Willens. Vorstellen von Regeln des praktischen Handelns ist jederzeit Sache der Vernunft. Wenn gar der reine Wille, also nicht dieser oder jener so und so empirisch bestimmte Wille, als regelnd vorgestellt wird, so ist diese Regel und Gesetzgebung eine solche der reinen Vernunft. Dann ist die Vernunft sich bestimmend zum Handeln, d. h. praktisch, rein von sich aus. Wenn aber der reine Wille bestimmend ist, dann hängt auch seine Verbindlichkeit nicht daran, ob das Gesetz bezogen ist auf einen zufälligen Menschen in einer zufälligen Lage des Handelns. Das Gesetz des reinen Willens ist im Gegenteil für jeden Menschen als solchen verbindlich, allgemeingültig, oder wie Kant sagt, kein subjektiv bedingtes Gesetz, sondern ein objektives. Die Reinheit des Wollens erhebt den Willen des Einzelnen über die Zufälligkeiten seiner besonderen Veranlagung und Lage. Die Reinheit des Wollens ist der Grund der Möglichkeit der Allgemeingültigkeit des Willensgesetzes. Nicht umgekehrt ist etwa die Reinheit des Wollens eine Folge der Allgemeingültigkeit eines befolgten Gesetzes. Wenn dieses Wollen des reinen Willens sich erhebt über die Zufälligkeit des empirischen, auf zufällige Antriebe festgebundenen Handelns, dann meint die Erhebung nicht ein sich Verlieren an die leere Abstraktion einer an sich gültigen Form der Gesetzlichkeit, bei der völlig unbestimmt bliebe, was nun je zu tun sei, sondern umgekehrt, die Erhebung zum reinen Willen ist der Einsatz

des eigentlichen konkreten Wollens, das eben dadurch und einzig konkret ist, daß es das Wollen wirklich will und nur dieses. Wenn dagegen der Mensch sich ein Gesetz gibt, das er ansieht als lediglich für seinen besonderen subjektiven Willen gültig, so ist ein solcher nur subjektiver Grundsatz eine »Maxime«. »Saget jemanden, z. B., daß er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben: so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas anderes verwiesen werde.«²⁵

Der reine Wille, d. h. das Wollen, das als solches sich selbst Gesetz ist, ist in seinem Gesetzescharakter, weil nicht durch bestimmte subjektive Zielsetzungen bedingt, objektives Gesetz, keine Maxime. Handeln wir dagegen derart, daß der Bestimmungsgrund unseres Wollens, d. h. unsere Maxime, jederzeit zugleich so ist, daß sie jedes Wollen als solches notwendig bestimmen kann, dann handeln wir nach dem objektiven Grundgesetz unseres Willens. Das heißt, das objektive Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, das den Charakter eines unbedingten Gebotes, eines Kategorischen Imperativs haben muß, lautet: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«²⁶

Wir wiederholen unsere leitende Frage: Worin beweist sich reine Vernunft bei uns in der Tat als praktisch? Dadurch, daß sich der Kategorische Imperativ als tatsächlich, als Faktum erweist.²⁷ Wodurch geschieht der Erweis? Dadurch, daß bewiesen wird, daß das *Bewußtsein dieses Grundgesetzes der Vernunft faktisch ist*.²⁸ Aber was heißt das jetzt? Hier ist die *entscheidende Stelle für das Verständnis des ganzen Problems*. Kant sagt, wir können uns des moralischen Gesetzes »unmittelbar be-

²⁵ a. a. O., S. 25 (V, 37).

²⁶ a. a. O., S. 36 (V, 54).

²⁷ a. a. O., S. 37 (V, 56).

²⁸ a. a. O., S. 36 (V, 55 f.).

wußt werden, ... so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen«. ²⁹ Der Kategorische Imperativ drängt sich für sich selbst uns auf. ³⁰ Das Faktum dieses Gesetzes »ist unleugbar«. ³¹ »Der gemeinste Verstand« vermag es zu sehen »ohne Unterweisung«. ³² »Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der *Sittlichkeit*.« ³³

Diese Sätze und insbesondere der letzte klingen alle sehr merkwürdig und höchst mißverständlich. Der Kategorische Imperativ – eine unleugbare, unmittelbar einsichtige, und zwar der gemeinsten Menschenvernunft einsichtige, dem Wesen des Menschen einverlebte Tatsache? Also so etwas, was wir jederzeit als vorhanden vorfinden, ungefähr so, wie wir jederzeit feststellen, daß wir Nase und Ohren haben? Und zwar mit dem gemeinsten Verstand? Es bedarf also gar nicht einer philosophischen, spekulativen Beschäftigung und besonderer Veranstaltungen einer besonderen Methodik.

Prüfen wir die kantische Behauptung. Wenn wir uns selbst ganz konkret jetzt so dasitzend unmittelbar und unvoreingenommen beobachten, ohne jede Zuhilfenahme von philosophischem Wissen und Kenntnissen, finden wir dann in uns als Tatsache den Kategorischen Imperativ vor? Finden wir dergleichen wie das Faktum jener Forderung: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«? Nichts von all dem. Wir finden vielmehr und haben es wohl schon bei der ersten Vorgabe dieses Grundgesetzes gleich so gefunden, daß dieser Grundsatz, philosophisch ausgedacht, innerhalb eines bestimmten philosophischen Systems sich ergibt. Was wir finden können, ist höch-

²⁹ a a.O., S. 34 (V, 53).

³⁰ Vgl. a.a.O., S. 36 f. (V, 56).

³¹ a.a.O., S. 37 (V, 56).

³² a.a.O., S. 31 (V, 49).

