

Faktizität der Existenz und unbedingtes Sollen.
Zur ethischen Verantwortung bei Heidegger und Kant.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät

der

Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

vorgelegt von

Frank Hebestreit, Eichstätt

2008

Referent: Prof. Dr. Norbert Fischer
Koreferent: Prof. Dr. Elmar Anhalt
Tag der letzten mündlichen Prüfung: 18. 02. 2009
(gemäß § 15 Abs.1)

Danksagung

Ich möchte an dieser Stelle einigen Menschen meinen herzlichen Dank aussprechen, da sie am Gelingen dieser Arbeit einen wesentlichen Anteil haben und ohne deren Unterstützung diese nicht zustande gekommen wäre.

Zunächst danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Norbert Fischer für seine unkomplizierte und wegweisende Sachkompetenz, die er in seiner Erfahrung an mich weitergegeben und an das wissenschaftliche Arbeiten heran geführt hat. Durch seine Arbeit ist mir auch die Philosophie Kants innerlich wertvoll und fruchtbar geworden, die mir während des Studiums immer verschlossen geblieben war. Er hat mich gelehrt, kritisch und achtsam zu prüfen, zu denken und auch zu leben.

Daran anschließend möchte ich einen Dank an Prof. Dr. Elmar Anhalt aussprechen, dessen didaktisches Geschick mir immer wieder neue Denkmöglichkeiten eröffnet und bereitet, durch die meine Arbeit zweifellos an Qualität gewonnen hat.

Zudem möchte ich Frau Gina Gebhard, Rebekka Thiel, Diana Wolfschmidt, Joachim Eck und Florian Bruckmann für die Mühe danken, meine Arbeit einer kritischen und hilfreichen Korrektur unterzogen und damit den wissenschaftlichen Wert wie auch die Verstehbarkeit eines solch komplexen Themas gesteigert zu haben. Sie alle haben mir in schwierigen Phasen immer wieder Mut zugesprochen. Einen ganz herzlichen Dank an euch alle. Schließlich möchte ich all den Menschen Dank sagen, die im Umfeld der Arbeit an ihrem Zustandekommen beteiligt sind.

Mein größter Dank aber gilt Gott, welcher mir die innere Kraft und Geduld geschenkt hat, mich während dieser Monate und Jahre auszuhalten und Wüstenzeiten durchzustehen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	S. 10
1. Die Faktizität der Existenz	
1.1. Die Existenz des Daseins	S. 22
1.1.1. Das Sein um des Seins willen	S. 23
1.1.2. Die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit	S. 28
1.1.2.1. Die Eigentlichkeit	S. 28
1.1.2.2. Die Uneigentlichkeit	S. 30
1.1.3. Die Faktizität der Existenz und Dasein	S. 33
1.2. Die Existenz des Subjekts	S. 39
1.2.1. Der Mensch als Zweck an sich selbst	S. 40
1.2.2. Die Freiheit und die Naturkausalität	S. 45
1.2.2.1. Die Freiheit	S. 46
1.2.2.2. Die Naturkausalität	S. 49
1.2.3. Die Existenz und das Selbstbewusstsein	S. 52
1.3. Zwischenbilanz und Vergleich	S. 58
1.3.1. Vergleich: Das Sein um des Seins willen- Der Mensch als Zweck an sich selbst	S. 58
1.3.2. Vergleich: Die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit - Die Freiheit und die Naturkausalität	S. 61
1.3.2.1. Die Eigentlichkeit und die Freiheit	S. 61
1.3.2.2. Die Uneigentlichkeit und die Naturkausalität	S. 64
1.3.3. Vergleich: Die Faktizität der Existenz und Dasein - Die Existenz und das Selbstbewusstsein	S. 66
1.4. Die Existenz und der Weltbezug	S. 71
1.4.1. Das In-der-Welt-sein, die Selbstheit und die Sorge	S. 71
1.4.1.1. Das In-der-Welt-sein	S. 72
1.4.1.2. Die Selbstheit und die Sorge	S. 78
1.4.1.3. Die Sorge	S. 81

1.4.1.4. Heideggers Kritik am Kants Modell der transzendentalen Apperzeption	S. 82
1.4.2. Das Man und das Selbst	S. 86
1.4.2.1. Das Man und das Man-selbst	S. 87
1.4.2.2. Das eigentliche Selbst	S. 91
1.4.3. Die Geworfenheit und der Entwurf	S. 93
1.4.3.1. Die Geworfenheit	S. 94
1.4.3.2. Der Entwurf	S. 98
1.5. Die Subjektivität und die Erfahrung	S. 101
1.5.1. Die Welt und die transzendente Apperzeption	S. 102
1.5.1.1. Die Welt	S. 102
1.5.1.2. Die Welterkenntnis	S. 104
1.5.1.3. Die transzendente Apperzeption	S. 107
1.5.2. Die Heteronomie und die Autonomie	S. 110
1.5.2.1. Die Heteronomie	S. 110
1.5.2.2. Die Autonomie	S. 113
1.5.3. Die Legalität und die Moralität	S. 118
1.5.3.1. Die Legalität	S. 118
1.5.3.2. Die Moralität	S. 120
1.6. Zwischenbilanz und Vergleich	S. 124
1.6.1. Vergleich: Das In-der-Welt-sein, die Selbstheit und die Sorge - Die Welt und die transzendente Apperzeption	S. 125
1.6.1.1. Das In-der-Welt-sein und die Welt	S. 125
1.6.1.2. Die Selbstheit bzw. Sorge und die transzendente Apperzeption	S. 129
1.6.2. Vergleich: Das Man und das Selbst - Die Heteronomie und die Autonomie	S. 132
1.6.2.1. Das Man und die Heteronomie	S. 132
1.6.2.2. Das eigentliche Selbst und die Autonomie	S. 135
1.6.3. Vergleich: Die Geworfenheit und der Entwurf - Die Legalität und die Moralität	S. 137
1.6.3.1. Die Geworfenheit und die Legalität	S. 137

1.6.3.2. Der Entwurf und die Moralität	S. 140
2. Das unbedingte Sollen der Existenz	
2.1. Der ethische Horizont des Daseins	S. 146
2.1.1. Das Sein und das Gewissen	S. 147
2.1.2. Der Ruf des Gewissens	S. 152
2.1.2.1. Die Faktizität des Rufes	S. 152
2.1.2.2. Der Ruf des Gewissens	S. 156
2.1.3. Die Schuld und das Anrufverstehen	S. 161
2.1.3.1. Die Schuld	S. 162
2.1.3.2. Das Anrufverstehen	S. 165
2.2. Die ethische Dimension des Subjekts	S. 169
2.2.1. Die Vernunft und das Gewissen	S. 170
2.2.2. Das Faktum des moralischen Gesetzes	S. 174
2.2.2.1. Die Faktizität des moralischen Gesetzes	S. 175
2.2.2.2. Das moralische Gesetz	S. 178
2.2.2.3. Der kategorische Imperativ	S. 181
2.2.3. Die Pflicht und die Autonomie	S. 182
2.2.3.1. Die Pflicht	S. 182
2.2.3.2. Die Autonomie	S. 185
2.3. Zwischenbilanz und Vergleich	S. 187
2.3.1. Vergleich: Das Sein und das Gewissen - Die Vernunft und das Gewissen	S. 188
2.3.2. Vergleich: Der Ruf des Gewissens - Das Faktum des moralischen Gesetzes	S. 191
2.3.2.1. Die Faktizität des Rufes und das Faktum des Gesetzes	S. 191
2.3.2.2. Der Ruf des Gewissens und das moralische Gesetz	S. 194
2.3.3. Vergleich: Die Schuld und das Anrufverstehen - Die Pflicht und die Autonomie	S. 197
2.3.3.1. Die Schuld und die Pflicht	S. 197
2.3.3.2. Das Anrufverstehen und die Autonomie	S. 200

3. Die ethische Verantwortung	
3.1. Die Forderung des Seins	S. 204
3.1.1. Die Grundbefindlichkeit der Angst	S. 206
3.1.1.1. Die Vereinzelung	S. 209
3.1.1.2. Dasein als Möglichkeit	S. 211
3.1.2. Die Entschlossenheit	S. 214
3.1.2.1. Die Entschlossenheit als Selbstverantwortung	S. 215
3.1.2.2. Die vorlaufende Entschlossenheit	S. 218
3.1.2.3. Die vorausspringende Fürsorge	S. 222
3.1.3. Die Sorge und das Ganzseinkönnen	S. 226
3.1.3.1. Die Sorge	S. 227
3.1.3.2. Das Ganzseinkönnen als vollendete Existenzweise	S. 232
3.1.3.3. Die Formen der Umsetzung des Ganzseinkönnens	S. 238
3.2. Die Forderung der Vernunft	S. 242
3.2.1. Die Achtung für das moralische Gesetz	S. 243
3.2.1. 1. Die Demütigung	S. 245
3.2.1.2. Die Erhebung	S. 247
3.2.2. Die Tugend	S. 249
3.2.2.1. Das Grundverständnis von Tugend	S. 250
3.2.2.2. Die eigene Vollkommenheit	S. 254
3.2.2.3. Die fremde Glückseligkeit	S. 256
3.2.3. Die Sittliche Vollkommenheit und die Heiligkeit	S. 259
3.2.3.1. Die eigene Glückseligkeit	S. 259
3.2.3.2. Die sittliche Vollkommenheit	S. 264
3.2.3.3. Die Heiligkeit	S. 268
3.3. Zwischenbilanz und Vergleich	S. 271
3.3.1. Vergleich: Die Grundbefindlichkeit der Angst – Die Achtung für das moralische Gesetz	S. 272
3.3.1.1. Das Grundverständnis	S. 272
3.3.1.2. Die dekonstruktive Funktion	S. 273
3.3.1.3. Die konstruktive Funktion	S. 275
3.3.2. Vergleich: Die Entschlossenheit und die Tugend	S. 277
3.3.2.1. Das Grundverständnis der Entschlossenheit und das Grund-	S. 278

verständnis der Tugend	
3.3.2.2. Die vorlaufende Entschlossenheit und die eigene Vollkommenheit.	S. 282
3.3.2.3. Die vorausspringende Fürsorge und die fremde Glückseligkeit	S. 285
3.3.3. Vergleich: Die Sorge und das Ganzseinkönnen - Die sittliche Vollkommenheit und die Heiligkeit	S. 287
3.3.3.1. Die Sorge und die sittliche Vollkommenheit	S. 287
3.3.3.2. Das Ganzseinkönnen und die Heiligkeit	S. 292
4. Existenz und unbedingtes Sollen - unbedingtes Sollen und Existenz	
4.1. Die Faktizität der Existenz und der Subjektivität	S. 298
4.1.1. Zum Vergleich: Das Sein um des Seins willen - Der Mensch als Zweck an sich selbst	S. 299
4.1.2. Zum Vergleich: Die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit - Die Freiheit und die Naturkausalität	S. 300
4.1.2.1. Die Eigentlichkeit und die Freiheit	S. 300
4.1.2.2. Die Uneigentlichkeit und die Naturkausalität	S. 301
4.1.3. Zum Vergleich: Die Faktizität der Existenz und das Dasein - Die Existenz und das Selbstwusstsein	S. 302
4.1.4. Zum Vergleich: Das In-der Welt-sein, die Selbstheit und die Sorge - Die Welt und die transzendente Apperzeption	S. 304
4.1.4.1. Das In-der-Welt-sein und die Welt	S. 304
4.1.4.2. Die Selbstheit bzw. Sorge und transzendente Apperzeption	S. 306
4.1.5. Zum Vergleich: Das Man und das Selbst - Die Heteronomie und die Autonomie	S. 308
4.1.5.1. Das Man und die Heteronomie	S. 308
4.1.5.2. Das eigentliche Selbst und die Autonomie	S. 309
4.1.6. Zum Vergleich: Die Geworfenheit und der Entwurf - Die Legalität und der Entwurf	S. 311
4.1.6.1. Die Geworfenheit und die Legalität	S. 311
4.1.6.2. Der Entwurf und die Moralität	S. 312
4.2. Das unbedingte Sollen der Existenz und das ethische Subjekt	S. 314
4.2.1. Zum Vergleich: Das Sein und das Gewissen - Die Vernunft und das	S. 314

Gewissen	
4.2.2. Zum Vergleich: Der Ruf des Gewissens - Das Faktum des moralischen Gesetzes	S. 317
4.2.2.1. Die Faktizität des Rufes und die Faktizität des Gesetzes	S. 317
4.2.2.2. Der Ruf des Gewissens und das moralische Gesetz	S. 319
4.2.3. Zum Vergleich: Die Schuld und das Anrufverstehen - Die Pflicht und die Autonomie	S. 320
4.2.3.1. Die Schuld und die Pflicht	S. 321
4.2.3.2. Das Anrufverstehen und die Autonomie	S. 322
4.3. Der Anspruch des Seins und der Anspruch der Vernunft	S. 324
4.3.1. Zum Vergleich: Die Grundbefindlichkeit der Angst – Die Achtung für das moralische Gesetz	S. 325
4.3.1.1. Das Grundverständnis	S. 325
4.3.1.2. Die dekonstruktive Funktion	S. 325
4.3.1.3. Die konstruktive Funktion	S. 328
4.3.2. Zum Vergleich: Die Entschlossenheit und die Tugend	S. 327
4.3.2.1. Das Grundverständnis	S. 328
4.3.2.2. Die vorlaufende Entschlossenheit und die eigene Voll- kommenheit	S. 330
4.3.2.3. Die vorausspringende Fürsorge und die fremde Glück- seligkeit	S. 332
4.3.3. Zum Vergleich: Die Sorge und das Ganzseinkönnen – Die sittliche Vollkommenheit und die Heiligkeit	S. 333
4.3.3.1. Die Sorge und die sittliche Vollkommenheit	S. 333
4.3.3.2. Das Ganzseinkönnen und die Heiligkeit	S. 335
5. Schluss und Ausblick	S. 339
6. Siglenverzeichnis	S. 347
7. Literaturverzeichnis	S. 348
8. Personenregister	S. 356

Einleitung

1. Der Inhalt und die Intention der Arbeit

Der Begriff der Verantwortung ist ein zentraler Terminus des Nachdenkens über Ethik. Er drückt aus, dass der Mensch nicht allein deshalb existiert, um sein Leben nach eigenen Maßgaben zu gestalten, sondern auch darum, weil er Antwort geben kann und soll auf einen inneren Anspruch seiner Natur. Verantwortung hat demnach zwei Aspekte: Sie kann sich als Verantwortung gegenüber dem eigenen Leben manifestieren, und stellt damit so etwas wie eine existenzielle Verantwortung bzw. eine Verantwortung gegenüber dem eigenen Selbst dar. Sie kann aber ebenso als eine Verantwortung gegenüber dem anderen Menschen betrachtet werden, also als eine genuin ethische Verantwortung. Beide Bereiche können und dürfen nicht voneinander getrennt gedacht und verstanden werden, sondern beziehen sich aufeinander.

Im Kontext eines systematischen Vergleichs zwischen Heidegger und Kant sollen diese beiden Momente der Verantwortung exemplarisch gegenübergestellt werden. Dabei soll es nicht darum gehen, Verantwortung im Sinne einer pragmatischen Haltung, etwa im Kontext politischen oder gesellschaftlichen Handelns, zu betrachten, sondern als Ausdruck des menschlichen Wesens. Zu untersuchen sind deshalb die Strukturmomente menschlicher Existenz und, darauf aufbauend, diejenigen Strukturen, welche als Bedingung der Möglichkeit eines solchen doppelten Verantwortungsverständnisses des Menschen ausgewiesen sind.

Aus diesem Grund wird der in dieser Arbeit angestrebte Vergleich auf drei sachlichen Ebenen erfolgen, um den Zusammenhang von Strukturmerkmalen menschlicher Existenz und der daraus entspringenden Verantwortung plausibel zu machen und aufzuzeigen. Die zentrale Fragestellung ergibt sich aus dem Thema dieser Arbeit: Können Heidegger und Kant inhaltlich verglichen werden, obwohl ihre terminologische bzw. strukturelle Herangehensweise grundverschieden ist? Kann der Begriff der Verantwortung ein Schlüsselbegriff sein, um diese Frage sinnvoll zu entfalten?

Heideggers existenzial-ontologischer Ansatz in *Sein und Zeit* soll im Verlauf des Vergleichs auf sein ethisches Potenzial hin abgeklopft, Kants transzendentes Denken soll auf existenzielle Motive hin untersucht werden. Ziel der Arbeit soll es sein, nachzuweisen, dass beide Denkansätze *inhaltlich* bzw. *sachlich* miteinander vergleichbar sind, obwohl sie sich sowohl *terminologisch* als auch *strukturell* voneinander unterscheiden. Dabei sollen in besonderer Weise die Möglichkeiten und

Grenzen des Denkansatzes Heideggers kritisch untersucht und im Kontext des Verantwortungsbegriffes verdeutlicht werden.

2. Die Methodik

In drei sachlich aufeinander aufbauenden Analysephasen soll eine Antwort auf die oben genannten systematischen Fragen gegeben werden. Im ersten Kapitel wird es darum gehen, die Grundstrukturen menschlicher Existenz und menschlichen Selbstverständnisses darzustellen. Was macht den Menschen in seinem Wesen und Sein maßgeblich aus, was sind Aspekte dieses Wesens, die ihn in seiner Identität begründen? Der Inbegriff dafür ist die so genannte *Faktizität der Existenz*. Der Mensch existiert *faktisch* in der Welt, eine Existenz. Er besitzt innere Strukturen, mit denen er in einem Verhältnis zu sich selbst, den Mitmenschen in der Welt steht. Dies soll der Terminus ausdrücken. Darum wird sich eine Untersuchung in diesem Bereich mit zwei Aspekten auseinandersetzen: Einerseits die Erörterung der Grundstrukturen, die das Selbstverhältnis des Menschen begründen (Abs. 1.1.-1.3.), andererseits die Darlegung der Grundstrukturen, die sein Weltverhältnis bzw. Identitätsverhältnis im Weltbezug konstituieren (Abs. 1.4.- 1.6.).

Im Begriff des Selbstverhältnisses resp. Selbstverständnisses sind alle Strukturen eines inneren und somit geistigen Bezugs des Menschen zu sich selbst, seiner Identität und Selbstwahrnehmung, zusammengefasst. Der Terminus des Weltverhältnisses verdeutlicht dabei den äußeren Aspekt dieses Selbstverhältnisses, meint alle Bezüge, in denen sich der Mensch zu einer ihn umgebenden sinnlichen als auch sozialen Umwelt verhält, sie interpretiert und damit in eine Beziehung zu ihr tritt. Durch eine vergleichende Darstellung beider Denker in diesem Punkt soll deutlich gemacht werden, dass Verantwortung ihren Grund und Sitz im Menschen selbst hat.

Das zweite Kapitel verfolgt die Absicht, diese Grundstrukturen in ihrer Bedeutung bzw. ihrer Fundierung als *verantwortetes* Selbstverhältnis zu erkennen. Dies drückt der Terminus des so genannten *unbedingten Sollens* aus. Dieser verweist darauf, dass in den Grundstrukturen des menschlichen Wesens, als Selbst- und Weltbezug, Aspekte enthalten sind, welche diesen Bezug als einen Bezug des Anspruches und damit der Verantwortung, des unbedingten Sollens erkennen lassen. Was sind die Bedingungen der Möglichkeit für ein verantwortliches Sein des Menschen, so die zentrale Frage des zweiten Kapitels (Abs. 2.1.-2.3.)?

Das dritte Kapitel dient der Thematisierung des Begriffs der *ethischen Verantwortung*, in welchem die Aspekte der beiden vorhergehenden Kapitel miteinfließen und deutlich machen, dass der Begriff der Verantwortung bzw. der ethischen Dimension dieser Verantwortung erst sinnvoll und notwendig erscheint, wenn man die Grundstrukturen des Selbst- und Weltbezugs (Kap. 1.) sowie die Bedingung der Möglichkeit für verantwortetes Verhalten (Kap. 2.) berücksichtigt. Dabei soll es darum gehen, wie und in welcher Weise Heidegger und Kant die beiden oben genannten Formen der Verantwortung verwenden und inwiefern sie innerhalb eines Vergleichs in Beziehung gesetzt werden können. Besonders interessant wird es sein, zu sehen, ob sich auch in Heideggers existenzial-ontologischem Ansatz Aspekte eines ethischen Verständnisses von Verantwortung finden lassen, wie sie klassischerweise in der Ethik behandelt werden.

Im vierten Kapitel *Existenz und unbedingtes Sollen – unbedingtes Sollen und Existenz* sollen die Resultate der vergleichenden Studie aller voran gegangenen Kapitel rekapituliert und auf die Grundthese, dass nämlich Heidegger und Kant im Kontext des Verantwortungsbegriffs miteinander vergleichbar sind, hin abgeklopft werden. Dabei will ich die Frage stellen, inwiefern der Versuch, Heidegger und Kant inhaltlich miteinander zu vergleichen, fruchtbar und sinnvoll ist.

Im Schlussteil wird, unter Berücksichtigung des methodischen Ansatzes der Arbeit, eine sachliche, keine werkgeschichtliche, Einordnung der eruierten Einsichten in das Denken beider Philosophen vorgenommen, die die Untersuchung abrunden und beschließen soll. Zudem werden weiterführende Fragen einer möglichen Erforschbarkeit zur Diskussion gestellt, die in der Arbeit keine Erörterung mehr finden konnten.

Der Vergleich zwischen Heidegger und Kant ist nicht neu. Der Anspruch dieser Arbeit ist es aber, im Gegensatz zu früheren Untersuchungen, diesen Vergleich in *systematisch* durchzuführen. Dabei wird darauf geachtet, dass sich beide Denker im Ansatz strukturell unterscheiden (existenzial-ontologisch bzw. transzendental), aber zugleich inhaltlich vergleichen lassen.

Es soll nicht darum gehen, einen strukturellen, sondern allenfalls einen *inhaltlichen* bzw. sachlichen Vergleich auf den genannten drei Sachebenen durchzuführen, um so der Frage nachzugehen, was der Begriff der Verantwortung bedeutet, welche Facetten er haben kann. Ziel ist es also, die Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen eines

solchen Vergleiches auszuloten, also einen *kritischen* Blick auf Heidegger und Kant zu werfen.

Unbehandelt bleibt die Frage nach dem Zusammenhang von Verantwortung und Transzendenz, im Sinn der Religion. Eine weiterführende Frage könnte dabei lauten: Kann man das Seinsdenken des späten Heidegger mit der Kantischen Verhältnisbestimmung von Ethik und der Rolle bzw. Bedeutung der Religion in Beziehung setzen? Ebenso unbehandelt bleibt die Frage, warum Heidegger niemals eine explizite Ethik in sein existenzial-ontologisches Verständnis vom Menschen eingefügt hat. Ebenso wenig soll es darum gehen, die Struktur des Denkens Heideggers in *Sein und Zeit* ethisch zu lesen bzw. eine Ethik im klassischen Sinne dort hinein zu lesen. Vielmehr wird zu zeigen versucht, dass bestimmte *Sachaspekte* seines Denkens in *Sein und Zeit* ethisch gedacht werden können. Gerade darauf will der differenzierte Gebrauch des Verantwortungsbegriffes hinweisen.

3. Die thematisch verwandten Arbeiten, Veröffentlichungen und Aufsätze

Die Forschungsliteratur zu Heidegger wie auch Kant ist mittlerweile unüberschaubar geworden. Was vergleichende Darstellungen ihrer jeweiligen Denkansätze anbelangt, scheint die wissenschaftliche Erforschung aber noch in den Anfängen zu stecken. Im Kontext dieser Arbeit sollen deshalb sachlich verwandte Erörterungen zum Thema kurz dargestellt werden. Dies geschieht nicht zuletzt aus dem Grund, um das Proprium und den Forschungsgewinn der eigenen Analyse hervorzuheben. So wird es im Folgenden darum gehen, ausgewählte, zum Thema der eigenen Untersuchung passende Arbeiten aufzuführen, auf die in den Fußnoten näher eingegangen werden soll. Im laufenden Text erfolgt keine explizite Auseinandersetzung, da es hier nicht um eine Interpretation der Sekundärliteratur, sondern um die sachlich eigenständige Erarbeitung neuer Erkenntnisse geht. Sie dienen jedoch der Stärkung und Stützung der eigenen Analyse.

Es muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dass es sich bei dieser Arbeit primär nicht um die Darstellung von Interpretationsansätzen zu Heideggers und Kants Denken handelt, sondern um den systematischen Versuch, eine eigene Deutungsmöglichkeit der beiden Denker zu geben. Zunächst zu den Aufsätzen:

1. In seinem Aufsatz *Heidegger und Kant. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des Daseins bei Heidegger* widmet sich Kogaku Arifuku der Aufgabe, einige skizzenhafte

Verbindungslinien zwischen beiden Denkern herzustellen. Er setzt dieses Anliegen mit den Begriffen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit um:

„In diesem Referat möchte ich das Verhältnis von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit im menschlichen Selbst verdeutlichen, indem ich deren Verhältnis in Heideggers *Sein und Zeit* mit dem in Kants Moralphilosophie vergleiche.“¹

Er tut dies mithilfe der Begriffe Gewissen, Freiheit, Selbstsein und Schuld des Menschen. Angesichts der Kürze und Beschränkung innerhalb eines Aufsatzes erfolgt dabei keine tiefere Analyse. Gleichwohl arbeitet der Autor einige Vergleichspunkte heraus, die eine thematische Nähe zur vorliegenden Arbeit aufweisen. So etwa, wenn er einen Zusammenhang zwischen Sorge und Sollen bzw. Freiheit, Ruf des Gewissens und Gewissen, Gewissen-haben-wollen und innerer Gerichtshof, Schuldigsein können und dem radikal Bösen im Menschen herstellt, aber zugleich auf die Grenzen solch einer vergleichenden Interpretation hinweist. Er schließt seinen Aufsatz mit einer allerdings nicht sehr gründlichen Bewertung des Verhältnisses zwischen Heidegger und Kant:

„Heidegger ist hier Kant näher, als er selbst deutlich macht.“²

Dieses kurze Resümee ist darum auch ein Leitgedanke bei der Herausarbeitung eigener Vergleichspunkte.

2. Daniel O. Dahlstrom beleuchtet die Daseinsanalytik Heideggers vor dem Hintergrund von dessen eigener Auseinandersetzung mit der Kantischen Moralphilosophie, wie sie in *Das Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31) zum Tragen kommt. Er tut dies unter der Fragestellung, die zugleich der Titel des Aufsatzes ist: *Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Naivität? Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants*. Dahlstrom referiert wesentliche Aspekte der Kritik Heideggers an Kants praktischer Philosophie, welche er mit seinen eigenen Überlegungen konfrontiert. Er kommt im Verlauf seiner Ausführungen zu einem vergleichenden Abwägen der beiden Positionen. Beispielhaft stellt dies der Autor an den Begriffen der transzendentalen Freiheit, der Autonomie, Erfahrung, dem Willen

¹ Arifuku, Kogaku: Heidegger und Kant, S. 151.

² Ebd., S. 166.

und dem kategorischen Imperativ heraus. Durch die Darstellung der Position Heideggers versucht er dessen kritische Haltung zur klassischen Ethik, wie es im Begriff der Seinsvergessenheit zum Ausdruck kommt, und das daraus resultierende Fehlen einer expliziten Ethik im Denken Heideggers, moralphilosophische Naivität genannt, in Beziehung zu setzen. Dabei stellt er, im Hinblick auf die Bedeutung und den Ort der Moralphilosophie im Denken Heideggers, fest:

„In Frage gestellt wurde nicht die Moralität des Menschen Heidegger, sondern seine Auffassung von Ethik im Rahmen der Fundamentalontologie sowie im Rahmen seiner Stellung der Seinsfrage in *Sein und Zeit*. Diese Auffassung deutet unverkennbar auf eine Naivität hinsichtlich der Bedeutung und der Fraglichkeit der Moralphilosophie hin.“³

Genau dieser Aspekt fließt in die vorliegende Darstellung eines Vergleichs zwischen Heidegger und Kant mit ein. Denn es ist eine den Vergleich zwischen beiden Denkern begleitende Frage innerhalb meiner Arbeit, ob und in welcher Weise ethische Aspekte in Heideggers *Sein und Zeit* als genuin ethische ausgewiesen werden können. Beide Aufsätze sind im ersten Band einer Reihe unter dem Titel *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* aus dem Jahr 1991 erschienen.

3. Carl-Friedrich Gethmann unternimmt in seinem sehr ausführlichen Aufsatz *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit* den Versuch, Heideggers handlungsorientiertes Denken mit den Kantischen Begründungsstrukturen für genuin moralisches Handeln in Verbindung zu bringen. Er bezieht sich dabei speziell auf die Ausführungen Kants in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Er erarbeitet ein Verständnis des Handlungsbegriffes innerhalb zweier Themenkreise: Wissen und Handeln sowie Handeln und Verbindlichkeit. Dabei versteht Gethmann den Handlungsaspekt in Heideggers *Sein und Zeit* durchaus als einen pragmatischen und damit indirekt ethischen, sodass er in Folge versucht, dieses Handlungskonzept mit Kants praktischer Philosophie zusammen zu denken. In Heideggers Ausführungen sieht er deshalb die prinzipielle Grundlage ethischen Denkens im Sinne Kants gegeben:

³ Dahlstrom, Daniel O.: *Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Naivität?*, S. 179.

„Daher ist zu untersuchen, wie Heidegger das Phänomen der Verbindlichkeit des Handelns mit den Mitteln der fundamentalontologischen Daseinsanalyse rekonstruiert.“⁴

Weil Gethmann die Handlungsdimension als praktische bzw. pragmatische auffasst und Heidegger dem entsprechend interpretiert, untersucht er den moralischen Gehalt seiner ontologisch verstandenen Termini *Umwillen des Daseins*, *Anrufverstehen*, *Schuldigsein* und *Entschlossenheit*. Obwohl seine Ausführungen eher allgemein bleiben, geben sie doch wichtige Hinweise für eigene Interpretationsansätze eines Vergleichs von Heidegger und Kant, wie sie im zweiten und dritten Kapitel dieser Arbeit dargelegt sind.

4. In Gerold Prauss' Aufsatz *Heidegger und die praktische Philosophie* wird verdeutlicht, dass Heideggers Ethikverständnis, in Auseinandersetzung mit den traditionellen Konzeptionen, durchaus als ontologische Ethik (im weiten Sinne) gelesen werden kann, obschon sich der Autor hier mit einer Wertung sehr zurückhält. Prauss versucht darzulegen, warum und in welcher Form sich Heideggers kritische Haltung gegenüber einem klassisch ethischen Denken gegenüber dennoch als offen erweist. Er weist darauf hin, dass Heidegger nach Erscheinen von *Sein und Zeit* eine Verbindung zwischen *Sein und Zeit* und Ethik im philosophiegeschichtlichen Sinne vehement abwehrt und seine gesamte Spätphilosophie von dieser Gegenerschaft gekennzeichnet ist:

„In genau dieselbe Richtung aber weist auch jene Art und Weise Heideggers, die Frage nach einer Ethik nicht eigentlich zu beantworten, sondern vielmehr als ein Missverständnis abzuweisen.“⁵

Der in dieser Arbeit abgestrebte Vergleich zwischen Heidegger und Kant soll deshalb unter anderem klären, ob das unbedingte Sollen bzw. ethische Aspekte im klassischen Sinn tatsächlich nicht auffindbar sind, oder ob sie sich, unter einem anderen terminologischen Gewand, dennoch auffinden lassen. Beide Aufsätze sind sehr konstruktiv. Sie finden sich in einem Sammelband mit dem Titel *Heidegger und die*

⁴ Gethmann, Carl-Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, S. 155.

⁵ Prauss, Gerold: *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 187/188,

praktische Philosophie, der von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler im Jahr 1988 herausgegeben wurde.

Zu den Untersuchungen und Abhandlungen:

5. Eine implizite, zur Grundintention der Dissertation gehörende Arbeit ist Helmut Fahrenbachs Untersuchung *Existenzphilosophie und Ethik*. Darin analysiert der Autor klassische Vertreter (Kierkegaard, Nietzsche, Camus, Sartre), die sachlich der so genannten Existenzphilosophie zugerechnet werden können, auf mögliche ethische Aspekte ihres Denkens. Fahrenbach fragt unter anderem nach der ethischen Relevanz der Daseinsanalytik Heideggers in *Sein und Zeit*. Eine Bezugnahme zu Kant unterbleibt aber. Fahrenbach meint, dass Heidegger in *Sein und Zeit* die ontologischen Grundlagen einer Ethik zwar bereitgestellt, aber in der Folgezeit nicht die notwendigen Konsequenzen daraus gezogen habe:

„Erst die in der ontologischen Grundfrage nach dem Sinn von Sein erhellte Seinsweise menschlichen Daseins soll auch den angemessenen Ort der >Ethik< sichtbar werden lassen. Aber dieser Anspruch bleibt unerfüllt.“⁶

Der Grundgedanke, dass Heideggers existenzial-ontologische Analyse des menschlichen Lebens einen möglicherweise ethischen Sinn haben könnte, zeigt sich auch in den vorliegenden Ausführungen im Kontext des Verantwortungsbegriffes. Die Intention ist es zwar nicht, *Sein und Zeit* als Fundament einer ungeschriebenen Ethik zu interpretieren. Gleichwohl weisen einige Strukturelemente der darin dargelegten Analysen die Möglichkeit eines ethischen Potenzials, nicht einer ausgearbeiteten Ethik auf. Dies soll im Vergleich mit Kant herausgearbeitet werden.

6. Ein wichtiger Beitrag, der eine gewisse formale Nähe zum eigenen Thema aufweist, ist die Dissertation von Christobal Holzapfel aus dem Jahr 1987 unter dem Titel *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*. Dabei setzt sich der Autor eingehend mit zentralen Begriffen des Daseinsverständnisses in *Sein und Zeit* auseinander und bemüht sich um eine

⁶ Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 99.

Verbindung zu Kant anhand von folgenden Schlüsselbegriffen: Pflicht, Freiheit, moralisches Gesetz und Achtung.

Nach einer philosophiegeschichtlichen Einordnung des Begriffes des Gewissens am Beispiel von Thomas von Aquin, Kant, Fichte, Schopenhauer und Nietzsche, unternimmt Holzapfel den Versuch, wesentliche Aspekte des Phänomens des Gewissens hervorzuheben und darzustellen. Zentral geht es darum, das Wesen des Gewissens anhand des Heideggerschen Konzepts zu ergründen:

„Diese Arbeit beabsichtigt, einer Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Gewissens näher zu kommen. Dies soll zunächst durch die Zusammenfassung und Kritik an moralisch ausgerichteten Gewissenskonzeptionen, vor allem aber durch die Auslegung des Gewissens im Denken Heideggers vollbracht werden.“⁷.

Schließlich konfrontiert er dieses in *Sein und Zeit* entwickelte Gewissensverständnis mit Positionen in dessen Spätwerk, wobei er sich auf die Gottesproblematik, den *Brief über den Humanismus* und das Verständnis der Welt als *Geviert* konzentriert. Im gegenzug dazu wird der Bezug zu anderen Werken Heideggers in der vorliegenden Arbeit nicht hergestellt. Vielmehr legt sie den Fokus ganz auf *Sein und Zeit*.

Zwei Schwächen kennzeichnen die Untersuchung Holzapfels. Zum einem werden die von Heidegger verwendeten Begriffe von ihm nicht im Sinne der ethischen Verantwortung gelesen. Zum anderen fehlt eine fundierte Erörterung der Faktizität der Existenz, d. h. der menschlichen Grundstrukturen Kants, wie sie sich in der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* finden. Vergleichsmomente zwischen Heidegger und Kant werden von Holzapfel nicht systematisch ausgearbeitet, wie es die vorliegende Arbeit zu zeigen versucht.

7. Einen letzten und ähnlich konzentrierten Ansatz liefert Dieter Misgelds Dissertation aus dem Jahr 1966. Darin untersucht er die Konzeption des Daseins in *Sein und Zeit* und setzt sie mit den Grundprämissen Kantischer Ethik in Beziehung. Es geht ihm um die Verhältnisbestimmung von Ontologie und Ethik. Ziel ist es, das Phänomen des Gewissens als konstitutives Moment einer Analytik des Daseins des Menschen aufzuweisen:

⁷ Holzapfel, Christobal: *Heideggers Auffassung des Gewissens*, S. XVII.

„In dem Versuch, die Auslegung des Gewissens in „Sein und Zeit“ als konstitutiv für die Grundposition der Analytik des Daseins aufzuweisen, zeigte sich, dass in ihm Sorge, Schuld, Tod und Geschichtlichkeit, die fundamentalen Seinscharaktere des Daseins, in ihrer Einheit verbunden sind.“⁸

Daran anknüpfend unternimmt der Autor den Versuch, dieses ontologische Verständnis des Gewissens mit dem Kantischen Faktum der Vernunft, also dem moralischen Gesetz, in ein Verhältnis zu setzen. Dabei zeigt sich für ihn, dass die beiden Positionen eine scheinbare sachliche Nähe aufweisen, die ihre sprachliche Entfernung und Verschiedenheit aber nicht überdecken kann. Was fehlt, ist wiederum der Rückgriff auf die Faktizität der Existenz bei Kant, die nicht mit der Daseinsauffassung Heideggers verglichen wird, wie es im ersten Kapitel der eigenen Arbeit angedacht ist (Abs. 1.1.-1.3.).

Zudem ist die Arbeit *kein* systematischer Versuch, Heidegger und Kant im Hinblick auf den Begriff der Verantwortung zu vergleichen. Der zentrale Begriff ist hier vielmehr der des Gewissens. Der Verfasser unternimmt zwar den Versuch, einige Vergleichspunkte hervorzuheben, z. B. Befindlichkeit-Achtung, Schuldigsein-Strafwürdigkeit, Aufruf zum eigensten Seinkönnen-warnendes Gewissen. Gleichwohl betont er das Trennende, nicht das Verbindende beider Denker, wie es sich die vorliegende Arbeit zum Ziel gesetzt hat.

4. Die Textgrundlage und die Zitierweise:

Als zentrale Textgrundlage zur Interpretation Heideggers dient dessen frühes Hauptwerk *Sein und Zeit (SZ)*, das in der 18. Auflage im Niemeyer Verlag ediert ist und die seiten- und inhaltsgleich mit der Edition in der Gesamtausgabe ist (*GA 2*), herausgegeben vom Klostermann Verlag. Angesichts der zu behandelnden Themen und Fragen bietet sich *Sein und Zeit* inhaltlich am ehesten an mit Kants Ansatz verbunden zu werden (anders als dies in den Spätwerken Heideggers der Fall ist), weil sich darin viele, wie sich zeigen wird, eindeutige Verknüpfungspunkte zum Kantischen Denken finden lassen. Andere Werke Heideggers werden aus diesem Grund nur dann thematisiert, wenn es für den Fortgang der Untersuchung sinnvoll erscheint.

⁸ Misgeld, Dieter: *Schuld und Moralität*, S. 175.

So werden seine Vorlesungen über die *Metaphysischen Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26) sowie *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31) herangezogen, weil er sich auch in diesen Ausführungen mit der Frage nach der Ethik auseinandersetzt.

Im Hinblick auf Kants Werk stütze ich mich auf die *Kritik der reinen Vernunft* (KrV B) die *Kritik der praktischen Vernunft* (KrV A). Beide Kritiken werden nur nach der Originalpaginierung zitiert. Bei den weiteren zitierten Werken Kants, d. h. der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sowie den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre* in der Metaphysik der Sitten, werden außer der Originalpaginierung noch Band und Seitenzahl der Akademieausgabe (AA) angegeben.

1. Die Faktizität der Existenz

Das Ziel dieser Arbeit ist es, wie schon in der Einleitung skizziert, die Dimension der *ethischen Verantwortung* des Menschen, im Sinne einer Entsprechung des Handelns und Seins, sowohl gegen sich selbst als auch gegen Andere, bei Heidegger und Kant herauszuarbeiten und in einem Vergleich darzustellen.

Dabei sollen sowohl inhaltliche und methodische Verknüpfungslinien als auch strukturelle Differenzen aufgezeigt und hervorgehoben werden, die sich aus dem jeweiligen Denkansatz und der daraus resultierenden Methodik ergeben. Die *ethische Verantwortung* wird dabei als das Zusammengehen zweier grundlegender Aspekte menschlicher Existenz, nämlich der *Faktizität der Existenz* und dem *unbedingtes Sollen*, wie es im Untertitel der Dissertation heißt, verstanden. Nur durch eine gründliche Erörterung dieser beiden Bereiche menschlichen Selbstverhaltens wird ein gründliches Verständnis des Begriffs der Verantwortung klar hervortreten und die Korrelationen oder Divergenzen im Hinblick auf diesen komplexen Sachverhalt nachvollziehbar.

Aufgrund dieses systematisch/inhaltlichen Interpretationsansatzes, wird sich in diesem ersten Kapitel zunächst mit der *Faktizität der Existenz*, mit dem Faktum der menschlichen Existenz, ihres Seins und Daseins in einer Welt auseinandergesetzt. Der Begriff der Faktizität bezieht sich dabei auf die grundlegenden Strukturen des Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen, aus dem heraus seine personale Identität entspringt, und worin auch implizit schon die ethischen Aspekte dieser Persönlichkeit sichtbar werden.

In diesem Sinn, obgleich der Terminus *Faktizität der Existenz* ein genuin von Heidegger gebrauchter ist, wird dieser Ausdruck ebenso für Kants Denken reklamiert. Denn auch er behandelt die Thematik einer *Faktizität* des Menschen, in dem oben genannten Sinne, im Kontext seines transzendental-hermeneutischen Ansatzes der Subjektivität des Menschen. Innerhalb seiner theoretischen und praktischen Philosophie setzt auch er sich mit diesen beiden genannten Dimensionen, Selbst und Welt, menschlicher Existenz auseinander, wie noch zu zeigen sein wird.

Durch einen Vergleich auf diesen beiden Ebenen, Selbst (Abs. 1.1.- 1.3.) und Welt (Abs. 1.4.- 1.6.), soll eine inhaltliche Bezogenheit von Heidegger zu Kant und umgekehrt, sichtbar gemacht und die Verschiedenheit beider Ansätze, die sowohl methodischer (existenzial-ontologisch bzw. transzendental) als auch struktureller Art ist (Seinsdenken Heideggers, bzw.

Vernunftdenken Kants) ist, erkennbar werden. Somit kann ein, vielleicht neuer Interpretationsansatz beider Denker entwickelt werden.

Methodisch wird, wie in der Einleitung erwähnt, in einer Art Dreischritt vorgegangen: Zunächst findet eine separate Erörterung und Darstellung der beiden Positionen zu den jeweiligen Themenkreisen, Selbst und Welt, statt, um sie dann in einem Syntheseverfahren aufeinander zu beziehen. Dieses Vorgehen wird sowohl bei der Analyse des Selbstverständnisses des Menschen (Abs. 1.1.-1.3.), als auch seiner Relation zur Welt (Abs. 1.4.-1.6.) angewandt, um die Stringenz des Textes und die Übersichtlichkeit für den Leser zu gewährleisten.

Durch dieses Vorgehen soll die *Faktizität der Existenz*, als struktureller Inbegriff des Selbst- und Weltverstehens des Menschen, bei Heidegger und Kant erfasst und analysiert werden. Damit soll gleichsam das erste Kapitel des Dissertationsthemas *Faktizität der Existenz* möglichst erschöpfend dargestellt werden. Außerdem werden hier einige primäre Grundentscheidungen hervorgehoben, die beide Denker im Hinblick auf die Grundlagen ethischen Seins, des *unbedingten Sollens* dieser Faktizität der Existenz, treffen.

Im Bewusstsein, dass diese methodische Prozedur recht schematisch und analytisch versucht, die oben angeführten Inhalte zu erläutern, soll nun zur Umsetzung dieser hermeneutischen Grundsatzüberlegungen übergegangen werden. Der *rote Faden* der Analyse bzw. deren Leitdifferenz ist dabei der Grundgedanke, dass Heideggers Ansatz vom *Da-sein* des Menschen, Kant vom *Vernunft-sein* bzw. von der Vernunftnatur des Menschen ausgeht. Dadurch wird zwar ein methodisch/begrifflicher Unterschied von Anfang an klar aufgewiesen, an den man sich auch als Interpret zu halten hat. Gleichzeitig wird dadurch aber die Möglichkeit eines *inhaltlichen* Vergleichs überhaupt erst eröffnet, obwohl dies in der Rezeptionsgeschichte und Forschung häufig kontrovers diskutiert wird.

Diese forschungsinternen Debatten werden eine periphere Rolle spielen. Denn das Hauptanliegen dieser Arbeit ist, wie bereits erwähnt, ein systematisch/inhaltliches kein rezeptionsgeschichtliches.

1.1. Die Existenz des Daseins

Heidegger versteht den Menschen als einen solchen, der im und aus dem Grundbezug zum Sein lebt, was er die Existenz nennt. Diese Existenz des Menschen vollzieht sich deshalb als *Da* des Seins, als Etwas, in dem sich der Menschen vom Sein her versteht. Er *ist* gleichsam *da*, indem er *existiert*.

Es gibt viele Aspekte, welche die Existenzweise dieses Daseins ausmachen, die also deutlich machen, dass der Mensch *da* ist im Sein, daß er im Horizont des Seins und nicht primär als vernünftiges Wesen existiert (wie dies Aristoteles gesagt hat oder später auch Kant noch sagen wird). Das Sein ist der tiefste Bezugspunkt zum Verständnis des Selbstverhältnisses des Menschen, wie ihn Heidegger begreift und ausführt.

Wie in der Einführung zu diesem ersten Kapitel *Faktizität der Existenz* bereits erwähnt wurde, werden drei Aspekte dieses Existierens im Sein, das der Mensch *ist*, erläutert. Sie alle charakterisieren das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, und zwar aus der Grundannahme heraus, dass der Wesensgehalt dieser Relation vom Sein gespeist und generiert wird. Dabei werden inhaltliche Kon- und Divergenzen zum Kantischen Verständnis schon an dieser Stelle deutlich.

1.1.1. Das Sein um des Seins willen

Heideggers methodische Grundfrage in *Sein und Zeit* lautet: Was ist der Sinn von Sein und welches Seiende hat den unmittelbarsten Bezug zum Sein? Und: Durch welches Seiende wird dieser Sinn erkennbar, verstehbar? Dem Sein des Menschen wird zur Beantwortung einer solchen Fragestellung eine besondere Rolle, eine erkenntnistheoretische Schlüsselrolle zugeschrieben. Denn er ist es, welcher *da* ist im Sein, präsent, bewusst, verstehend für sein eigenes Sein. Die so genannte *Seinsfrage* kann, wie es bei Heidegger heißt, durch die Analyse des menschlichen Lebens, die er als *existenzial-ontologische Analytik* begreift, am ehesten zu einer möglichen Antwort geführt werden. Darum beginnt er auch mit einer Untersuchung dieses Seinsverhältnisses.

„Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber auch, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat.“⁹

Das Zitat zeigt, dass es einen inneren Wesenszusammenhang zwischen Mensch und Sein gibt¹⁰, den Heidegger, wie im obigen Zitat deutlich wird, als *Seinsverhältnis* ausweist. Die Grundrelation ist damit nicht durch die Präsenz von Welt oder eine Selbstwahrnehmung seiner Existenz im Bewusstsein, sondern durch die *Wirklichkeit des eigenen Seins* gegeben. Diese impliziert zugleich einen ersten Aspekt der Zweckfreiheit menschlicher Existenz¹¹, die

⁹ Heidegger, Martin: *SZ*, S. 12.

¹⁰ Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein*, S. 21.

¹¹ Ebd., S. 22.

sich aus dem Vollzug des eigenen Seins des Menschen erschließt, das *Sein um des Seins willen*. Denn der Begriff zeigt an, dass die Existenz ein Vollzug, ein Handeln, ein Geschehen, eine Verhaltensweise darstellt, welches zugleich eine Seinsweise bezeichnet¹² und damit auf ein praktisches Lebens- und Existenzverhältnis verweist, das zunächst nicht durch geistige, psychologische oder soziologische Grundannahmen sichergestellt bzw. nicht eingegrenzt ist, in diesem Sinn *frei* ist. Vielmehr ist der Seinsbezug ausschlagend und insofern ein zweckfreier.

Die Selbstbezüglichkeit des Menschen ist dadurch einer Verzweckung entzogen, ist nicht *Mittel* für Andere oder Anderes, wie Kant sagt (*GMS* BA 66/67=AA 4, 429), sondern meint eine Form der Relation von Dasein und Sein, das durch Zweckfreiheit gekennzeichnet ist, *zweckfrei* im Sinne einer Seinsbezogenheit, die sich jenseits der Grenzen der weltlichen Bezüge (der Sinnlichkeit, den Neigungen) verwirklicht, obwohl dies Heidegger im Text nicht explizit hervorhebt und ausspricht¹³. Heidegger führt diese Selbstbezüglichkeit als Seinsbezogenheit aber noch weiter aus und sagt:

„Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein. Das Sein selbst, zum dem das Dasein sich so und so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.“¹⁴

Damit ist ein zweiter Aspekt genannt, nämlich das *Verstehen* von Sein, also die Art und Weise *wie* der Mensch zu seinem eigenen Sein in Beziehung steht. Die Existenz ist der Ausdruck dafür, *wie* dieser das eigene Sein auffasst, begreift, versteht, lebt. Dieses *Verstehen* geschieht vor aller Selbstreflexion und ist grundsätzlich unabhängig von Welt- und Fremdbezügen (Natur, Sozialisation etc.) bzw. von der Qualität dieses Existierens¹⁵. Das der Mensch *Zweck an sich selbst* ist, bedeutet in diesem Kontext ein ursprüngliches Selbstverhältnis, in welchem er sich nicht als Gegenstand, als Geistwesen, oder als intellektuelles Subjekt gegenüber tritt und *versteht*. Somit ist er auch in diesem Sinn ein *zweckfreies Wesen*.

¹² Volpi, Franco: *Der Status der Existenzialen Analytik* § 9-13, S. 38.

¹³ Vgl. Gethmann, Carl-Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, S. 159: „Es kann kein Zweifel sein, dass der Gedanke des Umwillens des Daseins in strenger Parallele zu Kants Zweck an sich selbst konzipiert.“

¹⁴ *SZ*, S. 12.

¹⁵ Görland, Ingtraud: *Transzendenz und Selbst*, S. 18.

Die Grundbeziehung ist bei Heidegger eine Seinsbeziehung, die nicht als eine definierte Substanzbeziehung, verstanden werden darf¹⁶, sondern als ein aktives und tätiges Sichbeziehen des Menschen seiner gelebten Existenz auf ein ontologisches Fundament. Dieses *Verhältnis* darf auch nicht vernünftig abgeleitet oder logisch begründet sein, weil es das Ganze der Existenz betrifft und kann darum durch keine begriffliche Fixierung adäquat zum Ausdruck gebracht werden. Heidegger formuliert dies sehr klar:

„Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz.“¹⁷

Somit zeigt sich ein dritter Aspekt. Denn die Antwort auf die Frage nach dem Menschen ist durch seine eigene Existenz gegeben. Er beantwortet sie in gewisser Weise schon durch den bloßen Vollzug des Lebens, ist also *nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen*. Die Basis zur Erklärung und Fundierung der Existenzberechtigung, des Sinnes und der Bestimmung der Existenz des Menschen, ist demnach keine rein intellektuelle Herausforderung, keine technische Frage des Denkens, keine *theoretische Durchsichtigkeit*, also auch keine transzendente Frage, sondern fordert den Einsatz des ganzen Menschen in seinem Sein, nicht nur einen Aspekt seines *Da-seins*. Philosophie betreiben heißt letztlich eine existenzielle Frage, keine theoretische zu stellen und auszuhalten.

Das *Sein um des Seins willen* versteht sich in diesem dritten Sinne deshalb als ein Freisein, als ein Freisein von einem Zweck, also von einer theoretischen Selbstbegründung des Menschen, einer Vergegenständlichung und denkerischen Begrenzung, was zunächst kein *ethisches* Freisein von Anderen, keine Zweckfreiheit im intersubjektiven Sinne, explizit mit einschließt. Vielmehr wird durch die Grundannahme, dass im Vollzug der eigenen Existenz eine grundlegende Offenheit des Menschen realisiert ist, im Tun des eigenen Lebens sozusagen, der Begriff der Freiheit thematisiert.

Diese Freiheit zu *sein*, bedeutet für Heidegger eine *Vertrautheit* mit dem Sein, ein Selbstverstehen, das unabhängig von einer irgendwie gearteten theoretischen oder reflexiven Erfassung und damit Reduktion ist¹⁸. Das Dasein ist durch sein Grundverhältnis zum Sein, als

¹⁶ Grodin, Jean: *Die Wiederentdeckung der Seinsfrage*, S. 11.

¹⁷ SZ, S. 12.

¹⁸ Vgl. Grodin, Jean: *Die Wiederentdeckung der Seinsfrage*, S. 7: „Es geht bei der Frage nach dem Sein nicht etwa um den *^Sinn des Lebens^* (...), sondern um die begriffliche Herausstellung des Sinnes dessen, was unter *^Sein^* vage und durchschnittlich verstanden wird.“ In dieser Bemerkung wird auch die methodische Differenz zu

Existieren, zugleich der Ursprung für dieses Freisein. Denn dieses Existieren meint zugleich eine Freiheit im Vollzug seines eigenen Lebens, ein Selbstbezogensein durch das alltägliche Handeln und Wirken.¹⁹

Folglich konstituiert die ontologische Selbstbezüglichkeit des Menschen die Möglichkeit der Freiheit für sich selbst und für die Realität der Welt. Aus dieser Freiheit heraus entspringt auch die im Sein des eigenen Wesens liegende *Forderung* eines seinsgemäßen Handelns und Lebens, also die *ethische Verantwortung* (Kap. 3.). Die *Natur, die Wesensbestimmung* des Menschen ist bei Heidegger wesentlich als eine ontologische Realität gekennzeichnet, nicht als eine aus der Vernünftigkeit abzuleitende oder als eine Art Gegenbegriff zum Terminus des Geistes verstandene, da der Wesensbezug ein Seinsbezug ist. Auch in diesem Sinne ist die Existenz zweckfrei. Heidegger sagt hierzu:

„Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, das es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Selbstaussdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.“²⁰

Der Charakter eines *Sein um des Seins willen*, eines Selbstzwecks, liegt darin, dass das Dasein durch die Notwendigkeit und das Faktum zu sein, zu existieren, schon in seinem Wesen bestimmt und verfasst ist, nicht durch ein *Was*, eine Qualität, eine Eigenschaft oder andere geistige Attribute, was Heidegger die *Angabe eines sachhaltigen Was* nennt. Er klammert hierbei die Vernetzung mit anderen Menschen, zunächst jedenfalls, aus. Kein Wort von der Intersubjektivität und Konsequenz im Bezug auf das Sein der Anderen, was bei der Selbstzweckformel Kants ausgesprochen bedeutsam ist (Abs. 1.2.1.). Erst im Bezug zum Phänomen der Welt und damit zum Ursprung verantwortlichen Handelns (Abs. 1.4.1.), spielt dieser Verantwortungsaspekt eine maßgeblichere Rolle.

Das Verstehen seiner selbst, sein Selbstzweck, erwächst aus der Freiheit sich für oder gegen sein Sein zu entscheiden, beinhaltet auch die Notwendigkeit *zu wählen, als autonomes zu*

Kant klar, dem es um die Frage nach Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis des Subjekts und der Welt geht, und die er nicht ontologisch, sondern transzendental zu beantworten versucht.

¹⁹ Vgl. Volpi, Franco: *Der Status der Existenzialen Analytik § 9-13*, S. 40; Meines Erachtens ist es eine zu starke Interpretation, wenn das ontologische Selbstverständnis des Daseins schon als unmittelbare eine moralische Grundhaltung interpretiert wird. Der Autor setzt die Handlungspraxis, im Sinne des Seinsvollzug, mit praktischer Philosophie, also Ethik, gleich: „Dasein verhält sich vielmehr zu seinem Sein in einer praktisch-moralischen Haltung, wobei es je um sein Sein selbst geht, in dem Sinne, dass Dasein über dieses Sein zu entscheiden hat und (...) die Last der Entscheidung auf sich nehmen muss.“

²⁰ SZ, S. 12.

sein. Was nicht als eine situative Wahl verstanden, sondern im Vollzug und Handeln im Alltag interpretiert werden muss:

„Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.“²¹

In dieser *Möglichkeit seiner selbst* ist der Mensch frei für sich selbst, nämlich er selbst oder nicht er selbst zu sein d. h. zu entscheiden, seine Freiheit zu gebrauchen oder nicht. Damit ist ein vierter Sachverhalt angezeigt, der für einen inhaltlichen Vergleich mit Kant fruchtbar gemacht werden kann: dass nämlich mit dem Sein um des Seins willen Freiheit gegeben ist bzw. das Unabhängigsein von Begrenztheit und Beschränkung.

Man kann also sagen, dass Heidegger im Begriff des *Sein um des Seins willen* den fundamentalen Selbstaussdruck des Wesens des Menschen findet und verortet, welcher im Vollzug des eigenen Seins fassbar wird. Dies beinhaltet aber zunächst keine Bezüglichkeit zum Sein des Anderen, sondern meint die Konzentration auf das Geschehen des eigenen Wesens. Mit dem *Sein um des Seins willen* ist grundsätzlich Freiheit eröffnet, im Sinne eines Ergreifens und Lebens seines *eigenen* Seins.

Die *Natur* des Menschen, um diesen klassisch philosophischen Begriff zu gebrauchen, findet man bei ihm zwar nicht mehr. Ebenso wenig wird damit eine Wesensbestimmung erläutert, die als intersubjektive bzw. normative durch die Vernunftnatur des Menschen bestimmt wird. Dennoch versucht Heidegger das Dasein von einem Grund, einer Basis her zu denken, die wiederum durch das eigene Sein und damit durch das Sein als metaphysischer Grundkategorie gewährleistet wird. Der so verstandene *Selbstzweck* des Menschen zeigt sich im Vollzug seines eigenen Seins und ist damit von essenziell ontologischer *Natur*. Für Heidegger ist dies keine ausdrücklich gestellte Frage nach einer Rechtfertigung der Existenz, sondern vielmehr eine Bestimmung der Existenz eines in sich selbst stehenden Wesens. Vier Aspekte dieses Selbstzweckverständnisses lassen sich deshalb herausstellen:

1. Selbstzweck als Seinsverhältnisses
2. Selbstzweck als präreflexive Seinsverstehen
3. Selbstzweck als begründungsfreier Existenzvollzug
4. Selbstzweck als freiheitlicher Existenzvollzug

²¹ Ebd., S. 12.

Im vergleichenden Teil (Abs. 1.3.1.) wird zu zeigen versucht, wie diese vier Aspekte mit Kants *Zweck an sich selbst* in Beziehung zu setzen sind, da Heideggers Verständnis von Zweckfreiheit nicht im Kontext des Daseins der Anderen, sondern im Hinblick auf den Seinsbezug des einzelnen Menschen bestimmt wird. Der Kantische Gedanke eines Selbstzwecks der Existenz wurzelt dagegen in der Grundannahme eines *intersubjektiven Bezugs der Menschen* untereinander.

1.1.2. Die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit.

Das Selbstverhältnis des Menschen als *Sein um des Seins willen* ist die Basis seines inneren, wesenhaften Selbstverständnisses und die Grundlage seiner ontologischen Existenz und Ausgangspunkt des Freiseins für sich selbst. Es gründet in seiner Zweckfreiheit, seinem Dasein als ontologischer Selbstzweck. Ausgespart bleibt dabei zunächst die Dimension der Intersubjektivität als mögliche Begründung dieser *ontologischen Zweckfreiheit*, die sich aus dem Seinsverhältnis heraus kristallisiert.

Dieser zweite Abschnitt will zwei *Weisen* dieses Grundvollzugs herausstellen, die zugleich aufeinander verweisen: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Sie sind Ausdruck der Existenz, sind Ausdruck eines ontologischen Selbstbesitzes des Menschen, den Heidegger *Jemeinigkeit* nennt, ein Begriff, der im dritten Abschnitt (Abs. 1.1.3.) näher erläutert werden wird. Zunächst geht er auf den Begriff der Eigentlichkeit ein.

1.1.2.1. Die Eigentlichkeit

Diesen Terminus stellt in Heideggers *Sein und Zeit* als eine Grundkonstante dar. Er wird im Verlauf der vorliegenden Arbeit immer wieder thematisiert. Einführend sagt er zu diesem:

„Und das Dasein ist meines wiederum je in dieser und jener Weise zu sein. Das Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es >hat< sie nicht nur noch eigenschaftlich als Vorhandenes.“²²

Damit zeigt sich ein erster Aspekt der Eigentlichkeit: mit dem Faktum der eigenen Existenz ist zugleich, in ontologischer Weise, das Sein als Möglichkeit gegeben oder mitpräsent, ein Aspekt, der bereits im Blick auf den Selbstzweckcharakter als Freiheit eine Rolle gespielt hat. Nun wird dieses Möglichsein der Existenz, im Kontext der Freiheit, spezifiziert. Die Eigentlichkeit wird nicht als eine Eigenschaft, als situative Verhaltensweise, *als Vorhandenes*, sondern als Aspekt der Existenz selbst und demnach als *Teil* einer Seinsbeziehung verstanden,

²² SZ, S. 42.

in welcher der Mensch immer schon steht und lebt, *in dieser und jener Weise zu sein*. Oder wie es Heidegger formuliert: *das Dasein ist je seine Möglichkeit*.

Die Kopula *ist* will auf den Sachverhalt hinweisen, dass das Dasein als *Sein um des Seins willen* einerseits sein Vollzug *ist* aber darin andererseits zugleich die Möglichkeit der Selbstrealisierung *hat*. Der Mensch ist sein Vollzug und besitzt dadurch gerade eine genuine Möglichkeit zu sein, also frei zu sein. Heidegger kontrastiert dieses strukturelle Selbstverhältnis in der Eigentlichkeit mit dem Begriff der Uneigentlichkeit:

„Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst >wählen<, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur >scheinbar< gewinnen. (...). Die beiden Existenzmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*- (...) - gründen darin, dass Dasein überhaupt durch *Jemeinigkeit* bestimmt ist.“²³

Die Eigentlichkeit ist ein Selbstgewinn, Uneigentlichkeit ein Selbstverlust, wobei beide aus dem ontologischen Selbstbesitz, der *Jemeinigkeit* erwachsen und von dorthin verstanden werden müssen. Sie werden nicht qualitativ interpretiert²⁴ und keineswegs moralisch konnotiert, wie dies Kant im Hinblick auf die Freiheit bzw. Naturkausalität tut, sondern zwei polare Seiten eines einheitlichen Existenzverständnisses, des *Sein um des Seins willen*. Einige Interpreten sprechen in diesem Punkt auch von einem Wertcharakter der Begriffe, die aber als *Seinsmodi* miteinander verbunden sind²⁵.

Ein zweiter Aspekt der Eigentlichkeit besteht in ihrer Bestimmung, eine existenzielle Grundfähigkeit des Daseins darzustellen. Das Dasein tritt nicht wertend an seine Existenz heran, sondern verhält sich durch seinen Existenzvollzug zu sich selbst, indem es sich selbst bestimmt, sich auf eine bestimmte Weise zu sich selbst verhält. Die Differenz zwischen den beiden Modi wurzelt in einer solchen inneren Haltung zum eigenen Sein²⁶:

„Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die *es ist*, d. h. zugleich in seinem Sein irgendwie versteht.“²⁷

²³ Ebd., S. 42/43.

²⁴ Luckner, Andreas: *Wie es ist, selbst zu sein*, S. 156.

²⁵ Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, S. 67.

²⁶ Vgl. Hoffmann, Gisbert: *Heideggers Phänomenologie*, S. 234/235: „Uneigentliches und eigentliches Dasein verrichten dieselben Tätigkeiten, Aufgaben, Aufträge- nur mit dem je anderen Bewusstsein, in einer anderen Haltung. Der Unterschied ist einer des Wie.“ Diese Bemerkung ist sehr zutreffend, in dem Sinne, als das sie dem Missverständnis des Begriffes der Eigentlichkeit vorbeugt, dieser zeige sich nur in äußerlichen Handlungsweisen.

²⁷ SZ, S. 43.

Was aber ist mit Möglichkeit gemeint? Ist es als eine Form in Freiheit zu existieren, als ein transzendentes Vermögen, als eine apriorische Grundeigenschaft des geistigen *Teils* des Menschen, z. B. als Vernunft, verstehbar? Das *Sichbestimmen* des Daseins ist Ausdruck einer im Wesen des Menschen liegenden Fähigkeit, Dinge, Handlungen aus eigener Kraft zu vollbringen. Heidegger führt diesen Grundgedanken weiter aus, indem er sagt:

„Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zu eigen ist.“²⁸

Die Eigentlichkeit, im Sinne eines grundlegenden Verständnisses, bedeutet ein Verfügungkönnen über sein Sein, die Möglichkeit sich selbst zu besitzen, *sich zu eigen sein*. Es darf nicht im Sinne einer Egozentrik, oder eines irgendwie gearteten Objektverhältnisses verstanden werden, sondern vielmehr als Ausdruck der Eigenständigkeit, der Unabhängigkeit von Erfahrungen (den materiellen, sozialen Umständen des Lebens) und damit letztlich als Ausdruck der Verantwortung seinem eigenen Sein gegenüber. Somit kann dies ein implizierter Hinweis darauf sein, dass im Wesen des Menschen als eines freien bzw. eigentlichen bereits der Impetus eines Sollens integriert ist.²⁹ Somit zeigen sich zwei Aspekte der Eigentlichkeit, die für eine Vergleichbarkeit fruchtbar gemacht werden können:

1. Eigentlichkeit als Ausdruck des existenziellen Freiheitsvollzugs, die Praxis
2. Eigentlichkeit als Ausdruck des grundsätzlichen, theoretischen Freiheitsvollzugs, Theorie

1.1.2.2. Die Uneigentlichkeit

Die Uneigentlichkeit dagegen orientiert sich an der alltäglichen Art des Menschen zu leben, sein Dasein als durchschnittliches, als konformes Leben zu betrachten und zu vollziehen³⁰. Auch hier geht es dem Menschen darum, seinem Sein gemäß zu handeln, zu existieren. Nun aber ist diese Existenzform als eine Indifferenz gegenüber sich selbst zu verstehen, ein passives Sich-leben-lassen, und so gesehen ein Ausdruck der Unfreiheit. Damit zeigt sich ein erster Aspekt der Uneigentlichkeit. Sie bezieht sich zunächst auf das *natürliche Leben* des

²⁸ Ebd., S. 42.

