

## Ekstase und Gelassenheit Schelling und Heidegger im Gespräch

Lore HÜHN

Martin Heidegger hat sich seit dem Wintersemester 1927/28 in Marburg intensiv mit der Philosophie Schellings beschäftigt. Es ist die von mir vertretene These, dass sein eigenes Gelassenheitsdenken maßgebliche Impulse aus seiner Auseinandersetzung mit Schelling bezogen hat. Heideggers Schelling-Rezeption, die sich insbesondere in einer Auslegung der *Freiheitschrift* als einer „Metaphysik des Bösen“ zentriert,<sup>1</sup> ist dabei ambivalenter, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Zwar bleibt Schelling in der Perspektive Heideggers der neuzeitlichen Subjektzentriertheit und ihren Willensimperativen verhaftet. Zugleich aber attestiert Heidegger der Freiheitsabhandlung, dass durch sie ein „Stoß [...] in die Grundfrage der Philosophie nach dem Seyn“ gekommen sei<sup>2</sup> – und dies in der von Heidegger als „Seynsfuge“<sup>3</sup> getauften Unterscheidung von Grund und Existenz. Es kennzeichnet die heideggersche Rezeption im Besonderen, dass sie bei aller eingestanden Affinität zu der von Schelling gemachten Grundunterscheidung zwischen „dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“,<sup>4</sup> 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.

Was seit Walter Schulz und seiner Grundthese einer Vollendung der Philosophie des deutschen Idealismus durch Schelling – zumindest in der Schelling-Forschung – auf breite Akzeptanz stößt,<sup>5</sup> ist der Sache nach durch Martin Heidegger wohl vorbereitet: Seine erste Vorlesung zu Schelling vom Sommersemester 1936 initiierte eine regelrechte Schelling-Renaissance. Sie führte diesen aus dem bis dahin wirkmächtigeren Schatten seines idealistischen Kollegen Hegel heraus. In Heideggers Schelling-Lektüre erscheint dieser zudem als Vordenker Nietzsches:<sup>6</sup> Dieser sei der letzte Ausläufer der Metaphysik, insofern sich in seinem Konzept des „Willens zur Macht“ der verborgene Kern der abendländischen Philosophie ausspreche. Schelling steht hierzu nach Heidegger in direkter Vorläuferschaft. Seine den Idealismus zusammenfassende Formel vom „Wollen ist Urseyn“<sup>7</sup> bildet die Vorlage für die willentheoretische Interpretation der gesamten abendländischen Philosophie, die in Nietzsche ihre Übersteigerung und Radikalisierung erfahre.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von I. Schüßler. Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Bd. 42) (= GA 42); M. Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt am Main 1991 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Bd. 49) (= GA 49).

<sup>2</sup> GA 42, 169.

<sup>3</sup> GA 42, 185.

<sup>4</sup> Schellings Werke werden unter der Sigle SW nach folgender Ausgabe angegeben: F.W.J. Schelling: *Sämtliche Werke*. 14 Bde. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856-1861. Hier: SW VII, 357.

<sup>5</sup> W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart 1955 (1975).

<sup>6</sup> Vgl. M. Heidegger: *Nietzsche I / II*. Hrsg. von B. Schillbach. Frankfurt am Main 1996f. (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Bd. 6.1 / 6.2) (= GA 6.1 / 6.2).

<sup>7</sup> SW VII, 350.

## 1. Schelling im Schatten des Nihilismus

Heidegger ist derjenige, der in Schellings Formel vom „Wollen ist Urseyn“<sup>9</sup> die erste Gestalt einer „Metaphysik des Bösen“<sup>10</sup> grundgelegt sieht. Nicht zufällig rückt er in seiner wirkmächtigen Auslegung der *Freiheitsschrift* vom Sommersemester 1936 die gesamte Abhandlung in die Perspektive einer solchen Metaphysik. In der Formel einer „Metaphysik des Bösen“ entfaltet Heidegger den in Schellings Schrift sichtbar werdenden voluntativen Grundzug abendländischer Metaphysik überhaupt, alles Verstehen des Seienden stets auf dessen Vor- und Hergestelltheit zu verpflichten. Über der Orientierung an der Seiendheit der Dinge werde deren Ursprung, die Frage nach dem Sein selbst vergessen. Die Frage nach dem Sein werde zwar gestellt, doch gerade darin verfehlt: „sie [die Metaphysik] nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende“.<sup>11</sup>

Die hermeneutisch weit verbreitete Annahme, dass vieles, was Martin Heidegger gegen Schelling ins Feld führt, im Grunde immer schon auf dasjenige gemünzt ist, was er fortan selbst zum eigenen Hauptthema erklären wird, findet einmal mehr eine Bestätigung. In seiner Theorie des Bösen bringt Schelling ungeschützt zur Sprache, was nach Heidegger die Tradition des abendländischen Denkens im Ganzen durchwaltet und insgeheim organisiert: eine fundamentale Ursprungsvergessenheit, die die ganze Tragik einer in ihren Begründungsansprüchen sich heillos überfordernden und darin verfangenden Willenskonzeption neuzeitlicher Subjektivität ausmacht. Für Heidegger steht ein Subjekt, das sich dazu ermächtigt, sich als „Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht“<sup>12</sup> zu verstehen und deshalb in *nichts* gründet, unter dem Vorzeichen des Nihilismus. Der vergessene Ursprung kehrt nicht zufällig wieder im Selbstwiderspruch aller kantisch-idealistischen Willenskonzeptionen. Diese schließen in ihren Imperativen voraussetzungslosen Aus-und-durch-sich-selbst-Seins unentwegt gerade dasjenige aus, was ihre Eigenständigkeit definiert.

---

<sup>8</sup> Vgl. W. Müller-Lauter: *Heidegger und Nietzsche*. Berlin 2000; vgl. ferner J.A. Bracken: „La critique de Schelling par Heidegger. Une reinterprétation“. In: *Annales de Philosophie* 4 (1983), 15-33; T. Buchheim: „Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der *Freiheitsschrift*“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér / W.G. Jacobs. Budapest 1999, 183-191; J.-F. Courtine: „Anthropologie et anthropomorphisme. Heidegger lecteur de Schelling“. In: *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*. Hrsg. von U. Guzzoni. Hildesheim 1980, 9-35; P. David: „Heideggers Deutung von Schellings *Freiheitsschrift* als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus“. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Hrsg. von H. Seubert. Köln 2003, 125-140; W.E. Ehrhardt: „... also muß auf Schelling zurückgegangen werden“. In: *Philosophische Rundschau* 42 (1995), 225-233; D. Köhler: „Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretation von 1936 und 1941“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Hrsg. von I.M. Fehér / W.G. Jacobs. Budapest 1999, 201-213; O. Pöggeler: „Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger“. In: *Hegel-Studien* 28 (1993), 327-372; W. Schmied-Kowarzik: „Rosenzweig als Vorläufer von Heidegger und ihrer beider Nachfolge Schellings“. In: *Philosophische Rundschau* 52 (2005), 222-234.

<sup>9</sup> SW VII, 350.

<sup>10</sup> Vgl. GA 42, 181.

<sup>11</sup> M. Heidegger: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 21996, 270 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Bd. 5).

<sup>12</sup> SW VII, 386.

Die zumeist an Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche festgemachte Diagnose des Nihilismus steht bereits schon – auf ebenso hintergründige wie bestimmende Weise – in Heideggers Lektüre der *Freiheitsschrift* im Mittelpunkt. Kein Zweifel, dass diese Lektüre den Blick vor allem für den Kontext schärft, zu dem die *Freiheitsschrift* philosophiegeschichtlich ganz wesentlich gehört: Nämlich zur unmittelbaren Vorgeschichte des zwei Jahre später wiederauflebenden Disputs zwischen Jacobi und Schelling um Glauben und Wissen, um Theismus und Atheismus, resp. Nihilismus, und zwar vor allem im „Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung“. <sup>13</sup> Diese ‚Streitsachen‘ <sup>14</sup> spielen heute nicht ohne Grund eine Schlüsselrolle in der Debatte um die Anfänge des Nihilismus in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. <sup>15</sup> Gerade Schelling macht die nihilistischen Grundvoraussetzungen eines ausschließlich am Wollen orientierten Selbst- und Weltverhältnisses verschärft bewusst. Dies geschieht in Form jenes Selbstwiderspruches, <sup>16</sup> den die *Freiheitsschrift* im Ausgriff auf das Ganze des über mehr als zwei Jahrzehnte sich hinziehenden Streits gleichermaßen exponiert wie als Ursprungsvergessenheit des nachkantisch-idealistischen Freiheitsdiskurses brandmarkt.