³³ a a.O., S. 122 (V, 188).

stens die Erklärung, daß gerade Kant auf diesen Kategorischen Imperativ verfallen ist. Man hat diese geistesgeschichtliche Erklärung ja auch schon längst gefunden, und man pflegt mit ihrer Hilfe die Sache selbst verständlich zu machen. Kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft – das gehört in das Zeitalter der Aufklärung, in die Zeit des Preußischen Staates Friedrichs des Großen. Mit den Mitteln heutiger Denkweise ausgedrückt: Der Kategorische Imperativ ist eine bestimmte, soziologisch eigentümlich bedingte philosophisch-ethische Ideologie, aber beileibe nicht das allgemeinste Gesetz menschlichen Handelns überhaupt oder gar des Handelns eines jeden endlichen Vernunftwesens, als was Kant dieses Grundgesetz aufgefaßt wissen möchte. Wir verzichten hier darauf, zu erörtern, wie weit eine geistesgeschichtlich soziologische Erklärung etwas zum Sachverständnis einer philosophischen Problematik beitragen kann. Wir wollen ruhig zugeben, daß Aufklärung, preußischer Staat und dergleichen wirkende Mächte waren für das konkrete Dasein Kants und auch für seine philosophische Arbeit. Wir müssen sogar betonen, daß es unnatürlich wäre, wenn dergleichen fehlte.

§ 28. *Das Bewußtsein der menschlichen Freiheit
und ihrer Wirklichkeit*

a) Reiner Wille und Wirklichkeit.

Die Eigenart des willentlichen Wirklichen als Tatsache

Ist aber mit alledem etwas von dem verstanden, worum es sich handelt? Oder beweisen wir mit solchem geistesgeschichtlichen und soziologischen Gerede nur, daß wir nichts verstanden haben, d. h. daß wir nicht einmal die elementarste Grundbedingung für die Möglichkeit des Verständnisses kennen, geschweige denn erfüllen? Ist das so, dann ergibt sich zunächst das eine: Es liegt gar nicht am Tage für das alltägliche Verständnis und

die vulgäre philosophische Erörterung des Problems, inwiefern der Kategorische Imperativ eine Tatsache sein soll, was es heißen soll, daß diese Tatsache selbst dem gemeinsten Verstand zugänglich sei. Die Probe bestätigt das Gegenteil. Wir finden doch nichts von dieser Tatsache. Allerdings nicht und wir können sie auf diese Weise auch in alle Ewigkeit nie finden. Und zwar deshalb nicht, weil wir – sofern wir in der bezeichneten Weise uns unmittelbar beobachten oder unser Bewußtsein auf das Vorhandensein des Kategorischen Imperativs auch phänomenologisch absuchen –, weil wir so suchend uns von vornherein versehen haben im Tatsächlichkeitscharakter der zu findenden Tatsache.

Kant behauptet ja nirgends von dem Faktum des Kategorischen Imperativs, es komme einfach so vor, es sei etwa entsprechend in uns vorhanden wie Nervenstränge und Blutgefäße, nur mit dem Unterschied, daß jenes etwas Materielles, dieses etwas sogenanntes Geistiges sei. Kant sagt vielmehr: Es ist »das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden. so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen«.¹ Die Erfahrung des Grundgesetzes des reinen Willens steht demnach unter einer Bedingung: »so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen«, und d. h. nichts anderes als: sobald wir wirklich wollen, sobald wir der Motive des Handelns uns bewußt werden, uns über sie zu ihnen so und so entscheiden. Die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung der Tatsache des Grundgesetzes ist keine geringere als die, daß wir uns zuvor überhaupt in den spezifischen Bereich solcher Tatsachen begeben. d. h. daß wir wirklich wollen. Wirklich wollen ist immer hier und jetzt wollen, das ist nicht wünschen zu wollen, oder sich denken, man wolle. Wirklich wollen, das ist auch nicht so im allgemeinen sich vornehmen, *energisch zu sein, sondern wirklich wollen ist: jederzeit, hier und jetzt wollen.*

Aber was denn wollen? Schon das ist wieder eine eitle und

¹ a.a.O., S. 34 (V, 53).

verfängliche Frage, die sich vom wirklichen Wollen weg-
schleicht, die zwar als Frage so aussieht, als sei man einzig be-
müht, wirklich zu wollen. Denn man sucht ja etwas, das ge-
wollt werden könnte. Aber so verschließt sich das Wollen ge-
rade wieder dem, daß es im Augenblick wollen soll. Was wol-
len? Nun, jeder der wirklich will, weiß es, denn jeder, der
wirklich will, will nichts anderes als das Sollen seines Da-seins.

Erst wenn wir so wollen, ist das wirklich, innerhalb dessen
das Faktum des Sittengesetzes wirklich Faktum ist. Diese
Wirklichkeit des Sollens steht ganz bei uns, sie ist die Wirklich-
keit unseres Willens in einem wesentlich doppelten Sinne: 1. Es
ist die Wirklichkeit, die ihr Wirkliches nur gibt in und durch
unseren Willen. 2. Sie ist dann und nur dann die Wirklichkeit,
die unserem Willen als Willen wahrhaft eignet. Die Tatsäch-
lichkeit dieser Tatsache steht uns nicht gegenüber, sondern steht
einzig bei uns selbst, so zwar, daß wir je für die Möglichkeit
dieser Wirklichkeit in Anspruch genommen sind, zwar nicht in
diesem oder jenem, sondern *in Anspruch genommen* sind wir
mit dem *Einsatz unseres Wesens*. Wenn Kant sagt, selbst der
gemeinste Verstand vermag sich dieses Faktums des Kategor-
ischen Imperativs zu versichern, so will er damit nicht sagen,
jener gemeine Verstand, der im Felde der theoretischen Erörte-
rungen dem Scheine und dem trügerischen Gebrauch der Prin-
zipien verfällt, sei das geeignete Vermögen der Erfassung des
Faktums des Sittengesetzes. Er will vielmehr sagen, es kommt
bei dieser Erfassung überhaupt nicht an auf Art und Grad des
theoretischen oder gar philosophischen Wissens, sondern ent-
scheidend ist das Wollen. Zum Wollen als einem Wirken nach
Vorstellung des Gewollten gehört mit das Wissen um den Be-
stimmungsgrund des Handelns. Wirkliches Wollen ist in sich
immer, sich klar werden und klar geworden sein über die Be-
stimmungsgründe. Wirkliches Wollen ist eine eigene Art des
wirklichen Wissens und Verstehens, die durch nichts, am wenig-
sten durch Kenntnisse über den Menschen, etwa psychologische
usw., ersetzt werden kann.

