

Der kategorische Imperativ in Begriffen von „Sein und Zeit“

In diesem Vortrag möchte ich mit Hilfe von Texten Heideggers, Kants, Aristoteles' und Hegels eine sehr elementare und trotzdem schockierende These formulieren und diese zu untermauern versuchen.

I.1. Das Dasein als ‚Wie‘ und die Formalität des kategorischen Imperativs

In der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* (Juni 1924) schreibt Heidegger über das später in *Sein und Zeit*¹ ausführlich behandelte Motiv des „Vorlaufens in den Tod“ in dem Sinne, dass Dasein solch ein Seiendes ist, das sich zu **seinem** eigenen Vorbei, zu seinem Ende, verhält: Das Vorlaufen zu **dem Vorbei** ist das Anlaufen des Daseins gegen seine äußerste **Möglichkeit**; und sofern dieses ‚Anlaufen gegen‘ ernsthaft ist, wird es im **Laufen in seine** Alltäglichkeit zurückgeworfen, die es schon immer ist – **so zwar**, dass das Vorbei als eigentliches Wie auch die Alltäglichkeit **in ihrem Wie** aufdeckt, in ihrer Geschäftigkeit und ihrem Betrieb in **das Wie** zurücknimmt. Alles *Was*, *Sorgen* und *Plänemachen* bringt es **in das Wie** zurück. Dieses Vorbei-von als das Wie bringt das Dasein **unnachichtig** in die einzige Möglichkeit seiner

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1976, 2. Abschnitt, 1. Kapitel, § 53 (weiterhin als SZ).

selbst, es lässt sich ganz allein auf sich selbst stellen. Dieses Vorbei vermag das Dasein inmitten der Herrlichkeit seiner Alltäglichkeit in die Unheimlichkeit zu stellen. Der Vorlauf ist – sofern er dem Dasein seine äußerste Möglichkeit vorhält – ein Grundvollzug der Daseinsauslegung. Der Vorlauf reißt die Grundhinsicht an sich, unter die das Dasein sich stellt. Er zeigt zugleich: die Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie. Vielleicht ist es kein Zufall, dass Kant das Grundprinzip seiner Ethik so bestimmte, dass wir sagen, es sei formal. Er wusste vielleicht aus seiner Vertrautheit mit dem Dasein selbst, dass es das „Wie“ ist. Erst den heutigen Propheten bleibt es vorbehalten, das Dasein so zu organisieren, dass das Wie verdeckt wird.²

Das Dasein [...] – fährt Heidegger fort – ist eigentlich bei ihm selbst, es ist wahrhaft existent, wenn es sich in diesem Vorlaufen hält. Dieses Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins [...]. Das Zurückkommen im Vorlaufen ist ja selbst das Wie des Besorgens, in dem ich gerade verweile [...]. Das Vorlaufen ergreift das Vorbei als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks, als das jetzt Gewisse [...]. In dem [so charakterisierten] Zukünftigsein ist das Dasein seine Vergangenheit; es kommt darauf zurück im Wie. Die Weise des Zurückkommens ist unter anderem das Gewissen [...]. Inwiefern aber ist die Zeit als eigentliche das Individuationsprinzip, d.h. das, von wo aus das Dasein in der Jeweiligkeit ist? Im Zukünftigsein des Vorlaufens wird das Dasein, das im Durchschnittlichen ist, es selbst; im Vorlaufen wird es sichtbar als die einzige Diesmaligkeit seines einzigen Schicksals in der Möglichkeit seines einzigen Vorbei. Das Vorlaufen hat das Eigentümliche, daß es nicht zu einer Individuation kommen läßt im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmeexistenzen; sie schlägt alles Herausnehmen nieder. Sie individuiert so, daß sie alle gleich macht. Im Zusammenhang mit dem Tode wird jeder in das Wie gebracht, das jeder gleichmäßig sein kann; in eine Möglichkeit, bezüglich der keiner ausgezeichnet ist; in das Wie, in dem alles Was zerstäubt.³

Das „Vorlaufen in den Tod“ wird hier also mit dem Prinzip der kantischen Ethik und dessen formal-allgemeinem Charakter in Beziehung gesetzt. Bekanntlich bildet der Text *Der Begriff der Zeit* einen

² Vgl. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*. Tübingen 1995, S. 18.

³ Ebd., S. 18ff.

ersten Umriss des II. Abschnitts von *Sein und Zeit* (wenn nicht des ganzen Werkes als solchen). Durch die Bestimmung des Daseins als „Wie“ des Verhaltens im Sinne der kantischen Ethik wird der erste Abriss vom 1., 2. und 3. Kapitel des Abschnitts (die als „irrationalste“ Kapitel von *Sein und Zeit* gelten) direkt mit Grundmotiven der „aufgeklärten“ praktischen Philosophie Kants verbunden und mit ihnen gleichgestellt. Heidegger benutzt die Grundbegriffe der kantischen Ethik sogar in Bezug auf die für *Sein und Zeit* grundlegende Auszeichnung des Daseins qua Zeit.

In *Sein und Zeit* wird eigentlich keine Ethik entwickelt. Hätte Heidegger hier eine Ethik entwickelt, so hätte das eine Reformulierung des kantischen Gedankenganges aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bedeuten müssen. Da jedenfalls, wo Heidegger auf die theoretischen bzw. begrifflichen Grundlagen kantischer Ethik stößt, hält er sie für selbstverständlich. Ich würde sagen, dass Heidegger von seinem Selbstverständnis her in dieser Hinsicht nur den letzten Schritt in der Begründung geht, den Kant gewissermaßen in Aussicht stellt, den er aber aus Mangel an angemessenen Begriffen am Ende nicht vollzieht.

I.2. Das Dasein als Worumwillen und der Mensch als ein Zweck an sich

Der obige Fall ist bei Heidegger keine Ausnahme. In *Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927, kurz nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit*) verbindet Heidegger den kategorischen Imperativ Kants mit anderen „Existenzialien“ aus *Sein und Zeit*, nämlich mit dem Begriff von „Welt“ als „Woraufhin“ der ursprünglichen Hinausprojektion, in der das Dasein als In-der-Welt-sein besteht, und mit dem zentralen Strukturmoment des In-der-Welt-seins, nämlich mit dem Begriff des Daseins als „Worumwillen“. Der Sinn des kategorischen Imperativs Kants sollte mit Hilfe dieser Kategorien (Existenzialien) beleuchtet werden können.

Folgende lange Passage bringt in dieser Hinsicht Licht in diese Frage schon dadurch, dass sie sich auf Kant bezieht:

Vor der Erfahrung des vorhandenen Seienden ist schon Welt verstanden, d.h. wir, das Dasein, Seiendes erfassend, sind immer schon in einer Welt. Das In-der-Welt-sein selbst gehört zur Bestimmung unseres eigenen Seins. Mit der Frage, wie die im In-der-Welt-sein angesprochene Welt ist, stehen wir an einer Stelle, die (wie auch andere) für die Philosophie von besonderer Gefahr ist, an der man leicht vor dem eigentlichen Problem ausweicht. Die Welt ist nicht die Summe des Vorhandenen, sie ist überhaupt nicht vorhanden. Sie ist eine Bestimmung des In-der-Welt-seins, ein Moment der Struktur der Seinsart des Daseins. Sie ist nicht vorhanden wie die Dinge, sondern ist da, wie das Dasein. Die Welt ist etwas, das das ‚Subjekt‘ gleichsam aus seinem Innen hinausprojiziert. Aber dürfen wir hier von einem Innen und Außen sprechen? Was kann diese Projektion besagen? Offenbar nicht, daß die Welt ein Stück von mir ist in Sinne irgendeines an mir als einem Ding vorhandenen anderen Dinges und daß ich die Welt aus diesem Subjekt-Dinge hinauswerfe, um damit die andere Dingen einzufangen, sondern das Dasein selbst ist als solches schon projiziert. Sofern es existiert, ist ihm mit seinem Sein eine Welt vor-geworfen. Existieren besagt unter anderem sich Welt vorher-werfen, so zwar, daß mit der Geworfenheit dieses Vorwurfs, d.h. mit der faktischen Existenz je schon Vorhandenes entdeckt ist [...]. Existieren sagt in einer Welt sein. In-der-Welt-sein ist eine wesenhafte Struktur des Seins des Daseins. Wir geben kurz aus dieser Bestimmung des In-der-Welt-seins noch zwei Momente der Existenzstruktur des Daseins an. Erstens: Dasein existiert in der Weise des In-der-Welt-seins, und als solches ist es unwillen seiner selbst. Dieses Seiendes ist nicht einfach nur, sondern sofern es ist, geht es ihm um sein eigenes Sein-können. Daß es unwillen seiner selbst ist, gehört zum Begriff des Existierenden, genauso wie der Begriff des In-der-Welt-seins. Das Dasein existiert, d.h. es ist unwillen seines eigenen In-der-Welt-sein-könnens. Hier zeigt sich das Strukturmoment, das Kant beweg, die Person ontologisch als Zweck [d.h. als Zweck an sich und Zweck seiner selbst⁴; M.J.R.] zu bestimmen, ohne der spezifischen Struktur der Zweck-

⁴ Heidegger pflegt diese beiden Ausdrücke als gleichbedeutend zu benutzen, man kann aber dagegen einwenden, dass diese Ausdrücke nicht dasselbe bedeuten. Die Antwort Heideggers ist folgende: „Wenn am überlieferten Subjekts- und Ichbegriff festgehalten wird, dann ist die Selbstbeziehung egoistisch“, aber nicht wenn man sie von dem her, was Heidegger die Transzendenz des Daseins nennt, erklärt. In diesem Fall bedeuten beide Ausdrücke ein und dasselbe. Vgl. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (1929). Hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, GA 27. Frankfurt/Main 1996, S. 323 (Zitat S. 325). Heidegger selbst wendet diesen Einwand gegen Kant und Hegel, indem er sagt, dass unter den Prämissen der Subjektsphilosophie der Zweck an sich nur Willen zur Macht bedeuten kann; vgl. M. Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*. Hrsg. von O. Jaeger, GA 50. Frankfurt/Main 1990, S. 68ff.

haftigkeit und der Frage ihrer ontologischen Möglichkeit nachzugehen. Und zweitens, dieses Seiende, das wir selbst sind, und das umwillen seiner selbst existiert, ist als dieses Seiende je-meines [...] Es ist so, daß es in irgendeiner Weise sich zu eigen ist, es hat sich selbst, und nur deshalb kann es sich verlieren. Weil zur Existenz die Selbstheit gehört, d.h. das Sich-zu-eigen-sein in irgendeiner Weise, kann das existierende Dasein eigens sich selbst wählen und primär von hier aus seine Existenz bestimmen, d.h. es kann eigentlich existieren.⁵

In dem eben zitierten Text wird also das Dasein als Worumwillen (das zentrale Strukturmoment des In-der-Welt-seins) auf das kantische Motiv des Menschen qua Zweck an sich bezogen und mit demselben gleichgesetzt.