Dieser Selbstwiderspruch ist der Kern jener „Metaphysik des Bösen“, die Heidegger bei Schelling in einer textnahen Lektüre freilegt. Er vereinnahmt diesen Selbstwiderspruch in eigener Sache, nämlich im Blick auf die eigene Nihilismusdiagnose des 19. und 20. Jahrhunderts. Gemäß

<sup>13</sup> Vgl. F.H. Jacobi: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [1811]. Hrsg. von K. Hammacher / W. Jaeschke. Hamburg 2000 (*Werke. Gesamtausgabe*. Bd. 3), 33-136; vgl. auch F.W.J. Schelling: *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* [1812], SW VIII, 19-136.

<sup>14</sup> Vgl. I. Kauttli: „Von ‚Antinomien der Überzeugung‘ und Aporien des modernen Theismus“. In: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg 1994, Bd. 1, 1-34.

<sup>15</sup> Vgl. W. Schröder: *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

<sup>16</sup> Der Selbstwiderspruch des Nihilismus steht im Zentrum von Schellings Auseinandersetzung mit Jacobi. Ihm kommt als Vorlage der heideggerschen Nihilismusdiagnose eine solche Bedeutung zu, die es rechtfertigt, ihn in der gebotenen Kürze einmal mehr am Text selbst aufzurufen: „So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch [...] aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen“ (SW VII, 390). Die prometheische Selbstermächtigung des Menschen, „selbst schaffender Grund zu werden“, führt Schelling als Programmformel an, hinter der sich gewissermaßen die Urszene des neuzeitlichen Sündenfalls verbirgt. Jene Selbstermächtigung ist die von ihm in der *Freiheitsschrift* nur phänomenologisch ausbuchstabierte eine Seite, deren andere – unter der Oberfläche von dieser verdeckt – in der Metapher des „umgekehrten Gottes“ zutage tritt. Diese Metapher dient als Stichwort, das vor allem eines leistet: Es gibt die Perspektive frei, innerhalb deren Schelling den Vollzug menschlicher Freiheit auf die verdrängte Möglichkeitsbedingung seiner selbst als eines Grundes hintergeht – eines Grundes, der gerade, indem er ständig ausgegrenzt wird, durch den Vollzug diese Ausgrenzung hindurch unter den Bedingungen extremer Entfremdung an Präsenz gewinnt. Die Präsenz dieses Grundes im innerweltlichen Verhalten des Menschen bezeugt sich nämlich nicht im Modus des Entzugs, vielmehr im Modus der Verkehrung, wobei die von Schelling als Definiens praktischer Subjektivität angeführte Zuschreibung, ‚selbst schaffender Grund zu werden‘, die freiheitstheoretisch bloß fassbare Gestalt dieser in Gott hinterlegten Verkehrung darstellt. Weiteres hierzu: L. Hühn: „Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“. In: *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*. Hrsg. von C. Iber / R. Poci. Cuxhaven / Dartford 1998, 55-94, hier 63-67.

dieser Diagnose muss die Willensmetaphysik als Konsequenz und Höhepunkt der abendländischen Philosophie im Ganzen begriffen werden. Es steht in der Fluchtlinie der heideggerschen Rede vom „Ende der Metaphysik“,<sup>17</sup> dass er in Schelling vor allem den Geistesverwandten Nietzsches herausstreicht und die „Metaphysik des Bösen“ zur Vorläuferfigur des „Willens zur Macht“ stempelt.<sup>18</sup>

Eine genaue Untersuchung dieser Auslegung Heideggers kann freilich erweisen, dass sie zweifelsohne auf einen wesentlichen strukturellen Zusammenhang überhaupt erst aufmerksam macht. In ihrer konkreten Ausführung ist sie aber doch von Überformungen und Verzerrungen der beiden Philosophen Schelling und Nietzsche nicht ganz frei. Man kann sich mühelos davon überzeugen, dass die Problematik eines ausschließlich am Willen orientierten Welt- und Selbstverhältnisses sowohl von Schelling als auch von Nietzsche derart in den Blick genommen wird, dass zugleich die kritische Grenze des willentheoretischen Fundamentalgedankens zur Geltung kommt. So fokussiert Schelling auf die tragische und selbstwidersprüchliche Verstrickung eines alles verwirklichen- und wissenwollenden Willens. Kontrastierend setzt er diesem einen gelassenen Willen entgegen. Nietzsche bricht von vornherein mit der Semantik affirmativer Totalitätsaussagen, wie sie etwa sein Lehrer Schopenhauer noch in seiner monistischen Version des *einen* Willensgeschehens an den Tag legte.

Die Verkürzung, die mit Heideggers Schellingektüre einhergeht, lässt sich beispielhaft an seiner auf Schellings *Freiheitsschrift* im Ganzen gemünzten Rede einer „Metaphysik des Bösen“ aufzeigen. Nichts liegt deutlicher auf der Hand, als dass Heidegger die schellingsche „Metaphysik des Bösen“ auf das gerade Gegenteil der kritischen Intentionen verpflichtet, die der Leonberger selbst vor Augen hatte, als er gegen Fichte den Selbstwiderspruch des bereits von Heinrich Friedrich Jacobi beim Namen genannten Nihilismus<sup>19</sup> mobilisierte. Es ist bekanntlich Jacobi, der in dem von ihm ausgelösten und vorangetriebenen Streit um Glauben und Wissen, zumal im Kontext des sogenannten Atheismusstreits der Jahrhundertwende,<sup>20</sup> den gegen Fichtes transzendente Subjektivität erhobenen Vorwurf breit diskutierte. Diese entwerte und vernichte sich selbst, da sie als Vernichtung alles Nichtsubjektiven sich selber aushöhle, ja halt- und bodenlos würde. Die auf die eigene Subjektivität zurückschlagende Dialektik einer Nichtigsetzung alles Nicht-Subjektiven gehört, wie sich zusammenfassend sagen lässt, in Radikalisierung einer jacobischen Grundfigur zum Kernbestand der schellingschen Metaphysik des Bösen. Sie ist daher in keinem Fall, wie Heidegger es nachweislich tut, gegen diese etwa auszuspielen.

Wie eine Philosophie, der ihre eigene Tradition fragwürdig wird, neue Begriffe und Denkformen ausprägt, um das fatale Selbstbegründungs- und Ermächtigungsgeschehen einer willentheoretisch fundierten neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie zu unterlaufen oder – mit dem Ausdruck Heideggers – zu ‚verwinden‘,<sup>21</sup> ist schon bei Schelling exemplarisch zu studieren. Dieses Studium

<sup>17</sup> Vgl. z.B. GA 49, 110.

<sup>18</sup> GA 42, 5.

<sup>19</sup> Vgl. J.G. Fichte: *Briefwechsel 1796-1799*. Hrsg. von R. Lauth / H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. III/3), 245.

<sup>20</sup> Vgl. *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*. Hrsg. von K.-M. Kodalle / M. Ohst. In Zusammenarbeit mit C. Danz. Würzburg 1999.

<sup>21</sup> Vgl. M. Heidegger: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. v. Hermann. Frankfurt am Main 1976 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Bd. 9), 410 (= GA 9).

gestaltet sich weitaus vielschichtiger als Heidegger glauben machen möchte, wenn er Schellings „Metaphysik des Bösen“ einfach der Vorgeschichte von Nietzsches „Willen zur Macht“ zuschlägt. Die Überformungen idealistischen Denkens, die Heidegger in eigener Sache betreibt, sind eine eigene Untersuchung wert. Diese Untersuchung hat die Probe darauf zu machen, ob und inwieweit Heideggers Kritik der abendländischen Metaphysik, entgegen der eigenen Einschätzung, als Ausformung, wenn nicht sogar als Nachfolgefigur ursprünglich idealistisch geprägter Motive zu werten ist. Diese Überformungen sind beredt, nicht weil es Sinn machte, Heideggers Auslegung Schellings nur als einen Beitrag zur philologischen Erforschung der Werke Schellings zu nehmen. Sie sind beredt vielmehr darin, dass sich an ihnen im Ausgriff auf das Ganze der inneren Denkentwicklung Heideggers, wie es sich seit den späten zwanziger Jahren bis in die fünfziger Jahre hinein gestaltet, sein gewandeltes Verständnis von Philosophie musterhaft zeigt.