Sobald wir wirklich wollen, können wir dabei erfahren, daß, wie Kant sagt, die menschliche Vernunft »unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet.«² Im wirklichen Wollen erfahren wir, daß das Wesen des Wollens, das Wollen um des Willens selbst willen, fordert, gewollt zu sein. Ob die Ausführung des so Gewollten faktisch gelingt oder nicht, ist sekundär; genug, daß im wirklichen Wollen das Faktum des Sollens sich bekundet. Im wirklichen Wollen bringen wir uns selbst in die Lage, uns so oder so bezüglich des Bestimmungsgrundes unseres Handelns entscheiden zu müssen. Aber, wird man sagen, nun verschiebt sich alles auf das wirkliche Wollen. Nur wenn dieses wirklich ist, besteht die Wirklichkeit der reinen praktischen Vernunft, wenn wir nicht wirklich wollen, dann besteht diese Wirklichkeit nicht. So wie wenn ein Stuhl nicht hergestellt wird, er auch nie vorhanden sein kann. Doch schon verfallen wir wieder der Irrmeinung, die die Wirklichkeit des Willens an der Wirklichkeit eines vorhandenen Dinges mißt.

Auch wenn wir uns nicht entscheiden, sondern uns etwa drücken, oder Scheinmotive unseres Handelns uns ein- und vorreden, haben wir uns entschieden, nämlich zur Abkehr vom Sollen. In dieser Abkehr vom Sollen liegt gerade die stärkste Erfahrung, daß es als Sollen Faktum ist. In diesem Nichtwollen als einer bestimmten Art von Wollen liegt ein bestimmtes Wissen um dieses, daß wir eigentlich und was wir eigentlich sollten. Die Wirklichkeit des Wollens fängt nicht dort an, wo ein Willensakt vorhanden ist, und hört erst recht nicht auf, wo wir nicht ernsthaft wollen. Dieses Nicht-ernsthaft-wollen, d. h. Sichtreiben- und es darauf Ankommen-lassen ist gerade ein ausgezeichneter und vielleicht sogar der häufigste Modus der Wirklichkeit des Wollens, weshalb wir diese so gründlich und meist übersehen, uns darin versehen.

² a.a.O., S. 37 (V, 56).

Nun dürfte klar geworden sein: Solange wir uns nur so vorhanden dahintreibend beobachten und analysieren, werden wir nie das Faktum des Sollens antreffen, selbst wenn wir sogar unser Handeln und Wollen beobachten in der Weise, daß wir es als physische Vorkommnisse nehmen. *Die Wirklichkeit des Wollens ist nur im Wollen dieser Wirklichkeit.* Darin erfahren wir das Faktum, daß reine Vernunft für sich allein praktisch ist, d. h. daß der reine Wille als Wesen des Willens als Bestimmungsgrund desselben sich meldet. Gewiß, möchte man sagen, dieses Faktum einer unbedingten Verpflichtung mag bestehen, und offensichtlich hängt es mit dem zusammen, was wir das Gewissen nennen. Noch mehr sei zugegeben, daß offenbar hier eine ganz eigentümliche Tatsächlichkeit von Tatsachen vorliegt, die mit der der vorhandenen Dinge nicht zusammengebracht werden kann, weshalb es auch sinnlos ist, etwa durch Fragebogen feststellen zu wollen, ob dergleichen wie Gewissen vorhanden ist oder nicht. Oder durch ethnologische, völkerpsychologische Forschungen beweisen zu wollen, daß gewisse Völkerstämme kein Gewissen haben bzw. kein Wort dafür und dergleichen. Als ob Ethnologie so etwas beweisen könnte, als ob es etwas für oder gegen die Tatsächlichkeit des Gewissens besagte, wenn festgestellt wird: Gewissen gibt es nicht überall und zu jeder Zeit.

Doch wenn wir uns all dergleichen Mißdeutungen fernhalten, so folgt daraus doch nicht, daß das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft auf die Formel des kantischen Kategorischen Imperativs gebracht werden muß. Allerdings, an der Formel liegt es gewiß nicht. Es ist auch gar nicht gemeint, daß der sittlich Handelnde, um sittlich zu handeln, gleichsam an die Formel sich halten und sie ausdrücklich bereit haben müßte. Die Formel ist immer eine philosophische Interpretation und deren sind verschiedene möglich, wie wir denn auch bei Kant selbst eine Reihe verschiedener Interpretationen antreffen. Aber unbeschadet der möglichen Verschiedenheit der Formulierungen und Richtungen der Interpretation, so meinen sie

doch alle ein Wesentliches und Entscheidendes, was die Faktizität des Faktums Mensch in der Eigentlichkeit seines Wesens angeht. Und nur dieses steht für unser Problem in Frage.