²⁹ Wenn Heidegger Eigentlichkeit als Möglichsein bestimmt, dann macht er indirekt auf einen Zusammenhang von Sein und Sollen des Menschen aufmerksam; vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 289: „Die Tatsächlichkeit dieser Tatsache (d. h. der Tatsache des Willens, Anm. des Verfassers) steht uns nicht gegenüber, sondern steht einzig bei uns selbst, so zwar, dass wir je für die Möglichkeit dieser Wirklichkeit in Anspruch genommen sind, zwar nicht in diesem oder jenem, sondern *in Anspruch genommen* sind wir mit dem *Einsatz unseres Wesens*.“

³⁰ Luckner, Andreas: *Wie es ist, selbst zu sein*, S. 155.

Daseins in der Welt, seine Abhängigkeit von den Umständen, in denen es existiert, die es selbst nicht hervorgebracht, noch sich frei dafür entscheiden kann:

„Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit (...). Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit*.“³¹

Die *vollste Konkretion* des Lebens in der Welt, das psychische und vor allem soziale Anwesendsein des Menschen, drückt der Begriff der Uneigentlichkeit aus, also eine Grundorientierung an der Welt³². Dieser lebt ein Leben der *Durchschnittlichkeit*, der *alltäglichen Indifferenz* und Anpassung im Zustand mentaler und psychisch/physischer Abhängigkeit, was Heidegger durch die Termini der *Geschäftigkeit*, *Angeregtheit*, *Interessiertheit* und *Genußfähigkeit* sprachlich umsetzt.

Hierbei muss betont werden, dass für ihn beide Modi, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, keinen wertenden Charakter haben und damit keine Dialektik zwischen dem Selbstbesitz und dem Selbstverlust des Lebens in der Welt begründen. Vielmehr sind beide aufeinander bezogen und treten aus dem Sein selbst hervor, sind Aspekte des Seins um des Seins willen. Sie werden beide irgendwie vollzogen, wenn auch unbewusst. Beide Seinszustände also sind *da* und ontologisch wirksam. Der Mensch aber entscheidet sich, welchen der beiden *Seinsmodi* er auslebt und vollzieht.

Damit zeigt sich ein zweiter Aspekt der Uneigentlichkeit: sie drückt den Bezug des Daseins zum eigentlichen Selbst, also zur verantwortlichen Existenz aus. In der Uneigentlichkeit liegt dabei eine gewisse Kausalität begründet, eine Abhängigkeit, wenn Heidegger vom Verlust seiner selbst, von *Flucht* und *Vergessen seiner* spricht:

„Auch in ihr geht es dem Dasein (d. h. der Alltäglichkeit, Anm. des Verfassers) in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.“³³

³¹ SZ, S. 43.

³² Dabei muss bemerkt werden, dass mit der Grundorientierung an der Welt keinem Gegensatz zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit das Wort geredet werden soll; vgl. Hoffmann, Gisbert: *Heideggers Phänomenologie*, S. 234: „Eigentliches Handeln erwächst aus dem uneigentlichen, indem sich Dasein seinem eigenen uneigentlichen Leben zuwendet und die Weltverlorenheit erkennt.“

³³ SZ, S. 44.

Uneigentlichkeit ist jetzt ein *Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit*, in der *es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein geht*. Beide Modi gehören zueinander. Sie koorelieren in der ursprünglichen Seinsbeziehung des Daseins, dem *Sein um des Seins willen*³⁴. Beide sind Ausdruck dafür, *wie* der Mensch sich zu sich selbst *verhält* bzw. mit sich umgeht. Sie sind keine Kategorien, sondern Seinsweisen, keine durch die Vernunft einzusehenden Elemente der menschlichen Natur, sondern Formen, um das Sein zu vollziehen, nicht es darzustellen oder theoretisch zu erfassen. Uneigentlichkeit bedeutet also den Vollzug des eigenen Seins im Alltag, im Weltleben und Welterleben, wobei das Dasein in seiner psychischen und sozialen Wirklichkeit auftritt.

Im Gegensatz zur Uneigentlichkeit bestimmt sich das Dasein in der Eigentlichkeit selbst. Die darin sich äußernde Freiheit ist eine Freiheit zum eigenen Sein und meint eben kein Grundvermögen, keine Fähigkeit des Menschen, zwischen zwei Optionen zu wählen, sondern ist Teil seines praktischen, existenziellen Vollzugs von Sein. *Das Dasein hat sich immer schon entschieden*, heißt der entsprechende Ausdruck bei Heidegger:

„Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je seines ist.“³⁵

Die Freiheit im ontologischen Sinne ist nicht als eine Art Autonomie im Gegensatz zur Uneigentlichkeit zu betrachten, gleichsam als Gegengewicht zur Abhängigkeit von den alltäglichen Begrenztheiten des Lebens (der Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit). Vielmehr fundiert diese *Seinsfreiheit* beide Modi des Daseins. Denn die in der Uneigentlichkeit vollzogene *Abhängigkeit* ist keine durch biologisch/physikalische Gesetze vorgegebene, sondern durch das *Gesetz* dem Sein des Daseins selbst eingestiftet, nämlich zu entscheiden, *in welcher Weise Dasein je seines ist*.

Die Beschränkungen, die *Flucht*, das *Vergessen* seines eigenen Selbst im Modus der Uneigentlichkeit sind Aspekte einer Wahl des Daseins, in einer Weise sein zu *wollen*. Diese Wahl ist aber keine rationale, sondern vollzieht und realisiert im Existenzvollzug. Der Begriff der Uneigentlichkeit weist demnach zwei Aspekte auf:

1. Uneigentlichkeit als natürlicher Zustand des alltäglichen Daseins
2. Uneigentlichkeit im Bezug auf Eigentlichkeit

³⁴ Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, S. 70.

³⁵ SZ, S. 42.

So kann man sagen: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, als Seinsweisen der Existenz des Menschen verstanden, gründen bei Heidegger in einem ursprünglich zum Wesen des Menschen gehörigen Seinsverhältnis, wobei beides Pole der *einen* Grundrelation, der zum Sein, sind. Die Problematik der Freiheit stellt sich dabei innerhalb der ontologischen Realität der Existenz in ihrer praktischen wie auch theoretischen Begründung, ist also ein Freisein für und ein Freisein von.

Uneigentlichkeit bedeutet zum einen die Abhängigkeit von gesellschaftlich/sozialen Bedingtheiten, rekurriert auf den Vollzug einer gewöhnlichen, passiven Existenz, die in einem mangelnden Bezug zu sich selbst steht. Somit ist die Uneigentlichkeit Ausdruck eines existenziellen *Naturgesetzlichkeit bzw. Alltäglichkeit* der Existenz. Zum anderen liegt in ihr auch der Bezug zu einem freiheitlichen Aspekt der Existenz, dem Sein als Möglichsein, vor. Die Uneigentlichkeit wird deshalb auch auf die Freiheit zum eigenen Sein bezogen. Beide Aspekte der Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit sind dabei Anknüpfungspunkte für einen inhaltlichen Vergleich mit Kants Verständnis von Freiheit bzw. Naturkausalität.

1.1.3. Faktizität der Existenz und die Jemeinigkeit

Schon im vorherigen Abschnitt war deutlich geworden, dass sich die Weisen, in denen sich der Mensch zu seinem eigenen Sein *prinzipiell* verhält, aus der Jemeinigkeit heraus zu verstehen sind und von dorthier ihre Begründung erfahren. Aus dem *Faktum der Existenz* des Menschen ergibt sich eine *ontologische* Form des Selbsthabens, des Selbstbesitzes, der sich in den genannten zwei Formen grundsätzlich ausdrücken kann, wobei beide Modi aufeinander bezogen und ineinander verschränkt sind (Abs. 1.1.2.2), sozusagen zwei Seiten der einen Medaille darstellen.

Dieser Abschnitt soll klären, *wie* die Existenz des Menschen und dessen Selbstbezug zusammenhängen, wie sich dadurch sein Identitätsgefüge aufbaut und was es heißt, *sich selbst zu eigen zu sein*. Heidegger erörtert diese für die gesamte Philosophiegeschichte relevante Frage nach der Genese menschlicher Identität mit ontologischen Begriffen. Ein erster Aspekt betrifft die Personalität der Jemeinigkeit:

„Das Sein, *darum* es diesem Seiendem in seinem Sein geht, ist je meines. (...). Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: >ich bin<, >du bist<.“³⁶

³⁶ Ebd., S. 42.

Das Faktum zu existieren (Abs. 1.1.1.), impliziert nicht die Annahme eines personales Seins im klassischen Sinne³⁷, etwa als Aktzentrum, als Persönlichkeit, wie es in der Husserlschen Phänomenologie geschieht, oder gar als der Versuch einer transzendentalen Introspektion³⁸. Vielmehr bedeutet es den Zusammenhang zwischen einem Vollzug des eigenen Seins und der sich daraus ergebenden *Eigenart* dieses Vollzugs, eben der *Jemeinigkeit*. Damit ist das Sein für jeden Menschen in einmaliger Weise bedeutsam und gültig, weil es *je meines ist*.

Das *ich bin* ist demnach keine substantielle Kategorie eines transzendentalen Ichs oder eines Bewusstseins des eigenen Selbst³⁹. Vielmehr wird dieses *Personalpronomen* als ein sprachliches Zeichen für den individuellen Vollzug des eigenen Seins verwendet, ausformuliert im *ich bin*. In § 10 von *Sein und Zeit* arbeitet Heidegger diesen Grundgedanken, in Abgrenzung zu anderen Disziplinen, aus, die sich ebenfalls mit der Realität eines *Ich* auseinandersetzen: Anthropologie, Psychologie und Biologie. Ihm ist es besonders wichtig, den traditionellen Gedanken einer *objektiv* erkennbaren Substantialität des menschlichen Selbst, dessen erkenntnistheoretische Objektivität, wie sie noch in Descartes cogitans zum Ausdruck kommt, zu durchbrechen und auf ihre ontologische Grundlage hin zu untersuchen.

Damit ist ein zweiter Aspekt der *Jemeinigkeit* angesprochen: sie impliziert keine Substantialität, die sich dadurch auszeichnet, dass der Mensch einen von der sinnlichen Existenz unabhängigen Kern des eigenen Selbst hat. Die Kennzeichnung der *Jemeinigkeit* als Gegenstand, als *Vorhandenes* bzw. oder als eine bestimmbare Qualität zu begreifen, geht seines Erachtens fehl:

„Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Anweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichtem Sein des Subjekts, der >Seele<, dem Bewußtsein, des Geistes, der Person zu verstehen sei.“⁴⁰

³⁷ Sein und Personalität des Daseins sind zwei integrative Größen, die das Identitätsverständnis der Existenz nach Heidegger ausmachen. Damit ist keine Analogie zwischen Dasein und dem Personenbegriff impliziert; vgl. Luckner, Andreas: *Wie es ist, selbst zu sein*, S. 153: „Wenn hier nun nicht von vornherein metaphysische Konstruktionen und demit phänomenfremde Vorstellungen die Analyse des Personseins leiten sollen (...), muß der Fundamentalontologe mit einer sauberen Phänomenologie des personalen Daseins anfangen.“; vgl. Figal, Günter: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, S. 23f.

³⁸ Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 32.

³⁹ Vgl. Volpi, Franco: *Der Status der Existenzialen Analytik § 9-13*, S. 41: „Die Identität des Daseins konstituiert sich Heidegger zufolge nicht durch solch eine innere Selbsttransparenz, sondern vielmehr dadurch, dass es sich in seinem Zu-sein wieder findet, dass im Handeln wie auch im Erkennen, in der Transparenz des Rationalen wie im opaken Moment der Stimmungen realisiert wird.“ Allerdings muss hier gefragt werden, worin diese Transparenz für das eigene Sein erfahrbar wird; vgl. Immanuel, Kant: *KrV B 134f*. Kants Medium einer Selbstgegenwart des Subjekts wird durch das Bewusstsein gewährleistet. Bei Heidegger findet sich solch ein Medium nicht. Darum wird das Phänomen der *Jemeinigkeit* begrifflich und sachlich schwer fassbar.

⁴⁰ SZ, S. 46.

Heidegger fragt nach dem Sein dieser Personalität, *dem nichtverdinglichtem Sein des Subjekts*. Er fragt danach, was es heißt *je* seine eigene Existenz *zu sein* und nicht, welche *Eigenschaften* diesem Vollzug zukommen, z. B. das der Mensch ein Bewusstsein seiner selbst hat, dass er denkt etc., was Heidegger unter dem Begriff der *Dinglichkeit* zusammenfasst. Ihm geht es um den Vollzugscharakter menschlichen Seins, nicht etwa um die Vorstellung eines substantziellen Selbst, das sich als *Ich* versteht und darin scheinbar seinen wesentlichen Selbstbezug herzustellen vermag⁴¹.

In § 10 von *Sein und Zeit* baut er diesen Gedanken weiter aus. Dort diskutiert er die wesentlichen Bestimmungen eines objektiv gedachten Selbstbezugs des Menschen, also die Frage nach der Substantialität des Selbst, wie sie die europäische Philosophie, angefangen mit Aristoteles, entwickelt. Er macht ihr den expliziten Vorwurf, dieses Verständnis, das sich im Ich ausdrückt, als ontologische Tatsache, als *Vorhandenheit*, wie er es formuliert, begriffen und missverstanden zu haben. Das Personale der *Jemeinigkeit* ist aber *wesenhaft kein Gegenstand* der Reflexion des Verstandes, sondern Ausdruck des Vollzugs von Sein *nur* im *Vollzug intentionaler Akte*, wobei der Begriff der Intentionalität ein von Husserl entlehnter ist:

„Zum Wesen der Person gehört, dass sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesenhaft *kein* Gegenstand. (...). Aber welches ist der ontologische Sinn von >vollziehen<, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen?“⁴²

Die *Faktizität der Existenz* des Menschen drückt sich also im Vollzug des eigenen Seins, seine Art zu sein, aus. Sie ist eine *Seinsart*, und damit *qualitativ* verschieden von phänomenologischen, transzendentalen oder anderen Verstehensweisen vom Menschen. Es geht nicht um eine begriffliche Bestimmung dieses Vollzugs der *Faktizität* des Existierens, nicht um eine *negative* d. h. theoretische Bestimmung des Menschen, um eine ontologische Verobjektivierung des *Ich*, sondern um die individuelle Dimension des Vollzugs der Existenz, die *Seinsart der Person*. Hier kommt der in der Rezeptionsgeschichte von *Sein und Zeit*

⁴¹ Heideggers Abwehr eines solchen Identitätsverhältnisses bezieht sich dabei auf die Husserlsche Deutung eines transzendentalen Egos der menschlichen Identität; vgl. Hoffmann, Gisbert: *Heideggers Phänomenologie*, S. 210: „Damit ist das genaue Gegenteil des leeren, identischen Ich Husserls erreicht.“

⁴² SZ, S. 48.

häufig gebrauchte Interpretationsansatz von Heideggers Kritik am traditionellen Substanzdenken zum Ausdruck⁴³.

In § 12 geht er auf den Zusammenhang des Faktums der Existenz und der Jemeinigkeit noch genauer ein. Die Existenz ist ein Geschehen, das sich als je eigenes, persönliches, und darum einmaliges vollzieht und ausdrückt:

„Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.“⁴⁴

Gelebte Existenz geschieht im Vollzug, indem sich das Dasein *in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält*. Diese Textstelle fasst darum die bisher erarbeiteten Grunddimensionen des Selbstverhältnisses des Menschen klar zusammen: Dasein ist *Sein um des Seins willen*, sein Seinsverstehen. Dieses Verstehen geschieht als Vollzug⁴⁵: der Mensch existiert, *Dasein existiert* (Abs. 1.1.1.). Aber nicht so, als wäre dieser Vollzug ein substanzieller, als hätte er eine subjektive Eigenständigkeit, sondern er wird als der *je meinige*, als Vollzug des jeweils persönlichen, individuellen Lebens verstanden. *Jemeinigkeit* ist damit die Grundlage, die *Bedingung der Möglichkeit* des selbstgewissen Vollzugs der eigenen Existenz.

Man sieht sehr deutlich, dass für Heidegger die Existenz mit der *Jemeinigkeit* zusammengedacht wird, die in der Faktizität selbst ihren Ursprung hat. Zudem fungiert *Jemeinigkeit* nicht nur als Ermöglichungsgrund der Erkennbarkeit von Welt, wie Kant dies im Bezug auf die transzendente Apperzeption tut (Abs. 1.5.1.3.), sondern auch als Fundament für den Vollzug der eigenen Existenz in dieser oder jenen Art und Weise, also entweder eigentlich oder uneigentlich (Abs. 1.1.2.). Sie, die *Jemeinigkeit*, ist gleichsam die Form, *wie* dieser Vollzug sich ganz persönlich für jeden einzelnen Menschen ausdrückt,⁴⁶.

Für Heidegger ist nicht das *ich* im *ich bin* das Entscheidende. Bedeutsam ist seinem Dafürhalten nach das Identitätsgefüge des Menschen, in dem es um ein *Verstehen* des Seins,

⁴³ Vgl. Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*, S. 95: „Wenn Heidegger absichtlich paradoxen Wendungen erklärt hat, dass die `Essenz` oder die `Substanz` des Menschen seine `Existenz` ist, so ist der Titel `Existenz` in diesem bewusst anti-substanziellen Sinne zu verstehen.“ Allerdings sind diese Wendungen keineswegs Ausdruck einer Paradoxie, sondern Zeichen für die Einheit von Wesen und Vollzug der menschlichen Existenz.

⁴⁴ SZ, S. 52/53.

⁴⁵ Vgl. Blust, Karl-Franz: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 43: „Das Daseiende vollzieht also alle seine *seinsmäßigen und existenzial bestimmbar*en `Bestimmtheiten` aktiv im ontisch-existenzialen Vollzug, (...)“

⁴⁶ Hoffmann, Gisbert: *Heideggers Phänomenologie*, S. 209.

um einen Vollzug, Geschehen und Handeln der eigenen Existenz geht. Dieser Vollzug beinhaltet keinen Substanzcharakter einer individuellen Existenz.

Ein dritter und letzter Aspekt der Jemeinigkeit ist die enge Korrelation von Existenzgewissheit, individuellen Selbstbezug und der Realität bzw. Präsenz von Welt. Grundlegend führt Heidegger dazu aus:

„Der Ausdruck >bin< hängt zusammen mit >bei<; >ich bin< besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei...der Welt, als dem so und so Vertrautem.“⁴⁷

Hier zeigt sich eine Doppelbedeutung der Faktizität der Existenz: sie ist einerseits Vollzug des eigenen Seins, aber andererseits ein Sein in der Welt, ein Weltverhältnis, ein *ich wohne, halte mich auf bei ...der Welt*. Durch das Seinsverhältnis des Menschen sind Selbst- und Weltverhältnis immer schon mitgegeben, mitpräsent. Beide Bereiche sind ihm *vertraut*. Dem Menschen kommt dabei eine erkenntnistheoretische Priorität zu⁴⁸. Dies ist ein Aspekt, der noch genauer zu untersuchen sein wird (Abs. 1.4.1.1.).

Das Faktum der je eigenen Existenz ist für Heidegger, damit zugleich *als Selbst- und Weltverhältnis* konstituiert. Deshalb ist die *Faktizität der Existenz* auch ein Sein in einer Welt, geschieht das Leben im Vollzug der eigenen Existenz unter den materiellen Bedingungen raumzeitlicher Vorgaben und Bestimmungen, ist also ein *Dasein als In-der-Welt-sein*:

„Der Mensch >ist< nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur >Welt<, die er sich gleichsam zulegt. (...). Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist.“⁴⁹

Zu Existieren heißt daher immer das Sein in der Welt, das Leben, das Handeln, Wirken, das alltägliche Vollziehen in und die ontologische Verbundenheit mit ihr zu realisieren, *ein Aufnehmen von Beziehungen*, die vor aller Reflexion oder einem Subjekt/Objektverhältnis liegt. Darum kann der Begriff des Daseins nicht mit dem Subjektbegriff *strukturell* gleichgesetzt werden⁵⁰. Das Aufnehmen von *Beziehungen zur Welt* ist also ein aktives

⁴⁷ SZ, S. 54.

⁴⁸ Nicht die Welt gibt dem Menschen ihre Bedeutung, sondern es ist vielmehr umgekehrt der Mensch, auf den hin die Dinge ausgerichtet sind. Sie sind für hin; vgl. Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*, S. 96: „Die ‚innerweltlichen‘ Dinge sind in ihrer Bedeutsamkeit letztlich auf das Seiende hin ausgerichtet, dessen Sein sich als ‚In-der-Welt-sein‘ bestimmt.“

⁴⁹ SZ, S. 57.

⁵⁰ Vgl. Ansen, Reiner: *>Bewegtheit<*, S. 61; Der Autor spricht sogar von einer Zäsur zwischen dem philosophischen Denken Heideggers und Kants: „Das Problem der Zäsur zwischen Saseinsanalytik auf der

Verhalten zur materiellen Welt, bildet bei ihm eine funktionale Einheit, während Kant zwischen Vorstellung und Existenz von Welt klar unterscheidet (*KrV* B 278).

In der *Jemeinigkeit* fließen für Heidegger darum beide Aspekte zusammen: Selbst- und Weltverhältnis, *Sein um des Seins willen* (Abs. 1.1.1.) und Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit (Abs. 1.1.2.), wobei die Welt nicht als eine durch Kategorien gedachte Verstandesgröße gedacht werden darf, sondern mit dem Faktum der Existenz selbst als solches schon *da* ist. Es findet hierbei ein ontologisch einheitliches Geschehen, eine Art von ontologischer Verwobenheit statt, *weil Dasein als In-der-Welt-sein ist... wie es ist*.

Heidegger baut diesen Gedanken einer strukturellen Gleichheit von Selbst und Welt weiter aus. Zwar besteht eine Verschiedenheit von Selbst und Welt, eine Spannung zwischen dem eigenen Selbst und dessen Verhältnis zur Wirklichkeit, die aus methodischen Gründen immer *vorausgesetzt* werden muss. Diese analytische Trennung, diese *Subjekt-Objekt-Beziehung* kann aber den Wesensgehalt dessen, was Existenz bedeutet, nicht fassen, kann nicht ergründen, was es heißt zu sein, *faktisch* zu sein, weil es im letztlich Sein keinen *realen* Unterschied zwischen Selbst und Welt gibt:

„Diese >Subjekt-Objekt-Beziehung< muß vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine- obzwar in ihrer Faktizität unantastbare- doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen werden.“⁵¹

Hier erkennt man sehr prägnant sein Verständnis von der *Faktizität der Existenz* des Menschen. Diese ist nämlich nicht eine *ontisch*, also gegenständlich verfasste, sondern eine ontologisch begründete Wirklichkeit. Sie hat einen *ontologischen Sinn*. Faktizität ist ein Verstehen von Sein, aber nicht von dessen Tatsächlichkeit im begrifflich greifbaren Sinne⁵². Versteht man Selbst und Welt nicht nur als gedanklich, sondern auch als ontologisch, getrennte Seinsbereiche, so ist dies für Heidegger eine *verhängnisvolle Voraussetzung*. Denn dadurch wird ein tieferes, ontologisches Verständnis des eigenen Wesens und der persönlichen Identität verwehrt und verhindert. So können schließlich drei Aspekte der *Jemeinigkeit* heraus gestellt werden, die für einen Vergleich fruchtbar erscheinen:

einen, Subjektphilosophie und Anthropologie auf der anderen Seite ist genau das Problem der Differenz, vorsichtiger: des Verhältnisses zwischen den Begriffen >Mensch<, >Subjekt<, >Ich<, >cogito<, >Person<, >Bewusstsein< einerseits und dem Begriff des Daseins andererseits.“

⁵¹ SZ, S. 59.

⁵² Vgl. Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*, S. 98: „Bei dieser ‚Faktizität‘ handelt es sich aber nicht um eine ‚der Vorhandenheit zugehörigen Tatsächlichkeit‘. Vielmehr ist dieses ‚dass es ist‘ und ‚zu sein hat‘ immer schon in bestimmter Weise verstanden und in die Existenz aufgenommen.“

1. Jemeinigkeit als personales Geschehen des *ich bin*
2. Jemeinigkeit als substanzfreies Vollzugsgeschehen
3. Jemeinigkeit als Bezugnahme zur Realität von Welt

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die *Faktizität der Existenz* einen Vollzug des eigenen Seins miteinschließt, der gleichsam der Inbegriff eines einheitlichen Geschehens darstellt. Die Art und Weise dieses Selbstvollzugs, der aus dem Seinsvollzug heraus verstanden werden muss, verdichtet sich im *ich bin*, was von Heidegger *Jemeinigkeit* genannt wird. Diese hat nicht den Charakter einer substanzialen Personalität des Menschen, sondern stellt die Eigenart des jeweiligen einzelnen Menschen *zu sein* dar. Darin mitbegründet ist die Realität von Welt, die wiederum als real existierend und kein Produkt der Vernunft oder Kategorien, keine bloße Erscheinung des Bewusstseins, sondern als Ausdruck des Selbstvollzugs bestimmt ist. Dieses Thema wird später nochmals genauer in den Blick kommen (Abs. 1.4.1.1.).

Mit Hilfe der in den drei vorangegangenen Abschnitten untersuchten Aspekte eines Selbstverständnisses des Menschen bei Heidegger, kann nun zur Darstellung der Kantischen Position dieses Sachverhaltes übergangen werden. Ziel ist es auch hier, durch eine möglichst textnahe Interpretation seines Denkansatzes zu vergleichbaren Sachbezügen zu gelangen, die dann im dritten Teil des ersten Kapitels (Abs. 1.3.) gegenüber gestellt werden sollen.

1.2. Die Existenz des Subjekts

Bevor mit den Ausführungen über Kant begonnen werden kann, müssen im Vorfeld einige wesentliche methodisch/terminologische Grundbedingungen kurz erläutert werden.

Ein erster Aspekt

In der Einführung zum ersten Kapitel *Faktizität der Existenz* (Abs. 1.1.), war darauf hingewiesen worden, dass dieser Terminus zwar eine genuine Wortschöpfung des Denkens Heideggers ist und primär auch auf dessen Grundverständnis vom Menschen als Dasein angewandt werden muss. Gleichwohl war aus methodischer Hinsicht gesagt worden, dass der Begriff der Faktizität, als Ausdruck der wesentlichen Selbstbezüglichkeit des Menschen verstanden, auch die Grundaspekte menschlichen Selbstverständnisses und Selbstbegriffens umfasst. Insofern findet der Terminus *Faktizität* im Hinblick auf Kants Ansatz seinen sachlichen Ort und berechtigt dazu, diesen für sein Denken methodisch zu reklamieren.

Ein zweiter Aspekt

Der Terminus *Existenz* ist ebenfalls ein Begriff, der grundsätzlich nicht auf Kants Philosophie zu passen scheint, sondern durch Kierkegaards und Heideggers existenzial/ontologischem Ansatz seine Prägung gefunden hat, die beide nach Kants Zeit gewirkt haben. Zudem spricht Kant niemals explizit vom Begriff der *Existenz* im Bezug auf das menschliche Leben und Dasein, sondern meint damit primär die reale Gegebenheit der *erscheinenden* Dinge in Raum und Zeit, die physische, leibliche Präsenz der Gegenstände (*KrV* B XXV u. 532ff/625).

Ein dritter Aspekt

Es geht also nicht um eine *strukturell/terminologische* Umsetzung des Terminus *Existenz* auf den *Subjekt*-Begriff Kants. Hier sind die Grenzen der Interpretation klar aufgezeigt. Vielmehr soll mit diesem Begriff der methodische Ansatz der vorliegenden Arbeit unterstrichen werden, dass hierbei eine *inhaltliche* Vergleichbarkeit beider Autoren besteht, die innerhalb dieser Arbeit erkennbar gemacht werden soll, obwohl der Leitgedanke Kants im Bezug auf das Selbstverhältnis des Menschen zweifellos ein anderer, die erkenntnistheoretische Problemstellung eine andere, als die Seinsfrage Heideggers ist.

Denn auch Kant hat, besonders in der *Kritik der reinen Vernunft*, eine solche Problemstellung tatsächlich formuliert, die gleichermaßen nach den Grundbedingtheiten menschlichen Selbstverhaltens fragt. In diesem Sinn ist der Existenzbegriff methodisch, nicht unbedingt sachlich, gerechtfertigt. Inwiefern dies auch inhaltlich, also qualitativ, möglich sein wird, soll die Analyse der Textpassagen und Aussagen Kants erweisen. Als Textgrundlage dienen, wie auch in den nachfolgenden Kapiteln dieser Arbeit, die *Kritik der reinen Vernunft*, die *Kritik der praktischen Vernunft*, die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*.

1.2.1. Der Mensch als Zweck an sich selbst

Kants Ausgangspunkt zur Bestimmung des Selbstverständnisses des Menschen, terminologisch als Subjekt gefasst, ist erstens von erkenntnistheoretischer und zweitens ethischer Natur, wie er ihn in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausführt. So weist er der innersten Dimension des menschlichen Subjekts eine bestimmte Qualität seines Seins zu:

„Nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.“⁵³

Damit ist ein erster Aspekt des Zwecks an sich selbst gegeben. Denn der Selbstzweckcharakter menschlicher Existenz resultiert aus der Vernünftigkeit seiner Natur, aus dem Selbstbezug des Menschen als eines *vernünftigen Geschöpf*, kurz, aus dem Vernunftsein. Damit ist zugleich eine intersubjektive Kategorie⁵⁴, im Unterschied zu Heidegger, impliziert. Einerseits ist bzw. existiert jeder Mensch als Zweck an sich selbst, d. h. im Bezug auf sein Sein als eines vernünftig gedachten. Dadurch ist seine Existenz gerechtfertigt, ein Umstand, der ihn *vor allen anderen Seienden* auszeichnet (SZ, S. 12), um Heideggers Ausdruck zu gebrauchen.

Die Existenz des Menschen ist für Kant demnach sein Vernunftsein, nicht sein Da-sein, sondern dessen Qualität *als Vernunftwesen zu sein*⁵⁵. Die Existenz des Menschen *ist* insofern seine Vernünftigkeit⁵⁶. Diesen Gedanken kann man nun mit Heidegger im Sinne der *Seinsverfassung* des Daseins lesen, dem *es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*, das *seiend in der Weise eines Verstehens von Sein* existiert (ebd.).

Andererseits erwähnt Kant hier einen Aspekt dieses Vernunftseins, der eine genuine Besonderheit darstellt: die ethische Dimension der Existenz. Denn die Vernünftigkeit des Menschen impliziert seine Bezogenheit zum moralischen Gesetz. *Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes*, ein Aspekt, der bei Heidegger zunächst ausgeschlossen wird. Zudem wird die Freiheit als wesentliches Seinsmoment der Existenz des Subjekts mit eingebunden, die *Autonomie seiner Freiheit*.

Ein zweiter Aspekt versucht diese Freiheit in einem tieferen Sinne als Ausdruck des Zwecks an sich selbst zu verstehen. Die zentrale Textstelle zum Verständnis vom so genannten Selbstzweck des Menschen findet sich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in der dieser Terminus in umfassender Weise erläutert und ausdifferenziert wird:

⁵³ KpVA 156.

⁵⁴ Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person*, S. 180.

⁵⁵ Cohen, Herrmann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 223.

⁵⁶ Allerdings muss der Zweck an sich selbst nicht als Form der geistigen Selbstbewegung (im Sinne der Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit von materiellen Bedingungen) gelten, wie dies in der antiken Seelenlehre der Fall war, sondern als Ausdruck innerer Freiheit; vgl. Wenzel, Uwe-Justus: *Anthroponomie*, S. 265: „Anvisiert ist zudem die jedem Subjekt kraft seiner Subjektivität (‘vernünftige Natur’ zu sein) eingeschriebene Figur praktischer Selbstbewegung, (...)“. Der Zweck an sich selbst ist aber keine bloß sprachliche *Figur*, sondern die *Form* eines grundsätzlichen Selbstverhältnisses des Menschen.

„Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl für sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.“⁵⁷

Besondere Aufmerksamkeit ist dem Passus *jedes vernünftige Wesen existiert* zu widmen. Denn hierin spricht sich aus, was in der Einleitung zu diesem Abschnitt gesagt worden war: das auch Kants Grundverständnis vom Menschen *existenzielle* Elemente entwickelt. Der Mensch lebt, wirkt, *ist als Sein um des Seins willen* ein lebendiges und freies Wesen⁵⁸, was dadurch zum Ausdruck kommt, dass Kant den Menschen in *allen seinen (...) gerichteten Handlungen zugleich als Zweck betrachtet*. Hier findet sich auch eine Parallele zum Verständnis von Heideggers *Sein um des Seins willen*, insofern, als das für diesen die *Frage nach der Existenz nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen ist* (SZ, S. 12).

Kant verknüpft diese Selbstbezüglichkeit des Menschen, anders als Heidegger, mit einer a priori feststehenden intersubjektiven Wirklichkeit, die sich wiederum aus dem Vernunft-sein ergibt. *Jedes vernünftige Wesen*, heißt es nämlich weiter, *existiert* in dieser Weise, womit bereits eine implizite Selbstverpflichtung, eine intersubjektive Verwiesenheit der Menschen untereinander angezeigt wird. Die *Faktizität der Existenz* ist darum immer schon Kommunikation mit dem Vernunft-sein der Anderen, mit dem Sein *anderer vernünftiger Wesen*, ist immer schon ein ethisch vollzogenes Sein⁵⁹ und erhält von dorther seine Begründung, weil der Andere *nicht bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich selbst betrachtet werden muss*.

Ein dritter Aspekt ist die damit einhergehende Qualität und Form des Subjektverständnisses. Der Mensch wird zur *Person*, sein Wesen ist personal bestimmt, ist ein Wert an sich und für sich selbst, was eine grundsätzliche Freiheit im Existenzvollzug gewährleistet. Diese resultiert nämlich aus seiner Vernunft-*natur*, aus der Tatsache als Zweck an sich selbst zu sein:

⁵⁷ GMS BA 64/65=AA 4, 428.

⁵⁸ Interessant ist es auch, wenn Krüger im Hinblick auf den Selbstzweckcharakter der menschlichen Persönlichkeit den Begriff Faktizität verwendet und damit die These stützt, dass der Heideggersche Terminus einer Faktizität der Existenz sinngemäß auch auf Kants Grundbestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst angewendet werden kann; vgl. Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 92: „Aber wir *sollen* an der eindringlichen Faktizität des Menschen (auch unser eignen) lernen, dass die Personen ihrem Wesen nach keine Sachen, dass auch jeder selbst grundsätzlich nicht sein *Eigentum* ist.“

⁵⁹ Wenzel, Uwe-Justus: *Anthroponomie*, S. 272.

„Dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, ausgezeichnet, mithin sofern alle Willkür eingeschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).“⁶⁰

Für Kant ist die *Natur* der Inbegriff dafür, als Zweck an sich selbst zu existieren und der *Existenz des Subjekts*, wie es im Titel dieses Teilabschnittes heißt, eine besondere Qualität verleiht, nämlich seine *Personalität*. Der Selbstzweck ist also nicht ein rein formales Strukturmoment des menschlichen Selbstverhältnisses, wie manche Interpreten (z. B. Guido Löhner) meinen⁶¹. Vielmehr ist das Sein des Menschen, *seine Natur* bereits als *Person* qualifiziert und zwar aufgrund seiner Vernunft. Insofern ist der Mensch nicht nur Da-sein, sondern Person-sein⁶², ist als Zweck an sich selbst nicht nur einfach präsent, sondern auch *als Person gegenwärtig*, und hat damit einen Wert an sich, eben weil er ist *was er ist*.⁶³

Diesen Aspekt des Zwecks an sich selbst, kann man mit Heideggers Selbstzweckcharakter des Daseins in Beziehung setzen, dessen grundlegende Existenzbestimmung durch keine *Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen* werden kann. Diese ist vielmehr ein *reiner Selbstausdruck* bzw. die *Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein*, aus dem Sein des Daseins selbst erwächst (SZ, S. 12). Gerade der darin sich ankündigende Freiheitsaspekt dürfte ein Anknüpfungspunkt für einen Vergleich sein.

Doch Kant versteht Freiheit nicht nur in diesem existenziellen Sinne, sondern hebt, gerade auch im Hinblick auf die intersubjektive Dimension des Zwecks an sich selbst, ihre Bedeutung bei der fundamentalen Konstitution von Prinzipien sittlichen Handelns hervor. Freiheit dient zur Begründung und Fundierung der moralischen Existenz des Menschen, obschon es auch Interpretationsansätze gibt, die dieser Auslegung kritisch gegenüberstehen⁶⁴. Kant sagt aber ganz klar:

⁶⁰ GMS BA 65=AA 4, 428.

⁶¹ Man verfälscht den Sinngehalt des Zwecks an sich selbst auch dann, wenn man diesen als Metapher zu begreifen sucht, also als bildliche Darstellung; vgl. Löhner, Guido: *Menschliche Würde*, S. 29: „Wir werden darum eine weitere Funktionsbedeutung der absoluten Metapher, Zweck an sich selbst, in der Kantischen Freiheitslehre zu suchen haben.“

⁶² Heidegger versteht dieses Personenverständnis zugleich als Ausdruck der Selbstverantwortung des Menschen; vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 209: „Die Persönlichkeit heißt für Kant dasjenige, was das Wesen der Person als Person, das *Personsein*, ausmacht (...). *Selbstverantwortlichkeit* ist dabei die *Grundart des Seins*, die alles Tun und Lassen des Menschen bestimmt, das *spezifisch ausgezeichnete menschliche Handeln*, die *sittliche Praxis*.“ Damit wird klar, dass zum Wesen des Menschen seine ethische Grunddisposition gehört.

⁶³ Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person*, S. 182.

⁶⁴ Löhner, Guido: *Menschliche Würde*, S. 293.

„Der Grund dieses Prinzips (d. h. der kategorische Imperativ, Anm. des Verfassers) ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor. (...). So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grund, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“⁶⁵

Der Mensch ist für sich selbst ein vernünftiges Wesen, welches zugleich ein *subjektives Prinzip* darstellt. Aber dieses subjektive Selbstverhältnis ist ebenso als personales Sein qualifiziert, womit der Selbstzweck eine intersubjektive Dimension erhält, gleichsam zum *objektiven Prinzip* wird, welches als praktisches, d. h. ethisches Gesetz gelten muss⁶⁶. Denn *jedes andere vernünftige Wesen* ist als Zweck an sich selbst konstituiert, ist Vernunft-sein. Somit ist der Ursprung ethischen Daseins des Menschen die Existenzweise des Zwecks an sich selbst, eine Erkenntnis, die Heidegger im Sein um des Seins willen nicht vollzieht. Kant erklärt die theoretische Notwendigkeit und Verbindlichkeit dieser Grundthese nicht weiter. Für ihn ist die Vernünftigkeit des Subjekts das unhintergehbare Fundament, um den Selbstzweck, der zunächst nur die *einzelne, je meine* Existenz des Menschen betrifft, auf alle Anderen auszudehnen und daraus die Grundlage einer Theorie von den ethisch/moralischen Begründungszusammenhängen heraus zu destillieren⁶⁷. Es lassen sich schlussfolgernd drei Aspekte des Zwecks an sich selbst herausfiltern:

1. Selbstzweck als Ausdruck des wesenhaften Selbstbezugs
2. Selbstzweck als Ausdruck des Existenzvollzugs
3. Selbstzweck als Ausdruck einer inneren Freiheit der Person

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der *Zweck an sich selbst* eine durchaus existenzielle Dimension hat. Denn es geht dem Menschen hier um den Ausdruck seiner eigenen Natur, weshalb er *in allen seinen gerichteten Handlungen als Zweck betrachtet werden* muss, den Kant als Vernunftbezug entwickelt. Er nennt diesen Selbstvollzug auch ein

⁶⁵ GMS BA 66=AA 4, 429.

⁶⁶ Vgl. Wenzel, Uwe-Justus: *Anthroponomie*, S. 270: „Sie (d. h. die vernünftige Natur, Anm. des Verfassers), ist sich, gegenläufig perspektiviert, so, selbst, überlassen, daß sie Anspruch auf Selbst-Verpflichtung (Selbst-,Bezweckung,) erhaben kann, sie selbst sein zu können.“ Vorallem der letzte Passus erinnert sehr stark an den Heideggerschen Terminus des Selbstseinkönnens. Ob dieser mit dem Zweck an sich selbst bei Kant vergleichbar ist, bleibt dahin gestellt. Allerdings ist diese im Zweck an sich selbst grundlegende Selbstverpflichtung keine Gesetzgebung des Menschen, sondern seines vernünftigen Teils; vgl. Fischer, Norbert: *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*, S. 124, Anm. 29.; vgl. auch Abs. 1.3. in dieser Arbeit.

⁶⁷ Firla, Monika: *Untersuchungen zum Verhältnis*, S. 173.

Sich-vorstellen und meint damit jenes *Faktum der Existenz*, das der Mensch sich selbst gegenüber in seinem Sein als Vernunft-sein, nicht als Da-sein, *versteht* (SZ, S. 12), sich selbst vollzieht und *vorstellt*.

Diese Art und Weise zu sein begründet zugleich eine, theoretisch zumindest, intersubjektive Realität, weil das Sein aller Menschen diese Form der Existenz annimmt, nämlich von Natur aus Vernunft zu haben. Daraus zieht er den Schluss, dass der Mensch durch seine Existenz bereits Grund und Ursprung moralischen Seins und Handelns ist, eben weil er *existenziell* als Selbstzweck verfasst ist. Die Existenz des Menschen ist somit zugleich ethisch verstanden.

1.2.2. Die Freiheit und die Naturkausalität

Ausgehend vom Menschen als Zweck an sich selbst, entwickelt Kant die zwei Grunddimensionen, in denen dargelegt wird, *wie* der Mensch existiert. Hatte der erste Abschnitt erörtert, *dass* der Mensch (personal verstanden) als vernünftiges Wesen existiert, so soll nun die in diesem Person-*sein* liegende Polarität ausfindig gemacht werden, welche in einem möglichen Zusammenhang zu den Heideggerschen Termini der Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit steht (Abs. 1.3.). Es sind dies Freiheit und Naturkausalität. Kant nimmt, anders als Heidegger, eine stärkere *qualitative* Differenz zwischen diesen beiden Seinsbereichen des Menschen vor, wie es die Texte belegen werden.

Zunächst soll auf die Aspekte der Freiheit eingegangen werden. Freiheit hat in diesem Kontext zwei Dimensionen: zum einen ist sie ein theoretisches Grundvermögen, eine *theoretische* Grundmöglichkeit, Wirklichkeit *prinzipiell* zu gestalten und zu formen. Zum anderen aber hat eben diese *transzendente* Dimension der Freiheit immer schon einen Vollzugscharakter, der sie in ihrer *praktischen* Form, also alltäglich und vor allem in *ethischer* bzw. *sittlicher* Gestalt auszeichnet, obgleich dabei eine theoretisch letztgültige Begründung ihrer Ursache und ihres Woher ausbleibt und von Kant selbst als unerreichbar verstanden wird.

1.2.2.1. Die Freiheit

Der Terminus der Freiheit umfasst bei Kant immer zwei Aspekte: einen theoretischen, grundsätzlichen und einen praktischen, auf Anwendung bezogenen.

1. Die transzendente Freiheit

Die *Kritik der reinen Vernunft* setzt sich maßgeblich mit dem ersten Aspekt der Freiheit auseinander. Demnach wird diese aus dem Vernunft-sein des Menschen als *transzendente* Freiheit begründet:

„Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. (...), und diese ihre Freiheit (d. h. der reinen Vernunft, Anm. des Verfassers) kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, (...) sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“⁶⁸,

Weil der Mensch Vernunft besitzt, diese zu seinem *Sein* gehört (Abs. 1.2.1.), ist auch Freiheit mitgegeben, ist diese gleichsam seinsmäßiger Bestandteil seines Wesens, ist ein *Vermögen*, wobei der personale Aspekt noch keine inhaltliche Rolle spielt⁶⁹. Die Freiheit wird grundsätzlich als geistiges Phänomen anerkannt und gedacht⁷⁰. Sie bedeutet in diesem Sinn eine prinzipielle Unabhängigkeit *von* etwas, in dem Fall von den Gesetzen der Natur, der Materie, der Sinnlichkeit des Menschen. Sie ist so gesehen *negativ* verfasst, weil sie hier lediglich als *die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen*, also der Vollzug der eigenen Existenz, unabhängig von den materiellen Umständen verstanden wird. Sie ist das *Vermögen*, spontan selbst zu wirken, schöpferisch zu sein, zu wählen, eine *Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen*, also als positive Fähigkeit aufzutreten. Diesen Aspekt kann man mit Heideggers Gedanken in Beziehung setzen, dass *das Dasein sich als Seiendes*

⁶⁸ KrV B 582.

⁶⁹ Diese doppelte Bedeutung der Freiheit findet sich bei Heidegger nicht. Denn Theorie und Praxis, Grundlagenreflexion und Handlungsdimension, gehen bei ihm eine funktionale Einheit ein; vgl. Böversen, Fritz: *Die Idee der Freiheit in der Philosophie Kants*, S. 21: „Wie nun das empirische und das transzendente Subjekt nicht identisch sind mit dem ganzen Individuum, mit der Person, so sind ihre Freiheitsbegriffe auch nicht die Freiheit der Person.“ Gleichwohl muss man hier zu bedenken geben, dass es auch bei Kant nur *ein einheitliches* Subjekt gibt, das unterschiedliche Modi des Selbstverhältnisses eingehen kann, wie Böversen darstellt. Die Differenz zwischen Subjekt und Individuum scheint bei ihm sachlich nicht passend angewendet zu sein; vgl. SZ, S. 300.

⁷⁰ Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 125.

je aus einer Möglichkeit her versteht, also auch frei handelnd ist (SZ, S. 42) bzw. sich irgendwie versteht (SZ, S. 43).

Freiheit erscheint bei Kant in diesem Punkt in ihrer theoretischen, konstitutiven Gestalt und zwar als eine Größe, die zur Existenz des Menschen gehört und in der er sich selbst vollzieht, ausdrückt. Gleichwohl ist damit, im Gegensatz zu Heideggers Gedanke einer ontologischen Selbstwahl als Ausdruck der Eigentlichkeit, nicht direkt eine Art Wahl des eigenen *Seins* gemeint. Kant sagt in *Kritik der reinen Vernunft* nichts Explizites über einen existenzial/ontologischen Bezug der Freiheit zum eigenen Selbst, sondern nur über das Vernunft-sein (als reiner bzw. theoretischer Vernunft) als Ursprung der Freiheit im transzendentalen Kontext, sowie deren Verhältnis zu den empirischen Gegebenheiten. Kant geht es in erster Linie nicht um die Begründung der Ursache des Seins der Freiheit. Er möchte nur ihre grundlegende Bedeutsamkeit hervorheben, möchte nur von der prinzipiellen *Idee* des Menschen frei *zu sein*, sprechen, diese festhalten und denkerisch als notwendigen Teil menschlichen Selbstverständnisses annehmen:

„Man muss wohl bemerken: dass wir hierdurch nicht die **Wirklichkeit** der Freiheit, als eines er Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen (...). Ferner haben wir auch gar nicht einmal die **Möglichkeit** der Freiheit beweisen wollen; (...). Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt“⁷¹.

Was Kant wichtig ist, und was sich aus seiner erkenntnistheoretischen Grundunterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ergibt, ist der Sachverhalt, dass es keine Deduktion der Ursprungsbestimmung der Freiheit durch die Vernunft geben kann, weil dies denkerisch gar nicht möglich ist⁷². Vielmehr soll Freiheit als Teil der Vernunftstruktur des Menschen, *als transzendente Idee*, dargestellt werden. Der moralische Impetus der Freiheit, ihre ethische Dimension im Hinblick auf das moralische Gesetz, bleibt hier noch ausgespart⁷³. Diese Überlegungen lassen sich mit Heideggers Gedanken der Eigentlichkeit zusammenbringen,

⁷¹ KrV B 586.

⁷² Nach Heidegger findet eine Wesenserkenntnis der Freiheit deshalb nicht statt, weil Kant nicht nach dem Sinn und damit dem Sein der Freiheit gefragt habe. Seine kritische Philosophie sei somit in diesem Punkt nicht radikal genug; vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 246: „Die Kritik dieser Metaphysik ist keine radikale, kann es nicht sein, sofern Kant die Seinsfrage nicht aus dem Grunde stellt.“ Diese Seinsfrage hat Heidegger in *Sein und Zeit* gestellt, weshalb der Terminus der Eigentlichkeit wesentlich als Freiheitsbegriff verstanden werden könnte; vgl. Abs. 1.1.2. in dieser Arbeit.

⁷³ Prauss, Gerold: *Für sich selbst praktische Vernunft*, S. 254.

welche Ausdruck eines Selbstbesitzes, Ausdruck der eigenen Wesensstruktur des Daseins, weil es *seinem Wesen nach mögliches eigentliches, das heißt sich zu eigen ist* (SZ, S. 42).

2. Die praktische Freiheit

Heideggers Begriff der Eigentlichkeit näherstehend, ist die Erörterung Kants zum praktischen Verständnis dieser theoretischen Freiheitsbestimmung in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hier sich auch der innere Zusammenhang eines Vollzugs der Freiheit und der darin enthaltende Vollzug der vernünftigen der Natur des Menschen:

„Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, (...). Nun behaupte ich: dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle.“⁷⁴

Kant spricht von der Freiheit nicht mehr als ein theoretisches Grundvermögen, sondern von ihrem Handlungs-Vollzug- und Geschehensaspekt, ihrer *Faktizität* im Gebrauch⁷⁵. Der Mensch wirkt als freier Mensch, er *handelt*, ist *eigentlich*, im Sinne eines alltäglichen Umgangs mit sich selbst als freies Wesen⁷⁶. Kant sieht darin zugleich einen inneren Sachzusammenhang, der sich wiederum aus der Vernunftnatur selbst eröffnet. Denn die Realität von Freiheit basiert auf dem Sein des Menschen *als* ein vernünftiges Wesen, *jedes vernünftigen Wesen*, die sich im Vollzug ausdrücken lässt und in *praktischer Rücksicht* realisiert wird. Diese Praxis kann als ein Selbstverhältnis verstanden werden. Denn wenn Freiheit als Teil der Vernünftigkeit anzusehen ist, diese zum Wesen ontologisch dazugehört, dann vollzieht der Mensch im Freisein sich selbst. Heideggers Überlegungen zur Eigentlichkeit, in der das Dasein *je seine Möglichkeit ist, in dieser und jener Weise zu sein* (SZ, S. 42), lassen sich hier gut einbringen.

⁷⁴ GMS BA 100/101=AA 4, 448.

⁷⁵ Dabei ist Freiheit immer im Kontext eines Verfügens über sich selbst zu sehen; vgl. Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 166: „Positiv ist Freiheit soviel wie Selbstbestimmung, also Selbstgenugsamkeit; sie ist beim Menschen soviel wie Vernünftigkeit, bei Gott soviel wie Verständigkeit überhaupt.“ In sachlich vergleichbarer Weise entwickelt Heideggers diesen pragmatisch/existenziellen Freiheitsbegriff im Kontext der Eigentlichkeit; vgl. auch SZ, S. 42.

⁷⁶ Interessant ist die Bemerkung Heideggers, wonach die transzendente Dimension der Freiheit, die nur als Idee existiert, und die praktische, die nur in der Erfahrung vollzogen werden kann, auf die sittliche Freiheit hinausläuft, genauer auf das Bewußtsein vom moralischen Gesetz; vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 271/272: „Die Tatsächlichkeit, die der Realität der Freiheit entspricht, ist die der Praxis. (...) Praktisches Handeln ist die Seinsart der Person. Erfahrung der praktischen Freiheit ist Erfahrung der Person als Person. Personalität ist das eigentliche Wesen des Menschen.“

Der Mensch ist für Kant grundsätzlich frei für sich selbst als Vernunftwesen, als ein Wesen, das sich selbst als solches *vorstellt*. Auch hier bezieht er dieses Selbstverhältnis des Menschen auf alle Anderen und führt die Grundstruktur einer so verstandenen Freiheit weiter aus:

„Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (...) ganz wohl möglich (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen (...), ohne weitere Bedingung *notwendig*.“⁷⁷

Freiheit ist eine vollzogene Wirklichkeit, ist die Gesamtheit *seiner willkürlichen Handlungen*, und darin auch eine *notwendige* Wirklichkeit, obgleich ihre Begründung theoretisch nicht nachweisbar ist. Der Mensch *hat sich immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines* ist, heißt es bei Heidegger in entsprechender Weise (SZ, S. 42). Freiheit begründet sich gleichsam selbst durch den Vollzug, nämlich *ohne weitere Bedingung*, wie Kant sagt. Diese Überlegung würde dem Gedanken Heideggers nahekommen, dass das Dasein *wesenhaft seine Möglichkeit ist* (ebd.). Damit lassen sich zwei Aspekte der Freiheit herauskristallisieren:

1. Freiheit als transzendente Größe, als Grundvermögen
2. Freiheit als praktische, existenzielle, Vollzugsgröße, als Handlungsprämisse

1.2.2.2. Die Naturkausalität

Ein erster Aspekt der Naturgesetzlichkeit besteht in der Bedingtheit des Menschen von vorgegebenen Bestimmungen, besteht in der Abhängigkeit des Subjekts von seiner materiellen, sinnlichen und *äußeren* Dimension. Sie weist ihn als ein endliches, als ein begrenztes Wesen aus, das hierin Gesetzen unterworfen ist, welche es selbst nicht hervorgebracht hat. In der *Kritik der praktischen Vernunft* führt Kant diese Art von Kausalität genauer aus:

„In der Naturerkenntnis sind die Prinzipien dessen, was geschieht, (...) zugleich Gesetze der Natur.“⁷⁸

Die Natur ist all das, was sich unter den Gesetzen von Ursache und Wirkung, also in Abhängigkeit und Bedingtheit, entwickelt und sein Sein vollzieht bzw. vollzogen wird. Der

⁷⁷ GMS BA 124=AA 4, 461.

⁷⁸ KpV A 36.

Mensch ist genau dies in Hinblick auf seine sinnliche Natur (Sinnlichkeit genannt) und seine materielle Beschaffenheit: nämlich abhängig, begrenzt und bedingt, d. h., *faktisch, alltäglich und durchschnittlich* (SZ, S. 43). Kant sagt deshalb weiter:

„Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände der sinnlichen Anschauung, als solche, unterworfen sind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (...) korrespondieren.“⁷⁹

Das Eigentümliche der Naturkausalität besteht darin, dass ihre Gesetzmäßigkeit durch einen *Gegenstand der sinnlichen Anschauung*, ein Objekt, generiert wird und nicht durch das Gesetz der Vernunft begründet ist⁸⁰. Der Mensch ist auf Sinneseindrücke angewiesen, also auf *äußere* Bedingungen, um zur Erkenntnis der Welt zu gelangen. Dieses Verständnis von Naturgesetzlichkeit, welcher der Mensch *unterworfen* ist, in die er passiv eingewoben ist, könnte mit Heideggers Darlegung der Uneigentlichkeit als Ausdruck der *vollsten Konkretion, alltäglichen Indifferenz* bzw. *Durchschnittlichkeit* zusammen gedacht werden (SZ, S. 43).

Ein zweiter Aspekt zeigt sich in der Beziehung der Naturgesetzlichkeit zur Wirklichkeit der Freiheit als Ermöglichungsgrund ethischen Seins. Obwohl der Mensch von natürlichen Bedingungen abhängig ist, verweisen ihn diese auf eine andere Form der Gesetzmäßigkeit, nämlich auf Freiheit. Denn die *Kausalität aus Freiheit* ist eine aus dem Vernunft-sein des Menschen *selbst* begründete und entworfene Vorgabe. Zudem weist Kant darauf hin, dass in diesem Punkt ein Primat der Freiheit vor der Naturkausalität vorliegt, dass Naturkausalität ein *Modus*, dass Uneigentlichkeit nur ein Aspekt *eigentlichen Seins* und nur phänomenal verschieden ist (Abs. 1.1.2.), wie es Heidegger formuliert:

„Er hat es (d. h. das Naturgesetz, Anm. des Verfassers) also jederzeit bei der Hand, nur dass er in Fällen, wo die Kausalität aus Freiheit beurteilt werden soll, jenes Naturgesetz bloß zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, (...). Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligiblen Natur zu brauchen“⁸¹.

Die Naturgesetzlichkeit des Menschen ist immer im Bezug auf die Gesetzlichkeit aus Freiheit zu denken, ist eine Form der Freiheit, eine Modifikation, ein *Typus einer intelligiblen Natur*. Diesen Sachverhalt kann man mit Heideggers Annahme in Verbindung bringen, dass es dem

⁷⁹ Ebd., A 121.

⁸⁰ Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 87.

⁸¹ KpV A 123/124.

Dasein, trotz seiner Passivität und Begrenztheit im uneigentlichen Durchschnittsleben, *in bestimmter Weise um sein Sein geht*, auch wenn dies im *Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit* geschieht (SZ, S. 43). Das Dasein hat *sich immer schon irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je seines ist* (SZ, S. 42).

Während der Begriff der Natur bei Kant immer im Modus ihrer *empirischen* Faktizität auftritt⁸² und der Mensch damit auch an die *sinnliche* Natur in Raum und Zeit gebunden ist, die auch seine Handlungen als Naturwesen betreffen⁸³, bleibt die Freiheit eine wesentlich davon verschiedene Größe, weil die Gesetze der Natur nur auf Erscheinungen bezogen werden, niemals auf geistige, intelligible Gehalte. Auch hier zeigt sich die Grunddifferenz Kants von Erscheinung und Ding an sich als sehr fruchtbar und methodisch nutzbringend.

Kant erkennt in dem Verhältnis beider Dimensionen des Menschseins, der Freiheit und Naturkausalität, eine grundsätzlich qualitative Differenz, die deutlich machen soll, dass das Sein des Menschen *als* sinnliches, uneigentliches, abhängiges Wesen, nicht seine eigentliche Grundbestimmung ausmacht, sofern man die *ethische* Bestimmung des Menschen in Anschlag bringt. Denn hierfür ist Freiheit unabdingbar⁸⁴. Naturgesetze, als Ausdruck des Abhängigseins des Menschen, verweisen auf sein Freisein, ein Freisein für etwas⁸⁵. Dieses Freisein gründet wiederum in der *Natur* des Menschen als ein geistiges, also vernünftiges Wesen.

Beide Aspekte gehören zusammen, aber gehen nicht ineinander auf, sondern verbleiben in einer Polarität zueinander bestehen, weil ihr Fundament und ihre Zielsetzung verschieden sind. Denn Freiheit findet ihre eigentliche Bestimmung letztlich in der Sittlichkeit⁸⁶, im moralischen Gesetz (Abs. 2.2.1.2.). Somit lassen sich zwei Aspekte der Naturgesetzlichkeit herausfiltern:

⁸² Gerade in der Unmittelbarkeit und fraglosen Hinnahme des Gegebenen steckt der Gedanke einer Faktizität der materiellen Natur, die den Menschen umgibt, in welcher er lebt und wirkt. Insofern kann Naturkausalität als ein Ausdruck der Faktizität des Menschen gedeutet werden; vgl. Ellscheid, Günter: *Das Problem von Sein und Sollen*, S. 40: „Der anschauliche Gegenstand ist unvermittelt und grundlos da.“

⁸³ Sala, Giovanni B.: *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, S. 203: „Nun aber unterstehen sämtliche Begebenheiten in der Zeit der Kausalität nach den Gesetzen der Natur im Sinne eines durchgängigen Naturdeterminismus.“ Dieser Interpretation des Begriffs der Naturkausalität kann zugestimmt werden. Allerdings gilt es zu bedenken, dass die empirische Dimension der Kausalität im Kontext des moralischen Gehaltes der Handlungen immer im Bezug auf die Freiheit gedacht werden muss.

⁸⁴ Vgl. Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 128: „Dieses Unbedingte ist die Freiheit. (...) Um diesen Punkt also dreht sich die uralte Frage.“ Und er führt weiter aus, „dass ohne das Noumenon der Freiheit die Ethik überhaupt ein leerer Schall sein möchte.“

⁸⁵ Böversen, Fritz: *Die Idee der Freiheit in der Philosophie Kants*, S. 22.

⁸⁶ Freiheit als transzendente Größe und als Modus der Naturkausalität findet nach Heidegger erst in der sittlichen Bestimmung des Menschen einen sinnvollen Zusammenhang; vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 243: „Darin zeigt sich, dass *das Problem der Auflösung der Kausalantinomien zusteuert auf ein ganz bestimmtes Seiendes*, in bezug auf welches, anwendungsweise, die Frage nach der möglichen Vereinigung von Kausalität aus Freiheit nach der Natur und Kausalität aus Freiheit erörtert werden soll. *Dieses Seiende ist der Mensch als sittlich handelnde Person.*“

1. Naturkausalität als Element der Abhängigkeit des sinnlichen Menschen

2. Naturkausalität als Element der Freiheit des Menschen

Zusammenfassend lässt sich darum sagen: Freiheit und Naturkausalität bezeichnen zwei Seiten des Menschseins, die beide zu seiner *Natur* gehören und Ausdruck zweier Formen von Gesetzmäßigkeiten sind. Der Unterschied zwischen beiden gründet darin, das erstere aus dem Vernunft-sein, letztere aus dem Sinnlich-sein des Subjekt, aus dem Gesetz von Ursache und Wirkung, also den physisch/biologischen Bedingungen, entspringt. Der Mensch hat Anteil an beiden Sphären. Er bleibt dennoch primär auf die geistige, in der auch die Freiheit ihren Ursprung hat, ausgerichtet, weil ihm hier der Anspruch seines Seins entgegen kommt.

Es stellt sich darum die Frage, was den Menschen in seiner Besonderheit, seiner Individualität und Identität ausmacht, wie er sich selbst *sieht*, bzw. zu sich selbst als geistiges Wesen in Beziehung tritt. Kant geht das Problem, anders als Heidegger, auf der Bewusstseinssebene an. Genauer gesagt untersucht er die Struktur des Selbstbewusstseins des Menschen und dessen innere Vorgänge, wie im dritten Abschnitt gezeigt werden soll.

1.2.3. Die Subjektivität und das Selbstbewusstsein

In Heideggers Denken gibt es, das war bereits deutlich worden, einen persönlichen bzw. personalen Aspekt des Menschen zu seiner eigenen Existenz. Die Gesamtheit der Identität aller personaler Vollzüge fasst er unter dem Begriff der *Jemeinigkeit* (Abs. 1.1.3.) zusammen. Auch bei Kant findet sich eine solche Denkfigur, in welcher er die Frage nach einer *Faktizität des Subjekts* stellt.

Ein erster Aspekt ist die Gewissheit des Selbst im Existenzvollzug. Dieser ereignet sich aber nicht in Form eines reflexiven Aktes, der eine Vergegenständlichung der eigenen Identität, einer *Dinglichkeit* (SZ, S. 46) zur Folge hat, sondern stellt sich gleichermaßen als ein personaler bzw. individueller Vorgang dar, was Kant (wie auch Heidegger) in der Partikel *ich bin zum* Ausdruck bringt. Er geht dabei aber von einem Bewusstsein für dieses Grundgeschehen aus, nicht von einem Bewusstsein des *Seins*.

Die zentralen Überlegungen dieser *personalen* Selbstbezüglichkeit des Menschen finden sich in der *Kritik der reinen Vernunft*, und dort wiederum in besonderer Weise im so genannten Paralogismenhauptstück. Die Faktizität der eigenen Existenz bedeutet für Kant nicht die Art und Weise der Erscheinung oder Vorstellung eines substanziellen Selbst, noch eine Art *Wesensschau* im Husserlschen Sinne, sondern die Feststellung, *dass* der Mensch existiert und sich dieses Faktums *bewusst ist*. Diese Einsicht wird durch das *ich bin* sprachlich

veranschaulicht. Hier kann ein möglicher Zusammenhang mit Heideggers Einsicht hergestellt werden, dass sich die Jemeinigkeit des Daseins im Personalpronomen *ich bin* ausdrückt (SZ, S. 42):

„Dagegen bin ich mir selbst in der transzendentalen Synthesis des Manigfaltigen der Vorstellungen überhaupt (...) bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur **dass** ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen.“⁸⁷

Ein zweiter Aspekt. Die Tatsache der eigenen Existenz ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, ist keine Frage danach, *wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin*, also keine Frage nach einer objektiven Selbstbezüglichkeit, sondern der Ausdruck einer existenziellen Selbstgewissheit und somit *subjektiven* Vergewisserung zu sein, gleichsam die Beschreibung des Selbstseins des Menschen als Form seines Vollzugs⁸⁸. Der Mensch ist sich hier nicht in einer reflexiven d. h. inhaltlichen Bestimmung gegeben, sondern in seinem phänomenalen Vollzug:

„Aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art (...) geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir **wie ich bin**, sondern nur wie ich mir selbst **erscheine**. Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht Erkenntnis seiner selbst.“⁸⁹

Die Bestimmung der Existenz des Daseins erfolgt hier im Blick auf ein rein formales Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Er hat keine Erkenntnis davon, *wie ich bin, sondern nur wie ich mir selbst erscheine*. Damit ist kein Gegenstandsbezug, keine Subjekt/Objekt-Relation impliziert, sondern der existenzielle Selbstaussdruck des Menschen im Sinne einer phänomenalen Gegebenheit, *wie ich mir erscheine*⁹⁰. Somit hat das Selbst des Menschen im Status der Existenzgewissheit keinen substantiellen Charakter. Diesen Gedanken kann man mit Heideggers Denkansatz zusammenbringen, das *nichtverdinglichte Sein des Subjekts*

⁸⁷ KrV B 157.

⁸⁸ Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein*, S. 72/73.

⁸⁹ KrV B 158.