Nicht ohne Grund ist es schließlich die schellingsche Formel „Wollen ist Urseyn“,<sup>22</sup> die nach Heidegger ein „Geschick des Abendlandes“<sup>23</sup> bezeichnet. Dieses wird in seinen Auswirkungen und seiner Reichweite erstmals in Schellings „Metaphysik des Bösen“<sup>24</sup> zur Sprache gebracht. Es ist im Horizont von Schellings Theorie des Bösen und der darin sichtbar gemachten Verkehrung und Entfremdung unseres modernen Selbst- und Weltverhältnisses gedacht, wenn Heidegger in eigener Sache die Wende der „Seynsfuge“ in das „Ungefüge“<sup>25</sup> beschreibt. Aus dieser Beschreibung bezieht er zugleich wesentliche Anregungen für die Entwicklung des seinsgeschichtlichen Denkens im Ganzen.

Für die innere Verwandtschaft Schellings und Heideggers sprechen zudem eine ganze Reihe paralleler Grundfiguren: die kritischen Analysen der Gegenwart und der Technik als Herrschaft der chronischen Zeit; der Umschlag von Rationalität in Mythologie nach Maßgabe einer Dialektik der Aufklärung; die Negativität des ersten und die Notwendigkeit eines zweiten Anfangs; Ekstase und Kehre als Figuren des Umbruchs und Neuanfangs; die Theorie der Gelassenheit als Gegenentwurf zur Willensfixiertheit der Moderne. Zum gemeinsamen Kernbestand gehört insbesondere die von Schelling in seiner *Freiheitsschrift* vorgetragene Fundamentalthese vom ‚Wollen als Urseyn‘. Darin manifestiert sich der Befund, dass die Entscheidung, die Auslegung alles Seienden durch das Interpretament des Willens zu leisten, die abendländische Metaphysik im Ganzen kennzeichnet: Entsprechendes gilt für die im Gegenzug hierzu entwickelte Ontologie, die das Sein als das Gelassene versteht. Diese Ontologie gipfelt in Schellings These von der Unvordenklichkeit des Seins.<sup>26</sup> Sie steht insofern in direkter Vorläuferschaft zu Heideggers Projekt, als sie gegenüber der „Seinsvergessenheit“<sup>27</sup> aller bisherigen Philosophie nach diesem Sein selbst zu fragen versucht.<sup>28</sup> Die Seinsvergessenheit

<sup>22</sup> SW VII, 350.

<sup>23</sup> M. Heidegger: *Heraklit. I. Der Anfang des abendländischen Denkens 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos.* Hrsg. von M.S. Frings. Frankfurt am Main 1979 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944.* Bd. 55), 180 (= GA 55).

<sup>24</sup> GA 42, 181.

<sup>25</sup> GA 42, 248; vgl. auch GA 49, 96.

<sup>26</sup> Vgl. SW XIII, 268.

<sup>27</sup> GA 9, 345.

<sup>28</sup> Vgl. zur Kontroverse in der Forschung G. Figal: *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit.* Frankfurt am Main 1988 (1991, 2000).

verstehen Heidegger nämlich als den Grundzug des Seins selbst, das daher auch konsequent als Entzug, Verbergung und Differenz (zum Seienden) bestimmt werden muss. Damit wird es als ein Ursprung und Anfang gedacht, der nie einfach präsent sein kann. Vielmehr muss er der wiederholenden Bemühung eines zweiten Anfanges abgerungen werden.<sup>29</sup> Es ist das erkenntnisleitende Interesse meines Beitrags, darauf aufmerksam zu machen, dass entscheidende Impulse für die zentralen Gedanken von Heideggers Spätphilosophie, besonders der Kehre und Gelassenheit, von der Auseinandersetzung mit Schelling ausgegangen sind. Und dies nicht erst etwa mit Heideggers Ausarbeitung des seinsgeschichtlichen Denkens, sondern weitaus früher, noch in der Phase der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit*.

## 2. Zur Chronologie von Heideggers Lektüre Schellings

Heideggers erste gründliche Lektüre Schellings datiert auf das Wintersemester 1927/28.<sup>30</sup> Sie fällt somit noch in die Zeit kurz nach Erscheinen von *Sein und Zeit* (1927). Für die Auseinandersetzung zentral sind des Weiteren die Bände 86 und 88<sup>31</sup> der Abteilung IV der Gesamtausgabe. Diese enthalten die Seminaraufzeichnungen Heideggers zu Schelling und Hegel und eine Darstellung der Spätphilosophie Schellings.

Die zeitliche Datierung verlohnt einer genaueren Betrachtung, findet doch die von Schelling in seiner Freiheitsabhandlung gegebene kritische Gegenwartsdiagnose seine historische Fortsetzung in der heideggerschen Modernitäts- und Technikkritik<sup>32</sup> als einem Einspruch gegen eine tradierte, an einseitigen Rationalitätsstandards sich ausrichtende Philosophie. Gegen diese setzt Heidegger zunächst die Fundamentalontologie, später dann das andersanfängliche Denken. Diese Konstellation ist sowohl entwicklungsgeschichtlich wie systematisch in drei Hinsichten bedeutsam:

1) Schon vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* (1927) entwickelt Heidegger das Konzept einer am ‚Leben‘ orientierten Philosophie.<sup>33</sup> Diese trägt von vornherein kritische Züge gegen eine am husserlschen Begriff der Intentionalität orientierte, wissenschaftliche Philosophie.

<sup>29</sup> Vgl. E. Angehrn: „Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik“. In: *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von E. Angehrn. Berlin / New York 2007, 247-274.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu die Edition von Heideggers Protokollheft aus dem WS 1927/28. Heideggers konkretes Interesse an der *Freiheitsschrift* ist wohl vermittelt über Karl Jaspers, von dem er im Frühjahr 1926 eine Ausgabe der *Freiheitsschrift* erhalten hat. Um welche Ausgabe es sich dabei handelt, lässt sich nicht eindeutig belegen. In Heideggers Brief an Jaspers vom 24.04.1926 bedankt sich dieser mit folgenden Worten (M. Heidegger / K. Jaspers: *Briefwechsel 1920-1963*. Hrsg. von W. Biemel / H. Saner, Frankfurt am Main 1990, 62): „Für das Schellingbändchen muß ich Ihnen heute noch einmal ausdrücklich danken. Schelling wagt sich philosophisch viel weiter vor als Hegel, wenn er auch begrifflich unordentlicher ist. Die Abhandlung über die Freiheit habe ich nur angelesen. Sie ist mir zu wertvoll, als daß ich sie in einem rohen Lesen erstmals kennenlernen möchte.“

<sup>31</sup> M. Heidegger: *Seminare. Hegel – Schelling*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 86) (im Druck); M. Heidegger: *Seminare. 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*. Hrsg. von A. Denker. Frankfurt am Main 2008 (*Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 88).

<sup>32</sup> Vgl. W. Schirrmacher: *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*. Freiburg 1983.

<sup>33</sup> Vgl. M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Bd. 63); vgl. hierzu G. Figal (1988).

2) Dies wird in *Sein und Zeit* in radikalierter Form im Zusammenhang der Struktur des Verfallens und dem philosophiehistorisch gewendeten Begriff der Destruktion auffällig.<sup>34</sup> Der nicht unproblematischen Semantik archäologischen Abtragens folgend, zielt Heidegger auf ein Freilegen einer Ursprungsschicht im Verstehen des Daseins. In der Uneigentlichkeit verschüttet, ist diese ihrerseits von Überlagerungen und Entstellungen erst zu befreien.

