

KONSTANZE SOMMER

Zwischen Metaphysik und
Metaphysikkritik

Heidegger, Schelling und Jacobi

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2800-0

ISBN eBook: 978-3-7873-2801-7

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Förderungs- und Beihilfefonds der VG Wort.

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2015. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die
Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie
Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz:
Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Bookfactory, Bad Münder.
Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, herge-
stellt aus 100% chlorfreiem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	9
Einleitung	13

KAPITEL I

DIE FREIHEITSSCHRIFT

1. Annäherung von außen: <i>Die Freiheitsschrift als Wendepunkt</i>	35
2. Das Dilemma – System und Freiheit – Spinoza und Jacobi.	45
3. Schellings Weg zur Freiheitsschrift	54
3.1 Ein »Gegenstück zu Spinoza«	54
3.2 Die <i>Ichschrift</i>	57
3.3 Die <i>Briefe über Dogmatismus und Kritizismus</i>	64
3.4 Die Identitätsphilosophie	77
4. <i>Die Freiheitsschrift</i>	85
4.1 Die Einleitung der Freiheitsschrift – erste Verhältnisbestimmungen zu Jacobi und Spinoza	93
4.2 Der Hauptteil der <i>Freiheitsschrift</i> und seine Grundstrukturen	109
4.3 Die <i>Stuttgarter Privatvorlesungen</i> : Strukturmödelle und Vermittlungsprobleme	133
4.4 Die Freiheit des Menschen	144
5. Das Scheitern der <i>Freiheitsschrift</i>	166

KAPITEL II

ANLEHNUNG, KRITIK UND SCHÖPFERISCHE ÜBERNAHME: HEIDEGGERS AUSEINANDERSETZUNG MIT SCHELLING

Einleitung	179
A. Die Vorlesung von 1936: Identifikation mit Schelling	189
Einleitung: Die Perspektive der Vorlesung	189

1. <i>Die Notwendigkeit eines Systems der Freiheit</i>	191
1.1 Der Ausgangspunkt der Interpretation: »Die Unumgänglichkeit des Fragens nach dem System der Freiheit« – Das Problem von System und Freiheit nach Heidegger	193
1.2 Der Pantheismus als Grundlage des Systems der Freiheit – die Einheit von Sein und Freiheit	210
2. <i>Eine »Metaphysik des Bösen«? Sein als Wollen und Werdebewegtheit und die menschliche Freiheit</i>	221
2.1 Dualität und Identität – das Problem des Bösen und die Bestimmung des Seins als Wollen	221
2.2 Die menschliche Freiheit – Teil des Systems oder Ansatz zur Sprengung?	228
3. <i>Schellings Scheitern?</i>	241
B. Die Vorlesung von 1941: Abgrenzung von Schelling	245
Einleitung: Perspektivenwechsel	245
1. <i>Die »begriffsgeschichtlichen Erörterungen« als Hinführung?</i>	251
2. <i>Die »Wurzel« der Schellingschen Unterscheidung von Grund und Existenz – »Wollen« als Zentrum der Kritik an Schelling und der Metaphysik</i>	255
2.1 Die Umwertung des Begriffes »Wollen« und die »Kehre«	255
2.2 Sein als Wollen – das Fundament der Freiheitsschrift?	258
2.3 Die Rolle des Wollens im Blick auf die gesamte Metaphysik	265
3. <i>Heideggers Verhältnis zu Schelling: Kritik oder Affirmation?</i>	269
C. <i>Der Satz vom Grund</i> – heimliche Auslegung der Freiheitsschrift?	281
Einleitung: Der Zusammenhang zwischen <i>Der Satz vom Grund</i> und Heideggers Schellingauslegungen	281
1. <i>Die beiden Tonarten des Satzes vom Grund</i>	286
1.1 Metaphysisches Denken: der Satz vom Grund als »großmächtiges Prinzip«	287
1.2 Wandel der »Tonart«: der Satz vom Grund als »Sage vom Sein«	292
2. <i>Der Zusammenhang der Sage vom Sein mit der Auslegung der Freiheitsschrift</i>	296

2.1 Vergleich der Begriffe Grund, Existenz und Ungrund in den Vorlesungen von 1936 und 1941 mit den Begriffen Grund, Sein und Ab-grund in <i>Der Satz vom Grund</i>	296
3.2 Die Strukturverhältnisse: Identität, Dualität und Abgründigkeit ..	301

KAPITEL III
STRUKTUREN VON METAPHYSIKKRITIK –
HEIDEGGER UND JACOBI

1. <i>Schelling, Heidegger und das Problem des Übergangs</i>	319
1.1 Denkwege – Parallelen zwischen Schelling und Heidegger	319
1.2 Kehre und Übergang zum neuen Denken	322
1.3 Der Übergang als Metaphysikkritik	327
2. <i>Gemeinsamkeiten: Die Radikalität des Übergangs im Sprung</i>	335
2.1 Der Sprung als Zentrum?	335
2.2 Die Eigenwilligkeit des Sprunges und der durch den Sprung charakterisierten Denklandschaft	339
2.3 Die Beschaffenheit des Absprungbodens	345
3. <i>Ambivalenzen und Unterschiede – Grund und Ursache</i>	358
3.1 Der Satz vom Grund	359
3.2 Der Zusammenhang von Grund und Ursache	363
4. <i>Die Aufhebung der Radikalität – Zeit und Geschichte</i>	374
4.1 Sukzession versus ewige Zeitlichkeit	374
4.2 Grundzüge der Seinsgeschichte – Ambivalenzen und Probleme ..	377
4.3 Der Übergang als Kehre – Aufhebung des Sprunges unter der Perspektive des Seins	391
5. <i>Übergang zum neuen Denken?</i>	398
5.1 Seinsgeschichte als Umkehrung der Erklärungsrichtung	398
5.2 Modifikation der Denklandschaft – der Zusammenhang von Verbindung und Trennung	402
5.3 Die Rolle der Erfahrung	407
5.4 Schelling, Heidegger und Jacobi	418
Quellen und Siglen	423
Literatur	427

VORWORT

Methodisches

Diese Arbeit ist ursprünglich als Untersuchung zu Heidegger entstanden. Sie möchte in diesem Sinne vor allem einen Beitrag leisten zur Aufklärung dessen, worum das »spätere« Denken Heideggers, das Denken nach *Sein und Zeit*, bzw. das Denken der »Kehre« und der Seinsgeschichte, wesentlich kreist. Dabei soll es vor allem darum gehen, Heideggers auf Anhieb oft kryptische Texte in einen Kontext rational nachvollziehbarer Argumente zu versetzen und sie auf diese Weise einerseits zugänglich, andererseits aber auch auf konkrete Art und Weise kritisierbar zu machen.¹

Der Zugang zu Heidegger erfolgt dabei über Schellings *Freiheitsschrift*, über Heideggers Auseinandersetzung mit diesem Text und über die Präsenz bestimmter Figuren aus Schellings Philosophie in Heideggers späterem Denken. Dieser Zugang bedarf zunächst keiner weiteren Begründung, sofern der grundlegende Bezug zwischen Schellings *Freiheitsschrift* und Heideggers Denkweg mittlerweile wohl als unbestritten gelten darf. In weiterer Perspektive aber führt sie vermittelt über die *Freiheitsschrift* und deren historisch-theoretischen Hintergrund auch auf einen Zusammenhang mit zwei weiteren Philosophen, Baruch de Spinoza und Friedrich Heinrich Jacobi, Denker, deren Namen in der Auseinandersetzung mit Heidegger keine oder so gut wie keine Rolle spielen.

Auf diese Weise setzt die Arbeit vier sehr unterschiedliche Denker, die zu unterschiedlichen Zeiten und vor unterschiedlichen theoretischen Hintergründen gelebt und gedacht haben, miteinander in Bezug. Die Untersuchung sieht sich dadurch allerdings bestimmten Vorbehalten ausgesetzt, weil sie in gewisser Weise unterstellt, dass alle vier hier versammelten Denker auf ihre je eigene Weise an ein und derselben Sache gearbeitet haben. Solche Bedenken scheinen durchaus berechtigt und sind darum an dieser Stelle nicht ohne Weiteres abzuweisen.

¹ Dabei wird die politische Dimension nahezu vollständig ausgeblendet. Das scheint nach dem Erscheinen der »Schwarzen Hefte« und vor dem Hintergrund der derzeitigen Diskussion um Heideggers Antisemitismus vielleicht rechtfertigungsbedürftig. Tatsächlich ist die vorliegende Arbeit vor dem Bekanntwerden der antisemitischen Äußerungen Heideggers entstanden. Andererseits aber hat sich an der Notwendigkeit, Heideggers Denken erst einmal rational zugänglich zu machen, dadurch auch nichts geändert. Eine Analyse der grundlegenden Argumente und Denkfiguren – die zudem im Kontext metaphysikkritischer Positionen auch jenseits des Heideggerschen Werkes präsent sind – ist im Hinblick auf die Diskussion um die politischen Verstrickungen Heideggers ebenfalls relevant.