⁹⁰ Wichtig ist auch zu sehen, dass dieser Selbstbezug immer im Hinblick auf die in der Sinnlichkeit gegebenen Eindrücke bezogen werden muss und daher kein freischwebendes Subjekt sein kann; vgl. Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein*, S. 73: „Im Selbstbewußtsein weiß sich das Subjekt über eine bestimmte Zeitsequenz hinweg als identisch in Bezug auf eine Manigfaltigkeit von Vorstellungen.“ Auch bei Heidegger ist der Selbstbezug an einen Bezug zur gelebten und erlebten Welt gekoppelt; vgl. SZ, S. 57.

aufzuspüren (SZ, S. 46), das dieses nur *im Vollzug intentionaler Akte* verstanden werden kann (SZ, S.48).

Denn das *ich denke*, das *alle meine Vorstellungen begleiten können muss* (KrV B 132), ist dabei schon eine Modifikation dieses fundamentalen Existenzverhältnisses als ein Geschehen im Bewusstsein. Dabei muss beachtet werden, dass der Mensch, nicht wie bei Heidegger, sein Seinsverhältnis *ist*, also die Existenz identisch ist mit seinem Wesen, sondern ein Bewusstsein davon *hat*. Das Selbstverhältnis im *ich bin* fundiert ein reflexives, mentales Selbstverhältnis im *ich denke*, womit die Selbstgewissheit des Subjekts im Vollzug seiner Existenz zur Bedingung der Möglichkeit wird. Demnach ist dieses Vollzugsgeschehen die Grundlage weiterer kognitiver Akte:

„Das Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimme, (...) ist dadurch noch nicht gegeben. (...). So kann ich mein Dasein, als eines selbstständigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontanität meines Denkens (...) vor. (...). Doch macht diese Spontanität, das ich mich Intelligenz nenne.“⁹¹

Man erkennt hier eine deutliche Differenzierung zwischen *ich bin* und *ich denke*. Ersteres ist die unhintergehbare Selbsterfahrung der eigenen Existenz, *ist sich dadurch also schon gegeben*, gedacht als eine *Spontanität meines Denkens*, als Freisein, als Selbstbesitz. Dieser Selbstbesitz kann aber nicht bestimmt, d. h. die *Art* seiner Gegebenheit kann nicht reflexiv transparent gemacht werden. Zweiteres ist der reflexive Akt, das Denken dieses Selbsthabens, dem das *ich denke* zugrunde liegt, worin sich der Mensch in seinem Geistigsein, seiner *Intelligenz* auf sich selbst bezieht. Das Subjekt ist wie es ist, aber letztlich nur in seinem *ich bin* präsent, im Vollzug der Existenz. Diesen Gedanken findet man auch bei Heidegger, wenn er darlegt, dass das Dasein *wesenhaft kein Gegenstand* sein kann (SZ, S. 48).

Im Paralogismenhauptstück, in welchem sich Kant mit dem aus der antiken und christlichen Philosophie durchgetragenen Diktum von einer Substantialität des *selbstständigen Wesens* des Menschen, seiner Seele, seines Selbst, kritisch auseinandersetzt, wird dessen kritische Haltung zum Substanzgedanken dieser geistigen Tradition sichtbar, indem er eine sehr feine Analyse der Bewusstseinsakte durchführt:

⁹¹ KrV B 158, Anm.

„**Ich**, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie (d. h. die Vorstellung davon, Anm. des Verfassers) ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt= x (...), und wovon wir abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns dabei in einem beständigen Zirkel herumdrehen“⁹².

Die *Jemeinigkeit* des Daseins, um mit Heidegger zu sprechen, entzieht sich der reflexiven Erfassung, bleibt ohne Begriff und Vorstellung, sodass *man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei*. Insofern ist die Erkenntnis des eigenen Selbst dem Menschen entzogen, ist transzendent⁹³. Über die Wirklichkeit eines Wesensgehalt des Menschen kann deshalb nichts Objektives ausgesagt werden. Dies kann man mit Heideggers Gedanken in Verbindung bringen, dass *die Person, kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand ist* (SZ, S. 47). Im weiteren Verlauf wird dieses *bloße Bewusstsein* als *reines Selbstbewusstsein* gedacht, das dem *ich denke* ontologisch voraus liegt. Kant macht auf den inneren Widerspruch aufmerksam, der es unmöglich macht eine objektive Erkenntnis des inneren Seins des Menschen, seine Substantialität zu denken:

„Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, dass es dies denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn, um dies zu denken, muß es sein reines Selbstbewusstsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen.“⁹⁴

Dass die Existenz faktisch je meine eigene ist, dass ich sie im *reinen Selbstbewusstsein* vollziehe, kann nicht begrifflich erkannt werden. Der Mensch *kann also dadurch, dass es*, d. h. das Ich, *dies denkt, nicht von sich selbst...einen Begriff bekommen*. Heidegger äußert sich hier in ähnlicher Weise: *Ferner kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu sein* (SZ, S. 47), da sich das Dasein zuinnerst *in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält* (SZ, S. 52/53) und somit ein Seiendes ist, *das ich je selbst bin* (SZ, S. 53).

Die Realität der Existenz eines Ich kann für Kant allenfalls angenommen oder hingenommen werden als eine *Eigenart* des Bewusstseinsbezugs, der völlig frei von Inhalten, Objekten oder

⁹² KrV B 404.

⁹³ Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, S. 44.

⁹⁴ KrV B 422.

Begriffen ist. Begriffe wie *reines Bewusstsein, reines Selbstbewusstsein, bloßes Bewusstsein*, machen auf diesen Sachverhalt aufmerksam.

Ein dritter Aspekt. Mit der existenziellen Gewissheit der eigenen Existenz stellt sich immer schon die Frage nach der Realität und Präsenz von Welt. Da Kant streng zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheidet, kommt er in diesem Punkt aber zu einer anderen Erkenntnis des Verhältnisses vom Bewusstsein seiner selbst und dem der Weltwirklichkeit, als dies bei Heidegger der Fall ist:

„Also ist es (d. h. das Bewusstsein in der Zeit, Anm. des Verfassers) auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden; d. i. das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir.“⁹⁵

Kant bestimmt das Sein dieser *anderen Dinge außer mir* nicht weiter. Gleichwohl ist dieser sprachliche Ausdruck ein Symbol für die sinnliche Welt, die wiederum nur durch das *Bewusstwerden* zustande kommt. Es besteht eine enge Korrelation zwischen Selbst und Welt, *nicht* auf Seins- sondern auf Bewusstseins-ebene. Ist sich der Mensch seiner Existenz bewusst, dann trifft dies zugleich auf Welt zu, dann hat er auch ein Bewusstsein der Welt. Diesen Gedanken kann man mit Heideggers Ansatz zusammen denken, dass mit dem Vollzug von Existenz ein *Aufnehmen von Beziehungen zur Welt* (SZ, S. 57) gegeben ist. Denn *Der Mensch >ist< nicht und hat über dies noch ein Seinsverhältnis zur >Welt<, die er sich gelegentlich zulegt* (ebd.).

Allerdings macht Kant hier dezidiert darauf aufmerksam, dass dieses Weltbewusstsein nicht in seiner ontologischen Verfasstheit auf das Dasein bezogen wird, dass nämlich durch die *Existenz des Subjekts* nicht automatisch das Sein der Welt mit erkannt wird, sondern dass es dieses dabei *bewenden lässt* (SZ, S. 84 ff), wie Heidegger sagen würde:

„Daraus, dass die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, dass jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe“⁹⁶.

Zwar ist Welt als Grundmöglichkeit existent, aber nicht als ontologische Wirklichkeit, nicht im Bezug auf ihre sinnlich, materielle Präsenz, ihre *Existenz* gegeben. Er differenziert hier

⁹⁵ Ebd., B 276.

⁹⁶ Ebd., B 278.

genauer als Heidegger. Denn bei diesem gehen Selbst und Welt eine ontologische Konjunktion ein. Denn *der Ausdruck >bin< hängt eng zusammen mit >bei<; >ich bin< besagt wiederum: ich wohne, ich halte mich auf bei...der Welt, als der so uns so Vertrauten.* (SZ, S. 54) Der Bezug zur Welt geschieht dadurch, *weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist* (SZ, S. 57).

Die *Faktizität* einer existenziellen Selbsttätigkeit des Menschen als *ich bin*⁹⁷, garantiert bei Kant dagegen nicht die Realität von Welt. Gleichzeitig aber ist das Selbstverhältnis, Kant sagt dazu *Bewusstsein meiner selbst*, ein notwendiges, *gefordertes* Strukturelement zur Konstituierung eben dieses Selbstseins des Daseins. Darum ist die Existenz des Menschen von relationaler Struktur⁹⁸. Das Dasein wird in seiner Relationalität und nicht in seiner Substantialität gedacht⁹⁹. Demnach lassen sich drei Aspekte der *Existenz des Subjekts, des Selbstbewusstseins* bei Kant herausstellen, die für einen Vergleich mit Heidegger fruchtbar erscheinen:

1. Selbstbewusstsein als personaler Vollzug der existenziellen Selbstgewissheit im *ich bin*
2. Selbstbewusstsein als spontanes, nicht-substanzielles Selbstverhältnis
3. Selbstbewusstsein als Ausdruck eines Bewusstseins von Welt

Zusammenfassend kann Folgendes gesagt werden: Kant versteht die Existenz des Menschen aus einer Seinsgewissheit heraus, dem *ich bin*, das durch keine inhaltliche oder reflexive Anstrengung objektiv erkannt werden kann und vom *ich denke* (Abs. 1.5.1.) klar unterschieden werden muss. Hierfür verwendet er Begriffe, die den Selbstbesitz des *ich bin* als Bewusstseinsverhältnis charakterisieren: *bloßes Bewusstsein, reines Selbstbewusstsein*.

Das Ich der Existenz ist eine rein formale Größe, keine ontologisch/substanzielle, da dessen Sein, wenn man so sagen will, sowohl aus der Bezüglichkeit zu den Gegenständen außer ihr als auch aus dem Bezug zur Welt geschöpft ist, und damit nicht aus sich selbst heraus bestehen kann. Selbstbezogenheit und Weltbezogenheit sind zwei Seiten der einen Medaille, wobei Welt eine qualitative Graduierung ihres Realitätsgehaltes impliziert, da Kant zwischen Erscheinung, Vorstellung der Welt und ihrem Ding-an-sich-sein klar unterscheidet. Das

⁹⁷ Es muss darauf hingewiesen werden, dass im Selbstbewusstsein eine Binnendifferenz vorliegt, die zwar keine Identitätsproblematik darstellt, wie dies bei Heidegger in der Unterscheidung von Man-selbst und eigentlichem Selbst der Fall ist, aber eine erkenntnistheoretische; vgl. Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein*, S. 106: „Die Differenz von Denken und Gedachtem im reflektierten Selbstverhältnis ist als ‚Erkenntnis und Imperativ, für Kant sowohl epistemologischer als auch psychologischer Bestimmungsgrund des `nosce te ipsum`.“ Allerdings ist das Selbstverhältnis kein reflexives, sondern ein intuitives, nämlich das *ich bin*; vgl. SZ, S. 322.

⁹⁸ Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 100.

⁹⁹ Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein*, S. 107.

Bewusstsein der eigenen Existenz ist nicht zugleich ein Garant für die Existenz von Welt. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zu Heidegger, der meint, dass *Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist* (SZ, S. 57).

1.3. Zwischenbilanz und Vergleich

Im ersten Kapitel dieser Arbeit geht es um die Erörterung der *Faktizität der Existenz*, d. h. um die Grundbestimmungen des menschlichen Selbstverständnisses, wie sie sich in Heideggers und Kants Denken zeigen. Die Abschnitte 1.1. und 1.2. haben in diesem Zusammenhang das innere, grundlegende Selbstverstehen des Menschen unter Zuhilfenahme einiger Schlüsselbegriffe zu analysieren und herauszuarbeiten versucht, wobei immer schon ein impliziter Hinweis auf eine inhaltliche Vergleichbarkeit der verschieden gehandhabten Termini gegeben worden ist. Während bisher eine methodische Trennung bei der Betrachtung der so verstandenen *Faktizität der Existenz* vollzogen wurde, soll nun in einer *Zwischenbilanz* ein direkter Vergleich stattfinden, der Gemeinsamkeiten und Differenzen beider Autoren zu diesem Themenkomplex verdeutlichen soll, welcher in der Analyse der jeweiligen Positionen bereits angekündigt wurde.

1.3.1. Vergleich

Das Sein um des Seins willen (1.1.1.) und der Mensch als Zweck an sich selbst (1.2.1.)

1. Gemeinsamkeiten

Das Selbstverhältnis als Grundverhältnis

Heidegger sieht den Menschen aufgrund seines Seins und seiner Grundbezogenheit zu diesem grundlegend bestimmt. Denn diese *Seinsverfassung* des Daseins besagt, dass es ihm *in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* (SZ, S. 12) und dies bedeutet, dass der Sinn und die Bedeutung seiner vollzogenen Existenz nicht durch *andere* Grundbedingungen gewährleistet ist, sondern sich aus der Beziehung zum eigenen Sein speist. In dieser Hinsicht kann das Dasein nicht als eine empirische Größe, als eine ontische Wirklichkeit verstanden werden. Es ist *nicht etwa soviel wie einfachin-ontisch seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein* (ebd.). Der Mensch erhält seinen Wert nicht durch seine empirische Präsenz in der Welt, sondern durch eine Grundbestimmung seines Wesens: am Sein zu partizipieren.

Bei Kant ist diese Grundbestimmung die Vernunftnatur des Menschen. Darum lässt sich das Sein um des Seins willen mit seinem Gedanken des Zwecks an sich selbst an dieser Stelle vergleichen. Indem der Mensch bzw. *jedes vernünftige Geschöpf als Zweck an sich selbst existiert* (GMS BA 64=AA 4, 428), vollzieht es seine Existenz aus einem inneren Selbstbezug heraus, der den Sinn bzw. Zweck aus diesem Vollzug bezieht. *Der Mensch*, so Kant weiter, *muss in allen seinen (...) gerichteten Handlungen, zugleich als Zweck betrachtet werden* (ebd.), da *ihre Natur*, d. h. die der Menschen, *sie schon als Zweck an sich selbst (...) auszeichnet* (ebd.). Die Natur ist hier die Vernunftnatur des Menschen, wodurch dieser nicht *einfachhin-ontisch seiend* existiert, sondern Kraft eines inneren Wesensbezugs, um seiner selbst willen, *um seines Seins willen* besteht (SZ, S. 12).

Das Selbstverhältnis als Freiheitsverhältnis

Ein zweiter Aspekt folgt aus diesem Grundverhältnis. Nach Heidegger liegt im Sein um des Seins willen ein Moment der inneren, existenziellen Freiheit des Daseins begründet, so dass dieses sich *immer aus seiner Existenz verstehen* kann (ebd.). Denn da ein wesentliches Verständnis menschlicher Existenz *nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen ist* (ebd.), kann der Mensch nicht von anderen Vorgaben und Bestimmungen, Begründungen und theoretischen Bemühungen eingeschränkt werden. Somit *bedarf es hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit*, so Heidegger weiter (ebd.).

Die Freiheit des Daseins kommt deshalb durch den Vollzug in fundamentaler Weise zum Ausdruck. Sie muss *nicht durch die Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen* werden (SZ, S. 12), sondern ergibt sich aus dem Dasein selbst als eines *reinen Selbstausdrucks*. Die Freiheit wurzelt wesentlich im Daseinsvollzug und ist in der ontologischen Natur, wenn man so sagen darf, verankert, wobei der Begriff der Freiheit von Heidegger nicht explizit formuliert wird, sich aber dadurch äußert, dass er das Dasein als *Möglichkeit* versteht, es selbst oder nicht es selbst zu sein (ebd.). Der Mensch ist von Innen her ein freies Wesen.

Bei Kant findet sich dieselbe theoretische Überlegung, obwohl der Begründungszusammenhang strukturell von Heideggers Ansatz unterschieden ist. Der Mensch ist hier frei in seinem Wesen aufgrund seiner vernünftigen Natur. Denn da *die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst existiert* (GMS BA 66/67=AA 4, 429), darf man sich seiner nicht *bloß als Mittel* bedienen (ebd.). Somit ist er *keine Sache, (...) sondern er muss bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden* (ebd.). Wie bei Heidegger im Selbstverhältnis eine gewisse innere Freiheit des Menschen dadurch

begründet liegt, dass es zu seiner Begründung keiner *theoretischen Durchsichtigkeit bedarf* (SZ, S. 12), bzw. keines *sachhaltigen Was*, so entspricht dieser Gedanke der Überlegung Kants, dass die innere Freiheit des Menschen von Anderen dadurch gewährleistet wird, dass er als *Zweck an sich selbst* existiert.

2. Unterschiede

Allerdings zeigt sich an diesem Punkt auch eine grundlegende Differenz. Denn mit dem Selbstzweckcharakter des Daseins, führt Kant eine qualitative Bestimmung des Subjekts ein, sein Person-sein. Er öffnet damit den Zugang zu einem ethisch konnotierten Grundverständnis des Menschen. Er überträgt den Gedanken des Selbstzwecks darum nicht nur auf das jeweilige einzelne Subjekt, sondern veranschlagt es zugleich für alle Anderen¹⁰⁰ und folgert daraus: *So stellt sich notwendig der Mensch sein Dasein vor. So stellt aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der für mich gilt, vor* (GMS 66/67=AA 4, 429).

Diese Intersubjektivität wird von Heidegger, im Kontext des Seinsverhältnisses des Daseins, nicht thematisiert. Eben weil alle Menschen mit Vernunft begabt sind, stehen sie sich bei Kant untereinander als freie gegenüber, bestehen sie als Zwecke an sich selbst, ist ihr Dasein aufgrund des eigenen Wesens begründet und somit Gegenstand des Respekts, also einer *ethischen* Einstellung, weshalb *vernünftige Wesen Personen genannt werden* (GMS BA 65=AA 4, 428). Der kategorische Imperativ: *Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden Anderen, jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst, niemals bloß als Mittel brauchest* (GMS BA 66/67=AA 4, 429), drückt diesen Sachverhalt aus.

Im Vollzug seiner Existenz ist der Mensch nicht nur Selbstzweck, *um seines Seins willen*, ist er nicht nur ein freies Wesen, das *nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen* werden muss, sondern wird zugleich als ethische Existenz bestimmt. Die Freiheit, die *Möglichkeit seiner selbst*, hat nicht nur allein für den einzelnen Menschen eine Bedeutung, (in

¹⁰⁰ Norbert Fischer unternimmt eine Rekonstruktion des Bedingungsverhältnisses des Selbstzweckgedankens und der sich daraus ergebenden ethischen Bedeutung menschlicher Existenz durch die Gegenwart des Anderen; vgl. Fischer, Norbert: *Die Gegenwart des Unbedingten in der praktischen Philosophie Kants*, S. 221: „Die Gegebenheit der anderen vernünftigen Wesen als Zwecken an sich selbst läßt die Vernunft unmittelbar gesetzgebend erscheinen, (...). Fischer betont, wie konstitutiv wichtig die Existenz des anderen Menschen nicht nur für moralisches Bewusstsein überhaupt, sondern ebenso für die Gültigkeit des moralischen Gesetzes ist, S. 229: „Die Gegenwart des Anderen als Zwecks an sich selbst offenbart das Unbedingte, nämlich die unbedingte Geltung des moralischen Gesetzes, (...).“

seiner individuellen Existenz) sondern bestimmt ihn zugleich als ethisches Wesen, als Wesen der *Verantwortung*, ein Punkt, der bei Heidegger (zunächst) unthematisiert bleibt.

1.3.2. Vergleich

Die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit (1.1.2.) und die Freiheit und die Naturkausalität (1.2.2.)

1.3.2.1. Die Eigentlichkeit und die Freiheit

1. Gemeinsamkeiten

Die theoretische Dimension des Freiseins

Heidegger entwickelt mit dem Begriff der Eigentlichkeit zwar keine explizite Bestimmung der Freiheit in ihren Grundzügen. Dennoch lässt sich anhand der Textbeispiele zeigen, dass hier durchaus *theoretische*, d. h. denkerische Grundsatzüberlegungen zur Bedeutung der Eigentlichkeit, als Ausdruck der Freiheit, für das Sein des Daseins auffindbar sind, die mit Kants transzendentalen Verständnis der Freiheit als einer *transzendentalen Idee* (KrV B 586) zusammen gebracht werden können.

Durch die Eigentlichkeit *bestimmt sich das Dasein je aus seiner Möglichkeit*, heißt es bei Heidegger an einer Stelle (SZ, S. 42). Und dies bedeutet meinem Dafürhalten nach, dass mit dieser *Möglichkeit* eine grundsätzliche, also theoretische Aussage, über eine Grundfähigkeit des Menschen gemacht wird. Dieser kann sich *je aus seiner Möglichkeit bestimmen* d. h. er hat die prinzipielle (Kant sagt dazu transzendental) Fähigkeit, über sein Leben frei zu verfügen, und *das heißt sich zu eigen sein* (ebd.). In diesem Sich-zu-eigen-sein des Daseins kommt dabei jene innere Autonomie und Souveränität zum Ausdruck, mit Hilfe deren sich der Mensch *bestimmt*. Das Zu-eigen-sein ist demnach eine Art von Selbstbesitz, eine *Bedingung der Möglichkeit*, sich als freies, Heidegger sagt *mögliches*, Wesen *irgendwie zu verstehen*, also sein Leben gestaltend zu realisieren.

Der Begriff der Eigentlichkeit fasst dieses Grundgeschehen zusammen. Er ist gleichsam eine theoretische Grundannahme, die Heidegger macht, um das prinzipielle Freisein des Menschen anzuzeigen. In diesem Sinne kann Eigentlichkeit synonym mit Freiheit gleich gesetzt werden. Bei Kant findet sich eine ähnliche inhaltliche Überlegung im Kontext einer Analyse der transzendental verstandenen Grundstruktur menschlicher Vernunft. Freiheit ist zunächst eine

beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen (KrV B 582), und das heißt: Sie muss theoretisch als ein wesentliches Strukturmoment des menschlichen Selbst angenommen werden, um *willkürliche Handlungen* auszuführen, oder wie Heidegger sagt, um *sich irgendwie zu verstehen*.

Nach Kant bedeutet dies aber auch, dass Freiheit eine gewisse *Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen* impliziert (KrV B 581). Sie bestimmt sich nicht aus empirischen Quellen, sondern in ihr selbst liegt die Fähigkeit, frei zu *sein*, also Möglichkeiten wahrzunehmen und selbstständig umzusetzen. Somit ist sie ein *Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen* (KrV B 586). Kant geht es nicht darum, Freiheit theoretisch auf ihren tiefsten Ursprung zurück zuführen, noch darum ihre Möglichkeit aufzuzeigen. Vielmehr wird sie nur als *transzendente Idee* (ebd.) angenommen und das bedeutet: der Mensch ist frei in seinem Sein, sodass das *Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist* (SZ, S. 42), wie es Heidegger formuliert.

Die praktische Dimension der Freiheit

Neben dieser theoretischen Grundbestimmung der Freiheit finden sich, besonders in Heideggers Ausführungen, Überlegungen zum praktischen, also existenziellen bzw. alltäglichen Gebrauch der Eigentlichkeit, der *Möglichkeit zu sein*, wie er es terminologisch fasst (ebd.).

Nach ihm ist *das Dasein je seine Möglichkeit in dieser und jener Weise zu sein* (ebd.), was soviel bedeutet, als dass durch die Eigentlichkeit des Menschen die Fähigkeit zum Handeln, *in dieser und jener Weise zu sein*, gegeben und mitgegeben ist. Der Mensch hat die Kraft, sich selbst zu bestimmen, weil er *wesenhaft je seine Möglichkeit ist* (ebd.). Aus diesem Grund *kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst >wählen<* (ebd.). Denn dieses *Können* verweist auf den Sachverhalt, dass hier eine Grundstruktur des eigenen Wesens vorliegt, die zur Selbstwahl, zum freien Vollzug der eigenen Existenz befähigt. In der Fähigkeit *in dieser und jener Weise zu sein* liegt also eine Handlungsstruktur für die Praxis und den Vollzugscharakter der Eigentlichkeit begründet, die man mit Kants praktischer Dimension der Freiheit inhaltlich vergleichen kann.

Auch Kant erkennt in der Freiheit eine solche Vollzugsgröße: *Freiheit (...) muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden* (GMS BA, 101=AA 4, 448). Seiner Meinung nach muss man *sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig erweisen* (ebd.). Der Mensch, von der *Idee der Freiheit*

(ebd.) her verstanden, muss deshalb auch *unter praktischer Rücksicht wirklich frei* sein (ebd.). Hier zeigt sich der Vollzugsgedanke, gleichsam die praktische Umsetzung der Eigentlichkeit. Denn die Begriffe wie *Tätigkeit* oder *praktische Rücksicht*, meinen nichts anderes, als dass hier die Freiheit als Aspekt der *praktischen Dimension der Freiheit* zum Ausdruck kommt. Freiheit ist darum nicht nur theoretisch notwendig, sondern auch praktisch anzunehmen, ist ihre Praxis *in dieser und jener Weise zu sein*, wie es bei Heidegger heißt (SZ, S. 42).

2. Unterschiede

Aus theoretischer Sicht

Heidegger bringt den Begriff der Freiheit niemals explizit mit dem Terminus der Eigentlichkeit in Verbindung, sondern verleiht ihm eine implizit ontologische Bedeutung. Die Freiheit dient nicht dazu, bestimmte Einzelhandlungen zu konstituieren. Vielmehr sollen bestimmte Weisen des Existierens (Existenzmöglichkeiten) dadurch generell umgesetzt werden. Kant dagegen begreift Freiheit in ihrer klassisch philosophiegeschichtlichen Bedeutung als eine Fähigkeit, als ein Vermögen des vernünftigen Teils des Subjekts (*KrV* B 586).

Aus praktischer Sicht

Heidegger versteht Eigentlichkeit immer als die Möglichkeit, das eigene Sein zu wählen, sich für sich selbst, für seine Existenz zu entscheiden, nicht allein als eine in bestimmten Situationen verwendete Fähigkeit (SZ, S. 42). Denn *dieses Seiende kann in seinem Sein sich selbst wählen* (ebd.), so Heidegger. Für Kant liegt dieser Praxisbezug aber in einer scheinbar sehr viel konkreteren Dimension. Für ihn sind *willkürliche Handlungen* (*KrV* B 582) stets empirisch fassbare Vorgänge, liegt ihr Sinn nicht in einer übertragenden Bedeutungsfunktion der Freiheit, wie es das Sich-selbst-wählen Heideggers vermuten lässt, sondern in einer greifbaren *Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen* (*GMS* BA 101=AA 4, 448).

1.3.2.2. Die Uneigentlichkeit und die Naturkausalität

1. Gemeinsamkeiten

Die Abhängigkeit als Ausdruck der Endlichkeit

Für Heidegger zeigt sich der Begriff der Uneigentlichkeit als ein dem Dasein *natürlicher* Weise gegebener Umstand, als eine Realität, in die es hineingestellt ist, in der es leben muss, die es selbst nicht gewählt hat. Sein methodisches Anliegen ist es deshalb, dass Dasein *in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufzudecken* (SZ, S. 43) und das bedeutet: das Leben in seiner *vollsten Konkretion* (ebd.), seiner Natürlichkeit, seiner Begrenztheit und Beschränktheit, seiner Abhängigkeit darzustellen und zu analysieren. Insofern liegt in der Uneigentlichkeit auch ein Aspekt einer *empirischen* Dependenz des Daseins begründet, wenn Heidegger von dieser als *Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit* spricht (ebd.), und damit anzeigt, dass psychologisch/physiologische bzw. empirisch erfahrbare Prozesse Teil der eigenen Existenz sind, dass hier gewisse *Naturgesetzmäßigkeiten* ablaufen, die mentaler und soziologischer Art sind. Gerade dieser Umstand kennzeichnet den Menschen in seiner *alltäglichen Indifferenz, und Durchschnittlichkeit* (ebd.).

Kant begreift das menschliche Subjekt ebenfalls in Abhängigkeit von nicht beeinflussbaren Größen, von Gesetzmäßigkeiten, die sich in den *Gegenständen der sinnlichen Anschauung* (KpV A 121) materialisieren können. Das *Zunächst und Zumeist* des Menschen ist in diesem Fall seine sinnliche Natur. Diese ist durch *Gesetze der Natur* gekennzeichnet (KpV A 36), denen der Mensch *unterworfen* ist (ebd.). Er hat diese nicht selbst generiert oder geschaffen, sondern ist in sie hineingestellt, mit denen er *alltäglich zu tun hat*.

Die Abhängigkeit im Hinblick auf die Freiheit des eigenen Wesens

Heidegger erkennt im Begriff der Uneigentlichkeit zunächst eine Wirklichkeit, zu der das Dasein passiv in Beziehung steht, die es anzunehmen hat. Doch gerade in diesem existenziellen Zustand der Abhängigkeit ist der Mensch immer auch auf sich selbst, auf einen inneren Bezug zu sich selbst verwiesen. Denn da es *dem Dasein in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* (SZ, S. 12), und weil es *wesenhaft je seine Möglichkeit ist* (SZ, S. 43), ist es immer auf dieses freie, mögliche Selbst ausgerichtet und darauf verwiesen.

Gerade im Kontext seiner *Durchschnittlichkeit* ist diese Grundstruktur wirksam. Denn *auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält* (SZ, S. 44). Die Uneigentlichkeit verweist auf Eigentlichkeit, die der Sinn und die tiefere Bedeutung des Lebens und letztlich ein Typus des eigenen, autonomen Wesens und *sei es auch nur im Modus der Flucht davor und des Vergessens seiner* ist (ebd.). Hier liegt ein möglicher Bezugspunkt zu Kant.

Für diesen erlangen die empirischen Naturgesetze eine andere, modifizierte Bedeutung, wenn man sie im Hinblick auf das *Gesetz der Freiheit* (KpV A 123) betrachtet. Rein von seiner physikalischen Gesetzmäßigkeit her gesehen, ist der Mensch abhängig, bedingt, endlich. Gleichwohl erhält dieses Verständnis seine Akzentuierung, wenn man *jenes Naturgesetz bloß zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, (...) weil er* (d. h. der Verstand, Anm. des Verfassers), *dem Gesetz einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte* (ebd.). Das bedeutet mit Blick auf Heidegger: Naturkausalität ist letztlich auf Freiheit, ist als *ein Modus der Durchschnittlichkeit* (SZ, S. 44), auf die Freiheit des eigenen Wesens ausgerichtet, das hier im Begriff der *reinen praktischen Vernunft* zusammengefasst wird.

2. Unterschiede

Heidegger versteht Uneigentlichkeit nicht eindeutig als eine empirische Wirklichkeit, als eine physikalisch gegebene Realität, obwohl Begriffe wie *Genußfähigkeit, Interessiertheit, Angeregtheit, Geschäftigkeit* (SZ, S. 43) durchaus eine psychologische bzw. physiologische und somit empirische Dimension aufweisen. Vielmehr ist mit Uneigentlichkeit die mentale, die soziale Welt, die Umwelt des Menschen gemeint, die gesellschaftlichen Strukturen, kurz: eine sozio-kulturelle Erlebniswelt, was sich bei der Untersuchung des Weltverständnisses noch klarer herauskristallisieren wird (Abs. 1.4.1.).

Kant dagegen begreift Naturkausalität ganz eindeutig in ihrem physikalisch/empirischen Verständnis. Zudem wird diese sehr viel direkter auf Freiheit bezogen, während Heidegger nur ungefähre Andeutungen einer Relation der *beiden Seinsmodi*, d. h. Uneigentlichkeit/Eigentlichkeit macht (SZ, S. 42), die seinem Dafürhalten nach *darin gründen, dass Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist* (SZ, S. 43). Kant formuliert entschiedener: *Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligiblen Natur zu brauchen* (KpV A 124).

1.3.3. Vergleich

Die Faktizität der Existenz und die Jemeinigkeit (1.1.3.) und die Subjektivität und das Selbstbewusstsein (1.2.3.)

1. Gemeinsamkeiten

Die Existenz als individual/personaler Selbstvollzug

Für Heidegger ist der Ausdruck eines personalen, selbstbezüglichen Existenzvollzugs stets als individueller verstanden. *Jemeinigkeit* (SZ, S. 42) bedeutet deshalb, dass *das Ansprechen von Dasein gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen muss: >ich bin<, >du bist<. (ebd.)*. Der Mensch hat eine ganz eigene, ganz persönliche Existenz überantwortet bekommen, sodass diese die *je meine* bzw. die *eigene* ist. In der Jemeinigkeit ist deshalb die Art und Weise des Vollzugs der Personalität des Daseins, die *Seinsart der Person*, wie Heidegger es formuliert (SZ, S. 48), ausgedrückt. Die Jemeinigkeit fasst dabei nicht die Gesamtheit der intentionalen Akte des Subjekts zusammen, die es dann auf sich selbst bezieht. Vielmehr bedeutet der Begriff, dass damit der Sinn und die Bedeutung des Existenzvollzugs ausgedrückt werden. Heidegger fragt darum: *Aber welches ist der ontologische Sinn von >vollziehen<, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen (ebd.)?*

In der Jemeinigkeit kommt dieser personale Vollzugscharakter, das selbstreferenzielle Moment, dass das Handeln und Tun *meines* ist, zur Geltung. In ihr liegt nicht der *ontologische Sinn* des Daseins. Diesen arbeitet er im Kontext seiner Analyse der Zeitlichkeit des Daseins § 65 von *Sein und Zeit* heraus.

Hier findet sich auch eine inhaltliche Entsprechung zu Kants Verständnis eines selbstbewussten Existenzvollzugs. Denn er sagt: *dagegen bin mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin (KrV B 157)*. Auch hier zeigt sich das Moment einer Jemeinigkeit des Subjekts. Der Mensch ist sich, seinem Dafürhalten nach, seiner selbst, der Tatsache, dass er existiert, *bewusst*, ist sich also selbst in einer Art der Selbstreferenz gegeben. Dieser personale Bezug, dass *ich bin* (ebd.), zeigt an, dass hier keine bloße Vorstellung eines solchen Bezugs stattfindet, sondern nur, dass im Vollzug von Sein dieser mein eigener ist, oder wie Heidegger formuliert: *Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines* (SZ, S. 42). Kant verwehrt sich (ebenso

wie Heidegger) dabei einem substanziellen Denken dieses Ichs, da im Vollzug der Existenz nichts darüber ausgesagt werden kann *wie ich an mir selbst bin* (KrV B 157).

Die Existenz als antisubstanziell/spontaner Selbstvollzug

Heidegger entwickelt in seinen Ausführungen eine deutliche Kritik am traditionellen Substanzdenken, dessen grundlegende Auffassung es ist, dass das Selbst des Menschen als eine objektiv, durch die Vernunft erkennbare Größe angenommen werden kann. Seiner Meinung nach ist dieser Ansatz aber unzulänglich, wenn es um die Erforschung der Seinsdimension des menschlichen Daseins geht: *In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann diese nicht aus dem überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden* (SZ, S. 48). Seine Methodik, die existenzial-ontologische Analytik, versucht einen radikaleren Weg.

Durch sie sucht er einen Zugang zu einem *nicht verdinglichten Sein des Subjekts* (SZ, S. 46), dem Wesen des Menschen, aber nicht als substanziell erkennbare Größe, sondern in seiner Vollzugsdimension zu finden. Denn *zum Wesen der Person gehört, dass sie nur existiert im Vollzug intentionaler Akte, sie ist also wesenhaft kein Gegenstand* (SZ, S. 48). Die Gegenständlichkeit ist hier hier nicht im empirisch, anschaulichen Sinne gemeint, sondern im Kontext einer begrifflichen Erfassbarkeit ontologischer Aspekte des menschlichen Seins. Das Wesen des Menschen, *das Wesen der Existenz liegt in seiner Existenz*, so schlussfolgert er (SZ, S. 48). Der *spontane*, unmittelbare Selbstvollzug im Sein bietet die Grundlage für eine fruchtbare Erkundung der Fundamente des Daseins.

Kant geht hier einen inhaltlich ähnlichen Weg. Für ihn besteht das *ich bin* des selbstbewussten Daseins des Subjekts nicht in der objektiven Vernunftkenntnis seiner selbst. Darum kommt er zu dem Schluss, dass *ich keine Erkenntnis von mir habe, wie ich bin, sondern nur, wie ich mir erscheine* (KrV B 158). Der Mensch tritt sich in seiner Personalität als Erscheinung, in seiner Phänomenalität und somit Existenzialität gegenüber. Hier ist Heideggers Verständnis vom *Wesen der Person* (SZ, S. 48) mit dem Kantischen Ansatz in Beziehung zu setzen. Denn wenn Kant klar unterscheidet, dass *das Bewusstsein seiner selbst also noch lange nicht eine Erkenntnis seiner selbst ist* (KrV B 158), dann bedeutet das, dass dieses Selbstbewusstsein von der eigenen Existenz nicht das Wesen des Menschen erfasst, sondern dass der Selbstvollzug als existenzieller, nicht als substanzieller, verstanden werden muss.

Heidegger macht genau diesen Sachverhalt klar deutlich, wenn er sagt: *Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand* (SZ, S.47), bzw. *sie ist wesenhaft kein Gegenstand*

(SZ, S. 48). Für ihn gibt es keine Substanz der Existenz. Sie selbst ist ihr eigenes Wesen im Vollzug. Kant kommt zu einem ähnlichen Ergebnis, wenngleich er sich über die letztgültige Existenz oder Inexistenz eines Selbst, einer Seele etc., vorsichtiger, differenzierter äußert. Er sagt: *Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimme ist dadurch noch nicht gegeben* (KrV B 157 Anm.). Im Selbstbewusstsein, so Kant weiter, bin ich mir nur einer *Spontanität bewusst* bzw. *ich stelle mir nur die Spontanität meines Denkens vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung* (KrV B 158, Anm.). Die Spontanität ist Ausdruck des Vollzugscharakters der Existenz und der primäre Zugang zum menschlichen Selbst, wie für Heidegger das Wesen des Daseins *in seiner Existenz liegt* (SZ, S. 42).

Heideggers Haltung, dass *das Sein der Person nicht darin aufgehen kann, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu sein* (SZ, S. 47), sondern sich der Mensch *in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält* (SZ, S. 52/53), drückt damit eine erkenntnistheoretische Grundposition aus, die dem Selbstvollzug der Existenz einen Primat vor der reflexiven Selbsterfassung einräumt. Damit ist ein inhaltlicher Brückenschlag zu Kants Differenzierung von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis möglich.

Denn die *Bestimmung* des Wesens (also die denkerische Objektivierung des Seins) der Person ist eine davon verschiedene Operation des Denkens, die Kant auf Verstandeswegen für nicht durchführbar hält. Denn man *kann nicht einmal sagen, dass sie* (d. h. die Vorstellung des *ich bin*, Anm. des Verfassers) *im Begriff sei* (KrV B 404) bzw. man kann *nicht von sich selbst als einem Objekt der Kategorien einen Begriff bekommen* (KrV B 422). Denn dieser Selbstobjektivierung muss man, so Kant, *das reine Selbstbewusstsein zum Grunde* legen (ebd.), also voraussetzen. Kant geht hier also von einem *existenziellen Primat* eines selbstbewussten Erlebens der Person aus, wie auch Heidegger, von der Jemeinigkeit des Daseins anhebt.

Die Existenz in Relation zu einer Weltwirklichkeit

Heidegger sieht im personalen Selbstvollzug der Existenz, zugleich die Gegenwart von Welt gegeben. Denn er sagt: *Der Mensch ist nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur Welt, die er sich gelegentlich zulegt* (SZ, S. 57). Welt ist kein Appendix des Daseins, kein fremder Bestandteil, kein Außen im Gegensatz zu einem inneren Bewusstseinsbezirk. Vielmehr ist sie mit dem Vollzug des eigenen Lebens schon als solche gegeben. Denn *solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-sein ist,*

wie es ist (ebd.). Die Realität von Welt ist nichts Hinzukommendes, sondern mit dem Existieren *da*, wirklich, gegenwärtig.

Inhaltlich nimmt Kant denselben Sachverhalt auf, wenn er das Bewusstsein, das der Mensch von sich hat, mit der Gegebenheit von Welt als unmittelbare Wirklichkeit zusammen denkt. Denn das *Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge außer mir* (KrV B 276). Im Bewusstsein der eigenen Existenz *wie sie ist*, geschieht oder vollzieht sich *zugleich* das Bewusstsein einer Realität von Welt, findet ein *Aufnehmen von Beziehungen zur Welt* (SZ, S. 57) statt.

2. Unterschiede

Die Existenz als individual/personaler Selbstvollzug

Heidegger versteht die Jemeinigkeit nicht im Sinne eines Vorganges *im* Bewusstsein, sondern des eigenen Seins. Das Dasein vollzieht sich selbst, sein eigenes Sein. Dem gegenüber geht Kant vom *Bewusstsein* dieses Selbstvollzuges aus. Der Mensch *ist*, gemäß einer Lesart, nicht seine Existenz, er *hat* nur ein Bewusstsein für die Tatsächlichkeit zu existieren.

Die Existenz als antisubstanziell/spontaner Selbstvollzug:

Heidegger wehrt sich zwar (ähnlich wie Kant) gegen eine leichtfertige Annahme eines substanziellen Selbst des Menschen, dass durch die Vernunft objektiv, klar erkennbar wäre. Im Unterschied zu Kant lehnt er aber die theoretische Möglichkeit der Annahme einer solchen Substantialität generell ab. Denn er sagt: *Das Wesen des Daseins ist seine Existenz* (SZ, S. 42).

Kant argumentiert hier differenzierter, wenn er zwischen zwei Erkenntnisformen unterscheidet, die innerhalb der Struktur des Selbstbewusstseins auseinander gehalten werden müssen. Einerseits ist das Selbstbewusstsein als Akt der unmittelbaren, existenziellen *Spontanität* zu denken. Das *Dasein ist dadurch schon gegeben*, sagt er deshalb (KrV B 157, Anm.). Davon unterschieden ist die Erkenntnis dieses Geschehens durch einen *Begriff*, durch eine reflexive Operation im *ich denke*. Für Heidegger scheint es einen solchen feinen Unterschied im Kontext der Jemeinigkeit nicht zu geben, da bei ihm das Bewusstsein für die Tatsache des eigenen Seins maßgeblich ist und die Frage nach einer theoretischen Erfassbarkeit eine eher sekundäre Rolle spielt.

Die Existenz als Relation zur Weltwirklichkeit

Heidegger versteht den Bezug eines personalen Selbstvollzugs zur Realität von Welt als den eines einheitlichen Bedeutungsgeschehens. Eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt kommt deshalb für ihn nicht in Frage. Denn *der Ausdruck >bin< hängt eng zusammen mit: ich wohne, ich halte mich auf bei... der Welt, als dem so und so Vertrautem* (SZ, S. 54). Damit ist hervorgehoben, dass die Jemeinigkeit der Existenz, die Unmittelbarkeit des Selbstvollzuges und die Realität von Welt ontologisch miteinander verbunden sind. Denn *das Dasein ist als In-der-Welt-sein, wie es ist* (SZ, S. 57).

Kant dagegen unternimmt auch hier eine Differenzierung vor, da sein methodisches Vorgehen beim Selbstbewusstsein des Menschen, nicht beim Sein anhebt (wie bei Heidegger). Er sagt: *Daraus, dass die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewusstseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, dass jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschlieÙe* (KrV B 278). Das bedeutet: zwischen Vorstellung und Sein bzw. der Existenz der Welt, der *Gegenstände*, sagt Kant, besteht ein erkenntnistheoretischer und auch *ontologischer* Unterschied. Auch hier scheint Heidegger diesen Aspekt nicht in seine Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Existenz und Weltwirklichkeit mit einbezogen zu haben.

So kann man sagen, dass sich schon in den wesentlichen Grundstrukturen des menschlichen Selbst, als Aspekte der *Faktizität der Existenz* des Menschen, *inhaltliche* Vergleichspunkte finden lassen, die aber, aufgrund der *strukturellen* Verschiedenheit von Sein und Vernunft, auch Differenzen offenbaren. Im Verlauf dieses ersten Teils des ersten Kapitels war aber zugleich deutlich geworden, dass eine Vergleichbarkeit zwar nur im Hinblick auf diese hermeneutische Grundeinsicht möglich, aber dennoch sinnvoll und inhaltlich nachvollziehbar ist.

Heidegger sieht im Verhältnis von Selbst und Welt eine ontologische Konjunktion gegeben, während Kant die Einstellung vertritt, dass ein Bewusstsein von Welt nicht schon automatisch deren Existenz impliziert, sondern zunächst nur eine Vorstellung derselben ermöglicht. Meinem Dafürhalten nach ergibt sich dies aus einem Unterschied in der Methodik und analytischen Vorgehensweise beider Denker. Denn die *existenzial-ontologische Analytik* des Daseins will keine Begründungsstrukturen, die *Bedingungen der Möglichkeit* (was das Anliegen Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* ist) erforschen, sondern tatsächlich das *Sein des Daseins*, und zwar nicht als ein Teilaspekt des Menschen, sondern sein Wesen.

1.4. Die Existenz und der Weltbezug

In den ersten drei Abschnitten des ersten Kapitels wurde die *Faktizität der Existenz* des Menschen im Hinblick auf sein Selbstverhältnis betrachtet. Dabei war deutlich geworden, dass Heideggers Seins- und Kants Vernunftverhältnis die fundamentalen Grundstrukturen dieses Selbstbezuges begründen, innerhalb derer sich der Mensch selbst versteht und *erkennt*. Dabei zeigte sich aber auch, dass mit der Existenz des Menschen auch so etwas wie Welt, wie eine äußere Realität und Wirklichkeit gegeben ist, obgleich sie beide Denker unterscheidlich bestimmen (Abs. 1.1.3. u. 1.2.3.).

Die folgenden Abschnitte wollen diese Weltthematik aufgreifen und vertiefen. Denn aus ihr erwachsen schon die Grundlagen eines ethischen Selbstverstehens des Menschen, des *unbedingten Sollens*, wie es im zweiten Kapitel näher erläutert werden soll. Die Methodik ist wie bereits in der Einleitung erwähnt, ein Dreischritt: der Erörterung der Position Heideggers (Abs. 1.4.) und Kants (Abs. 1.5.) folgt schließlich der Versuch eines konstruktiven Vergleichs (Abs. 1.6.).

Der Mensch, so soll gezeigt werden, lebt und existiert nicht nur für sich und in sich selbst, sondern tut dies in der Bezugnahme auf das Phänomen der Welt. Damit werden für beide Denker die Frage nach deren Wesen, der Identität des menschlichen Selbst und die Schwierigkeit bzw. die sich daraus ergebende Spannung zwischen Selbstsein und Weltsein aufgeworfen.

1.4.1. Das In-der-Welt-sein, die Selbstheit und die Sorge

Heideggers Weltbegriff ist, wie bereits angedeutet (Abs. 1.1.3.), ein ontologischer. Mit der Existenz des Daseins ist auch Welt *da, ist* auch deren Wirklichsein im weiteren Sinne gegeben, präsent und als integraler Bestandteil des menschlichen Selbstverhältnisses festgehalten, was er unter dem Terminus des *In-der-Welt-seins* zusammenfasst. Damit verbinden sich für ihn drei Aspekte, die das Selbst des Menschen im Verhältnis zur Weltwirklichkeit problematisieren.

Das In-der-Welt-sein

Die Selbstheit

Die Kritik an Kants Modell der Apperzeption

Diese drei Aspekte bauen inhaltlich und strukturell aufeinander auf und bilden in *Sein und Zeit* eine sinngemäße Einheit. In ihnen kommt zum einem die enge Verwobenheit von Selbst

und Welt zum Ausdruck. Zum anderen wird darin aber auch die Konfrontation des Menschen mit sich selbst, die innere Spannung des Daseins zum eigenen Sein (das dabei zur Herausforderung, zur Aufgabe, zur *Verantwortung* wird) zum Thema gemacht, was wiederum bei der Konstitution ethischer Grundlagen (Abs. 2.1.) und einer *ethischen Verantwortung* (Abs. 3.1.) eine entscheidende Rolle spielt.

1.4.1.1. Das In-der-Welt-sein

In Abschnitt 1.1.3. *Faktizität der Existenz und Dasein* war gezeigt worden, dass mit dem eigenen Sein des Daseins *immer schon* Welt gegeben ist, wobei dies keine erkenntnistheoretische Differenz zwischen einer Vorstellung und der Realität von Welt impliziert, wie dies für Kant gilt. Der Bezug zur Welt ist vielmehr identisch mit der *Aufnahme* eines ontologischen Selbstbezugs des Menschen, die eine Einheit bilden:

„Solches Aufnehmen von Beziehung den zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, dass außer dem Seiendem vom Charakter des Daseins noch anderes Seiende vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. >Zusammentreffen< kann dieses andere Seiende >mit< dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer Welt sich von ihm selbst her zu zeigen vermag.“¹⁰¹

Die Welt ist ein Aspekt des Seins des menschlichen Selbst, ist *Teil* des Vollzug von Sein *als Sein um des Seins willen* und somit der Ausdruck seines Selbstverständnisses. Dies darf aber nicht im Sinne eines Gegenüber, einer bewusstseinstheoretischen Differenz oder einer Subjekt/Objekt-Relation verstanden werden, sondern stellt eine Art von *Vertraulichkeit* dar¹⁰², weil *Welt sich von ihm selbst her*, d. h. ausgehend vom Dasein, *zu zeigen vermag* (SZ, S. 57). Das sich daraus ergebende Weltverhältnis weist in diesem sachlichen Kontext drei Komponenten auf.

¹⁰¹ SZ, S. 57.

¹⁰² Meines Erachtens ist der Terminus der Vertraulichkeit der Mißdeutung ausgesetzt. Zum einen, weil er der Interpretation als ein psychologisches Phänomens Vorschub leistet. Denn Vertrauen ist eine Kategorie der Entwicklungspsychologie. Zum anderen wird er als ein ontologisches Grundgeschehen charakterisiert, sodass Psychologie und Ontologie hier in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen; vgl. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein*, S. 59: „Dasein als In-sein in der Welt heißt: je schon Vertrautsein mit der Welt, existieren in der Offenheit einer mit dem Worumwillen verklammerten Bewandnisganzheit als ontologische Ermöglichung des besorgend-zutunhabenden Umgangs mit innerweltlichen Seienden.“

1. Die Welt als Vollzugsgröße der Existenz

In § 14 von *Sein und Zeit* führt Heidegger genauer aus, *wie* der Mensch diese Welt versteht, wie sein grundlegendes Verhältnis zu ihr, aus erkenntnistheoretischer Sicht, verfasst und verwirklicht ist. Dabei wird klar, dass die Erkenntnis von Welt durch das Dasein selbst geleistet, dass durch es gleichsam Welt konstituiert wird. Dies ist ein Akt des Verstehens des eigenen Sein, aber nicht des reflexiven Verstehens, sondern des Seinsverstehens (Abs. 1.1.1.). Das Erkennen ist eine *Form*, das eigene Sein zu leben und auszudrücken, keine Erkenntnisform, kein Aspekt eines Teilvermögens, sondern der Vollzug des je eigenen, individuellen Selbst, das alle Aspekte dieses Vollzugs mit einbezieht:

„Erkennen ist ein >Seinsmodus< des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung. (...), dann ist festzuhalten, dass das Erkennen vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert.“¹⁰³

Der Mensch lebt und wirkt, handelt in der Welt und erkennt dadurch diese Welt nicht als ein Objekt, als einen Gegenstand oder ein Gegenüber, sondern als *Seinsmodus*, als Form des eigenen Seins, als sein Ausdruck, als seine Gestalt. Welt- und Selbstverstehen sind darum nicht voneinander zu trennen¹⁰⁴. Vielmehr ist der Mensch *schon-sein-bei-der-Welt*, indem er *ist*, wie er ist, also sich zu sich selbst verhält. Die Welt wird nicht in einem gesonderten Akt entdeckt, verstanden, um im Nachhinein zu einer Einheit des *Mannigfaltigen* synthetisiert zu werden, wie dies Kants Erkenntnismodell vorsieht, sondern er lebt diese Einheit durch sein eigenes Selbstverstehen, durch seinen alltäglichen *Umgang* mit ihr, ihren Dingen, Gegenständen etc. in der Durchschnittlichkeit der Existenz, der *Alltäglichkeit*.¹⁰⁵ Gleichwohl wird von Heidegger ein systematisch ganz anderer Ansatzpunkt gewählt, um die Realität von Welt zu verstehbar zu machen. Er drückt dies folgendermaßen aus:

„Im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Das Erkennen *schafft* aber weder zuallererst ein >commercium< des

¹⁰³ SZ, S. 61.

¹⁰⁴ Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein*, S. 58.

¹⁰⁵ Zur Deutung des Begriffes Umgang; vgl. Gethmann, Carl-Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, S. 145: „Dies bedeutet nicht, dass dieses `Umgehen mit` gewissermaßen blind erfolgt, vielmehr wird das Handeln im Rahmen der Zweck-Mittel-Organisation durch ein kognitives Moment geleitet, welches Heidegger *Umsicht* nennt.“ vgl. SZ, S. 69; Zwar ist ist das Weltverstehen als alltägliche Praxis gedacht. Ob dies aber zugleich als Zweck-Mittel-Relation aufzufassen ist, sei dahin gestellt.

Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins.“¹⁰⁶

Für Heidegger ist die Welt ihrem Sein nach eine *je schon entdeckte Welt* und damit ein *Modus des Daseins*. Sie zu erkennen bedeutet dabei keine Bestimmung der Welt durch im Subjekt liegende *Kategorien* des Verstandes, sodass Welt in ihrem Sein von den geistigen Strukturen des Menschen bedingt ist, gleichsam eine *Vorstellung* im Subjekt¹⁰⁷. Ebenso wenig tritt die Welt an den Verstand des Menschen heran, sodass hier eine Adäquation des Gegebenen durch den Intellekt stattfinden müsste, wie es sich in der Thomasischen Theorie der Erkenntnis entwickelt wird.

Das Erkennen schafft aber weder ein commercium des Subjekts mit einer Welt, noch entsteht dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt, lautet die sinngemäße Textstelle im obigen Zitat. Vielmehr ist Erkennen die Form zu existieren, ein *Modus*, eine Möglichkeit sich selbst zu verstehen. Die Welt ist Teil des Seinsvollzugs des Daseins. Wie dieser geschieht und zustande kommt, erklärt Heidegger nicht, ein Sachverhalt, der im vergleichenden Teil noch eingehender thematisiert werden soll (Abs. 1.6.).

2. Das Sein der Welt

Heidegger fragt, da ihre Existenzberechtigung weder von einem Subjekt abhängt, noch als eine vom Menschen unabhängige Realität verstanden werden kann, nach den ontologischen Prämissen von Welt überhaupt. Was ist das Sein der Welt, was macht sie im Wesen aus? Die Trennung von einem Innen und Außen ist in diesem systematischen Zusammenhang seinem Dafürhalten nach eine Fehlinterpretation. In § 14 stellt deshalb fest:

„>Welt< ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst.“¹⁰⁸

Die Welt ist kein Außen gegenüber einem Inneren des menschlichen Selbstbezugs, ist *keine Bestimmung* des *Seienden* d. h. des Subjekts, als Ich bzw. Selbstbewusstsein. Damit wird Welt

¹⁰⁶ SZ, S. 62.

¹⁰⁷ Gleichwohl liegt hier eine enge Verknüpfung von Welt und Selbst des Menschen vor; vgl. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein*, S. 60: „Welt gehört zur existenzialen Verfassung des Daseins als des In-der-Welt-seins. Sie ist ein Existenzial.“ Herrmann verwehrt sich gegen eine Subjektivierung des Weltbegriffs: „Und *dennoch* ist damit *keine Subjektivierung der Welt* vollzogen.“ vgl. Brand, Gerd: *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*.

¹⁰⁸ SZ, S. 62.

nicht als gegenständliche, sondern als vollzogene gedeutet. Sie hat den *Charakter des Daseins selbst*. Denn die Welt ist nicht etwas, was *das Dasein wesentlich nicht ist*. Vielmehr ist ihr Sein Ausdruck des Daseins, obschon sie eine gewisse Eigenständigkeit besitzt. Entscheidend ist für ihn die Bedeutung von Welt als *faktische*. Die gelebte und vollzogene Welt des Alltags ist diejenige, welche ihn interessiert und die er als Dreh- und Angelpunkt für die Deutung des menschlichen Selbst problematisiert:

„Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, dass das Dasein wesentlich nicht ist und innerweltlich begegnen kann, sondern als das *>worin<* ein faktisches Dasein *>lebt<*. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung.“¹⁰⁹

Das so genannte In-der-Welt-sein ist keine konstruierte, keine fremde Dimension, die dem Menschen als etwas anderes entgegentritt. Es ist keine psychologische Empfindung oder Projektion des menschlichen Bewusstseins. Heidegger versteht die Welt als diejenige Wirklichkeit, in der das Dasein *lebt*, existiert, *worin es faktisch* ist, kurz: die Welt ist ein Ausdruck der *Faktizität der Existenz*. Der Alltag des Menschen, die Gewohnheiten und banalen Ereignisse des Lebens, das *alltägliche In-der-Welt-sein*, die *durchschnittliche Alltäglichkeit*: das ist Welt für Heidegger. In diesem Sinne wird dann auch der Mensch von Heidegger anders bestimmt: nicht als Gegenstand, als ein Etwas, als eine Entität, sondern als Wirklichkeit, die sich selbst vollzieht:

„Das In-der-Welt-sein und sonach auch Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der *nächsten* Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden. Dem alltäglichen In-der-Welt-sein ist nachzugehen“¹¹⁰.

Welt wird in ihrer *Alltäglichkeit* verstanden, ebenso, wie der Mensch *zunächst und zumeist* (SZ, S. 43) aus seiner *Durchschnittlichkeit* (ebd.) begriffen werden muss. Die Theorie des Erkennens ist damit nicht getrennt von einer Praxis ihres Verstehens¹¹¹. Eine Trennung

¹⁰⁹ Ebd., S. 65.

¹¹⁰ Ebd., S. 66.

¹¹¹ Vgl. Gethmann, Carl-Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, S. 146: „Theorie und Praxis in diesem Sinn sind sekundäre Abstraktionen aus Vollzügen, die primär nur ineinander verschänkt vorkommen.“ Dennoch betont Gethmann, dass hier eine pragmatische Differenz zwischen Theorie und Praxis vorliegt, die er mithilfe der Termini *Umgang* und *Umsicht* zu verdeutlichen sucht; vgl. SZ, S. 70f; Allerdings wird dieses These durch Heideggers eigene Ausführungen nicht gestützt; vgl. auch SZ, S. 75: „Der

zwischen beiden Bereichen kann nur eine rein hypothetische Bedeutung haben. Denn den *realen* Unterschied zwischen Mensch und Welt, gibt es für ihn nicht. Weil das Dasein ist, lebt es und weil es lebt vollzieht es dieses Leben auch als Weltleben und Welterleben. Dieses versucht Heidegger nicht mehr auf ein theoretisch begründetes Fundament zu stützen, sondern nimmt es als unhintergebares Fundament seiner Reflexionen über das Sein der Welt¹¹².

3. Das Welterkennen

In § 18 erläutert er das Geschehen der Erkenntnis von Welt und zeigt auf, was es heißt, Welt zu leben, zu vollziehen. Mit der theoretischen Annahme, dass die Welt integraler Bestandteil des Daseins selbst ist, und sie sich nicht *als* bloße *Vorstellung* bzw. als Ausdruck bestimmter Kategorien des Verstandes erweist, ist sie unbewusst immer schon *da*, lässt das Dasein sie *bewenden*. Es geht ihm nicht darum zu erklären, welche geistigen Strukturen notwendig gedacht werden müssen, damit Welt *als* Welt erkannt werden kann, wie dies Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* tut. Er will nur aufzeigen, *dass* diese im praktischen Vollzug eigentlich bereits erkannt *ist*¹¹³, dass das *Verhalten* des Daseins der Welt gegenüber ein Bedeutungsgeschehen darstellt und diese dadurch *erkannt* wird:

„Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so *sein* lassen, *wie* es nunmehr ist und *damit* es so ist. Diesen ontischen Sinn des >sein lassen< fassen wir grundsätzlich ontologisch.“¹¹⁴

Hier kommt der Ansatz Heideggers klar zur Geltung: denn es geht jetzt nicht um ein Einigungsverfahren (Kant sagt dazu *Synthesis*), sondern um das *Seinlassen*, das Geschehenlassen von Welt und damit auch das Zulassen ihres Seins, was eben zugleich ihr Erkennen ausmacht. Sie wird dadurch kein Konglomerat von Gegenständen, sondern zu einer Seinserfahrung. Denn indem der Mensch Welt bewenden läßt, sie *da sein* lässt, sie nicht als Gegenüber wahrnimmt, wird sie in ihrem *Wie*, der Art und Weise und der Tatsächlichkeit, dem *damit* erkennbar.

Die faktische Welt, die Welt der *Zuhandenheit*, d. h. die Welt, der alltäglichen Gegenständen und Begebenheiten des Alltags, mit denen der Mensch zu tun hat, ist für Heidegger

Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie Gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vornhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.“

¹¹² Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 39.

¹¹³ Ebd., S. 45.

¹¹⁴ SZ, S. 84/85.

seinsmäßig durch dieses Verhalten des Daseins zu ihr selbst *da*, ist *grundsätzlich ontologisch* real. Die Frage nach dem Grad ihres Realseins stellt sich nicht. Schließlich sind Selbst und Welt das was sie sind¹¹⁵. Nun wird klar, dass das Selbstverstehen des Menschen in seinem *Sein um des Seins willen*, auch die Welt möglich und wirklich werden lässt. Beide Aspekte der *Faktizität der Existenz* sind untrennbar miteinander verbunden bzw. dass Erkennen wird als ein Vertrauensverhältnis:

„Worin Dasein in dieser Weise (d. h. das Bewendenlassen, Anm. des Verfassers) sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertraulichkeit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge.“¹¹⁶

Heidegger fragt also nicht nach den Bedingungen der Möglichkeit von Welterkennen, der *theoretischen Durchsichtigkeit* (wie Kant), sondern sieht in der ontologischen Verbundenheit mit Welt schon ihr Erkenntnis erwiesen, weil der Mensch *ursprünglich vertraut* mit ihr ist. Die theoretische Durchdringung dieses Geschehens ist für ihn scheinbar sekundär, der Bedeutungsgehalt primär, während Kant in der theoretischen Fundierung des Erkennens eine wichtige Begründungsaufgabe der Vernunft sieht. Denn der Fokus liegt bei Heidegger auf der existenziellen *Bedeutung* von Weltverstehen:

„In der Vertrautheit mit diesen Bezügen >bedeutet< das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-sein.“¹¹⁷

Die Welt zu verstehen bedeutet nicht, sie als Einheit des Manigfaltigen zu begreifen, sondern sie in ihrer Bedeutung zu begreifen. Denn erst dadurch erhält Welt ihr Sein und ihre Realität. Insofern ist Welt vom Dasein *entworfene Welt*¹¹⁸, gibt sich *das Dasein ursprünglich* seine Identität. Eine *reale* Verschiedenheit zwischen Mensch und Welt wird dadurch aber nicht grund gelegt.

¹¹⁵ Gleichwohl muss man betonen, dass sich dennoch ein Unterschied zwischen der Faktizität des Daseins und seinem (entwerfenden) Verhalten, also seinem aktiven Weltverhältnis, besteht. Ein Sachverhalt, den Heidegger nach Meinung von Pocaï nicht beachtet hat; vgl. Pocaï, Romano: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, S. 63: „Darin artikuliert sich das grundlegende konzeptionelle Defizit von Heideggers Faktizitätskonzeption: dass er versucht, eine Faktizität in den Entwurf einzuziehen, die in ihn nicht integrierbar ist.“ Pocaï verkennt aber gerade die denkerische Pointe Heideggers. Denn das Weltverhältnis *ist* bei ihm das Selbstverhältnis; vgl. SZ, S. 65.

¹¹⁶ Heidegger, Martin: SZ, S. 86.

¹¹⁷ Ebd., S. 86.

¹¹⁸ Pocaï, Romano: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, S. 62.

Nachdem Heidegger die Bestimmung der Welt eruiert hat, setzt er sich mit der Schwierigkeit einer Verhältnisbestimmung von Selbst und Welt auseinander. Zu klären ist die Bestimmung des Grades der Selbstständigkeit des Menschen angesichts seiner leiblichen und psychischen Verwobenheit in die Welt, was klassisch als Leib-Seele-Problem gedeutet wurde und bei Heidegger in der Frage nach der *Selbstheit* verarbeitet wird. Dieser Zusammenhang, war bereits im Blick auf die personale Realität des Daseins, seine *Jemeinigkeit* (Abs. 1.1.3.) angeklungen.

1.4.1.2. Die Selbstheit und die Sorge

1. Die Problematik einer Identität des Selbst

In § 25 von *Sein und Zeit* geht Heidegger der Frage nach einer Verknüpfung von Welterkennen und Selbstbezug auf den Grund und legt dar, wie das Dasein im Verstehen der Welt sich selbst begreift, in welcher ontologischen Verfassung es sich befindet und was den Menschen dahingehend auszeichnet. Dabei hält Heidegger fest, dass die Vorstellung eines sich im alltäglichen Tun und Leben durchhaltenden *Ich* nicht fraglos angenommen werden kann und darf, dass die Identität eines Selbst nicht mit einer feststehenden und damit substantiell gegebenen Realität identifiziert werden muss:

„Es könnte sein, dass das *Wer* des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin. (...). Ist es denn a priori selbstverständlich, dass der Zugang zum Dasein eine schlicht vorhandene Reflexion auf das Ich von Akten sein muß?“¹¹⁹

Das Ich des alltäglichen *Wer*, bezieht sich auf jenes Subjekt der Handlungen, das in Beziehung zu den Dingen *außerhalb* seiner steht und wirkt. Heidegger bestreitet die Unhinterfragbarkeit dieses Identitätsverständnisses als eines *Ich von Akten*, wobei er schon andeutet, dass eine solche Auffassung von Identität gerade nicht als ein kognitiver Akt verstanden werden darf¹²⁰. Denn das *Wer des alltäglichen Dasein* ist gerade *nicht je ich selbst*, so heißt es im Zitat.