3) Diese Fundierungsoption wird mit der Konzeption der Seinsgeschichte ihrem ganzen Entstellungszusammenhang nach noch einmal verschärft: als Vorherrschaft des Willens, als Anspruch vollständiger Machbarkeit in der modernen Technik, der nur der Ausläufer einer langen, längst vergessenen geschichtlichen Entwicklung des Abendlandes sei. Heidegger tritt vor allem darin das Erbe des „mittleren“ Schelling an, insofern er die klassische Willensmetaphysik und die moderne Technik strukturell auf einer Ebene ansiedelt. Im Fokus dieser Engführung bestimmt er das Wesen der Moderne überhaupt. Für Heideggers Auseinandersetzung mit der modernen Technik ist Schelling mit seiner dezidiert willentheoretischen Auslegung der Natur, zumal die in der *Freiheitsschrift*, der Gewährsmann: In der *Freiheitsschrift* wird die Sonderstellung des Menschen im Ganzen des Seienden nach Maßgabe der Dialektik von Universal- und Partikularwille willentheoretisch fundiert.<sup>35</sup>

Heideggers Interpretation der *Freiheitsschrift* hat ihre ganze Pointe darin, diese als eine „Metaphysik des Bösen“ vorstellig zu machen. Der Leonberger wird so von vornherein in seiner Rolle als Vorläufer Nietzsches in einen philosophiegeschichtlichen Zusammenhang gestellt. Derart kommt er als Vollendungsfigur abendländischer Metaphysik in den Blick. Die Verkürzungen, die eine solche philosophiegeschichtliche Kontextualisierung mit sich bringt, machen hellhörig und bedürfen der Auslegung. Verpflichtet Heidegger doch gerade Schelling auf das Willensparadigma, dessen Grenzen ausgerechnet dieser in aller Ungeschminktheit gegen Fichte mobilisiert.

Schließlich liegt doch Schelling und Heidegger gemeinsam daran, die Auslegung alles Seienden im Lichte der Semantik *eines* Willens als Kennzeichnung der bis in ihre jeweilige Gegenwart reichenden Geschichte zu profilieren. Nicht zufällig vollendet sich die schellingsche als auch die heideggersche Gegenwartsdiagnose in einer Analyse der Willenszentriertheit dessen, was sich nach beiden in strukturell vergleichbarer Weise sowohl in der abendländischen Metaphysik selbst als auch in der technischen Beherrschung der Natur durch die Dynamik eines stets aufs Neue über sich hinausgehenden Willens vollzieht. Heideggers meistens an seine Auseinandersetzung mit Nietzsche zurückgebundene Kritik der „Machenschaft“ und des „Ge-stells“<sup>36</sup> als Grundzug moderner Technik ist jedenfalls früheren Datums. Dies zeigt sich darin, dass er vor dem so genannten, in der „Kehre“ fokussierten Ereignis-Denken der dreißiger Jahre ganz wesentliche Anregungen aus der Lektüre der *Freiheitsschrift* aufnimmt und seinem Denken anverwandelt. Er nutzt die Potenziale der dort sachlich angebotenen Operationsfiguren, um das von der Dynamik ständig sich überbietenden Willens gestiftete und fortan unterhaltene moderne Selbst- und Weltverhältnis als einen fundamentalen Entfremdungszusammenhang zu entlarven.

<sup>34</sup> Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1977 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Bd. 2), 26ff., 56ff., 232ff. (= GA 2).

<sup>35</sup> Vgl. SW VII, 362f.

<sup>36</sup> Vgl. M. Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main 1994 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 79), 24ff.

### 3. Willenszentriertheit und Gelassenheit

Spätestens seit der *Freiheitsschrift* (1809) unternimmt es Schelling, jenen sich paradigmatisch in der fichteschen Frühphilosophie aussprechenden Primat des Willens als das Symptom eines sich selbst entfremdenden Weltverhältnisses des modernen Menschen zu deuten.<sup>37</sup> Die auf die Beständigkeit und Unbedingtheit voluntativer Akte verpflichtete Selbstausslegung des Menschen zeitige nämlich ein Weltverhältnis, das sich in stetig vertiefender Entfremdung nur noch in Phänomenen der „Sucht“<sup>38</sup> und „Angst“<sup>39</sup> selbst begegnen kann. „Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt“.<sup>40</sup>

Der Reflex auf diese selbstwidersprüchlich verfasste Zeitdiagnose ist die willentheoretisch nicht minder paradoxe Form einer Gelassenheit, eines, wie Schelling dies ausdrückt, „Wille[ns], der nichts will“.<sup>41</sup> Dieser verspricht als beständiges Korrektiv zumindest regulativ die Aussicht auf ein gelingendes Selbst- und Weltverhältnis offen zu halten.<sup>42</sup>

Der von Heidegger selbst aufgewiesene Befund einer „Metaphysik des Bösen“ bezeichnet – wenn auch entgegen seiner Einschätzung – ein Gesamtgeschehen, dass mit und in dem am Willen orientierten Paradigma neuzeitlicher Subjektivität eine Selbst- und, mit Heidegger gesprochen, Seinsvergessenheit zum Tragen kommt. Diese durchherrscht die abendländische Tradition nicht kontingenter, sondern vielmehr notwendigerweise. Die Identifizierung von Sein und Wille – und damit alle implizierten Imperative der Aneignung, Herrschaft und Machbarkeit – zeitigt Folgen, insofern sie insgeheim die Tiefenstruktur der abendländischen Philosophie als einer nach Wissen und Wissenschaft strebenden organisiert. Die Identifizierung von Sein und Wille ist Heidegger aus seiner Schlüssellektüre der *Freiheitsschrift* wohl vertraut. Ebenso kann er die Alternativen und Gegenentwürfe, die Schelling als Wege aus der Überwindung des Willensparadigmas aufzeigt, aus seiner Quellenkenntnis beziehen.<sup>43</sup>

Doch zunächst ist festzuhalten, dass Schelling seine Kritik der Willenszentriertheit in dreifacher Weise durchführt: erstens als Kritik an der frühidealistischen Subjektivitätstheorie, deren Protagonist vor allem Fichte ist (1). Zweitens als die landläufigen Rationalitätsdiskurse verlassende Hinwendung

<sup>37</sup> Vgl. L. Hühn: „Die intelligible Tat“.

<sup>38</sup> Vgl. SW VII, 390.

<sup>39</sup> „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden“ (SW VII, 381).

<sup>40</sup> SW VII, 390f.

<sup>41</sup> SW VIII, 235.

<sup>42</sup> Vgl. L. Hühn: „Der Wille, der Nichts will. Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer“. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Kontext des Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von L. Hühn. Würzburg 2006, 149-160.

<sup>43</sup> Heidegger waren in der Ausgabe von Schellings Sohn die folgenden beiden Texte zugänglich: *Die Weltalter. Bruchstück* [1815]. SW VIII, 195-344; *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* [1821]. SW IX, 209-246.

zu den Formen des Mythos und der Erzählung. Diese werden von Schelling in seinem Konzept einer „neuen Mythologie“<sup>44</sup> schon früh entwickelt und dann methodisch und inhaltlich in seiner *Weltalter-Philosophie* (1811-1815) ausgebaut (2). Drittens als Philosophie der Gelassenheit, die gegenwärtig zur Willensmetaphysik ein völlig gewandeltes Verständnis von Philosophie einfordert (3).

1) Zunächst ist die Gegenstellung zur fichteschen Philosophie hervorzuheben. Sie entwickelt sich ab 1800 und findet in der *Freiheitsschrift* von 1809 ihre ausgestaltete Form: Das vom Subjektivitätstheoretischen Paradigma geleitete theoretische und praktische Weltverhältnis des Menschen, das Schelling in seiner Frühphase selber favorisiert, wird als eine Entfremdungs- und Verkehrsstruktur sichtbar. Diese Verkehrsstruktur erlaubt es, den Grundzug einer auf Aneignung, Herrschaft und Machbarkeit verpflichteten gesamtgesellschaftlichen Gegenwart zu entlarven. So stellt der bei Kant erstmals herausgestellte, von Fichte radikalisierte Primat der Praxis den letztlich sich selbst vernichtenden Anspruch dar, alles dem Menschen Fremde und Andere anzueignen und das eigene Gepräge zu geben. Schelling hat den Selbstwiderspruch einer beständig auf die willentliche Aneignung alles Seienden zwangsverpflichtete und darin sich selbst vernichtende Subjektivität als Grundwiderspruch beim frühen Fichte aufgedeckt. Vor diesem philosophiegeschichtlichen Hintergrund hat er die unter dem Titel des Bösen geleisteten Analysen von Selbstverkehrungen und Selbstübersteigerungen, von Ursprungsvergessenheit und prometheischer Selbstermächtigung als den Grundzug moderner Subjektivität als solchen ins Bewusstsein gehoben. Dies zu betonen ist aber nur die eine Seite. Deren andere liegt darin, dass Heideggers Blick auf die *Freiheitsschrift* als eine „Metaphysik des Bösen“ gerade erst die Schärfe und negativistischen Härten der ganzen Konstruktion bewusst macht.