Solange man freilich am Buchstaben klebt und die kantische Philosophie ebenso wie jede andere große und echte Philosophie antiquarisch als einen vielleicht beachtenswerten Standpunkt nimmt, den es einmal gegeben hat, solange man nicht in der philosophierenden Auseinandersetzung sich entschlossen in das Geschehen einer Philosophie wagt, bleibt alles verschlossen. Wenn es hoch kommt, findet man dann einige sonderbare Meinungen und Ansichten, von denen man nicht verstehen will, weshalb sie mit so viel Aufwand an begrifflicher Arbeit und Einmaligkeit der Menschheit vorgesetzt werden. Kommt aber eine Auseinandersetzung in Gang, dann ist es auch schon gleichgültig geworden, wie in unserem Fall, ob der Kategorische Imperativ von Kant formuliert ist oder von einem anderen Menschen. Freilich, Auseinandersetzung heißt nicht, wie der gemeine Verstand meint, Kritisieren des anderen und gar Widerlegen, sondern heißt, den anderen und damit sich selbst erst recht zurückbringen auf das Ursprüngliche und Letzte, das als Wesentliches von selbst das Gemeinsame ist und keiner nachträglichen gemeinsamen Verbrüderung beider bedarf. *Philosophische Auseinandersetzung ist Interpretation als Destruktion.*

b) Das Faktum des Sittengesetzes und das Bewußtsein der Freiheit des Willens

Um der kantischen Interpretation des Wesens des Sittengesetzes die scheinbare Befremdlichkeit zu nehmen, möchte ich *eine* Formulierung des Kategorischen Imperativs noch kurz besprechen. Sie findet sich in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« und lautet: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«³

³ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 54 (IV, 429).

Zweck und nur Zweck im menschlichen Handeln sei eigentlich die Menschheit. Was heißt Zweck? Wir wissen es, ohne daß wir eigens bisher den Begriff des Zweckes erörterten. Zweck ist jenes im Willen im vorhinein Vorgestellte, das als solches Bestimmungsgrund ist für die Verwirklichung des in der Vorstellung gemeinten Objekts. Was Zweck ist, hat den Charakter des im vorhinein Bestimmenden. Was nur Zweck und nie Mittel sein soll, ist das Erste Äußerste, was nicht anders sein kann als bestimmend, was selbst nicht mehr bestimmend ist umwillen eines anderen, was so als Zweck den Willen bestimmt: »Die Menschheit in der Person«, d. h. das Wesen des Menschen als Persönlichkeit. Der Kategorische Imperativ besagt also: Sei in deinem Handeln jederzeit zugleich, d. h. zuerst, wesentlich in deinem Wesen. Das Wesen der Person ist diese Selbstverantwortlichkeit: sich an sich selbst, nicht egoistisch und in bezug auf das zufällige Ich, binden. Selbstverantwortlichsein, nur antworten und d. h. zuerst immer nur fragen nach dem Wesen des Selbst. Diesem zuerst und in allem das Wort geben, das Sollen des reinen Wollens wollen.

Leicht und allzu schnell schleicht sich hier die Sophistik ein und versucht eine theoretisch spekulative Diskussion zu eröffnen darüber, was das Wesen des Menschen sei und daß wir dieses doch nicht wüßten und jedenfalls nicht so, daß alle Menschen darüber im voraus sich einig wären. Man verschiebt so das wirkliche Wollen und Handeln auf den Zeitpunkt, wo zuvor diese Einstimmigkeit in einem theoretisch gesuchten Wissen theoretisch erzielt sein sollte, auf einen Zeitpunkt, den die Zeitlichkeit des Menschen gerade nie zulassen wird, d. h. man drückt sich vor dem, was allein die Wirklichkeit des Menschen erwirkt und die Wesentlichkeit allein bildet. Anders gewendet, zuerst bemühen wir uns um ein Programm und dann sammeln wir dafür solche, die es vertreten und ihm anhängen, d. h. doch eigentlich wollen sollten, und wundern uns dann, warum so nie Einigkeit und Gemeinschaft und d. h. Schlagkraft des Daseins erzielt wird. Als ob das etwas wäre, was von außen

und nachträglich hergerichtet werden könnte. Wir begreifen nicht, daß wirkliches Wollen, d. h. wesentliches Wollen, von selbst, in sich und von Grund aus schon in das Einverständnis mit den anderen setzt; welche Gemeinschaft ist nur kraft des Geheimnisses, des verschlossenen wirklichen Wollens des Einzelnen.

Wenn wir all das recht verstehen, dann wird zugleich klar: Die entscheidende Einsicht im Verstehen des Sittengesetzes liegt nicht darin, daß wir irgendeine Formel zu wissen bekommen oder irgendein Wert uns vorgehalten wird, eine Formel, die, gar noch auf einer Gesetzestafel angebracht, über uns und an sich über allen Menschen schwebt, und die einzelnen Menschen nur die Verwirklicher des Gesetzes wären, wie die einzelnen Tische in ihrer Art das Wesen des Tisches an sich verwirklichen. Nicht eine Formel und Regel bekommen wir zu wissen, sondern wir lernen gerade verstehen den Charakter der einzigartigen Wirklichkeit dessen, was im Handeln und als Handeln wirklich wird und ist.⁴ Allerdings, Kant bleibt weit davon entfernt, diese Tatsächlichkeit als solche ausdrücklich zu einem zentralen metaphysischen Problem zu machen und auf diesem Wege die begriffliche Durchdringung derselben ins Dasein des Menschen überzuführen, um damit an die Schwelle einer grundsätzlich anderen Problematik zu gelangen. Das ist mit ein Grund, weshalb Kants Einsichten im Entscheidenden für die philosophische Problematik als solche wirkungslos geblieben sind.