¹¹⁹ SZ, S. 115.

¹²⁰ Vgl. Ansen, Reiner: >*Bewegtheit*<, S. 96: „>Einheit< steht so gegen >Identität< wie das >Selbst< gegen das >Ich<. (...), was er als >Identität< entfaltet, (...), entbehrt des reflexiven Moments, das der Identität als reflektierter Einheit eigen ist.“ Hier setzt die Interpretation der vorliegenden Arbeit an, nach der ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen der Einheit des Selbstbewusstseins bei Kant und der Identität des Selbst bei Heidegger untersucht wird; vgl. Abs. 1.6. in dieser Arbeit.

Zwar gelangt der Mensch in der *Jemeinigkeit* (Abs. 1.1.3.), im Vollzug der Eigenart der eigenen Existenz, zu einer gewissen Einheit seiner selbst. Dies garantiert aber nicht die *ontologische*, die das Wesen des Menschen betreffende Identität seines weltbezogenen Selbstverständnisses, das in der Selbstbezeichnung als Ich erscheint. Der Mensch wird somit zum Problem. Denn wenn die Identität des Ich (eines Wer) als eines Trägers von Akten nicht geklärt ist, dann sichert dies auch nicht die *objektive Realität* von Welt (KrV B 194), dann ist die Identität eines Selbst erst recht fraglich. Solch eine Identität wird für Heidegger erst dann verstehbar, wenn man seine Verwobenheit in die Welt berücksichtigt, und damit seine Bezogenheit zu anderen Menschen:

„Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, dass nicht zunächst >ist< und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebenso wenig ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen. (...). *Zunächst* ist das Wer des Daseins nicht nur *ontologisch* ein Problem, sondern es bleibt auch *ontisch* verdeckt.“¹²¹

Heidegger behauptet nicht, dass es überhaupt kein Ich im Sinne eines *persönlichen* Selbstbezugs gäbe, das dieses gleichsam eine Illusion des Bewusstseins ist, wie es im hinduistischen oder buddhistischen Denken angenommen wird. Vielmehr weist er darauf hin, dass die Identität des Menschen nur aus dem Verhältnis zur Welt und den darin agierenden Mitmenschen verstehbar wird, dass Welt also indirekt schon als eine Voraussetzung für sittliches, auf Andere gerichtetes Verhalten ausgewiesen ist und demnach ein Element zur Konstitution einer Verantwortung des Menschen darstellt¹²². Denn *das Dasein ist wesentlich an ihm selbst Mitsein* (SZ, S. 120). Er betont, dass die Frage nach dem Träger des Handelns aufgrund der Wirklichkeit von Welt automatisch beantwortet ist. Gleichzeitig aber ist dieses *Selbst* nicht als objektive Größe des Denkens bestimmbar, kann also kein *bloßes Subjekt ohne Welt* oder ein *isoliertes Ich* sein, sondern erweist sich als Eigenart des Vollzug des eigenen Daseins und Lebens und muss darum existenziell verstanden werden:

„Wenn das >Ich< eine *essenzielle Bestimmtheit des Daseins* ist, dann muß sie *existenzial interpretiert* werden. Das Wer ist dann nur zu beantworten in der phänomenalen Aufweisung

¹²¹ SZ, S. 116.

¹²² Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 86: „Weil das In-der-Welt-sein eine wesentliche Voraussetzung für sittliches Verhalten darstellt, soll untersucht werden, inwiefern der Begriff der Welt konstitutive Momente für die Ethik bedeutsam werden.“ vgl. Abs. 1.4.2. in dieser Arbeit; Darin wird betont, dass die gelebte Gegenwart von Welt, im Zusammenleben mit Anderen, eine Dissonanz im Selbst des Menschen bewirkt und die Frage nach einem verantwortungsvollen Selbstverhältnis aufwirft.

einer bestimmten Seinsart des Daseins. (...). Allein die >Substanz< des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Leib und Seele, sondern die *Existenz*.“¹²³

Die gesuchte Identität, *die essenzielle Bestimmtheit des Daseins* ist bei Heidegger also nicht ein transzendentes, aus dem Bewusstsein seiner selbst entfaltetes Ich, um die Einheit von Leib und Seele sicherzustellen bzw. um die Geistigkeit des Menschen gleichsam zu unterstreichen. Vielmehr ist die *Existenz* selbst der eigentliche Träger des Ich. Denn: *Allein die >Substanz< des Menschen (...) ist die Existenz*. Dies aber geschieht in der Form des Seins in der Welt, des Vollzugs seines Seins. Die Welt wird als Seinsphänomen verstanden, nicht in ihrer materiellen, physischen, sondern in ihrer *bedeutsamen*, also ontologischen Gestalt.

2. Die Identität als Ausdruck des Existenzvollzugs

Heideggers Ansatz geht also vom Seinsverständnis des Daseins selbst aus, um die Realität eines Ich, einer *Selbstheit*, im Kontext von Weltwirklichkeit zu begründen und verstehbar zu machen. Das Wesen des Menschen, gleichsam seine Substanz, ist die Existenz, der Vollzug des eigenen Seins in Form einer bestimmten Eigenart zu sein (Abs. 1.1.3.):

„Das Seiende, das wir Dasein nennen, bin ich je selbst und zwar als Seinkönnen, dem es darum geht, dieses Seiende zu sein. (...), es (d. h. das Dasein, Anm. des Verfassers) ist nicht nur vorhanden, sondern hat *sich* in welcher mythischen und magischen Auslegung auch immer, je schon *verstanden*.“¹²⁴

Das Ich zeigt sich damit als ein Aspekt des *Sein um des Seins willen*. Es ist die je eigene, *jemeinige* Art und Weise sein Existenzsein auszudrücken, den Vollzug des eigenen Lebensvollzugs zu artikulieren. In dieser Hinsicht *hat sich Dasein je schon verstanden*. Er liefert keine theoretische Begründung dieses Selbstbezuges, sondern nimmt dies als ein ontologisches Faktum an, welches aus der Existenz resultiert. Das Ich ist kein Subjekt, kein theoretisch gedachter Träger von Handlungsmustern, kein Aktzentrum. Er spricht sich klar gegen Bewusstseins- und Subjekttheorien aus¹²⁵. Heidegger ist es besonders wichtig den

¹²³ SZ, S. 117.

¹²⁴ Ebd., S. 313.

¹²⁵ Vgl. Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 133: „Es ist hier schon deutlich, dass dies einmal mehr in Kontrast zu den neuzeitlichen Subjekttheorien und deren weltlosem ‚Selbstbewusstsein‘ steht.“ Diese Bemerkung scheint der kritischen Interpretation Heideggers hinsichtlich der transzendentalen Apperzeption zu folgen. Allerdings hat Kant dies selbst nicht so gesehen; vgl. SZ, S. 321; vgl. auch KrV B 133f.

transzendenten (nicht den transzendentalen) Aspekt dieser Identität aufzuweisen bzw. darauf hinzuweisen, dass mit Selbst und Welt keine Gegensatzrealitäten generiert werden:

„Zu kurz trägt der Blick, (...) wenn man sich >zunächst< auf ein >theoretisches Subjekt< beschränkt, um es dann >nach der praktischen Seite< in einer beigefügten >Ethik< zu ergänzen.“¹²⁶

Das *theoretische Subjekt*, von dem er hier spricht, ist darum möglicherweise auf das Kantische *ich denke*, und die darin angelegte Methodik einer reflexiven Trennung zwischen Praxis und Theorie, zwischen Erkenntnistheorie und Ethik bzw. unbedingtes Sollen, wie dies im Denken Kants der Fall scheint¹²⁷, bezogen. Er hat mit der Rückbindung des Denkens an das Sein des Menschen die Möglichkeit einer Rückbesinnung auf die Ethik in ihrem ontologischen Wesensgehalt eröffnet¹²⁸, indem er den konkreten Menschen in seiner Endlichkeit analysiert¹²⁹. Das Ich der Existenz ist nicht gleichzusetzen mit dem *ich denke* der transzendentalen Apperzeption. Wie ist es aber dann zu fassen?

1.4.1.3. Die Sorge

Heidegger versucht diese Frage mit Hilfe des Terminus *Sorge* zu klären, der bisher keinen Eingang in diese Untersuchung gefunden hat, der aber an dieser Stelle eine zentrale Bedeutung bei der Beantwortung der Frage nach der Identität des Menschen in der Welt hat. Die Sorge bezeichnet dabei die Art und Weise des Identischseins im Vollzug des eigenen Lebens, was Heidegger in seiner typischen begrifflichen Eigenart so formuliert:

„Ursprünglich durch sie (d. h. die Sorge, Anm. des Verfassers) konstituiert, ist das Dasein je schon sich-selbst-vorweg. Seiend hat es sich schon auf bestimmte Möglichkeiten seiner Existenz entworfen und in solchen existenziellen Entwürfen vorontologisch so etwas wie Existenz und Sein mitentworfen.“¹³⁰

¹²⁶ SZ, S. 316.

¹²⁷ Heinz, Marion: *Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins*, S. 181.

¹²⁸ Vgl. Van Peursen, C. A.: *Ethik und Ontologie in der heutigen Existenzphilosophie*, S. 103: „Ja, das Selbst ist selbst das aufschließende Geschehen, der Raum von Wahrheit und Dasein und darin der Zusammenhang von Mensch und Welt.“ Allerdings bezieht sich der Autor dabei nicht auf *Sein und Zeit*, sondern auf Werke Heideggers, die nach seiner *Kehre* verfasst worden sind und deshalb nur eine bedingte Relevanz für diese Arbeit haben. Denn die Ausführungen in *Sein und Zeit* legen ein anderes Seinsverständnis zu Grunde; vgl. Heidegger, Martin: *Zur Seinsfrage*, S. 40f; Der Begriff des Seins muss dabei immer im Kontext der von Heidegger diagnostizierten *Seinsvergessenheit* verstanden werden; vgl. auch Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, S. 13f.

¹²⁹ Ebd., S. 104.

¹³⁰ SZ, S. 315.

Der Begriff der Sorge fasst das Geschehen des Existierens zusammen: der Mensch ist sich im Vollzug des Lebens seiner eigenen Identität durch das *Entwerfen*, durch das Ausleben und Gestalten seines Lebens, das Realisieren von Plänen und Vorhaben, *Möglichkeiten*, wie er sagt, sich selbst *durchsichtig*. Identität kommt, so scheint zu vermuten, nicht durch die theoretische Annahme eines substanziellen Selbst zustande. Vielmehr ist sich der Mensch durch das Tun und Wirken *schon-selbst-vorweg*, also mit sich identisch.

In § 64 begreift Heidegger diesen Sachverhalt noch klarer und deutlicher und bietet so etwas wie eine Lösung an. In diesem Paragraphen wird der Sorgebegriff entfaltet und zum Begründungsmoment der *Selbstheit* des Menschen herangezogen. Zudem wagt Heidegger hier eine direkte Auseinandersetzung mit dem *ich denke* der transzendentalen Apperzeption Kants, die wichtig für die eigene Interpretation der Untersuchung werden könnte und darum sehr aufmerksam analysiert werden muss.

Die Wirklichkeit eines Selbst erklärt sich von der vollzogenen Lebensaktivität des Daseins her, was durch den Begriff der Sorge ausgedrückt wird¹³¹. Das Selbst, das Heidegger im Blick hat, ist allerdings kein gedachtes oder abstraktes, sondern das sich in der Alltäglichkeit des Lebens befindliche Ich:

„Die Aufklärung der Existenzialität des Selbst nimmt ihren >natürlichen < Ausgang von der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins, das sich über >sich selbst< ausspricht im *Ich-sagen*. Eine Verlautbarung ist dabei nicht notwendig. Mit >Ich< meint dieses Seiende sich selbst.“¹³²

Auffallend ist, dass Heidegger nicht von einer *Substanzialität*, sondern von einer *Existenzialität des Selbst* spricht und damit deutlich machen will, dass die Identität des Menschen kein Gegenstand des Denkens, sondern der Ausdruck des Lebensvollzugs selbst ist. So schlussfolgert er: *Mit >Ich< meint dieses Seiende sich selbst.*

1.4.1.4. Die Kritik am Kantischen Modell der Apperzeption

Damit wird die folgende kurze Ausführung zu Heideggers Kritik an der transzendentalen Apperzeption Kants verständlicher, die wichtig für eine kritische Verhältnisbestimmung von

¹³¹ Den von Heidegger selbst gesehenen Einwand, dass der Sorgebegriff einen Explikationszirkel enthält, greift Luckner auf; vgl. Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 132: „Tatsächlich ist das Verstehen immer zirkelhaft, weil die Sorge selbst ein Zirkel ist, eine grundsätzliche Selbstbezogenheit.“ vgl. *SZ*, S. 314f; Hier kann gefragt werden, ob der Kantische Gedanke des Selbstbewusstseins sachlich als Selbstbezogenheit verstanden werden kann; vgl. *KrV* B 132.

¹³² *SZ*, S. 318.

Sorge/Selbstheit resp. Apperzeption/Selbstbewusstsein ist. Auf den Sorgebegriff aufbauend, eröffnet er eine kritische Betrachtung des *ich denke* Kants und stellt ihm sein eigenes Ich-Verständnis gegenüber. Zunächst interpretiert er den Inhalt dieses *ich denke* sehr wortgenau und sagt:

„Das >Ich denke< besagt: Ich verbinde. (...). Das Ich, als Form der Vorstellung verstanden, besagt dasselbe wie: es ist >logisches Subjekt<.“¹³³

Für Heidegger stellt das *ich denke* die theoretische Gestalt des Selbst des Menschen dar. Dieses wiederum ist eine Kategorie der Logik und des Verstandes, eine *Form der Vorstellung*, mit deren Hilfe der Mensch in der Lage ist, Begriff und empirische Wirklichkeit als Einheit zu denken, zu *verbinden*. Er sieht aber darin eine gewisse Inkonsequenz Kants begründet: denn einerseits scheint dieser das *ich denke* nur formal, also nicht substantiell zu verstehen, andererseits aber erhält gerade dies wieder eine ontologische Dignität, die er als *Vorhandenheit*, als Vergegenständlichung brandmarkt und seinem Dafürhalten nach für zu kurz gegriffen hält:

„Das Ich ontologisch als *Subjekt* bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der *res cogitans*.“¹³⁴

Heidegger wirft Kant vor, dass er dieses *ich denke* als etwas Substantielles ungefragt übernommen und im Gefolge des Cartesianischen *cogito* aufgefasst, dass er darin ein Selbst entwickelt habe, das eigentlich als etwas *Gedachtes* festgehalten werden müsste. Das *Ich-sagen*, wie Heidegger es ausdrückt, bezieht sich nicht auf das Selbst des substantiellen *ich denke*, das verbindet, sondern auf das Alltagsself, welches sich in der Welt vorfindet und sich in dieser gestaltend verwirklicht¹³⁵. Er führt dies folgendermaßen aus:

„Kant vermied zwar die Abschnürung des ich vom Denken, ohne jedoch das >Ich denke< selbst in seinem vollen Wesenbestand als >ich denke etwas< anzusetzen und vor allem ohne die ontologische >Voraussetzung< für das >Ich denke etwas< als Grundbestimmtheit des Selbst zu sehen. (...). Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: >Ich-bin-in-einer-

¹³³ Ebd., S. 319.

¹³⁴ Ebd., S. 320.

¹³⁵ Vgl. Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*, S. 105: „Das hier gedachte `Selbst` ist ohne jeden Bezug auf ein sich Durchhaltendes und ein Selbstbewusstsein.“ vgl. Ansen, Reiner: *>Bewegtheit<*, S. 96.

Welt<. Kant sah das Phänomen der Welt nicht (...). *Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus.*¹³⁶

Das Selbst des Menschen wird erst dann zum Ich, indem es sich als Teil einer Welt versteht und begreift, indem es die Eigenart dieses Existierens umfasst und ausdrückt bzw. seine *Jemeinigkeit* umsetzt. Die Voraussetzung dafür ist das Selbstverstehen des Menschen aus seiner Seinsbeziehung zur Welt, d. h. *ich-bin-in-einer-Welt*, die sich als *Sorge*, als Realisieren von eigenen Möglichkeiten etc. ergibt. Seinem Dafürhalten nach *sah Kant das Phänomen der Welt nicht* und damit auch nicht die *ontologische Voraussetzung* des Selbst des Menschen. Darum ist das Selbst nur von einer Alltäglichkeit des menschlichen Lebens her zu verstehen. Der Zugang zum Selbst verläuft nicht unter Annahme eines substanzialen Wesenskern¹³⁷. Deshalb sieht er im Selbst des Daseins eine innere Spannung grundgelegt. Denn das Selbst des Alltags ist nicht identisch mit *dem* Selbst, dem eigentlichen, dem befreiten und selbst bestimmten, dem autonomen Selbst, um mit Kant zu sprechen. Vielmehr ist es jenes, das in der Abhängigkeit gelebt wird. Und diese beiden Qualitäten eines Selbstbezugs sind im Menschen *da*, sind beide real:

„Die >natürliche < Ich-Rede vollzieht das Man-selbst. Im >Ich< spricht sich das Selbst aus, das ich zunächst und zumeist nicht *eigentlich bin*. Für das Aufgehen in der alltäglichen Vielfältigkeit und dem Ich-sagen des Besorgten zeigt sich das Selbst des selbstvergessenen Ich-besorge als das ständige Selbst, aber unbestimmt-leere Einfache. *Ist man doch das, was man besorgt.*“¹³⁸

Das *Man-selbst* ist nicht die Identität eines autonomen *Selbst*, weil es aus der Abhängigkeit zur Umwelt, zu den Dingen und Ablenkungen heraus lebt und wirkt, aus der *Durchschnittlichkeit*, wie schon im ersten Teil aus dem Begriff der Uneigentlichkeit als einer Art *naturegebener* Abhängigkeit ersichtlich geworden ist (Abs. 1.1.2.). Dem Menschen geht es zwar auch hier um sich selbst, um so etwas wie Eigenstand und Selbstbestimmtheit. Diese erfolgt aber nicht aus dem inneren Selbst- sondern äußeren Fremdbezug, aus *dem Ich-sagen des Besorgten*. Er ist das *Selbst, das ich zunächst und zumeist, nicht eigentlich bin*. Dieses Problem wird später nochmals aufgegriffen werden (Abs. 1.4.2.).

¹³⁶ SZ, S. 321.

¹³⁷ Vgl. Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*, S. 98: „Das Dasein im Modus der Alltäglichkeit kann nicht durch die traditionelle Kategorien der Realität und der Substanz bestimmt werden, (...)“

¹³⁸ SZ, S. 322.

Das Identitätsgefüge, ausgedrückt im Sorgebegriff, ist Teil des Vollzugs des Lebens, ist sein Ausfluss, was nicht bedeutet, dass es eine nur oberflächliche Beständigkeit hätte, die man als Illusion entlarven müsste. Heidegger kehrt die klassische Vorstellung eines unabhängigen Selbst um und sagt, dass die gelebte Existenz, das Entfalten von Möglichkeiten etc. kurz, die *Sorge*, der ontologische Grund eines wie auch immer gearteten Selbst ist:

*„Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins, zu der, dem vollen Strukturgehalt der Sorge entsprechend, das faktische Verfallensein in die Unselbst-ständigkeit gehört.“*¹³⁹

Ein Ich zu haben, bedeutet es zu *sein*, in der Welt zu existieren, bedeutet gleichzeitig aber auch, sich auf eine innere Bestimmung dieses *ich bin* zu transzendieren, eigentlich zu werden, sich nicht zufrieden zugeben und somit eine Art *Selbst-ständigkeit des Daseins* zu entwickeln. Das Streben nach diesem Selbst-stand beinhaltet aber auch, die Möglichkeit eines, wenn auch zeitlich begrenzten, Verlusts dieses Strebens nach Seinkönnen aufgrund der Widerstände des alltäglichen Lebens und Arbeitens etc., was er *faktisches Verfallensein* nennt¹⁴⁰. Somit kommen In-der-Welt-sein, Selbstheit und die Sorge in einer strukturellen Einheit zusammen und bilden den Ausgangspunkt für die Frage nach der Verantwortung des Daseins für sich selbst und Andere.

Resümierend darf gesagt werden, dass in den drei genannten Sachbezügen, In-der-Welt-sein, Selbstheit und Kritik an Kants Modell der Apperzeption, das Grundverständnis des Selbst thematisiert wird. Das *In-der-Welt-sein* betont die Wichtigkeit der Weltbeziehung für einen begründeten Selbstbezug des Daseins. Dabei konnten drei Aspekte eines theoretischen Zugangs von Welt aufgeschlüsselt werden:

1. Welt als Vollzuggröße
2. Sein der Welt
3. Das Welterkennen

Die sich daraus ergebende Frage nach einer *Selbstheit* wiederum darf nicht durch den Rekurs auf ein isoliertes, durch die Strukturen des Verstandes (etwa transzendental) abstrahiertes Ich

¹³⁹ Ebd., S. 323.

¹⁴⁰ Görland, Ingrid: *Transzendenz und Selbst*, S. 21.

durchgeführt werden. Vielmehr wird die Identität des Selbst zum Ausdruck des Existierens, des Vollzugs seines eigenen Lebens, Entwerfens und Realisierens von Möglichkeiten etc., was bei Heidegger durch den Terminus *Sorge* seine semantische Form findet. Folgende drei Komponenten eines solchen Identitätsverständnisses im Hinblick auf Weltwirklichkeit sind, meinem Dafürhalten nach, für einen vergleichenden Bezug zu Kant als fruchtbar anzusehen:

1. Problematik einer Identität des Selbst
2. Identität als Ausdruck des Existenzvollzugs
3. Sorge als identischer Wesens- und Weltvollzug

Dabei setzt sich Heidegger klar gegen Kants *Ich denke*, wie er es in der transzendentalen Apperzeption entfaltet, ab und versteht es als *Ich-sagen*, als ein Selbstverhältnis, das aus dem Bezug zur Welt lebt. Die Theorie von der Identität des Menschen ist nach Heidegger demnach gleichzusetzen mit seinem *praktischen*, alltäglichen Verhalten. Im nächsten Abschnitt soll es darum gehen, dieses spannungsvolle Selbstverhältnis des Menschen darzustellen und damit Raum für einen möglichen Vergleich mit der, wenn auch ethisch gedachten, Differenz von Heteronomie und Autonomie des Subjekts bei Kant zu schaffen (Abs. 1.5.2.). Zu fragen ist dabei, ob die Dimensionen des Man-selbst und, im Unterschied dazu, des eigentlichen Selbst, inhaltlich mit den beiden genannten Aspekten des Kantischen Subjektsverständnisses zusammengehen können oder sich gar ausschließen, weil die strukturelle Verschiedenheit eine Ähnlichkeit unmöglich macht.

1.4.2. Das Man und das Selbst

Dieser Abschnitt setzt sich mit den zwei Grundformen der Identität auseinander, welche sich im Hinblick auf einen Weltbezug des Daseins ergeben. Heidegger gibt in § 27 von *Sein und Zeit* eine vertiefende Erläuterung der Verhältnisbestimmung des alltäglichen Selbst oder des *Man-selbst* zu einem, wenn auch noch diffus gedachten, *eigentlichen* Selbst. Dabei hält er einleitend fest, dass die Subjektivität (das *Ich-sagen*) bzw. der persönliche und individuelle Selbstbezug des Menschen (Abs. 1.1.3.), grundlegend durch den Selbstvollzug sichergestellt und dadurch überhaupt erst als Identität begründet wird. Beide Identitätsvollzüge, Man-selbst und eigentliches Selbst, können nur aus ihrem Vollzugcharakter, *aus gewissen Weisen zu sein* verstanden werden:

„Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, dass der >Subjektcharakter< des eigenen Daseins und der Anderen sich existenziell bestimmt, dass heißt aus gewissen Weisen zu sein; sie *sind* das, was sie betreiben.“¹⁴¹

Bereits hier wird Grundhaltung Heideggers zum Selbstverständnis des Menschen nochmals in Erinnerung gerufen: die Identität, der *Subjektcharakter* des Menschen, erhält und speist sich aus dem Vollzug des eigenen Seins, *aus gewissen Weisen zu sein* (Abs. 1.1.2.), welche mit anderen Menschen vollzogen und gelebt werden¹⁴². So folgert er: *Sie sind das, was sie betreiben*.

1.4.2.1. Das Man und das Man-selbst

1. Das Man

Nur dann darf nach Heidegger von einem *Subjektcharakter* des Daseins als Träger von Handlungen gesprochen werden, wenn der *Vollzug* der eigenen Existenz mit dem der Anderen gekoppelt ist, weil diese *mit ihm sind* (Mit-sein) und zwischen diesen eine *seinsmäßige* Verbundenheit entfalten. Insofern realisiert sich das alltägliche Leben in der Form einer ontologischen Abhängigkeit des Menschen vom Sein der Anderen. In Heideggers Terminologie ausgedrückt heißt das: das Mit-dasein der Anderen macht das Dasein erst zum Selbst als Man-selbst:

„Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. (...). >Die Anderen<, die man so nennt, (...) sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist >da sind<.“¹⁴³

Das Dasein erfährt im durchschnittlichen und *alltäglichen* Leben eine *ontologische Dissonanz*, um es so zu formulieren. Denn das Mitleben zusammen mit anderen Menschen,

¹⁴¹ SZ, S. 126.

¹⁴² Man kann dieses Selbstverhältnis im Hinblick auf Welt auch als eine Art Korrektur der neuzeitlichen Philosophie lesen, die menschliche Identität als eine theoretische Abstraktion, oder als eine materialistische Phänomen zu reduzieren; vgl. Demmerling, Christoph: *Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein*, S. 92: „Läßt sich auch Heideggers Beitrag zum ‚Mitdasein der Anderen‘ im Sinn einer Korrektur des die neuzeitlichen Philosophie dominierenden Vorrangs der als Bewußtsein mit privilegiertem Zugang zu den eigenen Zuständen angesehenen Subjektivität verstehen?“

¹⁴³ SZ, S. 126.

im *Miteinandersein* (Abs. 1.4.1.2.), ist immer auch ein gespaltetes Mitleben, das sich im Selbstverständnis des Menschen zeigt, gerade weil er seine Identität im Hinblick auf Andere bestimmt und diese ihm *das Sein abnehmen, über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten verfügen*.

Der Grund hierfür liegt nach Heidegger darin, dass sich die gewöhnliche und *natürliche* Weise des Selbstverhältnisses aus dem Bezug zu Anderen definiert und von dorthier bestimmt wird. Das *Wer*, von dem schon die Rede war (Abs. 1.1.3.), das Subjekt bzw. das Ich, ist eben nicht mit dem Dasein identisch, sondern jener Teil, welcher sich selbst als mit Anderen verbunden weiß und dadurch die Identität konstituiert¹⁴⁴.

Der Titel für dieses *übergeordnete* Identitätsgefüge lautet *Man*, weil hierbei nicht der selbstständige, kritisch denkende Mensch der souveräne Akteur seines Handelns und Existierens ist, sondern eine amorphe Abstraktion des sozialen Verfüg- und Eingebundenseins:

„Das >Wer< ist das Neutrum, *das Man*. (...) Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart >der Anderen< auf, so zwar, dass die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden.“¹⁴⁵

Die *ontologische* Ursprünglichkeit des Selbst, seine Einmaligkeit und Integrität wird durch das Leben in der Welt, gerade aus dem, was den Weltbezug ausmacht, in ein ontologisches Abhängigkeitsverhältnis gebracht. Es wird also als *heteronomes* bestimmt¹⁴⁶, weil *das eigene Dasein völlig in die Seinsart >der Anderen< aufgelöst wird*. Insofern bedeutet es eine Art der *Fremdbestimmung*¹⁴⁷.

Das *Man* ist für Heidegger der Rahmen, innerhalb dessen sich das alltägliche Selbstverhalten des Menschen abspielt und erhält somit zunächst eine existenzielle, keine ethische Konnotation. Gleichzeitig entsteht aber gerade dadurch das Problem der Verantwortlichkeit des Menschen, entwickelt sich hier die Problematik des Anspruches, selbstverantwortlich und eigenständig, kritisch zu denken, kurz: die Existenzweise des Daseins im *Man* wird zu einem,

¹⁴⁴ Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein*, S. 74.

¹⁴⁵ SZ, S. 126.

¹⁴⁶ Meines Erachtens ist es eine richtige Beobachtung, wenn Kreiml auf die Herstellung eines fehlerhaften Zusammenhangs explizit ethischer Implikationen und einer ontologischen Formalisierung hinweist; vgl. Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, S. 61: „Wir stehen aber vor der Schwierigkeit, dieses Forderungen konkret zu benennen. Heidegger umgeht diese Schwierigkeit dadurch, dass er die ethischen Bezüge der Existenz in hohem Maße formalisiert.“ Dieser Gedanke wird sich erst recht bei der Analyse der Grundstrukturen abzeichnen, die ethisches Handeln konstituieren; vgl. *Kap. 2.* in dieser Arbeit.

¹⁴⁷ Merker, Barbara: *Die Sorge als Sein des Daseins*, S. 123.

wenn auch unausgesprochen, *ethischen* Problem im Hinblick auf ein verkehrtes Seinsverhältnis:

„Das Man, da kein bestimmtes ist und das alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor. (...) Sie (d. h. die Durchschnittlichkeit, Anm. des Verfassers) ist ein existenzieller Charakter des Man. (...) Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab.“¹⁴⁸

Das *Ich* ist im Man nicht *als* Ich anerkannt, sondern wird durch den Bezug zu Anderen bestimmt¹⁴⁹. Die Charakteristika des Man sind von sozialer Natur, sind die äußeren Umstände menschlichen Zusammenlebens und der Kommunikation, welche die Wesensgestalt des eigenen Daseins verdecken. Dem Menschen wird dadurch *die Verantwortlichkeit abgenommen*, bzw. das Man *schreibt ihm die Seinsart der Alltäglichkeit vor*. Zugleich aber hilft das Man dem Menschen, sich in der Welt mit Anderen zu orientieren, in ihr einen lebenspraktischen Halt zu finden. Ihm wird *vorgeschrieben*, für ihn *wird entschieden und geurteilt, ihm wird die Verantwortlichkeit abgenommen*.

Das Man ist bei Heidegger deshalb eine grundsätzlich ambivalente Größe und birgt Vor- und Nachteile gleichermaßen in sich¹⁵⁰. Denn es *entlastet* den Menschen einerseits von seiner Eigenverantwortlichkeit, aber nimmt ihm diese zugleich *ab*, verhindert damit aber andererseits einen offenen Zugang zum eigenen Wesen. Definiert sich nicht als Ausdruck der genuinen Sinnlichkeit des *physischen* Menschen aufgrund seines Bezugs zur empirischen Welt, wie Kant dies versteht, sondern ist sein Verwiesensein an Regelungskreise und Vernetzungen der Menschen untereinander, die abstrakt und dem individuellen Einfluss entzogen ablaufen, aber gleichsam *natürlich* erscheinen:

„Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was als >die Öffentlichkeit< kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. (...). Die Öffentlichkeit verdunkelt Alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus. (...). Es kann am leichtesten verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. (...). In der Alltäglichkeit des Daseins wird

¹⁴⁸ SZ, S. 127.

¹⁴⁹ Luckner kann in diesem Punkt, dass diese Gespaltenheit des Ich, es selbst und nicht es selbst zu sein, kein Problem darstellt, wenn man es nicht als substanzielle Größe auffasst, nicht zu gestimmt werden; vgl. Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 55: „Wenn das ‚Ich‘ nicht im Sinne einer *res cogitans*, also substanziell aufgefasst wird (...) dann ist die Möglichkeit, ein Ich ebenso wie auch ein Nicht-Ich sein zu können, nicht problematisch.“ Gerade weil aber durch das Man eine Dissonanz im Selbst des Menschen entsteht, bzw. sich als ein Problem darstellt, stellt sich erst recht die Frage nach einem richtigen und somit freien Selbstverhältnis. Damit verschärft das Fehlen einer theoretischen Annahme der Substantialität dieses Problem.

¹⁵⁰ Ebd., S. 95.

das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es. Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit.“¹⁵¹

Das Man ist der Inbegriff der leitenden Einstellungen, der Konventionen, der Schemata des Verhaltens, Denkens, Fühlens¹⁵². Von diesen Gegebenheiten, in die der Mensch hineingeboren wird, Heidegger sagt dazu *Geworfenheit* (Abs. 1.4.3.1.), ist das Dasein *abhängig*, weil das Man ihm die Verantwortung einer eigenen, kritischen Selbstreflexion bzw. Selbsterkundung abnimmt und durch Schablonen, durch ein konformes Leben und Gelebtwerden ersetzt¹⁵³, das in dieser Weise von *Abständigkeit, Durchschnittlichkeit und Einebnung* gekennzeichnet ist.

2. Das Man-selbst

Der Vollzug des eigenen Lebens innerhalb dieser Konditionen schafft so etwas wie eine Ersatzidentität, die im Grunde genommen aufgesetzt erscheint und jedlicher Authentizität entbehrt. Diese Identität hat zwar eine einheitliche Form, stellt aber eine oberflächliche und haltlose Existenzweise des Menschen dar. Denn das Leben *allein* aus dem Bezug zu den Anderen provoziert die ständige Gefahr des Sich-verlierens, des Selbstverlustes im Sinne einer fehlenden oder mangelnden Selbsterkenntnis:

„Diese Ständigkeit betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinart des Daseins als Mitsein. In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst der Anderen sich noch nicht gefunden bzw. verloren.“¹⁵⁴

Der Mensch lebt in einem durchschnittlichen Leben¹⁵⁵, das in seiner Unreflektiertheit den Zugang zum eigenen Selbst, zum eigenen Selbstverstehen, verwehrt und kaschiert und damit

¹⁵¹ SZ, S. 127.

¹⁵² Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 60.

¹⁵³ Vgl. Arifuku, Kogaku: *Heidegger und Kant*, S. 154: „Man kann nicht mehr aufzeigen, bei wem die Verantwortung und Schuld liegt, wofür man verantwortlich ist und woran man schuldig ist.“ Diese Überlegung kann dadurch erweitert werden, wenn man diese Ambivalenz als ein wechselseitiges Verhältnis bestimmt: Der Einzelne wird abhängig und macht sich selbst abhängig; vgl. *Abs. 1.6.* in dieser Arbeit.

¹⁵⁴ SZ, S. 128.

¹⁵⁵ Vgl. Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 100; Meines Erachtens geht Blust in seiner Grundbestimmung des Man fehl, wenn er es aus dem Zusammenspiel von einzelndem Dasein und der Realität der sozialen Umwelt bestimmt: „Der Sinn der Unabgehobenheit des Selbst von den Anderen ist *das Man*.“ Das Man ist eine Größe, die gerade unabhängig vom Einwirken des Einzelnen auf seine Umwelt agiert und so gesehen ein mentales *Abstraktum* darstellt; vgl. SZ, S. 126: „In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur.“

auch das *eigentliche Selbst*, um dessen Freilegung Heidegger es geht, verdrängt. Insofern hat *das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst der Anderen sich nicht gefunden bzw. verloren*. Er macht hier einen *qualitativen* Unterschied zwischen einem fremdbestimmten und einem freien Selbst.

1.4.2.2. Das eigentliche Selbst

Im Wesen dieser fremdbestimmten Identität, in dieser ontologischen Dissonanz, gründet aber gerade der Zugang zum Leben aus gelebter Freiheit, ihr Möglichkeitscharakter, welcher die Grundbedingung für ein verantwortetes Dasein ist. Heidegger führt hier eine qualitative Unterscheidung zwischen zwei Formen des Selbstvollzuges ein, die eine strukturelle Ähnlichkeit mit den Termini der Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit haben (Abs. 1.1.2.). In diesem Kontext liegt der Akzent aber nicht auf der *Freiheit*, sondern dem *Identitätsverhältnis* des Menschen:

„Das Selbst des alltäglichen Daseins, ist das *Man-selbst*, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als *Man-selbst* ist das jeweilige Dasein in das *Man zerstreut* und muß sich erst finden. (...). *Zunächst* >bin< nicht >ich< im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des *Man*.“¹⁵⁶

Das *Man-selbst*, wie Heidegger bezeichnet ein Leben aus der Heteronomie, der Abhängigkeit von Meinungen und Verhaltensmustern, die dem Menschen den Weg zur Selbsterkenntnis verbauen, und das er sich selbst durch sein Mitleben mit Anderen in der Welt verwehrt *in der Weise des Man*. All das charakterisiert ihn in seiner *Faktizität*, so ist der Mensch *zunächst*. Er ist darin nicht offen für sein Sein, worin sich das *Gesetz* und der innere Anspruch offenbart, dem es zu folgen gilt¹⁵⁷.

Zugleich aber hält er fest, dass auch diese Form zu existieren, obschon die Authentizität und Transparenz für sich selbst dabei fehlt, ein *Modus*, eine Weise des eigentlichen Selbstverhältnisses ist bzw. des *eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst*. Der Mensch, der sich *selbst ergreifen*, also selbst bestimmen kann, ist *frei*, frei sein Dasein zu gestalten.

¹⁵⁶ SZ, S. 129.

¹⁵⁷ Vgl. Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 100/101: „Aufgrund der wesenhaftigen Mithaftigkeit des erschließenden In-der-Welt-seins hat das Daseiende immer auch schon Möglichkeiten der Aufgeschlossenheit des Seins der Mitdaseienden entworfen und hat deshalb immer schon irgendwie ein vorreflexives Verhältnis zu Mitdaseienden.“ Hier wird die Möglichkeit zum Sein nur aus der Perspektive zu Anderen verstanden. Möglichkeit wird aber nicht nur als Grundhaltung verstanden, sondern als Ausdruck einer Verantwortung gegen sich selbst. Darum kann der Interpretation von Blust nicht zu gestimmt werden.

Denn beide, Man-selbst und eigentliches Selbst, stehen zueinander in Relation. Es gibt keinen *realen* Bruch zwischen ihnen. Die alltägliche Lebensweise ist keine Negativfolie im Hinblick auf das wahre, erfüllte Leben aufgrund eines aufgeklärten Selbstverhältnisses. Heidegger versteht die Verhältnisbestimmung *beider Selbste* durchaus als spannungsreiches Geschehen und kennt in diesem Punkt, ähnlich wie Kant (im Verhältnis von Heteronomie und Autonomie des Willens bei der Konstitution des ethischen Daseins) nur ein Entweder-Oder:

„*Sie selbst* (d. h. die Seinsverfassung des alltäglichen Lebens, Anm. des Verfassers) *in ihrer alltäglichen Seinart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.* (...). Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist *eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.* Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismanigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.“¹⁵⁸

Der Mensch lebt in einer Welt, faktisch, alltäglich, durchschnittlich, in welcher er sich selbst verborgen bleibt, in der er sich selbst *verfehlt und verdeckt* hat. Er ist sich selbst ein Rätsel, welches er durch den Vollzug dieses Lebens selbst verstärkt und am Leben erhält, und so gesehen *verantwortungslos* gegen sich selbst lebt. Aber gerade aus dieser Existenzweise heraus - die man mit Platons Höhlengleichnis in Verbindung bringen kann - generiert sich das Streben und die Suche nach seinem wirklichen Selbst, die aber nicht aus dem ethischen Bewusstsein eines *Vernunftgesetzes* herrührt. Denn letztlich ist das eigentliche Selbst eine *existenzielle Modifikation des Man.*

Daher ist es, d. h. das eigentliche Selbst, *eine existenzielle Modifikation, kein Ausnahmezustand, aber durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismanigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.* Beide Formen, das Man- und das eigentliche Selbst, sind für Heidegger durch ihren Vollzug in *einer* endlichen Welt miteinander verbunden. Das alltägliche bildet den einen Pol des eigentlichen Daseins¹⁵⁹. Denn das Man gehört nun gleichermaßen zur gewöhnlichen Existenz dazu, zur *conditio humana*, *obwohl sie nicht das Optimum bildet.*

Heidegger weist aber ebenso wie Kant auf den qualitativen Unterschied hin, wodurch sich Man- und eigentliches Selbst voneinander abheben, ein Unterschied, den er durch ein ontologisches Kriterium bestimmt, als eine *ontologische Kluft* begreift. Er verbindet hier eine implizite Gesellschaftskritik mit einem unausgesprochenen Appell an die Kraft der

¹⁵⁸ SZ, S. 130.

¹⁵⁹ Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, S. 76.

Selbsterkenntnis, der kritischen Lebenshaltung und Prüfung des eigenen Verhaltens und der eingefahrenen Denkmuster. Gleichwohl unternimmt er den anspruchsvollen Versuch, jedwede qualitative Bestimmung des Menschen aus seinem existenzial-ontologischem Ansatz heraus zu halten.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Heidegger entwickelt einen theoretischen Ansatz, der den Menschen in seinem Welterleben als spannungsreiches Wesen darstellt. Einen Menschen, der sich in seinem *natürlichen*, Kant würde sagen, sinnlichen Dasein, in Abhängigkeiten vorfindet, die sich aus der Präsenz anderer Menschen ergeben und den freien Zugang zum eigenen Selbst verstellen, weil ihm durch das soziale Zusammenleben diese Aufgabe abgenommen ist. Im Hinblick auf eine Fremdbestimmtheit des Daseins ergeben sich also zwei Aspekte, die ineinander greifen:

1. Das Man
2. Das Man-selbst

Die Ursache der *selbstverschuldeten Unmündigkeit* des Menschen liegt für Heidegger in dem ontologischen Weltbezug mit Anderen, einem Weltbezug, dem er nicht entgehen kann, in den er hinein *geworfen* ist. Die *natürlichen* Umstände beziehen sich nicht auf den sinnlichen Menschen, sondern auf seine *soziale* Dimension und Eingebundenheit. Seine *Natur* ist gleichsam seine sozial/kulturelle, *nicht* seine reine Physis und die damit verbundenen Beschränkungen, Neigungen und Schwächen oder gar sein vitales Triebleben. Das eigentliche Selbst wird darum als Kontrastfolie verstanden. In ihm vollzieht sich der Mensch als eigentliches, also freies bzw. verantwortliches Wesen, ein Aspekt, der aber bei Heidegger nur implizit zur Sprache kommt.

1.4.3. Die Geworfenheit und der Entwurf

Bereits im vorherigen Abschnitt war deutlich geworden, dass die Abhängigkeiten des Menschen einerseits aus einer *Unverfügbarkeit* gegen seine sozialen Bedingungen, Mitsein und In-der-Welt-sein, entstehen. Andererseits aber trägt der Mensch selbst zu dieser Identität bei, indem er sich von den vorgegebenen Verhaltens- und Denkmustern bestimmen und leben lässt und somit den Zugang zu seinem *eigentlichen Selbst* und Selbstverstehen abwehrt bzw. im *Man-selbst* verharret.

Dieser Abschnitt soll das faktische, alltägliche Leben des Menschen und seine *innere, ontologische* Relation zu einem selbstverantwortlichen Dasein genauer fassen. Er soll zeigen, welchen Ausdruck die jeweiligen Identitätsweisen des Menschen, die sich mit der Existenz und dem Existieren selbst stellen, im alltäglichen Leben finden. Heidegger fasst sie in das Begriffspaar Geworfenheit/Entwurf. Beide Termini können nur im Hinblick auf den Lebensvollzug in der Welt verstanden werden. Heidegger will mit ihnen die *Qualität* dieses Vollzugs aufzeigen. Er will darlegen, was ein Leben in Selbstentfremdung bzw. in Selbstbestimmung kennzeichnet.

1.4.3.1. Die Geworfenheit

Die Geworfenheit bezeichnet das faktische Dasein des Menschen in der Welt, ähnlich dem Man-selbst (Abs. 1.4.2.). In ihr vollzieht sich ein Leben, das durch Strukturen bestimmt ist, die es selbst nicht beeinflussen und steuern kann. Heidegger bezeichnet dieses Phänomen als Man, also als die *abstrakt wirkende Öffentlichkeit des gesellschaftlichen* Gesamtgeschehens, das die konkrete Einzelexistenzen der Menschen subtil manipuliert und begrenzt, dem Menschen die Verantwortung *abnimmt* und sein Leben gestaltet.

1. Der Existenzvollzug als Entfremdung vom eigenen Selbst

Ein erster Aspekt zeigt sich dabei im Begriff der Verfallenheit. In § 38 von *Sein und Zeit* stellt Heidegger diesen Zustand als eine im aktiven Leben vollzogene Entfremdung vom eigenen Sein und Sinn des Menschen, als eine *Selbst-Entfremdung* heraus. Die Verfallenheit ist diejenige Form, in der der Mensch sein alltägliches Leben vollzieht. Sie ist zunächst sogar die einzige Form, welche dem Menschen zur Verfügung zu stehen scheint. Sie gehört darum zur *Faktizität der Existenz*. *Faktisch* ist der Mensch sich selbst ontologisch - nicht marxistisch oder sozial-politisch gedacht- *entfremdet*:

„Dieses Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentliches Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die Welt >verfallen<.“¹⁶⁰

Die Verfallenheit ist der Ausdruck eines Selbst-vergessens, ein Verdecken des eigenen Seins und keineswegs ein Ergreifen der in ihm angelegten Seinsmöglichkeiten, Potenziale etc.¹⁶¹.

¹⁶⁰ SZ, S. 175.

Die Ursache dafür liegt aber *im* Dasein selbst, weil dieses, nicht im Sinne des biblischen Sündenfalls, *von sich selbst immer schon abgefallen ist*. Der Mensch ist seiner eigentlichen Bestimmung und Seinsverfasstheit entfremdet. Es ist ein Zustand der Begrenztheit und Einengung, der Selbstbeschränkung und Konformität. Er lebt nicht aus dem Bezug zur Freiheit seines Seins, ist nicht sein eigentliches Selbstseinkönnen, wie es bei Heidegger später heißen wird (Abs. 2.1.). Vielmehr ist sein *natürlicher bzw. faktischer* Zustand der eines Nichtverstehens seiner selbst.

Bezeichnender Weise ist für Heidegger die Ursache, aus dem sich diese *Verfallenheit* speist, die Welt in ihrer seinsmäßigen Gegebenheit. Diese wiederum, das war gezeigt worden (Abs. 1.4.1.1.), ist aber ein Seinsmoment des Daseins selbst. In diesem Zusammenhang muss hinzugefügt werden muss, das Verfallenheit damit eine positive oder negative Wertung über die Existenz des Menschen darstellt, sondern völlig wertneutral zu sehen ist:

„*Von ihm selbst* als faktisches In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallenes schon abgefallen; und verfallen ist es nicht an etwas Seiendes, darauf es erst im Fortgang seines Seins stöße oder auch nicht, sondern an die *Welt*, die selbst zu seinem Sein gehört.“¹⁶²

Die *Abhängigkeiten* entstehen nicht erst durch die Fixierung auf Objekte des Begehrens, der Sinnlichkeit, die sich im *Fortgang* (im Vollzug des Lebens also) einstellen und manifestieren. Vielmehr ist das *Faktum* der Welt, als Seinsgröße, Ursprung dieser Selbstentfremdung. Das Problem liegt darin, *wie* die Menschen miteinander umgehen. Es sind Strukturen, die der Mensch in gewisser Hinsicht selbst hervorbringt. Diese wiederum sind Teil der Welt, welche *selbst zu seinem Selbst gehört*. Er von ihnen abhängig, durch sie beschränkt, ohne dies zu reflektieren bzw. sich bewusst zu machen. Bei Heidegger beschreibt der Begriff der Verfallenheit ein Leben, das scheinbar erfüllt, echt und authentisch ist, aber im Grunde genommen eine *Selbsttäuschung* darstellt:

„Die Vermeintlichkeit des Man, das volle und echte >Leben< zu nähren und zu führen, bringt eine *Beruhigung* in das Dasein, für die alles >in bester Ordnung< ist, und der alle Türen offen stehen. Das verfallende In-der-Welt-sein ist sich selbst versuchend zugleich *beruhigend*.“¹⁶³

¹⁶¹ Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, S. 87.

¹⁶² SZ, S. 176.

¹⁶³ Ebd., S. 177.

Der Mensch wird nicht *versucht*, nein, er versucht sich selbst, *ist sich selbst versuchend zugleich beruhigend*, konstruiert sich selbst eine Welt der Ordnung, der Selbstkontrolle und Sicherheit, in welcher er es vermeidet, über die Tiefen seines Lebens, die Rätsel, die Paradoxien und Gegensätze des Daseins, das Schmerz- und Leidhafte nachzudenken.

2. Die Selbstentfremdung als Ausgangszustand

Der Mensch täuscht sich deshalb über seine eigene Identität, über sein Selbst- und Weltverstehen. Das *Verfallen* ist kein situativer Umstand, der kommt und vergeht wie ein psychologisches Phänomen, sondern es ist *permanent* wirksam und verweist auf ein Strukturelement des Daseins in seinem Verhältnis zur Welt, das Heidegger terminologisch als *Geworfenheit* bezeichnet:

„Die Geworfenheit ist nicht nur nicht eine fertige >Tatsache<, sondern auch nicht ein abgeschlossenes Faktum. Zu dessen Faktizität gehört, dass das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in der Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird. Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen lässt, gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Dasein existiert faktisch.“¹⁶⁴

Die Geworfenheit drückt aus, dass der Mensch seinsmäßig, also ganzheitlich selbsttäuschend und selbstverdeckend lebt, dass diese Form zu leben zu ihm gehört und nicht allein eine gesonderte Eigenschaft oder eine bestimmte Qualität von Handlungen darstellt. Hier besteht auch ein Unterschied zum Kantischen Verständnis der Legalität, das dieser als von Neigungen etc. geprägtes versteht¹⁶⁵. Geworfenheit ist dagegen ein ständiges Geschehen, das die Existenz als solche ausmacht, und keine *fertige Tatsache* oder *ein abgeschlossenes Faktum*. Und weil sie zum Sein gehört, ist sie auch mit dem Menschen verwoben, ist bleibend mit ihm¹⁶⁶.

Die Geworfenheit ist eine das ganze Leben umfassende Grundhaltung. Der Mensch lebt zwar nach Prinzipien und Prämissen, die sein Handeln leiten. Von daher betrachtet ist dieses ein *legales Handeln*. Aber dieses Handeln entspricht nicht dem eigenen Sein, hat keine *Moralität der Gesinnungen* (KpV A 270), um mit Kant zu sprechen. Insofern nivelliert sich das Dasein des Menschen selbst¹⁶⁷. Heidegger sieht in dieser Zustandsbeschreibung auch eine

¹⁶⁴ Ebd., S. 179.

¹⁶⁵ Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein*, S. 80

¹⁶⁶ Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 78.

¹⁶⁷ Vgl. Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 107: „Aber es, d. h. das Dasein, nivelliert in seinem faktischen Existenzvollzug den *ontologischen* Unterschied zwischen dem *Sein des eigenen Selbst* und dem *Mit-*

unterlassene Verantwortung im Handeln des Einzelnen gegen sich selbst gegeben, worin er auch die Grundlage eines ethischen, also verantworteten Denkens im weiteren Sinne festmacht¹⁶⁸:

„Das Dahinleben, das alles >sein läßt<, wie es ist, gründet in einem vergessenden Sichüberlassen an die Geworfenheit.“¹⁶⁹

Das *Seinlassen* bzw. dass *Sichüberlassen* ist Ausdruck einer Indifferenz, einer Verantwortungslosigkeit, weil der Mensch hier nicht gemäß seinem eigenen Sein authentisch lebt, sich nicht auf es bezieht, sondern sich an die vorgegebenen Strukturen der Welt *überlässt*. Es ist gleichsam ein inneres wie auch äußeres Geschehen. Einerseits sind es die sozialen Umstände, die faktischen Situationen des Lebens in der Welt und die Anderen, die ihn von sich selbst wegdrängen. Andererseits aber untersützt der Mensch selbst ein solches verdrängendes Verhalten. Heidegger stellt diese wechselseitige Beziehung von Welt und innerer Haltung des Menschen sehr klar heraus und verdeutlicht sie (siehe SZ § 68):

„Die Geworfenheit, *vor* die das Dasein zwar *eigentlich* gebracht werden kann, um sich in ihr eigentlich zu verstehen, bleibt ihm gleichwohl hinsichtlich ihres ontischen Woher und Wohin verschlossen. (...). Der Wurf der Geworfenheit in die Welt wird zunächst vom Dasein nicht eigentlich aufgefangen; (...). Das Dasein wird in der Geworfenheit mitgerissen, das heißt, als in die Welt Geworfenes verliert es sich an die >Welt< in der faktischen Angewiesenheit auf das zu Besorgende.“¹⁷⁰

Die Geworfenheit ist die ontologische Grundsituation des Menschen schlechthin. Sie ist der Ausdruck seiner Endlichkeit, die er aber nicht reflektiert, sich nicht bewusst macht und annimmt, die nicht *eigentlich aufgefangen* wird. Es ist ein Leben in fragloser Kritiklosigkeit angesichts der Rätselhaftigkeit und Sinnleere der Existenz, die der Mensch nicht bewältigen

Sein der Anderen (...).“ Allerdings würde ich nicht soweit gehen, diese Nivellierung als ontologische, sondern im Gegenteil nur als ontische zu verstehen. Denn sonst wäre das alltägliche Selbst keine Modifikation des eigentlichen; vgl. SZ, S. 130.

¹⁶⁸ Vgl. Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, S. 34; Allerdings macht der Autor auf interpretatorische Grenzen aufmerksam, Heideggers existenzielle verstandene Termini nicht leichtfertig in ethische umzudeuten. Gleichwohl bezieht er diese Aussage auf Heideggers denkerischen Paradigmenwechsel, die Kehre: „In einer Retraktation stellt Heidegger noch einmal klar, daß mit dem Man und dem Selbstsein keine ethisch-existenziellen Gegenbilder (...) entworfen werden.“

¹⁶⁹ SZ, S. 345.

¹⁷⁰ Ebd., S. 348.

kann¹⁷¹. *Das Dasein wird in die Geworfenheit mit gerissen*, lautet der sinngemäße Ausdruck Heideggers. Im Alltag seines Lebens geht es dem Menschen um ein Vermeiden der schwierigen Fragen von Leid, Tod, Sinn und dem Grund der eigenen Existenz.

1.4.3.2. Der Entwurf

Der Begriff des Entwurfes meint nun das genaue Gegenteil zu dieser unzureichenden Existenzweise, wobei beide Formen nicht als gegeneinander gerichtet zu interpretieren sind. *Die eigentliche Existenz schwebt nicht über der Alltäglichkeit:*

„Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Eingreifen dieser.“¹⁷²

Der Alltag ist der notwendige Ausgangspunkt, von dem her die Eigentlichkeit des Existierens, seine Freiheit zur Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis, verstanden werden muss (Abs. 1.1.2.). Denn beide sind miteinander verflochten und verwoben, bzw. die eine ist nur *ein modifiziertes Eingreifen dieser*.

1. Der Entwurf als Akt der Freiheit und Verantwortung

In § 68 a von *Sein und Zeit* wird der Gedanke eines aktiven, authentischen und gestaltenden Lebens, (ausgedrückt durch die Begriffe des Entwerfens oder Sichertwerfens) thematisiert. Dabei wird der *Entwurf* als eine Form des *Verstehens* erwähnt, nicht des intellektuellen, sondern des Selbstverstehens, des Verstehens des eigenen Seins, der eigenen Existenz bzw. der eigenen Freiheit (Abs. 1.1.1.). Die Begriffe Verstehen und Entwerfen bedingen hier unmittelbar einander:

„Ursprünglich existenzial gefasst, besagt Verstehen: *entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert*. (...). Das im Grunde zukünftige Entwerfen erfasst

¹⁷¹ Vgl. Becker, Oskar: *Para-Existenz*, S. 277: „Die Ohnmacht und das >Elend< des Menschen (...), sein Ausgeliefertsein an das *faktum brutum* seines Daseins, wird so gesteigert und übersteigert gesehen, dass der Mensch nicht mehr soll wissen können, woher er kommt.“ Allerdings bedingt der Begriff der Geworfenheit nicht die Frage nach dem Woher und Wozu dieses Zustands. Dies ist gar kein Gegenstand und Erkenntnisziel der Existenzialanalytik Heideggers. Meines Erachtens wird dem Terminus eine Bedeutung untergeschoben, die er gar nicht hergibt.

¹⁷² SZ, S. 179.

primär nicht die entworfene Möglichkeit thematisch in einem Meinen, sondern wirft sich in sie als Möglichkeit. Verstehend ist das Dasein je, was es sein kann.“¹⁷³

Das Entwerfen des Menschen geschieht nicht unbedingt in optionalen Situationen des Handelns, Entscheidens und Ergreifens von Möglichkeiten. Es ist also kein *Meinen*, sondern bezieht sich auf das innere Wahrnehmen des eigenen Seins *als* Möglichkeit, als ein Sein aus Freiheit- im ontologischen Sinne. Dieses ist damit also nicht *thematisch* verstanden, sondern bezeichnet das eigene Sein als ein Horizont des Möglichen, als *Seinkönnen*.

Damit wird ihm bei Heidegger so etwas wie *Moralität*, und zwar gegen sich selbst zugesprochen und aufgetragen. So ist hier der Einsatzpunkt eines möglicherweise *ethischen Aspekts* in der Existenzphilosophie Heideggers zu sehen¹⁷⁴. Denn *verstehend ist das Dasein je, was es sein kann*. Und das bedeutet auch, Verantwortung zu übernehmen für sein Leben, nicht nur etwas zu *sein*, sondern etwas auch zu *können*, also auch ethisch sein zu können.

Das Problematische ist, dass Heidegger selbst keine inhaltlichen Bestimmungen des Entwerfens gibt, sondern es bei Andeutungen belässt. Man kann aber sagen, dass mit dem Begriff des Entwurfs das Offensein für das eigene Sein gemeint ist, das Nichtabriegeln gegen neue Verstehensweisen der Welt und seiner selbst, die Bereitschaft, sich auf sich selbst einzulassen und sich in dieser Ungewissheit auch anzunehmen¹⁷⁵, kurz: als ein *freies* Wesen zu handeln.

2. Der Entwurf als Akt der Selbstannahme und Endlichkeit

Ein zweiter Aspekt des Entwurfs ist der Bezug zur Endlichkeit, der im späteren Verlauf (Kap. 2), wo es um die theoretische Begründung ethischen Verantwortlichseins geht, eingehender thematisiert wird. Doch bereits hier hat er seinen systematischen Ort. Für Heidegger ist das Tun und Wirken des Menschen wesentlich durch die Tatsache des eigenen Todes bzw. der Endlichkeit geprägt und gekennzeichnet. In seiner Annahme wird der Mensch zum aktiven

¹⁷³Ebd., S. 336.

¹⁷⁴ Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 88: „Ethik und Rechtslehre müssen sich darum stets kritisch vergegenwärtigen, dass sie immer schon von einer voraussetzungsvollen weltanschaulichen Grundstellung geleitet, in ihr befangen sind.“ Entgegen dieser Deutung, nach der der Entwurfcharakter des Daseins ein ethisches Verhalten immer schon transzendiert, muss betont werden, dass der Entwurf gerade den Ausdruck einer Verantwortung des Menschen gegenüber dem eigenen Leben darstellt und damit ein Aspekt ethischen Handelns offenbart, nicht über ihm steht; vgl. *Abs. 1.6.* in dieser Arbeit; Das *Ungeschriebene* der Ethik liegt nicht in einer sie transzendierenden *ontologischen* Grundhaltung des Menschen, sondern in deren unausgesprochener Dimension als einer *verantwortlichen* Grundhaltung.

¹⁷⁵ Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein*, S. 32.

Gestalter seiner Existenz, wird ihm der Sinn dieser Existenz durchsichtig, indem er die Wahrheit des Sterbensmüssens problematisiert und bewusst annimmt¹⁷⁶:

„Der existenziale *Entwurf* (Hervorh. vom Verfasser) eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren.“¹⁷⁷

Der Entwurf wird jetzt in einem engeren und spezifischeren Sinn verstanden: es kommt dem Menschen die Aufgabe zu, den eigenen Tod in sein Leben positiv aufzunehmen, ihn nicht zu verdecken, sondern als Gestaltungsmöglichkeit des Daseins mit einzubeziehen, kurz, *ein Verstehen des Todes* zu leisten. Was in der Geworfenheit, das Sich-leben-lassen, das Vergessen der eigenen Verantwortung gewesen ist, soll nun durch eine bewusste Konfrontation mit dieser Wahrheit des Lebens modifiziert werden.

Demnach ist der Entwurf einerseits das Verstehen seiner eigenen Existenz als offener Horizont von Möglichkeiten, das Offenhalten für neue Perspektiven und Alternativen des Denkens, Fühlens und Meinens. Andererseits soll aber auch die Grundmöglichkeit des Todes wahrgenommen, soll dadurch auch das *Gesetz* der eigenen Endlichkeit sozusagen ernst genommen und reflektiert werden. Dies soll nicht in einem theoretischen Rahmen, sondern durch die persönliche Haltung zur *eigenen* Existenz geschehen.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Geworfenheit ist die grundlegende Ausgangshaltung des Menschen in seinem alltäglichen, faktischen Daseinsvollzug, der durch eine Fremdbestimmung gekennzeichnet ist. Diese erwächst einerseits aus den sozialen und menschlichen Umständen, in denen der Mensch sich vorfindet, die er nicht selbst gemacht und hervorgebracht oder verstärkt hat. Andererseits aber gibt er ihr auch seine Zustimmung dadurch, dass er das vorgegebene Leben ausbuchstabiert und durch seinen Vollzug legitimiert, es gleichsam *legal* macht. Das Leben ist zwar akzeptiert, entspricht aber nicht der inneren Bestimmung des Daseins, ist legal, aber nicht moralisch, faktisch, aber nicht möglich. Zwei Aspekte sind in diesem Zusammenhang hervorgehoben worden.

1. Existenzvollzug als Entfremdung vom eigenen Selbst
2. Entfremdung vom eigenen Selbst als Ausgangszustand

¹⁷⁶ Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 112.

¹⁷⁷ *SZ*, S. 260.

Dagegen ist der Entwurf ein aktives Sich-einlassen auf sein eigenes Sein, ein kritisches Sich-aushalten, ein Zulassen des Lebens als eines Horizontes voller Möglichkeiten und des Möglichsseins und letztlich des Wagnisses der Freiheit. Zudem fordert der Entwurf auch die Bewusstwerdung des eigenen Todes, die Annahme der Endlichkeit und ihrer Bedingungen. Hier zeigt sich, wenn auch im Kontext einer existenzial verstandenen Dimension, der strukturelle Ansatz einer *Seinsethik*. Auch hier waren zwei Aspekte bestimmend:

1. Entwurf als Akt der Freiheit und Verantwortung
2. Entwurf als Akt der Selbstnahme und als Annahme der Endlichkeit

Beide Phänomene der Existenz, Geworfenheit und Entwurf, gehören zusammen bzw. sind aufeinander bezogen¹⁷⁸. Im Ganzen gesehen versteht Heidegger also den Weltbezug des Menschen als ein spannungsreiches Grundgeschehen. Den Ursprung einer Unfreiheit, *Geworfenheit* des Menschen, sieht er im Faktum des Existierens in der Welt gegeben, dem er nicht entgehen kann, das er aber aktiv annehmen und somit gestalten kann, also zum Entwurf macht. Das ist sein *ethischer* Auftrag, sein *unbedingtes Sollen*.

1.5. Die Subjektivität und die Welterkenntnis

Kant geht es methodisch um die explizite Erforschung der Bedingungen der Möglichkeiten von Welterkenntnis bzw. Welterfahrung. Um beides herausarbeiten zu können, untersucht er, ähnlich wie Heidegger, die Grundstrukturen des erkennenden Subjekts, seine *Subjektivität*. Dabei ist es ihm primär nicht um die Seinsbezogenheit des Menschen im allgemeinen Sinne zu tun, sondern um die Erschließung der Grundstrukturen der Erkenntniselemente, die Art und Weise des Zustandekommens von Weltverstehen im Bewusstsein des Menschen. Das Verhältnis zwischen Welt und Selbst weist bei ihm eine größere, analytische Differenz auf, die er nicht allein als eine theoretische, sondern auch als tatsächliche versteht, während Heidegger die ontologische Verwobenheit der beiden Aspekte, Welt und Selbst, hervorhebt.

In einem ersten Schritt wird darum Kants transzendente Apperzeption im Hinblick auf eine Erkennbarkeit von Welt näher erläutert und aufgeschlüsselt. Denn in ihr stellt sich die Problematik der Realität einer materiellen Außenwelt im Verhältnis zu einem erkennenden

¹⁷⁸ Vgl. Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, S. 13: „Ist Geworfenheit nur im Entwurf, so ist umgekehrt der Entwurf nur als geworfener.“ Dabei ist dieser wechselseitige Bezug nicht ohne Spannung zu sehen. Gerade, weil der Mensch in seiner Existenz bedingt und endlich ist, wird die Möglichkeit eröffnet, diese Endlichkeit verstehen und begreifen zu lernen.

Subjekt, was Heidegger unter den Begriffen In-der-Welt-sein und Selbstheit bzw. Sorge abhandelt (Abs. 1.4.1.).

1.5.1. Die Welt und die transzendente Apperzeption

Analog zu Heidegger muss zunächst erörtert werden, was Kant unter Welt versteht und welche Definition und Bestimmung er von ihr einführt. Denn davon hängt auch das Selbstverständnis ab, innerhalb dessen der Menschen mit der Welt in Verbindung steht und lebt.

1.5.1.1. Die Welt

Die Welt ist zunächst, nach den Ausführungen in der *Kritik der reinen Vernunft*, der Inbegriff der Erscheinungen, der *sinnlich* wahrgenommenen Gegenstände als Ganzes:

„Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff der Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie“¹⁷⁹.

Die Welt ist damit nicht zwangsläufig eine auf einzelne Gegenstände bezogene Wirklichkeit, sondern bedeutet, ähnlich wie bei Heidegger, ein Ganzes, eine Totalität, aber nicht Totalität des Seins, sondern der Erscheinungen bzw. den *Inbegriff der Erscheinungen*. Dabei ist zu bedenken, dass dieser Weltbegriff nicht losgelöst vom Subjekt zu verstehen ist, sondern schon Teil eines kognitiv/bewussten Vorganges ist. Die Welt ist somit eine zuinnerst transzendente Größe, gehört gleichsam zum Dasein des Menschen, ist *im transzendentalen Verstande*:

„Weil das Wort Welt, im transzendentalen Verstande, die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge bedeutet“¹⁸⁰.