1.3. Das Subjekt aller Zwecke ist jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst

Beim „Grundprinzip“ der kantischen Ethik handelt es sich jedoch nicht nur darum, dass der Ruf des Gewissens zu dem Wie, in dem das Dasein eigentlich besteht, jedem Anspruch einer Ausnahmeexistenz „Abbruch tut“, d.h. handelt es sich nicht nur um die Formalität und Allgemeinheit des ethischen Grundprinzips; und es handelt sich auch nicht nur darum, dass „die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv) [...], sondern als objektiver Zweck vorgestellt wird“⁶; sondern es handelt sich auch darum, dass „das Subjekt aller Zwecke jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich ist“⁷.

Im Zusammenhang der Kategorien der „Sorge“ und der „Entschlossenheit“ wird in *Sein und Zeit* auch dieser dritte Bestandteil des Grundprinzips der Ethik Kants eingeholt:

Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als *eigentliche Erschlossenheit* nichts anderes als das *In-der-Welt-*

⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 24. Frankfurt/Main 1975, S. 236.

⁶ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 69.

⁷ Ebd., A 69.

sein eigentlich ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit Anderen [...]. Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinskönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit für sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihren eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ‚Gewissen‘ der Anderen werden.⁸

Trotz der paternalistischen Akzente und Rhetorik betont Heidegger stark, dass es sich darum handelt, „die mitseienden Anderen [...] in ihrem eigensten Seinkönnen“ sein zu lassen. Dieses Seinlassen betrifft in erster Linie das „Wie“ nicht das „Was“ des Daseins als Miteinandersein:

Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die ‚Sorge‘ gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben [...]. Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinskönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die ‚Sorge‘ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückgeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig zu machen und *für* sie *frei* zu werden.⁹

I.4. Freiheit und die Transzendenz

Im 3. Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*¹⁰ geht Kant von der Freiheitsidee aus und beruft er sich auf die Transzendenz des Daseins, nämlich darauf, dass der Mensch nicht nur zu einer

⁸ SZ, S. 298ff.

⁹ Ebd., S. 122.

¹⁰ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 96ff.

sinnlichen, sondern auch zu einer intelligiblen Welt gehört. Und indem er darauf sich beruft, dass das Dasein ein tranzendentes Wesen ist, d.h. ein Wesen, welches immer schon über sich selbst hinaus existiert, versucht er, die Frage zu beantworten, „wie ein kategorischer Imperativ möglich [ist]“¹¹.

Auf ähnliche Weise wie Kant beruft sich Heidegger auf die Ideen von Freiheit und Transzendenz als Begründungsinstanzen. An dieser Stelle muss ich mich in dieser Hinsicht auf gut bekannte Motive aus *Sein und Zeit* beschränken, indem ich auf ihre normative Bedeutung bzw. auf ihre normative Konsequenzen hinweise.

Das Dasein ist ein „Seinkönnen“, dem es um dieses sein eigenes Seinkönnen geht. Das Dasein ist demnach ein Zweck an sich, der sich zu sich selbst verhält, der sich aus verschiedenen faktischen Möglichkeiten zu wählen hat, und der sich immer schon gewählt hat. Das Dasein ist das, als was es sich selbst in seiner Faktizität gewählt hat. Und weil es ein Sich-zu-sich-verhalten ist, ist es auch das Nichtsein der nicht gewählten Möglichkeiten. Von Anfang bis Ende ist es gleichsam von dem Nicht-Charakter der Freiheit durchdrungen.

Das Dasein ist also ein Sich-verhalten auch zu seinem Nichtsein. Es ist demnach wesentlich auch ein Sich-selbst-verhalten zu seinem Auch-nicht-seinkönnen, zu seinem Vorbei, zum Tode. In dem Sich-selbst-verhalten zu seinem Nicht-sein, einem Nichts, in dem es auch besteht, ist das Dasein schon immer über sich hinausgegangen. Das Dasein besteht in der Rätselhaftigkeit des Hinausseins über sich selbst, aus dem auch bei Kant (3. Abschnitt der *Grundlegung*) die Freiheit in ihrer Abgründigkeit hervorgeht:

Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus; würde das Dasein im Grund seines Wesens nicht transzendieren, d.h., würde es sich nicht in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts gibt es kein Selbstsein und keine Freiheit.¹²

¹¹ Ebd., A 110.

¹² M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* In: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 9. Frankfurt/Main 1976, S. 114.

Auf der anderen Seite ist die Möglichkeit des radikalen Auch-nicht-sein-könnens, hinsichtlich der das Dasein unersetzlich ist, ein Moment, welches das Dasein absolut „individuiert“ und vereinzelt, ein Moment, das nicht mehr in Kommunikation aufgelöst werden kann, in dem das Seiende, das wir selbst sind, in Einsamkeit mit seinem eigenen Rätsel kommuniziert, mit einem konstitutiven Nicht-zu-Hause, von dem das Dasein eigentlich nichts wissen möchte. Das Dasein ist eine Flucht vor dieser Drohung, die es für sich selbst darstellt und die es vergessen wollte.

So ist das Dasein immer für sich selbst ein Ruf (moralisches *Gewissen*, aber auch *honestas iuridica* im Sinne Kants¹³), ein Rückruf zu dem, was es eigentlich ist, ein Ruf, sich selbst in seiner radikalen Endlichkeit anzunehmen. Paraphrasierend: sei der Zweck an sich, der du eigentlich bist, mache dich weder dir noch anderen zum bloßen Mittel, sei für sie zugleich der „individuierte“ und der vereinzelt Zweck an sich, der du eigentlich bist. Das Sich-entwerfen auf die extreme Möglichkeit seiner selbst, wozu das Dasein sich selbst beruft, ist die eigentliche Zukunft des Daseins, d.h. ist das Wie, in dem das Dasein das Mass seiner Eigentlichkeit, seines Guten findet. Die normative Forderung, die sich aus einem solchen Entwurf ergibt, könnte auch folgendermaßen lauten: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck“¹⁴.

Der Mensch ist jedoch durch seine „ungesellige Geselligkeit“¹⁵ gekennzeichnet, und das bedeutet in Begriffen von *Sein und Zeit*: Gerade in dem Sich-entwerfen auf sein extremes, eigenstes und unbezügliches Seinkönnen, kommt das Dasein zu seinem In-der-Welt-sein auch als Mitsein zurück, „das Dasein [wird] in das fürsorgende Mitsein mit Anderen gestoßen“¹⁶. Das, als was ich mich befinde, indem ich mich gerade dazu als zu mir selber verhalte (wenn ich eigentlich bin) ist ein Mitsein, zu dem sich das Dasein auch aus seinem Moment

¹³ Vgl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe. Hrsg. von W. Weischedel, Bd. 8, Frankfurt/Main 1978, A 43.

¹⁴ Ebd., A 43.

¹⁵ Vgl. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Akademie-Textausgabe, Bd. 8. Berlin 1968, S. 20.

¹⁶ SZ, S. 298ff.

der Unbezüglichkeit, aus dem „Wie“ her, verhält. Das bedeutet eine Hingegebenheit aller an alle, die Heidegger auf so radikale Weise wie die gegenwärtigen Theoretiker der Intersubjektivität auffasst. Demnach ist das Dasein auch und sogar wesentlich Kommunikation¹⁷, Mitsein. Und auch als Mitsein ist das Dasein ein Sein-können (Mitsein-können), dem es ständig um sein eigenes (je meiniges) Mitsein-können geht und das sich immer zu seinem Auch-nicht-mit-sein-können (oder Anders-mit-sein-können) verhält. Solch ein Mitsein bedeutet also wesentlich *Ja-oder-Nein-sagen-Können, Zustimmung-oder-nicht-zustimmen-Können*. Ohne die Verfassung solch einer „kommunikativen Freiheit“ lässt sich das Miteinander gar nicht denken. Die subjektive und die kommunikative Freiheit bilden eine und dieselbe Freiheit. Die beiden fließen aus dem Nicht-Charakter der Freiheit, aus der Transzendenz des Daseins heraus, wodurch das Dasein für sich und von sich als Zweck gelten kann und soll.

Natürlich ist es an dieser Stelle nicht meine Aufgabe, den moralischen und politischen Folgen dieser Kategorien aus *Sein und Zeit* nachzugehen, obwohl diese Folgen auch im Lichte der politischen Position Heideggers in den 30er Jahren interessant wären. Hier will ich nur betonen, dass die Antwort Heideggers auf die Frage, wie der Ruf des Gewissens wie auch der moralische Entwurf auf das „Wie“ des Vorlaufens möglich ist, der Antwort ähnlich ist, die Kant im 3. Abschnitt seiner *Grundlegung* zu geben versucht, nämlich: Solche Möglichkeit ist aus dem Hinaussein des Daseins über sich selbst her zu verstehen. Dieses Hinaussein ist selbst die Quelle der Freiheit, und aus diesem Hinaussein her bezieht sich das Dasein zurück auf das, was es eigentlich als Sein-können ist. Es kann sich zu seinem Sein und Mitsein nur dadurch verhalten, dass es über sich hinaus geht.

Bei den knappen Hinweisen auf Kant, die Heidegger in seinem Umgang mit dieser Problematik gibt, ist es ihm immer selbstverständlich, dass es sich nur um eine Verarbeitung und bessere Begründung der grundlegenden Kategorien der Ethik Kants handelt.

Für mich ist die Selbstverständlichkeit, womit Heidegger solchen Anspruch erhebt, überzeugend. Ich würde hinzufügen, dass die poli-

¹⁷ In *Der Begriff der Zeit* wird dieses Motiv emphatisch unterstrichen, vgl. *Der Begriff der Zeit*, S. 13ff.

tische Position Heideggers in den 30er Jahren die Selbstverständlichkeit diesen in den Schriften der 20er Jahre immer wieder direkt ausgedrückten Anspruch verdunkelt hat.

II.1. Die Aristotelische Version der Grundbegriffe der kantischen Ethik

Jetzt wollte ich zu einem anderen Thema übergehen.