2) Sodann ist daran zu erinnern, wie Schelling seine gegenwartskritische Diagnose in der *Weltalter-Philosophie* weiterführt: Die mit der Herrschaftsstruktur des Subjektes verbundene Form der Rationalität wird ihrerseits auf ihre verdrängten Anfänge im Mythos verwiesen und als Wille oder Herrschaft zum Wissen aufgezeigt. Die in der Geschichte des Chronos niedergelegte Einsicht erfährt in Schellings Denken eine neue, gegenwartskritische Funktion. Sie legt die Herrschaftsimperative der Gegenwart in einer gegenüber der modernen Rationalität anderen Form (der des Mythos) offen und hält seiner Zeit den Spiegel vor. Auf diese Weise soll sie ihr desaströses Geschehen entdecken, das in der Unmöglichkeit und Selbstersetzung des verabsolutierten Willensparadigmas besteht.<sup>45</sup> Dies bringt Schelling in die Formel: „Hier also der Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, durch sein Wollen zunichtemacht“.<sup>46</sup>

3) Die die neuzeitliche Philosophie kennzeichnende Entscheidung, die Auslegung alles Seienden im Lichte der Semantik *eines* Willens zu leisten, wird von Schelling vom Fluchtpunkt einer Theorie der Gelassenheit aus sowohl kritisiert wie auf einen ursprünglicheren, unvordenklichen Anfang unseres modernen Selbst- und Weltverhältnisses hintergangen. Heideggers Gelassenheitsdenken tritt bei all den Unterschieden, die sich hier auf tun, das Erbe eines hoch spekulativen Geschichtsdenkens an. In dessen Mittelpunkt ist die Frage nach dem Anfang des abendländischen Selbstverständnisses unseres Denkens von ganz entscheidender Bedeutung.

<sup>44</sup> Vgl. L. Hühn: „Die Idee der neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung“. In: *Evolution des Geistes. Jena um 1800*. Hrsg. von F. Strack. Stuttgart 1994, 393-411.

<sup>45</sup> Vgl. L. Hühn: *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart 1994, 195-226.

<sup>46</sup> SW IX, 235.

Schellings Begriff der Gelassenheit spannt sich auf zwischen der 1809 geäußerten Fundamentalthese vom „Wollen ist Urseyn“;<sup>47</sup> die ihm zufolge die Grundstellung des bisherigen Idealismus und sein höchstes Resultat bezeichnen soll, und seiner im Gegenzug hierzu in der *Weltalter*-Philosophie und den Erlanger Vorlesungen (1821) entwickelten geschichtlichen Ontologie, die das Sein als das Gelassene versteht.<sup>48</sup>

Der Ansatzpunkt liegt wiederum in Schellings Auseinandersetzung mit Fichte. Wie ein roter Faden begleitet diese die innere Denkentwicklung des Idealisten von den Schriften im Tübinger Stift an über das Jenenser *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 bis zur Erlanger Philosophie. Die Grundfigur einer ‚Selbstverstrickung der Freiheit‘<sup>49</sup> ist der hermeneutische Schlüssel, mit dem Schelling die Wesensstruktur des fichteschen Ich vorstellig macht. Diese Grundfigur wird in den Erlanger Vorlesungen vor dem Hintergrund des ontologischen Primates der ewigen Freiheit als Folie für die Interpretation der Negativität menschlicher Wissensaneignung im Ganzen aufgespannt. Die spezifische Unverfügbarkeit und Unvordenklichkeit dieser ewigen Freiheit sind die zentralen Stichworte, die sich durch Schellings Werk in verschiedener Form hindurch ziehen. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf die „Ekstase“ des Ich<sup>50</sup> hinzuweisen, die Schelling in der Erlanger Phase als Nachfolgebegriff des im Frühidealismus virulenten Konzeptes der „intellektuellen Anschauung“<sup>51</sup> profiliert. In seiner Spätphilosophie bestimmt er sie zu einer Ekstase der Vernunft<sup>52</sup> fort. Der Gedanke eines „Loslassens“ von sich, der Neuschaffung der Vergangenheit durch die „Scheidung von sich selbst“<sup>53</sup> und die Konzeption eines nichtwissenden Wissens ist Schellings Antwort auf seine negativistische Gegenwartsdiagnose. Es ist zu verfolgen, dass die Denkentwicklung Schellings schließlich in seiner Spätphilosophie in der These von der Unvordenklichkeit des Seins<sup>54</sup> gipfelt. Demgegenüber kann sich das Denken nur gelassen, nämlich hinnehmend verhalten kann, insofern es immer schon von ihm unvordenklich ausgeht und ausgehen muss.

Die Rekonstruktion von Schellings Theorie der Gelassenheit lässt sich sodann vor dem Hintergrund von Heideggers Gelassenheitsdenken schärfer in den Blick nehmen. Sie gewinnt Kontur namentlich in Bezug auf Heideggers Projekt, gegenüber der Seinsvergessenheit aller bisherigen Philosophie nach diesem Sein selbst zu fragen. Aus dem Grundzug des Seins als Verbergung, Entzug und Differenz wird erst die Seinsvergessenheit der Moderne in ihrer Notwendigkeit verständlich. Die Gegenwartskritik erhält hierin ihr sachliches Fundament und ihre geschichtliche Begründung. Zu diesem Kontext gehört, dass schon das in *Sein und Zeit*<sup>55</sup> vorgelegte Verständnis der Wahrheit als

---

<sup>47</sup> SW VII, 350.

<sup>48</sup> F.W.J. Schelling: *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*. Hrsg. von H. Fuhrmans. Bonn 1969, 71 (= *Initia*).

<sup>49</sup> Vgl. *Initia*, 42 sowie L. Hühn: *Fichte und Schelling*, 195-197.

<sup>50</sup> Vgl. SW IX, 229.

<sup>51</sup> Vgl. zum Kontext etwa J. Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94-1801/02*. Stuttgart 1986.

<sup>52</sup> Vgl. SW XIII, 162f. Vgl. hierzu W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus*.

<sup>53</sup> F.W.J. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*. Hrsg. von M. Schröter. München 1946, 11 (= WA).

<sup>54</sup> SW XIII, 268.

<sup>55</sup> GA 2, 44.

Unverborgenheit die in ihm selbst angelegte Tendenz zur Verbergung sichtbar macht. Diese Tendenz wird dann ab Anfang der 30er Jahre als geschichtlich sich ereignender Entzug gefasst.<sup>56</sup> Diese Entzugstendenz wird ihrerseits nur sichtbar aus einer gegenüber dem Wissenwollen und der wissenden Aneignung des Seienden anderen Haltung des Denkens, die Heidegger paradigmatisch als Besinnung und „Gelassenheit zu den Dingen“<sup>57</sup> bestimmt.

#### 4. Der erste und der andere Anfang des abendländischen Denkens

Der Zusammenhang von Entzug und Gelassenheit bei Heidegger erscheint nochmals in anderer Perspektive, wenn man sie mit Schellings Theorie des Anfangs vergleichend diskutiert. Bei dem Idealisten bezeichnet die Grundfigur des ersten und zweiten Anfangs exemplarisch die Haltung der Gelassenheit in theoretischer Hinsicht: Der erste und als Ursprung bestimmte Anfang kann nie anders als in seiner Negativität (in Form der Deformation, als Phänomen des Bösen) präsent werden. Die Möglichkeit eines anderen, zweiten Anfangs erweist gerade den ersten als verkehrten.