Weil letztlich nur die Arbeit im Ganzen einsichtig machen kann, ob und wie ein solcher Vergleich berechtigt ist, soll an dieser Stelle zur Rechtfertigung der Methode zunächst nur auf die konkreten Bezugnahmen hingewiesen werden, die alle vier, zumindest aber die drei im Titel genannten Denker tatsächlich unmittelbar miteinander verbindet. So wird im ersten Kapitel deutlich, dass Schelling sich in der *Freiheitsschrift* explizit auf Jacobi und Spinoza bezieht, mit denen er sich zeit seines Lebens kritisch, gleichzeitig aber auch in der Weise positiver Aneignung auseinandergesetzt hat. Das zweite Kapitel, in dem es um den Bezug zwischen Schelling und Heidegger geht, kann sich darauf stützen, dass Heidegger den »wesentlichen Bezug« seines Denkens zu Schellings *Freiheitsschrift* bereits zum Ausgangspunkt seiner frühen Vorlesung von 1936 macht. Schwieriger hingegen scheint der Fall im dritten Kapitel zu liegen, weil der Bezug zwischen Heidegger und Jacobi zunächst nur vermittelt über Schelling überhaupt gegeben scheint. Dennoch macht gerade der Vergleich der vernunft- bzw. metaphysikkritischen Strukturen bei Heidegger und Jacobi deutlich, dass eine direkte Auseinandersetzung Heideggers mit Jacobi, trotz der fehlenden expliziten Verweise, durchaus als wahrscheinlich gelten kann.

Dass im Titel dieser Arbeit neben Heidegger und Schelling nur Jacobi, nicht aber Spinoza genannt wird, lässt sich daher unter anderem damit rechtfertigen, dass ein solch direktes Verhältnis zwischen Heidegger und Spinoza vielleicht in Zweifel gezogen werden kann. Andererseits aber liegt der Grund dafür auch in dem Ansatz, der vor allem den metaphysikkritischen Absichten Heideggers einen entscheidenden Stellenwert einräumt. Der Zusammenhang seines Denkens mit wesentlichen Merkmalen der spinozischen Philosophie wird daher nicht eigens zum Gegenstand der Untersuchung. Er bleibt aber gleichwohl in den Überlegungen überall präsent und lässt damit die Möglichkeit offen, Heidegger und Spinoza über diese Untersuchung hinaus aufeinander zu beziehen und sie auf dieser Grundlage tatsächlich in einen Dialog eintreten zu lassen.²

Diese Arbeit will also keineswegs den einzelnen Philosophen ihre jeweilige Einzigartigkeit absprechen, ebensowenig wie sie versucht, bestimmte Denker auf die Position anderer Denker zu reduzieren, sie zu bloßen Vorläufern oder Nachahmern zu erklären. Vielmehr soll im Laufe der Arbeit ein Panorama entstehen, welches

² Ein solcher Versuch findet sich bereits bei Jean Marie Vaysse, der Heidegger und Spinoza über eine »mise en dialogue« miteinander in Beziehung setzen möchte (Vaysse (2004)). Interessant ist dabei vor allem der Umstand, dass Vaysse selbst in Spinoza einen Kritiker an der traditionellen Metaphysik erkennt, die er mit dem Gedanken von Transzendenz wesentlich verbunden sieht. Meines Erachtens bleibt dieser Versuch dennoch unbefriedigend, weil beide Positionen mehr oder weniger unvermittelt nebeneinander stehenbleiben. Was fehlt, ist ein einheitlicher Bezugsrahmen, den die vorliegende Untersuchung in gewisser Weise ergänzt.

das Thema von Metaphysik und Metaphysikkritik als vielfältigen und komplexen Problembereich erkennen lässt, in dem sich die jeweiligen Positionen verorten und kritisieren lassen.

* * *

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die weitgehend unveränderte Fassung meiner Dissertation, die 2014 von der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Mein besonderer Dank gilt Frau Prof. Birgit Sandkaulen, der ich meinen Zugang zur Philosophie verdanke und die mich stets ermutigt und an das Gelingen des Projekts geglaubt hat. Danken möchte ich auch Herrn Prof. Walter Jaeschke für die Erstellung des Zweitgutachtens sowie Dr. Marko Fuchs für die guten Ratschläge in letzter Sekunde.

Im Hinblick auf die finanzielle Unterstützung danke ich der Friedrich-Schiller-Universität Jena für die Gewährung eines Landesgraduiertenstipendiums und der VG Wort für den Druckkostenzuschuss. Nicht zuletzt danke ich auch meinem Mann Rupert, ohne dessen umfassende Unterstützung diese Arbeit nicht hätte entstehen können.

EINLEITUNG

Von Heideggers Denken geht unbestreitbar eine große Faszination aus. Daher gilt Heidegger, nicht zuletzt auch wegen seiner außerordentlichen Wirkungsgeschichte, als einer der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Andererseits aber ist ebenso unbestreitbar, dass Heidegger – und zwar nicht nur als Denker, sondern auch als Person – zugleich polarisiert wie vielleicht kein anderer Philosoph. Gleichwohl kann man noch in der Polarisierung, in den extremen Reaktionen also, die Heideggers Denken auslöst, einen Beleg für die besagte Faszination erkennen.³ Wie auch immer man sich Heidegger gegenüber verhalten mag – Gleichgültigkeit zumindest scheint sein Denken selten hervorzurufen. An Heidegger, so kann man daher mit gutem Recht sagen, scheiden sich die Geister. Er wird verehrt und verachtet, als Prophet eines neuen Denkens gefeiert und als bloßer Scharlatan kritisiert.⁴ Tatsächlich handelt es sich damit bei Heidegger wohl um den seltenen, wenn nicht einzigartigen Fall eines Philosophen, dessen Bedeutung einerseits unübersehbar ist, weil er uns die Welt auf eine ganz besondere Weise aufzuschließen scheint, und dessen Denken

³ Vgl. z. B. Marten (2003a), S. 332: »Gesuchte Theorie- und Wissenschaftsferne, versuchte Sprachmagie und Prophetie, voll ausgereizte geistige Ernsthaftigkeit und Frömmigkeit, äußerste Sensibilität für Konsequenzen von Aufklärung und technologischem Fortschritt verdichten sich in ihm zu einem Faszinosum, das zu verdunkeln auch in Zukunft keiner argumentativen Bedenklichkeit und Redlichkeit gelingen wird.«

⁴ Vergleichbare Überlegungen finden sich wohl in den meisten Einleitungen zu Auseinandersetzungen mit Heidegger. Vgl. z. B. Immel (2007), S. 9: »Der Name Martin Heideggers sticht vor allem aus zwei Gründen aus der abendländischen Philosophiegeschichte heraus: zum einen steht sein Name für ein Denken, das eine radikale Abkehr von beinahe der gesamten abendländischen Philosophietradition markiert. Zum anderen – und dies ist in der öffentlichen Wahrnehmung sehr viel stärker ausgeprägt – scheiden sich an Martin Heidegger die Geister wie an kaum einem anderen Protagonisten der Philosophiegeschichte. So wird Heidegger nicht eben selten als politisch braun angehauchter, provinzieller Begriffeklöppler und Halberemitt aus dem Schwarzwald gesehen, während andere in ihm den größten Denker des 20. Jahrhunderts erblicken, den ›heimlichen König im Reiche des Denkens.‹« Vgl. außerdem Figal (1992), S. 7: »Das Werk Martin Heideggers ist selten gelassen aufgenommen worden. Es hat Bewunderung ebenso erregt wie – zum Teil erbitterte – Kritik.« Vgl. Inwood (1999), S. 8: »Heidegger war (möglicherweise zusammen mit Wittgenstein) der größte Philosoph des 20. Jahrhunderts. Er war (möglicherweise zusammen mit Hegel) der größte Scharlatan, der sich je die Bezeichnung ›Philosoph‹ angemäßt hat, ein Meister des leeren Tiefsinns.« Auch Alfred Denker stellt seine einleitenden Überlegungen zur »Einführung in Leben und Denken Martin Heideggers« unter den Titel »Warum Heidegger?«, weil sich in der Öffentlichkeit »das Bild Heideggers in den letzten Jahrzehnten von einem großen Denker in eine unsympathische und fragwürdige Figur und einen philosophischen Scharlatan gewandelt« (Denker (2012), S. 9) habe.

andererseits auch wie eine bloße Spielerei mit Worten aufgefasst werden kann, bei der letztlich ‚nichts‘ gesagt wird und bei der die Welt, die er uns doch scheinbar aufschließen wollte, am Ende anscheinend gar nicht mehr vorkommt.⁵ Ganz besonders gilt dies für die späteren Werke, in denen sich Heidegger immer hermetischer gegen jede äußere Annäherung abzgrenzen scheint.