Heidegger spricht über das „Wie“ des Vorlaufens und über das Dasein als Zweck an sich auch in einem anderen Zusammenhang und zwar mittels (scheinbar) ganz anderer Kategorien („Existenzialien“), nämlich mit Grundbegriffen, die aus der *Nikomachischen Ethik* Aristoteles' genommen sind.

Er verknüpft hier das Motiv des Daseins als „Wie“, als *hexis*, und das der Existenz als Zweck an sich miteinander.

Ich brauche nun nicht hinzufügen, dass der Begriff des „Existenzial“ – im Gegensatz zum Begriff der „Kategorie“ – direkt von dem aristotelischen Begriff der *hexis* kommt. Heidegger durchdenkt die menschliche Existenz nicht mit dem Begriffspaar *ousia/symbebekota*, also nicht mit Begriffen, die sich – wie er sagt – auf ein Vorhandenes beziehen, und ich brauche nicht zu sagen, dass auch nicht mit dem Begriffspaar Subjekt/Objekt, sondern mit einem in eigentümlicher Weise verallgemeinerten Begriff der *hexis*, der direkt aus der *Nikomachischen Ethik* herkommt.

In der Vorlesung *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25) erklärt Heidegger folgendermaßen die aristotelische Entgegensetzung von *techné* und *phronesis*:

Die *téchne* [...] überlegen: ‚Wenn das und das werden soll, dann muß das und das geschehen‘. Und doch ist die *phrónesis* verschieden von der *téchne*; denn bei der *téchne* ist das *praktón* ein *télos*, das *pará* [äußerlich]. Anders steht es mit dem *télos* der *phrónesis*. Diese ist: *héxis alethès meta lógou praktiké perí ta anthrópoi agathá* (1140 b 5), ‚ein solches Gestelltsein des menschlichen Daseins, daß es über die Durchsichtigkeit seiner selbst verfügt‘.¹⁸

¹⁸ M. Heidegger, *Platon: Sophistes*. Hrsg. von I. Schüßler, GA 19. Frankfurt/Main 1992.

Schon diese Übersetzung deutet an, dass die Idee des Daseins als „Wie“, die bei Heidegger in *Der Begriff der Zeit* auf das Grundprinzip der kantischen Ethik bezogen wurde, hier in dem Sinne des aristotelischen Begriffs der *phronesis* ausgelegt sein soll. Was die Grundbegriffe betrifft, stellt hier Heidegger also von Anfang an ein Äquivalenzzeichen zwischen dem aristotelischen und kantischen Ansatz her. Um das machen zu können, macht sich Heidegger die genannte ‚praxis‘-sche Wende zunutze, nach der das Dasein nicht mit der Kategorie der Substanz (bzw. des vorkommenden Etwas), sondern mit einer verallgemeinerten Kategorie der *habitudo*, des Verhaltens und Sich-verhaltens (*hexis*), die mit dem aristotelischen Begriff der *praxis* zusammengeht, ausgelegt wird. *Praxis* ist jene Form des Handelns, die ihr eigenes *hou heneka* nicht außer sich hat, so wie das Dasein als Umwillen seiner selbst. *Praxis* = Dasein (wie manchmal Heidegger übersetzt). Das Dasein bezieht jedoch sich selbst auf den Vorlauf zu seinem Ende als seinem eigensten Seinkönnen, und das heißt: auf ein mögliches „Wie“, auf eine mögliche *hexis*, auf ein mögliches *sese habere*, das das Dasein eigentlich ausmacht, in dem die Existenz (als Worumwillen) ihr *eu* (ihr *agathon* in Form des „Wie“, *adverbialiter*) oder das *Mass* ihres *eu* hat, ihres unbedingten Guten, das sich nicht mehr unter ein anderes subsumieren lässt. Auf diese Weise wäre das kantische Grundprinzip strukturell mit dem aristotelischen Begriff der *phronesis* identisch. Was den Sinn des „Grundprinzips“ und die Struktur des Sittlichen überhaupt betrifft, bedeuten Kant und Aristoteles also dasselbe.

Der oben zitierte Text lautet weiterhin:

Das *télos* der *phrónesis* ist kein *prós ti* und kein *héneká tinos*; es ist der *ánthropos* selbst, *auté he eupraxía télos* (b 7), das rechte Sein des Menschen ist *télos*. Dieses aber ist *zoé praktiké meta lógou*. Das *télos* der *phrónesis* ist ein *télos haplos* und ein *hou héneká*, ein Worumwillen. Sofern nun das Dasein als das *hou héneká*, das Worumwillen aufgedeckt ist, ist das, was darum ist und jeweils darum zu besorgen ist, selbst vorgezeichnet. So ist mit dem Dasein als dem *hou héneká* mit einem Schlag die *arché* des Überlegens der *phrónesis* ergriffen. *Hai mèn gár archai ton prakton tò hou héneká tá praktá* (1140 b 16 f.). Diese *archai* sind das Dasein selbst; dieses befindet sich, steht zu ihm selbst so oder so. Das Dasein ist *arché* des Überlegens der *phrónesis*. Und was die *phrónesis* überlegt, ist nicht das, wobei eine *práxis* zu Ende

kommt. Ein Resultat ist nicht konstitutiv für das Sein des Handelns. Sondern lediglich das *eu*, das *Wie*. Das *télos* in der *phrónesis* ist der *ánthropos* selbst. Bei der *poíesis* ist das *télos* ein anderes, ein weltliches Seiendes gegenüber dem Dasein, bei der *práxis* aber nicht.¹⁹

Hier brauche ich auch nicht daran zu erinnern, dass auch der Begriff der Existenz im Sinne des „Worumwillens“ aus den Grundkategorien der *Nikomachischen Ethik* direkt herkommt: Die Idee der Existenz kommt bei Heidegger aus der der *praxis*, aus der Idee des Daseins als ein Seiendes her, das unwillen seiner selbst ist. Aber aus der zweiten von mir angeführten Passage (*Grundprobleme der Phänomenologie*) ergab sich, dass der Begriff der Existenz als Worumwillen auch mit dem kantischen Begriff des Menschen als Zweck an sich für Heidegger in enger Beziehung steht. Der Begriff von *praxis* als jene Art von Handeln, das sein *hou heneka* in ihm selber hat, und der Begriff der Existenz als Worumwillen, d.h. als ein Zweck an sich, sind daher – so wenigstens scheint es – ein und derselbe Begriff. Aristoteles und Kant sind hier also äquivalent.

Der Text lautet weiter:

Sofern der Mensch selbst Gegenstand des *aletheúein* der *phrónesis* ist, muß es so um den Menschen stehen, daß er sich selbst verdeckt ist, sich selbst nicht sieht, so daß es eigentlich eines *a-letheúein* bedarf, um sich selbst durchsichtig zu werden. In der Tat: Das, was Vergnügen bereitet, und das, was die Stimmung herabdrückt, das kann die *hypólepsis* zerstören oder durcheinanderbringen (1140 b 13f.). Daher bedarf es immer wieder der Rettung der *phrónesis*. Die Umsicht sich selbst gegenüber, die Einsicht in sich selbst muß von Menschen immer wieder gegen die Gefahr des *diaphtheúein* und des *diastréphein* errungen werden. Es ist gar nicht selbstverständlich, daß das Dasein für es selbst in der Eigentlichkeit seines Seins aufgedeckt ist; die *alétheia* muß auch hier abgerungen werden. Die *phrónesis* ist demnach nichts Selbstverständliches, sondern eine Aufgabe, die in einer *proaíresis* ergriffen werden muß. In der *proaíresis* zeigt sich in einem ausgezeichneten Sinn der Sinn des *a-letheúein*, des Aufdeckens von etwas, was verborgen ist [...] *ten phrónesin héxin einai metá lógou alethé peri ta anthrópina agathá*, die *phrónesis* ist eine *héxis* des *aletheúein*, ‚ein solches Gestelltsein des menschlichen Daseins, daß ich darin verfüge über die Durchsichtigkeit meiner selbst‘ [...].

¹⁹ Ebd., S. 50f.

Der Seinscharakter der *areté* ist die *teleíosis*, sie macht das Fertigsein von etwas aus, sie bringt etwas zur Vollendung, und zwar das, was die Möglichkeit dazu hat, d.h. auch ohne sie (ohne diese Vollendung) sein kann [...]. Im Gegensatz zur *téchne* ist das Sich-Verfehlen sich selbst gegenüber keine höhere Möglichkeit, keine *teleíosis* der *phrónesis*, sondern geradezu der Verderb. Neben der Möglichkeit des Verfehlens gibt es für die *phrónesis* nur die echte Möglichkeit des Treffens. Die *phrónesis* ist nicht darauf orientiert, zu probieren; ich kann im sittlichen Handeln nicht mit mir experimentieren. Das Überlegen der *phrónesis* steht unter dem Entweder-Oder. Die *phrónesis* ist ihrem Sinne nach *stochastiké*, sie hat in sich feste Orientierung, geht auf das Ziel zu. Bei der *phrónesis* gibt es kein Mehr oder Minder; kein Sowohl-Als-Auch wie bei der *téchne*, sondern nur den Ernst der bestimmten Entscheidung, das Treffen oder Verfehlen, das Entweder-Oder. Sofern die *phrónesis* *stochastiké* ist, hat sie keine Möglichkeit, vollendete zu sein. Sie hat also keine *areté* (im Gegensatz zur *téchne*), sondern ist in sich selber *areté* [...]. Das Vergessen-werden-Können ist eine spezifische Möglichkeit des *aletheúein*, das den Charakter des *theorein* hat. Das zeigt sich daran, daß ich erfahren, merken, lernen kann, was schon erfahren, gelernt, gemerkt ist, während die *phrónesis* jedesmal neu ist. So gibt es bezüglich der *phrónesis* keine *léthe* (*semeion d'hoti léthe tes mèn toiaútes héxeos éstin, phronéseos d'ouk ésti* (b 28). Bei der *phrónesis* gibt es nicht die Verfallensmöglichkeit des Vergessens. Zwar ist die Explikation, die Aristoteles hier gibt, sehr knapp. Aber es ist doch aus dem Zusammenhang deutlich, daß man in der Interpretation nicht zu weit geht, wenn man sagt, daß Aristoteles hier auf das *Phänomen des Gewissens* gestoßen ist. Die *phrónesis* ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht. Das Gewissen kann man nicht vergessen. Wohl aber kann man das, was das Gewissen aufdeckt, durch *hedoné* und *lýpe*, durch Leidenschaften verstellen und unwirksam werden lassen. Das Gewissen meldet sich immer wieder.²⁰

Auf diese Weise werden durch die Idee des moralischen Gewissens die aristotelischen Begriffe von *phronesis* und *arete* einerseits und andererseits die Idee der Existenz in ihrer Eigentlichkeit als „Wie“, zu dem sich die Existenz aus ihrer immer möglichen Selbstvergessenheit ruft, von Heidegger als identisch angesehen. Wie wir in der aus *Der Begriff der Zeit* zitierten Passage gesehen haben, interpretiert Heidegger das „Wie“ des Vorlaufens zu seinem Vorbei (welches das Dasein im Ganzen bestimmt) im Sinne des Grundprinzips der kantischen

²⁰ Ebd., S. 51ff.