Trotz alledem muß aber festgehalten werden: Kant hat die *Eigenart des willentlichen Wirklichen als Tatsache* zentral erfahren und aus dieser Erfahrung die Problematik der praktischen Vernunft wesentlich bestimmt, in den Grenzen, die er für möglich und notwendig hielt. *Die Tatsächlichkeit der Tatsache einer reinen praktischen Vernunft steht jederzeit bei uns selbst und je nur bei uns selbst.* Dieses in der Weise, daß wir

⁴ Vgl. das Verhältnis des ›Guten‹ und des Sittengesetzes. Jenes bestimmt sich durch dieses, nicht umgekehrt.

uns für das gesollte reine Wollen entscheiden, d. h. wirklich wollen, oder gegen es, d. h. nicht wollen, oder in Verwirrung und Unentschiedenheit Wollen und Nichtwollen vermischen. Diese Tatsächlichkeit des Wollens ist selbst je nur zugänglich in einem Erfahren und Wissen, das aus solchem Wollen und Nichtwollen erwächst, besser, in solchem gerade schon besteht. Die Wirklichkeit des reinen Willens umgrenzt nicht einen Bereich eines zunächst gleichgültig uns gegenüber Vorhandenen, in den wir uns dann hineinbegeben oder nicht, im Wollen oder Nichtwollen, sondern dieses Wollen oder Nichtwollen läßt dieses Wirkliche erst geschehen und in seiner Weise sein.

Dieses reine Wollen ist die Praxis, durch die und in der das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft allein Wirklichkeit hat. Der reine Wille ist nicht ein seelisches Vorkommnis, das sich nach einer sogenannten Schau des Werts eines an sich seienden Gesetzes diesem gemäß benimmt, sondern der reine Wille macht allein die Tatsächlichkeit des Gesetzes der reinen praktischen Vernunft aus. Nur sofern und weil er will, ist das Gesetz.

Nunmehr verstehen wir die Tatsächlichkeit einer reinen praktischen Vernunft und ihres Gesetzes. Wir verstehen, es ist ein und dasselbe, wann und wie hier Tatsachen sind und anzutreffen sind, und wann und wie die Tatsache der reinen praktischen Vernunft und ihres Gesetzes erweisbar und erwiesen ist. Jetzt erst sind wir hinreichend vorbereitet für die in der Leitthese beschlossene Aufgabe: Die objektive Realität, d. h. die praktische Realität, die spezifische Tatsächlichkeit der Freiheit läßt sich nur dartun durch die Tatsächlichkeit des Gesetzes der reinen praktischen Vernunft.

Welchen Gang muß die Beweisführung nehmen? Wenn wir so fragen, verstehen wir das Problem nicht. Dürfen wir uns demnach überhaupt nicht weitläufig um die Art der Beweisführung kümmern? Sollen wir uns einfach anschicken, den Beweis der Tatsächlichkeit der Freiheit wirklich zu führen? Auch das ist ein Mißverständnis des Problems. Denn der Beweis ist schon

geführt. Das zu begreifen ist das Wesentlichste für das wirkliche Verständnis des ganzen Problems der praktischen Freiheit und ihrer objektiven Realität.

Ich sagte früher, der Beweis der Tatsächlichkeit der praktischen Freiheit sei kurz, nämlich so kurz, daß, wenn die Aufgabe dieses Beweises begriffen ist, der Beweis gar nicht geführt wird, sofern darunter die theoretische Aufweisung einer vorhandenen Freiheit aus dem zuvor erwiesenen Vorhandensein des praktischen Gesetzes verstanden ist. Der Beweis der praktischen Realität der Freiheit besteht allein darin und kann nur darin bestehen, zu verstehen, daß diese *Freiheit nur ist als wirkliches Wollen des rein Gesollten*. Denn dieses, daß das Wollen im wirklichen Wollen allein sein eigenes Wesen, den reinen Willen, für sich selbst Bestimmungsgrund, Gesetz, sein läßt, das ist nichts anderes als das Wirklichwerden und Wirklichsein der praktischen Freiheit.⁵ Aus dem Charakter der Tatsächlichkeit der Tatsache der praktischen Freiheit entnehmen wir jetzt auch das *Wesen dieser Freiheit: Praktische Freiheit ist sich selbst Gesetzgebung, reiner Wille, Autonomie*. Sie enthüllt sich jetzt als *Bedingung der Möglichkeit der Tatsächlichkeit einer reinen praktischen Vernunft*. Praktische Freiheit als Autonomie ist Selbstverantwortlichkeit, diese das Wesen der Persönlichkeit der menschlichen Person, das eigentliche Wesen, die Menschheit des Menschen.

So ergibt sich: reiner Wille – reine praktische Vernunft – Gesetzlichkeit des Grundgesetzes des faktischen Handelns – Selbstverantwortlichkeit – Persönlichkeit – Freiheit. Das ist alles dasselbe, dasselbe nicht in einer unbestimmt verfließenden Einerleiheit, sondern dasselbe als in sich notwendig zusammengehörig. Dadurch ergeben sich zwischen der reinen praktischen Vernunft und der Freiheit eigene Bedingungsverhältnisse. Die praktische Vernunft und ihr Gesetz ist »die Bedingung . . ., unter der wir uns allererst der Freiheit [als Autonomie] be-

⁵ Grundsätzlich metaphysisch wichtig: die Tatsächlichkeit vor der Möglichkeit. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* Θ. Vgl. oben S. 107 f.

wußt werden können⁶, d. h. *das Gesetz ist der Grund der Möglichkeit der Erkenntnis der Freiheit* (ratio cognoscendi). Umgekehrt ist *die Freiheit der Grund der Möglichkeit des Seins des Gesetzes und der praktischen Vernunft*, die ratio essendi des moralischen Gesetzes. »Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns *gar nicht anzu-treffen* sein.«⁷ »Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriff der Freiheit sei.«⁸ Kant fragt dem nicht nach an dieser Stelle, aber die ganze Analytik der praktischen Vernunft hat eben diese Aufgabe zu zeigen, »daß dieses Faktum [der reinen praktischen Vernunft] mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sei.«⁹

⁶ Kant, Kr. d. pr. V., S. 4 (V, 5) Anm.