An diese geschichtsphilosophische These knüpft Heidegger direkt an. Arbeitet Schelling sich doch im Kontext der schellingschen *Freiheitsschrift* und den Entwürfen zur *Weltalter*-Philosophie (1811-1815) an einer Anfangsfigur ab, die bis in die Phase seiner Erlanger Vorlesungen (1821) richtungweisend geblieben ist: Es ist die Figur einer anamnetischen Historie des Anfangs<sup>58</sup> der Welt in einer von diesem Anfang bereits entfremdeten Zeit. Schelling unterbreitet dort die Diagnose einer sich selbst entfremdeten und in sich zerfallenen Moderne. Dabei vermerkt er diesen Zerfall in seiner ganzen Negativität nicht nur nachträglich. Vielmehr sieht er ihn bereits im Anfang der Welt, in einer ‚vorweltlichen‘ Vergangenheit grundgelegt.<sup>59</sup>

Die Anfangsfiguren der Freiheitsphilosophie und die der *Weltalter* zeichnen schließlich bewusst Urszenen menschlicher Erfahrung nach. Es definiert diese Szenen in ihrer ganzen Ursprünglichkeit, dass alle ihnen folgenden und sich aus diesen ergebenden Konstellationen von ihnen durchdrungen sind. Umgekehrt gilt dies keineswegs. Diese Szenen variieren im Grunde nur ein einziges Thema. Es ist dabei letztlich gleichgültig, welches Beispiel Schelling jeweils aufruft und heranzieht: ob er – die Dialektik des Bösen ausbuchstabierend – den „Uebermuth, alles zu seyn“, als Hybris grenzenloser Selbstverfehlung des Menschen anprangert<sup>60</sup> und als Sündenfall der Moderne profiliert oder ob er das

<sup>56</sup> GA 9, 188; M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 1989 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 65), 110ff. (= GA 65).

<sup>57</sup> M. Heidegger: „Gelassenheit“. In: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910 – 1976*. Hrsg. von H. Heidegger. Frankfurt am Main 2000 (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Bd. 16), 529.

<sup>58</sup> Vgl. L. Hühn: „Die anamnetische Historie des Anfangs. Ein Versuch zu Schelling und Kierkegaard.“ In: *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von E. Angehrn. Berlin / New York 2007, 203-213.

<sup>59</sup> *Initia*, 136.

<sup>60</sup> Vgl. SW VII, 391f.

„Seyn“<sup>61</sup>, ja das Leben im Ganzen als Verhängniszusammenhang<sup>62</sup> deutet oder ob er schließlich die Spiegelbildmetapher des Narcissus im ovidischen Mythos<sup>63</sup> einmal mehr als Ort eines misslingenden Selbstbezuges zur Sprache bringt.<sup>64</sup> Die Beispiele sind einschlägig und beredt genug. Sie bringen das Grundthema, nämlich die Selbstverfehlung der menschlichen Freiheit bereits in ihrem ersten Selbstvollzug, gewissermaßen *in statu nascendi*, in den Blick. Es liest sich nachgerade wie ein Kommentar auf die zahlreichen, stets jedoch mit einem negativen Vorzeichen versehenen Anfangsfiguren seiner Freiheits- und Weltalterphilosophie, wenn Schelling in den Erlanger Vorlesungen (1820/21) resümiert: Es „erhellte, daß über das, was Anfang ist, notwendig ein Verhängniß, *necessitas fatalis*, waltet; daß überhaupt kein Anfang ohne Selbstbetrug, Überlistung möglich ist.“<sup>65</sup>

Allen verflachenden Vorstellungen ursprungslogischer Anfänglichkeit im Sinne der *arché* zum Trotz, zielt Schelling dergestalt auf einen Anfang, der *zum einen* die Potenziale eines zweiten Anfangs in sich birgt. Darin unterscheidet er sich in einem emphatischen Sinne von einem bloß innerweltlichen Beginnen. *Zum anderen* trägt dieser erste Anfang – paradox genug – aber bereits in seinem ersten Selbstvollzug die Spannung aus, diesen Selbstvollzug auf eine ihm vorgelagerte Ebene seiner Ermöglichung zu hintergehen. Insgeheim greift er auf den Möglichkeitshorizont eines radikalen Auch-anders-sein-Könnens aus. Ein solcher Ausgriff bringt überhaupt erst zu Bewusstsein, dass der erste Anfang verfehlt ist, ja der erste Gebrauch der Freiheit in ihrem Missbrauch liegt. Ohne diesen Ausgriff in einer aufgestockten Transzendenz zu konservieren, setzt Schelling ihn offenbar als einen Maßstab an. In seiner normativen Kraft wirkt er auf die Wirklichkeit zurück, der er entnommen und abgelesen ist. Das So-und-nicht-anders-Sein dieser Wirklichkeit wird natürlich in ihrer vermeintlichen Monopolstellung dergestalt gebrochen und zunächst einmal hinterfragt. Dies geschieht aus der Warte eines maßstäblichen *Seinsollenden* daraufhin, ob wir wollen, dass das, was ist, auch sein soll, und ob dasjenige, was ist, überhaupt fortwähren sollte. Diese Frage ist nicht gradueller, vielmehr struktureller und ganz grundlegender Natur.

Zweifelsohne schließt die soeben angegebene Frage die wohl radikalste Artikulation des Vorbehalts ein. Womöglich liegt die aus jenem ersten Anfang resultierende Erfahrungswelt in ihrem So-und-nicht-anders-Sein nicht allein nur im Argen. Vielmehr könnte sie bereits von ihrer ursprünglichen Fassung her selber – wenn ein solches Wortspiel erlaubt ist – das Arge sein. Wird diese Frage auf diese prinzipielle Weise der gegebenen Erfahrungswelt zugrunde gelegt oder – besser ausgedrückt – ihr gleichursprünglich an die Seite gestellt, so macht sie die Wirklichkeit von Anfang an zum Gegenstand einer freien Entscheidung. Die Wirklichkeit wird damit in einem fundamentalen Sinne prekär. Schelling gehört mit der Virtualisierung des Gegebenen im Lichte eines zunächst

<sup>61</sup> „Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Seyn schon ein tieferer Zustand des Wesens, und daß sein urerster unbedingter Zustand über allem Seyn ist. Einem jeden von uns wohnt das Gefühl bey, das Die Nothwendigkeit dem Seyn als sein Verhängnis folgt.“ (WA, 14).

<sup>62</sup> „Dieß ist das Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich faßlich zu werden; hernach, nachdem es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darinn es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein eigen selbstgegeben Leben aufheben müßte.“ (WA, 34).

<sup>63</sup> Vgl. Publius Ovidius Naso: *Metamorphosen*. In dt. Hexameter übertragen u. mit dem Text hrsg. von E. Rösch. München 1964, 104-113.

<sup>64</sup> Vgl. WA, 17.

<sup>65</sup> *Initia*, 136.

freiheitstheoretisch geschärften und sodann aber auch theologisch überzeichneten *Seinsollenden* in der Sache ganz entschieden auf die Seite derer, die – wie Schopenhauer und Kierkegaard,<sup>66</sup> aber auch wie etwa Paul Tillich<sup>67</sup> nach ihm, um nur die Prominentesten mit Namen zu nennen – eine Neubestimmung des Wirklichkeitsbegriffes auf der Grundlage eines Freiheitsanspruches einklagen. Dieser kommt seiner noch so verfehlten Einlösung stets zuvor und bleibt unzugänglich. Die Geschichte unserer Erfahrungswelt wird so zu einem gewissermaßen nie aufzulösenden Streit zwischen dem Anfang und dem, was aus ihm hervorgegangen ist. Dieser Anfang bleibt jeder wiederholenden Aneignung ebenso unverfügbar, wie er als solcher gerade im Modus des Entzugs und Verbergens seine Wirkmächtigkeit entfaltet. „Nur so ist ein Anfang möglich, ein Anfang der nicht wieder aufhört Anfang zu seyn, ein wahrhaft ewiger Anfang. Denn auch hier gilt es: der Anfang als Anfang darf sich selbst nicht kennen. [...] Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtsein gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet. Wer beym Entschluß sich vorbehält ihn wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang.“<sup>68</sup>

Es kennzeichnet die schellingsche Grundfigur des Anfangs, dass dieser seiner ganzen Unvordenklichkeit nach nie anders als in seiner Verfehlung, mithin in Deformation und im Phänomen des Bösen präsent werden kann. Dergestalt bringt die gleichursprünglich mit ihm gestiftete Möglichkeit eines anderen, zweiten Anfangs den ersten als einen verkehrten überhaupt erst zu Bewusstsein. Wie gesagt, Heidegger knüpft an diese Grundfigur eines gerade in seiner Verbergung wirksam werdenden Ursprungsgeschehens mit der in der Gegenwendigkeit von Entzug und Offenbarwerden liegenden Dialektik an. Gerade in dieser Gegenwendigkeit liegt ein Moment grundsätzlicher Verborgenheit. Weit davon entfernt, ein bloß einzelnes, dem Wissen widerständiges Element zu sein, geht es in diesem Wissen nie ganz auf, gerade weil es dieses strukturiert und trägt. Schellings Nachfolgekonzepktion eines Ur- oder Ungrundes 1809<sup>69</sup> wird zum Titel eines nicht mehr vom Wollen her verstandenen Zulassens, das sich jeder willentlich vollzogenen Aneignung und Beherrschung entzieht. Der heideggersche Impetus, die im Wissensvollzug liegende Unverfügbarkeit zu wahren, hat jedenfalls mehr mit Schellings Spätphilosophie zu tun als sich auf den ersten Blick womöglich vermuten ließe. Schließlich rollt der spätere Schelling in seiner Zweiteilung von einer negativen und positiven Philosophie die zentralen Figuren von Entzug und Verbergung bewusst auf. Im Gedanken eines unvordenklichen und unverfügbaren Seins wird jedes im Möglichkeitsmodus des bloß Denkbaren angesiedelte Wissen mit der eigenen Grenze, nämlich der ihm zuvorkommenden Wirklichkeit, konfrontiert.<sup>70</sup>