Dieser Versuch der Abgrenzung aber, anders gesagt Heideggers Anspruch, etwas ganz Neues zu denken, bezeichnet zugleich einen wichtigen Punkt, aus dem sich die Faszination, gleichzeitig aber auch die Polarisierung, d. h. die radikale Trennung zwischen »begeisterten Anhängern und verärgerten Skeptikern«⁶ erklären lässt. Die ganz eigene Sprache beispielsweise, die die Annäherung an Heidegger erschwert, ist selbst Ausdruck der Suche nach einem Solchen, das sich in der traditionell philosophischen Terminologie nicht oder nur unzureichend erfassen lässt. In diesem Sinne ist auch *Sein und Zeit* schon Teil des ganz neuen Denkens, weil es nicht nur einen neuen Ansatz zu verfolgen scheint, sondern diesen Ansatz auch in der Entwicklung einer ganz eigenen Begrifflichkeit ausdrückt.⁷ Dass gerade diese eigene Sprache einen Großteil der Faszination ausmacht, eine Sprache, die zunächst vielleicht den Eindruck erweckt, konkreter, plastischer und unmittelbarer zu sein als die abstrakte, nüchterne, vermeintlich objektive Begrifflichkeit der traditionellen Philosophie, ist vielfach belegt.⁸ Gleichzeitig aber trägt gerade die neue Sprache

⁵ In diesem Sinne scheint es mir verfehlt, Heidegger – wie etwa Inwood (1999) dies tut (vgl. Anm. 3) – mit Hegel zu parallelisieren, dessen Denken aus der Perspektive sprachanalytischer Ansätze als hältlose Spekulation erscheinen mag, bei der die Begriffe in Wahrheit gar nichts aussagten. Andererseits ist aber doch nicht zu übersehen, dass Hegel mit seiner Realphilosophie die Welt in ihrer konkreten Vielfalt ganz anders thematisiert als Heidegger.

⁶ Wetz (2003), S. 290.

⁷ *Sein und Zeit* ist dennoch von der obigen Darstellung in gewisser Weise auszunehmen, weil sich dieses Werk eigentlich erst im Nachhinein, also von der Perspektive des späteren Heidegger aus, als Vorbereitung zu einem ganz neuen Denken versteht. Im Vergleich mit dem späteren Denken scheint *Sein und Zeit* durchaus auf rationale und mehr oder weniger unmittelbare Weise zugänglich zu sein. Dieses Werk Heideggers polarisiert daher auch nicht mehr oder weniger als beliebige philosophische Texte anderer Autoren. In diesem Sinne spaltet sich die Leserschaft eher in solche, die *Sein und Zeit* interessant finden, die späte Philosophie Heideggers aber ablehnen und in andere, die in *Sein und Zeit* allenfalls den unausgereiften Ansatz zu einem neuen Denken erkennen wollen.

⁸ Dieser Charakter der Sprache Heideggers wird z. B. in den Erinnerungen Hans-Georg Gadamers deutlich: »Wenn Heidegger dozierte«, so Gadamer, »sah man die Dinge vor sich, als ob sie körperhaft greifbar wären« (Gadamer (1977), S. 213). Den gleichen Gedanken bringt er auch in einer anderen Schrift zum Ausdruck, die Dieter Thomä in der Einleitung zum Heidegger-Handbuch zitiert: »Seine eigene Sprache aber war so, daß man bei jedem seiner Sätze etwas sah, und zwar nicht als ein vorübergehendes Aufblitzen, sondern wie etwas Rundes und Plastisches, das man von allen Seiten betrachten lernte, so daß es wie leibhaftig da war.« (Heidegger-Handbuch, S. XV). Demgegenüber kritisiert Günther Anders in Bezug auf *Sein und Zeit*, seinerseits mit guten Argumenten, die »Schein-Konkretheit« der Philosophie Heideggers (Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie, New York 1948, in: Anders (2001), S. 72–115). Dass die tat-

Heideggers auch viel zum esoterischen Charakter seines Denkens und zu spontanen Reaktionen des Befremdens seitens der Leser bei.

Dennoch ist die sprachliche Ebene eben nur ein besonderer Ausdruck des eigentlichen Problems, das in Heideggers Anspruch liegt, etwas ganz Neues, im traditionellen Denken Ungedachtes (bzw. Verdecktes) und mit den Mittel der traditionellen Metaphysik letztlich auch Undenkbares in den Blick zu bringen. Der Versuch einer radikalen Abgrenzung zu allen bisherigen Formen von Philosophie scheint dabei zwei Arten von Denken so grundlegend voneinander zu trennen, dass sich in letzter Konsequenz vielleicht auch nur zwei Möglichkeiten bieten, sich zu Heideggers neuem Ansatz zu verhalten: Entweder, man teilt die Einsichten Heideggers, ist damit unmittelbar auf der Seite des ganz neuen Denkens und kann dieses gewissermaßen immanent beurteilen,⁹ oder aber man verfügt nicht über derartige Einsichten, bleibt folglich »draußen« und das Denken Heideggers bleibt notwendig fremd und unzugänglich.

Was hier vielleicht erst einmal plakativ klingt, ist allerdings keineswegs trivial, sondern markiert eines der wesentlichen Themen in Heideggers späteren Texten: das Problem des Übergangs zu einem solch anderen Denken. Zugleich aber bezeichnet dieser Punkt auch ein wesentliches methodisches Problem der Auseinandersetzung mit Heidegger, weil die Frage nach dem Übergang in gewisser Weise auch die Frage ist, wie man sich an Heideggers eigenes Denken des Übergangs überhaupt annähern kann. Wie ist eine Annäherung für denjenigen möglich, der nicht über bestimmte exklusive Einsichten verfügt und der folglich nicht für sich in Anspruch nehmen kann und will, bereits zu wissen, worum es Heidegger wirklich geht? Dass die Forschungsliteratur zu diesem Thema oft nur bedingt hilfreich ist, erklärt sich wohl aus dem Umstand, dass ein Großteil der Literatur von »begeisterten Anhängern«

sächliche oder scheinbare Konkretheit nicht nur die Redeweise von *Sein und Zeit* betrifft, betont etwa Ute Guzzoni: »Ich denke, es ist eine wichtige Auszeichnung des späteren Denkens von Heidegger, die u. a. auch zur Betonung des Wohnens führt, daß das Denken einen entscheidenden Schritt aus seiner über zweitausendjährigen *abstrakten Allgemeinheit* hinauswagt in die *Konkretheit* des Bereichs zwischen Himmel und Erde, der als solcher der Bereich des menschlichen Wohnens ist« (Guzzoni (2009), S. 120, Herv. U.G.). In gewisser Weise also bleibt Heideggers Sprache immer plastisch, wiewohl sie im Rahmen des neuen, seinsgeschichtlichen Denkens die schwierige Aufgabe hat, zugleich ursprünglich und insofern unmittelbar und »nah« am Menschen wie auch »zukünftig«, d. h. besonders fremdartig zu sein. Allerdings ist das Problem der Sprache bei Heidegger ein ganz eigenes, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann.

⁹ Dieses Problem kann erneut durch eine Schilderung Gadamers illustriert werden. Heidegger nämlich blieb, so Gadamer, »in sein Fragen und Denken gebannt, mit dem Fuß vorwärts-tastend, ob er festen Grund unter sich finde, verdrossen, wenn man nicht erriet, wo er Halt suchte, und außerstande, anderen zu helfen als durch die Wucht seines eigenen denkenden Einsatzes« (Gadamer (1977), S. 219). Gadamer allerdings wertet die esoterische Tendenz von Heideggers Denken und Sprache nicht negativ, sondern versteht sie als Ausdruck einer »Sprachnot, die nur einer erfährt, der etwas zu sagen hat« (ebd.).

verfasst wird, die sich, der oben geschilderten Logik folgend, immanent im Denken und Reden Heideggers bewegen.¹⁰ Manche von ihnen scheinen denn auch gar nicht den Anspruch zu haben, das Denken Heideggers für solche aufzuschließen, die nicht über besondere Erfahrungen und Einsichten verfügen und die mit anderen Worten noch nicht längst verstanden haben, worum es denn eigentlich gehen soll.¹¹