Die Welt hat keinen unabhängig vom Menschen bestehenden Realitätsgehalt, sondern bleibt auf ihn verwiesen, ist nicht an sich, nicht für sich seiend, sondern Teil der Synthesleistung des Verstandes. Sie ist demnach das Produkt der Vorstellungen des Menschen selbst, gemäß seiner im Verstand liegenden Erkenntnisstrukturen. Das könnte man mit Heideggers Einsicht in Beziehung setzen, nach der die Welt nur in einem Verhältnis zum Dasein Welt genannt

¹⁷⁹ KrV B 391.

¹⁸⁰ Ebd., B 447.

werden kann. Diese ist *ein Seinsmodus des Daseins* (SZ, S. 62) bzw. der Bezug ist *schon-bei-der-Welt-sein* (ebd.). Damit ist *Welt ontologisch keine Bestimmung, die das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst* (ebd.). Das trifft *formal* auch auf Kants Haltung in diesem Punkt zu. Allerdings sieht er keine *Gleichursprünglichkeit* von Mensch und Welt gegeben, sondern entscheidet sich für den Primat des erkennenden Subjekts. Darüber wird später noch nachzudenken sein (Abs. 1.6.1.). Kant führt zu diesem Aspekt aus:

„Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff der Erscheinungen, Anm. des Verfassers) an sich existierendes Ganzes sein. Woraus denn folgt, dass Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir durch die transzendente Idealität derselben sagen wollten.“¹⁸¹

Die Welt ist in ihrer ontologischen Konstitution abhängig vom menschlichen Geist, vom Verstand, der ordnenden Kraft. Die Welt ist Sinnenwelt, Erscheinungswelt und Welt der Vorstellungen, die der Mensch von ihr hat, weshalb *Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind*. Diesen Zusammenhang kann man mit Heideggers Annahme zusammen denken, dass die Welt ein Phänomen ist, *>worin< ein faktisches Daseins als dieses >lebt<*, und damit eine *vorontologisch existenziale Bedeutung hat* (SZ, S. 65).

Es geht Kant nicht primär um das *Sein* der Welt, sondern um ihr *Bewusst-sein*, nicht um die ontologische Verwobenheit im Vollzug des eigenen Lebens, sondern um die Darstellung der Konstruktion ihres *Seins für* das Subjekt. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird dieser Weltbegriff noch detaillierter ausgeführt. Dabei erkennt Kant auch hier den Vorrang des menschlichen Geistes, als *Intelligenz* (im Sinne der Vernunftnatur), vor den sinnlich gegebenen Erscheinungen:

„Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, (...) so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetz der ersteren, d. i. der Vernunft, (...) unterworfen erkennen.“¹⁸²

Der vernunftbegabte Mensch ist der Ansatzpunkt um von einer Realität von Welt überhaupt sprechen zu können, *weil die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt enthält*. Der oberste Bezugspunkt ist die Vernunft, woraus sich das Sein in der Welt speist. Zugleich nennt Kant

¹⁸¹ Ebd., B 535.

¹⁸² *GMS BA 111=AA 4*, 453.

dieses Vernunft-sein das *eigentliche Selbst*. Denn Kant schreibt diesem Selbst einen grundlegend konstitutiven Charakter, eine Schlüsselrolle in der Bestimmung seiner Verantwortung zu, ähnlich wie das eigentliche Selbst bei Heidegger dem Man-selbst die Forderung des seinsgemäßen Handelns und Wirkens - zumindest formal - aufzeigt (SZ, S. 129):

„Imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen“¹⁸³.

Das *eigentliche Selbst* ist das Vernünftig-sein, das Intelligenzhaben des Subjekts, wie schon im ersten Teil des ersten Kapitels angedeutet wurde, wo es um den innersten Selbstbezug des Menschen ging (Abs. 1.2.1.). Allerdings eröffnet Kant damit eine *Dialektik zwischen Sinnen- und Verstandeswelt*, eine Spannung im Menschen selbst, die nicht (wie bei Heidegger) aus dem bloßen Sein in der Welt erwächst, sondern aus der Annahme, dass eine *reale* Verschiedenheit beider Sphären vorliegt, die nicht nur durch das Bewusstsein zustande kommt, sondern unabhängig von ihm besteht. Kant wird diese theoretische Grundannahme zum Fundament für die ethische Herausforderung des Menschen machen, der Herausforderung, den Gesetzmäßigkeiten des moralischen Handelns zu folgen, die er Vernunftgesetze nennt und die *ihn unmittelbar und kategorisch angehen*.

Hat man dieses Weltverständnis im Blick, hat man die Spannung im Blick, die aus einer solchen Differenz von Verstand und Sinnenwelt entsteht, dann wird klarer, wieso Kant dem Selbstbewusstsein eine unabdingbare, konstitutive Rolle bei der Konstruktion von Welt zuspricht, und warum das Selbstverhältnis des Menschen aus einem grundlegenden Selbstbezug, der transzendentalen Apperzeption, und nicht aus dem ontologischen Wechselbezug zur Welt als einer Seinsgröße vollzogen wird (wie Heidegger dies denkt).

1.5.1.2. Die Welterkenntnis

In der *Kritik der reinen Vernunft* finden sich hierzu die zentralen Textstellen und Passagen, speziell im 2. Hauptstück des ersten Abschnittes, wo es um die Frage nach der Einheit und Objektivität von Welt und deren Zustandekommen geht. In § 16 der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant den Begriff der transzendentalen Apperzeption ein, die Heidegger vehement kritisiert (Abs. 1.4.1.4.). Dieser wirft Kant Substanzialisierung und Vergegenständlichung des Subjekts vor. Es wird sich zeigen, ob diese Kritik einen wirklich

¹⁸³ Ebd., BA 118=AA 4, 457.

stichhaltigen oder nur polemischen Charakter hat, um seinen eigenen Ansatz aufzuwerten. Zugleich wird hier vielleicht schon der Bezug zum Welterkennen als Vollzug des eigenen Seins bei Heidegger sichtbar. Denn auch die Apperzeption ist ein Vollzugsgeschehen, ein *Actus der Spontanität*. Gleichwohl gebraucht Kant ganz andere Begriffe, um dasselbe Phänomen zu beschreiben:

„Das: **ich denke**, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; (...). Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: **ich denke**, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung ist ein Actus der Spontanität, (...). Ich nenne sie reine **Apperzeption**, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die **ursprüngliche Apperzeption**, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung **ich denke** hervorbringt, (...) von keiner weiter begleitet werden kann.“¹⁸⁴

Das *ich denke* ist ein begleitendes Strukturelement der Erfahrung von Welt als einer *Vorstellung* und Erscheinung. Es ist kein substanzieller Fixpunkt, der eine eigene Entität darstellt¹⁸⁵, sondern ein formales Prinzip der Einheit, das angenommen werden muss, um die Vielheit der Sinneseindrücke *als* Einheit wahrnehmen zu können. Insofern ist Welt *im Dasein* (SZ, S.62), *in demselben* Subjekt repräsentiert. Die transzendente Apperzeption bzw. *reine* Apperzeption genannt, ermöglicht eine Welterkenntnis, eine Konstruktion der Welt durch den Vollzug der Vernunft des Menschen¹⁸⁶. Sie ist also eine Art des *Selbstvollzugs*. So könnte hier ein Anknüpfungspunkt zum Verständnis des *Welterkennens* bei Heidegger zu finden sein: denn auch bei ihm ist Welterkennen im Selbstvollzug des Daseins ein *Bewendenlassen*, (...) *sein lassen, wie es nunmehr ist und damit es so ist* (SZ, S. 84). Dies geschieht, indem sich der Mensch *ursprünglich sein Sein und Seinkönnen selbst zu verstehen gibt hinsichtlich seines In-der-Welt-seins* (SZ, S. 86).

Denn Kant sagt vom *ich denke* nur, dass es hervorgebracht, dass es ein selbstbewusstes Geschehen ist, das die *Vorstellung des ich denke hervorbringt*, nicht das es in sich selbst eine

¹⁸⁴ KrV B 132.

¹⁸⁵ Das heißt aber nicht, dass damit keine personale Identität des Subjekts angenommen werden kann. Vielmehr wird dadurch eine formale Bedingung der Möglichkeit von Welterkennen angezeigt; vgl. Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein*, S. 42: „Die mannigfaltigen Vorstellungen müssen formaliter unter dem Grundsatz eines möglichen Selbstbewußtseins bzw. unter dem `Ich denke` stehen, sie müssen aber keinesfalls immer schon intern so bestimmt dem jeweiligen Subjekt bewußt sein.“

¹⁸⁶ Allerdings wird Welt immer in einer doppelten Weise interpretiert: als Erscheinung und als Welt an sich selbst; vgl. Prauss, Gerold: *Kant und das Problem der Dinge an sich*, S. 34: „(...) mithin, Dinge einerseits als Erscheinungen und andererseits an sich selbst betrachtet werden (...)“. Dabei bleibt es fraglich, in wiefern der Erscheinungs- auf den Seinscharakter der Welt bezogen ist. Ob hier ein Entweder Oder bzw. eine Konjunktion zwischen beiden vorliegt.

Identität besitzt, wie es Heidegger Kant unterstellt (SZ, S. 320). Ob die transzendente Apperzeption selbst eine Substanzkategorie ist, wird nicht erörtert. Das *ich denke* hat vielmehr eine erkenntnispragmatische Funktion. Dabei wird auch deutlich, dass es nicht um ein reines Gegenüber von Subjekt und Objekt geht, sondern um die wechselseitige Beziehung von Bewusstsein und den Vorstellungen der wahrgenommenen Sinneseindrücke:

„Diese Beziehung (d. h. zwischen den Vorstellungen und der Identität des Subjekts, Anm. des Verfassers) geschieht also noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern dass ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin. (...). Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mit insgesamt zu, heißt demnach so viel, als ich vereinige in einem Selbstbewusstsein“¹⁸⁷.

Das Welterkennen ist demnach ein Beziehungsgeschehen, das maßgeblich von der Realität eines Bewusstseins, eines Trägers von Akten abhängt. Denn *ich begleite jede Vorstellung mit Bewusstsein, ich vereinige in einem Selbstbewusstsein*. Hier liegt aber ein Unterscheid zu Heidegger vor. Denn seiner Meinung nach *verlangt diese Vertrautheit mit Welt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge* (SZ, S. 86).

Gleichzeitig aber liegt in diesem Bewusstsein eine bestimmte Form des Selbstbezuges vor, der soviel heißt wie: *ich denke* mich als bewusst, nicht *ich verbinde*, wie Heidegger diesen Vorgang deutet (SZ, S. 319). Mit Bewusstsein begleiten und ein Bewusstsein haben gehören zusammen. Beide Momente werden im Selbstbewusstsein als Einheit verstanden, weil dieses in gewisser Hinsicht das In-der-Welt-sein ausmacht¹⁸⁸. Das *ich denke* ist ein *Ausdruck* dieses einigenden Geschehens, das zugleich ein Vermögen darstellt. Was vollzogen wird ist nicht das Sein des Selbst schlechthin, sondern das *Bewusst-sein* meiner selbst als *ich denke* im Bezug auf die Vorstellungen von Welt, die dadurch als eine Einheitsgröße (als Welt) erscheint.

Diese Überlegung kann man mit Heideggers Zugang zur Erkenntnis von Welt als eines Umgangs mit etwas *Vertrauten* deuten, wenn er folgert: *Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut* (SZ, S. 86). Somit ist das *vorgängige Erschließen (...)* nichts anderes als das *Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält* (ebd.). Der vergleichende Teil soll ersichtlich machen, ob dieser Bezug gerechtfertigt ist (Abs. 1.6.1.2.).

¹⁸⁷ KrV B 133/134.

¹⁸⁸ Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein*, S. 54.

1.5.1.3. Die transzendente Apperzeption

Die Identität des Subjekts kommt für Kant im Bewusstsein des eigenen Selbstvollzugs, im Hinblick auf die Realität von Welt als Vorstellung, zustande:

„Denn durch das **ich**, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben (...). Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, (...) weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen.“¹⁸⁹

Mit dem Ich ist das Bewusstsein einer Identität der eigenen Existenz, im Blick auf die Realität von Weltvorstellungen, gegeben. Das aber bedeutet noch nicht die Annahme eines personalen oder substanziellen Kerns, die Vorstellung einer Substanz dieser Identität, wie sie Heidegger darin zusehen glaubt. Gemeint ist also nicht das Sein eines Ichs, sondern nur die Vorstellung eines solchen¹⁹⁰, nur ein *Bewusstsein* dieses identischen Selbst. Dieses wiederum ermöglicht die Erfahrbarkeit von Welt, welche aber als Vorstellung begriffen, als eigene, persönliche, als *je meine* bestimmt ist, weil *ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne*.

Diesen Gedanken kann man mit Heideggers Überlegungen zum begründungsfreien Selbstvollzug des Daseins in der Welt in Beziehung setzen. Denn *das Dasein*, heißt es bei ihm, *bin ich je selbst und zwar als Seinkönnen*, womit *es sich je schon verstanden hat* (SZ, S. 313). Und weiter: *Mit >Ich< meint das Seiende sich selbst* (SZ, S. 318), bzw. hat das Dasein *so etwas wie Existenz und Sein mitentworfen* (SZ, S. 315).

Es geht Kant um das Auffinden eines einheitsstiftenden Moments, darum, die Erkenntnis von Welt generell zu gewährleisten, nicht darum, die ontologische Realität eines Ichs zu postulieren. Er differenziert hier recht klar. Im § 17 führt er diesen Gedanken noch weiter aus:

„Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was alleine die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihren objektiven Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“¹⁹¹

¹⁸⁹ KrV B 135.

¹⁹⁰ Diesen feinen Unterschied zwischen dem Bewusstsein seiner selbst und der reflexiven Erkenntnis des eigenen Selbst macht auch Cohen mit aller Deutlichkeit klar; vgl. Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 55: „Nicht aber darf die Einheit des Bewusstseins verflüchtigt werden zu dem `Gefühl` des Ich, (...).“ Man darf darum nicht den Umkehrschluss ziehen, dass Ich als rein theoretische Größe aufzufassen. Bei Kant spielen schließlich immer beide Bereiche, Sinnlichkeit und Verstand, eine Rolle.

¹⁹¹ KrV B 137.

Es muss eine *Einheit des Bewusstseins* vorausgesetzt werden, nicht die Identität eines Selbst als einer eigenständigen, also *substanziellen* Entität, damit die Welterkenntnis als wirkliches, reales, und damit als ontologisches Phänomen, Kant sagt *objektiv*, gültig sein kann. Diesen Gedanken kann man mit Heideggers Begriff der Sorge zusammenbringen, die er als Selbsta Ausdruck, als innere Einheit des Daseins angesichts der Realität von Welt ausmacht. Denn *das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: Ich-bin-in-einer-Welt* (SZ, S. 321). Oder anders formuliert: *Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus* (ebd.). Damit ist nicht ein isoliertes Ich im Menschen bezeichnet, das von der Welt separat besteht¹⁹², wie es Heidegger Kant indirekt unterstellt (SZ, S. 116). Die Erkenntnis von Welt ist also für Kant unterschieden von ihrer Vorstellung. Worauf es ankommt ist die Einheit des Selbstbewusstseins, im Sinne der Verstandesleistung,¹⁹³:

„Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“¹⁹⁴

Die transzendente Apperzeption ist der Vollzug einer Einheit des Bewusstseins seiner selbst, ausgedrückt im *ich denke*, wodurch Welt seinsmäßig objektiviert wird, also als solche erkannt wird. Die transzendente Apperzeption ist bei Kant eine rein formale Voraussetzung der Erfahrbarkeit von Welt, die sich zugleich als *persönliche* und insofern als ich-bezogene Selbsterfahrung erweist¹⁹⁵. Diesen Sachverhalt kann man mit Heideggers Sorgebegriff zusammenbringen. Denn dieser *gibt (...) die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins* an (SZ, S. 323). Kant unterscheidet sehr genau zwischen den einzelnen Formen des Bewusstseins. Das Bewusstsein zu sein, das Existenzbewusstsein, das *ich bin* (Abs. 1.2.3.), deckt sich nicht mit dem Bewusstsein des *ich denke*, wobei ersteres die prinzipielle *Möglichkeit* von Welterleben eröffnet, letzteres aber die *Wirklichkeit* derselben zugänglich macht:

„Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt

¹⁹² Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 139.

¹⁹³ Ebd., S. 138.

¹⁹⁴ *KrV* B 134.

¹⁹⁵ Allerdings konstituiert nicht das *ich denke* den Subjektsbezug, sondern das *ich bin* des Selbstbewusstseins der Existenz, wie dies Sturma einführt; vgl. Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein*, S. 41: „Das ‚Ich denke‘ ist insofern gleichermaßen als Exposition des Subjektsbezugs und als Akzentuierung des diskursiven bzw. prozessualen Charakters dieses Subjektbezuges zu lesen.“

darum objektiv, und muss von der subjektiven Einheit des Bewusstseins unterscheiden werden“¹⁹⁶.

Die Welt wird durch die transzendente Apperzeption, durch den Vollzug des eigenen Bewusstseins (als das *je meinige*) als Einheit erkannt und kann somit erst dadurch Welt genannt werden. Die *subjektive Einheit des Bewusstseins* stellt das *ich bin* dar (Abs. 1.2.3.). Kant sieht im *ich denke* einen theoretischen Grundsatz realisiert. Es wird dadurch keine ontologische Aussage über dessen mögliche Substantialität gemacht. Es ist lediglich Grundlage für die Erfahrbarkeit der Welt als Einheit, als Welt¹⁹⁷. Für Heidegger liegt in dieser Unterscheidung, auf ontologischer Ebene, bereits eine Dissonanz begründet. Denn *die natürliche Ich-Rede vollzieht das Man-selbst. Im >ich< spricht das Selbst aus, dass ich zunächst und zumeist nicht eigentlich bin* (SZ, S. 322). Dies ist ein Aspekt, der im vergleichenden Teil noch eingehender thematisiert werden wird.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Welt ist keine seinsmäßige Größe. Sie wird in ihrer Naturgesetzlichkeit und damit Sinnlichkeit bestimmt. Insofern steht sie von Anfang an in einer Spannung zur geistigen Sphäre des menschlichen Selbstverhältnisses. Denn ihre Mannigfaltigkeit bedarf erst der Vereinigung durch ein einheitsstiftendes Bewusstsein, was in der transzendentalen Apperzeption geleistet wird. Das Verhältnis von Welt und Selbst bzw. die Vorstellung von Welt und die Apperzeption zeigen mehrere Aspekte auf, die für eine Vergleichbarkeit mit Heidegger geeignet erscheinen:

1. Welt als Aspekt des Subjekts
2. Akt der Welterkenntnis
3. Transzendente Apperzeption

Die Einheit, die Identität des Subjekts, im Hinblick auf die Realität von Welt, offenbart für Kant (noch) keine Spannung im Selbstvollzug des Menschen. Vielmehr verweist er auf eine *theoretische* Unterscheidung einer Einheit des Selbstbewusstseins und der daraus sich ermöglichenden Einheit und Objektivität der Welterkenntnis.

¹⁹⁶ KrV B 139.

¹⁹⁷ Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 58.

1.5.2. Die Heteronomie und die Autonomie

Das Verhältnis von Heteronomie und Autonomie wird von Kant im Kontext des Daseins in der Welt als ein *sinnliches und geistigen Wesens* untersucht. Er bestimmt beide Begriffe aus dem Selbstverständnis des Menschen als eines geistigen *und* physischen Wesens. In seiner praktischen Philosophie ist er auf diesen Sachverhalt oft und intensiv eingegangen. Der Weltbegriff, als eine Totalität der von Naturgesetzen geleiteten Erscheinungen, wird dabei in seine Überlegungen übernommen und nun auf die zwei Formen eines qualitativen Selbstbezug angewandt, die sich aus dem Grundverhältnis zur Welt ergeben; nämlich die Gegebenheit des Mannigfaltigen unter die Einheit des Denkens zu bringen (*KrV* B 134).

1.5.2.1. Die Heteronomie

1. Die Heteronomie als empirische Bedingtheit des Subjekts

Die Heteronomie wird zunächst grundsätzlich als ein Abhängigsein und Verbundensein des Menschen mit den empirischen Bestimmungen der Wirklichkeit, der *sinnlichen Natur*, verstanden, die wiederum in ihrem Kontrast zum Vernunft-sein gesetzt gesehen wird. Kant sagt in der *Kritik der praktischen Vernunft*:

„Nun ist Natur im allgemeinen Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft **Heteronomie**.“¹⁹⁸

Auch Kant begreift den Menschen als *Existenz*, aber nicht als eine ontologisch-existenzielle Wirklichkeit im streng existenzphilosophischen Sinne, sondern in seinem Sinnlich-sein schlechthin, seinem empirisch/existenziellen Kontext. Das Empirische ist damit in gewisser Weise eine Art der Determination im Hinblick auf die Leiblichkeit des Menschen¹⁹⁹.

Denn dieser existiert zunächst als sinnliches Wesen, sein Sein bleibt sinnliches Sein, steht *unter* den empirischen Gesetzen (wie Kant betont), die er nicht selbst hervorgebracht bzw. die er nicht steuern kann. Hier kann eine erste Verbindung zu Heideggers *Man* gezogen werden,

¹⁹⁸ *KpV* A 74.

¹⁹⁹ Vgl. Zwingelberg, Hans-Willi: *Kants Ethik*, S. 146: „Die *subjektive* Voraussetzung des Wollens bedingt also eine empirische Determination. Die Momente des Subjektiven und des Empirischen müssen also in den Begriff der Heteronomie aufgenommen werden.“ Allerdings bleibt der Zusammenhang von Subjektivität und Heteronomie fragwürdig. Denn auch die Autonomie ist schließlich Ausdruck der Subjektivität des Menschen, im Sinne seiner Vernünftigkeit. Zudem bleibt eine Differenzierung zwischen Subjektivität und Empirie unausgeführt.

obwohl die strukturelle Bestimmung dieses Terminus` eine andere ist als das Heteronomieverständnis Kants. Denn im Man *haben die Anderen ihm das Sein abgenommen*. Er führt weiter aus: *Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins* (SZ, S. 126).

Eine ethische Bedeutung erhält der Begriff der Heteronomie bei Kant erst im Bezug auf die Wahl und das Sich-richten nach ethischen Prinzipien, die den Menschen im moralischen Handeln führen sollen. Hier wird die Heteronomie als Bestimmtwerden vom empirischen Gesetzmäßigkeiten, welche aus der *natürlichen* Haltung des sinnlichen Teils des Menschen herrühren, verstanden, die für eine begründete, intersubjektiv gültige und vernunftbezogene Ethik bzw. ein unbedingtes Sollen keine ausreichende Basis liefern. Die zunächst neutral gesehene die Sinnlichkeit des menschlichen Seins, seine sinnliche Natur (Heidegger sagt dazu *Alltäglichkeit, Durchschnittlichkeit etc.*), wird jetzt (im Kontext ethischer Grundsatzertwägungen) einer Wertung und Zuordnung unterzogen:

„Nun mochten sie (d. h. die antiken Philosophen insbesondere die Stoiker und Epikureer, Anm. des Verfassers) diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Gegenstand des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühl, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich aus empirischen Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stoßen“²⁰⁰.

Begriffe wie *Lust, Gefühl, Willen* sind für Kant gleichbedeutend mit einer Abhängigkeit des Menschen von materiellen Bedingungen bei der Wahl von moralischen Gesetzmäßigkeiten, weil der *Grundsatz allemal Heteronomie* ist. Die Heteronomie in diesem zweiten Sinne tritt jetzt in ihrer ethischen Bedeutung auf. Denn nun wird das theoretische Grundverständnis unter einem moralischen Gesichtspunkt betrachtet. Hier kann man Heideggers Überlegungen zum Grundverständnis des Man anknüpfen. Denn *das >Wer< ist das Neutrum, das Man* (SZ, S. 126). bzw. *dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart >der Anderen< auf* (ebd.). Der Mensch führt dabei kein von Freiheit bestimmtes Leben. Dieses hat vielmehr den Charakter einer Fremdbestimmtheit: *Denn weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab* (SZ, S. 127).

²⁰⁰ KpV A 113.

In der *Fremdbestimmtheit* findet sich nach Kant zwar auch die Möglichkeit bzw. der Ansatzpunkt für die Formulierung gültiger Moralgesetze²⁰¹. Aber die Verbindlichkeit, um die es Kant bei der Konstruktion ethischer Prinzipien geht, wird dadurch unmöglich gemacht und der Subjektivität bzw. dem emotionalen und mentalen Selbsterleben des Einzelnen anheim gestellt. Das *Man* im Sinne Kants kann somit aus einer doppelten Perspektive betrachtet werden, wie dies auch für Heidegger aufgezeigt worden ist: zum einen bedeutet es das natürliche bzw. *alltägliche* Handeln des in der empirisch/phänomenalen Welt agierenden Menschen, ein Handeln und vor allem ein Sein, welches er selbst nicht beeinflussen noch in seinen Grundstrukturen verändern oder für sich modifizieren kann. Insofern deckt sich dies mit Heideggers Begriff des Man als einer übergeordneten Seins- und Sozialstruktur, in die der Mensch *geworfen* ist, der er nicht entgehen und entfliehen kann, weil sie zu seinem Sein gehört (SZ, S. 179).

2. Die Heteronomie des Selbst

Zum anderen ist das sich daraus ergebende Identitätsverständnis des Subjekts geprägt von einer Bedingtheit. In ähnlicher Weise heißt es auch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

„So wie die *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt werden. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursache; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes dies wirkende Ursache bestimmte“²⁰².

Der Mensch wirkt und lebt hier als Teil der *Naturnotwendigkeit*, der physikalischen Gesetze und bio-chemischen Vorgänge, die heteronom machen, aber noch nicht ethische Konsequenzen per se in sich tragen, sondern lediglich der *Einfluss fremder Ursachen* sind. Dem Menschen ist hierbei kein Spielraum für freies Handeln gegeben.

Gleichwohl wird er selbst zum Träger und Verursacher heteronomen Verhaltens im Bezug auf die Annahme der theoretischen Grundsätze ethischen Daseins und Handelns. Sein Selbstverhältnis ist dabei nicht von der Vernunft geleitet. Denn das Verhältnis zur Sinnlichkeit, zum Empirischsein, zieht er jetzt, aus eigenem Antrieb, als Grundlage für moralische Grundsatzentscheidungen heran. Der Mensch wird selbst aktiver Gestalter bei

²⁰¹ Mengüsoğlu, Takiyettin: *Der Begriff des Menschen bei Kant*, S. 112.

²⁰² GMS BA 97/98=AA 4, 446.

deren Konstitution. Er generiert dadurch eine Abhängigkeit, die nicht notwendig aus dem Faktum der sinnlichen Natur herrührt, sondern aus der Wertung oder Aufwertung sinnlicher Phänomene bei der Aufstellung geistiger oder vernunftgeleiteter Prinzipien durch den Menschen:

„Wenn der Wille irgend *worin anders* als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung (...) in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille gibt alsdenn nicht sich selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz“²⁰³

Das *Suchen* in *Objekten* bezeichnet keinen Rückbezug auf die Vernunftnatur des Menschen, sondern ein Anders-sein-wollen, ein anderes Selbstverhältnis, das er aus der Beziehung zur Gegenständlichkeit der sinnlichen Dinge herausdestilliert, indem er das Gesetz der *empirischen* Natur als Basis für Gesetze der *vernünftigen* Natur annimmt und somit verkehrt. Der Mensch handelt dann nicht gemäß seinem Sein, seinem *Gesetz nach*, sondern lässt sich durch sich selbst, seine Neigungen und Interessen, fremdbestimmen. Damit entsteht eine selbst hervorgebrachte Heteronomie des Subjekts. Es liegt darin aber keine ontologische Differenz im Selbstverhältnis des Menschen vor, sondern streng genommen eine erkenntnistheoretische²⁰⁴.

Diesen Sachverhalt kann man nun mit Heideggers Man-selbst in Beziehung setzen, vom dem es heißt, dabei *sie*, d. h. die Öffentlichkeit des Man, *die Welt- und Daseinsauslegung regelt*. Damit *entlastet so das Man das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit*. Dies geschieht aber um den Preis der Unselbstständigkeit, der Heteronomie des Subjekts, weil darin eine *Einebnung aller Seinsmöglichkeiten* erfolgt (SZ, S. 127).

1.5.2.2. Die Autonomie

Die Autonomie dagegen ist von einer ganz anderen Qualität und Beschaffenheit. Sie war bereits schon als alltägliche Vollzugsgröße im Selbstverhalten des menschlichen Daseins herausgearbeitet worden (Abs. 1.2.2.2.). Dort stellte sie das *transzendentalen* Vermögen dar, Sein zu vollziehen, unabhängig von der Naturgesetzlichkeit, die in der empirischen Willtlichkeit gilt. Das Verständnis von Freiheit blieb aber insofern *negativ* konnotiert, da ihr der Praxisbezug, ihr *Worumwillen*, würde Heidegger formulieren, fehlt.

²⁰³ GMS BA 88=AA 4, 441.

²⁰⁴ Mengüsoğlu, Takiyettin: *Der Begriff des Menschen bei Kant*, S. 109.

Wenn Kant nun diesen fundamentalen (und in diesem Sinne theoretischen) Freiheitsbegriff synonym mit dem Terminus der Autonomie verwendet, dann geschieht dies einerseits deshalb, um eine semantisch-strukturelle Einheit von theoretischer und praktischer Anwendung philosophischen Denkens zu gewährleisten. Andererseits werden dadurch auch die Bedeutung und das Gewicht der Freiheit für ethisches Handeln und Sein verdeutlicht und hervorgehoben. Autonomie hat zwei Facetten. Sie eine bezeichnet das Freisein *von* Naturgesetzen, ein Freisein *von aller empirischen Bedingung*, ähnlich einem negativen Verständnis von Freiheit:

„Die übersinnliche (d. h. die von allen empirischen Bedingungen freie Natur, Anm. des Verfassers) Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur **Autonomie** der Vernunft gehören.“²⁰⁵

Autonomie ist zunächst ein Unabhängigsein des Menschen im Hinblick auf seine Vernunft, weil diese zum Geistigsein des Menschen seinsmäßig dazugehört. Diese Form der Autonomie bildet keinen Gegensatz zum transzendentalen Verständnis von Freiheit²⁰⁶ im Bezug auf ihren praktischen Vollzug. Vielmehr werden beide systematisch unterschieden und aus *analytischen* Gründen als getrennt betrachtet. Während Freiheit im *transzendentalen Gebrauch*, wie Kant sagt, eine eher metaphysische Bedeutung einnimmt, gestaltet sich der Begriff der Autonomie als Maßgabe zur Grundlegung ethischen Verhaltens, hat also einen praktischen Charakter.

Hier könnte man Heideggers Ansatz eines eigentlichen Selbst ins Spiel bringen, welches ebenfalls von anderen Gesetzen bestimmt ist, bzw. *das Selbst des alltäglichen Daseins das Man-selbst ist, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden* (SZ, S. 129). Damit ist auch schon der zweite Aspekt des Autonomieverständnisses von Kant angesprochen, nämlich ihr Freisein *für* etwas, das Entscheidenkönnen für die eigenen Vernunftgesetze, die hier als ethische qualifiziert sind. Autonomie wird jetzt zum Ausdruck des seinsgemäßen Selbstverhältnisses, dem Eigentlichsein seiner *Natur* und zwar als *Vernunft-natur*:

„Worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch erweist, nämlich die Autonomie im dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt. (...) wodurch der

²⁰⁵ KpV A 74.

²⁰⁶ Höffe, Otfried: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 75.

Wille eines vernünftigen Wesens (...) im Praktischen, (...) nämlich als Wesen an sich selbst, seiner in einer intelligiblen Ordnung der Dinge bestimmten Dasein bewußt ist“²⁰⁷.

Die Autonomie ist darum auch Vollzug des eigenen *Seins* im Hinblick auf moralisches Handeln, das bei Kant unter dem Begriff der *Sittlichkeit* läuft. Das intentionale Verhalten des Willens wird durch Autonomie bestimmt. Da diese einen praktischen Bezug hat (also eine Weise des Selbstausdrucks darstellt), sie *den Willen zur Tat bestimmt*, des *Wesens an sich selbst* ist, kann man sie auch als eine Seinsweise des Subjekts im Sinne des *Eigentlichseins* bei Heidegger gelten²⁰⁸. Sie ist keine Eigenschaft mehr oder ein Akzidenz der Natur des Menschen, sondern Zeichen des innersten Selbstverhältnisses des Menschen²⁰⁹.

Bei Heidegger wird dies so formuliert: *Zunächst >bin < nicht >ich< im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man (SZ, S. 129)*. Das freie Selbstverhältnis ist dagegen gekennzeichnet von einer kritischen Haltung gegen die Vorgaben der Umwelt: wenn *es*, d. h. das Selbst, *ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von >Welt< und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerschneiden der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt* (ebd.).

Im Weiteren geht Kant auf die Bedeutung der Autonomie bei der Wahl von Moralprinzipien ein. Der Mensch schreibt sich selbst Gesetze vor, die zugleich seine eigenen sind. Kant macht in diesem Zusammenhang noch einmal auf das Negative und Positive des Freiheitsbegriffes aufmerksam:

„Jene **Unabhängigkeit** aber ist Freiheit im negativen (d. h. transzendentalen Sinne, Anm. des Autors), diese **eigene Gesetzgebung** aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im **positiven** Verstand. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus als die **Autonomie** der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit“²¹⁰.

²⁰⁷ KpV A 72.

²⁰⁸ Zwingelberg, Hans-Willi: *Kants Ethik*, S. 144.

²⁰⁹ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Differenz zwischen der vernünftigen und einer moralischen Ebene autonomen Handelns, wie Sala betont. Allerdings darf diese Differenz nicht als ein zeitliches Nacheinander verstanden werden, sondern muss, wie Kant dies selbst hervorhebt, im Sinne einer wechselseitigen Bezogenheit begriffen werden; vgl. Sala, Giovanni B: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, S. 105: „Auf dieser noch vorsittlichen, ‚zweckrationale‘ Ebene wird die Handlung als *vernünftig* aufgefasst, d. h. als eine durch die Vernunft auf einen Gegenstand bezogene und damit von diesem spezifizierte. Danach wird dieselbe Handlung auf einer weiteren, sittlichen Ebene dem Verallgemeinerungstest unterzogen.“ Was Sala nicht beachtet ist die Sachverhalt, dass vernünftige Handlungen stets moralisch aufgeladen sind; vgl. KpV A 72.

²¹⁰ KpV A 59.

Das *Freisein für* ist bezogen auf das Moralischsein des Menschen. Es verdeutlicht und verdichtet sich im moralischen Gesetz. Denn *das moralische Gesetz drückt nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft*, welches im zweiten Kapitel der Arbeit noch untersucht wird (Abs. 2.2.2.2.). Freiheit ist der gelebte Ausdruck des Vernunft-seins und damit immer auch der Entscheidungsvorgang, niemals bloß eine neutrale Handlung²¹¹. Autonomie und Gesetz stehen somit in einem inneren Zusammenhang, der ontologisch bedeutsam ist²¹².

Ebenso kann man hier das Verhältnis von eigentlichem Selbst und Man-selbst bei Heidegger mit einbeziehen, weil das eigentliche Selbst *nicht ein vom Man abgelöster Ausnahmezustand des Subjekts, sondern eine existenzielle Modifikation des Man ist* (SZ, S. 130). In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* erläutert Kant diesen Sachbezug genauer. Autonomie ist der formale Grund zum Sittlichsein, zum Ethisch-sein und damit zum Verantwortlich-sein des Menschen im Bezug auf die Wahl der dafür notwendigen Prinzipien:

„So viel ist nur gewiß: dass es nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessiert*, (...) sondern dass es interessiert, wie es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist“²¹³.

In der Autonomie kommt das *eigentliche Selbst* des Menschen, zum Ausdruck, womit die Wahl für oder gegen das Moralgesetz, im strengen Sinne eine Selbstwahl des eigenen Seins gemeint ist²¹⁴. Der Mensch handelt und ist frei *als* Mensch, indem er seine transzendente Freiheit (Autonomie) als ethisch bedeutsame versteht und lebt und damit sich selbst verwirklicht, also *eigentlich* ist, weil diese Freiheit *aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen* ist. Die Faktizität der Freiheit ist damit von einer zutiefst praktischen Natur, die sich in moralisch relevanten Situationen des Alltags umsetzt²¹⁵. Sie ist gleichsam eine Art und Weise, sein eigenes Sein zu realisieren, es sich bewusst zu machen. Das so verstandene

²¹¹ Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 167.

²¹² Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 254.

²¹³ *GMS BA 123=AA 4*, 460/461.

²¹⁴ Durch Autonomie wird dem Menschen bewusst, dass mit dieser auch ein Bekenntnis zum eigenen Selbst einhergeht. Im Kontext des Verhältnisses von Gesetz und Freiheit bedeutet dies aber keine Absage an eine Freiheit der Wahl, sondern radikalisiert diese Wahlmöglichkeit, gerade weil der Mensch als frei gedacht werden muss; vgl. Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 167: „Eine Wahl ist in der Autonomie offenbar *nicht* enthalten: so scheint sich die ‚wahr‘, moralische Freiheit doch sehr von dem zu unterscheiden, was die Freiheit der Willkür ist.“ Und damit wird Freiheit Ausdruck einer Verantwortung gegenüber dem eigenen Sein, wie Krüger weiter ausführt: „Die Wahl des eigenen Seins ist niemals indifferent.“ vgl. *SZ*, S. 129.

²¹⁵ *Ebd.*, S. 171.

Ethisch-sein ist Ausdruck der Vernünftigkeit seines Wesens. So heißt es auch in der *Metaphysik der Sitten*:

„Für endliche, **heilige** Wesen (...) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist“²¹⁶.

Diese radikale Sittenlehre ist die theoretische Gesamtbetrachtung des seinsgemäßen Verhaltens des Menschen als ein moralisches Verhalten, auf der Grundlage seines Vernunftseins, welches im Vollzug, also *praktisch*, wie Kants sagt, umgesetzt und verstanden werden muss.

Zusammenfassend kann man sagen: Heteronomie wird von Kant in zweierlei Hinsicht gebraucht:

1. Heteronomie als empirische Bedingtheit des Subjekts
2. Heteronomie des Selbst

Einmal bezeichnet sie das grundlegende Bestimmtheit der menschlichen Physis und Leiblichkeit von physikalischen Naturgesetzen, innerhalb derer der Mensch agiert und lebt. Damit gehen Verhaltensweisen einher, die nicht steuerbar oder beeinflussbar bzw. dem Menschen entzogen sind. Diese Form der Heteronomie ist noch keine aus dem Subjekt selbst kommende Fremdbestimmtheit. Der zweite Aspekt betrifft das aktive Mitarbeiten des Menschen bei der Bestimmung moralischer Prinzipien auf der Basis von emotionalen und psychischen, sowie körperlichen Neigungen wie Lust etc. Hier wird der Mensch in seiner Objektbezogenheit erfasst, seiner Gegenstandswahrnehmung, welche zum Fundament ethischen Handelns und Seins herangezogen wird. Kant sieht darin eine Fremdbestimmung negativer Art gegeben, weil der Mensch nicht seinem Vernunftsein gemäß wirkt und entscheidet, sondern sich von anderen, materiellen und damit begrenzten Prämissen moralischen Handelns leiten lässt, was er scharf verurteilt.

Dagegen ist der Terminus der Autonomie grundlegend positiv konnotiert. Zum einen kennzeichnet er das Freisein von, die Unabhängigkeit von Naturgesetzlichkeiten, von den empirischen Bedingungen und Grenzen des *Alltags*. Zum anderen bedeutet er aber auch das

²¹⁶ *MST A 9=AA 6, 383.*

Freisein für, nämlich für das moralische Gesetz, gleichsam für sein Vernunft-sein, und damit für das *eigentliche Selbst*.

1.5.3. Die Legalität und die Moralität

Im vorangegangenen Abschnitt wurden mit den Begriffen Heteronomie und Autonomie zwei Formen des praktischen und damit implizit wie auch explizit ethischen Lebensvollzugs des Menschen bei Kant herausgestellt, die zugleich eine Grundunterscheidung im Sein des Menschen anzeigen, nämlich Sinnlichkeit und Vernunftbezogenheit. Kant differenziert klar und entschieden zwischen diesen beiden Dimensionen, besonders dann, wenn es um die Grundlegung ethischer Prinzipien und ihrer Umsetzung in die entsprechenden Handlungen geht.

In den beiden Termini Legalität und Moralität drückt sich nun die Handlungsdimension bzw. die Qualität der Handlungen dieser beiden Formen aus, innerhalb derer sich der Mensch versteht. Heteronomie und Autonomie werden nun in einen *Handlungskontext* gestellt. Dabei wird der ethische Grundbezug des Subjekts bei Kant gleichsam näher beleuchtet. Beide Denker verfolgen dabei die Intention, verständlich zu machen, wie die innere Grundhaltung des Menschen zu sich selbst in seinem Handeln zum Tragen kommt und den Wert desselben bestimmt und somit auch ein ethischer bzw. verantworteter Aspekt menschlichen Daseins zum Ausdruck bringt. Allein Kant geht es darum, die Prämissen des Handelns hervorzuheben.

1.5.3.1. Die Legalität

Die Legalität bedeutet in diesem Kontext kein unmoralisches oder gar amoralisches Verhalten des Menschen gegen sich selbst, sondern drückt den mangelnden Grundbezug zum Vernunftgesetz (letztendlich zu sich selbst) *im* Handlungsgeschehen aus. In der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es dazu:

„Geschieht die Willenbestimmung zwar **gemäß** dem moralischen Gesetz, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des **Gesetzes willen**, so wird die Handlung zwar **Legalität**, aber nicht **Moralität** enthalten.“²¹⁷

Es geht in der Legalität also nicht um das Nichtvorhandensein ethischen Verhaltens, sondern um die Abhängigkeit desselben von empirischen Elementen, *Gefühlen*, Stimmungen und

²¹⁷ KpV A 127

Meinungen, die sich der Mensch selbst auferlegt, letztlich also um die Qualität dieses Verhaltens in den konkreten Handlungen. Der Mensch folgt in ihnen nicht seinem Vernunftsein, das sich im Gesetz ausspricht. Er handelt also *nicht um des Gesetzes willen*, sondern lässt sich in seiner Handlungsabsicht, seinem *Bestimmungsgrund des Willen*, nämlich ethisch sein zu sollen, von *zusätzlichen* Gründen leiten.

Diesen Gedanken kann man mit Heideggers Überlegungen zum Begriff der Verfallenheit des Daseins in Beziehung setzen, in welcher dieses *vom eigentlichen Selbstseinkönnen immer schon abgefallen* und *an die Welt verfallen ist* (SZ, S. 175). Der Mensch ist dabei *nicht an etwas Seiendes verfallen, sondern an die Welt, die zu seinem Sein gehört* (SZ, S. 176). An anderer Stelle heißt es bei Kant auch:

„Denn alles muß in dieser auf die Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde, angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß **Legalität**, sondern auch **Moralität** enthalten soll.“²¹⁸

Kant sagt nicht, dass ein Handlungsmuster *entweder* aus Legalität *oder* Moralität geschehen soll, sondern das alles legale Handeln *auch* Moralität enthalten soll. Diese baut somit in gewisser Weise auf Legalität auf²¹⁹. Die Legalität ist ein Sich-Abhängigmachen im moralischen Handeln von bedingten Größen, von materiellen Gegebenheiten, die als *Bestimmungsgrund* geistiger Vollzüge herangezogen werden. Die Legalität ist somit Ausdruck einer Qualität der moralisch intendierten Handlungen, sich von empirischen Größen, materiellen Umständen leiten zu lassen, von Emotionen, Vorlieben, Abneigungen etc., sodass Kant betont:

„das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität, der moralische Wert), lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen geschehe.“²²⁰

Die Neigungen sind der Inbegriff für diese Grundhaltung, in welchem sich das Abhängigmachen des Menschen und die Vernünftigkeit seines Wesens im Handeln gegenüber

²¹⁸ Ebd., A 213.

²¹⁹ Allerdings kann dies nicht heißen, dass Moralität ohne Legalität unmöglich wird. Vielmehr besteht hier ein Relationsgefüge, kein wirkliches Abhängigkeitsverhältnis; vgl. Firla, Monika: *Untersuchungen zum Verhältnis* S. 161: „Moralität - darauf müssen wir mit allem Nachdruck hinweisen - setzt Legalität stets voraus und schließt sie immer mit ein. (...). Moralität jedoch ist ohne Legalität nicht möglich.“

²²⁰ Ebd., A 144.

stehen. Diesen Gedanken kann man mit Heideggers Überlegungen zusammen bringen, dass in der Geworfenheit der Mensch *sich selbst versuchend und zugleich beruhigend* (SZ, S. 177), dass dieser Zustand ein *Dahinleben*, ein *Sichüberlassen an die Geworfenheit* ist (SZ, S. 345). Kant führt diesen Zusammenhang zwischen Legalität und empirischen Bedingungen noch konsequenter aus, wenn er von den psychologischen Komponenten moralischen Handelns sagt, dass:

„Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, (...).“²²¹

Auch hier kann man Heideggers Ausführungen zur Geworfenheit bereits heraushören, wenn dieser sagt, dass *das Dasein in der Geworfenheit mitgerissen wird bzw., sich an die >Welt< in der faktischen Angewiesenheit auf das zu Besorgende verliert* (SZ, S. 348). Der vergleichende Teil wird erweisen, ob diese Bezugnahme sach- und stichhaltig ist (Abs. 1.6.3.1.).

1.5.3.2. Die Moralität

Der Begriff der Moralität hat im Gegenzug dazu eine positive Konnotation. Er stellt einen *moralischen Wert* der Handlung dar und begleitet diese in dem Sinne, als das alles ethische Tun des Menschen *aus Pflicht*, das heißt aus einer inneren Notwendigkeit heraus geschieht und gelebt wird. Um des *Gesetzes willen*, um seiner selbst willen als vernunftbezogenes Wesen, handelt der Mensch nun im strengen Sinn moralisch. Die Moralität ist also eine Haltung gegenüber dem eigenen Selbst, ein Selbstverhältnis als eines vernünftigen Selbst. Gleichwohl erkennt Kant, dass die Einsicht in die Qualität der Handlungen unseres Daseins nicht ausreicht, um den Wurzelgrund und die Absicht im Wesengehalt zu bestimmen. Es bleibt ein blinder Fleck im Selbstverstehen der eigenen (moralischen) Lebenspraxis zurück:

„Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in **einer** Handlung völlig gewiß sein könnte; (...).“²²²

Den Ursprung des Daseins als eines ethischen, kann der Mensch nicht einsehen. Er kann sich über sich selbst täuschen, sich etwas vormachen, sich nicht vom Vernunft-sein leiten, sondern von anderen Gründen verleiten, sich leben lassen, seiner Sinnlichkeit bzw. seiner

²²¹ KpV A 213.

²²² MST A 25=AA 6, 392.

Geworfenheit entsprechen (SZ, S. 345), obwohl er meint, authentisch und vernunftgemäß zu handeln. *Denn es ist dem Menschen nicht möglich, in die Tiefe seines eigenen Herzens zu schauen*, stellt Kant nüchtern und realistisch fest. Diese Überlegungen lassen sich möglicherweise auf Heideggers Annahme hin übertragen, dass im Entwurf eine Grundsatzproblematik zum Ausdruck kommt, eine Herausforderung, gleichsam die *Tiefe seines eigenen Herzens*. Denn das *eigentliche Sein zum Tode kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit nicht ausweichen* bzw. *das Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtdeckenden Seins* (SZ, S. 260) wird hier als qualitativ positive Einstellung zum eigenen Wesen verstanden.

Gleichzeitig sagt Kant, dass Moralität zum eigenen Sein selbst gehört, dass es im *natürlichen Interesse*, also im geistigen Sein des Menschen liegt, gemäß den Gesetzen der Vernunft zu handeln, weil diese den Zugang zum eigentlichen Selbst, zur Freiheit und damit zur *verantworteten* Selbstbestimmung des Subjekts eröffnen. Darum sagt er in der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Das menschliche Gemüt nimmt (so wie ich glaube, dass es bei jedem vernünftigen Wesen notwendig geschieht) ein natürliches Interesse an der Moralität, obgleich es nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist.“²²³

Das *natürliche Interesse* ist das von der Vernunft geleitete, ist der Wunsch nach Eigentlichkeit, ein *Verstehen zu einem Seinkönnen* (SZ, S. 336), zu einem authentischem und damit ethischen Sein. Kant begreift dieses Interesse als eine innere Notwendigkeit, geboren aus der Vernünftigkeit des menschlichen Wesens, sodass hier eine weitere theoretische Begründung dieses Interesses nicht nötig ist. Die Moralität ist deshalb eine Haltung aus dem eigenen Sein heraus, in welcher Vernunft und Willen bzw. Freiheit eine Verbindung eingehen, die für die qualitative Sicherstellung moralischen Handelns garantiert:

„Sie alle (d. h. die Postulate der reinen praktischen Vernunft, Anm. des Verfassers) gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt“²²⁴.

Der Mensch lässt sich nicht von Neigungen aller Art leiten und führen, ist demnach auch nicht an diese gekettet, sondern tut dies als Ausdruck seiner Vernunftnatur und somit in

²²³ KrV B 858.

²²⁴ KpV A 238.

Freiheit. Heidegger intendiert mit dem Entwurfgedanken etwas grundsätzlich Ähnliches. Denn mit ihm will er ausdrücken, dass der Mensch *ursprünglich*, bzw. *entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert* (SZ, S. 336) und dies bedeutet, dass das Dasein *sich in sie wirft*, d. h. die Möglichkeit zu sein, sie *als Möglichkeit* wahrnimmt, womit das Dasein *je verstehend ist, was es sein kann* (ebd.). Kant erkennt die grundsätzliche Schwierigkeit, die Qualität der moralischen Handlungen tatsächlich adäquat zu bestimmen:

„Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen.“²²⁵

Kant begreift das grundsätzliche Problem der Handlungen als ein moralisches, macht dieses zum hermeneutischen Grundsatzproblem, da *uns die eigentliche Moralität der Handlungen gänzlich verborgen bleibt*, hält aber an der konstruktiven und sogar gebotenen Realisierungsmöglichkeit eines echten und damit vernunftgemäßen Handelns und Vollziehens der eigenen Existenz fest. Denn Moralität zeigt an, *wie* der Mensch seine Autonomie gebrauchen *soll*, wie sein Freisein für ihn eine Verhältnisbestimmung zu sich selbst darstellt, ebenso wie der Begriff der Freiheit bzw. Autonomie zwei Weisen des Selbstseins des Menschen aufschlüsselt (Abs. 1.5.2.). In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* führt dazu Kant aus:

„Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können“²²⁶.

Die Moralität ist somit die ethische Qualität des Daseins, die *in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen* wird. Auf diesem Hintergrund entwickelt er zwei qualitativ verschiedene, ähnlich auch dem geworfenen und entwerfenden Sein bei Heidegger, zwei differente Verstehensweisen des Menschen gegenüber seinem Selbst, seiner Identität und inneren Integrität:

²²⁵ KrV B 579.

²²⁶ GMS BA 75/76=AA 4, 434.

„So viel ist nur gewiß: (...), weil es (d. h. das moralische Gesetz, Anm. des Verfassers) für uns als Menschen gilt, dass es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin mit unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist“²²⁷.

Das *eigentliche Selbst* bei Kant ist das entwerfende Selbst, *entwerfendes Sein* bei Heidegger (SZ, S. 336), das sich seines Vernunft-seins im Gesetz mit Hilfe des Willens bewusst wird und gemäß diesem Selbstverhältnis handelt, seine moralischen Möglichkeiten, sein Seinkönnen also, realisiert und umsetzt. Dieses Selbst ist Ziel des ethischen Seins des Menschen, weil hier das Vernunftgesetz zur *Triebfeder*, wie Kant sagt, des Handelns wird²²⁸. Das *liebe Selbst*, dagegen ist ein Selbstverhältnis, geboren aus einer Abhängigkeit des moralischen Handelns von sinnlichen Bezügen, von Sinnlichkeit, und ihrer Sublimierung im Kontext ethischen Seins, was bei Heidegger terminologisch als *Man-selbst* gefasst wird (SZ, S. 322):

„Ich will aus Menschenliebe einräumen, dass noch die meisten unserer Handlungen pflichtgemäß sein, sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst“²²⁹.

Das *liebe Selbst* beinhaltet tatsächlich eine Qualität des Seins des Menschen im Sinne einer Unfreiheit gegen den sinnlichen Teil seiner Existenz und damit seines Verhältnisses zum Phänomen der Welt, was im Blick auf den Terminus der *Geworfenheit* bei Heidegger in ähnlicher Form dargestellt ist (SZ, S. 179).

Bei Kant kommt damit ein bestimmtes Selbstverhalten zum Ausdruck, eine Grundentscheidung *ethisch* zu sein, zu existieren: entweder nach den Vorgaben des sinnlichen Teils der Natur oder nach den Vernunftprinzipien und Gesetzen. Die Legalität ist nach Kant zwar prinzipiell von der Moralität abkoppelbar²³⁰, aber Letztere macht den *wahren* Menschen aus, um es so zu formulieren. Denn wer moralisch handelt, entspricht sich selbst und realisiert damit den eigentlichen Sinn der eigenen Existenz, ihren *höchsten Zweck*:

²²⁷ Ebd., GMS BA 123=AA 4, 461.

²²⁸ Allerdings ist es problematisch dieses moralische Handeln im sachlich gleichen Kontext, wie das empirische zu verstehen, um nach einer kausalen Erklärung des moralischen Handelns zu suchen; vgl. Scarano, Nico: *Moralisches Handeln*, S. 141: „Dennoch müssen unsere Handlungen kausal erklärbar sein, (...). Welches also sind die kausal wirksamen Motive moralischer Handlungen innerhalb der Sinnenwelt?“ Scarano beachtet hier nicht, dass moralisches Handeln und damit Moralität überhaupt einen der Sinnlichkeit und Kausalität entzogenen Bereich darstellen, worauf Kant oft genug hinweist; vgl. GMS BA 111/118=AA 4, 453/457.

²²⁹ Kant, Immanuel: GMS BA 27=AA 4, 407.

²³⁰ Firla, Monika: *Untersuchungen zum Verhältnis* S. 161.

„Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben.“²³¹

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Legalität und Moralität sind zwei *qualitativ* verschiedene Ausdrucksformen des Selbstverhältnisses des Menschen im Kontext von moralisch relevanten Handlungen, die sich prinzipiell in ihrem qualitativen Aspekt unterscheiden. Kant unterzieht das moralische Handeln des Menschen, das er in der Welt, im Hinblick auf seine Sinnlichkeit bzw. Vernünftigkeit, einer Wertung. Die jeweilige Grundausrichtung auf eines der beiden Bereiche entscheidet über die Qualität, den Wert des *moralischen Handelns*. Moralität gehört dabei grundsätzlich zum Sein des Menschen und meint keine hinzukommende Fähigkeit, die der Mensch erwerben, wohl aber kultivieren muss. Mit den beiden Begriffen erörtert Kant auch zwei *Grundbeziehungsmuster* des Menschen zu sich selbst, die er positiv als eigentliches Selbst und negativ als liebes Selbst bezeichnet.

1.6. Zwischenbilanz und Vergleich

Der erste Abschnitt des ersten Kapitels dieser Untersuchung, *Faktizität der Existenz*, hatte sich mit den Grundstrukturen des innersten Selbstbezugs des Menschen beschäftigt und versucht einen Vergleich zwischen Heidegger und Kant hinsichtlich dieses Sachverhalts herauszuarbeiten.

Auch in Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand des zweitens Teil dieses ersten Kapitels, dem Verhältnis von Selbst und Welt, soll die Grundthese durch eine komparative Darstellung überprüft werden. In der Relation des Menschen zu einer Realität von Welt, stellt sich für beide Denker die Grundproblematik der Identität (Abs. 1.4.1 u. 1.5.1.), der Eigenständigkeit (Abs. 1.4.2. u. 1.5.2.) und Freiheit eines Selbst (Abs. 1.4.3. u. 1.5.3.). Der Menschen in einer inneren Spannung, in einer Polarität zwischen authentischem und scheinbarem Selbstbezug. Diese *innere* Differenz ist auch Ausgangspunkt ethischen Handelns bzw. Einsatzstelle für die Frage nach den Grundlagen des verantwortlichen und damit ethischen Seins bzw. des unbedingten Sollens (siehe Kapitel 2).

²³¹ KrV B 844.

1.6.1. Vergleich

Das In-der-Welt-sein, die Selbstheit, die Sorge (1.4.1) und die Welt und die transzendente Apperzeption (1.5.1.).

1.6.1.1. Das In-der-Welt-sein und die Welt

1. Gemeinsamkeiten

Die Welt als Vollzugsgröße der Existenz und des Subjekts

Ein erster Vergleichspunkt findet sich in der Untersuchung einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung zwischen Selbst und einer Weltwirklichkeit. Denn Welt ist nach Heidegger *ein Seinsmodus des Daseins*, wobei dies bedeutet, dass (...) *das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre ist, sondern auch in diesem >Draußen-sein< beim Gegenstand ist das Dasein im recht verstandenen Sinne >drinnen< (SZ, S. 62)*. Die Welt ist gleichsam im eigenen Sein des Menschen integriert, ist ein Teil seines Wesens und darum ein wesentlicher Aspekt der eigenen Existenz.

Diesen grundlegenden Gedanken kann man, in etwas abgewandelter Form, auch bei Kant entdecken, wenn er betont, *dass Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transzendente Idealität derselben sagen wollten (KrV B 535)*.

Wie die Welt des Daseins bei Heidegger gleichsam in dessen Sein integriert, also *nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre ist (SZ, S. 62)*, so ist die Welt bei Kant, als Erscheinungswelt, unabhängig vom erkennenden Subjekt nicht existent, *nichts*, da sie darin von den Erkenntnisstrukturen des Verstandes abhängt, und darum in ihrer *transzendentalen Idealität* verstanden wird, weil *Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind*.

Heidegger entwickelt diesen Gedanken fort, indem er diesen gegen traditionelle Theorien der Erkenntnis, besonders der Adäquationstheorie, abhebt. Denn *das Erkennen schafft aber weder ein >commercium< des Subjekts mit einer Welt, noch entsteht dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins. (SZ, S. 62)*. Die Welt ist Teil des Existenzprozesses des Menschen, nicht sein äußeres Gegenüber. Diese Überlegung findet sich ebenfalls bei Kant, wenn er bemerkt, dass *die*

Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält (GMS BA 111=AA 4, 453). Der Begriff des Enthaltens der empirischen, phänomenalen Aspekte von Welt im Subjekt, kann deshalb inhaltlich mit dem Sachverhalt zusammengedacht werden, dass ein Verstehen der Realität einen fundierten Modus des Daseins darstellt.

Das Sein der Welt

Heidegger versteht die Welt, aufgrund ihres inneren Grundbezugs zum Menschen, aufgrund ihrer ontologischen Eingebundenheit in dessen Existenz, nicht als Gegenstand, nicht als Summe materieller Gegebenheiten. Vielmehr besteht ihre Realität darin, dass der Mensch bei *der je schon entdeckten Welt* ist, seinsmäßig mit ihr im Tun und Vollzug seines eigenen Lebens verbunden ist (SZ, S. 62), sodass sie *nicht als das Seiende, dass das Dasein wesenhaft nicht ist, (...) verstanden werden kann, sondern als das, >worin< ein faktisches Dasein >lebt<. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung* (SZ, S. 65). Gerade weil sie Teil eines unmittelbaren Lebensvorgangs ist, hat sie zunächst keine theoretische, sondern eine *existenzielle Bedeutung*.

Kant hat ein scheinbar anderes Verständnis von Welt. Sie bildet bei ihm *den Inbegriff aller Erscheinungen* (KrV B 391), bzw. sie ist die *absolute Totalität des Inbegriffes existierender Dinge* (KrV B 447) und muss somit in ihrer *physikalischen* Dimension aufgefasst werden. Gleichwohl steckt im Terminus *Inbegriff* ein Verständnis von Welt, dass diese von im Bewusstsein liegenden Grundstrukturen des Verstandesdenkens bedingt und somit nicht ausschließlich als *Seiendes* erscheinen läßt, weil *Begriffe der reinen Vernunft (transzendente Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun haben* (KrV B 391). Indem der Weltbegriff ein Teil der Vernunft, der *synthetischen Einheit der Bedingungen*, und damit des menschlichen Seins des Subjekts darstellt, bezeichnet der Terminus *Inbegriff* den Sachverhalt, dass die Welt dasjenige Phänomen ist, *>worin< ein faktisches Dasein >lebt<*, wie es Heidegger ausdrückt.

Das Welterkennen und die transzendente Apperzeption als Akt des Menschen

Heideggers Verständnis einer Welterkenntnis als genuiner Akt des Vollzugs der eigenen Existenz scheint auf den ersten Blick einem anderen strukturellen Begriff von Erkenntnis aufzuweisen als dies Kant entwickelt. Dennoch zeigen sich hier Konvergenzen, was die inhaltliche Intention von Erkenntnis angeht.

Im Erkennen geht das Dasein eine Beziehung zur Welt ein, d. h. es *lässt* sie in ihrer ontologischen Gestalt präsent *sein*, gibt (ihr symbolisch gesehen) Raum um (als Welt) zu existieren, was Heidegger folgendermaßen ausdrückt: *Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so sein lassen, wie es nunmehr ist und damit es so ist. Diesen ontischen Sinn des >sein lassens< fassen wir grundsätzlich ontologisch* (SZ, S. 84). Dieser Vorgang, dass Welt gleichsam *sein gelassen* wird, kann nun mit der sachlichen Grundintention der transzendentalen Apperzeption bei Kant in Beziehung gesetzt werden. Er sagt nämlich: *Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dies Mannigfaltige angetroffen wird* (KrV B 132).

Das Mannigfaltige, oder auch *Zuhandene* (um mit Heidegger zu sprechen), steht also in einer *notwendigen Beziehung* zum Subjekt, ebenso wie im *Bewendenlassen* die Relation von Selbst und Welt zum Ausdruck kommt, womit die Erkenntnis der Dinge ein als *so und so sein lassen, wie es nunmehr und damit es so ist*, verstanden werden kann. Man sieht hier, wie sich Begriff und Bedeutung beider Denker inhaltlich einander annähern. Denn die *Vorstellung* des *Ich denke* (KrV B 132) ist die begriffliche Form, um *die Möglichkeit der Erkenntnis a priori von ihr zu bezeichnen* (ebd.), ebenso wie bei Heidegger *dieses >a priorische< Bewendenlassen die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass Zuhandenes begegnet* (SZ, S. 85).

Heidegger führt diese Art der vollzugsbezogenen Welterkenntnis noch näher aus, wenn er sagt: *Das vorgängige Erschließen dessen (...) ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält* (SZ, S. 86). Oder anders formuliert: *Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Begründung der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge* (ebd.). Der Mensch steht also in einem ontologischen Grundverhältnis zur Welt, einer *Vertrautheit*, d. h. er hat ihr Sein in einer grundsätzlichen Weise irgendwie schon verstanden, begriffen, erkannt und ausgelotet.

Dieser Gedanke findet sich auch im Kontext des Kantischen Erkenntnisbegriffs von Welt aus der Einheit des Selbstbewusstseins heraus. Denn *Vertrautheit* bedeutet gerade eine Unmittelbarkeit des Erkenntnisaktes, also eine *Spontanität* des Welterkennens. Bei Kant wird dies in ähnlicher Form umgesetzt, wenn er sagt, dass *diese Vorstellung*, d. h. die des *Ich denke*, *ein Actus der Spontanität ist (...). Ich nenne sie die reine Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was (...) von keiner weiteren Vorstellung begleitet werden kann* (KrV B 132).

Das transzendente Selbstbewusstsein ist eine *Einheit*, welche auch die Erkennbarkeit der Welt fundiert, oder (um mit Heidegger zu sprechen) welches ein *vorgängiges Erschließen* möglich macht, da sonst die Vorstellungen von Welt *nicht insgesamt meine Vorstellungen sein würden, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten* (ebd.). Damit zeigt sich, dass Heideggers Verständnis des Sichverhaltens des Daseins zur Welt, ausgedrückt durch Begriffe wie Bewendenlassen, Vertrautheit etc. mit der transzendentalen Apperzeption des Selbstbewusstseins inhaltlich durchaus vergleichbar zu sein scheint. Gleichwohl zeigen sich aber strukturelle Differenzen.

2. Unterschiede

Die Frage nach der Begründungsstruktur von Welterkennen

Heidegger unterlässt es, Begründungsstrukturen zwischen der Realität von Welt und der Beziehung des Daseins zu ihr theoretisch zu begründen. Seiner Meinung nach ist mit der Feststellung, *dass* ein ontologischer Grundbezug zwischen beiden Bereichen besteht, *keine theoretischen Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge* notwendig (SZ, S. 86). Es existiert kein Träger, kein wirklicher Initiator des Erkennens, weil beide Dimensionen eine *Vollzugseinheit* bilden, oder (um mit Heidegger zu sprechen) *gleichursprünglich* existieren.

Dagegen bemüht sich Kant um eine sachliche Argumentationsstruktur, warum das menschliche Subjekt Welt als (vorgestellte) Welt erfahren, erkennen, wahrnehmen kann, und fragt deshalb nach den *konstituierenden Bezügen*, nach deren *Bedingungen der Möglichkeit*, was Heidegger nicht für fragwürdig hält.

Die Frage nach dem Wesensverständnis von Welt

Heideggers Weltbegriff orientiert sich nicht am empirischen, sondern am sinnstiftenden Charakter von Welt. Die Welt ist die des gelebten Alltags, weshalb er sagt: *Dem alltäglichen In-der-Welt-sein ist nachzugehen* (SZ, S. 66). Kants Ansatz geht von einem sehr viel theoretischeren Verständnis von Welt aus. Sie ist der Ausdruck der Gesamtheit *aller Erscheinungen* (KrV B 391), oder auch der Gesamtheit der *existierenden Dinge* (KrV B 447). Die Erscheinungen bzw. Vorstellungen von Welt im Bewusstsein des Subjekts bei Kant sind deshalb nicht gleichzusetzen mit einem *alltäglichen* Verständnis von Welt (SZ, S. 66).