Die Frage nach dem Sein ist für Heidegger und Schelling, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, zugleich die Frage nach dem Ursprung: in Schellings *Freiheitsschrift* als Konstellation von „Grund“, „Existierendem“ und „Ungrund“ (s.o.), bei Heidegger als die ontologische Differenz von Sein und Seiendem. Gerade diese Differenz wahrt die Spannung ihrer irreduziblen Momente. Weder

<sup>66</sup> Vgl. L. Hühn: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*. Tübingen 2009.

<sup>67</sup> P. Tillich: *Systematische Theologie*. Bd. II. Stuttgart 1958, 35-67.

<sup>68</sup> WA, 184.

<sup>69</sup> SW VII, 406.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu W. Högbe: *Echo des Nichtwissens*. Berlin 2006.

werden diese Momente ihrerseits noch einmal in einem übergreifenden Ganzen untergebracht noch wird eines der Momente zu einem solchen Ganzen hypostasiert. Um bei Schelling zu bleiben:

„Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.“<sup>71</sup>

Weit davon entfernt auf ein dergestalt „Letztes“ oder „Erstes“ zurückzugehen, es als gründendes Fundament freilegen und identifizieren zu können, unterhält das von Schelling angesprochene Stiftungsgeschehen eine nie aufzulösende Spannung zwischen dem Gott, sofern er in actu existiert, und dem seiner Existenz stets aufs Neue zuvorkommenden Grund. Dieses Spannungsverhältnis wird im unmittelbaren Anschluss an die Freiheitsabhandlung, zumal in der *Weltalter*-Philosophie, von Schelling zu einem nie endenden Streit zwischen dem Anfang und seiner Geschichte fortbestimmt. Die Geschichte wird zum Austragungsort eines unauflösbaren Widerspruchs zwischen dem, was ursprünglich gewollt und in diesem Wollen zugleich verfehlt und verstellt wird. Wie bereits zuvor zitiert: „Hier also der Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht.“<sup>72</sup>

Es ist die Dialektik dieses im Binnenhaushalt des Wollens tief verankerten Selbstwiderspruchs, über welchen Schelling bereits in seinen Spekulationen über das Alter der Welt die Folie aufspannt, um unsere innerweltliche Zeit als Zeit des Übergangs zu beschreiben. Innerhalb dieses Übergangs bezeugt die vorweltliche Vergangenheit ihre ganze Präsenz inmitten der Gegenwart wirkmächtig gerade im Modus des Entzugs und Verbergens. Und es ist zumindest die Anfrage wert, ob es nicht in der Fluchtlinie dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion gedacht ist, wenn gut hundert Jahre später Heidegger in seiner Diagnose der eigenen Zeit die Geschichte des Seins im Ganzen als eine Geschichte des Übergangs kennzeichnet: von einem ersten zu einem anderen Anfang, der in der Gegenwart nur vorläufig und vorbereitend gedacht wird.

Aus diesem Grund kennzeichnet Heidegger das ‚seynsgeschichtliche‘ Denken als das „anfängliche“,<sup>73</sup> „übergängliche“<sup>74</sup> und „untergängliche“<sup>75</sup>, wobei der „andere Anfang“ des abendländischen Denkens seine Bestimmtheit als der „andere“ aus dem Bezug zum ersten, griechischen Anfang empfängt. In den *Beiträgen* schreibt Heidegger: „Der andere Anfang des Denkens ist so genannt, nicht weil er nur andersförmig ist als beliebige andere bisherige Philosophien, sondern weil er der einzig andere aus dem Bezug zu dem einzig einen und ersten Anfang sein muß.“<sup>76</sup>

Heidegger tritt vor allem darin das Erbe des deutschen Idealismus schellingscher Prägung an,

<sup>71</sup> SW VII, 358.

<sup>72</sup> SW IX, 235.

<sup>73</sup> M. Heidegger: *Über den Anfang*. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main 2005 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 70), 55 (= GA 70).

<sup>74</sup> M. Heidegger: *Das Ereignis*. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main 2009 (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*. Bd. 71), 259 (= GA 71).

<sup>75</sup> GA 70, 142; vgl. dazu D. Barbarić: *Der untergehende Anfang*. Unveröffentlichtes Manuskript.

<sup>76</sup> GA 65, 4.

dass er mit seiner Fixierung des Seins auf sich selbst dessen Ursprungsmächtigkeit festschreibt. Zugleich substantiiert er die veranschlagte Wahrung von Verborgenen- und Entzogenheit des „einzigen und ersten Anfang“. Und dies ist es dann auch, was seine Kontinuität mit der schellingschen Philosophie ganz wesentlich ausmacht: Er bestimmt die Spannung oder Fügung des Denkens ab Mitte der 30er Jahre in der Figur eines ersten und eines zweiten, andersanfänglichen Anfanges – wenn auch nur noch geschichtlich und nicht wie Schelling als Ausprägung oder Darstellung des Absoluten selbst. In diesem Zuge beutet er die Semantik des Archäologischen und Ursprünglichen metaphorisch ungeschützt aus. Deswegen muss die kritische Anfrage schon erlaubt sein, ob Heidegger nicht – schellingscher als Schelling selbst – einer Restitution planen Ursprungsdenkens Tür und Tor öffnet.

### 5. Das Missverständnis: Die Ortlosigkeit des Anfangs bei Hegel

Zudem liegt Heideggers Nähe zu der schellingschen Philosophie bezeichnender Weise dort offen zutage, wo Schelling selbst sich am weitesten von Hegel entfernt hat. Unter den idealistischen Philosophen ist es gerade Schelling, der ein Leben lang an der Konnotation von Absolutheit und Anfangsdenken festhielt. Dies vollzieht sich vor allem in polemischer Gegenstellung zum hegelschen Systemgedanken. Was Hegel destruiert, wird von Schelling beinahe zeitgleich erneuert: die Figur eines wie weit auch immer verdeckten, als Ursprung zu denkenden Anfanges.<sup>77</sup> Diese Erneuerung führt bei Schelling dazu, den Charakter absoluten Wissens im System dahingehend aufzugeben, dass die von Hegel gedachte Aufhebung ins Wissen nicht mehr absolut umfassend sein kann. Es entsteht ein weitaus differenzierteres Bild idealistischen Systemdenkens, als welches Heidegger vor allem in seiner Rede von der „Vollendung“ der abendländischen Metaphysik bei Schelling<sup>78</sup> und in dessen Nachfolge bei Nietzsche zeichnet, wenn man die Potenziale der hegelschen Ursprungs- und Anfangskritik herausstreicht. Diese ist gegen ihre durch Schelling und Heidegger gleichermaßen verflachenden Interpretationen zu mobilisieren.<sup>79</sup> Schließlich kann man an Hegels Kritik frühidealistischen Systemdenkens exemplarisch studieren, dass er mit allen etwa für Fichte noch gültigen Optionen eines absoluten Anfangenkönnens radikal bricht. Die allenthalben beschworene Voraussetzungslosigkeit einer philosophischen Wissenschaft zählt er zu den größten Voraussetzungen überhaupt.<sup>80</sup> So ist das von Hegel konstruierte Vernunftsystem, in dem alles Seiende in sein Gewusstsein aufgehoben sein soll, seinem absoluten Anspruch nach umfassend und vollendet. Diese Vollendung erreicht es aber gerade um den Preis der für die traditionelle Substanzmetaphysik zentralen Bestimmung des Anfangs. Der Anfang selber wird in Hegels Denken ortlos. Er wird zum Austrag der paradoxen Grundkonstellation eines durch Vermittlung erst gestifteten und darüber hergestellten Ursprungs.