Dass Heidegger selbst diese Tendenz befördert, weil er sich mit einer Aura des Unverständlichen umgibt,¹² ist kaum von der Hand zu weisen, woraus sich der nicht selten geäußerte Verdacht erklären lässt, dass Heidegger in Wahrheit auch gar nicht verstanden werden möchte. Dennoch bedeutet dies keineswegs, dass Heidegger die Möglichkeit einer Annäherung »von außen« kategorisch ablehnen würde – im Gegenteil. »Für Zugänglichkeit, aber gegen Verständlichkeit« (ÜA 147), das fordert Heidegger in einer, zugegebenermaßen besonders dunklen Schrift mit dem Titel *Über den Anfang* – ein Motto, das man mit umgekehrter Betonung vor allem positiv, d. h. als Votum für eine Zugänglichkeit seines Denkens lesen könnte. Auch das von

¹⁰ Als Beispiel für eine solch immanente Darstellung sei hier ein Abschnitt von Volker Caysa zitiert. Dieser schreibt z. B.: »In der Sprache der Dichtung wird das zu Denkende in der Art eines weisenden Offenbarmachens zunächst geraunt, dann gesagt und dadurch das zu Bleibende gestiftet. Das Ringen um eine neue Begrifflichkeit für das Sein bewegt sich deshalb notwendig in vagen Assoziationen; schärfste Gedankenoperationen werden begleitet von einem Etymologisieren, das willkürlich scheint, phänomenologische Nüchternheit wird begleitet von verwegener, aber ungesicherter Beschwörung eines neuen Seinshorizontes« (Caysa (1994), S. 62). Wiewohl diese Schilderung durchaus zutreffend ist, bleibt die darin erkennbare affirmative Haltung offenbar ebenso ungestützt wie die benannte »Beschwörung des Seinshorizontes«. Im Fall solch immanenter Interpretationen wird allerdings das, was Heidegger sagen möchte, kaum aufgehellt. Gelegentlich ist wohl eher das Gegenteil der Fall. In diesem Sinne hat sich Heidegger auch wiederholt von seinen »Anhängern« distanziert. Dass Heidegger von Beginn an Nachahmer fand, die Heideggers eigentliche Absichten wohl eher konterkarierten, zeigt erneut ein Bericht Gadamers: »Dieser Wirbel radikaler Fragen, in den Heidegger einen hineinriß, nahm im Munde der Nachahmer karikaturhafte Ausmaße an. Offen gestanden, ich möchte nicht gerne ein damaliger Kollege von Heidegger gewesen sein. Überall traten Studenten auf, die es dem Meister ausgezeichnet abgeguckt hatten, ›wie er sich räuspert und wie er spuckt.‹ Diese jungen Leute verunsicherten mit ›radikalen Fragen‹, deren Leerlauf durch ihren Anspruch verdeckt wurde, so manches Seminar, und wenn sie ihr dunkles Heidegger-Deutsch hervorbrachten, mag manchem Professor die Erfahrung eingefallen sein, die Aristophanes in der Komödie beschreibt, wie die von Sokrates und den Sophisten geschulte attische Jugend über die Stränge schlug« (Gadamer 1977, S. 216).

¹¹ In diesem Sinne ist die vorliegende Arbeit – wie längst deutlich geworden sein dürfte – nicht oder nur mittelbar der besonderen Faszination geschuldet, die von Heideggers Denken ausgeht. In dem hartnäckigen Versuch, bestimmten Texten von Heidegger kohärente und überzeugende Argumentationen abzuringen, entstand bei der Verf. immer wieder der Eindruck, dass es sich am Ende doch nur um ein sinnentleertes Spiel mit Worten handelt. Gleichwohl blieb dieser Eindruck immer ambivalent, dabei auch die Ambivalenz des Heideggerschen Denkens widerspiegelnd, die Thema der Arbeit sein wird.

¹² Vgl. Adornos Darstellung in *Jargon der Eigentlichkeit*. Dort heißt es: »Keineswegs ist Heidegger unverständlich, wie Positivisten ihm rot an den Rand schreiben; aber er legt um sich das Tabu, ein jegliches Verständnis fälsche ihn sogleich« (475).

Heidegger gern verwendete Wort »Besinnung« weist darauf hin, dass das, worüber er sprechen will, über eine bestimmte Art von Nachdenken durchaus erreicht werden kann. Nicht umsonst sind Heideggers Vorträge und Vorlesungen, allen voran vielleicht die in dieser Arbeit untersuchte Vorlesung über den Satz vom Grund, oft so konzipiert, dass sie den Hörer da abholen, wo er steht, und von da aus versuchen, ihn über eine Art dekonstruktivistischer Auseinandersetzung mit der Metaphysik an den Übergang und damit an das neue Denken heranzuführen. Heideggers Denken des Übergangs ist an seine kritische Auseinandersetzung mit der Metaphysik wesentlich gebunden. So betrachtet scheint es nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu notwendig, von der Metaphysik auszugehen, von dem also, was Heidegger als Metaphysik bestimmt und womit er sich interpretierend auseinandersetzt. Unter dieser Perspektive kommt in der vorliegenden Arbeit Schelling ins Spiel, besser gesagt, dessen *Freiheitsschrift*, der Heidegger besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Dabei soll zwar nicht gesagt sein, dass dieser Zugang über Schelling der einzige mögliche oder auch nur der beste Weg ist, sich Heidegger anzunähern. Denn letztlich ist auch Heideggers »späteres« Denken wohl nicht so einseitig,¹³ wie es manchem Leser auf den ersten Blick scheinen mag. In diesem Sinne schließt sich die Arbeit den Worten des Herausgebers des Heidegger-Handbuchs, Dieter Thomä, vollkommen an, der den Vorzug des Bandes gerade in der Vielfalt der Zugangs- und Darstellungsweisen der unterschiedlichen Beiträge sieht, mit denen Heidegger »zugänglich« gemacht werden soll.¹⁴ Doch auch wenn es wohl noch zahlreiche andere Möglichkeiten der

¹³ Das liegt natürlich auch daran, dass sich Heideggers Denken nach *Sein und Zeit* keineswegs auf einen einheitlichen Nenner bringen lässt. Die Rede vom »späteren« Denken ist daher eher eine Verlegenheitslösung, die vorerst nicht viel mehr signalisiert, als dass mit *Sein und Zeit* ein wesentlicher Teil von Heideggers Denkweg und die wahrscheinlich wirkmächtigste Schrift Heideggers, die damit auch einen Großteil der Heideggerforschung beschäftigt, aus den Überlegungen weitgehend ausgeblendet wird. Vgl. zu der Rede vom »späteren Heidegger« auch George Pattison (2000), der das Denken des »later Heidegger« einem »early Heidegger« entgegenstellt, den er ebenfalls mehr oder weniger mit *Sein und Zeit* identifiziert: »If the 'early' Heidegger can, more or less justifiable, be identified with one major work, *Being and Time*, the 'later Heidegger' is scattered across a range of works of different types on varied topics« (Pattison (2000), S. 21). Zu der Frage einer genaueren Bestimmung dieses »later Heidegger« vgl. das erste Kapitel mit dem Titel: »Is there a later Heidegger?« (ebd., S. 1–23). Vgl. außerdem Ute Guzzoni, die ebenfalls von einem »späteren« Denken Heideggers spricht: »In diesem Sinne ist der spätere Heidegger, um den es hier zu tun sein soll, ein anderer als der 'frühe Heidegger', zunächst vor allem als der Heidegger von *Sein und Zeit*« (Guzzoni (2009), S. 12).

¹⁴ Vgl. Dieter Thomä (Hg): Heidegger-Handbuch, Stuttgart 2003, S. IX (Herv. Thomä). Tatsächlich ragt dieser Band m. E. aus der Zahl der Publikationen zu Heidegger positiv heraus, nicht zuletzt aufgrund der genannten unterschiedlichen Herangehensweisen, die zusammengenommen ein sehr komplexes Bild Heideggers ergeben. Daneben aber versammelt dieser Band gerade solche Autoren, die keine Heidegger-Anhänger im oben genannten Sinne sind. Deutlich wird dabei, wovon auch die Verf. selbst, wieder mit Dieter Thomä überzeugt ist: daß »Kritik und Anerkennung sich nicht ausschließen« (ebd. XV).