Allerdings ist es ein Verdienst Heideggers, auf eine Dimension der Beziehung des Menschen zu der ihn umgebenden Weltwirklichkeit aufmerksam gemacht zu haben, die in der Tradition kaum oder nur sehr wenig beachtet worden ist: den ontologischen Aspekt.

1.6.1.2. Die Selbstheit bzw. Sorge und die transzendente Apperzeption

1. Gemeinsamkeiten

Die Identität als Ausdruck des Selbstvollzugs

Für Heidegger gründet die Identität des Daseins, seine *Selbstheit*, in einem Vollzug seines Weltbezugs: *Das Seiende, das wir Dasein nennen, bin je ich selbst und zwar als Seinkönnen, dem es darum geht, dieses Seiende zu sein, (...). Das Dasein versteht sich (...) als In-der-Welt-sein* (SZ, S. 313). Dieses Verstehen, von dem Heidegger spricht, ist demnach eine Form der Selbstgegenwart, ein *In-Beziehung-sein mit sich selbst*. Aber nicht durch den Intellekt, sondern aufgrund seiner Seinswirklichkeit.

Damit kann ein Brückenschlag zu Kant versucht werden. Denn dieser entwickelt einen inhaltlich verwandten Gedanken. *Diese Beziehung, d. h. zwischen den Vorstellungen und dem Subjekt, geschieht (...), dass ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis bewusst bin* (KrV B 133). Welt und Selbst bilden hier eine Verbindung, die von mentaler Art ist. Dadurch ist es *möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle* (ebd.). Gerade durch dieses Bewusstsein drückt sich das aus, was Heidegger meint, wenn er ausführt, *dass Dasein sich als In-der-Welt-sein versteht* (SZ, S. 313). Wenn er darlegt, dass der Mensch sich aus dem Bezug zur Welt, dem In-der-Welt-sein, *versteht*, dann meint das *Vorstellen* der eigenen Identität im Hinblick auf die erscheinende Welt bei Kant sachlich genau denselben Aspekt.

Die Identität als Ausdruck des Selbstbezugs

Heidegger erkennt in diesem Weltbezug eine Eigentümlichkeit der menschlichen Identität wieder: sie ist die meinige, die persönliche, die personale. Dieser Gedanke war bereits im Hinblick auf das Selbstverständnis des Daseins, im Hinblick auf den Begriff der Jemeinigkeit, untersucht worden (Abs. 1.1.3.). Im Kontext der Weltthematik wird dieser Sachverhalt nochmals spezifiziert. Indem der Mensch seine Welt erkennt, sie gestaltet etc., zeigt sich zugleich auch

seine Personalität. *Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: ich-bin-in-einer-Welt*<. Oder anders ausgedrückt: *Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus* (SZ, S. 321).

Dieser Gedanke einer personalen Identität des Menschen kommt bei Kant im Kontext seines Verständnisses des Selbstbewusstseins ebenso zum Tragen. In der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es deshalb: *Dieser Grundsatz, der notwendigen Einheit der Apperzeption ist die Grundlage der durchgängigen Identität des Selbstbewusstseins, (...). Denn durch das ich (...) ist nichts Mannigfaltiges gegeben* (KrV B 135). Oder anderes formuliert: *Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Manigfaltigen (...), weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne* (ebd.). Indem der Mensch sich einer Identität des Bewusstseins gegenwärtig weiß, geschieht jenes *Ich-sagen*, wie Heidegger es ausdrückt - und damit auch dessen Weltbezug, den Kant als *meine Vorstellungen*, Heidegger als *In-der-Welt-sein* bezeichnet.

2. Unterschiede

Die Frage nach dem Ich

Heidegger entfaltet im Kontext einer Bestimmung der Identität des Daseins eine grundsätzliche Kritik am Begriff der transzendentalen Apperzeption Kants. Vor allem kapriziert er sich dabei auf dessen Verständnis vom *ich denke*, das er von seinem eigenen Ansatz eines Ich-bezugs des Daseins, dem *Ich-sagen*, unterscheiden will, aber dabei der Kantischen Grundintention des *ich denke*, meiner Ansicht nach, nicht gerecht wird.

Er versteht dieses nämlich als *Ich-denke-sagen* (SZ, S. 319). Dieses Ich ist ein *Subjekt*. Dieses Subjektsein legt Heidegger nun so aus, dass darin zugleich ein Substanzverständnis des *ich* ausgedrückt wird. So folgert er: *Das Ich ontologisch als Subjekt bestimmt, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen* (ebd.). Und dies impliziert, dass Kant das Subjekt als *ich denke* verstanden, und diesem auch eine gewisse Substantialität im objektiven Sinn zugestanden habe.

Nach Heideggers Interpretation hätte Kant aber das Selbst des Menschen hinsichtlich seiner ontologischen Dimension untersuchen müssen. Was er aber nicht getan habe. Diesen Aspekt habe Kant in der Analyse der Apperzeption unterschlagen oder ausgeklammert: *Kant sah das Phänomen der Welt nicht (...), damit wurde aber das Ich wieder auf ein isoliertes Subjekt, das*

in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurückgedrängt (SZ, S. 321).

Seiner Meinung nach darf aber dieses Selbst, dieses *Ich*, nicht in diesem substanziellen, gegenständlich, *isolierten* Sinne verstanden, nicht als ein Fixpunkt begriffen, sondern einzig aus dem Existenzvollzug erfasst werden. Den Begriff der Apperzeption hält er deshalb für keinen geeigneten Zugang, um der Identität des Menschen auf die Spur zu kommen. Vielmehr ist es die *Sorge*, welche *die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins gibt* (SZ, S. 323).

Allerdings hat Kant dem *ich denke* der Apperzeption keinen substanzielle Bedeutung gegeben, obwohl diese der *höchste Punkt (...)* *ja dieses Vermögen der Verstand selbst ist.* (KrV B 134). Das von ihm im Selbstbewusstsein gekennzeichnete *identische Selbst* (KrV B 135) ist lediglich eine Grundbedingung, um die Erkennenbarkeit von Welt *theoretisch* denken zu können. Meiner Meinung nach verkennt hier Heidegger die Erkenntnisintention der *Kritik der reinen Vernunft*. Denn im Gegensatz zu Heidegger hat sich Kant, wie schon erwähnt, um die Erforschung der Bedingungen der Möglichkeit von Welterkenntnis bemüht, und sich damit voll und ganz auf das *Phänomen der Welt* eingelassen (man denke hier nur an seine Ausführungen in der transzendentalen Ästhetik).

Die Ontologische Dissonanz im Menschen

Während sich für Kant beim Selbstbewusstsein, bezogen auf eine Weltrealität, keine qualitative Differenz im Subjekt zeigt, versteht Heidegger das *Ich* nicht als eine identische, sondern als differente Größe: *Im >Ich< spricht sich das Selbst aus, das ich zunächst und nicht eigentlich bin* (SZ, S. 322). Zwar liegt im Vollzug des eigenen personalen Lebens des Daseins eine gewisse Identität, ein *identisches Selbst* (KrV B 135), vor: *Das Ich meint das Seiende, das man >in-der-Welt-seiend< ist.* Oder anders gesagt: *>Ich< meint das Seiende, dem es um sein Sein des Seienden, das es ist, geht* (SZ, S. 322), wobei hier der Selbstzweckcharakter des Daseins erneut zum Vorschein kommt (Abs. 1.1.1.).

Der Mensch ist im Kontext seines Verhältnisses zur Welt nicht er selbst, sondern ein Wesen innerhalb seiner sozialen Umwelt, das ein Leben der Selbstentfremdung führt: *Durch das Verfallen des Daseins, als welches es vor sich selbst >flieht< in das Man. Die natürliche Ich-Rede vollzieht das Man-selbst* (ebd.). Und dies bedeutet: der Mensch entspricht nicht sich selbst, nimmt seine Verantwortung nicht wahr, er selbst zu sein, als freies Wesen, als

eigentliches zu existieren, wie Heidegger das ausdrückt. Darum ist er in der Identität des *ich* nicht *eigentlich*. d. h. nicht frei (Abs. 1.1.2.1.).

Man kann also sagen, dass der Bezug des Menschen zur Welt in ihm eine Differenz begründet, die ihm eine fundamentale Verantwortung für die Realisierung seiner Existenzmöglichkeiten vor Augen führt. Diese angedeutete Spannung bei Heidegger kann zwar nicht als *objektives Prinzip* (GMS BA 65=AA 4, 428) für ein ethisches Handeln und Sein im strengen Sinne gelten. Sie ist aber der Ansatzpunkt, um eine Art *Verantwortung* des Menschen gegenüber sich selbst aufzuziegen, die in diesem Sinne formal als ethische bezeichnet werden kann, weil der Mensch hier vor der Aufgabe steht, verantwortungsvoll mit sich und seinem Leben umzugehen, was ja klassischerweise ein Topos der Ethik darstellt. Wie bei Kant im Selbstzweckcharakter die Person, auf Grund ihres Bezugs zu Anderen, als ethisches Subjekt charakterisiert wird (ebd.), so führt Heidegger dies im Hinblick auf den Bezug des Daseins zur Welt durch.

1.6.2. Vergleich

Das Man und das eigentliche Selbst (1.4.2.) und die Heteronomie und die Autonomie (1.5.2.)

1.6.2.1. Das Man und die Heteronomie

1. Gemeinsamkeiten

Die Abhängigkeit von vorgegebenen Bedingungen

Für Heidegger ist die Eingebundenheit des Menschen in ein soziales Netzwerk die *natürliche* Umgebung des *faktischen* Menschen. Die Art der sich daraus ergebenden Abhängigkeit ist deshalb keine vom Einzelnen geschaffene Realität, sondern ergibt sich aus seinem Existenzvollzug in der Welt (Abs. 1.4.1.). Darin, d. h. im Man, *haben ihm die Anderen das Sein abgenommen*, bzw. dieses *verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten* (SZ, S. 126). Der Gedanke, dass es eine Art von *natürlichen* Vorgaben gibt, die unvermeidlich zum Wesen des Menschen gehören, und die ihn zugleich als bedingtes Wesen ausweisen, findet sich ebenso in der Überlegung Kants, da *die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt die Existenz unter empirischen bedingten Gesetzen ist* (KpV A 74). Der Mensch lebt *unter empirischen bedingten Gesetzen*, ist also begrenzt, beschränkt, eingeschränkt und insofern ist

ihm die Verantwortung für sein eigenes Leben *abgenommen*, bzw. eine andere Gesetzmäßigkeit *verfügt* über ihn.

Heidegger thematisiert diese Art der Heteronomie in ihrem sozial-ontologischen Kontext. Die Abhängigkeit entsteht deshalb zunächst durch die natürlich vorgegebenen Bedingungen des Man, das er als *Neutrum* kennzeichnet, welches eine eigene Gesetzmäßigkeit aufweist (SZ, S. 126). Das Man ist eine Abstraktion und ein *Gesetz*, das durch die Gegenwart und Mitlebens mit Anderen generiert wird. *Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart >der Anderen< auf* (ebd.). Und dies bedeutet: der Mensch lebt als bedingtes Wesen. Er kann nicht mehr als freies, eigentliches Wesen existieren und sich gestalten, sondern übernimmt die Strukturen des Man, der öffentlichen Meinung, der sozialen Regelungskreise etc., die so gesehen seine *natürliche* Umgebung darstellen.

Auch Kant thematisiert diesen Sachverhalt, wenn er, mit einem Verweis auf antike Modelle der ethischen Normenbegründung, sagt, dass *ihr*, d. h. das der antiken Philosophen, besonders der Epikuräismus, *Grundsatz allemal Heteronomie war, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetz stoßen* (KpV A 113). Diese empirischen Bedingungen werden bei Heidegger (inhaltlich) durch das Man dargestellt. Wie bei diesem durch das Man die innere Autonomie des Menschen untergraben wird, ihn *auföst*, so findet sich dieser bei Kant in Abhängigkeiten vor, steht unter *empirischen Bedingungen*.

Die Abhängigkeit als Ausdruck innerer Bedingungen

Nach Heidegger ist die sich daraus ergebende Identität des Menschen eine Existenz, die ihre Verantwortung zur Gestaltung der eigenen Freiheit nicht wahrnimmt oder nicht wahrnehmen will, weil das Man *die Seinart der Alltäglichkeit vorschreibt*, bzw. *die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten* bedingt (SZ, S. 127). Dadurch wird keine selbstständige Tätigkeit des Subjekts gefördert, sondern die Anpassung an konforme Verhaltensschablonen.

Dies ist ein Gedanke, den man auch bei Kant finden kann. Denn die Heteronomie des Selbst besteht bei ihm darin, dass der Menschen - als Subjekt des freien Willens verstanden- *in der Beschaffenheit irgendeines der Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll*, dabei *jederzeit Heteronomie heraus kommt* (GMS BA 88=AA 4, 441). Und diese *Beschaffenheit*, diese Objektbezogenheit bedeutet eine Selbstbegrenzung des Menschen, wodurch nicht mehr er selbst als freies Wesen handelt, das sich aus freien Stücken selbst bestimmt, sondern sich bestimmen lässt!

Dieser manipulative Aspekt lässt sich auch bei Heideggers Man finden. Denn dieses ist es, welches *die Welt-und Daseinsauslegung regelt* und damit *das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit entlastet* (SZ, S. 127). Der Mensch hängt sich so gesehen an Objekte, an Vorgaben des Handelns, wie sie das Man ausweist und anbietet. Insofern lässt er sich durch die *Beschaffenheit irgendeines Objekts* abhängig machen. Damit aber verliert er den Bezug zu sich selbst, handelt nicht mehr als freies, sondern als heteronomes Wesen, um mit Kant zu sprechen. Die so entstehende Identität des Dsseins ist kein eigentliches, sondern das Man-selbst. *Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst* (SZ, S. 129), welches sich aus einem Fremdbezug versteht, dem Man. Dieses aber hat die Eigenschaft *alles Urteilen und Entscheiden* vorzugeben, bzw. *dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit* abzunehmen (SZ, S. 127).

Ebenso entsteht bei Kant mit der Bindung des Willens an sinnliche Objekte eine Form der Abgabe eigener Verantwortung im Sinne des vernunftgeleiteten ethischen Handelns. Denn *der Wille gibt sich alsdenn nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz* (GMS BA 88=AA 4, 441). Indem der Mensch (als transzendentes Wesen) nicht aus sich *selbst* bestimmend lebt, verliert er seine *Verantwortlichkeit*, die aber nach Kant dessen Würde ausmacht (SZ, S. 127).

2. Unterschiede

Das Verständnis des Weltbegriffes

Für Heidegger wird diese Abhängigkeit aber nicht durch den Bezug auf ein empirisch/physikalisches Grundverständnis von Welt begründet, sondern in der Welt als einer sozialen Interaktionsgröße, im Mit-sein, im Miteinandersein etc., die im Begriff des Man alle anderen Formen der Bedingtheit in sich vereint. Hier konkretisiert sich auch ein Grundverständnis von Welt, wie es bereits dargestellt worden ist (Abs. 1.4.1.1.).

Kant dagegen versteht Heteronomie zunächst in einer *wertfreien* Bezogenheit des Menschen auf die empirische, also *sinnliche* Dimension desselben, die *natürlicher Weise* zum Sein des Menschen gehört und zunächst keine negative Einwirkung auf den Vollzug der Existenz als einer *moralischen* hat. Kant differenziert hier also zwischen einer neutralen, weil sinnlich bedingt, und einer problematischen, weil ethisch bedingt, Abhängigkeit des Menschen. Problematisch wird letzterer nämlich nur, wenn er sich in seinem moralischen Verhalten von

empirischen Bedingungen beeinflussen lässt, nicht aber wenn dieses Verhalten als sinnliches gedacht wird.

Der Weltbezug als negative Grunderfahrung

Im Gegensatz dazu versteht Heidegger eben diese *empirische* Dimension schon als einen Zustand der ontologischen Selbstverfehlung. Die *Alltäglichkeit* ist also bereits ein Ausdruck einer *negativen* Bedingtheit des Daseins. Während Kant die Heteronomie des Menschen als ein inneres Sichverhalten zu den empirischen Gegebenheiten interpretiert und Freiheit als wichtigster Aspekt hinzutritt, ist Freiheit bei Heidegger kaum thematisiert, bzw. das Abhängigkeitsverhältnis ist kein im Menschen liegendes Phänomen, sondern schöpft sich aus dem Kontrast zur abstrakt gedachten sozialen Umwelt, dem Man.

1.6.2.2. Das eigentliche Selbst und die Autonomie

1. Gemeinsamkeiten

Die innere Freiheit des Menschen

Im Gegenzug dazu thematisieren beide Denker die Möglichkeit und Realität einer unbedingten Identität des Selbst, die aus Freiheit handelt und existiert. In Heideggers so verstandenen *eigentlichem Selbst* kann der klassische Freiheitsbegriff explizit nicht nachgewiesen werden, da er ihn nicht dezidiert verwendet. Doch bereits im Kontext einer Untersuchung der grundlegenden Aspekte des Selbstverhältnisses des Menschen, war die Eigentlichkeit als Form der Freiheit herausgestellt worden (Abs. 1.1.2.1.). Die dort gefundenen Einsichten greifen auch im Blick auf jenes eigentliche, dieses von Heidegger gedachte Selbst des Menschen.

Er zeigt zunächst, dass das Man-selbst *vom dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst* unterschieden werden muss (SZ, S. 129). Und dies beinhaltet: der andere Teil des menschlichen Selbst ist von Freiheit gekennzeichnet, ist eigentlich - weil der Mensch seine Freiheit, seinen Willen gebraucht, und somit letztlich Verantwortung übernimmt etc., sich in seinem Lebensvollzug unabhängig von den Vorgaben der äußeren sozialen Strukturen bewegt und seine eigene Haltung entwickelt.

Diesen Gedanken findet man auch im Hinblick auf Kants Verständnis der Autonomie. Diese ist nämlich *unabhängig von aller empirischen Bedingung* (KpV A 74), bzw. sie *bestimmt*, aufgrund ihrer Vernunftgebundenheit, *den Willen zur Tat* (KpV A 72). Ebenso wie bei Heidegger ein *Selbstergreifen* des eigenen Daseins erfolgt, so wird bei Kant der Mensch durch seine Vernunft bzw. *der Wille zur Tat bestimmt*. Freiheit damit ist ein Teil des *eigenen* Seins.

Für Heidegger ist dieses Selbst darum nichts dem eigenen Wesen Fremdes, weshalb dieses *eigentliche Selbstsein* (SZ, S. 130) *nicht auf einem vom Man-selbst abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts beruht, sondern eine existenzielle Modifikation des Man ist* (ebd.). Und dies bedeutet: das Eigentlichsein, die Freiheit des Menschen, ist Teil seiner Natur, ist eine *Modifikation* des eigenen Wesens und gehört zu diesem.

In inhaltlich gleicher Weise wird bei Kant die Autonomie immer auf das eigene Wesen (im Sinne der Vernunftnatur) bezogen. Denn der Mensch ist *sich doch zugleich auf einer anderen Seite, nämlich als Wesen an sich selbst, seiner in einer intelligiblen Ordnung bestimmender Dinge bewusst* (KpV A 72). Und dieses *Wesen an sich selbst* ist ein vernünftiges Wesen, das im moralischen Gesetz seinen Ausdruck findet. Dieser Freiheitsbezug stellt keinen *abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts* (SZ, S. 130) dar, sondern es wird *nichts anderes ausdrückt als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft* (KpV A 59), um mit Kant zu argumentieren.

2. Unterschiede

Der Zusammenhang der beiden Grundhaltungen

Heidegger hat eine explizite Rückbindung der Freiheit an das Sein des Menschen kaum reflektiert, sondern allenfalls im Kontrast zum uneigentlichen Selbst dargelegt. Denn *die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismanigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich* (SZ, S. 130). Man muss sich darum die Frage stellen: Wie kann, wenn beide Formen des Identitätsbezuges, Man-selbst/eigentliches Selbst, sogar *ontologisch* getrennt sind, die eine die *Modifikation* der Anderen darstellen? Denn Modifikation heißt doch, dass sie in irgendeiner Art und Weise prinzipiell miteinander verbunden sein müssen. Heideggers Ausführungen sind in diesem Punkt widersprüchlich und uneinheitlich.

Kant dagegen versteht Autonomie immer im Hinblick auf das Gesetz der Vernunft, so dass der freie Mensch stets als ein *moralisches* und damit auf Andere bezogenes Wesen begriffen

werden muss. Denn *es*, d. h. das Gesetz, *interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist* (GMS BA 123=AA 4, 461). Hier läßt sich deutlich eine theoretische Rückführung der Autonomie auf die Vernunftnatur des Menschen erkennen.

Die Art der Verantwortung

Während Heidegger mit dem *eigentlichen Selbst* auf die Realisierung der eigenen und damit persönlichen bzw. existenziellen Verantwortung (Selbstverantwortung) abzielt, geht es Kant (im transzendental-philosophischen Kontext) um eine genuin *ethische, weil intersubjektiv* verstandene Verantwortung des Menschen.

Dies ist ein wichtiger Unterschied. Denn es wird sich zeigen, dass damit eine unterschiedliche Binnenstruktur im Verständnis des Begriffes Verantwortung (Kap. 3) angezeigt wird, die auch die Möglichkeit einer Erkenntnis ethischer Aspekte im Denken Heideggers eröffnet oder verschließt. Wird nämlich Verantwortung nur als rein ethische verstanden, also primär im Kontext ihrer intersubjektiven Bedeutung, lassen sich kaum Anknüpfungspunkte in der *Existenzialanalytik* auffinden. Versteht man Verantwortung aber sowohl als Selbst- bzw. *existenzielle* Verantwortung als auch als ethische Verantwortung, dann kann sinnvoll über eine sehr viel differenziertere Interpretation des Verantwortungsgedankens (besonders bei Heidegger) geforscht werden.

1.6.3. Vergleich

Die Geworfenheit und der Entwurf (1.4.3.) und die Legalität und die Moralität (1.5.3.)

1.6.3.1. Die Geworfenheit und die Legalität

1. Gemeinsamkeiten

Der Existenzvollzug als Selbstentfremdung

Für Heidegger gründet der Zustand der Geworfenheit in der alltäglichen Selbsterfahrung des Menschen. Dieser lebt dabei nicht aus seinem freien, selbst bestimmten Selbstbezug, nicht aus sich heraus, sondern in Entfremdung, in Distanz, in Dissonanz mit sich selbst. Den Grund hierfür verortet Heidegger wiederum im Weltbezug des Daseins. Denn dieses ist *von ihm*

selbst als eigentliches Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die >Welt< verfallen (SZ, S. 175). Mit Welt meint Heidegger aber stets die soziale Welt des Miteinander, der Vernetztheit mit Anderen. Gerade diese Wirklichkeit (die an sich keinen Dualismus darstellt) ist der Ursprung seiner Geworfenheit: *Die Verfallenheit an die >Welt< meint das Aufgehen im Miteinandersein (ebd.).* Dieser Zustand ist von einer gewissen unausweichlichen Selbstverständlichkeit geprägt, so dass der Mensch *immer schon* in diesem Zustand ist, und das heißt, dass der Großteil seines Handelns nicht auf der Grundlage eines freien Selbstverhältnisses erfolgt, sondern von den Anderen gespeist wird.

Dieser Gedanke findet sich auch bei Kant im Hinblick auf die Qualität der moralischen Handlungen des Menschen. Denn er führt aus, dass *noch die meisten unserer Handlungen pflichtgemäß sein; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst (GMS BA 27=AA 4,407).* Der Mensch lässt sich in seinem Tun, vor allem in seinem moralischen Tun, nicht vom Gesetz der Vernunft leiten, sondern ist von diesem *abgefallen* und somit *von sich selbst als eigentliches Selbstseinkönnen* entfremdet (SZ, S. 175). Darum sind sein Wirken und Handeln auch *allenthalben*, also die *meisten unserer Handlungen* pflichtgemäß.

Die Bedeutung der Welt

Nach Heidegger wird der Existenzvollzug des Daseins nicht von Gegenständen in der Welt bedingt, wodurch dieses zu einer solchen Haltung, dem Verfallensein, wie er es nennt, genötigt wird. Vielmehr ist das Faktum, in der Welt zu *sein*, zu existieren, zu leben, der eigentliche Grund dafür. Denn *verfallen ist es nicht an etwas Seiendes, (...) sondern an die Welt, die selbst zu seinem Sein gehört (SZ, S. 176).* Das Dasein lebt deshalb in einer gewissen Spannung: einerseits ist Welt Teil seines eigenen Wesens, ja sogar seines Seins. Andererseits aber begründet sich dadurch eine fundamentale Abhängigkeit und Selbst-entfremdung des Menschen.

Diesen Zusammenhang entfaltet auch Kant im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung des Willens zum Anspruch des moralischen Gesetzes. Denn wenn sich der Mensch, im Blick auf *moralisches Handeln*, auf empirische Bedingungen stützt, werden seine daraus entstehenden Handlungen stets von Legalität geprägt sein, da *die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetz geschieht, aber nur vermittelt eines Gefühls, (...) mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten (KpV A 126/127).*

Der Mensch macht sich, wie dies bei Heidegger durch die Welt als sozial/ontologische Größe geschieht, von ihrem empirischen Charakter abhängig. Dabei ist nicht die Bindung an bestimmte Objekte, Gegenstände oder *etwas Seiendes* gemeint, sondern die Haltung des Menschen zum sinnlichen, weltbezogenen Teil seiner Existenz, *vermittels eines Gefühls*, wie Kant es ausdrückt, ebenso wie bei Heidegger das Dasein *an die Welt* gebunden ist (SZ, S. 176).

Die Selbstentfremdung als aktives Tun des Menschen

Das Verfallensein und somit auch die Geworfenheit sind für Heidegger keine Phänomene, denen der Mensch *passiv* gegenübersteht. Vielmehr bestimmt er sich selbst zu dieser Haltung, indem er sich *aktiv* zur Weltwirklichkeit verhält und dadurch den Kontakt zum eigenen Selbst verliert oder diesen zumindest verdunkelt bzw. verdeckt. *Das verfallene In-der-Welt-sein ist sich selbst versuchend und zugleich beruhigend* (SZ, S. 177). Der Mensch selbst trägt seinen Teil zur Selbstentfremdung bei. Er lässt sich von Stimmungen und emotionalen Umständen leiten und führen, er ist *sich selbst versuchend zugleich beruhigend*.

Kant nimmt diesen Gedanken (seiner inhaltlichen Form nach) auf, wenn er den Bezug des menschlichen Willens zu den Phänomenen der Sinnlichkeit bestimmt und untersucht. Denn *Legalität ist auch möglich, wenn Neigungen bloß die >Bestimmungsgründe des Willens< gewesen wären, (...) bzw. indem der Mensch sich einer Neigung anrätig macht* (KpV A 144). In diesem Sinne werden die Handlungen zu legalen Handlungen oder auch zu Handlungen aus einer Verfallenheit heraus.

Ein weiterer Aspekt dieses aktiven Moments der Selbstfremdung zeigt sich in der psychologischen Dimension dieses Abhängigseins von den Umwelteinflüssen. Für Heidegger lässt sich der Mensch - aufgrund seiner Weltbezogenheit - so sehr von dieser mitziehen, dass sein Selbststand, seine Eigenständigkeit und auch Freiheit Schaden erleiden. Es ist ein *Dahinleben*, bzw. ein *Sichüberlassen an die Geworfenheit* (SZ, S. 345), in welcher er den Bezug zu sich selbst, seinem Sein, einbüßt und *das Dasein einer Entfremdung zu treibt, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt* (SZ, S. 178).

Eine ähnliche Überlegung findet sich bei Kant, der darlegt, dass *Neigung blind ist und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht* (KpV A 213). Darum muss es Ziel des Menschen sein, sich im moralischen Handeln in *eine gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen* zu versetzen (ebd.). Gerade im *Dahinleben, Sichüberlassen*, wird der Mensch geknechtet, ist er *blind* gegenüber seinem eigenen Selbst.

2. Unterschiede

Die Tragweite der Selbstentfremdung

Während Heidegger die Geworfenheit als einen Zustand versteht, in dem das ganze Sein des alltäglichen Lebens eingebunden ist, und damit *kein abgeschlossenes Faktum* ist bzw. das Dasein *im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hinein gewirbelt wird* (SZ, S. 179), bleibt die Bedeutung der Legalität bei Kant auf moralische relevante Handlungszusammenhänge beschränkt.

Der Bezug zum Freiheitsbegriff

Kant dagegen versteht Legalität immer im engen Zusammenhang mit Freiheit bzw. dem freien Willen und moralischen Gesetz. Er bindet also den Anspruch, ethisch sein zu sollen, mit ein. Bei Heidegger ist dieser Aspekt der Verantwortlichkeit nur ansatzweise ausgearbeitet, wenn er sagt, dass in der Verfallenheit dem Menschen *das eigenste Seinkönnen* verborgen bleibt (SZ, S. 178), bzw. er dieses *nicht eigentlich aufgefangen* hat (SZ, S. 348). Denn der Terminus der Eigentlichkeit war als Chiffre für Freiheit analysiert worden (Abs. 1.1.2.).

1.6.3.2. Der Entwurf und die Moralität

1. Gemeinsamkeiten

Der Akt der Freiheit und der Verantwortung

Entgegen der Verhaltensweise in der Geworfenheit, entfaltet Heidegger ein positives Alternativmodell, den *Entwurf* des eigenen Daseins. Was versteht er darunter? Im Entwurf nimmt der Mensch seine Freiheit ernst und gebraucht sie dazu, seinem Sein zu entsprechen, es als das zu verstehen und umzusetzen, was es tatsächlich ist: ein Anspruch, in welchen der Mensch die Verantwortung wahrnimmt, zu sich selbst als freies Wesen zu stehen und damit als *eigentliches* Wesen zu existieren. Damit ist der Begriff des Entwurfs ein Aspekt des eigenen Wesens, ist er ein ursprünglich zum eigenen Sein gehöriger Teil seiner Natur. Denn der Mensch ist dabei *ursprünglich*, d. h. *entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert* (SZ, S. 336). Das Leben wird in dieser Tätigkeit nicht von den

Bedingtheiten der sozialen Eingebundenheit (Stichwort: Man) her gedacht, sondern aus dem Rückbezug des Menschen zu sich selbst, indem er selbst aktiv wird, *entwerfend* ist. Da dieses Geschehen aus dem Wesen des eigenen Seins entspringt, gilt es als *ursprünglich*.

Diesen Gedanken der *Ursprünglichkeit* findet man auch bei Kant, wenn er ausführt, dass *das menschliche Gemüt (...) ein natürliches Interesse an der Moralität hat, ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist* (KrV B 858). Wie bei Heidegger der Mensch *ursprünglich* auf sein Seinkönnen verwiesen ist, so zeigt sich dieser Anspruch bei Kant im *natürlichen*, also ursprünglichen *Interesse* an der Moralität und damit an einer Existenzform, in der die Freiheit, das *Können*, als ein Vermögen entscheidend ist.

Der Akt des Entwerfens bei Heidegger stellt einen Akt der Freiheit und Verantwortung dar. Denn es geht primär nicht darum, die Freiheit für optionale Möglichkeiten einzusetzen und diese in konkreten Situationen zu realisieren, sondern sein eigenes Wesen als *freies* zu erfassen, zu ergreifen, sich bewusst zu machen etc. Heidegger drückt dies so aus: *Verstehend ist das Dasein je, was es sein kann*, bzw., *es wirft sich in sie als Möglichkeit* (SZ, S. 336). Das Leben als *Möglichkeit* erfassen, sich in es hineinwerfen, bedeutet also, seine Freiheit zu gebrauchen, verantwortungsvoll zu sein gegenüber dem eigenen Anspruch, dem *Seinkönnen*.

Kant führt diesen Gedanken in ähnlicher Weise aus, wenn er von der Moralität sagt, dass in ihr die Freiheit darin besteht, sich positiv und somit *entwerfend* zum eigenen Vernunftgesetz zu verhalten, sich von diesem bestimmen zu lassen. So heißt es in der *Kritik der praktischen Vernunft*: *Sie, d. h. die Gesetze der Vernunft, gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt* (KpV A 238).

Wie im Begriff des *Entwurfs* Freiheit auf das eigene Sein bezogen wird, so wird die Freiheit bei Kant an das eigene Sein, an die eigene Vernunft zurück gebunden. Indem der Mensch ihr folgt, begreift er das Leben als *Möglichkeit*, als die Freiheit, seinem eigenen Sein zu entsprechen (als ein *Anspruch* der Selbstverantwortung verstanden).

Der Akt der Zielbestimmung der Freiheit

Für Heidegger liegt im Gedanken des Entwurfs ein radikaler Anspruch begründet. Es gilt nicht nur, sein Sein als ein Können, als Freiheit zu sich selbst zu verstehen und anzunehmen, sondern sich diese Freiheit bewusst zu machen und sich mit der Zielbestimmung dieser Freiheit auseinander zu setzen, nämlich dem Tod.

Im Entwurf soll der Mensch sich in *eigentlicher* Weise zum Tod verhalten, d. h. er soll verstehen lernen, dass die Versöhnung mit dem Phänomen des Todes und seine Ausgerichtetheit darauf, die *eigentliche* Bestimmung all seiner Entwürfe, aller seiner Aktivitäten und Handlungen, all seine *Möglichkeiten zu sein* ist. Denn *eigentliches Sein zum Tode kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit nicht ausweichen und in dieser Flucht sie verdecken* (SZ, S. 260). Vielmehr geht im *existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode* um ein *Verstehen des Todes* (ebd.). Indem sich der Mensch mit seiner Freiheit auf den Tod *entwirft*, handelt er verantwortlich und somit indirekt *ethisch*. Dies ist ein Sachverhalt, der noch eingehend thematisiert werden wird (Kap. 3.).

Im Bezug auf Kant lässt sich aber schon an dieser Stelle eine sachliche Parallele aufzeigen. Denn dieser erkennt das *oberste Prinzip der Moralität* (GMS BA XV=AA 4, 392) in der *Sittlichkeit*, da *Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetz dient* (GMS BA 100 =AA 4, 447). Und dies bedeutet: Moralität ist auf Sittlichkeit ausgerichtet, diese aber wiederum besteht in dem *Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung* (GMS BA 85/86 =AA 4, 439). Indem also der Mensch moralisch handelt, verhält er sich zum Prinzip dieses Handelns, und zwar zum freien Willen, zur Freiheit und damit zum Ursprung derselben, welches in der Ausrichtung auf die Gesetze der Vernunft, oder der *allgemeinen Gesetzgebung* besteht. Ebenso liegt bei Heidegger die Bedeutung des Entwurfs im Ergreifen der Existenz als *Möglichkeit*, als Freiheit. Ihr *Prinzip* aber ist das so genannte *Sein zum Tode*, worauf letztlich die existenzielle Verantwortung des Menschen, seine Freiheit, sein Entwerfen etc. abzielt.

2. Unterschiede

Die Teleologie der Freiheit

Die Zielbestimmung des Entwurfs ist bei Heidegger eine andere als bei Kant im Hinblick auf die Autonomie. Denn im *Sein zum Tode* geht es um die *freie Annahme* der eigenen Endlichkeit, um die Annahme des Zum-Tod-Hinlebens. Bei Kant bezieht die Autonomie dagegen auf die Annahme des Anspruches *moralisch zu sein*, und nicht darauf dem Anspruch, der eigenen Endlichkeit Rechnung zu tragen.

Die Bedeutung der Freiheit

Während Kant im Kontext der Moralität explizit auf die Freiheit rekurriert, scheint Heidegger auch hier keine Verwendung dafür zu finden, obschon auch er den Entwurf mit dem *Seinkönnen* zusammen denkt. Heidegger setzt die Freiheit als Grundbedingung des verantwortlichen Handelns des Menschen voraus. Darum sieht er es wohl nicht für notwendig an, eine grundsätzliche Reflexion derselben in seine Ausführungen mit ein zu beziehen. Kant dagegen unternimmt den Versuch, Freiheit theoretisch zu begründen, sie argumentativ nachzuweisen, sowohl in ihrer theoretischen Notwendigkeit als auch praktischen Anwendbarkeit.

Darum kann man abschließend sagen, dass sich ein Vergleich durchaus als *sachlich* fundiert erweisen kann, obwohl der methodische Ansatz bei beiden Denkern verschieden ist, und obwohl das *strukturelle* Grundverständnis des Menschen, als Seinsphänomen bei Heidegger, bzw. als Vernunftnatur bei Kant, nicht dasselbe ist. Es konnten entscheidende Bezugspunkte aufgewiesen werden, die sachlich und inhaltlich miteinander korrespondieren. Das Verhältnis von Welt und Mensch stellt dabei zweifellos einen unhintergehbaren Aspekt sowohl in der Erkenntnisphilosophie Heideggers als auch Kants dar.

Im Hinblick auf das zweite Kapitel dieser Arbeit, sollen zwei wichtige Grundeinsichten erwähnt werden, die in der *Faktizität der Existenz* des Menschen aufscheinen.

Im ersten Teil wurde eruiert, dass im Selbstzweckcharakter des Subjekts bei Kant zugleich eine ethische Grunddimension begründet liegt. Der Mensch ist nicht nur *Zweck an sich selbst*, sondern von seinem vernünftigen Wesen her Sein für Andere (Abs. 1.2.1.). Damit gehören die Frage nach dem *unbedingten Sollen* und die Frage nach dem Sein (des Menschen überhaupt) erst zusammen.

Für Heidegger begründet der Weltbezug des Daseins eine Differenz im Menschen. In der Verwiesenheit auf Andere (*Mitsein*), in der Bedingtheit von sozialen Strukturen stellt sich die Frage nach dem eigentlichen Selbst, in dem der Mensch *eigentlich sein kann* (SZ, S. 323). Er soll nicht nur einen Zweck für Andere darstellen (*Man-selbst*), sondern als Zweck an sich selbst gelten können (Abs. 1.4.2.2.). Die Frage nach Grundstrukturen, die diesen ursprünglichen Selbstbezug herstellen, ist demnach eindeutig eine Frage nach den Begründungszusammenhängen für selbst verantwortetes Sein des Menschen.

Das zweite Kapitel dieser Arbeit will deshalb diese theoretischen Grundelemente aufsuchen und wenn möglich vergleichen.

2. Das unbedingte Sollen der Existenz

Mit dem Begriff des unbedingten Sollens soll ein für beide Denker in Anspruch genommenes Grundverständnis vom menschlichen Sein bezeichnet werden: das nämlich mit der alltäglichen Existenz des Menschen grundlegende in ihm liegende Strukturen vorhanden sind (gleichsam a priori, wie Kant sagt), die an ihn einen Anspruch stellen, ein Sollen - ungeachtet der Tatsache, ob diese ontologisch oder transzendental verstanden werden! In diesem Sinn wird der Terminus als Inbegriff aller relevanten theoretischen Fundamente verwandt, die (aus erkenntnistheoretischer Sicht) ethisches Handeln und damit die *ethische Verantwortung* des Menschen ausmachen und überhaupt erst ermöglichen. So gesehen sind es Bedingungen der Möglichkeit für *moralisches Sein* und Handeln. Dass dies nicht nur bei Kant der Fall ist, sondern (wenngleich terminologisch und sprachlich verschoben) auch für das Denken Heideggers eine Rolle spielt, soll im Folgenden untersucht werden. Aufgrund dieser hermeneutischen Überlegungen werden in diesem Kapitel zwei Erkenntnisziele verfolgt:

1.

Die methodische Leitdifferenz zwischen Sein und Vernunft wird um die Frage erweitert werden, welche geistigen Strukturen im Menschen grundgelegt sind, und inwiefern sie ethisches Handeln ermöglichen.

2.

Das entscheidende Problem und die Herausforderung liegt darin, dass Heidegger selbst keine klassische Theorie von Ethik und Sollen entwickelt hat und diese ausdrücklich als Dekadenzerscheinung der traditionellen Metaphysik deklariert hat²³². Die Ethik kann bei ihm als solche nur vom Seinsbezug her neu definiert und interpretiert werden, indem der Mensch seine Beziehung zum Sein erneuert und revitalisiert²³³. Zudem ist die Frage nach ethischen Fundamenten in Heideggers Philosophie von einer dezidiert existenzial-ontologischen Herangehensweise geprägt, besonders in *Sein und Zeit*. Die Auslegung Heideggers, das solche

²³² Brandner, Rainer: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, S. 15/16.

²³³ Ebd., S. 118.

Strukturen dennoch aufweisbar sind, gilt aus diesem Grund als äußerst umstritten und uneinheitlich.

Einige Interpreten, wie Helmut Fahrenbach, meinen, dass Heidegger nicht durch eine *ethische Brille*, zum Beispiel mit den Kategorien, die Kant dafür verwendet (z. B. Pflicht, moralisches Gesetz, Achtung etc), gelesen werden darf²³⁴. Andere, wie Dahlstrom, betonen aber, dass die in *Sein und Zeit* verwendeten Termini durchaus als ethische gelesen werden dürfen²³⁵, und es aus diesem Grund auch angemessen ist, daraus eine (wenn auch) *formale Ethik* heraus zukristallisieren²³⁶. Gleichwohl hat Heidegger bereits kurz nach Erscheinen von *Sein und Zeit* darauf hingewiesen, dass in ihr nicht der systematische Ort für die Ausarbeitung einer Ethik ist:

„Aus der Seinsart des Daseins, die primär Existenz ist, ist das Seinsverständnis ans Licht zu bringen. (...). Daher geht es nicht um Anthropologie und nicht um Ethik, sondern um dieses Seiende in seinem Sein überhaupt- und darum um eine vorbereitende Analytik“²³⁷.

Allerdings kann im Rahmen dieser Arbeit nicht auf den Ansatz einer Metontologie der Existenz eingegangen werden, da dies eine eingehende Untersuchung der Spätwerks Heideggers nötig macht, was allein schon vom Umfang nicht leistbar ist. Zudem soll es hier um eine Bezugnahme zu Kants Grundbestimmungen der Ethik gehen. Eine detaillierte Analyse einer solchen Metontologie würde die Möglichkeit eines Vergleichs erheblich erschweren.

Im Hinblick auf Kants praktische Philosophie, speziell in der *Kritik der praktischen Vernunft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, und *Metaphysik der Sitten*, ist die Frage nach der expliziten Thematisierung ethischer Grundsatzprobleme selbstverständlich gegenstandslos. Denn sein Ansatz verwendet und gebraucht explizit klassisch ethische Ausdrücke und Termini, die bei Heidegger kaum direkt auszumachen sind. Die Frage wird sein, ob dies an

²³⁴ Vgl. Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 101: „Die Indirektheit der ethischen Thematik ist für Heideggers gesamten Denkweg charakteristisch; jedoch ist in den Analysen von SZ noch eine Nähe zur ethischen Dimension gegeben, von der sich Heidegger im weiteren Zug zur Seinsfrage zunehmend entfernt hat.“ Diese Aussage ist insofern zutreffend, als man sie auf *Sein und Zeit* bezieht. Allerdings hat Heidegger auch im späteren Denken eine ontologische Problematisierung der Ethik vorgenommen; vgl. Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus*, S. 42f.

²³⁵ Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 100.

²³⁶ Vgl. Dahlstrom, O. Daniel: *Seinsvergessenheit oder moralische Naivität?*, S. 167: „*Sein und Zeit* bietet gleichsam eine phänomenologische Metaethik bzw. den Ansatz zur Ausarbeitung einer Ethik an, dessen Vernachlässigung die Moralphilosophie nur verarmt.“ vgl. Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, S. 34. Dort wird im direkten Rückbezug auf Heideggers eigene kritische Aussagen zu einer ethischen Lesart von *Sein und Zeit* aufmerksam gemacht.

²³⁷ Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe*, S. 171.

der Andersartigkeit seines Denkens oder an einer semantischen Formfrage liegt - sprich: ob dieses Problem inhaltlicher und oder struktureller Natur ist.

Um diese beiden Sachprobleme zu erörtern, wird wieder in einem Dreischritt vorgegangen. Zunächst erfolgt die jeweilige Analyse der ethischen Fundamente bzw. ihre Problematisierung. Können nämlich inhaltliche Vergleichspunkte zwischen Heidegger und Kant eruiert werden, dann hat dies auch Konsequenzen für die Beantwortung der Frage, ob es *Strukturelemente* des Daseins geben kann, die sich als *ethische* ausweisen lassen.

Dieses zweite Kapitel der Arbeit ist schließlich auch die Ausformulierung des im Titel ausgewiesenen Sachverhalts *unbedingten Sollens*, das in der *Faktizität der Existenz* gründet und aus ihr hervorgeht. Beide Termini ergeben zusammen den Passus: *Faktizität der Existenz und unbedingtes Sollen*, der zentrale, übergeordnete Titel der Untersuchung.

Schließlich soll damit der Bezug zum dritten und letzten Kapitel *Die ethische Verantwortung* hergestellt werden. Denn wenn ethische Grundstrukturen, im Sinne des Sollens bzw. der Verantwortung, vor allem bei Heidegger, nachgewiesen werden können, dann stellt sich damit auch die Frage nach einer Verantwortung, einem Antwortgeben des Menschen auf die in ihm liegenden Vermögen, Anlagen etc. ethisch zu sein und zu handeln. Der Gang der Analyse wird die Möglichkeit eines solchen methodischen Vorgehens ausloten müssen, wie nun gezeigt werden soll.

2.1. Der ethische Horizont des Daseins

Wie in der obigen Einführung bereits angedeutet, ist die Frage nach genuin ethischen Termini und Grundstrukturen im Kontext von Heideggers *existenzial-ontologischem* Denkansatz grundsätzlich problematisch.

Und dies nicht allein aus dem Grund, weil dieser Sachverhalt für ihn keine Bedeutung hätte, sondern weil die radikale Hermeneutik von *Sein und Zeit*, das Wesen bzw. das Fundament des Menschen vom Sein her zu bestimmen, eben eine *Fundamentalontologie* zu entwickeln, inhaltliche und damit qualitative Bestimmungen des Menschen in den Hintergrund verbannt. Das *unbedingte Sollen* des Menschen aber wird, wenn hierzu überhaupt ein Zugang gefunden werden soll, auf der Ebene des Seins zu entdecken sein. Die Ethik ist bei Heidegger aus dieser methodischen Grundeinstellung heraus stets im Bezug auf das Sein zu denken, in der Rückbesinnung des Menschen auf seine Verwiesenheit und sein Bestimmtsein durch es²³⁸. Somit ist die Interpretation der Schwierigkeit ausgesetzt, durch eine Bezugnahme auf die

²³⁸ Ebd., S. 169f.

ontologischen Strukturen des Daseins keine ausdrücklich qualitativen Bestimmungen dieses Daseins aufzudecken.

Die Absicht und Intention dieses zweiten Kapitels der Arbeit, durch ein Überlappen mit Kantischen Termini, Heidegger ethisch zu *denken*, ist durch dessen Begrifflichkeiten zwar generell möglich, aber in der interpretativen Umsetzung schwierig. Missverständnisse und unerlaubte Extrapolationen der Begriffe sind daher nicht vollkommen auszuschließen. Dennoch soll versucht werden, vermittels einiger erwähnenswerter Schlüsselbegriffe einen konstruktiven Zugang zum *ethischen Horizont* seines Denkens zu entwickeln.

Einerseits können seine eigenwilligen Termini wie Gewissen, Ruf des Gewissens, Anrufverstehen und Schuld etc. zwar grundsätzlich (also von der Sache her) durchaus als ethische ausgewiesen werden. Gleichzeitig aber kann die letztgültige Sicherheit oder gar Beweisbarkeit der Richtigkeit einer solchen Auslegung nicht abschließend geklärt werden, so dass man zwar einen Blick auf den *Horizont* hat, aber mögliche *ethische* Objekte auf ihm schwer identifizieren kann. Darum auch die Einführung des Methodenbegriffs *ethischer Horizont*. Diese grundlegenden methodischen Überlegungen sollen helfen, sich für die Möglichkeit eines *ethischen Denkens* Heideggers sensibel zu machen und zugleich kritisch dazu Stellung zu nehmen. Heidegger selbst, das war schon betont worden, hat sich immer skeptisch gegenüber der Ausarbeitung einer Ethik im traditionellem Sinne geäußert²³⁹.

2.1.1. Das Sein und das Gewissen

Ein äußerst ergiebiger Fundus ethischer Motive im Denken Heideggers findet sich im so genannten *Gewissenskapitel* von *Sein und Zeit* (§54- 60). Zunächst setzt sich Heidegger gegen die philosophisch/historisch prägenden Darstellungen des Gewissens als einer gebietenden Macht im Inneren des Menschen ab (wozu er auch Kants Gerichtshofmodell rechnet). In § 55 von *Sein und Zeit* verweist er darauf, dass die Untersuchung des Gewissens nicht nur eine Erweiterung des Existenzverständnisses des Menschen darstellt, dieses nicht nur *weiterführt*, sondern zugleich als vorbereitende Analyse zur Erschließung seiner Bestimmung, seiner Verantwortung und somit seines *eigentlichen Sein des Daseins* dient und dieses Sein *ursprünglicher fasst*:

„Die Interpretation des Gewissens wird vielmehr die frühere Analyse der Erschlossenheit des >Da< (d. h. die Analyse des Sein um des Seins willen, der Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit, der Jemeinigkeit, des In-der-Welt-seins, der Sorge, des Man-selbst, der Geworfenheit, des

²³⁹ Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus*, S. 43/46.

Entwurfs, Anm. des Verfassers) nicht nur weiterführen, sondern ursprünglicher fassen im Hinblick auf das eigentliche Sein des Daseins.“²⁴⁰

Heideggers Analyse des Gewissens ist seit dem Erscheinen von *Sein und Zeit* einer sehr intensiven Rezeption unterzogen worden, und vielleicht *der* Beitrag schlechthin zum Thema Gewissen²⁴¹, wengleich damit der beständige Vorwurf einer Formalisierung und Inhaltslosigkeit seiner Aussagen einhergeht. Dies ist ein wissenschaftlicher Streit, der noch nicht beendet ist²⁴². Heidegger versteht das Wesen des Gewissens als einen *Ruf* des Seins, der den Menschen aus der Alltäglichkeit des Man, der gesellschaftlich-ontologischen *Heteronomie*, herausruft (vgl. Abs. 1.4.2.1. u. 1.4.3.1.), ihn zu sich selbst zurückführt und damit auf sein Sein hinführt²⁴³.

Der Ruf hat einen ethischen Impetus, insofern, als dass dieser dem Menschen das Verantwortet-*sein* gegen sich selbst zu *Gehör* bringt, ihn *ontologisch* sensibel macht für sein Sein, wobei er ein solches *Hören* von der Alltäglichkeit und der Durchschnittlichkeit des Lebens absetzt. Die *Ethik* bzw. das *unbedingte Sollen*, wenn man bei Heidegger davon sprechen kann, ist kein Appendix einer Metaphysik oder der Existenz, die nachträglich angefügt wird, sondern ist im Vollzug, im Sein um des Seins willen (Abs. 1.1.1.) schon *implizit* enthalten und damit ein Teil der Existenz²⁴⁴. Darum betont Heidegger dezidiert seine Differenz zu Kants Ansatz:

„Die Charakteristik des Gewissens als Ruf ist keineswegs nur ein >Bild<, etwa wie die *Kantische* Gerichtshofvorstellung vom Gewissen. (...). Die Betrachtung vermeidet von Anfang an den Weg, der sich zunächst für eine Interpretation des Gewissens anbietet: man führt das Gewissen auf eines der Seelenvermögen, Verstand, Wille oder Gefühl zurück oder erklärt es als ein Mischprodukt aus diesen.“²⁴⁵

²⁴⁰ SZ, S. 270.

²⁴¹ *Fundamentaler* ist Heideggers Gewissensauslegung, weil sie das *ontologische* Selbstverhältnis des Menschen als Existenz erkennbar macht; vgl. Kuhn, Helmut: *Begegnung mit dem Sein*, S. 89: „Das Gewissen wie Heideggers es versteht, spricht in der Tat den >Grund personaler Existenz< aus, und darin liegt seine ontologische Relevanz.“

²⁴² Ebd., S. 180.

²⁴³ Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 115.

²⁴⁴ Vgl. Gethmann, Karl-Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, S. 161; Gethmanns Auslegung, dass Ethik im existenziellen Lebensvollzug gleichsam aufgehoben ist, kann nicht zugestimmt werden. Bei ihm heißt es: „Das bedeutet, dass der alltägliche umsichtige Umgang mit Menschen und Dingen über weite Strecken nicht nur technisch, sondern auch ethisch störungsfrei verläuft, so dass es einer Besinnung auf das Gesollte nicht bedarf.“ Vielmehr gibt gerade die Fraglichkeit der alltäglichen Vorgaben Anlass, sich mit dem Anspruch des eigenen Seins auseinander zu setzen.

²⁴⁵ SZ, S. 271.

Damit kann das Gewissen kein Dezisionismus, kein vom Willen geführter Akt sein und meint damit keine wortwörtliche *Wahl*, im Sinne der Prinzipienwahl bei Kant oder ein Wählen in bestimmten Situationen, sondern die *Wahl* des eigenen Seins im Vollzug der eigenen Existenz²⁴⁶. Es bezieht sich darum zunächst nicht auf eine Qualität des Daseins, etwa als ein vernünftiges oder rationales Wesen, sondern bedeutet eine Wahl des Selbst im Sinne der Seinswahl. Daraus sich ergebende qualitative Angaben über die Existenz des Menschen sind dadurch aber nicht grundsätzlich ausgeschlossen.

In §59 von *Sein und Zeit* arbeitet Heidegger die Bedeutung des (so von ihm genannten) *vulgären* Gewissensverständnisses der philosophischen Tradition weiter aus, welches er in seiner Tendenz, das Phänomen des Gewissens auf Funktionalität und Phänomenalität zu reduzieren, ablehnt. Heidegger geht die *alltäglichen* Formen der Gewissensauslegung durch und stellt fest, dass dabei der Grund, der Sinn und vor allem das Sein des Gewissens immer verborgen bleibt, weil nicht es selbst, sondern seine Bedeutung, seine Funktion und Praxis in den Blick kommt, aber nicht seine Ontologie. Auch der moralische Impetus, der kategorische Imperativ des Gewissens, ist Heidegger ein Dorn im Auge. All dies gilt ihm als Ausdruck eines Vulgärgewissens²⁴⁷:

„Wenn schon die Charakteristik des >schlechten< Gewissens das ursprüngliche Phänomen nicht erreicht, dann gilt das noch mehr von der des >guten<, (...). Das >gute< Gewissen ist weder eine selbständige noch eine fundierte Gewissensform, dass heißt überhaupt kein Gewissensphänomen.“²⁴⁸

Durch eine Qualifizierung des Gewissens als gut oder schlecht, wird dessen *ursprüngliches Phänomen* missverstanden. Da das Gewissen aus dieser Grundüberlegung heraus primär keinen moralisch/funktionalen Charakter haben kann (weil sonst die Aufdeckung seiner ontologischen Bedeutung ausbleibt), darf es auch nicht in seiner imperativen, sondern nur in seiner appellativen Bedeutung verstanden werden²⁴⁹. Es ist darum kein *praktisches*

²⁴⁶ Luckner, Andreas: *Wie es ist, selbst zu sein*, S. 159

²⁴⁷ Damit einher geht auch die Überlegung, dass mit dem Versuch Heideggers, die Problematik der Intersubjektivität auf eine neue, ontologische Bedeutungsebene zu heben, zugleich auch die traditionelle Metaphysik und Ethik destruiert worden ist; vgl. Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 164: „Hand in Hand damit geht die Ausschaltung der Sphäre des Moralischen und ihre Überweisung in den ‚Vulgärbegriff‘ des Gewissens.“ Diese Beobachtung ist richtig, wenn man voraussetzt, dass das *Moralische* die Bedeutung von explizit ethischen Sachverhalten zum Thema hat. Allerdings kann doch gezeigt werden, dass das *Moralische* mithilfe des Begriffes der Verantwortung implizit beibehalten wird; vgl. *KrV* B 844.

²⁴⁸ *SZ*, S. 291/292.

²⁴⁹ Vgl. Gethmann, Karl-Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, S. 162: „Zunächst ist eindeutig (der Tradition des Wortgebrauchs folgend) mit >Gewissen< keine *informative*, sondern eine

Vermögen, das Anweisungscharakter hat. Denn es gründet im Sein selbst, womit es auf den Menschen selbst zurückweist. Das *Verpflichtungsmoment*, welches in der praktischen Philosophie traditionell als wesentliche Performanz des Gewissens angesehen wurde, sein *Sollen*, sein *Gesetzescharakter* (um mit Kant zu sprechen), wird hier als *Selbstverpflichtung* (im ontologischen Sinne) interpretiert²⁵⁰. Heidegger führt dazu aus:

„Vermißt wird ein >positiver< Gehalt im Gerufenen *aus der Erwartung einer jeweiligen brauchbaren Angabe verfügbarer und berechenbarer sicherer Möglichkeiten des >Handelns<*. Dergleichen >praktische< Anweisungen gibt der Gewissensruf nicht, *einzig deshalb*, weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft. Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen der Existenz nichts Geringeres versagen als - *die Möglichkeit zu handeln*.“²⁵¹

Das Gewissen ist keine normative Instanz per se, hat also keinen *positiven Gehalt*, sondern zeigt die ontologischen Bedingungen der Möglichkeiten auf, moralisch *zu sein*²⁵² und ist ein Gewissen, dass (wie er sagt) *zum eigensten Seinkönnen aufruft*. Die Bildung von Maximen und Prinzipien sind demnach *praktische Anweisungen* und gelten ihm als eine unangemessene Auslegung eines wesentlicheren Verständnisses dieses Phänomens; sie sind also in diesem Sinne *vulgär*.

Es geht Heidegger im Gewissen nicht um seinen praktischen Impetus, das Umsetzen konkreter Forderungen und Gebote, also *Gesetze*, sondern um das Eröffnen der Strukturen einer möglichen Verbindlichkeit, also die *Möglichkeit zu handeln*. Obwohl Heidegger sich hier sehr kritisch gegen Kants Begründungskonzept des moralischen Gesetzes äußert, wird sich zeigen lassen, dass dessen Herangehensweise und die Heideggers in diesem Punkt frappierend ähnlich sind (Abs. 2.3.2.2.). Zwar betont Heidegger, dass seine Gewissensdarstellung nicht aus einer in der Existenz des Menschen enthaltenen *moralischen Qualität* entspringt. Dennoch gründen das Gewissen und dessen Ruf auf eigenen Überlegungen Heideggers, die sich mit der Existenz des Menschen maßgeblich auseinandersetzen und darauf bauen. Dies ist ein Punkt, der noch kritisch zu betrachten sein wird (Abs. 2.3.1.):

appellative Funktion des menschlichen Selbstverständnisses anspricht.“ Allerdings muss diese appellative Bedeutung um ihren performativen Charakter erweitert werden; vgl. Abs. 2.1.2. in dieser Arbeit.

²⁵⁰ Ebd., S. 160.

²⁵¹ SZ, S. 294.

²⁵² Vgl. Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, S. 46; Gleichwohl gilt der Gewissensruf nicht als Norm: „Heidegger legt nur den in Frage kommenden Verpflichtungscharakter des Gewissensrufes phänomenologisch frei, postuliert aber keinen solchen.“ Dieser Auffassung folgt auch die Interpretation des Gewissensrufes als einer Bedingung der Möglichkeit als Anspruch aufzutreten; vgl. Abs. 2.3. in dieser Arbeit.

„Die ontologische Kritik der vulgären Gewissensauslegung könnte dem Mißverständnis unterliegen, als wollte mit dem Nachweis der *existenzialen* Nichtursprünglichkeit der alltäglichen Gewissenserfahrung etwas über die *existenzielle* >moralische< Qualität des in ihr sich haltenden Daseins geurteilt werden.“²⁵³

Heidegger verliert kein Wort über mögliche die Ethik betreffende Strukturelemente der Existenz, vermeidet jedweden begrifflichen Bezugspunkt, der die Möglichkeit einer solchen Interpretation aufkommen lässt, da hierbei *über die existenzielle >moralische< Qualität des Daseins* nichts ausgesagt wird. Allerdings rekurriert er, das wird sich im Folgenden zeigen lassen, ständig auf einer Funktion des Gewissens, die dem Menschen seinen eigenen Zustand, wie es um ihn steht, offenbar macht, und greift damit notwendig auf Strukturelemente zurück, die sich im Sinne der Verantwortung interpretieren lassen²⁵⁴.

Hier könnte man kritisch einwenden, dass gerade dadurch, dass dem Gewissen *keine* Qualität mehr zukommt, sich der Mensch von seiner Verantwortung, ihm gemäß und damit sich selbst gemäß zu handeln, zu sein, suspendiert, weil inhaltliche Aspekte einer Verbindlichkeit, Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit von Gewissen außen vor gelassen werden²⁵⁵. Ein Vorwurf, der noch diskutiert werden muß.

Zusammenfassend kann gesagt werden: das Gewissen ist keine Instanz, welche inhaltlich bestimmt ist. Vielmehr lässt es sich als Seinsgewissen verstehen. Heidegger erkennt in ihm zunächst kein genuin moralisches Phänomen oder ein funktionales Moment zur Regelung intersubjektiver Handlungen mit ethischer Konnotation. Das Gewissen liefert den Zielpunkt für ein grundlegenderes, vom Sein her kommendes Selbstverstehen des Menschen. Es eröffnet prinzipiell den theoretischen Raum für ein *praktisch* verstandenes Selbstverhältnis des Menschen, das schon im ersten Kapitel thematisiert worden ist, nämlich *Geworfenheit* und *Entwurf* (Abs. 1.4.3.).

Für Heidegger ist der Versuch, das Gewissen mit einer bestimmten Funktion, Aufgabe oder Handlungsdimension gleichzusetzen und aus zuweisen, eine *vulgäre* Auslegung seiner selbst. Denn damit wird sein eigentlicher Sinn, dem Menschen seinen ontologischen Bezug zu erschließen, verwehrt und von rationalen Parametern abhängig gemacht. Deshalb wehrt er eine *ethische* Lesart, wie sie sich nahe legen ließe. Zugleich wird aber klar, dass er zur

²⁵³ SZ, S. 295.

²⁵⁴ Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 152, Fußnote.

²⁵⁵ Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 91.

Entfaltung seines Gewissensbegriffs selbst auf Ergebnisse einer Analyse der menschlichen Existenz zurückgreifen muss.

Die Kritik an den traditionellen Gewissensentwürfen ist in jeder Hinsicht radikal und birgt die Perspektive einer tatsächlich tieferen, im Sinne einer Konzentration auf das Sein bezogenen Verstehensweise des Gewissens in sich. Allerdings ist die Kritik gerade im Hinblick auf Kant zu pauschal. Zudem war schon angedeutet worden, dass seinem Gewissensverständnis der Vorwurf der Formalisierung, der Inhaltslosigkeit und damit Beliebigkeit des im Gewissen Ausgesprochenen gemacht werden kann.

2.1.2. Der Ruf des Gewissens

Wie der vorherige Abschnitt gezeigt hat, ist das Sein des Menschen der Grund des Gewissens, welches dem Menschen seinen innersten Wesensbezug eröffnet und diesen im Ruf phänomenal sichtbar macht. Der *Ruf* ist gleichsam der *Inhalt* des Gewissenhabens. Er drückt aus, *was* der Sinn und die Bedeutung des eigenen Seins (als endliches und mögliches) beinhaltet und anzeigt. Damit hat er einen sowohl erkenntnistheoretischen als auch praktischen Wert. Heidegger diskutiert dieses Verständnis des Rufes in den § 56 und 57 von *Sein und Zeit*. Dabei lassen sich zwei Aspekte herausstellen, die auch im Hinblick auf einen Vergleich mit Kant aufschlußreich sein könnten.

2.1.2.1. Die Faktizität des Rufes

1. Die Faktizität des Rufes als Selbstbezug

In § 56 geht er zunächst noch einmal auf den Adressaten des Rufes ein, der ein *Faktum* des eigenen Seins ist, nämlich das Dasein:

„Was ist im Ruf des Gewissens das Beredete, das heißt Angerufene? Offenbar das Dasein selbst. (...). Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen.“²⁵⁶

Der Ruf kommt *aus* dem Dasein selbst und zwar so, dass es das scheinbare Identitätsverständnis des Menschen, das Man-selbst (Abs. 1.4.2.1.), welches sich in der

²⁵⁶ SZ, S. 272.

Abhängigkeit von gesellschaftlichen Strukturen vorfindet, in Frage stellt und gleichsam transzendiert²⁵⁷, den Menschen *trifft* und somit unmittelbar als ein *Faktum des Seins* auftritt. Der Mensch wird in seinem alltäglichen Leben vom Ruf *getroffen*, wie Heidegger sagt. Es ist ein Ruf zum *eigentlichen Selbst*, welches schon erwähnt worden ist (Abs. 1.4.2.2.). Der *Alltag* des Daseins, die Heteronomie seines Lebens, seine Unfreiheit, ist die Bedingung und Voraussetzung dieses Rufes²⁵⁸. Gleichwohl ist dieser Ruf weder ein äußeres Geschehen noch ein inneres Sich-gegenüber-stehen, sondern verweist auf eine bestimmte Identität des Menschen, in dem Fall auf das *eigentliche Selbst*:

„Und woraufhin wird es (d. h. das Dasein, Anm. des Verfassers) gerufen? Auf das *eigene Selbst*. (...). Das Selbst aber wird, dieser Unterkunft und dieses Versteckes (d. h. das Leben im Man, Anm. des Verfassers) im Anruf beraubt, durch den Ruf zu ihm selbst gebracht. (...). Der Anruf des Selbst im Man-selbst drängt es nicht auf sich selbst in ein Inneres, damit es sich von der Außenwelt verschließen soll.“²⁵⁹

Was im Ruf geschieht, ist eine Kommunikation des Menschen mit sich selbst auf Seinsebene. Das Selbst verhält sich zu sich selbst, wird *zu ihm selbst gebracht*, indem es sich selbst aus dem Man-selbst, der scheinbaren Identität und Sicherheit vorgegebener Denk- und Lebensstrukturen *herausruft*, indem es seines *Verstecks* und seiner *Unterkunft* beraubt wird, was aber nicht in Form eines reflexiven Aktes geschieht²⁶⁰.