⁷ Ebd.

⁸ a.a.O., S. 34 (V, 52).

⁹ a.a.O., S. 50 (V, 72).

SCHLUSS

DIE EIGENTLICHE ONTOLOGISCHE DIMENSION DER FREIHEIT DIE VERWURZELUNG DER SEINSFRAGE IN DER FRAGE NACH DEM WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT FREIHEIT ALS GRUND DER KAUSALITÄT

§ 29. *Die Grenzen der kantischen Erörterung der Freiheit. Kants Bindung des Freiheitsproblems an das Kausalitätsproblem*

Wir sind am Ziel des zweiten kantischen Weges zur Freiheit. Beide Wege mußten wirklich durchlaufen werden, um ihre völlige Andersartigkeit wirklich zu erfahren. Und dieses ist notwendig, wenn das ganze Gewicht des Freiheitsproblems verspürt werden soll, das in beiden Wegen – darin, daß gerade sie gewählt und gegangen sind – beschlossen liegt.

Die Interpretation des kantischen Freiheitsproblems wurde notwendig, weil wir erkannten, daß die Frage nach der Freiheit in der Tradition der Metaphysik die Frage nach einer Art von Kausalität ist. Kant hat nun aber sowohl das Problem der Kausalität als solcher wie auch das Problem der Freiheit als einer eigenen Art von Kausalität am radikalsten behandelt. Die Auseinandersetzung mit ihm ist nicht nur unumgänglich, sondern sie muß an erster Stelle stehen, sobald das Freiheitsproblem als metaphysisches verstanden wird. Wird Freiheit als solches Problem verstanden, dann ist auch schon in Frage gestellt, ob Freiheit als eine Art von Kausalität begriffen werden muß oder ob nicht gar umgekehrt Kausalität ein Problem der Freiheit ist.

Wie steht es damit? Was wäre im letzteren Fall? Kausalität ist als Kategorie ein Grundcharakter des Seins des Seienden.

Bedenken wir, daß das Sein des Seienden zunächst und zu-
meist begriffen wird als beständige Anwesenheit – und darin
liegt Hergestelltheit, Herstellen, Verfertigen, im weiteren Sinne
Verwirklichen, das in sich birgt Verursachen und Ursachesein –,
dann wird ersichtlich: Die *Kausalität* ist gerade im Sinne des
überlieferten Verstandes des Seins des Seienden, im vulgären
Verstande wie in der traditionellen Metaphysik, *die Grund-
kategorie des Seins als Vorhandensein*. Wenn *Kausalität ein
Problem der Freiheit* ist und nicht umgekehrt, dann ist das
Problem des Seins überhaupt in sich ein *Problem der Freiheit*.
Das Problem des Seins ist aber, wie wir in der Vorbetrachtung
zeigten, das Grundproblem der Philosophie überhaupt. Also ist
*die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit die
Grundfrage der Philosophie, in der sogar die Frage nach dem
Sein verwurzelt ist*. Das aber ist die These, die wir am Schluß
der Vorbetrachtung und im Übergang zum Problem der Frei-
heit als Kausalität ausgesprochen haben. Das Problem der
Freiheit als Kausalität ist jetzt erörtert. Aber nicht gezeigt
wurde, daß die Kausalität ein Problem der Freiheit ist, d. h.
die Frage nach dem Sein eingebaut ist in das Problem der Frei-
heit. Unsere Grundthese ist nicht bewiesen.

Allerdings nicht, und doch haben wir, wenn wir wirklich
verstanden haben, etwas Wesentliches begriffen: daß es ein
eigen Ding ist um die Wirklichkeit der Freiheit und damit of-
fenbar um alle Problematik, die auf sie zielt und hiermit erst
recht um alle Beweise, die hier geführt werden sollen und kön-
nen. Diese Grundthese, mit der wir scheinbar gewaltsam in die
Philosophie einbrachen, ist dann aber auch kein Satz, der mit
den kleinen Mitteln einer Wissenschaft theoretisch beweisbar
wäre. Er ist es nicht, weil er überhaupt nichts aussagt über
etwas feststellbares Vorhandenes. Aber er sagt doch aus über
das Wesen. Und Wesen und Wesenszusammenhang – können
wir diese nicht absolut einsichtig erschauen? Nein! Das Wesen
bleibt uns verschlossen, solange wir selbst nicht wesentlich wer-
den im Wesen.

Anfänglich versuchten wir eine einfache Kennzeichnung der beiden kantischen Wege zur Freiheit, indem wir sagten, der erste Weg handelt von der *Möglichkeit* der Freiheit, der zweite Weg von der *Wirklichkeit* der Freiheit. Wir haben die Kennzeichnung damals zurückgewiesen. Jetzt, wo wir die Problematik beider Wege kennen, dürfen wir die Kennzeichnung wieder aufnehmen. Sie erlaubt jetzt, recht gefaßt, eine entscheidende Konzentration des ganzen Problems. Auf dem zweiten Weg ist in der Tat die *Wirklichkeit* der praktischen Freiheit Problem, sofern es sich darum handelt, sie als praktisch wirklich nachzuweisen und die Eigenart ihrer Beweisbarkeit herauszustellen. Allein, die Wirklichkeit dieser wirklichen Freiheit wird gerade nicht Problem in der Weise, daß eigens und wirklich gefragt wird nach dem Wesen dieses spezifischen Seins, das sich im willentlichen Handeln der Person des Menschen bekundet. *Wirklichkeit* der Freiheit, ja darum geht es, aber nicht um sie im eigentlichen metaphysischen Sinne, nicht um sie *als ein Problem des Seins*.