Annäherung geben dürfte, bietet sich Schelling insofern besonders an, als Heidegger selbst seine Auseinandersetzung mit Schelling unter den Titel einer Überwindung der Metaphysik rückt. Schellings Scheitern in der *Freiheitsschrift* sei »das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs«, und seine Interpretation ein Versuch, über die Auseinandersetzung mit Schelling an den Übergang zu einem neuen Denken heranzuführen.¹⁵

Dieser Ansatz scheint allerdings zunächst einmal nicht neu zu sein. Schon Günther Anders hat in seiner unter dem Titel »Trotz-Philosophie« stehenden Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* einen entscheidenden Bezug zwischen Heidegger und Schelling hergestellt, weil sich die angeblich ganz neue Frage nach der Unterscheidung von Sein und Seiendem historisch auf Schelling zurückbeziehen lasse.¹⁶ Dass

¹⁵ In ähnlicher Weise könnte man daher auch für Nietzsche als Ausgangspunkt der Überlegungen plädieren, weil Nietzsche in dem zitierten Passus vom »Wetterleuchten eines neuen Anfangs« in einem Atemzug mit Schelling genannt wird, und weil Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche entscheidende Parallelen zur Auseinandersetzung mit Schelling aufweist. Schon die zeitliche Nähe der beiden Nietzsche-Vorlesungen zu den beiden Schellingvorlesungen von 1936 und 1941, sowie der Umstand, dass die frühe Deutung unter positiven, die spätere Deutung hingegen unter negativen Vorzeichen steht, belegt diese Übereinstimmung. Daher erstaunt es auch nicht, dass der Versuch, Heideggers späteres Denken vermittelt über seine Auseinandersetzung mit Nietzsche aufzuschließen, mehrfach unternommen wurde. Vgl. z. B. Michael Skowron: Nietzsche und Heidegger. Das Problem der Metaphysik, FFM 1987, Harald Seubert: Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens, Köln u. a. 2000 und Müller-Lauter, Heidegger und Nietzsche, Nietzsche-Interpretationen III, Berlin, New York 2000.

¹⁶ »Daß, wie Heidegger behauptet, das Problem Ontologie – Ontik, also die Unterscheidung von Sein und Seiendem, von der abendländischen Philosophie seit Aristoteles nicht wieder in Gang gebracht worden sei, ist eine Behauptung, die einfach unwahr ist. »Es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, heißt es bei Schelling, »was ein Seiendes ist, quid sit, und dass es ist, quod sit.« (Schelling 1858) Wenn die Transzentalphilosophie die Freiheit des Subjekts zum Grundthema gemacht hat, so hat sie damit – was die Formulierungen von Kant bis Schelling beweisen – nichts anderes vorgehabt, als den fundamentalen Unterschied zwischen dem »bedingten« Objekt (das »Seiendes« ist) und dem »Unbedingten« (das kein Seiendes ist, sondern »Seyn«) zum Gegenstand der Philosophie zu machen« (Anders (2001), S. 216). Einen entscheidenden Bezug sieht er zudem in der »Umwandlung der »Freiheitsphilosophie« in eine Ontologie« gegeben, die er als »Verfall der Freiheit zum Seyn« bewertet, und die »völlig deutlich in Schellings »positiver Philosophie« sei. »Daß aber Heidegger diese noch einmal aufgewärmte Spätform des Problems der Transzentalphilosophie als Neuigkeit offeriert, entzieht sich aller Erklärung; daß er es kann, beweist nur, daß Schelling immer noch unbekannt ist« (ebd., S. 217). Vgl. auch den folgenden Abschnitt über »Ontologie und Ontik«: »Diese Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem, die der Ausgangspunkt der Heideggerschen Philosophie ist und von der er behauptet, dass sie im Laufe der zweieinhalbtausend Jahre von der Philosophie versäumt worden sei – ist in der Tat nicht einfach mit formallogischen Tricks abzutun. Aber man hat zu fragen, in welcher Situation diese Unterscheidung auftaucht – und in welcher Situation bedeutet hier ein doppeltes: 1. in welcher Situation des Menschen taucht »Sein« (sowohl als bloßes erschreckendes Vorhanden-Sein der Welt, wie als eigenes Da-Sein auf? 2. in welcher historischen Situation taucht diese Unterscheidung auf? Ad 1. In *Nichtstun*. In der Angst, In der Vereinsamung. Ad 2. Siehe Schelling.«

Schelling zugleich auch und vor allem als wichtiger Bezugspunkt für Heideggers späteres Denken gelten kann, und dass man folglich im Ausgang von der Philosophie der *Freiheitsschrift* einen Zugang zu Heideggers Denken der Kehre wie zu späteren Figuren in seinem Denken gewinnen kann, ist darüber hinaus eine Einsicht, die sich mittlerweile wohl allgemein durchgesetzt hat.¹⁷ Daneben gilt, dass sowohl der *Freiheitsschrift* selbst als auch der Auseinandersetzung Heideggers mit der *Freiheitsschrift* in der letzten Zeit einige Aufmerksamkeit zugekommen ist.¹⁸ Gleichwohl bleiben die Untersuchungen zum Verhältnis von Schelling und Heidegger meist auf bestimmte Einzelaspekte beschränkt,¹⁹ weshalb nach wie vor gilt, was die Heraus-

Die kritische Auseinandersetzung Anders' mit Heidegger ist zwar häufig in polemischen Tonfall verfasst, dabei aber oft äußerst pointiert und treffend formuliert. Da seine Kritik zudem teilweise in eine ähnliche Richtung zu zielen scheint wie diejenige Jacobis, weil Anders wie Jacobi versucht, die praktischen Kontexte gegenüber einer rein spekulativen bzw. ästhetischen Haltung stark zu machen, wird Anders vor allem im letzten Kapitel noch häufiger erwähnt werden.

¹⁷ Vgl. z. B. Hühn (2010), S. 35: »Dass die Philosophie Schellings mehr als die jedes anderen idealistischen Denkers zur unmittelbaren Vorgeschichte des heideggerschen Denkens gehört, ist [...] seit der einschlägigen Habilitationsschrift des Heideggers Schülers Walter Schulz ein offenes Geheimnis.«

¹⁸ Durch das 200jährige Jubiläum ist die Freiheitsschrift gerade in der letzten Zeit vermehrt thematisiert worden. Vgl. z. B. Ferrer/Diogo (2012). Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling ist vor allem im Zusammenhang mit der Herausgabe der Seminarnotizen, Mitschriften und Protokolle (Jantzen/Hühn (2010) sowie GA 86) in den Blick gerückt worden.

¹⁹ Im Zentrum stehen dabei vor allem bestimmte Parallelen wie die Rede von der »Seynsfuge«, die ihre Vorlage in Schellings Unterscheidung zwischen Grund und Existenz finde, das Verständnis der Zeit oder die Heraushebung bestimmter »Erfahrungen«, die dem Denken Heideggers wie Schellings zugrundeliegen sollen. Vgl. dazu J. Hennigfeld, der einige Beispiele für die »Thematisierung der Bezüge« zwischen Schelling und Heidegger aufliest (Hennigfeld (2001), S. 14). Vgl. außerdem Lore Hühn, die in ihrem einleitenden Beitrag zur Herausgabe der Seminarnotizen eine ganze Reihe von Parallelen formuliert und zugleich ein Panorama an Möglichkeiten aufzeigt, anhand derer das Verhältnis zwischen Heidegger und Schelling über die bisher erforschten Perspektiven hinaus erweitert werden könnte (Hühn (2010)).

Eine Untersuchung der Entwicklung in Heideggers Auseinandersetzung mit Schelling findet sich bei Dietmar Köhler, der beide Schelling-Vorlesungen Heideggers (sowie Heideggers Auseinandersetzung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*) im Zusammenhang untersucht. Dabei kommt Köhler zu dem Ergebnis, dass »die Bedeutung von Heideggers Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels und Schellings, abgesehen von der beträchtlichen Wirkungsgeschichte, die seine Auslegungen im zwanzigsten Jahrhundert erfahren haben, nicht zuletzt darin liegen [könnte], daß im Spiegel jener Auseinandersetzung auch näherer Aufschluß über Heideggers eigenen philosophischen Werdegang zu gewinnen ist« (Köhler (2006), S. 265). Köhler allerdings eröffnet diese Möglichkeit nur, ohne sie dann noch eigens zu bearbeiten. Daneben bleibt seine Darstellung der beiden Vorlesungen Heideggers zu Schelling ziemlich kurz, was noch mehr auf den einschlägigen Text von Christian Iber zutrifft, der die Auseinandersetzung Heideggers mit Schelling für das Heidegger-Handbuch zusammenfasst und in diesem Rahmen nur wenige Züge der Auseinandersetzung herausheben kann (Iber (2003)). Der Versuch, eine umfassendere Perspektive zu erreichen, findet sich bei Hans-Joachim Friedrich, der im Ausgang vom Problem des »Ungrundes« einige Parallelen zwischen Heidegger und Schelling aufzeigt, ohne dabei allerdings

geber von Heideggers Schelling-Seminar (1927/28) in ihrem Vorwort betonen, dass nämlich mit dem Verhältnis zwischen Heidegger und Schelling eine »philosophiegeschichtliche Konstellation in Frage stehe, die in ihren verschiedenen rezeptions- und motivgeschichtlichen Bezügen bis heute bei weitem noch nicht vollständig ausgelotet und erforscht ist.«²⁰