Heidegger versteht dieses Geschehen nicht als einen Gegensatz von Innen/Außen, weil der *Anruf des Selbst es nicht durch den Ruf auf sich selbst in ein Inneres drängt*, sondern begreift es als einen einheitlichen Vorgang, welcher den Menschen zur Erkenntnis seines *wahren Selbst* führen soll, seine Verstrickung in Abhängigkeiten beendet und seine Bestimmung zum Vorschein bringen, nämlich die in ihm liegenden Möglichkeiten zu realisieren und darüber hinaus den Tod als Grundgeschehnis des Lebens wahr- und anzunehmen²⁶¹, wie noch zu zeigen sein wird (Abs. 3.1.2.2. u. 3.1.3.2.).

²⁵⁷ Vgl. Blust, Karl-Franz: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 149: „Auch das Phänomen des Gewissens dient der fortschreitenden Herausarbeitung des reinen In-der-Welt-seins als der Transzendenz.“ Allerdings ist damit keine Transzendenz im klassischen Sinne gemeint (als religiöse Transzendenz), sondern allenfalls eine Transzendierung in sich selbst.

²⁵⁸ Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, S. 62.

²⁵⁹ SZ, S. 273.

²⁶⁰ Vgl. Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, S. 190: „Und wie bei der Angst geht es auch hier um ein ausdrückliches, nicht theoretisch vorgestelltes, sondern existenziell vollzogenes Selbstverhältnis; (...).“

²⁶¹ Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, S. 63.

2. Die Formalität des Faktums

Das so gesehene Faktum des Rufes beschreibt darum keine konkreten Inhalte, wie sie Kant im kategorischen Imperativ formuliert. Ebenso wenig meint der Ruf das *Bewusstsein* von irgendwelchen Inhalten. Vielmehr bedeutet es das *ontologische* Bewusstsein seiner *selbst*, das mit der klassischen Vorstellung von Bewusstsein einer ethischen Forderung bricht. Denn das Rufen ist für Heidegger kein sinnlich/phonetischer Vorgang, sondern die Umschreibung, die semantische Metapher für die Art und Weise der inneren Kommunikation mit sich selbst.

Dadurch erhält der Ruf einen (zunächst) sehr formal erscheinenden Charakter, weil von allem Inhaltlichen bewusst abstrahiert wird, was die Reinheit des Rufens, des *ontologischen* Selbstwahrnehmens stört und einengt. Es sei daran erinnert, dass Kant eine ähnliche Methode bei der Bestimmung des moralischen Gesetzes anwendet, die ihm ebenfalls die Kritik des Formalismus eingebracht hat²⁶² (Abs. 2.2.2.2.). Heidegger führt aus:

„Wie sollen wir aber das *Geredete* dieser Rede bestimmen? Was rufft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen - nichts. (...). Am wenigsten strebt er (d. h. der Ruf, Anm. des Verfassers) darnach, im angerufenen Selbst ein >Selbstgespräch< zu eröffnen. Dem angerufenen Selbst wird >nichts< zu - gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen.“²⁶³

Das *Faktum* des Rufes stellt nicht die Frage nach seiner objektiven Erfahrbarkeit im Kantischen Sinne der Objektivität. Es ist *kein Selbstgespräch*, sondern ein Gefordertsein des Menschen durch sich selbst, eine Selbstverpflichtung und eine Aufforderung zum seinsgemäßen und somit verantworteten, gleichsam *ethischen* Handeln²⁶⁴, was Heidegger *eigenstes Seinkönnen* nennt (Ab. 3.1.3.). Deshalb wird der Ruf *schweigend*, nicht als ein Gebot der Vernunft verfasst, sondern als ein *Grundgeschehen* des eigenen Seins.²⁶⁵ Eben dies meint die semantische Metapher vom *Schweigen* des Rufes. Eben dies meint Heidegger, wenn er sagt, dass der Ruf eigentlich *nichts* ausspricht, weil es letztlich das Sein ist das ruft. Dieses

²⁶² Heidegger selbst verteidigt die inhaltliche Bestimmtheit des moralischen Gesetzes gegen die Kritik eines Formalismus in Kants Ethik, vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 279: „Formal ist das Gesetz des reinen Willens allerdings, aber es ist nicht leer, sondern die Form des Gesetzes bedeutet dasjenige, was am Gesetz, (...), das Eigentliche und Entscheidende ausmacht. Das Formale ist nicht das unbestimmte Leere, sondern gerade das >Bestimmende<.“

²⁶³ SZ, S. 273.

²⁶⁴ Vgl. Luckner, Andreas: *Wie es ist, selbst zu sein*, S. 163: „Der Ruf des Gewissens kann als eine Aufforderung zum Selbstsein verstanden werden.“ Diese Bemerkung wird nun dadurch verstärkt, dass die Aufforderung zugleich eine Forderung des Menschen an sich selbst darstellt; vgl. Abs. 2.3. in dieser Arbeit.

²⁶⁵ Ebd., S. 161.

kann aber nicht in Formen und Gestaltungen, seien sie sprachlich oder imperativ verfasst, aufgehen. Der Mensch soll nicht Etwas, ein Gesetz, eine Vorgabe etc., realisieren, sondern *sich selbst* und ist damit nicht *gerufen*, sondern *aufgerufen*.

Das *unbedingte Sollen* dieses Rufes, im Sinne einer Begründung des Faktums durch die Vernunftnatur (wie Kant dies vollzieht), wird bei Heidegger somit ontologisch verstanden, was nicht heißt, dass im Ruf gar kein ethischer Gehalt transportiert wird oder dessen Verbindlichkeit notwendig ausgeschlossen bleibt. Der Ruf des Gewissens ist vielmehr von einer anderen *strukturellen* Qualität als das moralische Gesetz:

„Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens (...). Was der Ruf erschließt, ist trotzdem eindeutig, mag er auch im einzelnen Dasein gemäß seiner Verstehensmöglichkeit eine verschiedene Auslegung erfahren.“²⁶⁶

Heidegger hat das Problem der Verbindlichkeit bzw. der *Objektivität* des Rufes, um mit Kant zu sprechen, schon gesehen, auch wenn man ihm dies als Schwäche seines Gewissensverständnisses vorwerfen kann. Denn der Ruf ist *trotzdem eindeutig* und unabhängig vom subjektiven Standpunkt des je einzelnen Menschen - so Heidegger. Diese Schwierigkeit wird im § 57 von *Sein und Zeit* behandelt. Heidegger sieht den Sachverhalt des Rufes nicht als ein *ontisches*, das heißt auf der empirisch/phänomenalen Ebene angesiedeltes Problem, sondern rechtfertigt die *Objektivität* des Rufes durch dessen Seinscharakter. Der Ruf ist nämlich ein *Dazwischen*, weder von äußeren Gegebenheiten (so wie etwa das Antlitz bei Levinas als ontologischer Grund ethischen Seins fungiert) noch von inneren Strukturen geleitet (so wie die moralischen Prinzipien Kants aus der Vernünftigkeit des menschlichen Geistes stammen). Vielmehr ist es ein Seinsgeschehen, das einfach *ist* und darum *faktisch* präsent, also ein Faktum darstellt:

„Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder *geplant*, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. >Es< ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch *über* mich.“²⁶⁷

²⁶⁶ SZ, S. 273/274.

²⁶⁷ Ebd., S. 275.

Der Ruf ist keine mentale Intuition des Bewusstseins²⁶⁸, *nie von uns selbst geplant noch vorbereitet*, oder ein Willensentschluss, *noch willentlich vollzogen*, kein kalkuliertes Vorgehen, also *wider Erwarten und gar wider Willen*, sondern ein Geschehen des eigenen Seins *im Selbst*, was die scheinbare Dialektik von Innen und Außen transzendiert. Heidegger setzt dies sprachlich so um, dass er sagt, der Ruf komme *aus* und *über* den Menschen zugleich. Da der Mensch ist (Sein hat), *ist* auch das Gewissen, *ist* auch der Ruf gegenwärtig²⁶⁹. Der Bezug zu Anderen ist diesem Vollzug untergeordnet, sodass der *intersubjektive* Aspekt des Rufes, das bei Kant eine wichtige Rolle bei der Legitimierung des moralischen Gesetzes spielt, als eine *Begleiterscheinung* dieser Seinserfahrung, integriert ist - und darum von Heidegger selbst nie thematisiert wird.

2.1.2.2. Der Ruf des Gewissens

1. Der Inhalt des Rufes

Heidegger setzt sich nach diesen allgemeinen Überlegungen zum Wesen des Rufes mit der Frage nach dem Gehalt des Rufes auseinander und spricht damit auch inhaltliche Aspekte dessen an. Wenn der Mensch Sender und Empfänger dieses Rufes zugleich ist, stellt sich folglich die Frage: Wer spricht? Die Vernunft, ein *Über-ich*, ein Es, eine äußere Instanz? Und was wird im Rufen *ausgesprochen*? Heidegger hält es ganz klar fest:

„Der Rufer ist in seinem Wer >weltlich< durch nichts bestimmbar. (...). Der Rufer ist dem alltäglichen Man-selbst unvertraut - so etwas wie eine *fremde Stimme*.“²⁷⁰

Der Mensch in seiner alltäglichen und damit abhängigen Existenz ist Zielpunkt des Rufers. Beide Pole, Rufer und Angerufener, sind aber nicht seinsmäßig verschieden, sondern Weisen des *einen* Selbstverhältnisses, wie sich dies schon im Blick auf die Seinsweisen des Daseins, *Uneigentlichkeit/Eigentlichkeit* zeigte (Abs. 1.1.2.). Gleichzeitig entsteht auf phänomenaler Basis ein gewisses Befremden des Menschen gegenüber sich selbst, ist doch der *Rufer dem alltäglichen Man-selbst unvertraut - so etwas wie eine fremde Stimme*.

Im Ruf trifft der Mensch letztlich auf sein Selbst, auf seine alltägliche Identität. Was ihm im Ruf *mitgeteilt* wird, ist er gleichsam selbst, ist die Bestimmung und der Sinn dieser

²⁶⁸ Luckner, Andreas: *Wie es ist, selbst zu sein*, S. 162.

²⁶⁹ Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 117.

²⁷⁰ *SZ*, S. 277.

alltäglichen Personalität. Aus dem In-der-Welt-sein tritt der Mensch gleichsam *tiefer* in sein eigenes Sein ein. Es öffnet sich ein Selbstbezug, der durch das Leben in der Welt verschüttet ist:

„Was soll aber das Dasein aus der Unheimlichkeit seines geworfenen Seins auch berichten? Was bleibt ihm anderes, denn das in der Angst (siehe § 40, Anm. des Verfassers) enthüllte Seinkönnen seiner selbst? Wie soll es anders rufen, denn als Aufrufen zu diesem Seinkönnen, darum es ihm einzig geht?“²⁷¹

Der Mensch erkennt sich im Ruf zunächst als abhängiges, *geworfenes*, das heißt als ein begrenztes und heteronomes Wesen, was besonders in der Angst erfahren wird (Abs. 3.1.1.). Mit dieser Grunderfahrung tritt er zugleich in eine Beziehung zu sich selbst als eines Selbst ein, in welcher der Sinn und die Grundverantwortung gegenüber dem eigenen Sein zum Ausdruck kommt, nämlich das *eigenstes Seinkönnen*, die Grundbefähigung des eigenen Seins, das Leben als Ganzes anzunehmen, sich dafür zu öffnen, frei zu sein, eben das *Sein zu können*²⁷².

Es liegt hier also ein innerer ontologischer Selbstbezug vor. Der Angerufene ist der Mensch, aber in seiner Heteronomie, der Rufer ist ebenfalls der Mensch, aber in seiner *Freiheit* zu seinem Seinkönnen, seiner *Autonomie* für das Sein etc. Der Mensch wird sich dieser wechselseitigen Bezogenheit bewusst. Das *Faktum* des Rufes ist darum nicht nur ein deskriptives Phänomen, sondern offenbart zugleich einen Anspruch Angelegenheit. Heidegger nennt diese thematische Korrelation *angerufen* und *aufgerufen*. Bei Heidegger fehlt es allerdings an einer stringenten Ableitung dieses Zusammenhanges. Er sagt lediglich:

„Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt).“²⁷³

Heidegger sagt nicht, *wie* der Mensch gleichsam sich selbst aufruft. Er sagt nur: folgt der Mensch dem Aufruf, folgt er sich selbst und kommt dadurch in das richtige Seinsverhältnis, zu dem er eigentlich bestimmt ist, ja, das er ursprünglich immer schon *ist* und damit sein *soll*.

²⁷¹ Ebd.,

²⁷² Vgl. Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 115: „Das Gewissen ist (...) hier intuitiv als Bezeugung des Ganz- und Selbstseinkönnens des Daseins gesetzt.“ Allerdings ist fraglich, ob das im Ruf des Gewissens Gesagte im thetischen Sinne verstanden werden muss. Das von Luckner angezeigte intuitive Vorgehen Heideggers kann kein thetisches sein, weil es immer eine Setzung von etwas bisher nicht Dagewesenem voraussetzt, Heidegger aber erst im Verlauf seiner Analyse des Gewissens darauf stößt.

²⁷³ *SZ*, S. 277.

Sein und unbedingtes Sollen des Menschen gehen hier nahtlos ineinander über. Das *unbedingte Sollen* ist darum immer Teil des eigenen Seins. Der Ruf ist darum möglicherweise mit dem moralischen Gesetz in diesem Punkt *inhaltlich*, aber nicht *strukturell/terminologisch* vergleichbar.²⁷⁴

2. Die Objektivität des Rufes

Neben der Frage nach dem *Inhalt*, dem Wer des Rufes, stellt sich für Heidegger die Frage nach seiner Verbindlichkeit, der Objektivität und Gültigkeit. Dies ist ein Problem, das bereits an geklungen war und jetzt behandelt werden soll. Heidegger bestimmt den Ruf als einen persönlichen, der nicht durch die interpersonale Vernetztheit der Menschen a priori (siehe Kants Reich der Zwecke, *GMS* BA 74ff=AA 4, 433ff, Anm. des Verfassers) zu erschließen ist. Bei dem je einzelnen Menschen setzt Heideggers philosophisches Denken an. Von dorthier wird so etwas wie Verbindlichkeit erklärt. Diese wird von ihm paradox formuliert:

„Weil das Gewissen im Grunde und Wesen *je meines* ist. Und das nicht nur in dem Sinne, dass je das eigenste Seinkönnen angerufen wird, sondern weil der Ruf aus dem Seienden kommt, das ich je selbst bin. (...). Die >Objektivität< des Anrufes erhält dadurch erst ihr Recht, dass die Interpretation ihm seine >Subjektivität< beläßt, die freilich dem Man-selbst die Herrschaft versagt.“²⁷⁵

Heidegger behauptet, dass in der Jemeinigkeit (Abs. 1.1.3.), dem personalen Aspekt des Rufes, die Subjektivität des Menschen und *zugleich* seine Objektivität als Einheit gegeben sind. Die Objektivität besteht seinem Dafürhalten nach nur in der Anerkennung der Subjektivität des menschlichen Selbstbezugs, also im Daseinsbezug des Gewissens *für* mich, wodurch die Subjektivität als solche *belassen wird*. Aus diesem Grund, und gerade *weil* der Ruf so erscheint, kann er ein *ethischer* Ruf im ontologischen Sinne sein²⁷⁶. Die Garantie und somit Verbindlichkeit besteht darin, dass der Mensch sich als Einzelner und damit sein Seinkönnen erkennt²⁷⁷, dass er sich eben nicht als heteronomes Wesen von den Vorgaben der

²⁷⁴ Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, S. 207.

²⁷⁵ *SZ*, S. 278.

²⁷⁶ Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 141: „Das Gewissen spricht den Einzelnen auf seine Verantwortlichkeit anscheinend ja selbst dann an, wenn der Inhalt seines Rufes sich der Maßstäbe der Öffentlichkeit bedient.“ Die hier dargelegte Interpretation des Gewissensrufes als eines auf Verantwortung hinauslaufenden Phänomens, untermauert die These, dass man Kants moralisches Gesetz mit dem Ruf des Gewissens zusammen denken kann; vgl. *Abs. 2.3.* in dieser Arbeit.

²⁷⁷ Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, S. 187.

Gesellschaft und deren Strukturen her versteht und dem *Man die Herrschaft versagt*. Damit wird aber nicht von einer Idee eines *allgemeinen* Gewissens ausgegangen. Indem der Ruf dem Mensch sein verschüttetes Sein als ein Können, eine Möglichkeit, eine Freiheit und Autonomie offenbart²⁷⁸, ist er recht besehen *objektiv* (im Kantischen Sinne).

Heidegger macht sich primär keine Gedanken über die Notwendigkeit eines Nachweises der Intersubjektivität oder einer vernunftbezogenen Einsehbarkeit des Rufes. Er versteht den Ruf nicht explizit als ein Gesetz im juristischen Sinne, sondern lässt diesen Aspekt zur Interpretation offen. Gleichzeitig ist er von der *Eindeutigkeit* und damit *Notwendigkeit des Inhaltes* überzeugt, was man ihn Sinne eines *Gebotes* auffasst:

„Mit der vorstehenden Interpretation des Rufers, die rein dem phänomenalen Charakter des Rufens folgt, wird die >Macht< des Gewissens nicht herabgemildert und bloß >subjektiv< gemacht. Im Gegenteil: die Unerbittlichkeit und Eindeutigkeit des Rufes wird so erst frei.“²⁷⁹

Das Zitat deutet nur an, was den Ruf trotz seiner individuellen Konnotation zu einem gültigen Ruf an alle Menschen macht: das Sein ruft den einzelnen Menschen und dieser Ruf geht alle an, ist also *nicht herabgemildert und bloß subjektiv*. Denn alle partizipieren am Sein, was Heidegger zwar explizit nicht sagt, aber wohl voraussetzen muss. Im Ruf wird sich der Mensch, seiner Freiheit gegenwärtig, ähnlich wie für Kant das moralische Gesetz die Autonomie des Willens sichtbar macht, mit der er sich dem Sein, der Endlichkeit aber auch dem Seinkönnen stellen kann, um dadurch offen zu sein, *ethisch* zu sein im Sinne der Verantwortung²⁸⁰. Somit lassen sich folgende Aspekte des Gewissensrufes festhalten, die für einen Vergleich mit dem Kantischen Ansatz plausibel erscheinen:

Das Faktum des Rufes

1. Faktum des Rufes als Selbstbezug der Existenz
2. Formalität des Faktums

Der Rufes Gewissens

1. Inhalt des Rufes
2. Objektivität des Rufes

²⁷⁸ Ebd., S. 186.

²⁷⁹ SZ, S. 278.

²⁸⁰ Görland, Ingrid: *Transzendenz und Selbst*, S. 39.

Fazit: Das Gewissen ruft den Menschen zu seinem eigenen Sein, womit es gleichsam zu dessen Ausdruck wird. Dieser Ruf ist nicht als wortwörtliches Gebot zu verstehen oder als Situationsgeschehen zu begreifen, in denen es moralisch relevant wäre, sondern ruft den Menschen in seinem Sein immer und in *jedem, immer schon, je schon* gegebenen Augenblick. Aus diesem Grund kann der darin ausgesprochene *Inhalt* nicht fixiert werden, redet das Gewissen im *Schweigen*.

Das Gewissen ist kein inneres Zwiegespräch, sondern ein ontologisches Selbstverhältnis des Menschen. Durch den Ruf wird ihm seine ontologische Bestimmung, das *eigenste Seinkönnen* offenbar gemacht, aber zugleich auch die eigene Situation des heteronomen Verhaltens vor Augen geführt: das Sein im Man als Man-selbst. *Objektiv* ist der Ruf als Faktum deshalb, weil der Mensch existiert, *da ist* und dies derart, dass er sein ganz persönliches Leben vollzieht, *jemeinig* ist. Darum ist auch das Gewissen je meines, aber gerade darin objektiv, weil hierdurch der Seinscharakter (auf den es Heidegger primär ankommt) wesentlich zur Geltung kommt und einen Primat vor bestimmten Inhalten einnimmt, seien sie moralischer oder anderer Natur.

Im eigenen Sein ruft sich der Mensch zu diesem Sein, was zunächst nicht in einem Bewusstseinsakt geschieht, sondern immer und überall. Das Gewissen ist darum kein allgemeines Phänomen, das sich aus einem *qualitativen* Existenzverständnis des Menschen deduzieren lässt (etwa durch die Vernunftnatur bei Kant). Vielmehr deutet Heidegger es als ein Geschehen, das alle angeht. Eine eindeutige Bestimmung lässt sich aus den Textbezügen nicht rekonstruieren.

Im Folgenden soll es darum gehen, das *Wie* dieses Rufes, das Erleben und Antwortgeben des Menschen auf das Gewissen zu erörtern. *Das Gewissen ist dabei die ontologische Bedingung der Möglichkeiten für seinsgemäßes Handeln, wie auch das moralische Gesetz Grund und Prinzip moralischen Wirkens bei Kant ist.* Denn trotz der scheinbar totalen Inhaltsleere und Formalität des Gewissensrufs, können darin doch so etwas wie *Inhalte* erkannt werden, weil der Ruf immer mit einer Konsequenz verbunden ist. Heidegger bestätigt dies durch eine andere Terminologie:

„Wenn der Rufer und der Angerufene je das eigene Dasein *zumal selbst* ist, dann liegt in jedem Überhören des Rufes, in jedem Sich-verhören eine bestimmte *Seinart* des Daseins. Ein freischwebender Ruf, auf den >nichts erfolgt< ist, existenzial gesehen, eine unmögliche Fiktion.“²⁸¹

²⁸¹ *Sein und Zeit*, S. 279.

Es wird sich zeigen, ob Heidegger seinem eigenen Anspruch gerecht wird. Denn das Sein des Gewissens muss Vieles im Unklaren und Unbestimmten belassen, was auch durch den Sprachduktus bestimmt wird. Kants Ansatz einer Begründung des moralischen Gesetzes scheint deshalb stringenter und überzeugender, weil er von einer klaren Zielbestimmung desselben ausgeht. Aber vielleicht liegen die beiden Positionen in der Hinsicht nur methodisch auseinander.

2.1.3. Die Schuld und das Anrufverstehen

Dieser letzte Abschnitt verfolgt die Absicht, die Art und Weise des Verhaltens des Menschen gegenüber dem Ruf des Gewissens herauszuarbeiten. Die Begriffe Schuld/Anrufverstehen bilden einen dritten thematischen Kontext, innerhalb dessen das Dasein zu sich selbst in eine Beziehung tritt, jetzt aber im Hinblick auf einen darin erkennbaren *ethischen Horizont*, im Hinblick auf theoretische Grundstrukturen, die eine Verantwortung des Daseins fundieren. Heidegger behandelt beide Begriffe in Korrelation zueinander, besonders in § 58 von *Sein und Zeit*.

Das Anrufverstehen ist grundsätzlich im ontologischen Sinn aufzufassen. Es ist nicht primär als eine kognitive oder reflexive, sondern als eine seinsbezogene Größe verstehen. Gleichzeitig kann es aber nur vom Schuldigsein her begriffen werden, womit beide Termini einen komplexen Sachzusammenhang darstellen, der inhaltliche und thematische Schwierigkeiten in der Interpretation der genannten Termini hervorruft. Darum ist festzuhalten, dass beide Begriffe von Heidegger eng aufeinander bezogen werden und im Kontext dieser Untersuchung auch analytisch schwer zu trennen sind. Heidegger stellt deshalb zu Beginn des § 58 noch einmal das Wesentliche des Rufes heraus, um so seine Bedeutung und Funktion aufzuzeigen:

„Das Anrufen des Man-selbst bedeutet Aufrufen des eigentlichen Selbst zu seinem Seinkönnen und zwar als Dasein, das heißt besorgendes In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen. (...). Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen; er erschließt es als das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins.“²⁸²

Der Anruf ist die Forderung eines *Aufrufens*, die der Mensch an sich selbst stellt und die doch aus ihm kommt, aus seinem eigenen Wesen, welches von Heidegger *eigentliches Selbst* genannt wird. Das eigentliche Selbst ist ein Gerufenwerden aus der Heteronomie, dem

²⁸² Ebd., S. 280.

besorgenden In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen, dem Leben als Man-selbst, jener oberflächlichen Identität des Menschen, hinein in eine Existenzweise, die der Welt nicht entsagt, sondern in ihr realisiert wird. Diese Lebensweise hat zunächst keinen allgemein verbindlichen Charakter, wie z. B. der Anspruch des moralischen Gesetzes oder die ethischen Prinzipien Kants. Sie ist *kein ideales, allgemeines Seinkönnen*. Der Ruf öffnet den Menschen für sich selbst, für seine Freiheit, *erschließt* ihn und tut dies für den je einzelnen Menschen, ganz persönlich und ganz individuell.

2.1.3.1. Die Schuld

Heidegger misst dem Ruf dabei eine bestimmte *Qualität* bei: der Mensch wird in seinem Sein als *schuldig* identifiziert, ein Sachverhalt, welchen er mit dem *Faktischsein* des Daseins verbindet. Seine These, die er im Folgenden zu erhärten sucht, lautet deshalb: die *Faktizität* des Menschen ist vom Schuldigsein bestimmt. Was dies genau bedeutet, bleibt zunächst noch offen:

„Die Idee der Schuld kann nicht willkürlich ausgedacht und dem Dasein aufgezwungen werden. Wenn aber überhaupt ein Verständnis des Wesens der Schuld möglich ist, dann muß diese Möglichkeit im Dasein vorgezeichnet sein. (...) Liegt etwa, was in uneigentlicher Auslegung als >Schuld< verstanden wird, im Sein des Daseins als solchem, so zwar, dass es schon, sofern es je faktisch existiert, auch schuldig *ist*?“²⁸³

Der Mensch existiert und indem er seine Existenz vollzieht, wird diese qualitativ als eine schuldige Existenz verstanden, das heißt als etwas, was ihm ursprünglich zukommt, zu ihm gehört, seinsmäßig mit ihm verbunden ist, also eine *Möglichkeit* darstellt, die *im Dasein vorgezeichnet* ist. Dabei darf nicht an eine theologisch/religiöse Interpretation des Schuldbegriffes gedacht werden. Heidegger verwendet den Terminus streng ontologisch. Auch ist damit nicht das Fehlgehen und Zuwiderhandeln gegenüber moralischen Gesetzen angesprochen²⁸⁴, etwa der *sittlichen Schuld* oder alltägliche bzw. umgangssprachliche Phänomene der Schuld, z. B. Schulden haben, sich schuldig machen etc.:

„Der Begriff der sittlichen Schuld ist denn auch ontologisch so wenig geklärt, dass Auslegungen dieses Phänomens herrschend werden konnten und blieben (...). Gleichwohl liegt in der Idee von >schuldig< der Charakter des *Nicht* (...). Die formal existenziale Idee

²⁸³ Ebd., S. 281.

²⁸⁴ Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 157.

des >schuldig< bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein - das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*.²⁸⁵

Die Schuld ist kein Mangel, kein Nichterfüllen einer Forderung, keine Privation²⁸⁶, weder am Sein noch am Guten, wie es die mittelalterliche Philosophie noch gedacht hat (z. B. die Idee des Guten bei Platon, die christliche Scholastik). Vielmehr besteht sein Grundverständnis von Schuld, die *Idee von schuldig*, darin, dass der Mensch *an seinem Sein* schuldig ist und dass daraus erwachsende *Forderung* eine Forderung an dieses Sein ist. Er wird nicht gegenüber Jemandem oder Etwas (Gesetz, Gebot, Gott) schuldig, sondern unterlässt es, er selbst zu sein. Er bleibt als schuldiges Wesen hinter seinem eigenen Sein zurück, und das bedeutet hinter seinem Seinsanspruch, der in ihm liegt.

Darin liegt aber ein grundsätzliches Paradox. Denn einerseits ist die eigene Existenz die Ursache für dem Umstand des Schuldigseins, also die Tatsache, dass der Mensch *ist, faktisch* in der Welt lebt, sich vollzieht (Abs. 1.1.1.) und in Abhängigkeiten *heteronom* agiert. Er ist Verursacher dieser *Seinsschuld*, d. h. *Grundsein einer Nichtigkeit*, wie es im Zitat heißt.

Andererseits hat der Mensch diese Seinsschuld aber nicht selbst hervorgebracht, *hat den Grund selbst nicht gelegt*, eben weil er nicht entschieden hat, in der Welt zu sein, sondern geboren wurde. Hierin liegt mehr als eine Ironie oder Tragik des menschlichen Daseins, sondern das Paradox des Lebens schlechthin, folgt man Heidegger in diesem Punkt. Denn: zu sein, zu existieren bedeutet darum auch schwer an dieser Existenz zu tragen, sie als *Last* und Mühsal, als *Sorge*, im psychologischen Sinne des sorgenvollen Lebens zu verstehen²⁸⁷.

Der Mensch *ruht in seiner Schwere*, umschreibt Heidegger diesen Umstand. Er lebt faktisch, in der Welt, als schuldiges Wesen, und indem er lebt, ist auch schon sein Leben als Seinkönnen mit gegeben, aber nicht realisiert. Da er diese Wahrheit seiner Existenz nicht annehmen kann und an deren Bewusstwerdung arbeitet, weist er sich selbst unvermeidlich als *schuldiges* Wesen aus:

„*Als dieses Seiende*, dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, *ist es existierend* der Grund seines Seinkönnens. Ob es den Grund gleich *selbst nicht gelegt*

²⁸⁵ SZ, S. 282/283.

²⁸⁶ Vgl. Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, S. 46. Der Autor stellt an Heidegger die kritische Rückfrage, inwiefern dieser die Bestimmung des Mangelbegriffs genügend differenziert habe: „Hier ist Heidegger kritisch zu befragen, ob ein Mangel prinzipiell nur dem Sein von der Seinsart des Vorhandenen zukommen kann. Dieser eingeschränkte Begriff von Mangel wird von Heidegger ohne Begründung eingeführt.“

²⁸⁷ Allerdings hat Heidegger selbst eine solche Interpretation des Schuldigseins zurückgewiesen, obschon die vom ihm gebrauchten Termini eine solche Assoziation suggerieren; vgl. Becker, Oskar: *Para-Existenz*, S. 273: „Das Dasein besitzt einen gewissen >Lastcharakter<, weil es die Last seines >Schuldigseins< zu tragen hat; (...).“ Vgl. SZ, S. 284.

hat, ruht es in seiner Schwere, die ihm die Stimmung als Last offenbar macht. (...) Grundseind, dass heißt als Geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinem Möglichkeiten zurück.“²⁸⁸

Der Mensch vollzieht sein Leben und legt dadurch den *Grund* für das Sein seiner eigenen Existenz, für die Art und Weise es zu gestalten. Aber dieses Leben vollzieht er nicht aus seinem eigentlichen Selbst, sondern aus dem Man-selbst, dem Leben als ein *Seiendes*, wie Heidegger sagt, als endliches Wesen, das seine Möglichkeiten nicht wahr- und annimmt, *hinter seinen Möglichkeiten zurückbleibt*, seine Grenzen, insbesondere den Tod, nicht anerkennt und sich diese bewusst macht, also im Zustand der Geworfenheit lebt.

Für Heidegger ist die Schuld kein durch die Vernunft hervorgebrachtes Faktum des Bewusstseins, sondern ein *ständiger* Lebensumstand, ein Geschehen im Sein, eine Art und Weise des menschlichen Lebensvollzugs²⁸⁹. Sie ist allerdings nicht als *ethisches* Problem im engeren Sinne, sondern als ein grundsätzlich *ontologisches* zu verstehen. Denn der Mensch ist im Zustand des Schuldigseins nicht er selbst, nicht sein *eigentliches Selbst*, das er durch seine Existenz ausdrückt, sondern eine reduzierte Form dieses eigentlichen Selbst. Darin besteht seine ontologische Schuld, die nicht notwendig als metaphysische oder gar theologische Schuld gegen ein göttliches Sein verstanden werden darf, aber für diese Interpretationsweise, zumindest formal, Raum lässt. Zwar versucht der Mensch sich auch in diesem Zustand zu befreien, sich zu entsprechen, aus dieser Beschränkung heraus zu finden bzw. seine Freiheit selbst bestimmend zu gebrauchen. Da dies aber aus einem falsch verstandenen Selbst- und Seinsverhältnis heraus geschieht, gerät alles Verhalten in diesem Punkt zu kurz, ist alles *Entwerfen* begrenzt und *nichtig*. Darum ist jeder Versuch eines echten Selbstverstehens (*Seinkönnens*) auch immer eine Art der Selbstbegrenzung, also *nichtig*, wie Heidegger sagt, und damit in letzter Konsequenz *endlich, begrenzt*²⁹⁰:

„Darin liegt aber: seinkönnend steht es je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es eine andere *nicht* und hat sich ihrer im existenziellen Entwurf begeben. (...) Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und

²⁸⁸ SZ, S. 284.

²⁸⁹ Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 154.

²⁹⁰ Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 150: „Klar ist nur, dass die Freiheit als endliche begriffen werden muss, indem sie in Faktizität und Geworfenheit unüberwindliche Schranken findet.“ Allerdings sind gerade die Grundstrukturen des Menschen, seine Faktizität der Existenz, und damit auch die Geworfenheit, Grundbedingung dafür, diese Freiheit zu nutzen, um sich der eigenen Grenzen bewusst zu werden und damit verantwortlich zu handeln.; vgl. *Abs. 1.4.3.* in dieser Arbeit.

Nichtaushwählenkönnens der anderen. (...) Die existenziale Nichtigkeit hat keineswegs den Charakter einer Privation, eines Mangels gegenüber einem ausgesteckten Ideal, das im Dasein nicht erreicht wird, sondern das Sein dieses Seienden ist vor allem, was es entwerfen kann und zumeist erreicht, *als Entwerfen schon nichtig*.²⁹¹

Das menschliche Sein hat die Eigenschaft, in seinem Streben nach Ganzheit und Eigentlichkeit begrenzt zu sein, was Heidegger als *Nichtigkeit* versteht. *Ständig ist es eine andere nicht*, heißt es im Zitat deshalb. Sich in diesem Begrenzt- und Endlichsein zu entscheiden, sich zu entwerfen etc., *sich in den existenziellen Entwurf zu begeben*, macht den Menschen qua Seinsvollzug schuldig. Er kann nicht anders als ein Mensch des Wählens und damit Ausblendens von Möglichkeiten *sein*. Er lebt also im Zustand der so genannten *existenzialen Nichtigkeit*. Diese Nichtigkeit hat kein negatives Vorzeichen. Sie wird weder als *Privation, Mangel* verstanden, noch wird sie im Verhältnis zu einem allgemein vorgegeben, *ausgesteckten Ideal* seiner Existenz, z. B. *Sittlichkeit*, gemessen. Vielmehr ist alles Tun und Streben und *Entwerfen schon nichtig*, schon von dieser Begrenztheit umgeben und bestimmt. Damit ist mit dem *Schuldigsein* paradoxerweise die Freiheit gegeben: der Menschen *muß* entscheiden, das ist seine *Seinspflicht*. Aber indem er diese Pflicht vollzieht entwirft er sich auch, handelt als freier Akteur oder wird ihm die grundsätzliche Möglichkeit gegeben, er selbst zu werden²⁹².

Es ist seine Pflicht sich zu entwerfen, wobei diese Pflicht in der Dimension der Freiheit aufgegeben ist, was Heidegger als *Freisein* bezeichnet. Somit ist *Schuldigsein* auch *Aufruf* zur Realisierung des eigenen Selbst, des bewussten Annehmens von Grenzen, die die Endlichkeit (das Geworfensein) zieht²⁹³.

2.1.3.2. Das Anrufverstehen

Was meint in diesem Zusammenhang der zweite Aspekt, das so genannte Anrufverstehen? Heidegger versteht diesen Begriff, im Kontrast zum *Schuldigsein*, als ein aktives Geschehen, das vom Dasein genuin vollzogen wird. Wenn das *Schuldigsein* eine Notwendigkeit, eine Pflicht, ein *Muß* und *Sollen* des Menschen in der Hinsicht anzeigt, dass er gar nicht anders kann, als endlich zu sein, zu wählen und auszublenden, sich zu entwerfen, aber gleichzeitig darin einer Begrenzung unterworfen zu sein, dann ist im Gegenzug das Verstehen des Rufes ein *freies* Annehmen des eigenen Seins als mögliches, als verantwortetes.

²⁹¹ SZ, S. 285.

²⁹² Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 151.

²⁹³ Luckner, Andreas: *Wie es ist, selbst zu sein*, S. 164.

1. Das Grundverständnis des Anrufverstehens

Der Mensch *hört, versteht* (metaphorisch gesprochen) und erkennt sein Sein als schuldiges, als begrenztes. Er entdeckt sich als Jemand, der hinter sich selbst immer zurückbleibt, aber diesen Zustand, der er *ist*, zugleich bejahen, annehmen bzw. *positiv* respektieren soll. Denn der Ruf bezeugt beides: den Menschen in seiner Faktizität und seiner Möglichkeit. Dies zu *verstehen* ist die Aufgabe des Menschen, wozu Freiheit unerlässlich ist:

„Der Anruf ist vorrufender Rückruf, *vor*: in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es ist, existierend zu übernehmen, *zurück*: in die Geworfenheit, um sich als nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat. Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, dass es - (...) - aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt *schuldig ist*.“²⁹⁴

Der Mensch ist *aufgerufen*, durch sein bloßes Existenzsein, sich in seiner *Geworfenheit*, also Endlichkeit, Heteronomie, Man-selbst etc. anzunehmen und diese Elemente in seine Existenz *aufzunehmen*²⁹⁵, wie Heidegger das nennt. Insofern ist der Ruf ein *Rückruf*. Darüber hinaus soll er aber auch aktiv an der Realisierung seines Seins, einer Verantwortung gegen sich selbst, arbeiten, soll er diese *übernehmen*, also selbst aktiv und handelnd werden. Insofern ist der Ruf ein *vorrufender*. Heidegger interpretiert diese beiden Aspekte des Rufes als ein *Sollen*, ein implizites Gebot, das nicht durch einen intersubjektiven Vernunftbezug gewährleistet wird, wie dies bei Kant der Fall ist, sondern durch die reine Annahme und Behauptung, dass mit dem Sein schon das Gebot, mit dem Schuldigsein schon eine Forderung an den Menschen ergeht. Denn *der vorrufende Rückruf gibt dem Dasein zu verstehen, dass es aus der Verlorenheit des Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt schuldig ist*.

Beide Aspekte gehören zusammen: Schuldigsein und Anrufverstehen. Den Schuldbegriff versucht Heidegger dabei von jedweder *ethischen* Konnotation freizuhalten²⁹⁶. Er bildet vielmehr die Bedingung der Möglichkeit für moralisches Handeln. Das Sein des Menschen ist der Ursprung für *ethisches Sein, für Moralität überhaupt*, obschon Heidegger eine solche Auslegung offen lässt:

²⁹⁴ SZ, S. 287.

²⁹⁵ Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 162.

²⁹⁶ Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 152: „Das sittliche Gewissen spricht in ganz anderem Sinne schuldig als der Ruf, mit dem das Dasein sich aufs eigenste Schuldigsein vorruft.“ Diese Aussage ist einerseits richtig, aber andererseits nicht ganz vollständig. Natürlich ist die Qualität von Schuld eine andere, aber sie wird in beiden Fällen *als* Schuld, als Anspruch wahrgenommen, oder wie Kant sagt, als Pflicht; vgl. Abs. 2.3. in dieser Arbeit.

„Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das >moralisch< Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen. Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt.“²⁹⁷

Schuld ist also das Fundament von Moralischsein im eigentlichen Sinne²⁹⁸, die *existenziale Bedingung der Möglichkeit*. Das klassische Verständnis, dass die in der menschlichen Vernunft liegende Anlage zur Moralität der Grund und die Ursache ethischen Handelns ist, kehrt Heidegger radikal um. Für ihn *kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht durch Moralität bestimmt werden*.

2. Das Anrufverstehen als verantwortete Freiheit

Vielmehr gehören Schuldigsein und Anrufverstehen zuinnerst zusammen, weil der Mensch einerseits in die Pflicht gegenüber seinem Sein als mögliches, eigenstes, genommen ist. Andererseits aber ist diese Pflicht ein Akt der Freiheit eben desselben Menschen, weil es im Prinzip eine Wahl des eigenen Selbst ist:

„Dann bedeutet aber das Aufrufen zum Schuldigsein ein Vorrufen auf ein Seinkönnen, das ich je schon bin. (...) Das rechte Hören des Anrufes kommt dann gleich einem Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen (...). Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich gewählt.“²⁹⁹

Das *Aufrufen* ist ein Selbstannehmen der eigenen Existenz in ihrer Endlichkeit, ihrem *Schuldigsein*, aber damit zugleich ein Handeln und in der Hinsicht ein *Verstehen* seines eigenen Seins, das *als* Gebot auftritt, und mit der Existenz *da ist* (faktisch also), wie auch das Gebot des moralischen Gesetzes im Bewusstsein bei Kant. Das *Vorrufen* ist dagegen eine Selbstübernahme, eine aktive Realisierung der Forderung des Seins, ein *Sichverstehen* der eigentlichen Existenzweise, das *eigenste Seinkönnen*. Das ist das, was der Mensch für sich wahrnehmen und leben *soll*. Das ist sein *Seinkönnen*. Da dieses Verstehen zum Sein gehört,

²⁹⁷ SZ, S. 286.

²⁹⁸ Vgl. Gethmann, Karl-Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, S. 163: „Die These von der >ontologischen< Schuld als Bedingung der Möglichkeit der moralischen lässt sich auf dem Hintergrund von Heideggers Prämissen leicht nachvollziehen.“ Allerdings fehlt hier der Verantwortungsaspekt der Schuld, der erst im Hinblick auf Kants Pflichtbegriff transparent wird.

²⁹⁹ SZ, S. 287.

ist der Mensch seinem eigenen Sein unterworfen oder *hörig*. Freiheit und Pflicht, Autonomie und Sollen, Anrufverstehen und Schuldigsein bedingen somit einander, weil *das Dasein rufverstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit ist*.

Darum ist der Begriff des Anrufverstehens für Heidegger zum einen das Sensibelsein für seine Endlichkeit, also Schuldigsein. Zum anderen bedeutet es aber auch eine Offenheit, die Freiheit, im *positiven* Sinne, *für* etwas und zwar für sein Sein als ein mögliches, eigenstes, ihm selbst eingeschriebenes und damit zur Verantwortung aufgetragenes:

„Gewählt wird das Gewissen-*haben* als Freisein für das eigenste Schuldigsein. *Anrufverstehen* besagt: Gewissen-*haben-wollen*. (...) sondern einzig Bereitschaft für das Angerufenwerden. (...). *Das Gewissen-haben-wollen ist vielmehr die ursprünglichste existenzielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens*. Rufverstehend lässt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*.“³⁰⁰

Der Mensch versteht sich, indem er annimmt, dass er schuldig *ist*, indem er annimmt, dass er ständig hinter sich zurückbleibt und eben nicht sein Selbst zum Ausdruck bringt, sondern ein heteronomes Verhalten am Leben erhält, das Man-selbst. Dieser Sachverhalt wird in den Begriffen des *eigensten Schuldigseins* und *faktischen Schuldigwerdens* sprachlich umgesetzt wird. Gerade die *Bereitschaft* dieses *Gewissen-haben-wollens*, diese Wahrheit an sich heran zu lassen, ist ein Ausdruck des Verstehens.

Damit aber wählt der Mensch zugleich auch ein Leben in Freiheit, verhält sich *aus seinem gewählten Seinkönnen*. Die Art des Wählens hat dabei keinen optional/empirischen Charakter, sondern meint vielmehr die Wahl des eigenen, des ganzen Seins, eine umfassende Bejahung der Existenz. Er wählt, was er eigentlich sein soll: nämlich ein ganzer Mensch und das heißt ein Mensch, der fähig ist, alle Facetten des eigenen Seins in sein Leben zu *integrieren*, um es psychologisch zu formulieren. Denn das ist das *Gesetz* seines Seins, nach seinem Sein zu handeln, *in sich handeln* zu lassen, wie Heidegger sagt.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Schuldigsein ist ontologisch betrachtet der Ausdruck für eine dem Menschen auferlegte *Seinspflicht*, nämlich die Herausforderung zu existieren, innerhalb dieses Existierens Entscheidungen zu treffen, hierin hinter sich selbst zurück zu bleiben, aber zugleich die prinzipielle Möglichkeit zu haben, als freier Mensch dazu

³⁰⁰ Ebd., S. 288.

zu stehen und dadurch offen zu werden für das eigene Sein, für sich selbst. Das ist der *Anruf* des Gewissens, und dies ist es, was er *bezeugt*, wie Heidegger sagt.

Den *Anruf* gestaltend zu *verstehen* meint wiederum: sich anerkennen als ein Wesen, das die oben genannten Strukturelemente des Schuldigseins aufweist, *aktiv* zu einem Umsetzen und Wahrnehmen dieser Strukturelemente beizutragen und den *Willen* zu haben, also eine *Seinsautonomie* auszuüben, all diese Bezüge zuzulassen, *sein zu lassen*, nicht zu verdrängen, sondern bewusst in sein Leben aufzunehmen. Das ist der *Aufruf*charakter des Gewissens. Im Blick auf einen Vergleich mit Kants sachlich analogem Begriff der Autonomie, können besonders zwei Aspekte hervorgehoben werden.

1. Grundverständnis des Anrufverstehens
2. Anrufverstehen als verantwortete Freiheit

Die Vergewärtigung dieses Sachkontextes ist wichtig, um den Kantischen Ansatz in seiner Andersartigkeit und Radikalität zu verstehen und möglichst kritisch als auch konstruktiv für einen Vergleich in den Blick zu bekommen.

2.2. Die ethische Dimension des Subjekts

Da Heidegger nur *formal*, das heißt im Rückbezug auf die ontologische Dimension, Strukturelemente analysiert, die ein Sollen begründen, können diese primär nicht im Sinne eines genuinen Begründungszusammenhangs für einen ethischen Existenzvollzug verstanden werden, sondern bilden nur einen *ethischen Horizont*. Kant dagegen entwirft ein Begründungsmodell zur Ermöglichung ethischen Seins des Menschen.

Er hat darin sowohl die theoretischen als auch praktischen Konsequenzen eines solchen Denkweges ausgelotet und dies, im Gegensatz zu Heidegger, mit Hilfe klassisch philosophischer Termini vollzogen, welche letzterer dezidiert ablehnt, vermeidet oder umdeutet. Kants Denken macht zudem einen qualitativen Unterschied zwischen dem natürlichen und dem ethischen Selbstverhältnis des Menschen, als Subjekt und als Person. Dies ist eine Differenz, die bei Heidegger durch die Unterscheidung von Man-selbst und eigentlichem Selbst zwar ebenfalls zum Ausdruck kommt. Sie besitzt aber nicht dieselbe systematische und entschiedene Klarheit bzw. stellt keinen qualitativen Unterschied im Hinblick auf ein moralisches Handeln und Sein dar. Allenfalls wird das Man-selbst als *Modifikation* des eigentlichen Selbst verstanden (Abs. 1.6.3.).

2.2.1. Die Vernunft und das Gewissen

Zunächst entwickelt Kant das Phänomen des Gewissens als ein *ursprünglich* zum Sein des Menschen gehöriges Grundgeschehen, das keinesfalls als eine rein *äußere* Strafinstanz bezeichnet werden darf, sondern zu seinem Wesen gehört³⁰¹. In der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es dazu:

„Hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein.“³⁰²

Das Gewissen liegt *in uns*, welches ein *wundersames Vermögen* ist, das in wertender Art und Weise moralisch relevante Situationen betrachtet und differenziert, *Richtersprüche* verkündet, heißt dies bei Kant. Das ist ein Gewissensverständnis, wie es Heidegger zwar ablehnt und als *vulgär* betitelt, aber dem darin ausgesprochenen Grundverständnis, meinem Dafürhalten, nicht gerecht wird. Was nämlich wichtig bleibt, ist jene Partikel *in uns*. Denn diese zeigt an, dass hier, obwohl es als Vermögen bezeichnet wird, dennoch ein *innerer* Selbstbezug des Menschen artikuliert ist, den Kant als einen vernünftigen, nicht als ontologischen bestimmt. Insofern kommen sich die beiden Denker inhaltlich nahe.

In der *Metaphysik der Sitten* baut er diesen Grundgedanken weiter aus, wo auch jenes von Heidegger verschmähte Gerichtshofmodell zur Sprache kommt. Dabei muss man sich vor Augen führen, dass das Gewissen *faktisch* ein zum Sein des Menschen, ja, aller Menschen gehöriges Vermögen, welches *ursprünglich*, also natürlich, seinsmäßig ist:

„Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall ein Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt (...), also eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht.“³⁰³

³⁰¹ Allerdings darf man ein inneres Bewusstsein vom moralischen Gesetz nicht gegen das Phänomen auspielen, als würden damit zwei verschiedene Sachverhalte ausgedrückt; vgl. Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 195: „Diese Stimme (d. h. die des moralischen Gesetzes, Anm. des Verfassers), die sich näher als die des Gewissens zeigt, ist nichts willkürlich zu Machendes, sondern dem ‚Wesen‘ des Menschen ‚einverleibt‘.“ Denn das Gewissen ist nicht nur eine auf Handlungen bezogene Instanz, sondern auch Ausdruck des inneren Selbstverhältnisses als eines verantwortlichen und damit ethischen bzw. moralischen; vgl. *MST A* 438= *AA* 6, 100.

³⁰² *KpV A* 175.

³⁰³ *MST A* 37/38=*AA* 6, 400.

Die Realität des Gewissens ist etwas, was ursprünglich *jeder* Mensch *in sich* hat. Es ist also kein äußeres Phänomen, nichts *Erwerbliches*. Das Gewissen ist demnach eine fundamental intersubjektive Erscheinung des menschlichen Geistes, die dem *Einzelnen* seine Vernünftigkeit bewusst macht, wodurch dem Menschen sein eigenes Vernunft-sein in der Gestalt seines Sittlichseins, seines Menschseins als eines *sittlichen Wesens*, zur Pflicht wird. Darum ist das Gewissen auch kein Akzidenz, keine *Obliegenheit*, wie Kant sagt, sondern eine *unausbleibliche Tatsache*.

Hier kann man Heideggers Überlegungen zum Gewissen als eines Phänomens des Seins mit einbeziehen. Denn nach ihm *gibt der Gewissensruf keine >praktischen< Anweisungen, (...) weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft*, also die *Möglichkeit zu handeln* begründet (SZ, S. 294). Auch die Plötzlichkeit, mit der es über den Menschen kommt, ist dem Kantischen Gewissen eigen. Allerdings verbindet Kant dies, im Gegensatz zu Heidegger, mit konkreten Situationen ethischen Handelns:

„Wenn es aber zur Tat kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich.“³⁰⁴

Das Gewissen ist zwar *in uns*, kann aber in entsprechenden Momenten, bei einer *Tat*, also in Handlungszusammenhängen, *über uns* stehen, uns *treffen*, *unwillkürlich und unvermeidlich* sprechen, wie der Ruf des Gewissens bei Heidegger (SZ, S. 275). Auch im Folgenden erweist sich die offensichtliche Fehlinterpretation Heideggers hinsichtlich des Wesens des Gewissens bei Kant. Denn dieses ist eine *innere* Instanz, die der Mensch zugleich selbst ist. Nicht Gott oder ein Über-ich, sondern das vernünftige Selbst, das Subjekt³⁰⁵, *ruft* sich selbst durch das Gewissen. Kant spricht auch hier, wie im Fall des personalen Selbstverhältnisses (Abs. 1.2.3.), von einem *Bewusstsein* dieser Instanz, nicht von einem *ontologischen Vollzug* dieses Inhaltes:

³⁰⁴ Ebd., MST A 39=AA 6, 401.

³⁰⁵ Interessant ist dabei auch zu sehen, dass die Vernünftigkeit des menschlichen Selbst, im Kontext seiner ethischen Dimension, im Sinne des eigentlichen Selbst aufgefasst werden kann und damit ein inhaltliche Nähe zum Terminus des eigentlichen Selbst bei Heidegger aufweist; vgl. Arifuku, Kogaku: *Heidegger und Kant*, S. 15: „Das moralische Gesetz geht demgemäß den Menschen als das eigentliche Selbst ´unmittelbar und kategorisch´ an, da er es seinem eigentlichen Selbst, d. h. seinem reinen Willen als Intelligenz, und zwar unbedingt zuschreiben kann.“ vgl. SZ, S. 129, u. Abs. 2.3. in dieser Arbeit.

„Das Bewusstsein eines **inneren Gerichtshofes** im Menschen (...) ist das **Gewissen** (...), und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) **macht**, sondern es ist seinem Wesen einverleibt.“³⁰⁶

Der Mensch hat ein Gewissen, das ihm gleichzeitig entzogen ist, das *er nicht willkürlich macht*, seiner Willkür nicht untersteht. Vielmehr ist es seinem Wesen (oder auch Sein) *einverleibt*, ontologisch nicht von ihm zu trennen, eben ein *innerer* Gerichtshof, eine existenzielle Realität, die zwar verdeckt, aber als solche nicht negiert werden kann. Denn dann müsste der Mensch sich selbst verneinen.

Darum könnte hier ein Bezugspunkt zu Heideggers ontologischem Verständnis von Gewissen gefunden werden. Dieser betont, dass *die Charakteristik des Gewissens als Ruf keineswegs nur ein >Bild<, etwa wie die Kantische Gerichtshofvorstellung vom Gewissen ist* (SZ, S. 171). Was er vermeiden möchte ist eine Auffassung vom Gewissen als *Seelenvermögen, Verstand, Wille oder Gefühl* (ebd.). Vielmehr *offenbart sich das Gewissen als Ruf der Sorge*. (SZ, S. 277)

Kant sieht das Gewissen als eine aus der Vernünftigkeit des Menschen kommende *ursprüngliche intellektuelle moralische Anlage*, die zugleich als moralische, also fordernde bzw. verantwortende an ihn herantritt. Beide Aspekte bilden eine Einheit. Das Gewissen ist faktisch und *zugleich* fordernd, also ethisch, demnach ein *Sollensgewissen* im strengen Sinne³⁰⁷. Sein und Sollen sind in ihm verbunden, wobei sich das Sollen aus dem Sein ergibt:

„Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, **Gewissen** genannt, hat nun das Besondere an sich, dass, obzwar diese ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als Geheiß **einer anderen Person** zu treiben.“³⁰⁸

Kant erkennt hier das Paradox des Gewissens, das darin liegt, dass in ihm der Mensch zwar ein moralisches Verhältnis zu sich hat, ein *Geschäft des Menschen mit sich selbst*, wie er sagt. Gleichzeitig aber ist dieses Verhältnis von einem Anspruch gekennzeichnet, einer Forderung, die als *Pflicht, als Geheiß einer anderen Person*, als Notwendigkeit der Vernunftnatur des Menschen erscheint und die ihn *nötigt*. Ähnliche Überlegungen finden sich bei Heidegger.

³⁰⁶ MST A 99=AA 6, 438.

³⁰⁷ Arifuku, Kugaku: *Heidegger und Kant*, S. 163.

³⁰⁸ MST A 100=AA 6, 438

Denn das Gewissen fordert den Menschen heraus, *ruft zur Existenz, zum eigensten Seinkönnen auf* (SZ, S. 294).

Zudem äußert Kant sich über das innere Selbstverhältnis des Menschen im Stand des Gewissenhabens: denn einerseits ist er der Sender und Adressat des Gewissens, aber andererseits, aufgrund des Moments der Forderung und der darin enthaltenen Prinzipien, Gebote etc., ist er darin ein anderer seiner selbst. Wie ist dies zu verstehen? Heidegger hatte, um dieses Problem zu lösen, zwischen Man- und eigentlichem Selbst unterschieden (Abs. 1.4.3.), aber die beiden Bereiche (Stichwort: Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit, siehe Abs. 1.1.2.) nur als Modifikation der jeweils anderen verstanden hatte (SZ, S. 277). Kant sagt zu diesem Problem einer *zweifachen Persönlichkeit*, folgendes:

„Die zweifache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muss (...) bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerate: Ich, der Kläger und doch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch (*numero idem*); aber als Subjekt der moralischen (...) Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt (...), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch“³⁰⁹.

Kant anerkennt einerseits die Identität des Menschen mit sich selbst im Gewissen. Er sagt deshalb: *Ich bin derselbe Mensch*. Aber im Blick auf das Moralischsein des Menschen, im Gebrauch der Freiheit und des Entscheidens für das moralische Gesetz, *als Subjekt der moralischen Gesetzgebung*, entsteht eine Differenz zum *Vernunft begabten Sinnenmenschen*, zum *Man-selbst*, wie Heidegger es nennt, zum Selbst der empirischen Abhängigkeiten, der Heteronomien und Begrenzungen.

Obwohl Heidegger (vom Sein her denkend) in der verantworteten Existenz vor sich selbst keine Form der Selbstbefreiung des Menschen sieht, denn der Mensch ist derselbe³¹⁰, kommt er doch zu einem ähnlichen Ergebnis (SZ, S. 272). Jedoch muss festgehalten werden, dass sich bei Kant diese *innere* Differenz des Menschen erst durch das *moralische* Selbstverhältnis, welches sich im Gesetz ausdrückt, einstellt, also keine *ontologische* Differenz bedeutet. Das *Gesetz* Heideggers ist das Sein in der Form des eigenen Seins, des Daseins als eines Seinkönnen (SZ, S. 294). Für Kant ist der natürliche Mensch die Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit, aber die moralische Existenz ist etwas hiervon Verschiedenes, wenn auch nicht etwas *Grundverschiedenes*, sondern qualitativ Differentes.

³⁰⁹ Ebd., A 101 Anm.=AA 6, 439.

³¹⁰ Arifuku, Kogaku: *Heidegger und Kant*, S. 157.

Zusammenfassend lässt sich sagen: das Gewissen ein ursprünglicher Teil des eigenen Vernunft-seins des Menschen und gibt ihm durch das moralische Gesetz sein *Moralischsein* zu verstehen. Das Subjekt tritt im Modus des ethischen Seins auf. Dies ist eine prinzipielle Aufgabe des Gewissens, wobei konkrete Handlungsanweisungen noch nicht explizit angesprochen werden.

Es ist zugleich eine *faktische* Realität, eben aufgrund einer zum Sein des Menschen gehörigen *Anlage* des Intellekts. Das Gewissen ist, im Gegensatz zu Heidegger, ein allgemeines und somit intersubjektives Phänomen. Entgegen Heideggers Vorwurf, das Gewissen sei eine äußere, weil gegenständliche und auf Funktionen reduzierte Form, die seine *ursprünglich* ontologische Grundgestalt verdecke, macht Kant klar, dass es vielmehr zum Sein des Menschen gehört, in ihm, dem *inneren Richter*, seinem Wesen *einverleibt* ist. Auch ist das darin sich vollziehende Geschehen etwas, das aus dem Menschen kommt, aber über ihn hinausgeht, ihn überragt, und weder berechenbar noch kalkulierbar ist. Parallelen zu Heidegger sind hier offenkundig. Sie werden im vergleichenden Abschnitt diskutiert (Abs. 2.3.1.).

Kant führt sein Gewissen als Sollensgewissen ein, das den Menschen zu sich, zu sich selbst als moralischem Subjekt aufruft, ihn fordert. Das Gesetz der Vernunft treibt ihn dazu an, währenddessen Heidegger eine mehr oder weniger klare Vorstellung eines daseinsimmanenten Seinsgesetzes, im weiten Sinne hat.

2.2.2. Das Faktum des moralischen Gesetzes

Kants transzendental-philosophischer Ansatz vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes, als theoretischer Begründungsmaßstab ethischen Handelns, gilt als ein bis zum gegenwärtigen Stand der Rezeption und Forschung sehr kontrovers diskutiertes Konzept. Und dies nicht allein aufgrund der Schwierigkeit, dass dieses *Faktum* im Bewusstsein nicht als etwas Objektives bewiesen oder nachgewiesen werden kann, sondern vor allem darum, weil Kant daraus eine allgemein verbindliche ethische Grundlage des Menschen deduziert, moralisch zu sein und zu handeln.

Hierzu muss gesagt werden, dass mit dem *Faktischen* kein ontologisches Faktum im Sinne Heideggers gemeint ist³¹¹, sondern nur das *Bewusst*-sein einer immanent im menschlichen Geist liegenden Forderung, Nötigung und Verantwortung, die in Gesetzesform auftritt. Dies

³¹¹ Böversen, Fritz: *Die Idee der Freiheit in der Philosophie Kants*, S. 46.

bedeutet nicht, dass es eine projektive Größe des Bewusstseins oder eine bloße Vorstellung eines abstrakten Urelements darstellt³¹².

Der wissenschaftliche Streit dreht sich deshalb weniger um das Notwendigsein und Sinnvollsein eines solchen Faktums, als vielmehr um die theoretische Möglichkeit oder Unmöglichkeit seiner grundsätzlichen Deduzierbarkeit, die Kant nicht nachweist (oder nur andeutungsweise). Prinzipiell kann man aber sagen, dass er zwischen dem Faktum im Bewusstsein und dem moralischen Gesetz als solchem unterscheidet.

2.2.2.1. Die Faktizität des moralischen Gesetzes

Zunächst setzt Kant sich mit dem Faktisch-*sein* des Gesetzes im Bewusstsein. Er tut dies einleitend in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Dort führt er aus, was er unter einem Faktum versteht und welche Anwendung dieses auf das *Grundgesetz* der Vernunft, wie er das Gesetz der Moralität nennt, finden kann:

„Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft (...), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt, (...). Doch muss man (...) wohl bemerken, dass es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich durch dieses ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt.“³¹³

Was hier ausgesagt wird ist Folgendes: das Gesetz ist ein Faktum, aber weder im Sinne der empirischen Anschauung noch als Produkt kalkulierbaren Denkens, das man aus *vorhergehenden Datis der Vernunft* herstellen und irgendwie in seine Verfügung bringen könnte³¹⁴. Es ist ebenso wenig eine Intuition, also mit Gefühlen und Stimmungen

³¹² Vgl. Cohen, Hermann: *Kants Begründung*, S. 183: „Noch einen anderen Irrtum muss man sich aus dem Kopf schlagen, (...). Als müssten wir in dem gesuchten *a priori* die 'Urlemente' des sittlichen Urteils entdecken!“ Denn um ein Auffinden des Gesetzes geht es nicht, sondern um ein Bewusstwerden desselben.

³¹³ *KpV* A 56., Besonders Fischer hat daraus hingewiesen, dass dieses Faktum der praktischen Vernunft nicht ohne geringe Bedeutung für das System der theoretischen Vernunft ist. Hatte die Untersuchung des theoretischen Vernunftvermögens Grenzen der Erkenntnis aufgezeigt, so verweisen diese auf eine Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft im Kontext des ethischen Selbstverständnisses der Person; vgl. Fischer, Norbert: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Einleitung, XXX: „Das Ergebnis der Kritik ist die Selbstbegrenzung der theoretischen Vernunft insofern mit der Offenheit für die Auslegung ihres Sinns durch die Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft.“

³¹⁴ Höffe weist dabei zu recht auf den inneren Zusammenhang zwischen dem Bewusstsein des moralischen (oder praktischen) Gesetzes und dem der Freiheit; vgl. Höffe, Otfried: *Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund*, S. 78: „Das praktische Gesetz unbedingte gelten, weiß man erst seit der Einsicht in die transzendente Freiheit, denn als absolute Spontaneität unterliegt sie keinen Bedingungen.“ Wobei hier angemerkt werden muss, dass diese theoretische Freiheit im Kontext eines ethischen Selbstverständnisses des Menschen als praktische, als existenzielle verstanden werden muss; vgl. Abs. 1.2.2. in dieser Arbeit.

verbunden³¹⁵, sondern Ausdruck des Vernünftigeins des Menschen, im Sinne der *reinen Vernunft* (als theoretisches Grundvermögen), die hier zu einer praktischen wird³¹⁶.

Dieses Faktum ist durch die Vernunft bedingt und darum ein *geistiges* Faktum, wodurch es sich nicht durch Zuhilfenahme empirischer Anschauung als real seiend erweisen muss, sondern durch sein bloßes Sein im Bewusstsein des Menschen *da ist, sich für sich selbst aufdringt* und somit auch als das *einzig* gilt³¹⁷. Denn die Kantische Erkenntnislehre funktioniert bekanntlich derart, dass objektive Erkenntnis durch die Korrelation von Begriff und Anschauung des Begriffes in der materiellen Außenwelt zustande kommt (siehe *KrV B 1*).

Das Faktum des moralischen Gesetzes drängt sich deshalb *für sich selbst* dem Menschen auf, ist ebenso unkalkulierbar wie das Gewissen, ist in der Vernünftigkeit des Menschen schon *als* Faktum objektiv gegeben und damit ein ursprünglich zu seinem Sein gehöriges Phänomen³¹⁸. Diesen Grundgedanken findet man auch bei Heidegger im Hinblick auf die Unmittelbarkeit des Gewissensrufes. Denn dieser ist *offenbar das Dasein selbst* (*SZ*, S. 277), bzw. dieses wird vom *Ruf getroffen* (ebd.) und damit *auf das eigene Selbst* hin ausgerichtet (*SZ*, S. 273). Kant führt dazu weiter aus:

„Das vorher genannte Faktum ist unleugbar (...). Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz (d. h. Gott, Anm. des Verfassers) mit ein.“³¹⁹

Die Aussage über das Faktum ist eine Existenzaussage³²⁰, da es das *Sein* dieses Gesetzes, seine im Bewusstsein wahrnehmbare Realität in Präsenz anzeigt, und darum als *unleugbar*

³¹⁵ Beck, Lewis-White: *Das Faktum der Vernunft*, S. 279.

³¹⁶ Ebd., S. 280.