Auf dem ersten Weg ist die *Möglichkeit* der Freiheit Problem, aber in der bestimmten *Form*, daß gefragt wird nach der Möglichkeit der Vereinbarkeit von Freiheit und Naturkausalität. Das sieht so aus, als sei eigentlich die Möglichkeit der Freiheit Problem, d. h. weil eben Freiheit im vorhinein eine Art von Kausalität ist, Ursachesein aber in sich bezogen ist auf anderes Bestimmbares, Bewirkbares. Deshalb kann die Frage nach der Möglichkeit einer so gefaßten Freiheit gar nichts anderes sein als die Frage der Vereinbarkeit dieser Kausalität mit einer anderen. Allein, die Möglichkeit der Freiheit ist gerade nicht Problem in der Weise, daß eigens und wirklich gefragt wird nach dem Wesen des spezifischen Seins des Seienden, das als mögliches Vereinbares in und durch beide Kausalitäten angesetzt ist. *Auf beiden Wegen unterbleibt die Frage nach dem Seinscharakter des in Frage stehenden Wirklichen bzw. Möglichen*. Der Möglichkeitscharakter ebenso wie der Wirklichkeitscharakter der Freiheit als Freiheit bleiben unbestimmt

und erst recht das hier obwaltende Verhältnis beider, obzwar ständig und allein von ihm gehandelt wird.

*§ 30. Freiheit als Bedingung der Möglichkeit
der Offenbarkeit des Seins des Seienden, d. i. des
Seinsverständnisses*

Die Fragwürdigkeit beider Wege und ihrer Einheit aber wird dadurch verhüllt, daß beidemal das Problem unter die leitende Bestimmung der Kategorie Kausalität gebracht wird, die Kausalität selbst aber nicht zum Problem wird im Sinne einer radikalen Erörterung des darin beschlossenen Seinsproblems. Was müßte geschehen, wenn die Kausalität, zunächst noch ganz im Sinne Kants, Problem würde? Kausalität ist wie die übrigen Kategorien des Vorhandenen im weiteren Sinne nach Kant ein Charakter der Gegenständlichkeit der Gegenstände. Gegenstände sind das Seiende, sofern es in der theoretischen Erfahrung als einer solchen des endlichen Menschenwesens zugänglich wird. Die Kategorien sind dann Charaktere des Seins des *so offenbaren Seienden*, *Bestimmungen des Seins des Seienden*, die es ermöglichen, daß Seiendes in seinen verschiedenen seinshaften Hinsichten an ihm selbst offenbar wird. Seiendes aber kann sich von ihm selbst nur zeigen und gar *als Gegenstand* nur entgegenstehen, wenn das Erscheinen von Seiendem und somit in erster Linie das, was dergleichen Erscheinung im Grunde ermöglicht, das Seinsverständnis, wenn dieses in sich den Charakter hat des Gegenstehenlassens von etwas. Gegenstehenlassen von etwas als Gegebenes, grundsätzlich: Offenbarkeit von Seiendem in der Verbindlichkeit seines So- und Daßseins, wird nur da möglich, wo das Verhalten zu Seiendem als solchem den Grundzug hat, daß es dem, was möglicherweise, ob in theoretischer oder praktischer Erkenntnis, oder sonstwie offenbar wird, im vorhinein Verbindlichkeit zugesteht. Vorgängiges Zugestehen von Verbindlichkeit aber ist ursprüngliches

Sichbinden, Bindung als für sich verbindlich sein lassen, d. h. kantisch, sich ein Gesetz geben. Begegnenlassen von Seiendem, Verhalten zu Seiendem in jeder Weise der Offenbarkeit ist nur möglich, wo Freiheit ist. *Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses.*

Eine Seinsbestimmung des Seienden unter anderen aber ist die Kausalität. *Kausalität gründet in der Freiheit. Das Problem der Kausalität ist ein Problem der Freiheit und nicht umgekehrt.* Grundsätzlich ist die Frage nach dem Wesen der Freiheit das Grundproblem der Philosophie, wenn anders die Leitfrage dieser in der Frage nach dem Sein beschlossen liegt.

Doch diese Grundthese und ihr Beweis ist nicht Sache einer theoretisch-wissenschaftlichen Erörterung, sondern eines Begreifens in Begriffen, die immer und notwendig im vorhinein den Begreifenden mit einbegreifen, ihn in der Wurzel seines Daseins in Anspruch nehmen. Wofür? Für nichts Geringeres und nichts Höheres als dafür: wesentlich zu werden im wirklichen Wollen des eigenen Wesens.

Wenn wirkliches Freisein und Wollen aus dem Grunde des Wesens die Grundhaltung des Philosophierens und damit den Gehalt der Philosophie bestimmt, dann gilt von ihr Kants Wort aus der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«: »Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, ungeachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundtschaftliche Natur einflüstert . . .«.¹

¹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 49 f. (IV, 425).

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Der vorliegende Band 31 der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe bringt den Text der vierstündigen Freiburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1930 (Beginn 29. April). Grundlage der Edition dieses Bandes sind das Vorlesungsmanuskript sowie eine von Fritz Heidegger gefertigte Abschrift, die mit dem Manuskript kollationiert wurde. Die Abschrift ist um eine Anzahl von Fritz Heidegger nicht aufgenommenen Randbemerkungen und Einschübe aus dem Manuskript ergänzt worden.