Der entscheidende Unterschied zwischen der vorliegenden Studie und den bisher zu diesem Thema erschienenen Arbeiten liegt zunächst vor allem in der abweichenden Interpretation der *Freiheitsschrift* von Schelling begründet, die den weiteren Untersuchungen im Blick auf Heidegger als Grundlage dient. Als Ausgangspunkt dient hierbei die Frage, ob und wodurch die These Heideggers gerechtfertigt sein könnte, dass es sich bei Schellings *Freiheitsschrift* um ein ganz besonderes Werk handle, in dem sich einerseits das Wesen des metaphysischen Denkens überhaupt ausdrücke und in dem sich andererseits auch schon der Übergang zu einem demgegenüber ganz anders verfassten Denken andeute. Dabei geht es im **ersten Kapitel** zunächst einmal darum, diesen Fragen unabhängig von Heideggers späterer Deutung nachzugehen und die *Freiheitsschrift* zunächst in ihren historischen Kontext zurückzustellen. Dies geschieht einerseits durch die Einordnung der bei Heidegger isoliert betrachteten Schrift in den Zusammenhang der Denkentwicklung Schellings. Zum anderen aber ist diese Verortung wesentlich dadurch bestimmt, dass die *Freiheitsschrift* auf einen ganz bestimmten historisch-systematischen Kontext bezogen wird, der Schellings Denken – so eine grundlegende These der Arbeit – von Beginn an wesentlich geprägt hat, und der gleichwohl in der Schellingforschung bisher nur wenig berücksichtigt wurde. Wie die vorliegende Studie zeigen soll, ist dieser Kontext nicht nur für das Verständnis Schellings von Bedeutung, sondern darüber hinaus geeignet, die Frage nach Metaphysik und Metaphysikkritik bei Heidegger auf eine neue Art und Weise zu erschließen. Bei diesem theoretischen Hintergrund, mit dem sich Schelling unmittelbar auseinandergesetzt hat, handelt es sich um die Vernunftkritik Friedrich Heinrich Jacobis, die zugleich den mit dieser Kritik in den Fokus der Auseinandersetzung geratenden ›Gegner‹ Jacobis, Baruch de Spinoza, mit ins Spiel bringt. Diese Perspektive auf Schellings Denken ist bisher nur unzureichend aufgearbeitet. Das gilt einerseits schon für Rolle, die Spinoza im Blick auf Schellings Denkweg zugemessen wird. Ein solcher Einfluss wird, (wenn überhaupt), im Allgemeinen nur bei den frühen und mittleren Schriften zugestanden, während die *Freiheitsschrift* gerade die endgültige Abkehr Schellings von diesem Bezugspunkt zu belegen scheint. Dass es sich so letztlich nicht verhält, ist eine der Thesen, die das erste Kapitel verdeutlichen soll. Als noch wichtiger allerdings

die gesamte Auseinandersetzung Heideggers mit Schelling selbst zum Thema zu machen (Friedrich (2009)).

²⁰ Hühn/Jantzen (2010), S. 1.

kann der in der Forschung oft völlig vernachlässigte Umstand gelten, dass die Philosophie Spinozas ja allererst durch die in kritischer Absicht formulierte Darstellung Jacobis zu einem entscheidenden Bezugspunkt der Philosophie des deutschen Idealismus wurde. In diesem Sinne ist das Vorbild, als das Spinoza für Schelling einerseits fungiert, von der durch Jacobi formulierten Kritik an Spinoza, und damit auch von den von Jacobi formulierten vernunftkritischen Ansichten nicht zu trennen. Tatsächlich wird sich im ersten Kapitel zeigen, dass gerade die frühen Auseinandersetzungen Schellings mit Spinoza, die *Ichschrift* ebenso wie die *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, zu erkennen geben, dass er Spinozas Philosophie zunächst ganz wesentlich durch die Vermittlung über Jacobi, das heißt im unmittelbaren Zusammenhang mit Jacobis vernunftkritischen Thesen zur Kenntnis nimmt. Erst in seinen natur- und identitätsphilosophischen Schriften beginnt Schelling dann, sich auf Spinoza selbst zu beziehen und eine eigenständige Sicht auf Spinoza zu entwickeln. In diesem Sinne aber muss anerkannt werden, dass die Vernunftkritik Jacobis in ihrer konkreten Form für Schellings Denkweg ebenso bedeutsam ist wie der Bezug auf Spinoza – ein Aspekt, der in der Schelling-Forschung bisher fast gänzlich unbeachtet blieb.²¹

Als Motiv für diese neue Interpretation Schellings kann nun einerseits die Absicht gelten, Schellings *Freiheitsschrift* über die bisher erforschten Perspektiven

²¹ Das gilt auch noch für den erst kürzlich erschienenen Tagungsband zur Freiheitsschrift (Ferrer/Pedro (2012)). Zwar wird im Zusammenhang mit der *Freiheitsschrift* oft darauf verwiesen, dass es sich hierbei auch um eine Antwort auf Jacobis Kritik am Vernunftsystem handle. Gleichwohl wird die Position Jacobis dabei wohl fast immer schon durch die Brille Schellings gesehen. Das zeigt sich z. B. bei Thomas Buchheim, der in seiner Einleitung zum Text der *Freiheitsschrift* deutlich auf die Rolle Jacobis und Spinozas hinweist (Buchheim (1997)), der aber in der Einleitung zu Buchheim (2004) deutlich macht, dass er Jacobi – bei allem Scharfsinn, den er ihm attestiert – letztlich nicht ernst nehmen kann, weil er mit dessen Position wesentlich »Denkverbote« assoziiert. (Buchheim (2004), S. 8). Ähnliches gilt für Jochem Hennigfeld, der bei seiner Interpretation der *Freiheitsschrift* die Position Jacobis offenbar sachlich für weitgehend irrelevant hält: »Nach Fuhrmans [...] bezieht sich die Wendung: ›Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge ...‹ primär auf Jacobi und dessen Pantheismusvorwurf. Dieser Bezug lässt sich sicherlich nicht von der Hand weisen. Wichtiger ist jedoch, dass Schelling hier eine bestimmte Problemstellung systematisch exponiert. Diese Problemstellung ist nicht an bestimmte Namen gebunden« (Hennigfeld (2001), 35). Tatsächlich aber ist wohl eher das Gegenteil der Fall: die Problemstellung ist systematisch nur dann wirklich zu erschließen, wenn man die konkreten Positionen Jacobis und Spinozas in die Interpretation einbezieht.

Eine Ausnahme bilden hier Siegbert Peetz (1995), der die Rolle Jacobis für Schellings Denken unterstreicht und Birgit Sandkaulen, die schon in ihrer frühen Untersuchung zu Schelling den Bezug auf Jacobis Vernunftkritik herausgestellt hat (Sandkaulen (1990)). Mit ihrer grundlegenden Studie zu Jacobi (Sandkaulen (2000)) hat sie dessen Position allererst strukturell aufgeschlossen und sie als eigenständige und ernstzunehmende Position in die Diskussion über die klassische deutsche Philosophie eingebracht. Das Verständnis der Position Jacobis, das in der vorliegenden Arbeit zum Tragen kommt, geht wesentlich auf diese Interpretation von Birgit Sandkaulen zurück.

hinaus gerecht zu werden. Insofern besitzt das erste Kapitel auch unabhängig von seiner Funktion im Rahmen der gesamten Arbeit eine eigenständige Bedeutung, wie sich schon am Umfang dieses Kapitels ablesen lässt, der – angesichts dessen, dass es in der Arbeit vor allem um Heidegger gehen sollte – unverhältnismäßig scheinen könnte. Andererseits aber ist diese neue Sicht auf Schelling auch für die Absicht der gesamten Arbeit entscheidend, und dies nicht nur, weil sie als Grundlage der weiteren Untersuchung dient. Entscheidend ist zudem der Umstand, dass der Versuch, eine angemessene Sicht auf Schelling zu entwickeln teilweise auch als Versuch verstanden werden muss, diesen aus einer von vornherein durch die Interpretation Heideggers geprägten Sichtweise zu befreien. Eine solche eigenständige Interpretation scheint nun aber schon deshalb unumgänglich, weil nur so der Gedanke einer Annäherung an Heidegger seinen Sinn behält. Anders gesagt: Der Versuch, sich durch ein Anderes an das Eigene des Heideggerschen Denkens heranzuarbeiten, setzt voraus, dass dieses Andere erst einmal als ein Anderes, Eigenständiges verstanden ist. Im Falle Schellings aber ist eine solch eigenständige Interpretation insofern schwierig, als weite Teile der Schellingrezeption von der Schellinginterpretation Heideggers maßgeblich beeinflusst sind.²² Die Schwierigkeit besteht also unter anderem darin, nicht von vornherein in Schelling das ‚hineinzulesen‘, was hinterher bei Heidegger wieder ‚herausgelesen‘ werden soll.²³ Denn die Frage nach der Angemessenheit der Schellingdeutung Heideggers ist durch Heideggers Bestimmung

²² Vgl. zu diesem Problem die jeweiligen Hinweise im ersten Kapitel.