Ethik. Für Heidegger gehen Aristoteles und Kant wieder den gleichen Weg.

Wie man es dreht und wendet: wir können daraus nur die eine Schlussfolgerung ziehen, dass Heidegger – insofern, als er auf das Bezug nimmt, was eine „Ethik“ aus der Sicht von *Sein und Zeit* sein könnte – nicht nur auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zurückgreift, sondern die kantischen Begriffe auf die von Aristoteles zurückführt, oder umgekehrt: er versteht die Grundbegriffe der aristotelischen Ethik auf kantische Weise. Aber vielleicht wäre es besser zu sagen: Er bringt eine neue Begrifflichkeit hervor, die allerdings auf die von Aristoteles und Kant gründet, aber in der Weise, dass sie zugleich die Unterschiede von beiden aufhebt und am Ende auf dasselbe zurückführt.

II.2. Aristotelische Ethik vs. kantische Ethik: eine Scheindiskussion?

Aus dem terminologischen Tausch, den Heidegger an den oben zitierten Stellen vornimmt, folgt, dass in Heideggers Perspektive die Grundstrukturen der aristotelischen und kantischen Ethik gleichzusetzen sind. Lässt man aber die beiden Ethiken jeweils als exemplarisch für eine teleologische bzw. deontologische Tradition gelten (vom Utilitarismus abgesehen), so kann die These noch zugespitzt werden: im Grunde schwindet hier jeder wesenhafte Unterschied zwischen der teleologischen und deontologischen Ethik.

Wenn man die Sache aus diesem Standpunkt aus betrachtet, wäre die heutige so stark hin- und hergetriebene Auseinandersetzung und Diskussion zwischen teleologischen und deontologischen Ansätzen in der Ethik, zwischen Neuaristotelismus und Kantianismus, zwischen „Hegel“ und „Kant“ und auch zwischen *Kommunitarismus* und *Liberalismus* lediglich ein scheinbarer Streit, aus dem man keinen Ertrag erzielen kann, weil in ihm nichts Fundamentales in Frage steht. Man sucht eben nicht da, wo vielleicht der eigentliche Streitpunkt zu finden ist.

Meines Erachtens nach liegt der eigentliche Streitpunkt zwischen Kant und Hegel in der Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Zukünftigsein des Daseins. Zunächst aber lassen wir Hegel sprechen.

III. Hegels Begriff der Sittlichkeit als Reformulierung des aristotelischen Begriffs der praxis

Es ist nicht schwer, Hegel in Zusammenhang mit Aristoteles einzuführen. In seiner *Rechtsphilosophie* gibt Hegel eine Definition der „Sittlichkeit“, die vom aristotelischen Begriff der *praxis* herkommt, wo sich die Ideen des Daseins als In-der-Welt-sein und des Daseins als Umwillen seiner selbst widerspiegeln. In der *praxis*, in jener Form des Handelns, die ihr *telos* in sich selbst hat, hat das Dasein sein Gutes und das Maß seines Guten. Diese Definition erblickt auch die Polemik Hegels gegen Kant hinsichtlich des *eu*:

Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handlung seine Wirklichkeit, sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegende Zweck hat, – der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit. [...] Indem diese Einheit des Begriffs des Willens und seines Daseins, welches der besondere Wille ist, Wissen ist, ist das Bewußtsein des Unterschiedes dieser Momente der Idee vorhanden, aber so, daß nunmehr jedes für sich selbst die Totalität der Idee und sie zur Grundlage und Inhalt hat. Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz, die für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen. Es [das objektive Sittliche] ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Akzidentien ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben. Die Substanz ist in diesem ihrem wirklichen Selbstbewußtsein sich wissend und damit Objekt des Wissens. Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbständigkeit, eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht, als das Sein der Natur [...] Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein Fremdes, sondern es gibt das Zeugnis des Geistes von ihnen

als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, ein Verhältnis, das unmittelbar, noch identischer, als selbst Glaube und Zutrauen ist.²¹

Offensichtlich besteht der Begriff der Sittlichkeit (mit der Betonung des Gewesen-seins, d.h. dessen, was immer schon gewesen ist, d.h. der ethischen Mächte, die das individuelle Leben regieren) in der Wiederaufnahme und in dem Reflexiv-Werden des aristotelischen Begriffes der *praxis* (des autotelischen Handelns, des freien Handelns in Sinne des Handelns des Freien, des Handelns des *eleutherós*).

Vom Gesichtspunkt von *Sein und Zeit* her kann man, wie wir es gesehen haben, die ethischen Grundbegriffe von Aristoteles und Kant gleichsetzen. Der Begriff der *praxis* einerseits und der Begriff der Existenz als Worumwillen andererseits, d.h., der Existenz insofern sie sich als ein Zweck an sich verstehen muss, sind ein und derselbe Begriff. Wenn Hegels Begriff der Sittlichkeit aus dem aristotelischen Begriff der *praxis* herkommt, muss er sich auf den kantischen Begriff des Menschen als Zweck an sich zurückführen lassen. Das Grundprinzip der Moralität bei Kant muss sich also in der Grundstruktur der Sittlichkeit bei Hegel widerspiegeln. Dies muss trotz des scharfen Gegensatzes geschehen, den Hegel zwischen Moralität und Sittlichkeit herstellt. Die Gleichung lässt sich leicht aufmachen: Aristoteles ist gleich Kant, Aristoteles ist gleich Hegel, also muss Kant gleich Hegel sein, was die Grundbegriffe und ‚Grundprinzip‘ des Sittlichen betrifft. Und das heißt: Der ganzen Polemik Hegels gegen Kant zuwider müssen sich die *Formalität* des kategorischen Imperativs bei Kant und die *Materialität* der absoluten Sittlichkeit bei Hegel als Varianten eines und desselben zugrundeliegenden Begriffs erweisen. Die beiden Begriffe müssen die gleiche Struktur und den gleichen Inhalt haben.

Dementsprechend gäbe es keinen scharfen Widerspruch zwischen Moralität und Sittlichkeit. Oder jedenfalls wäre dieser Widerspruch nicht auf die einfache Entgegensetzung zwischen einer ‚finalistischen‘ und einer ‚deontologischen‘ Ethik und ebensowenig auf die Entge-

²¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Rechtsphilosophie, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hrsg. und einl. von W. Reichelt. Frankfurt – Berlin – Wien 1972, § 142 (weiterhin als *Rph*).

gensetzung zwischen der abstrakt-formalen Moral und der materiellen Sittlichkeit zurückzuführen. In der Hegel'schen Kritik an Kant in *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*²² (1802/3) sowie in der *Rechtsphilosophie* (ich nenne nur zwei Orte, die mir besser bekannt sind) muss der eigentliche Streitpunkt nicht in diesem Gegensatz, sondern woanders liegen. Es ist nicht auszuschließen, dass Hegels Kritik an Kant (gerade weil die zugrundeliegende Struktur bei beiden dieselbe ist) sich am Ende als bodenlos erwies. Die Entgegensetzung von Moralität und Sittlichkeit wäre dann nicht das eigentliche Problem, sondern höchstens nur eine Folge, vielleicht die wichtigste Folge des eigentlichen Problems.

Im Folgenden versuche ich, gerade das zu beleuchten. Die Analyse dieses merkwürdigen Systems von Gleichheiten (Aristoteles = Kant, Aristoteles = Hegel, also Kant = Hegel) braucht nicht schwierig zu sein.

Von der Analyse des „Vorlaufens zu dem Vorbei“ bei Heidegger sind wir zur kantischen Position in der Ethik hingeführt worden. Gegen solchen Übergang bei Heidegger konnte ich eigentlich keinen wesentlichen Einwand erheben. Es drängt sich jetzt die Frage auf, ob das „Vorlaufen zum Vorbei“ auch von Aristoteles und Hegel thematisiert worden ist und ob ihre Konzepte in ihrem Schwerpunkt aus der Heidegger'schen Optik als analoge aufgefasst werden können und wieder zu der kantischen Position in der Ethik hinführen. Dass solch ein Verfahren möglich ist, wird schon dadurch nahegelegt, dass das „Vorlaufen in den Tod“ als ein explizites Thema sowohl in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles als auch in der oben genannten Schrift Hegels *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* vorkommt. Ebenso wie bei Heidegger bildet hier das Vorlaufen ein wesentliches Moment der Definition der Freiheit und es liegt dem aristotelischen und hegelschen Begriff der Tugend im Ganzen, der *pases aretes*, zugrunde.

²² G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seiner Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802/1803). Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke, Bd. 2. Frankfurt/Main 1972, S. 434 (zitiert im Folgenden als *Naturrecht*).

III.1. Das Vorlaufen in den Tod bei Aristoteles

Die im ersten Kapitel des II. Abschnitts von *Sein und Zeit* enthaltenen Analysen („Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“²³) sind nicht etwa nur im zeitgenössischen Denken Georg Simmels²⁴, sondern schon im 3. Buch der *Nikomachischen Ethik* verwurzelt.

In *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*²⁵ (1924) analysiert schon Heidegger den aristotelischen Begriff von *peras* (Grenze) im Sinne der Grenze, die das Ganz-sein bzw. das Ganz-sein-können von etwas umschreibt.

Aber ein Seiendes wie der Mensch, dessen Sein in seinem Sein-können liegt, kann im Ganzen nur dann vollendet sein und sich in seinem eigenen *eidos*, d.h. in dem, was es eigentlich ist, nur dann besitzen, wenn es in seine extreme Möglichkeit (*peras*) vorläuft. Nur im Sich-entwerfen des je meinigen Daseins auf seine äußerste Möglichkeit haben wir dieses Seiende in seinem Ganz-sein-können (*eidos*) vor Augen.

In der Vorlesung *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* stößt Heidegger schon auf diesen Sachverhalt, kann sich aber eine ausdrückliche Auseinandersetzung noch nicht leisten.