---

<sup>77</sup> Vgl. L. Hühn: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus*, 159-168.

<sup>78</sup> GA 49, 96.

<sup>79</sup> Vgl. L. Hühn: „Zeitlos vergangen. Zur inneren Temporalität des Dialektischen bei Hegel“. In: *Der Sinn der Zeit (FS Michael Theunissen)*. Hrsg. von E. Angehrn / C. Iber. Weilerswist 2002, 65-84.

<sup>80</sup> A. Arndt: „Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik“. In: *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Hrsg. von A. Arndt / C. Iber. Berlin 2000, 126-139.

## 6. Zusammenfassung und Ausblick

Dass die Philosophie Schellings mehr als die jedes anderen idealistischen Denkers zur unmittelbaren Vorgeschichte des heideggerschen Denkens gehört, ist seit der einschlägigen Habilitationsschrift des Heidegger-Schülers Walter Schulz ein offenes Geheimnis. Umso mehr nimmt es wunder, dass bis in unsere Tage die Forschung beinahe durchgehend noch mit der Klärung der expliziten Rezeption vor allem der schellingschen *Freiheitsschrift* durch Heidegger beschäftigt ist. Eine wirklich umfassende systematische Untersuchung des idealistischen Erbes im Denken Martin Heideggers steht weiterhin aus. Ähnliches gilt für die durch Heideggers Schüler eröffneten Debatten im 20. Jahrhundert. Die Traditionslinie moderner Naturethik und Technikkritik, die, von Schelling herkommend, über Heidegger und vermittelt durch diesen bis zu dessen Schülern Hans Jonas, Hannah Arendt und Günther Anders reicht und heute ihre beispielhafte Aktualisierung in der modernen Naturethik findet, ist bisher kaum zur Kenntnis genommen.

Es ist auffällig, dass sich wesentliche Momente insbesondere der jonasschen Verantwortungs-ethik<sup>81</sup> mit ihrer Kritik der Leib- und Naturvergessenheit der klassischen Metaphysik nicht ohne den schellingschen Hintergrund verstehen lassen: so die spekulative Figur einer Selbstzurücknahme Gottes,<sup>82</sup> so die Theorie der Verantwortung für das Ganze des Seienden. Die antikantische Pointe dieser Theorie liegt bekanntlich darin, dass sie Zwecke nicht allein an die menschliche Rationalität bindet, sondern sie jedem Lebewesen zuspricht, das leben will. Die durch Hannah Arendt gegebenen Analysen des Willens<sup>83</sup> im Spannungsfeld von *vita activa* und *vita contemplativa* sind in diesem Zusammenhang ebenso zu nennen, wie die modernitätskritischen Überlegungen von Günther Anders<sup>84</sup> zum Pandynatos-Prinzip technologischer Rationalität<sup>85</sup>. In schwerlich zu überbietender Weise führen diese Überlegungen die von Schelling in seiner Theorie des Bösen auf den Weg gebrachte Kritik eines ausschließlich am Wollen orientierten Selbst- und Weltverhältnisses mit der Dynamik moderner Technisierungsprozesse eng. Darüber bestimmen sie das Wesen der Moderne insgesamt.

Kein Zweifel, dass das rezeptions- und motivgeschichtliche Weiterwirken Schellings im Werk Martin Heideggers Folgen zeitigt, die vor allem über das „philosophische Dreigestirn“ Anders, Arendt, Jonas bis in die modernitätskritischen Debatten unserer Tage aktuell geblieben sind.<sup>86</sup> Kein Zweifel aber auch, dass diese Aktualität ganz wesentlich damit zu tun hat, dass sich sowohl die

<sup>81</sup> H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main 1979.

<sup>82</sup> H. Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main 1987; vgl. C. Schulte: „Zimzum bei Schelling“. In: *Kabbala und Romantik*. Hrsg. von E. Goodman-Thau / C. Mattenklott / C. Schulte. Tübingen 1994 (*Conditio Jadaica* 7), 97-118.

<sup>83</sup> H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*. Bd. 2: *Das Wollen*. München 1979.

<sup>84</sup> Vgl. G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1. München 1956, 23f.

<sup>85</sup> „Nun gilt aber nicht nur, daß alles Machbare gesollt ist, sondern auch, daß jede dem Gemachten zuge dachte Verwendung auch wirklich durchgeführt werden soll. [...] Nicht nur ist das Gekonnte das Gesollte, sondern auch das Gesollte das Unvermeidliche“ (G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2. München 1980, 17).

<sup>86</sup> Vgl. R. Wolin: *Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton, NJ 2001.

schellingsche als auch die heideggersche Gegenwartsdiagnose in einer Analyse der Willenszentriertheit dessen, was abkürzend unter Moderne verstanden wird, vollenden. Heidegger ist der Erste, der in Schellings Fundamentalthese vom „Wollen ist Urseyn“<sup>87</sup> diese Vollendungsgestalt eingezeichnet hat. Auf dieser Folie hat er dem Idealisten die Rolle eines Wegbereiters des Nihilismus zuerkannt. Heidegger ist es auch, der bei aller Kritik, die er an Schelling übt, in dieser Vollendungsgestalt abendländischen Denkens zugleich den Kern einer „Metaphysik des Bösen“ wahrnimmt. Deren kritische Potenziale nimmt der Meßkirchner in spannungsreicher Weise auf, indem er sie dem eigenen zeitdiagnostischen Befund anverwandelt. Seine These von der sich steigernden Seinsvergessenheit, die als Geschichte zunehmender Selbst- und Weltentfremdung in der modernen Technik ihre extremste Ausgestaltung und Zuspitzung erfährt, ist die Kehrseite seiner Diagnose eines haltlosen, letztlich selbst zerstörerisch gewordenen Nihilismus. Dieser Nihilismus kündigt sich bei Schelling erstmals philosophisch an. Er gipfelt vor allem in der Konzeption des „Willens zur Macht“ bei Nietzsche und erreicht dort seinen ultimativen Höhepunkt.

Man mag sich wundern, dass Heidegger selbst die modernitätskritischen Potenziale der schellingschen Willensmetaphysik nicht wahrhaben will und vieles, was er gegen die schellingsche Freiheitsabhandlung mobilisiert, gerade dort zur Entfaltung kommt. Doch spricht dies nicht gegen die sachliche Affinität und innere Verwandtschaft der beiden. Es spricht womöglich für die Produktivität des heideggerschen Missverständnisses, dass es dazu anhält, die ganze philosophiegeschichtliche Konstellation von Grund auf noch einmal neu zu überdenken.

Zu den vielleicht am tiefsten reichenden Gemeinsamkeiten gehört schließlich, dass beide Philosophen in ihrer kritischen Diagnose der Moderne sich dazu herausgefordert fühlen, sich der vergessenen Ursprünge abendländischer Metaphysik zu versichern. Über ein vertieftes Ursprungsdenken sollen alternative Grundhaltungen des Philosophierens gegenüber dem Primat der neuzeitlichen Wissensaneignung (zurück-) zurückgewonnen werden: Die Haltung der Offenheit, der Gelassenheit der Welt und ihren Gegenständen gegenüber, der ekstatischen Hingabe, der „Kehre“ und nicht zuletzt das antike Pathos des Staunens<sup>88</sup> gehören ebenso zum gemeinsamen Kernbestand wie die hoch spekulative Form einer Ursprungsvergewisserung. In seiner *Weltalter*-Philosophie bringt der Idealist diese in nahezu endlosen Anläufen unter dem traditionsmächtigen Titel der Erinnerung philosophisch zur Sprache. Gut hundert Jahre später kann Martin Heidegger – über alle noch so auffälligen Differenzen hinweg – an diese Ursprungsvergewisserung anschließen, wenn er unter den Bedingungen der „Seinsverlassenheit“ in der Phase der Vollendung der Metaphysik den Lesern seines Buches zu Nietzsche anempfiehlt: „Zu Zeiten kann [...] die Erinnerung in die Geschichte der einzig gangbare Gang in das Anfängliche sein.“<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> SW VII, 350.

<sup>88</sup> Vgl. W. Janke: *Plato. Antike Theologien des Staunens*. Würzburg 2007.

<sup>89</sup> GA 6.2, 440.