²³ Sofern die Arbeit eine intensive Auseinandersetzung mit Heideggers Schellinginterpretation erforderte, ist die Verf. von dem Problem über den Einfluss der Sekundärliteratur hinaus vermutlich mit betroffen. Denn Heideggers Texte sind, wie Günther Figal formuliert, »als Interpretationen erschließend. Wer sich auf sie einlässt, hat an ihrer erschließenden Kraft Anteil und hat die von Heidegger interpretierten Texte immer schon im Licht seiner Interpretationen gesehen. Das lässt sich nicht rückgängig machen« (13).

Müller-Lauter reflektiert das Problem anhand des Verhältnisses von Heidegger und Nietzsche auf eine Weise, der sich die Verf. im Blick auf Schelling anschließen möchte: »Auszugehen ist davon, daß die unbestreitbare ‚Beeinflussung‘ Heideggers durch Nietzsche nichts mit »Abhängigkeit« zu tun hat. Ob formale und daraus resultierende strukturelle Verwandtschaften Heideggers mit Nietzsche, die im Voranstehenden schon anklangen, derartigen Einflüssen entsprungen sind oder ob sie nicht die Voraussetzung für seine ‚Beeinflussbarkeit‘ bildeten, wird sich nur in sehr begrenzten Zusammenhängen klären lassen. Jedenfalls dürfen nicht die Divergenzen schon der grundlegenden Intentionen von Nietzsche und Heidegger verdeckt werden. Damit soll wiederum die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, die von Heidegger herausgestellte »Unvergleichlichkeit« der Grundstellungen der beiden Anfänge zu problematisieren. Zuletzt gilt freilich für Nietzsche und nicht weniger für Heidegger das Wort aus *Ecce homo*. »Verwechselt mich vor allem nicht«, in dem, wie Manfred Riedel ausgeführt hat, die Abgründigkeit sowohl schon ihres Selbstverständnisses wie auch ihrer an Mißverständnissen reichen Wirkung zum Ausdruck kommt. Schon gar nicht darf man die beiden Denker so ‚miteinander‘ zusammenbringen, daß man den einen vom anderen her ausschließlich als ‚Vorläufer‘ oder ‚Nachfolger‘ versteht« (Müller-Lauter (2000), S. 205).

der Freiheitsschrift als ›Gipfel‹ des metaphysischen Denken mit der Frage nach der Angemessenheit seiner Metaphysikkritik und der Möglichkeit und Notwendigkeit eines neuen Denkens unmittelbar verbunden.

Im Blick auf die Funktion, die dem ersten Kapitel im Rahmen der gesamten Arbeit zukommt, ist es insofern notwendig, mit dem Problemfeld von Vernunftsystem und Vernunftkritik bei Spinoza und Jacobi einen Deutungshorizont zu eröffnen, der mit der Problemlage bei Heidegger nicht von vornherein übereinstimmt. Andererseits aber scheint es ebenso unerlässlich, von einem gewissen Bezug zwischen Heidegger und Schelling tatsächlich auszugehen. Denn wo im einen Fall Heidegger und Schelling mehr oder weniger als Einheit betrachtet werden, müsste im anderen Fall der Eindruck entstehen, dass Schelling und Heidegger völlig unterschiedliche Ansätze verfolgen und sich infolgedessen gar nicht aufeinander beziehen lassen. In diesem Falle müsste das Projekt einer Annäherung an Heidegger von vornherein sinnlos erscheinen. Tatsächlich aber findet sich ein derartiger Bezugs punkt zwischen Heidegger und dem vorliegenden Interpretationshorizont in Heideggers Rede vom Scheitern der *Freiheitsschrift*, weil diese auf ein zunächst nicht näher bestimmtes Dilemma verweist, das in der *Freiheitsschrift* seinen Ausdruck finden soll. Ein solches Dilemma aber führt andererseits gerade die Vernunftkritik Jacobis vor Augen, die mit der These von der Unvereinbarkeit von System und Freiheit auf einen inneren Widerspruch im systematischen Philosophieren »aus einem Stück« zielt, an dem das System in seinem Anspruch, Welt erklären zu können, letztlich – so könnte man sagen – scheitern muss.²⁴ Die Frage nach der Vergleichbarkeit des von Jacobi aufgezeigten Dilemmas und der Problemlage, die sich in Heideggers Forderung nach einem Übergang zum neuen Denken ausdrückt, bleibt an dieser Stelle der Arbeit allerdings noch weitgehend ausgeblendet. Im Rahmen des

²⁴ Einen ähnlichen Zusammenhang deutet Lore Hühn an, die darauf verweist, dass der »Disput zwischen Jacobi und Schelling« im »Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung« (Hühn (2010), S. 8) im Hintergrund der Nihilismusdebatte stünde, die bei Heidegger ihre Fortsetzung finde. Diese Streitsachen spielten »heute nicht ohne Grund eine Schlüsselrolle in der Debatte um die Anfänge des Nihilismus in der deutschen Philosophie des 19.Jahrhunderts« (ebd.). Dabei stehe »der Selbstwiderspruch des Nihilismus [...] im Zentrum von Schellings Auseinandersetzung mit Jacobi.« Allerdings ist Lore Hühn zugleich davon überzeugt, dass nicht nur Jacobi, sondern vor allem Schelling selbst »die nihilistischen Grundvoraussetzungen eines ausschließlich am Wollen orientierten Selbst- und Weltverhältnisses bewusst mach[e]« (ebd.). In diesem Sinne gründen sich ihre Überlegungen auf eine von der hier vorgelegten Interpretation abweichende Deutung, derzufolge Schelling wesentlich als Kritiker einer Willensmetaphysik verstanden werden müsse. »Zum gemeinsamen Kernbestand« der Positionen Heideggers und Schellings gehöre »insbesondere die von Schelling in seiner *Freiheitsschrift* vorgetragene Fundamentalthese vom ›Wollen als Urseyn‹, mithin der Befund, dass die Entscheidung, die Auslegung alles Seienden durch das Interpretament des Willens zu leisten, die abendländische Metaphysik im Ganzen kennzeichnet« (ebd. S. 13). Vgl. dazu auch die Hinweise in Kapitel II der vorliegenden Arbeit, in dem es unter anderem um die Bestimmung der Metaphysik als »Willensmetaphysik« geht.

ersten Kapitels soll es vorerst nur um die Frage gehen, wie sich Schelling auf seinem Denkweg mit den vernunftkritischen Thesen Jacobis auseinandersetzt. Dabei ist zunächst offensichtlich, dass Schelling nicht bereit ist, das Dilemma, von dem bei Jacobi die Rede war, als ein solches zu akzeptieren. Seine Systementwürfe stellen allesamt Versuche dar, Jacobis These von der Unvereinbarkeit von System und Freiheit durch die Realisierung eines Systems der Freiheit zu widerlegen. Allerdings wird sich im ersten Kapitel zeigen, dass Schellings untersuchte Systementwürfe aus der Perspektive Jacobis nicht geeignet sind, die von Jacobi bezeichneten Probleme zu beheben. Schelling gelingt es nicht, ein System zu entwerfen, das so konsequent rational verfasst ist wie dasjenige Spinozas und zugleich den Einsichten und Kritikpunkten Jacobis Rechnung trägt. Weil Schelling aber an seiner Zielsetzung festhält, ist er genötigt, stets neue, mehr oder weniger stark modifizierte Ansätze zu entwickeln. Die von Heidegger besonders ausgezeichnete *Freiheitsschrift* stellt in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar. Nach wie vor der Idee vom »Gegenstück zu Spinoza« verpflichtet, der Absicht also, System und Freiheit in einem einheitlichen Vernunftsystem zu verbinden, kann sie daher auf der einen Seite selbst als metaphysisches System »aus einem Stück« verstanden werden, das seinerseits durch den von Jacobi gekennzeichneten Widerspruch gekennzeichnet ist. Auf der anderen Seite aber fallen die überaus komplizierten Lösungsversuche, die die *Freiheitsschrift* zur Überwindung der von Jacobi diagnostizierten Probleme präsentiert, ihrerseits so selbstwidersprüchlich aus, dass die *Freiheitsschrift* letztlich weder als rational zu verstehendes System, noch aber als überzeugender alternativer Ausweg aus dem Dilemma gelten kann. In diesem Sinne scheint auch aus der Perspektive der Vernunftkritik Jacobis tatsächlich zu gelten, dass Schellings *Freiheitsschrift* scheitert. Allerdings verbindet sich mit dem so bestimmten Scheitern keineswegs die Aussicht auf eine Überwindung des metaphysischen Denkens, wodurch von vornherein die Differenz zu der für Heidegger bedeutsamen Funktion des Dilemmas bezeichnet ist.²⁵ Gerade weil es sich bei dem Problem um ein veritables Dilemma handelt, muss die Möglichkeit eines ganz neuen Denkens aus Jacobis Sicht von vornherein in Klammern gesetzt werden. Die Lösungsversuche Schellings bringen aus dieser Sicht weder ein neues Dilemma, noch aber eine Möglichkeit zur Auflösung desselben in den Blick; sie belegen aber auf ihre Weise die Gültigkeit der Problemanalyse Jacobis.