Aber im 3. Buch der *Nikomachischen Ethik* kommt der Begriff des *peras* vor in Bezug auf den Tod als *peras* der Existenz, zu dem sich die Existenz verhält und verhalten muss. Und in diesem Sinne kommt der Tod auch in *Der Begriff der Zeit* und ebenso in *Sein und Zeit* vor. Das Dasein ist ein Seiendes, das sich zu seinem *peras* (zu seinem Ganz-sein-können, und d.h. zu seinem Auch-nicht-mehr-sein-können als seine letzte und eigenste Möglichkeit) bis zum Ende verhält. Und von der Analyse des Ganz-sein-können des Daseins hängt bekanntlich in *Sein und Zeit* die Auszeichnung des Seins des Daseins als Zeit ab.

Im 3. Buch der *Nikomachischen Ethik* führt Aristoteles die *andreia* als *hexis* ein, und zwar in Sinne eines vortrefflichen „Gestelltseins“

²³ Vgl. SZ, S. 235ff.

²⁴ Vgl. z.B. G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Berlin 1918, insbesondere das 3. Kapitel: *Tod und Unsterblichkeit*.

²⁵ Der Text dieser Vorlesung ist bislang nur als Manuskript zugänglich.

des Daseins gegenüber seinem äußersten Seinkönnen, wie es bei Heidegger heißt. Die *andreia* bringt den *andreion* dazu, seine Vollendung (*teleiosis*) im Tode zu finden. Diese sind die wichtigsten Motive der entsprechenden Passage bei Aristoteles:

Weiterhin zeigt sich: wir haben Angst [Furcht] vor dem, was Angst erweckt, und dies ist kurz gesagt das Übel in seinen verschiedenen Formen. Daher auch die Definition der Angst als ‚Vorgefühl drohenden Übels‘. Welchen Formen des Angsterweckenden gegenüber bewährt sich nun der Tapfere (*andreios*)? Ganz bestimmt sind es die schwersten Erprobungen, denn keiner besteht das Schreckliche mit größerer Festigkeit als er. Das Schwerste aber ist der Tod: er ist das Ende (*péras*) und nichts mehr kann, so glaubt man, dem Toten geschehen, weder Liebes noch Leides [...] Im echten Sinn also darf als tapfer bezeichnet werden, wer keine Furcht kennt vor dem ‚Tod in Ehre‘ (*kalón thánaton*) und keine Furcht vor dem, was unmittelbar ans Leben geht: wir meinen aber damit vor allem [aber natürlich nicht ausschließlich; M.J.R.] die Gefahr im Kampfe [...] Wer nun Standhaftigkeit und Furcht beim richtigen Anlaß, aus dem richtigen Grund, in der richtigen Weise und zur richtigen Zeit bekundet und in entsprechendem Sinne Zuversicht – der ist tapfer, denn der Tapfere empfindet und handelt in einer der Sache angemessenen Weise und wie immer die (richtige) Planung anordnet (*kat’axían kai hos àn ho lógos*). Das Endziel (*télos*) jeder Aktivität deckt sich mit dem Endziel der festen Grundhaltung (*esti tò katà tèn héxin*). Nun ist für den, der tapfere Taten verwirklicht, die Tapferkeit etwas Sittlich-Edles (*kai toi andreíoi dè he andreía kalón*). Von solcher Art muß also auch das Endziel sein (*toiouton de kai tò télos*) – durch das Endziel bekommt ja jegliches seine scharf umrißene Form. Daher ist das Sittlich-Edle (*kalòn*) jenes Endziel, um dessentwillen (*kalou dè héneka*) der Tapfere das besteht und verwirklicht, was sich mit der Tapferkeit im Einklang befindet [...] Dem Bürger gilt es also, Schande zu fliehen, und der Tod ist ihm lieber als Rettung um solchen Preis. Indessen wird man aber wohl annehmen dürfen, daß das Endziel des Handelns im Sinne der Tapferkeit etwas Angenehmes ist und nur durch die Begleitumstände verdeckt wird. So ist es z.B. bei den sportlichen Wettkämpfen. Dem Faustkämpfer ist das Endziel (*hou héneka*), um das er sich müht, etwas Angenehmes, nämlich der Siegeskranz und die Ehren, aber die Schläge, die er hinzunehmen hat, sind schmerzhaft [...] Wenn nun die Dinge auch bei der Tapferkeit ähnlich liegen, so folgt, daß Tod und Wunden für den Tapferen bedrückend sind und ihn gegen seinen Willen treffen, daß er ihnen aber standhält, weil es ruhmvoll (*kalòn*) ist oder das Gegenteil schimpflich (*aischròn*) wäre. Und je mehr ihm etwa die Trefflichkeit in ihrem ganzen Um-

fang eignet (ten aretén échei pasan) und je glücklicher (eudaimonésteros) er ist, desto härter wird der Gedanke an den Tod auf ihm lasten, denn einem solchen Manne ist das Leben in höchstem Maße lebenswert und gerade er hat den Verlust des Wertvollsten zu gewärtigen und das mit voller Bewußtheit: dies aber ist schmerzlich. Und doch ist er nichtsdestoweniger tapfer, ja vielleicht noch heldischer, weil er um solchen Preis den Ruhm kämpferischer Tat erwählt (en toi polemoi kalòn ant' ekeinon hairetai). Es ist also nicht bei allen Formen von Trefflichkeit möglich, sie mit einem Gefühl der Lust zu betätigen, außer wenn dieses Tätigsein das Endziel berührt.²⁶

Diese Äußerungen Aristoteles' möchte ich noch mit Hilfe von Begriffen aus *Sein und Zeit* paraphrasieren, wobei ich mir die Heideggers Interpretation der ethischen Grundbegriffe Aristoteles' zunutze mache.

Angst heißt: die Furcht vor der Bedrohung, die das Dasein für sich selbst darstellt, insofern es ein Seiendes ist, welches sich bei sich selbst befindet, ohne sich gesetzt zu haben, und welches sich daher zur Möglichkeit seines Auch-nicht-sein-könnens, die – obgleich unbestimmt – doch gewiss ist, ständig verhalten muss. Als Seinkönnen besteht das Dasein auch in dieser radikalen Bedrohung gegen sich selbst. Existieren bedeutet: der Angst ausgesetzt sein, weil diese ständig im Grunde der Existenz haust. Die *kalokagathia*, der gute Wille, und d.h. das Mass, welches das Dasein in seinem *eidos* (hinsichtlich des eigentlich verstandenen Ganzen seines Wesens) hat, muss also von Anfang an mit dem „Wie“ des Sichverhaltens (Vorlaufens) zu solcher radikalen Bedrohung zu tun haben. Denn im Sichverhalten zu dieser Bedrohung ist das *telos*, *to hou heneka*, das Dasein selbst qua Worumwillen. Und das heißt: die *andreia*, die Entschlossenheit, ist ein Sichverhalten des Daseins zu seinem eigenen Über-sich-selbst-hinaussein, zu seiner extremen Möglichkeit, die die *praxis* im Ganzen bestimmt, in der das Existieren besteht. Das *peras*, zu dem der *andreios*, d.h. der Entschlossene, sich verhält, betrifft die Existenz als Totalität, die Existenz in ihrem *eidos*. *Andreios* ist solch ein Dasein, das (indem es sich zu seinem eigenen Hinaussein verhält, das sein Sein als Worumwillen bestimmt) sich selbst als ein „telos an sich“ gegen

²⁶ *Aristotelis Ethica Nicomachea*, 1115aff. (Kursiv von mir; M.J.R.).

alle anderen *tele* (und zwar *hoti kalon*) wählt, wobei dieses *telos* kein zu überbietendes *telos* ist und sich anderen Guten nicht subsumieren lässt. Das eigentliche Sichverhalten zum *peras* zielt also auf das *eu* (das Gute) des *eu zen* (des guten Lebens) im Ganzen und in seiner vollendeten Gestalt. Das ständige Sichverhalten zum „Ende“ in der Weise der *andreia*, d.h. der Entschlossenheit, bringt die Existenz in das Wie, in dem sie eigentlich besteht; und das heißt: bringt die Existenz in das, was sie immer schon war, in ihr Wesen, in ihr eigentliches Gewesen-sein zurück, das zugleich ihr *Telos* (ihre *causa finalis*) ist, in dem sie das Mass ihres Guten im Sinne ihres *eu* hat. Das Sichverhalten des Daseins zu seinem *peras* in der Weise der Entschlossenheit bedeutet also die Vollendung oder sogar die Bedingung der *pases aretes*, d.h. der Tugend im Ganzen. Nur eine entschlossene Existenz kann sich in dem, was sie eigentlich ist, als ein „Wie“, wollen. Nur von diesem entschlossenen Hinaussein über sich her (im Sinne des Entschlossenseins) ist die Existenz eigentlicherweise zukünftig: bei Aristoteles kommt sie auf sich selbst zu, als eine von diesen bestimmten sittlichen Mächten regierte Existenz, so wie sie immer eigentlich schon war und als was sie sich immer eigentlich wollte, denn von diesen Mächten erhält sie im Ganzen ihren Sinn. Die entschlossene Existenz zerbricht an ihrem eigensten Sein, indem sie sich zu ihm verhält und sich als von ihm bestimmte, d.h. als eigentliche, wählt. Das Sein, das *hou heneka*, die *causa finalis*, ist wie überall in der aristotelischen Philosophie das *to ti en einai*, die *causa formalis*, das eigentlich immer schon Gewesen-sein.

Aber ich habe noch nichts über mein eigentliches Thema, nämlich über die Selbigkeit der Struktur des ethischen „Grundprinzips“ bei Aristoteles, Hegel und Kant gesagt. Dazu muss ich wieder zu Hegel übergehen.

III.2.1. Das Vorlaufen in den Tod bei Hegel und die Freiheit als ein absolut Negatives

In der *Enzyklopädie* bestimmt Hegel die Tugend als die Subjektivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist [...] In Beziehung auf die substantielle Objektivität, auf das Ganze der sittlichen

Wirklichkeit, ist sie [die Tugend] als Vertrauen absichtliches Wirken für dieselbe und die Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern.²⁷

Die *andreaia* (Entschlossenheit) ist jene so von dem substantiellen Leben durchdrungene Gesinnung, dass in ihr die formale Struktur des substantiellen Lebens selbst erscheint; die *andreaia* ist die Gesinnung, die von dem substantiellen Leben durchdrungen wird.