Die Zitation wurde – bis auf wenige Ausnahmen – an den Handexemplaren Martin Heideggers verifiziert. Die bibliographischen Angaben finden sich jeweils bei der ersten Zitation der jeweiligen Ausgaben. Aus den Marginalien in den Handexemplaren läßt sich zum Teil ersehen, daß Heidegger sie bei der Ausarbeitung dieser Vorlesung verwendet hat.

Das bis auf zwei Ausnahmen ungegliederte Vorlesungsmanuskript wurde vom Herausgeber gemäß den Anweisungen Martin Heideggers zur Edition der Gesamtausgabe ausführlich gegliedert. Die beiden den fortlaufenden Manuskripttext roh untergliedernden Überschriften »Kausalität und Freiheit« und »Die zweite Analogie« wurden für die Titelgebung ebenso verwandt wie die Betitelung zweier Beilagen und einer separaten Zusammenfassung. Darüber hinaus erfolgte die Titelgebung weitestgehend unter Verwendung entscheidender Textpassagen.

Bei dem Vergleich mit den zwei verfügbaren Vorlesungsnachschriften von Helene Weiß und Hermann Ochsner zeigte sich, daß eine von Heidegger aufgrund von Fragen aus der Hörschaft eingeschobene längere Erörterung über das $\delta\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ (Arist., Met. Θ 10) in der Abschrift fehlt. Im Manuskript findet sich lediglich ein Verweis auf eine entsprechende

Beilage. Durch gezielte Nachforschung im handschriftlichen Nachlaß konnte diese Beilage in dem Konvolut »Aristoteles, Metaphysik Θ « separat liegend aufgefunden werden, ebenso eine von Fritz Heidegger gefertigte Abschrift. Martin Heidegger hatte diese im Zuge der vorliegenden Vorlesung ausgearbeitete und auch vorgetragene Beilage offenbar für die zwei Semester später (Sommersemester 1931) gehaltene Vorlesung »Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3« beigezogen und später bei diesem Konvolut belassen.

Die Abschrift der Beilage wurde ebenfalls mit dem Manuskript kollationiert und mit Ergänzung einiger nicht abgeschriebener Passagen an der von Martin Heidegger im Manuskript eindeutig bezeichneten Stelle eingefügt. Die Beilage ergänzt die dort an Hand der Bedeutungen des Wirklichseins, Wasseins und Bewegtseins gegebene Interpretation der griechischen Auslegung des Seins ($\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$) im Horizont beständiger Anwesenheit um die der ausgezeichneten Seinsbedeutung des Wahrseins. Heidegger sucht durch die Interpretation des Kapitels Θ 10 der aristotelischen »Metaphysik« zu erweisen, daß und wie nicht nur in der Auslegung des Seins in der Bedeutung von Wirklichsein, Wassein und Bewegtsein die Anwesenheit als unausdrücklicher Horizont der griechischen Seinsauslegung fungiert, sondern auch und gerade in der Auslegung des Seins in der Bedeutung von Wahrsein (Wahrheit, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). Die in der klassischen Philologie vorherrschende Auslegung dieses Kapitels Θ 10 zwingt ferner in eine Erörterung der Zugehörigkeit dieses Kapitels zum Buch Θ , die aufgrund des Zusammenhangs von Sachfrage ($\delta\upsilon\upsilon\ \acute{\omicron}\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ als $\kappa\upsilon\upsilon\omega\tau\alpha\tau\alpha$ $\acute{\omicron}\nu$) und Textfrage eine Auseinandersetzung mit den Thesen Jaegers und Schweglers einschließt.

*

Die im Untertitel von Martin Heidegger selbst als »Einleitung in die Philosophie« gekennzeichnete Vorlesung bietet in ihrem *ersten Teil*, der die Frage nach dem Wesen der menschlichen

Freiheit aus der zur Grundfrage der Philosophie (Sein *und* Zeit) ausgearbeiteten Leitfrage der Metaphysik ($\tau\acute{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon$) entfaltet, eine eindringliche Einführung in das Denken im Umkreis seines Hauptwerkes »Sein und Zeit«. Das in dieser Entfaltung der Freiheitsfrage sichtbare Auf-das-Ganze-Gehen der Philosophie wird zugleich nach dem der Philosophie zugemessenen Anspruch befragt, ein An-die-Wurzel-Gehen zu sein, d. h. einen Angriffscharakter zu zeigen. Dieser in dem derart entfalteten Freiheitsproblem liegende Zusammenhang deutet darauf vor, daß das im *zweiten Teil* der Vorlesung konkret an der transzendentalen und der praktischen Freiheit bei Kant grundsätzlich im Zusammenhang mit der Kausalität behandelte Problem der Freiheit nicht als eines der »Probleme« einer »praktischen Philosophie« im Sinne einer philosophischen Disziplin unter anderen angemessen erörtert werden kann, sondern einzig in und aus der im ersten Teil aufgewiesenen und in einem kurzen *abschließenden Teil* erneut aufgenommenen ontologischen Dimension, in welcher Freiheit als Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins des Seienden, d. h. des Seinsverständnisses, zu denken ist. In dieser ontologischen Dimension erst zeigt die Philosophie – zumal in der Erörterung der menschlichen Freiheit – in ihrem Auf-das-Ganze-Gehen zugleich einen Angriffscharakter im Sinne des Uns-an-die-Wurzel-Gehens.

*

Für vielfache und entscheidende Hinweise zur Edition dieses Bandes bin ich Herrn Dr. Hermann Heidegger und Herrn Prof. Dr. F.-W. von Herrmann zu großem Dank verpflichtet. Mein Dank gilt ferner Frau Dr. Luise Michaelsen und Herrn cand. phil. Hans-Helmuth Gander für die überaus sorgsam ausgeführten Korrekturen.

Glottertal, im Juli 1981

Hartmut Tietjen