Vor dem Hintergrund dieser Schellingdeutung beschäftigt sich das **zweite Kapitel** dann mit Heideggers Interpretationen der *Freiheitsschrift*. Dieses Kapitel sieht sich – vor allem im Blick auf die Absicht, sich in der Auseinandersetzung mit diesen

²⁵ Zugleich liegt hier auch die entscheidende Differenz der vorliegenden Studie zu den meisten Forschungsbeiträgen, die sich mit dem Zusammenhang zwischen Schellings und Heideggers Denken beschäftigen. Denn diese gehen meistens mit Heidegger davon aus, dass Schelling als Kritiker der bisherigen Metaphysik gelten kann, der irgendeine neue Erfahrung oder Einsicht für sich in Anspruch nehmen kann, die ihn zum »Vordenker« für Heidegger prädestiniert.

Interpretationen an Heideggers eigenes Denken anzunähern – mit einigen Schwierigkeiten konfrontiert. Kompliziert wird die Lage vor allem dadurch, dass Heidegger gar keine einheitliche Interpretation der *Freiheitsschrift* vornimmt, die nun der Interpretation aus dem ersten Kapitel gegenübergestellt werden könnte. Anstelle einer solch einheitlichen Interpretation legt Heidegger zwei ganz unterschiedliche, in mancher Hinsicht sogar gegensätzliche Deutungen vor. Während Heidegger sich in der frühen Vorlesung durchaus positiv auf Schelling bezieht, ja, eine »wesentliche Bindung«²⁶ zwischen Schellings *Freiheitsschrift* und seinem eigenen Denken explizit hervorhebt, präsentiert sich die zweite Vorlesung so kritisch, dass eine positive Bezugnahme Heideggers auf Schelling hier gänzlich ausgeschlossen scheint. Dieser Gegensatz betrifft zugleich auch die Frage nach dem von Heidegger geforderten Übergang zum neuen Denken und nach der Rolle, die Schelling dabei zugewiesen wird. In der Vorlesung von 1936 wird Schelling selbst als eine Art Übergangsfigur präsentiert, gewissermaßen als Verbindungsglied zwischen dem metaphysischen und dem ganz neuen Denken. In der Vorlesung von 1941 hingegen erscheint er als Vollender des metaphysischen Denkens, von dem aus der Übergang zum neuen Denken gerade ausgeschlossen sei.

Zunächst einmal scheint diese geänderte Haltung zu Schelling auf einen Wandel im Denken Heideggers selbst hinzuweisen, einen Wandel zudem, der eine Radikalisierung der Metaphysikkritik Heideggers und damit auch eine Verschärfung des Problems der Annäherung an Heideggers eigenes Denken mit sich bringen dürfte. Sollte es sich dabei um einen wirklich fundamentalen Wandel handeln, so könnte dieser die Möglichkeit einer positiven Bezugnahme Heideggers auf Schellings *Freiheitsschrift* in der Zeit nach 1941 von vornherein eher unplausibel scheinen lassen. Tatsächlich kann man wohl auch mit Recht von einer Art ‚Kehre‘ sprechen, die Heidegger zwischen 1936 und 1941 vollzogen hat – einer ‚Kehre‘ aber, die zugleich keineswegs die positive Bezugnahme Heideggers auf Schellings *Freiheitsschrift* ausschließt. Denn wie sich im Verlauf des zweiten Kapitels zeigen wird, verbirgt sich hinter diesen beiden auf den ersten Blick gegensätzlich scheinenden Schellingdeutungen auch und vor allem eine fundamentale Unentschiedenheit Heideggers, wie er Schelling zwischen metaphysischem und neuem Denken tatsächlich zu verorten habe. Gerade deshalb aber gilt, dass für den Versuch einer Annäherung an Heideggers eigenes Denken nicht nur die Vorlesung von 1936 von Interesse ist, obwohl sich hier wohl die meisten positiven Bezugspunkte in Form bestimmter Problemstellungen und Denkfiguren finden lassen. Vielmehr erhält die Untersuchung der Vorlesung von 1941 dadurch eine eigenständige Bedeutung, dass sich durch den vermeintlich fundamentalen Wandel das grundlegend zwiespältige Verhältnis Heideggers zu Schelling erst eigentlich offenbart, das zugleich Heideggers Verhältnis

²⁶ VL 36, 13.

zum metaphysischen Denken überhaupt kennzeichnet und das sich in der Rede vom Scheitern der *Freiheitsschrift* in gewisser Weise andeutet.²⁷

Die Vorlesung von 1936 allerdings macht zunächst einmal ganz deutlich, dass sich das fragliche Dilemma, an dem Schelling Heidegger zufolge scheitert, keineswegs mit dem Problemhorizont deckt, auf den die Schellinginterpretation des ersten Kapitels zurückgeht. Tatsächlich weist Heidegger den historischen Hintergrund der *Freiheitsschrift*, den sogenannten ›Pantheismusstreit‹ und die Bezüge zu Spinoza einerseits wie zu Jacobi andererseits als für die Sache selbst irrelevant zurück. Andererseits aber erweist sich als ebenso charakteristisch wie problematisch, dass Heideggers Interpretation letztlich kein alternatives Dilemma aufzeigen kann, das die Rede vom Scheitern der *Freiheitsschrift* rechtfertigen würde und damit die Notwendigkeit eines neuen Denkens in den Blick bringen könnte. Das ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass Heidegger sich hier Schelling gegenüber außerordentlich affirmativ verhält, dass er Widersprüche nicht hervorhebt, sondern verdeckt und zu Anzeichen einer besonderen Ursprünglichkeit des Denkens erhebt. Die Betonung der »wesentlichen Bindung«, die zu einer grundlegenden Identifizierung Heideggers mit Schelling führt, lässt die Möglichkeit zur Kritik und damit letztlich auch die Frage nach dem neuen Denken hinfällig werden. Schelling erfüllt – so der Eindruck, den die Vorlesung insgesamt erweckt – selbst bereits alle Merkmale des Denkens, das Heidegger gegen die abendländische Metaphysik in Stellung bringen will.

²⁷ Die unlängst erschienenen Seminarnotizen machen ihrerseits deutlich, für welche Probleme Heidegger sich bei Schellings *Freiheitsschrift* besonders interessiert und sie zeigen auf ihre Weise die Ambivalenz des Heideggerschen Verhältnisses zu Schelling an. Sie gehen aber nicht über die in den Vorlesungen von 1936 und 1941 vorgetragenen Gedanken hinaus und werden daher im Rahmen dieser Arbeit nur ergänzend herangezogen.

Dass Heidegger ein ambivalentes Verhältnis zur Metaphysik hatte, wird von einigen Interpreten hervorgehoben. So attestiert Jean Grondin bereits dem frühen Heidegger eine »Zwiespältigkeit im Verhältnis zur Metaphysik«, die gleichzeitig das »Grundgeschehen im Dasein« sein solle und »die Tradition, die dieses Geschehen verdeckt«. (Grondin (2003)). Besonders häufig wird diese Auffassung aber im Zusammenhang mit Heideggers Schellingrezeption vertreten. Sebastian Schwenzfeuer formuliert z. B., dass Heideggers »Verhältnis zu Schelling« ebenso ambivalent bleibe, »wie sein Verhältnis zur Metaphysik (als dem Kollektiv der abendländischen Philosophie« (Schwenzfeuer (2010), S. 232). Lore Hühn weist auf die Ambivalenz der Schellingrezeption Heideggers hin, weil »sie bei aller eingestandenen Affinität zu der von Schelling gemachten Grundunterscheidung zwischen ›dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist‹, dem Idealisten abspricht, den damit philosophiegeschichtlich erstmals in den Blick gebrachten letzten Schritt über die Grundstellung der Willensmetaphysik hinaus wirklich eingelöst und vollzogen zu haben« (Hühn (2010), S. 5). Demgegenüber ist Frank Werner Veauthier der Auffassung, dass »die Radikalisierung der Metaphysikkritik durch Heidegger« – im Unterschied zu »anderen bedeutenden metaphysikkritischen Positionen der Gegenwartskultur« – »jedes Paktieren mit der Metaphysik und jede Zweideutigkeit in der Stellungnahme zu ihr ausschließt« (Veauthier (1992), S. 20).