In der Abhandlung über das *Naturrecht* kritisiert Hegel das „allgemeine Rechtsprinzip“ Kants, nach dem „das Recht [...] der Inbegriff der Bedingungen ist, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“²⁸; und so „ist eine jede Handlung recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, usw.“²⁹.

Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand – fährt Kant fort – mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir Unrecht, der mich daran hindert, [...] man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen.³⁰

Daran knüpft Hegels Kritik an. Hegels Kritik richtet sich hier gegen diese Kants Auffassung des freien Handelns. Für Hegel ist die Handlung erst dann frei, wenn man in der Weise handelt, dass man hätte auch *nicht* handeln können. Das Freisein besteht also darin, sich zu dem „Nicht“ zu verhalten, worauf das „Wie“ der freien Handlung gründet; und d.h. Freisein ist ein Sichverhalten sowohl zu dem „Nicht“ einer *nicht* gewählten Möglichkeit als auch zu dem „Nicht“ der gewählten Möglichkeit (denn die gewählte Möglichkeit hätte auch *nicht* gewählt werden können). Daraus folgt, dass Freisein bedeutet am Ende über jede Möglichkeit und über jede Bestimmtheit

²⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg 1979, S. 516 (weiterhin als *Enzyklopädie*).

²⁸ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, A 33ff.

²⁹ Ebd., A 33.

³⁰ Ebd., A 34.

hinaussein; und dies gerade (in seiner Erscheinung) ist der *Tod*. Freisein bedeutet demnach am Ende, sich verhalten zu der Möglichkeit des auch Nicht-sein-könnens, also zum eigenen Tode.

Hegels Kritik am kantischen Rechtsprinzip lautet demnach folgendermaßen:

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zusammenhängen, und eben dies Verhältnis ausdrücken, ist zum Teil schon gezeigt worden, daß sie wesenlose Abstraktionen, Gedankendinge oder Wesen der Einbildung, ohne Realität sind; es kommt vors erste die nichtige Abstraktion eines Begriffs der allgemeinen Freiheit Aller, die von der Freiheit des Einzelnen getrennt wäre, vor, alsdann auf der andern Seite eben diese Freiheit des Einzelnen eben so isoliert. Jede für sich gesetzt, ist eine Abstraktion ohne Realität; beide aber absolut identisch und dann bloß *an* dieser ersten zu Grunde liegenden Identität gesetzt, sind sie etwas ganz anders, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nichtidentität haben. Alsdann soll die natürliche oder ursprüngliche Freiheit durch den Begriff der allgemeinen Freiheit sich beschränken; aber jene Freiheit, welche als beschränkbar gesetzt werden kann, ist eben darum wieder nichts Absolutes; und alsdann ist es an sich widersprechend, eine Idee zusammzusetzen, daß mit absoluter Notwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch die Äusserlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sei, was nichts anderes heißt, als daß sich vorgestellt wird, daß das Einzelne durch etwas nicht Absolutes dem Allgemeinen doch absolut gleich sei. In dem Begriff des Zwangs selbst wird unmittelbar etwas Äusseres für die Freiheit gesetzt, aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Äusseres, Fremdes wäre, ist keine Freiheit; ihr Wesen und ihre formelle Definition ist gerade, daß nichts absolut Äusseres ist.

Es ist die Ansicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher sie eine Wahl sein soll zwischen entgegengesetzten Bestimmtheiten, so daß wenn $+A$ und $-A$ vorlägen, sie darin bestünde, entweder als $+A$ oder als $-A$ sich zu bestimmen, und an dies entweder-oder schlechthin gebunden wäre.³¹

Freisein bedeutet für Hegel vielmehr eine Negation oder Idealität von $+A$ und $-A$, ein abstraktes Möglichsein überhaupt, das von jedem Äusserlichen befreit ist, das also keinen Zwang mehr erfahren kann; da aber das Individuum eine Einzelheit ist, die als solche un-

³¹ G.W.F. Hegel, *Naturrecht*, S. 475ff. Hervorhebung vom Vf.

ter Bestimmtheiten steht, birgt solch eine Freiheit in sich die Vernichtung der ‚Einzelheit‘ in sich. Dass das Individuum durch die Einzelheit unmittelbar unter Bestimmtheiten steht, bedeutet jedenfalls, dass Äußeres für dasselbe vorhanden ist und damit Zwang möglich ist.

Aber ein anderes ist – fährt Hegel in derselben Passage fort –

Betimmtheiten in das Individuum unter der Form der Unendlichkeit, und ein Anderes, sie absolut in dasselbe setzen. Die Bestimmtheit in der Form der Unendlichkeit ist damit zugleich aufgehoben, und das Individuum ist nur als freies Wesen; d.h. indem Bestimmtheiten in ihm gesetzt sind, ist es die absolute Indifferenz dieser Bestimmtheiten, und hierin besteht formell seine sittliche [d.h. freie] Natur; so wie darin, daß (insofern die Individuen überhaupt – es sei gegen sich oder etwas anderes – different sind und eine Beziehung auf ein Äusseres haben) diese Äusserlichkeit selbst indifferent und eine lebendige Beziehung sei, die Organisation und hiermit (weil nur in der Organisation Totalität ist) das Positive der Sittlichkeit besteht [...] Die Indifferenz des Individuums als einzelnen ist in Beziehung auf das Sein der Bestimmtheiten eine negative; aber wo wirklich sein Sein als Einzelheit (d.h. eine für dasselbe positiv unüberwindliche Negation, eine Bestimmtheit, durch welche das Äusserliche als solches sich festhält) gesetzt wird, so bleibt ihm nur aber die schlechthin negative Absolutheit oder die Unendlichkeit (die absolute Negation sowohl des -A als des +A, oder daß es dies Einzelsein absolut in den Begriff aufnimmt). Indem -A ein Äusseres gegen die Bestimmtheit +A des Subjekts ist, so ist es (das Subjekt) durch dies Verhältnis in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es sein +A als eine Bestimmtheit ebenso negativ setzen, aufheben und entäussern kann, bleibt es bei der Möglichkeit und bei der Wirklichkeit fremder Gewalt schlechthin frei. Indem es +A sowohl -A negiert; ist es bezwungen, aber nicht gezwungen [...] Diese Möglichkeit, von Bestimmtheiten zu abstrahieren, ist ohne Beschränkung, oder es ist keine Bestimmtheit, welche absolute ist, denn sie widerspräche sich unmittelbar; sondern die Freiheit selbst oder die Unendlichkeit ist zwar das Negative, aber das Absolute, und sein Einzelsein ist absolute in den Begriff aufgenommen Einzelheit, negativ absolute Unendlichkeit, reine Freiheit. Dies negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod, und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei und schlechthin über allen Zwang erhaben...³²

³² Ebd., S 476ff.

Vergleichen wir diese kritische Ausführungen Hegels mit der oben zitierten Stelle aus *Was ist Metaphysik?*:

Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus; würde das Dasein im Grund seines Wesens nicht transzendieren, d.h., würde es sich nicht in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.³³

Aus dem Sichverhalten zum Nicht (im von mir behandelten Zusammenhang bedarf es keiner Unterscheidung zwischen „Nichts“ und „Nicht“), in dem das Dasein mit seiner eigenen Rätselhaftigkeit kommuniziert, gehen die Freiheit und das Selbst hervor. An der Stelle sind also Hegel und Heidegger dergleichen Meinung.

III.2.2. Das Positive des absolut Negativen, oder Materie und Form des absolut Sittlichen

Das „Moment des negativ Absoluten oder der Unendlichkeit“, das die reine Einzelheit ausmacht, das die Einzelheit also in ihrer Unbezüglichkeit bestimmt, ist zugleich – wie wir eben gehört haben – „ihr Gegenteil“, nämlich „absolute in den Begriff aufgenommene Einzelheit“, „Allgemeinheit“, „Totalität“.

So bildet die absolute Negativität der Freiheit ein Moment des Absoluten selbst und muß in der absoluten Sittlichkeit aufgezeigt werden [...] Da es hier zunächst auf die Bestimmung hierin enthaltener Verhältnisse ankommt und also die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muß, so setzen wir das Positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist, was sich auch schon am dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten desselben klar machen wird. In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut Negative nichts anderes als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nämlich das Leben selbst, also der Materie der unendlichen Form gleich ist, aber

³³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 114ff.

so, daß das Positive derselben das absolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke ist, das Einssein mit welchem der Einzelne im Negativen, durch die Gefahr des Todes allein, auf eine unzweideutige Art erweist. Durch die absolute Identität des Unendlichen oder der Seite des Verhältnisses mit dem Positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, konstituieren sich als Individuen und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker; diese Stellung und Individualität ist die Seite der Realität, ohne diese gedacht sind sie Gedankendinge; es wäre die Abstraktion des Wesens ohne die absolute Form, welches Wesen eben dadurch wesenlos wäre. Diese Beziehung von Individualität zu Individualität ist ein Verhältnis und darum eine gedoppelte: die eine die positive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider (d.h. von zwei Völkern) im Frieden, die andere die negative, das Ausschließen einer durch die andere; und beide Beziehungen sind absolut notwendig. Für die zweite haben wir das vernünftige Verhältnis als ein in seinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist.³⁴

Was heißt es aber, dass die reine Einzelheit zugleich auch das Gegenteil von sich selbst ist, nämlich „Allgemeinheit“, und dass diese Allgemeinheit das Gehören zu einem Volke bedeutet? Versuchen wir, dies im Lichte der Unterscheidung von absolut Positivem und absolut Negativem zu erläutern.

III.2.3. Die absolute Selbstfremdheit des Absoluten

Bekanntlich hat Hegel den Versuch unternommen, das Rätsel von Freiheit, Selbst und dem Über-sich-selbst-Hinaussein metaphysisch, oder – mit Kants Worten – ontotheologisch³⁵ zu lösen; d.h. im Sinne dessen, was Kant das „Ideal der Vernunft“ bzw. das „transzendente Ideal“ nennt, einzuholen. Bei Kant heißt es aber:

Die ganze Aufgabe des transzendentalen Ideals [und d.h. der Metaphysik als dem für Kant unausweichlichen Unternehmen der Vernunft; M.J.R.] [...] kommt darauf an: entweder zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgendeinem Dinge die absolute Notwendigkeit

³⁴ G.W.F. Hegel, *Naturrecht*, S. 480ff.

³⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von R. Schmidt, Leipzig 1926, A 632.

desselben zu finden. Kann man das eine, so muß man man das andere können; denn als schlechthin notwendig, erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe notwendig ist. Aber beides übersteigt gänzlich alle äußersten Bestrebungen, unseren Verstand über diesen Punkt zu befriedigen, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seinen Unvermögens zu beruhigen. Die unbedingte Notwendigkeit, der wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit [...] macht lange den schwindeligen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen; das ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nicht, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere [und auch sich selbst; M.J.R.] ohne das mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.³⁶

Unter „Ontotheologie“ versteht Kant „diejenige transzendente Theologie, die glaubt, durch bloße Begriffe, ohne Beihilfe der mindesten Erfahrung, das Dasein Gottes zu erkennen“³⁷. Ihr Mittelpunkt liegt in dem „ontologischen Beweis für das Dasein Gottes“, der jedem anderen Beweis für das Dasein Gottes zugrunde liegt. Kant hat die Grundlagen des „ontologischen Arguments“ scharf kritisiert und schließlich das Argument zurückgewiesen: Die Ontotheologie als Wissenschaft und die Metaphysik selbst, sofern diese letztere sich selbst in ihrem Grunde als Ontotheologie versteht oder verstehen muss, dürfen kein sinnvolles Unternehmen der Vernunft sein.

Gegen diese Position Kants, hat Hegel bekanntlich das Unternehmen gestellt, diese metaphysische Negation Gottes als Selbstnegation Gottes aufzufassen, und das bedeutet: sie sozusagen ontotheologisch zu überbieten. Der christlichen Religion gemäß verneint das Absolute sich selbst in seinem Sohn, in dem Gott-Mensch. Und so wird der Gott-Mensch an die Stelle des abstrakten Gottes gesetzt. Der moderne Gott-Mensch hat eigentlich keine Zukunft mehr. Seine Zeit ist das ständige *nunc* des Ewigen, der ewige Wiederkehr des Gleichen, Ge-

³⁶ Ebd., A 612.

³⁷ Ebd., A 632.

schichte Gottes.³⁸ Die sich selbst ontotheologisch überbietende Metaphysik wäre also die zu ihrem eigentlichen und wahren Begriffe gebrachte christliche Religion.

Und so schreibt er in der *Enzyklopädie*, dass es Platon nicht vergönnt war, die wahre Religion zu erkennen. Der Mensch als *cogitans*, als *res cogitans*, sei daseiender Begriff, Einzelheit und Allgemeinheit zugleich. Das Denken Platons (das hier für das ganze griechische Denken des ethischen Substantiellen steht³⁹) sei ein Denken und Wollen des Allgemeinen, aber nicht Denken des Geistes oder denkender Geist, wie es das moderne Denken der Freiheit ist, also nicht ein Denken des sich denkenden und wollenden Allgemeinen, als was sich das Denken in der christlichen Theologie und Philosophie und in der modernen Philosophie entdeckt. Sein Denken sei ein Denken des Absoluten, das kein Sich-Denken des Absoluten ist, weil es kein sich als unbedingt und absolut wissendes Denken des Absoluten ist:

Platon war es nicht verliehen, dahin vorgehen zu können, zu sagen, daß, so lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, so lange ist nicht das wahrhafte Prinzip des Staates in die Wirklichkeit gekommen. Solange konnte aber das Prinzip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfasst werden (der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für sich seienden Selbstbewußtseins identisch ist). Nur in dem Prinzip des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist die absolute Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion, und Philosophie in Eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staates mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt. Indem die fürsichseiende Subjektivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche wie der Staat als solcher, als Formen in denen das Prinzip existiert, in ihm die absolute Wahrheit, so daß diese, indem sie als Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist ...⁴⁰

³⁸ Vgl. G.W.F. Hegel, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, § 207. In: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/Main 1986, S. 66ff.

³⁹ Vgl. dazu *Rph*, § 185.

⁴⁰ *Enzyklopädie*, § 552.

Für Hegel ist der moderne Verfassungsstaat das moderne Sittliche; im konkreten Allgemeinen der politisch organisierten Freiheit bleibt das abstrakte Gute der Moralität aufgehoben. Gegen die Abolutheit seiner in dem Verfassungsstaat organisierten, daseienden und als das Unbedingte im Menschen anerkannten Freiheit (gegen das Unbedingte also seines sich selbst als frei wissenden und wollenden Wesens), weiss und will sich am Ende der Einzelne in seiner Zufälligkeit und Vergänglichkeit nur als ein „verschwindendes Moment“⁴¹. Auf diese Weise zerbricht am Ende das Individuum eigentlich an seinem eigenen Wesen, an dem, was es eigentlich immer schon war, an seinem eigentlichen Gewesen-sein, an seiner Freiheit. Und eben darin, dass das Zufällige und Endliche als zufällig und endlich wissend gesetzt wird und als ein verschwindendes Moment sich weiß und will, darin besteht die zugrunde liegende Negativität des auf diese Weise sich bestätigenden positiv Substantiellen der Freiheit.

III.3. Das Vorlaufen in den Tod bei Heidegger und der kategorische Imperativ

Wenn man *Sein und Zeit* von seinen letzten Seiten her liest⁴², scheint das Buch in gewisser Hinsicht eine Auseinandersetzung mit Hegel zu sein. Die grundlegende Einsicht, die diese Auseinandersetzung mit der Überlieferung der Ontotheologie trägt, findet sich am Anfang der Abhandlung *Der Begriff der Zeit*.

Wenn die Zeit – wie es Hegel wünschte – ihren Sinn in der Ewigkeit [...] hat, dann muß sie von daher verstanden werden. Damit sind Ausgang und Weg dieser Nachforschung vorgezeichnet: von der Ewigkeit zur Zeit. Diese Fragestellung ist in Ordnung unter der Voraussetzung, daß wir über den vorgenannten Ausgang verfügen; also die Ewigkeit kennen und hinreichen verstehen. Sollte die Ewigkeit etwas anderes sein als das leere Immer-sein, das *aei*, sollte Gott die Ewigkeit sein, dann müsste die zuerst nahegelegte Art der

⁴¹ Vgl. *Rph*, § 324.

⁴² Der 82 § von *Sein und Zeit* trägt den Titel: *Die Abhebung des existential-ontologischen Zusammenhangs von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist*. Vgl. *SZ*, S. 428ff.

Zeitbetrachtung so lange in einer Verlegenheit bleiben, als sie nicht von Gott weiß, nicht versteht die Nachfrage nach ihm [...]. Der Zugang zu Gott ist der Glaube [...]. Aber der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, die Zeit aus der Zeit selbst zu verstehen, bzw. aus dem *aei*, was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.⁴³

Um auf diese Weise die Zeit zu verstehen, müssen wir also mit dem „Jetzt“ anfangen, das in der ontotheologischen Tradition immer mit der Versinnlichung des beständigen *nunc* des Ewigen, der ewigen Selbstpräsenz und der Aktualität Gottes verbunden ist, aber unter Verzicht auf jede theologische Hilfe:

Die Zeit begegnet zunächst in veränderlichen Seienden [...] Das bestimmende Erfassen der Zeit hat den Charakter der Messung. Messung gibt das Wielange und das Wann, das Von-wann-bis-wann. Eine Uhr zeigt die Zeit. Was erfahren wir von der Uhr über die Zeit? [...] Die primäre Bestimmung, die die Uhr jeweils leistet, ist nicht die Angabe des Wielange [...], sondern die jeweilige Fixierung des Jetzt. Wenn ich die Uhr herausziehe, so ist das erste, was ich sage: ‚Jetzt ist es neun Uhr; 30 Minuten seitdem das geschah. In drei Stunden ist es zwölf‘. Was ist dieses Jetzt? Bin ich das Jetzt? Ist jeder Andere das Jetzt? Dann wäre die Zeit ja ich selbst, und jeder Andere wäre die Zeit. Augustinus hat im XI. Buch der ‚Confessiones‘ die Frage bis hierhergetrieben, ob der Geist selbst die Zeit ist. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen.⁴⁴

Sonach hat „die Frage nach dem, was die Zeit sei, unsere Betrachtung auf das Dasein verwiesen, wenn mit Dasein gemeint ist das Seiende in seinem Sein, das wir als menschliches Leben kennen“⁴⁵. Sollte aber das menschliche Sein in einem ausgezeichneten Sinne in der Zeit sein, so dass an ihm (und nicht an der natürlichen Zeit) ablesbar werden kann und muss, was die Zeit ist, so muss dieses Dasein in den Grundbestimmungen seines Seins charakterisiert werden.

Und Heidegger führt die Seinscharaktere des Daseins ein, die er dann später unter dem Titel von Existenzialien in *Sein und Zeit* aus-

⁴³ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, S. 5ff.

⁴⁴ Ebd., S. 10.

⁴⁵ Ebd., S. 11.

fürlich entwickelt. Hier muss ich mich damit begügen, sie einfach aufzuzählen: Das Dasein ist das Seiende, das als In-der-Welt-sein zu fassen ist. Als solches ist es in eins damit Miteinandersein, mit anderen sein, mit Anderen dieselbe Welt da haben. Der Grundmodus des Daseins in der Welt ist das Sprechen. Das Dasein ist ein Seiendes, das sich als „ich bin“ bestimmt; für das Dasein ist also die Jeweiligkeit des „ich bin“ konstitutiv. Sofern aber das Dasein ein Seiendes ist, das als „ich bin“ und zugleich als Mit-einander-sein bestimmt ist, ist mein Dasein zumeist ein „durchschnittliches“ und nicht „es selbst“; in der Alltäglichkeit ist nämlich keiner „er selbst“; was und wie er ist, das ist niemand; dieser Niemand, von dem wir selbst in der Alltäglichkeit gelebt werden, heißt: das *Man*. Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein auf sein Sein ankommt, das Dasein ist ein Umwillen seiner selbst. In der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Daseins „liegt keine Reflexion auf das Ich und das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst. Es *befindet* sich bei sich selbst“⁴⁶. Das Dasein qua Seiendes ist nicht zu beweisen, nicht einmal aufzuweisen, der primäre Bezug zum Dasein ist nicht die Betrachtung, sondern ein „es sein“. Durchschnittlich ist die Auslegung des Daseins von der Alltäglichkeit beherrscht, von dem, was man so über das Dasein und das menschliche Leben überlieferterweise meint, vom Man, von der Tradition usw.⁴⁷

Dies sind die Seinscharaktere, die Heidegger heraushebt. Anschließend stellt er sich die Frage, auf die wir schon gestoßen sind: auf die Frage nach dem Ganzsein des Seienden, das als Seinkönnen bestimmt ist. Indem wir die oben genannten Seinscharaktere herausgehoben haben, sind wir von der Voraussetzung ausgegangen, dass „dieses Seiende an ihm selbst für eine es auf sein Sein auslegende Forschung zugänglich sei“⁴⁸. Man kann jedoch die Voraussetzung wankend machen, wenn man zweierlei Rechnung trägt. *Erstens* dem, dass das Dasein als Seiendes im Sinne des Seinkönnens, nie in seinem Ganzsein da sein kann; ist es in seinem Ganzsein-können da, so existiert es nicht mehr. Das Problem liegt also darin

⁴⁶ Ebd., S. 14.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 14.

⁴⁸ Ebd., S. 15.

wie dieses Seiende in seinem Sein erkannt werden soll, bevor es zu seinem Ende gekommen ist. Als Sein-können bin ich mit meinem Dasein immer noch unterwegs. Es ist immer noch etwas, was noch nicht zu Ende ist. Am Ende, wenn es soweit ist, ist es gerade nicht mehr [...] Vor diesem Ende ist es nie eigentlich das, was es sein kann; und wenn es das ist, dann ist es nicht mehr.⁴⁹

Zweitens dem, dass man dabei nicht auf die Existenz der Anderen zurückgreifen kann, um das je meinige Dasein in dieser Hinsicht zu ersetzen. Nach Heidegger muss man die Jeweiligkeit als Meiniges festhalten: vergisst man diesen Seinscharakter des Daseins, so „hat man auch das Thema verloren“⁵⁰.

Gerade in dem Nicht-ausweichen vor dieser Verlegenheit können wir uns in die Möglichkeit versetzen, das Dasein in der Eigentlichkeit seines Seins zu ergreifen.

Denn die Eigentlichkeit des Daseins als Sein-können [ist] das [...], was seine äußerste Seinsmöglichkeit ausmacht. Durch diese äußerste Möglichkeit des Daseins sind die vorgenannten Seinscharaktere des Daseins das, was sie eigentlich sind.⁵¹

[In dem,] was am Dasein diese Schwierigkeit bereitet, zeigt es sich in seiner äußersten Möglichkeit. Das Ende meines Daseins, mein Tod, ist nicht etwas, wobei ein Ablaufzusammenhang einmal abschnappt, sondern eine Möglichkeit, um die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifend, als bevorstehend aneignen kann. Die Selbstausslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewißheit und Eigentlichkeit überragt, ist die Auslegung auf seinen Tod, die unbestimmte Gewißheit der eigensten Möglichkeit des eigensten Zu-Ende-seins. Was ist dieses: je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst.⁵²

Und da sich die Eigentlichkeit der Existenz aus ihrer äußersten Möglichkeit her bestimmt, ergibt sich, dass „das Dasein als menschliches Leben primär Möglichsein, das Sein der Möglichkeit des gewis-

⁴⁹ Ebd., S. 15.

⁵⁰ Ebd., S. 16.

⁵¹ Ebd., S. 15.

⁵² Ebd., S. 16.

sen und dabei unbestimmten Vorbei, ist“⁵³. In solchem Sichverhalten zu dieser seiner eigensten Möglichkeit (ein Verhalten, das alle Heimlichkeiten und Betriebsamkeiten verjagt, das alles mit sich in das Nichts nimmt, in dem also die Unheimlichkeit und „Heimatlosigkeit“ des Daseins durchscheint⁵⁴) trifft das Dasein (als Umwillen seiner) ein *hou heneka* seines eigenen Handelns, nämlich sein eigentliches Sein, das nicht mehr zu überbieten ist, und es bekommt sein eigentliches Mass. Solch ein Sichverhalten trifft kein Was, sondern es ist ein Wie, welches sich selbst zum *telos* hat. Die Quelle des Guten ohne jede Einschränkung kann also nur in der Form des Wollens liegen. Und das ist auch die Auffassung Kants: „Es ist überall nichts in der Welt [...] was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“⁵⁵. Der moralische Wert der Handlung „kann nicht in der Wirkung liegen, die daraus erwartet wird“⁵⁶, denn dazu braucht man nicht

den Willen eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur in vernünftigen Wesen stattfindet, so fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt.⁵⁷

Die Frage danach, „was das aber wohl für ein Gesetz sein [kann], dessen Vorstellung, auch ohne auf die darauf erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne?“⁵⁸, hat nur eine einzige Antwort: es muss sich um solches Gesetz handeln, dessen Inhalt nur folgender sein kann: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines

⁵³ Ebd., S. 17.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 17.

⁵⁵ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 2ff.

⁵⁶ Ebd., A 19.

⁵⁷ Ebd., A 16.

⁵⁸ Ebd., A 17.

jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als ein Mittel brauchest“⁵⁹, und das heißt: „ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“⁶⁰, und zwar als eine Maxime, nach der als „Subjekt aller Zwecke jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich“⁶¹ gelten kann.

Zusammenfassend: Die Einsicht Heideggers ist so zu verstehen, dass im Vorlaufen zum Tode das Dasein in das „Wie“ zurückkommt, worauf sein eigentliches Sein gründet und in dem das Dasein sich selbst als unbedingten Zweck und Mass hat. Anders gesagt: Im Vorlaufen zum Tode hat sich das Dasein als Zweck an sich, welcher als Existentes, als Umwillen seiner selbst, wirklich ist. Diese Grundstruktur wird von Heidegger im Sinne der Auffassung Kants interpretiert, nach der „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor“⁶².

Aber bekanntlich ist es in diesem Zusammenhang für Heidegger entscheidend, dass „das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit nicht in der Zeit ist, sondern die Zeit selbst ist“⁶³ und dass „dieses Vorlaufen nichts anderes als die eigentlich und einzige Zukunft des eigenen Daseins ist“, so dass „im Vorlaufen das Dasein seine Zukunft ist“⁶⁴. „Das Grundphänomen der Zeit [ist also] die Zukunft“⁶⁵ und nicht ein Jetzt, welches sich dann als Bild der Ewigkeit, des *nunc stans*, des beständigen Jetzt Gottes interpretieren liesse. Die Zukunft, von der her die Zeit sich ursprünglich bestimmt, ist endlich; sie ist das Zukommen des Daseins auf das, was es eigentlich immer schon war, auf sein radikales Auch-nicht-sein-können.

Die Frage, die mich interessiert und die ich schon zweimal aufgeschoben habe, ist nur scheinbar eine andere: ich wollte nach der Selbigkeit der Struktur des ethischen Grundprinzips bei Aristoteles, He-

⁵⁹ Ebd., A 66.

⁶⁰ Ebd., A 17.

⁶¹ Ebd., A 70.

⁶² Ebd., A 66.

⁶³ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, S. 19ff.

⁶⁴ Ebd., S. 19.

⁶⁵ Ebd., S. 19.

gel und Kant fragen. Erst jetzt bin ich in der Lage, eine knappe Antwort zu formulieren, obgleich ich die Frage schon beantwortet habe. Die Antwort lautet: es handelt sich um eine und dieselbe Struktur, um ein und dasselbe „Grundprinzip“. Obwohl das ethische Grundprinzip bei Aristoteles (und zum Teil auch bei Hegel) ‚materialer‘ Natur ist – es bei Kant dagegen völlig formal zu verstehen ist – hat es in beiden Fällen etwas Gemeinsames.

Die Grundstruktur des Sittlichen bei Aristoteles kennzeichnet sich dadurch: Im entschlossenen Hinaussein über sich selbst, im Vorlaufen zum Ende, kommt der Handelnde zu sich selbst als das *hou heneka* zurück, das er eigentlich schon war, als eine von diesen bestimmten ethischen Mächte regierte Existenz, von denen sie ihren Sinn im Ganzen erhält.

Eben dieselbe Struktur wird bei Hegel zur Ebene der „wahren Religion“ bzw. der absoluten Reflexion erhoben: Im Vorlaufen zum Ende, im entschlossenen Hinausgehen über sich selbst, kommt das denkende Wesen eigentlich zu sich selbst zurück als verschwindende Differenz, als die unendliche Form des Denkens, das sich selbst zum Inhalt hat und will, das sich selbst als Unbedingtes, als Denken Gottes, auslegen muss. In solchem Hinausgehen über sich selbst kommt der Handelnde zu dem zurück, was er eigentlich immer schon war, nämlich zu sich selbst als ein freies Wesen, welches unter einer politischen Verfassung der selbstbewussten und selbstwollenden Freiheit, die für es das Dasein und die Gegenwart des Unbedingten bedeutet, sein Zuhause findet.

Heidegger hat uns aber gelehrt, dass die Gegenwart, die Aktualität, das Jetzt, nur ein Derivat der Zukunft ist, die die Zukunft der Endlichkeit ist. Im Vorlaufen zu seinem Ende, welches die Eigentlichkeit der Freiheit und des Selbsts bestimmt, kommt der Handelnde zu dem zurück, was er eigentlich immer schon war, nämlich zu sich selbst im „Wie“ des Vorlaufens in seine eigenste Möglichkeit, in der er als Sein-können eigentlich besteht und in der er also das Mass seines Guten hat. Die Unheimlichkeit und die Heimatlosigkeit (die Rätselhaftigkeit und Nicht-Identität) eines solchen Über-sich-Hinausseins verbietet sogar, jede konkrete Organisation der Freiheit für das Unbedingte, d.h. für die Aktualität und Gegenwart Gottes, zu halten.

Das einzige Unbedingte ist das endliche Dasein in seinem abstrakten und rätselhaften Sich-eigentlich-nicht-anders-vorstellen-Können denn als ein Zweck an sich.

Nun entspricht Aristoteles Kant, wenn man Aristoteles hegelisch versteht, nämlich wenn man ihn auf der Ebene einer radikalen Reflexion versteht, die sich selbst – wie Kant es in seiner *Transzendentalen Dialektik* schildert – nicht mehr ontotheologisch einholen lässt, sondern auf die Möglichkeit des Auch-nicht-sein-können wesentlich bezogen bleibt. Kant ist dieser mit Konsequenz und Radikalität reflexiv gewordene Aristoteles, der sich aber nicht ontotheologisch einholen lässt. Anders gewendet: Der Kant aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, so wie ihn Heidegger interpretiert, ist ein reflexiv gewordener, aus der Sicht von *Sein und Zeit* in Auseinandersetzung mit Hegel zu seinem Begriffe gebrachter Aristoteles. Eine weitere Frage wäre, warum sich Heidegger in den 30er Jahren geweigert hat, aus seinem Ansatz derartige Konsequenzen zu ziehen.