³¹⁷ Allerdings bestreitet Heidegger die unmittelbare Präsenz des moralischen Gesetzes im Bewusstsein des Menschen, da diese nur aus der Kantischen Philosophie ersichtlich werde, vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 286/287: „Finden wir dergleichen wie das Faktum jener Forderung (...)? Wir finden vielmehr und haben es wohl schon bei der ersten Vorgabe dieses Grundgesetzes gleich so gefunden, das dieser Grundsatz, philosophisch ausgedacht, innerhalb eines bestimmten philosophischen Systems sich ergibt. (...). Der kategorische Imperativ ist eine bestimmte, soziologisch eigentümlich bedingte philosophisch-ethischer Ideologie.“

³¹⁸ Ellscheid, Günter: *Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants*, S. 47.

³¹⁹ *KpV A 57*.

³²⁰ Vgl. Sala, Giovanni B: *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, S. 98: „Die Aussage (d. h. das im moralischen Gesetz reine, an sich praktische Vernunft als gesetzgebend auftritt, Anm. des Verfassers) ist als Existenzaussage gemeint.“ Allerdings lässt sich über den Grad und die Qualität dieses Realseins des Bewusstseins des Gesetzes streiten. Man kann es entweder als innere, mentale Wahrnehmung oder aber auch als symbolische Metapher werten. Der Status und die Evidenz des Bewusstseins eines moralischen Gesetzes sind darum bis zum gegenwärtigen Forschungsstand nicht eindeutig geklärt.

und unmittelbar erscheint: es ist einfach *da*, und zwar als eine intersubjektive Kategorie, da *es auf alle endlichen Wesen geht*.

Diesen Gedankengang kann man mit Heideggers Verständnis von einer Faktizität des Gewissensrufes in Beziehung setzen. Denn für ihn werden im Gewissen kein *>Selbstgespräch<* und damit kein bestimmter Inhalt vermittelt, sodass es *streng genommen - nichts* aussagt (SZ, S. 273). Gleichwohl kommt es aus dem eigenen Sein, ist der Mensch in ihm *aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen* (ebd.) zu stehen und es wahrzunehmen. Neben der Kennzeichnung des Faktums in seiner Bezogenheit auf die Vernunftnatur des Menschen und seiner Unmittelbarkeit, hebt Kant aber auch dessen Gesetzescharakter hervor, das Forderungsmoment, das in ihm sich kundtut. Er sagt:

„Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben“³²¹.

In der Faktizität, dem A-priori-sein des Gesetzes, liegt zugleich auch eine Bestimmtheit und ein Anspruch gegründet, der zwar theoretisch nicht nachgewiesen werden kann, der aber dadurch seine Realität und Notwendigkeit, ja, seine Gesetzlichkeit nicht einbüßt, sondern vielmehr unter Beweis stellt:

„Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetz a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben, denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist“³²².

Diesen Sachverhalt kann man möglicher Weise mit Heideggers Verständnis vom Ruf in Beziehung setzen, der *nie von uns selbst geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen wird. >Es< ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.* (SZ, S. 274.)

Nachdem das Kantische Faktum des moralischen Gesetzes im Hinblick auf mögliche Vergleichspunkte mit Heidegger analysiert worden ist, soll nun in einem zweiten Schritt eine Auslegung dessen versucht werden, was dem Gesetz zu eigen ist, was es bedeutet und welche Konsequenzen es für das ethische Handeln und Sein des Menschen hat.

³²¹ KpV A 82.

³²² Ebd., KpV A 96.

2.2.2.2. Das moralische Gesetz

Ein erster Aspekt des Gesetzes betrifft seine doppelte Bedeutung. Zum einem ist es ein von der Vernunft gegebenes Gesetz und macht dem Menschen sein Vernunft-sein offenbar, *ruft* ihn gleichsam *an*, wie dies bei Heidegger heißt, *trifft* ihn in seiner *Faktizität* und seinem Selbstverhältnis als vernünftiges Sein³²³.

Zum anderen wird aber gerade darin eine Forderung ausgesprochen, die den Menschen über seine Sinnlichkeit hinaushebt, ihn transzendiert, ihn öffnet für sich selbst, für eine Existenzform, die ethisch ist, ihn *aufruft* zum eigentlichen Sein, der *ethischen Existenz*. Damit ist es Beides: sowohl ein Faktum als auch eine Forderung:

„Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein **Imperativ**, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; (...) welches eine **Nötigung**, obzwar durch bloße Vernunft und deren objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum **Pflicht** heißt, (...) und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf.“³²⁴

Das Gesetz ist Ausdruck der Vernunftnatur des Menschen (*bloße Vernunft*). Aber eben darum ist es ein *objektives Gesetz*, weil es weder ableitbar ist noch und bewiesen werden muss³²⁵, weil es *unbedingt* und somit *faktisch* auftritt. Kant sieht im moralischen Gesetz den Impetus zum praktischen Handeln mitgegeben. Dieses wiederum wird (theoretisch) von der Vernunft ins Bewusstsein getragen, da es *die Nötigung zu einer Handlung bedeutet*³²⁶. Gerade hierin liegt auch seine eigentümliche und besondere Objektivität³²⁷. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* baut Kant diesen Gedanken weiter aus. Dabei wird deutlich, dass das Vernunft-sein des Menschen Ursprung dieses Gesetzes und seiner Notwendigkeit ist, welches sich als ein *unbedingtes* und verbindliches herausstellt:

³²³ Henrich, Dieter: Über die *Einheit der Subjektivität*, S. 41, Fußnote 1.

³²⁴ KpV A 58.

³²⁵ Somit kann das Gesetz in Form eines selbstevidenten Phänomens auftreten. Allerdings ist damit keine bloße Metapher impliziert, sondern die unmittelbare Einsicht und mentale Verinnerlichung des Gesetzes; vgl. Bittner, Rüdiger: *Moralisches Gebot und Autonomie*, S. 141: „In Kants sprechender Metapher, gemeint ist, daß das moralische Gesetz `sich für sich selbst uns aufdringt`. Seine Faktizität besteht in dieser `Aufdringlichkeit`.“ Zur Kritik am Faktumsgedanken; vgl. Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, S. 247.

³²⁶ An dieser Stelle sei auch auf den Vorwurf Schelers an Kants Ethikkonzept als ein formalistisches verwiesen. Nach ihm ist darin eine unpersönliche Vernunft im moralischen Gesetz wirksam, die auf einem Personenbegriff gründet, den Scheler als logisches Subjekt (im Sinne des theoretischen Selbstbewusstseins, vgl. *Abs. 1.5.1.3.* in dieser Arbeit) versteht; vgl. Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 370/371; Allerdings verfehlt Scheler nach Aussage von Fischer mit dieser Bestimmung der Person die Intention Kants ganz entschieden; Fischer, Norbert: *Die Gegenwart des Unbedingten in Kants praktischer Philosophie*, S. 219: „Person ist laut Kant zudem die einzige Wirklichkeit, auf Achtung geht (KpV A 135), weil die Person der Forderung des moralischen Gesetzes unterliegt und insofern rechtschaffen sein kann, welche Möglichkeit die Achtung vor der Person des Anderen hervorruft (KpV A 136f).“ Kants Personenbegriff deckt sich darum nicht mit der Interpretation Schelers und muss als Irrtum zurück gewiesen werden.

³²⁷ Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, S. 247.

„Setzet man hinzu, daß (...) man nicht in Abrede ziehen könne, dass sein Gesetz (d. h. des Begriffs der Sittlichkeit, Anm. des Verfassers) von so ausgebreiteter Bedeutung sein, dass dies nicht bloß für Menschen, sondern alle *vernünftigen Wesen überhaupt*, (...) *schlechterdings notwendig* gelten müsse; (...). Denn mit welchem Recht könnten wir das, (...), als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkter Achtung bringen, (...) wenn sie bloß empirisch wären und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?“³²⁸

Das eigene Sein des Menschen, als vernünftiges Sein verstanden, ist Grund und *Ursprung* der *ethische Dimension* des moralischen Gesetzes und damit auch der *ethischen Existenz*, der Sittlichkeit des Menschen³²⁹. Hier kann Heideggers Verständnis vom Ruf des Gewissens mit einbezogen werden. Denn in diesem geschieht ein *Aufrufen zu diesem Seinkönnen, darum es ihm*, d. h. dem Dasein, *einzig geht*. (SZ, S. 277)

Das Gesetz besitzt bei Kant eine, im Gegensatz zu Heideggers Ruf des Gewissens, der eher auf den jeweils einzelnen Menschen bezogen ist (SZ, S. 272), intersubjektive Gültigkeit und Verbindlichkeit, weil Kant *jedem Menschen* dieses Vernunft-sein unterlegt, bzw. es *allen vernünftigen Wesen* unterstellt, wenn er von der *vernünftigen Natur* des Menschen spricht. Das Gesetz bringt dieses Selbstverhältnis des Menschen zum Ausdruck, macht es ihm bewusst und gegenwärtig³³⁰ und *ruft* ihn in gewisser Weise somit auch.

Schließlich versteht Kant das moralische Gesetz noch als ein *vollzogenes*, ein Aspekt, der Heidegger im Ruf des Gewissens besonders wichtig ist (SZ, S. 273). Denn da das Sein des Menschen vernünftig ist, erhält es im Gesetz seine *praktische* und damit handlungsbezogene Bedeutung. Somit birgt das Gesetz den Anspruch, eines existenziellen Selbstverhältnisses in sich³³¹. An anderer Stelle sagt er dazu auch:

„Aus dem Angeführten wird erhellt: dass alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, (...) dass es nicht allein die größte Notwendigkeit in theoretischer Absicht, (...) erfordere, sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, (...) weil moralische Gesetze

³²⁸ GMS BA 28/29=AA 4, 408.

³²⁹ Interessant ist der Gedanke Henrichs, dass die Gewissheit über die Realität eines Faktums des moralischen Gesetzes theoretisch nicht gelöst werden kann und die Möglichkeiten der kritischen Philosophie Kants, aber auch der Naturwissenschaft sprengt; vgl. Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, S. 248: „Theoretisch ist der Zweifel an der Realität des sittlichen Gesetzes ebenso möglich wie die Überzeugung von seiner Wirklichkeit.“

³³⁰ Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 215.

³³¹ Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, S. 249.

für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral³³².

Die Vernunft ist der Anfang des *ethischen Seins* des Menschen, die hier *praktisch* genannt wird³³³, weil ihr Bezugspunkt die *ethische Existenz*, der Vollzug des theoretisch Erkannten ist. Die *größte Notwendigkeit* des Gesetzes liegt deshalb im Vernunft-sein des Menschen, seine *praktische Wichtigkeit* und Bedeutung aber in der Verbindlichkeit für alle Menschen. Heidegger hat einen sachlich ähnlichen Gedanken im Blick auf die Verbindlichkeit des Gewissensrufes formuliert, da dieser *aus dem Seienden kommt, das ich je selbst bin*. (SZ, S. 277)

Kant zeigt hier, dass Ontologie, Metaphysik und Ethik des menschlichen Seins korrelieren³³⁴, während Heidegger dies in seinem Ansatz kategorisch ausblendet. Das bloße Faktum sagt für Kants noch nichts über die Objektivität und damit das Sinnvollsein des Gesetzes aus³³⁵, sondern erhält erst durch seine Anwendung, im Verhalten zu Anderen, seine Gültigkeit, die zunächst nur theoretisch im Faktum des Bewusstseins seines Selbst einsehbar ist. Für Kant weist das Gesetz deshalb diesen Notwendigkeitscharakter auf, weil es aus dem menschlichen Wesen selbst und nicht aus empirischen Gegebenheiten stammt:

„Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heißt Pflicht, welche, um dieser Ausschließung willen, in ihrem Begriffe praktische Nötigung (...) enthält.“³³⁶

Weil das Gesetz allgemein gültig ist, kann es auch zu Handlungen nötigen, denen verbindliche Gebote zu Grunde liegen. Diesen Gedanken findet man, wenn auch sprachlich etwas abgewandelt, bei Heidegger. Denn die *>Macht< des Gewissens wird nicht herab gemildert und >bloß subjektiv< gemacht. Im Gegenteil: die Unerbittlichkeit und Eindeutigkeit des Rufes wird so erst frei*. (SZ, S. 278)

³³² GMS BA 34/35=AA 4, 411/412.

³³³ Sala, Giovanni B: *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, S. 97.

³³⁴ Und dies, obwohl Kant, nach Meinung von Henrich, die sittliche Einsicht letztlich theoretisch nicht zu begründen vermag; vgl. Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, S. 250: „Daraus, dass es nicht gelingt, die sittliche Einsicht theoretisch zu begründen; (...). Diese Feststellung muss zum Anfang einer anderen Form des Versuches werden, die Einheit von Ethik und Ontologie herzustellen.“ Gleichwohl ist hier zu bemerken, dass es Kant nicht um die Darstellung einer Einheit zwischen beiden Bereichen geht, sondern um ihre wechselseitige Bezogenheit.

³³⁵ Bittner, Rüdiger: *Moralisches Gebot und Autonomie*, S. 139.

³³⁶ KpV A 143.

2.2.2.3. Der kategorische Imperativ

Im Gegensatz zu Heidegger formuliert Kant aber diesen Handlungsbezug des moralischen Gesetzes aus. Er macht ihn in jenem berühmten kategorischen Imperativ deutlich, genauer in der so genannten *Menschheitsformel*. Darin heißt es:

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³³⁷

Zu existieren, zu sein bedeutet demnach für Kant immer auch *ethisch zu sein* im Hinblick auf das Sein der Anderen. Das Handeln im Sinne der ethischen Existenz gehört zur *ethischen Dimension* des Subjekts, um sie in ihrer moralischen Bestimmung zu fassen³³⁸. Indem der Mensch Andere *um ihres Seins willen* achtet, sie *jederzeit zugleich als Zweck* respektiert, entfaltet und achtet er auch sein eigenes Selbst und *entwirft* sich gleichsam in seinem *ethischem Selbst*, welches Heidegger das *eigentliche Selbst* nennt³³⁹. An dieser Stelle wird die im Wesen des Menschen liegende ethische Grundausrichtung, welche sich im Selbstzweckcharakter des Subjekts ausspricht (Abs. 1.2.1.), deutlich hervorgehoben. Der Mensch erweist sich zutiefst als moralisches Dasein. Was zunächst als eine von Außen oder Oben kommende Nötigung und als ein Zwang erscheint, ist letztlich ein verantwortetes Selbstverhältnis des Menschen, in dem er zu sich selbst kommt³⁴⁰.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: *das Faktum des moralischen Gesetzes* ist ein durch das Dasein des Menschen in seinem Vernünftig-sein mitgegebenes und unmittelbar präsenten Phänomen des *ethischen Selbst*-Bewusstseins, welches als Faktum dem Menschen seine Vernünftigkeit offenbar und bewusst macht. Im Gesetz wird dann dieses Faktum als Forderung, als *Nötigung* verstanden, die dem Menschen seine ethische Existenz, die er *sein soll*, aufzeigt und eröffnet.

Damit ist das Faktum des moralischen Gesetzes beides: *Anruf und Aufruf* im formalen Sinne Heideggers (*SZ*, S. 277). Als *Anruf* hat es im Bezug auf das Faktisch-sein des Gesetzes Geltung, da hier der Mensch seiner Vernünftigkeit gegenwärtig wird. Als *Aufruf* wird es ihm bewusst, indem es in seinem Forderungscharakter auftritt, der Forderung ethisch zu sein,

³³⁷ GMS BA 66=AA 4, 429.

³³⁸ Heidegger hat treffend über den kategorischen Imperativ gesagt, dass er Ausdruck des Wesens des Menschen selbst, vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 293: „Der Kategorische Imperativ besagt also: Sei in deinem Handeln jederzeit zugleich, d. h. zuerst, wesentlich in deinem Wesen. Das Wesen der Person ist diese Selbstverantwortlichkeit: sich an sich selbst, nicht egoistisch und in bezug auf das zufällige Ich, binden.“ Allerdings zielt Kants kategorischer Imperativ nicht primär auf die Selbst- sondern die ethische Verantwortung ab, also die Verantwortung gegenüber dem Anderen.

³³⁹ Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 77.

³⁴⁰ Ebd., S. 78.

sittlich zu existieren. Allerdings ist es eine intersubjektive Kategorie. Alle Menschen haben daran Anteil aufgrund ihrer *vernünftigen Natur*, ihrem Sein als Vernunft. Für Kant ist die *eigentliche* Existenz ganz klar die ethische (im Hinblick auf das Sein der Anderen), womit auch das eigene Selbst zur Entfaltung gelangt. Drei Aspekte sind im Hinblick auf einen möglichen Vergleich mit Heideggers Begriff des Gewissensrufes also zunächst festzuhalten:

1. Faktum des moralischen Gesetzes als Anruf der Vernunft
2. Moralisches Gesetz als Aufruf der Vernunft
3. Kategorischer Imperativ als Handlungsimplication

Die Frage ist nun: Wie verhält sich der Mensch dazu? Wie versteht er sich selbst im Hinblick auf die Wirklichkeit des Gesetzes in ihm? Dies wird im folgenden Abschnitt erläutert werden.

2.2.3. Die Pflicht und die Autonomie

Ebenso wie Heidegger die Haltung des Daseins gegenüber dem Ruf des Gewissens darzustellen versucht (Abs. 2.1.3.), entwickelt Kant zwei Verhaltenweisen des Menschen im Umgang mit der Realität des moralischen Gesetzes, nämlich Pflicht und Autonomie, die eng mit dem Vernunft-sein des Subjekts verbunden und zusammengedacht werden³⁴¹. Zentrale Ausführungen über deren Verhältnis zueinander und schließlich zum Gesetz selbst, finden sich in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Zunächst soll der Pflichtbegriff, analog zum Schuldigsein des Daseins bei Heidegger, erörtert werden, um darauf aufbauend die darin wurzelnde Autonomie herauszuarbeiten.

2.2.3.1. Die Pflicht

Der Pflichtbegriff ist bei Kant vom Vernünftigkeitsein des Menschen her zu denken. Die Notwendigkeit, dem *eigenen* Gesetz zu folgen, gründet im Sein des Menschen als eines intelligenten und somit vernünftig handelnden Wesens. Dabei ist die Pflicht zunächst ein passives Handlungsgeschehen, das dem Einzelnen in gewisser Weise entzogen ist, da in ihr die *Nötigung* des Gesetzes, und damit der eigenen *ethischen Existenz* ausgedrückt wird:

³⁴¹ In dieser Hinsicht ist Schwartländer zuzustimmen; vgl. Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person*, S. 165: „Von dem Begriff der Autonomie ist damit aber, darauf verweist die Faktizität des moralischen Gesetzes, der Begriff des *Gehorsams* und der der *Pflicht* nicht zu trennen, wie auch umgekehrt für Kant die (moralischen) Begriffe Gehorsam und Pflicht notwendig im Sinne der Autonomie gedacht werden müssen.“

„Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit, (...) für jedermann möglich. (...). Sittlichkeit aber (im Gegensatz zur Glückseligkeit, Anm. des Autors) gebietet, unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig.“³⁴²

Sittlich zu sein und moralisch zu handeln, ist also für den Menschen ein *Gebot* der Vernunft, eben weil es theoretisch *für jedermann möglich* ist, und daum auch tatsächlich umgesetzt bzw. ihm *Genüge geleistet* werden kann. Es trägt damit eine Form der Unmittelbarkeit in sich, die im *Vollzug* der eigenen Existenz in der Welt gründet, *gebietend* auftritt und insofern auch eine Art Schuldigkeit³⁴³ bedeutet, weil es *vernünftig*, also dem eigenen Sein entsprungen ist. Heidegger entfaltet einen ähnlichen Gedanken, wenn er das Wesen des Schuldigseins im Sein des Menschen situiert. Denn diese Art der Schuld hat den *Charakter des Nicht*, bzw. es bedeutet *Grundsein einer Nichtigkeit*. (SZ, S. 283) Auch bei Kant bleibt der Mensch hinter dem Anspruch des moralischen Gesetzes zurück, ist etwas von diesem *nicht* erfüllt, umgesetzt und realisiert. Zudem ist für Kant mit Pflicht keine subjektive Beliebigkeit ermöglicht, sondern eine allgemeine Grundverpflichtung aller Menschen gegen sich selbst und ihre Vernunftnatur. Denn nach Kant, das war schon oft betont worden, sind alle Menschen mit *Vernunft und Willen* Adressaten und Empfänger des Gesetzes:

„Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objektiv notwendig gedacht, weil es für jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat. (...). Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste Befolgung.“³⁴⁴

Die Pflicht dem Gesetz zu folgen, ist im Prinzip ein Befolgen des eigenen Selbst, ein Nichtanderskönnen. Zum einem, weil *jeder* Mensch von seinem Sein her dazu bestimmt ist, demnach *schuldig ist*, um mit Heidegger zu sprechen, es umzusetzen. Zum anderen, weil es ihm sein Sittlichsein, seine *ethische Existenz* offenbar macht und folglich ein *sittliches Gesetz* ist. Damit ist die Pflicht nichts Fremdes oder von Außen Kommendes, sondern Ausdruck der Anerkennung und Realisierung des eigenen Seins, im Sinne der Vernunftnatur³⁴⁵.

Schuldig zu sein heißt in diesem Kontext *moralisch zu sein*, weil der Mensch in seinem Sein ethisch *ist*. Zu seinem Sein gehört es, als ethisches realisiert, vollzogen und ausgedrückt zu werden. Bei Heidegger lässt sich ein sachlich verwandter Gedanke aufzeigen. Das

³⁴² KpV A 65.

³⁴³ Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 198.

³⁴⁴ KpV A 64.

³⁴⁵ Cohen, Hermann: *Die Begründung der Ethik*, S. 322.

Schuldigsein ist dabei Teil des eigenen Wesens, ist *Grund seines Seinkönnens*. Gleichzeitig aber hat es diesen *Grund nicht selbst gelegt*, und bleibt so *ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück*. (SZ, S. 284).

Kant differenziert diese Grundaussage der Pflicht in zwei Aspekte, was die Qualität der moralischen Handlungen, des Vollzugs dieser *Seinspflicht* anbelangt: zum einem kann der Mensch *plichtgemäß* handeln, das heißt seinen Neigungen und Abhängigkeiten folgen, sich leiten lassen von Interessen und Vorlieben, also als *heteronomes* Wesen dem Gesetz zu entsprechen versuchen und es damit eigentlich zu pervertieren. Er kann aber auch *aus Pflicht*, aus dem *Seinsverhältnis* als ethisches Sein, handeln und diesem gehorchen, ihm folgen, es erfüllen, ihm *hörig sein*, wie Heidegger dies nennt (SZ, S. 287). Ersteres ist Ausdruck der Legalität, zweiteres eine Form der Moralität, zwei Termini, die bereits bei der Bestimmung des Weltverhältnisses des Menschen zur Sprache kamen (Abs. 1.5.3.), und darauf hinweisen, wie bedeutsam der Weltbezug des Menschen bei der Konstitution ethischen Handelns ist:

Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, **plichtgemäß** und **aus Pflicht**, d.h. aus der Achtung für das moralische Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, (...) das zweitere (die **Moralität**, der moralische Wert) lediglich darin gesetzt werden muß, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. um des Gesetzes willen geschehe.³⁴⁶

Plichtgemäß zu handeln bzw. *zu sein*, bedeutet nicht die Entsprechung zum eigenen Sein, als Vernunft-sein, sondern eine qualitative Minderung derselben. *Aus Pflicht* zu handeln aber bedeutet, dass der Mensch seinem Sein gemäß handelt, dem in ihm liegenden Gesetz, *moralisch zu sein*, und damit seiner *eigentlichen Natur* entspricht, die stets vernünftige und in diesem Fall die ethische ist³⁴⁷. Wer *um des Gesetzes willen* wirkt und handelt, der tut dies um der eigenen Vernünftigkeit willen und somit auch um seiner selbst willen, oder (im Blick auf Heidegger) poientierter formuliert, um seines *eigentlichen Selbst* willen³⁴⁸.

Der Mensch ist *schuldig* qua Vernunftsein, also notwendig dazu angehalten, diesem Sein, das als ein moralisches Sein durch das Gesetz auftritt, zu entsprechen und danach zu handeln, zu *sein*. Den Sinn und das Ziel der Pflicht sieht Kant dementsprechend in der Realisierung und Umsetzung des so genannten *höchsten Gutes*. Indem der Mensch *aus Pflicht* handelt,

³⁴⁶ KpV A 144/145.

³⁴⁷ Firla, Monika: *Untersuchungen zum Verhältnis*, S. 163.

³⁴⁸ Vgl. Scarano, Nico: *Moralisches Handeln*, S. 149: „Kant vertritt also einen moralischen Internalismus.“ Allerdings ist dabei nicht ganz klar, wie der Terminus des Internalismus bei Sacarano gebraucht ist. Vermutlich soll er anzeigen, dass die Grundmotivation zu moralischem Handeln aus dem Inneren des Menschen, aus seiner Vernünftigkeit heraus, erwächst.

anerkennt er sein eigenes Sein, das Gesetz seines Moralischseins und darum eine *Schuldigkeit*, die nicht extern an ihn herangetragen, sondern in ihm ausgetragen wird:

„Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetz haben müssen.“³⁴⁹

Wer vernünftig *ist*, *ist* auch *schuldig*, um mit Heidegger zu sprechen, steht also in der notwendigen und damit *ethischen Verantwortung*, ethisch zu sein (also aus Pflicht zu handeln), er selbst zu sein. Das Gesetz macht dem Menschen genau diesen Zusammenhang, offenbar und klar. Bei Heidegger ist dieser Gedanke im Begriff des *wesenhaften Schuldigseins* ausgedrückt. Pflicht ist damit sowohl ein passives Geschehen als auch ein aktives Verhalten, womit beide Aspekte zwei Seiten der einen Medaille darstellen:

„Für Menschen und alle erschaffene vernünftigen Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d. i. Verbindlichkeit“³⁵⁰.

Dass Pflicht eine Form der Bestimmung der Freiheit ist, kommt auch im Begriff der Schuld bei Heidegger vor. Hier ist das Dasein *ständig eine andere*, d. h. Möglichkeit, *nicht*, weshalb die *Nichtigkeit zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten gehört. Freiheit aber ist nur die Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthaben* (SZ, S. 285). Im vergleichenden Teil wird sich zeigen, ob diese thesenartige Bezugnahme zu Heidegger sachlich begründet werden kann (Abs. 2.3.3.1.).

2.2.3.2. Die Autonomie

Die Autonomie ist deshalb eng mit der Pflicht verknüpft. Denn Autonomie ist das Bewusstsein *frei zu sein*, sein eigenes Wesen als ein freies, entscheidendes und Antwort gebendes zu verstehen, also eine Art des Selbstverstehens. Autonomie ist Ausdruck eines Selbstverhältnisses des Menschen, das im moralischen Gesetz sichtbar wird, wobei das Freisein *zugleich* ein Sollen, eine Pflicht gegen das eigene Selbst ist³⁵¹. Kant bestimmt die Autonomie deshalb auch als Form einer existenziellen Selbstbestimmung, sich selbst Gesetze zu geben. Damit wird der transzendente Aspekt der Freiheit (Abs. 1.2.2.1.) gleichsam in praktische Handlungen umgesetzt und operationalisiert:

³⁴⁹ KpV A 147.

³⁵⁰ KpV A 145.

³⁵¹ Cohen, Hermann: *Die Begründung der Ethik*, S. 322.

„Die **Autonomie** des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten. (...). Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die **Autonomie** der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit“³⁵².

Um dem Gesetz zu entsprechen, muss dieses aus dem eigenen Sein des Menschen, der *praktischen Vernunft*, kommen. Deshalb kann nur ein in seinem Sein freier Mensch Ursprung eines solchen Gesetzes sein. Die Freiheit ist darum *das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze*, so Kant. Die Autonomie drückt damit primär das Freisein des Menschen aus, sein Offensein, *Möglichsein* und *Seinkönnen*, wie Heidegger sagt³⁵³. Um aber Freiheit *als* Freiheit, also sich selbst, zu verstehen, anzunehmen und den *Sinn von Sein* zu erkennen, bedarf es der Realisierung dieser Freiheit, die niemals in einem *schwebenden Zustand*, wie Heidegger sagt, verbleiben kann (SZ, S. 175). Darum offenbart das Gesetz, wie der Ruf des Gewissens, dem Menschen seine Freiheit als einer verantworteten bzw. auf ethisches Handeln ausgerichteten Freiheit. Autonomie ist nur von diesem Gesetz her wirklich zu verstehen³⁵⁴.

Diese Überlegungen kann man mit Heideggers Grundverständnis vom Begriff des Anrufverstehens zusammen denken. Denn dieses ist einerseits ein *Vorrufen in die Möglichkeit*, d. h. diese zu *übernehmen*, andererseits aber auch ein *Zurückrufen in die Geworfenheit*, d. h. diese *in die Existenz aufzunehmen*. (SZ, S. 287). Somit *gibt der vorrufende Rückruf des Gewissens dem Dasein zu verstehen, dass es - (...) - aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt schuldig ist.* (ebd.)

Der Sinn der Freiheit bzw. des Freiseins liegt für Kant in der Freiheit *für* das Gesetz und damit für sich selbst, für seine vernünftige Natur, sein vernünftiges Sein³⁵⁵. Indem der Mensch also seine Freiheit als eine Nachfolge, als *Aufruf* zum Gesetz versteht, begreift er auch den darin liegenden Anspruch, die darin liegende Pflicht, die mit diesem einhergeht. Sie wird nicht als fremder Zwang verstanden, sondern als *Selbstzwang*. So wie auch bei Heidegger Schuldigsein und Anrufverstehen einander bedingen (SZ, S. 287), tun es auch Pflicht und Autonomie³⁵⁶. Kant sieht beide Momente zuinnerst verschränkt. Sie *weisen also wechselseitig aufeinander zurück*:

³⁵² KpV A 58.

³⁵³ Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person*, S. 167.

³⁵⁴ Böversen, Fritz: *Die Idee der Freiheit in der Philosophie Kants*, S. 24.

³⁵⁵ Damit sind Freiheit wie auch Pflicht Ausdruck des Seins des Menschen, womit das Phänomen der Pflicht nur ein Moment der ursprünglichen Freiheit für sich selbst als vernünftiges Wesens darstellt; vgl. die Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 196: „Im eigentliche Sinne gibt es daher auch kein Vergessen der Pflicht.“ vgl. SZ, S. 287.

³⁵⁶ Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person*, S. 165.

„Freiheit und unbedingt praktisches Gesetz (resp. moralisches Gesetz, Anm. des Verfassers) weisen also wechselseitig aufeinander zurück. (...). Also ist es das **moralische Gesetz**, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden, (...) welches sich uns zuinnerst darbietet, und, (...) gerade auf den Begriff der Freiheit führt.“³⁵⁷

Freiheit und moralisches Gesetz sind demnach *zuinnerst*, also seinsmäßig, dem Wesen des Menschen zugehörig, da die Unmittelbarkeit des Gesetzes (als Faktum der Pflicht, der Schuldigkeit und Forderung verstanden) die darin liegende Freiheit offenbar macht, welche zugleich *da ist*. Im *Verstehen* des Gesetzes begreift sich also der Mensch als ein freier und zwar als Freisein für sich selbst.

Heidegger sieht diesen Aspekt inhaltlich ähnlich, wenn er formuliert, dass *Aufrufen zum Schuldigsein ein Vorrufen auf das Seinkönnen ist, das ich je schon als Dasein bin*. Und er folgert daraus: *Das rechte Hören des Anrufs kommt dann gleich einem Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen (...). Das Dasein ist rufverstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit. Es hat sich selbst gewählt.* (SZ, S. 287)

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Pflicht und Autonomie sind aus der Vernunftnatur des Menschen kommende ethische Grundbestimmungen, und stehen in einem Wechselbezug zueinander, in dem das ethische Selbstverhältnis des Menschen zum Ausdruck kommt. Die Pflicht des Menschen besteht nach Kant in der Anerkennung der eigenen Vernunftnatur, was gleichbedeutend ist mit dem Anerkennen des im Gesetz Gebotenen, insofern bedeutet sie eine Nötigung und einen Zwang zu sich selbst durch sich selbst.

Um dies tun und zulassen zu können, muss der Mensch dieses Schuldigsein, dieses Unter-dem-Gesetz-stehen, als einen freien Akt, also als ein Verhältnis der Offenheit und der Identität mit sich selbst verstehen. Darum kann nur die Freiheit Ursprung des Gesetzes, der Schuld, der Sollensschuld sein. Hier lassen sich bereits viele Anknüpfungspunkte finden, die in der Zwischenbilanz verglichen und sortiert werden sollen.

2.3. Zwischenbilanz und Vergleich

Vergleichend sollen die einzelnen Abschnitte des zweiten Kapitels gegenüber gestellt und auf ihre inhaltliche und systematische Ausrichtung hin untersucht werden. Dies soll aber stets im Hinblick auf die Frage geschehen, ob die ontologischen Strukturelemente bei Heidegger auch als implizit ethische verstehbar sind oder nicht.

³⁵⁷ KpV A 52/53.

2.3.1. Vergleich

Das Sein und das Gewissen (2.1.1.) und die Vernunft und das Gewissen (2.2.1.)

1. Gemeinsamkeiten

Das Gewissen als Ausdruck des Selbstbezugs

Auf den ersten Blick scheinen Heideggers Kritik am traditionellen Gewissensbegriff und sein davon dezidiert abgehobenes Gewissensverständnis wenig Berührungspunkte mit Kant aufzuweisen. Allerdings zeigt sich, dass die Grundintention beider übereinstimmen.

Heidegger verwehrt sich gegen eine Auslegung des Gewissens als Metapher, als eine rein symbolische Größe. Er sieht in ihm darum *keineswegs nur ein >Bild<, wie etwa die Kantische Gerichtshofvorstellung vom Gewissen (SZ S. 271)*. Es kann kein Teilvermögen des geistigen Aspekts der Existenz sein und seinen Grund und Ursprung nicht im *Seelenvermögen, Verstand, Willen oder Gefühl* haben (ebd.). Es ist also kein auf Objekte gerichtetes Phänomen, d. h. es nimmt sein Sein und seine Bedeutung nicht von etwas Anderen her, ist nicht etwas über dem Menschen Stehendes, das ihm gleichsam als innerer Widerstand entgegen tritt.

Kants Überlegungen zum Gewissen weisen hier eine überraschende inhaltliche Ähnlichkeit auf. Denn die *Beziehung ist also nicht die auf ein Objekt, sondern aufs Subjekt (...), also eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. (MST A 38=AA 6, 400)* Was er damit ausdrücken will ist folgendes: im Gewissen bezieht sich der Mensch nicht auf ein inneres, mentales Objekt, das dem Subjekt entgegen tritt, das er selbst nicht ist. Es ist darum also kein *Bild*, wie Heidegger sagt. Vielmehr ist es ein unvermeidlicher Aspekt des eigenen Wesens, eine *unausbleibliche Tatsache*. Damit wird das Gewissen als eine dem menschlichen Wesen immanente Wirklichkeit verstanden, nicht als eine rein operationale Größe, obwohl bei Kant diese Dimension auch gegeben impliziert ist. Denn *wenn es aber zur Tat kommt oder gekommen ist, spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. (MST 39=AA 6, 401)*

Für Heidegger besteht das Gewissenhaben nicht im Besitz einer mentalen Kraft, sondern der Mensch *ist* sein Gewissen. Denn in ihm kommt der Selbstbezug des Daseins zum Ausdruck, sodass er folgert: *Dergleichen >praktische< Anweisungen gibt der Gewissensruf nicht, einzig deshalb, weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft. (SZ, S. 294)* Dieses Ausgerichtetsein zum *eigensten Selbstseinkönnen*, wie es bei ihm heißt, meint

letztlich die Rückwendung zum eigenen Selbst, und stellt deshalb eine Art des qualitativen Selbstbezugs dar. Das Gewissen eröffnet und bedingt *die Möglichkeit zu handeln*. (ebd.)

Folgt man darum Kants Einsicht, dass das Gewissen eine Tatsache des eigenen Bewusstseins ist, kann man einen Anknüpfungspunkt zu Heidegger herstellen. Denn Kant sieht in ihm *nichts Erwerbliches, sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich*. (MST A, 38=6, 400) Gerade weil der Mensch ein Gewissen *ursprünglich in sich hat*, stellt es primär kein Konglomerat von *praktischen Handlungsanweisungen* dar, wie Heidegger bemängelt. Es ist *nichts Erwerbliches*. Vielmehr verweist es den Menschen auf ein Ursprungsverhältnis seiner selbst, dass Kant im Begriff der Sittlichkeit erkennt, während es bei Heidegger dadurch sichtbar wird, dass er das Gewissen als Phänomen versteht, das zum *eigensten Selbstseinkönnen aufruft* (SZ, S. 294). Es ist darum *nicht etwas, was er d. h. der Mensch, sich selbst macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt*. (MST A 100=AA 6, 438) Der Ausdruck *einverleibt* macht deutlich, dass das Gewissen ein innerer Aspekt der menschlichen Natur ist. In ihm liegt eine Ursprünglichkeit, ebenso wie bei Heidegger das Gewissen eine *Bezeugung seines eigensten Seinkönnens* darstellt (SZ, S. 295).

Das Gewissen als Aspekt des eigenen Wesens

Für Heidegger gründet das Gewissen im Sein des Menschen, das er als Seinkönnen benennt, als die innere Fähigkeit des Menschen, gestaltend, also frei zu wirken und zu handeln. Es ist darum als ein *Sich-verstehen im eigensten Seinkönnen* ein Teil des eigenen Wesens (SZ, S. 295).

Kant hat im Kontext einer bewusstseinsgebundenen Theorie des Gewissens sachlich Ähnliches aufgezeigt. Trotz der Kritik am Kantischen Gerichtsmodell durch Heidegger, bezeichnet dieses keineswegs nur ein Bild, sondern drückt etwas Wesentliches vom Menschen aus. Denn *das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (...) ist eine ursprünglich intellektuelle moralische Anlage (...) Gewissen genannt* (MST A 100=AA 6, 438). Zum Wesen des Menschen gehört nach Kant seine Intellektualität oder seine Intelligenz, was er stets in Beziehung zur Vernünftigkeit setzt (KrV B 158, Anm.). Vom Wesen her hat er Vernunft, ist er ein *ursprünglich* geistiges Wesen, das darin zugleich als moralisches konstituiert ist. Ethik und Ontologie bedingen hier einander, wie sich auch schon im Kontext des Selbstzweckgedankens gezeigt hatte (Abs. 1.2.1.). Das *Sich-verstehen*, wie es Heidegger ausdrückt, liegt also bei Kant im Erkennen des eigenen Seins als eines vernünftigen und damit ethischen.

2. Unterschiede

Das Gewissen als individuelles Phänomen

Für Heidegger stellt das Gewissen kein allgemeines Phänomen dar. Es ist nicht *jedem Menschen* gegeben (MST A 38=AA 6, 400). Vielmehr ist *das Gewissen im Grunde und Wesen je meines*. (SZ, S. 278) Kant sieht das Gewissen dagegen als ein allgemeines Phänomen und darum grundsätzlich als ein ethisches an. Denn dieses *hat nun das Besondere in sich, dass, obzwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben*. (MST A 100=AA 6, 439). Der im Gewissen sich bekundende Anspruch bzw. das Sollen ist eben nicht nur einer gegenüber sich selbst (Selbstverantwortung), sondern ein ethischer (ethische Verantwortung). Dies drückt Kants Idee vom Gerichtshof letztlich aus.

Heideggers Interpretation von Kants Gewissensmodell als Instanz für praktische Anweisungen, bzw. als *Bild* zu deuten, greift nach meinem Dafürhalten zu kurz. Denn die Gerichtsmetapher, und dies sagt Kant ganz klar, meint ein Geschehen *innerhalb* ein und derselben Menschen. Weil es aber ein Geschehen des Anspruchs ist, wird dieser sprachlich durch eine Art mentaler Distanz gleichsam *bildlich* verstärkt, sodass *Kläger und Angeklagter* (MST A 101=AA 6, 439), um mit Kants Terminologie zu sprechen, einander gegenüber treten. Darum sagt er auch: *Dieser Andere*, d. h. Kläger bzw. Angeklagte, *mag nun wirklich oder bloß idealistische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft*. (MST A 39=AA 6, 439)

Der Formalität des Gewissensrufes

Ein weiterer Aspekt ergibt sich aus der Kritik Heideggers an den traditionellen Gewissensvorstellungen. Zwar ist es sein Verdienst aufgedeckt zu haben, dass das Gewissen nicht auf ein rein äußerliches Phänomen zur Umsetzung praktisch-moralischer Handlungen reduziert werden kann. Es ist kein funktionales Geschehen, das schematisch abläuft, ohne mit dem eigenen Wesen des Menschen etwas zu tun zu haben. Wenn er aber betont, dass das Gewissen vielmehr *zum eigensten Selbstseinkönnen aufruft* (SZ, S. 294), stellt sich dennoch die Frage, ob man mit dieser Methodik einer tieferen Bestimmung desselben wirklich näher gekommen ist. Was bedeutet der im Gewissen aufgefundene Begriff des Selbstseinkönnens?

Ist er nicht nur eine bloße sprachliche Formalie? Wie ist diese Art des Seins des Menschen zu verstehen? Es fehlt hier eine qualitative Bestimmung des Gewissens.

Kant dagegen kann dieses als *ursprünglich intellektuelle moralische Anlage* (MST A 38=AA 6, 438) deuten. Für Heidegger ist Gewissen der Ausdruck einer *Anlage* des eigenen *Seins*, nicht der Vernunft bzw. der Intellektualität. Darum kann sein Gewissensverständnis auch nicht als ethisches Strukturelement im strengen Sinne verstanden werden. Vielmehr scheint es ein unbedingtes Sollen gegenüber dem eigenen Existenzanspruch, dem so genannten *Selbstseinkönnen*, darzustellen. Hier kommt Heideggers Reserviertheit gegen eine inhaltliche Bestimmung des Gewissensrufes zum Ausdruck, die darauf hindeutet, dass diese wegen der sehr formalisierten Terminologie ausbleibt.

2.3.2. Vergleich

Der Ruf des Gewissens (2.1.2.) und das Faktum des moralischen Gesetzes (2.2.2.)

2.3.2.1. Die Faktizität des Rufes und die Faktizität des Gesetzes

1. Gemeinsamkeiten

Die Faktizität als Ausdruck des Selbstbezuges

Nach Heidegger liegt die Faktizität des Rufes nicht so sehr im Bewusstsein eines inneren Anspruches, der unmittelbar auftritt. Vielmehr *ruft* das Gewissen den Menschen zu sich selbst. Denn was, so fragt er, *ist im Ruf des Gewissens das Beredete, das heißt angerufene? Offenbar das Dasein selbst.* (SZ, S. 272) Die Faktizität des Rufes, also seine Unmittelbarkeit im Erfahrungsvorgang, liegt deshalb in der darin ausgesprochenen Unmittelbarkeit eines Selbstbezuges. Denn im Ruf wird der Mensch *auf das eigene Selbst* ausgerichtet (SZ, S. 273). Damit wird der Bezug des Rufes als eines faktischen klar: Dessen Referent ist zugleich dessen Urheber, der Mensch im Sein, weil es das *Dasein selbst, das eigene Selbst* ist, welches die Möglichkeit des Rufes überhaupt erst ermöglicht.

Bei Kant gibt es nun, im Kontext des Faktums des moralischen Gesetzes, eine ähnliche Denkfigur. Denn Faktum bedeutet, dass *wir das Bewusstsein ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft (z. B. dem Bewusstsein der Freiheit) (...), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst aufdringt.* (KpV A 56) Weil das Faktum Ausdruck des Selbstbezuges des Menschen als Vernunftwesen ist, ist es

selbst evident, oder, um mit Heidegger zu sprechen, der Ruf ist *das Dasein selbst* (SZ, S. 272), bzw. das moralische Gesetz *dringt sich für sich selbst uns auf*, wie es Kant formuliert. Hier kann ein Vergleichspunkt gefunden werden. Denn das moralische Gesetz macht bei Kant die Existenz des Menschen aus, wie auch bei Heidegger der Ruf des Gewissens das Dasein selbst betrifft.

Die Formalität des Faktums

Nach Heidegger ist der Inhalt des Rufes nicht erklärbar und auch nicht darauf ausgelegt, als Gedanke (z. B. in Form eines Imperativs), bzw. als *innere Stimme* zu erscheinen. Weil er den Menschen zum *Sein* führt, kann dieses Zum-Sein-gerufen-werden nicht automatisch mit Handlungsimplicationen in Verbindung gebracht werden, da dieses Sein kein Gegenstand, kein Objekt des Bewusstseins, also kein psychologisches Phänomen darstellt, sondern ein den Menschen in seinem Wesen betreffendes Geschehen ist. Es vermittelt darum *streng genommen - nichts* (SZ, S. 273) bzw. kann nicht als *ein >Selbstgespräch<* gedeutet werden. Dieses *nichts* verweist darum auf den Sachverhalt, dass im Ruf kein sprachlicher, imperativer Inhalt transportiert werden kann bzw. soll und so gesehen *nichts* durch es ausgesagt wird, weil das eigene Sein selbst darin zur Sprache kommt.

Dieser formale Charakter des Rufes findet sich auch bei Kant. Das Faktum der Vernunft ist *unleugbar* (KpV A 56), bzw. *es ist ursprünglich gesetzgebend* (ebd.) und fungiert deshalb als *Prinzip der Sittlichkeit zu einem Gesetz für alle vernünftigen Wesen* (KpV A 56/57). Weil das Faktum des moralischen Gesetzes aus Vernunft stammt, ist es in seiner Realität und Wirklichkeit nicht zu widerlegen. Weil es aber vernünftig ist, erscheint es auch als Forderung, als Anspruch, ist *ursprünglich gesetzgebend*.

Auch bei Heidegger zeigt sich diese Doppeldeutigkeit auch im Ruf des Gewissens. Denn *dem Angerufenen selbst wird >nichts< zu- gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen*. (SZ, S. 273) Das *Unleugbare* - von Kant so genannte - des Rufes liegt in seinem Geschehen, das den Menschen auf sich selbst zurückbindet, ihm zeigt, wer er ist und was er eigentlich sein soll. Somit *ruft es ihn auf zu ihm selbst*, was man mit dem Charakter des Faktums als *ursprünglich gesetzgebend* zusammen bringen kann. Denn das Aufrufen ist ein Gefordertes des Daseins durch den Ruf des Gewissens. Und nur ein Gesetz, das als Anspruch auftritt, kann etwas fordern.

Wie im Ruf der Mensch unter dem Anspruch steht, die Verantwortung gegenüber sich selbst wahrzunehmen, so soll er durch das Faktum der Vernunft bei Kant in Kontakt zu seinem

eigenen Wesen als eines moralischen treten. Damit ist so etwas wie eine Formalität ausgedrückt. Denn er lässt es ebenfalls offen, was es heißt, wenn das Faktum *unleugbar* ist. Er sagt nur, *dass* und *warum* es diesen Charakter hat, nicht *was* seine Unmittelbarkeit ausmacht, ebenso wie bei Heidegger bleibt offen, was mit dem *nichts* des Gewissensrufes gemeint ist.

Das Faktum in seiner doppelten Bedeutung

Heidegger geht, ebenso wie Kant im Blick auf das Faktum der Vernunft, auf die oben genannte Doppeldeutigkeit des Rufes ein. Zum einem ist der Ruf in seiner Unmittelbarkeit als Teil des eigenen Seins gegenwärtig, ein im Menschen liegendes Phänomen. Zum anderen aber ist er doch der Kontrolle entzogen und somit etwas Übergeordnetes. Er, d. h. der Ruf, *wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. >Es< ruft wider Erwarten und gar wider Willen. (...). Der Ruf kommt aus mir und doch über mich. (SZ, S. 275)*

Bei Kant kommt dieser Gedanke in inhaltlich gleicher Weise zum Ausdruck. Denn das *aus mir - über mir* des Rufes zeigt sich jetzt im Verhältnis von Unmittelbarkeit und Entzogensein. Dieses Faktum ist nämlich ein *unerklärliches Faktum (KpV A 74), dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist (KpV A 82), welches aber dennoch für sich selbst feststeht. (KpV A 96)*. Indem es *a priori* im Bewusstsein existiert, wie Kant sagt, entspricht es Heideggers Verständnis vom Ruf, der *aus mir* kommt. Indem es apodiktisch erscheint, entspricht es sachlich Heideggers Bestimmung des Rufes als Phänomen, das *wider Erwarten und gar wider Willen* präsent ist (SZ, S. 275), bzw. *über mich kommt* und somit dem Menschen in Form eines Anspruches gegenübertritt.

2. Unterschiede

Die Frage nach der Erfahrbarkeit des Rufes

Für Heidegger ist die Faktizität des Rufes kein Bewusstseinsgeschehen. Seine Unmittelbarkeit und Selbstevidenz leiten sich nicht aus einer inneren Wahrnehmung ab. Vielmehr stellt er nur fest, *dass* der Mensch von ihm *getroffen wird, (SZ, S. 272), dass dieser unverwechselbar ist (SZ, S. 277)* und damit faktisch gegenwärtig wird. Aber worin? Wenn das Gewissen doch als ein Ruf zu verstehen ist, muss auch die Möglichkeit einer Erfahrbarkeit vorliegen. Wie wird seine Unmittelbarkeit erfahren? Gibt es bei Heidegger ein Bewusstsein des eigenen Seins?

Darin zeigt sich auch ein weiterer problematischer Aspekt. Denn wie von einem Faktum sprechen, von dem nicht gesagt ist, wie es als solches erfahren wird? In welchem Medium? Kant hat die Unmittelbarkeit des Faktums als Erfahrung des Bewusstseins gedeutet.

2.3.2.2. Der Ruf des Gewissens und das moralische Gesetz

1. Gemeinsamkeiten

Die Forderung und der Anspruch

Für Heidegger liegt im Ruf des Gewissens der Anspruch begründet, sich seinem eigenen Wesen anzugleichen. Der Ruf vermittelt darum einen Inhalt ausdrückt, und zwar das *eigenste Seinkönnen* des Daseins. Der Mensch ist *aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen* (SZ, S. 277), bzw. zu seinem *existenten Seinkönnen, zu diesem Seinkönnen, darum es ihm einzig geht* (ebd.). Was Heidegger damit sagen will, ist folgendes: im Ruf wird der Mensch aufgefordert, sich nach seinem Wesen, nach seiner grundlegenden Bestimmung, dem *Seinkönnen* auszurichten. Dieses Ausrichten aber ist der Ausdruck des Versuches, diesem Anspruch gerecht werden zu wollen. Denn diesen zu verwirklichen ist letztlich der eigentliche Sinn, *darum es ihm einzig geht*, wie Heidegger sagt. Und in dieser *Einzigartigkeit* liegt auch ein Aspekt der Verbindlichkeit bzw. der Notwendigkeit. Das Dasein *soll* dieses Sein realisieren und es sich bewusst machen, es zu *können*. *Es ist aufgerufen*, seine Verantwortung auf sich zu nehmen.

Bei Kant zeigt sich ein sachlich ähnlicher Zusammenhang. Da das Gesetz der Vernunft *schlechterdings notwendig gelten müsse* (GMS BA 28=AA 4, 408), und *weil alle sittlichen Begriffe a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben* (GMS BA 34=AA 4, 411/412), ist es die Grundabsicht des Gesetzes, dem Menschen seine Sittlichkeit und damit seine ethische Verantwortung offenbar zu machen. Wie bei Heidegger der Ruf gleichsam aus der eigenen Natur, *aus dem Seienden kommt, das ich je selbst bin* (SZ, S. 278), so liegt für Kant die ethische Grundhaltung des Menschen im *Begreifen a priori in der Vernunft*. Darin liegt ein Vergleichspunkt.

Die Objektivität des Rufes/ des Gesetzes

Auch für Heidegger stellt sich die Frage, wenn auch in einem anderen Zusammenhang, nach einer Objektivität, einer Verbindlichkeit und somit nach einer Gültigkeit des Gewissensrufes. Denn obwohl *das Gewissen im Grunde je meines ist* (SZ, S. 278), erhält die *>Objektivität< des Anrufes dadurch erst ihr Recht, dass die Interpretation ihm seine >Subjektivität< belässt.* (ebd.) Heidegger unternimmt dabei nicht eine theoretische Deduktion des Rufes, um so seine Gültigkeit nachzuweisen, sondern stellt nur fest, dass im subjektiven Charakter des Gewissens, das zunächst den *einzelnen* Menschen anbelangt, zugleich seine Objektivität begründet ist, da daraus eine selbst evidentente Gültigkeit unmittelbar abzulesen ist. Woraus sich diese Gültigkeit letztlich speist erklärt Heidegger aber nicht.

Mit einigen Abweichungen kann man diesen Gedanken mit Kants Überlegungen zur Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes zusammen denken. Denn weil das *moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen*, können sie schon aus dem *allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesen überhaupt* abgeleitet werden (GMS BA 34=AA 4, 412). Hier kommt ein Gedanke zum Tragen, der sich auch bei Heidegger findet. Das *moralische Gesetz* oder, um mit Heidegger zu sprechen, *das eigenste Seinkönnen*, gründet im eigenen Wesen des einzelnen Menschen, ist *aus* dem allgemeinen Verständnis *eines vernünftigen Wesens* ableitbar, wie für Heidegger der Ruf *aus dem Seienden kommt, das ich je selbst bin* (SZ, S. 278). Und aufgrund dessen erhält die *Objektivität ihr Recht* (ebd.). Und das heißt: Der Ruf ist verbindlich, er ist für *jedes vernünftige Geschöpf* gültig. Verbindlich ist der Ruf deshalb, weil es aus dem Sein des Menschen kommt.

Der Anspruch als Notwendigkeit

Damit einher geht auch der Zwangscharakter, der im Ruf zum Ausdruck kommt. Für Heidegger liegt er gerade darin, dass der Gewissensruf mir ganz persönlich gilt, sodass die *>Macht< des Gewissens nicht herabgemildert und >bloß subjektiv< gemacht wird. Im Gegenteil: die Unerbittlichkeit und Eindeutigkeit des Rufes erhält dadurch erst ihr Recht.* (ebd.) Obschon also der Ruf ein Teil des eigenen, ganz persönlichen Wesens ist, nötigt er den Menschen, diesem zu entsprechen, da es in seiner *Unerbittlichkeit und Eindeutigkeit* zu Tage tritt, wie Heidegger es formuliert.

Kant entfaltet einen ähnlichen Gedanken, wenn er den Willen im Verhältnis zum Gesetz betrachtet und zu dem Schluss kommt, dass eine solche Beziehung *Abhängigkeit ist, unter*

dem Namen der Verbindlichkeit, d. i. Nötigung, obzwar durch bloße Vernunft und deren objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet (KpV A 57). Im Begriff der Nötigung, der Verbindlichkeit und Abhängigkeit steckt derselbe Gedanke, den Heidegger im Hinblick auf die Termini der *Unerbittlichkeit und Eindeutigkeit* anwendet. Denn in beiden Fällen wird ein Sachverhalt angezeigt, in der der Mensch eigentlich keine Alternative des Handelns mehr kennt, ihn seine eigene Natur dazu zwingt, dem Ruf bzw. dem Gesetz Folge zu leisten.

Insofern steckt im Gewissensruf auch ein *ethischer Horizont*, kann dieser als ethisches Strukturelement deklariert werden. Denn im Ruf kommt, ausgedrückt durch Begriffe wie Unerbittlichkeit und Eindeutigkeit, ein Forderungs- und Sollensmoment zum Ausdruck, welches ein typischer Aspekt ethischen Denkens ist, nämlich sich in einem normativen Verhältnis zu erkennen, dem gerecht zu werden, was sich durch eine Gesetzmäßigkeit ausdrückt. Und dies eben meint der Begriff der *Verantwortung*.

2. Unterschiede

Die Wahrnehmung im Bewusstsein

Für Kant ist das moralische Gesetz ein Phänomen, das im Bewusstsein wahrgenommen wird (*KpV A 56*). Damit hat es einen systematischen *Ort*, ist es erkennbar. Bei Heidegger findet sich eine solche Situierung nicht. Der Ruf kommt zwar *aus dem Seienden*, (*SZ*, S. 278) bzw. *aus mir und doch über mich* (*SZ*, S. 273). Was aber steckt in jenem Ausdruck *aus*? Woraus kommt der Ruf, was ist sein Grund? Er kann deshalb *durch nichts bestimmt werden* (*SZ*, S. 277).

Die Deduzierbarkeit des Gewissensrufes

Aus diesem Grund führt er auch keine theoretische Begründung des Gewissensrufes durch. Es findet sich keine Argumentation, in der gezeigt wird, *wie* diese von ihm eingeforderte *Objektivität* des Rufes *ihr Recht* und damit ihre Gültigkeit behält. Kant versucht sich dagegen in einer Deduktion des moralischen Gesetzes. Für ihn wurzelt es im generellen Verständnis der menschlichen Natur, dem *allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens* (*GMS BA 34=AA 4*, 412). Damit erhält das Gesetz eine allgemeine, intersubjektive Verbindlichkeit, die Heidegger nicht thematisiert. Wie bereits im Kontext des Selbstzweckcharakters des Menschen dieser Aspekt ausgespart blieb (Abs. 1.1.1.), so kommt dieses Begründungsdefizit auch hier zum Tragen.

Gleichwohl kann man im Gegenzug an Kant die Frage stellen, wie er zu der Schlussfolgerung kommt, dass man vom allgemeinen *Begriffe eines vernünftigen Wesens* darauf schließen kann, dass das Vernunftgesetz *schlechterdings notwendig gelten müsse* (GMS BA 28=AA 4, 408).

2.3.3. Vergleich

Die Schuld und das Anrufverstehen (2.1.3.) und die Autonomie und die Pflicht (2.2.3.)

Im dritten und letzten Abschnitt des zweiten Kapitels ging es um die Aufdeckung von Haltungen, die sich aus der Erkenntnis des Rufes bzw. des Gesetzes ergeben und darum Strukturelemente darstellen, die ein verantwortetes Handeln des Menschen begründen. Wie verhält sich der Mensch zu seiner Verantwortung? Es wurde auch gezeigt, dass Heidegger wie auch Kant zwei Aspekte einer solchen Bezugnahme hervorheben, die an dieser Stelle vergleichend gegenüber gestellt werden sollen.

2.3.3.1. Die Schuld und die Pflicht

1. Gemeinsamkeiten

Die Existenz als Gabe

Heidegger entwickelt den Begriff der Schuld oder des Schuldigseins im Blick auf das Sein des Menschen, oder vielmehr auf den darin liegenden Anspruch, als eigentliches und damit freies Wesen existieren zu *sollen*. In der Schuld wird die Differenz zwischen dem Ist- und dem Soll-Zustand deutlich. Der Mensch *ist* etwas *nicht*, also nicht er selbst. Er ist nicht frei, nicht *eigentlich*. Darum hat *die Idee von >schuldig< den Charakter des Nicht* (SZ, S. 283), schlussfolgert Heidegger. Schuldig zu sein ist darum kein moralisches, sondern ein ontologisches Problem. Denn es drückt aus, dass es dem Menschen an Sein, an dem, was er nicht realisiert und umsetzt, fehlt. Darum ist die Grundbedeutung von schuldig das *Grundsein einer Nichtigkeit* (ebd.). Der Mensch ist Ursache, also *Grund*, für den Umstand, dass es ihm an Selbstverantwortung gegenüber seinem Sein mangelt, am nötigen Selbstbezug, am nötigen Freiheitsbezug.

Diesen Gedanken findet man auch bei Kant, dem zufolge es *ganz vernünftig* ist, dass die *Sittlichkeit aber gebietet, unter dem Namen der Pflicht* (KpV A 65). Dies heißt: das *Gebieten* macht einen Abstand zwischen einem faktischen und einem normativen Verhältnis des

Subjekts zum Gesetz der Vernunft deutlich. Der Mensch ist ein solcher, der gefordert, *verpflichtet* ist, ein nach moralischen Gesetzen Handelnder zu sein und damit, wie Heidegger hervorhebt, auch ein solcher, der dies von seinem faktischen Sein her *nicht* ist. Gleichzeitig aber ist er aufgerufen, diesem Anspruch zu entsprechen, die Distanz zu verkleinern, zu verringern. Damit liegt in der Pflicht wie auch in der Schuld ein Sollensaspekt begründet.

Heidegger versteht diesen Sollensaspekt in der Weise, dass darin der Mensch sein Leben als *mögliches* bzw. als *Möglichkeit*, als Aufruf zum Gebrauch der eigenen Freiheit verstehen *soll*. Der Mensch hat die Aufgabe, sich als freies, mögliches Wesen zu verwirklichen. Somit ist er *als dieses Seiende, dem überantwortet es*, d. h. das Dasein, *einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann*, (SZ, S. 284), bzw. *ist es existierend der Grund seines Seinkönnens* (ebd.). Der Mensch erlegt sich somit selbst die Verantwortung dafür auf, seinem Sein gemäß zu leben, stellt sich einem Anspruch, der aus ihm selbst kommt. Er ist also *Grund* dafür, wer und was er *ist*, also *grund-seiend*, wie Heidegger es nennt.

Diesen Gedanken findet man bei Kant, wenn er sagt, dass *das Bewusstsein eine freie Unterwerfung des Willens unter das Gesetz (...)* (KpV A 142/143) darstellt und deshalb der darin liegende Zwang *nur durch eigene Vernunft angetan wird*, (ebd.) bzw. *dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird* (KpV A 143). Der Mensch übernimmt hier also die Verantwortung für die Einhaltung eines Anspruches, weil dieser der *eigenen Vernunft* entspringt, ebenso wie bei Heidegger das Dasein *Grund seines Seinkönnens* ist (SZ, S. 284).

Die Existenz als Anspruch

Andererseits aber ist ihm die Verfügung über diesen Anspruch, sein *Sein zu können*, also als freies zu Wesen zu *sein*, entzogen, *hat er den Grund gleich nicht selbst gelegt*. Darum *ruht es*, d. h. das Dasein, *in seiner Schwere, die ihm die Stimmung als Last offenbar macht* (ebd.). Gerade weil der Anspruch existiert, bleibt er hinter ihm, *bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück* (ebd.). Der Mensch kann deshalb *des eigensten Seins von Grund auf nie mächtig* werden (ebd.). Weil aber sein Leben darin besteht, Möglichkeiten zu verwirklichen und sich damit dem Anspruch, verantwortlich zu handeln, zu stellen, tritt die so verstandene Schuldigkeit als *Pflicht* auf, was Heidegger in den Begriffen der *Schwere* bzw. *Last* zum Ausdruck bringt.

Diesen Gedanken kann man nun mit Kants Pflichtbegriff zusammen bringen. Denn Kant stellt diesen ebenfalls als Ausdruck des Anspruches des eigenen Seins. Die Pflicht drückt darum

aus, wie der Mensch sich zum moralischen Gesetz verhalten *soll*. Kant formuliert daher: *Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste Befolgung* (KpV A 64). Das Gesetz bedeutet eine *Unterwerfung* (KpV A 142), eine *praktische Nötigung* (KpV A 143). Damit ist dem Menschen in der Pflicht sein eigener Anspruch entzogen, er ist abhängig von ihm, steht unter seiner Vorgabe. Sachlich meint Heidegger dasselbe, wenn er sagt, dass das Dasein *hinter seinen Möglichkeiten zurück bleibt*, bzw. *des eigensten Seins im Prinzip nie mächtig wird*. (SZ, S. 284).

Die Freiheit und die Verantwortung

Damit wird klar, dass für Heidegger die im eigenen Sein steckende Freiheit, Möglichkeiten wahrzunehmen, zu gestalten und umzusetzen, zugleich eine Verantwortung impliziert, diese Freiheit zu binden, sie als verantwortete wahrzunehmen. Freiheit und Verantwortung werden darum wechselseitig aufeinander bezogen: denn *Schuldigsein* meint, dass *es*, d. h. das Dasein, *je in der einen oder anderen Möglichkeit steht, ist es ständig eine andere nicht (...)* (SZ, S. 285). In diesem Sinn ist alles Tun aus Freiheit *nichtig*, weil der Mensch stets etwas *nicht ist*, etwas an Möglichkeiten *nicht* realisiert bzw. umgesetzt hat, oder wie Heidegger es formuliert, *der Entwurf selbst ist wesenhaft nichtig* (ebd.). Die Freiheit des Menschen besteht nun darin, diese Kontingenzerfahrung anzunehmen, und damit seine Freiheit zu gebrauchen. In Freiheit muss er annehmen, was ihm sein eigenes Wesen aufgetragen hat, nämlich er selbst zu sein. *Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber ist nur in der Wahl des einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens* (ebd.).

Bei Kant findet sich dieser Gedanke im Verhältnis von Pflicht und Gesetz. Denn die Pflicht ist *für Menschen und für alle erschaffenen vernünftigen Wesen die moralische Notwendigkeit Nötigung, d. i. Verbindlichkeit* (KpV A 145). Darum sind *Pflicht und Schuldigkeit die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen* (KpV A 147). Die Umsetzung des moralischen Gesetzes ist darum, im Heideggerschen Sinne, *nichtig*, da sie von der Pflicht dem eigenen Wesen gegenüber geprägt ist, nämlich einem selbst auferlegten, ethischen Grundgesetz seiner Existenz zu entsprechen, aber zugleich dahinter zurück zu bleiben.

Andererseits liegt darin aber die eigentliche Freiheit oder das *Freisein*, wie Heidegger sagt, begründet. Denn in der Annahme dieses Gesetzes wird sich der Mensch eines *Interesses* bewusst, *welches rein praktisch und frei ist* und darin besteht, dass sich der Mensch *bloß*

durchs Gesetz bestimmt erkennt (KpV A 144). Die Freiheit liegt in der Selbstbindung und damit in der Verantwortung, dieses moralische Gesetz anzunehmen, es zu tragen, und damit auch andere Handlungsmöglichkeiten auszuschließen. Den letzt genannten negativen Aspekt der Freiheit nennt Heidegger das *Nichtsgewählhaben und Nichtwählen können der anderen* (SZ, S. 285).

2. Unterschiede

Die Art der Schuld

Nach Heidegger besteht die Schuld in einem Nicht-einlösen-können eines Anspruches, nicht völlig er selbst *sein zu können*, also seinem *Sein zu entsprechen*. Kant dagegen sieht dem Begriff der Pflicht immer im Verhältnis zum Gesetz der Vernunft, die stets als praktische, also *ethische* verstanden wird. Darum verfehlt sich der Mensch bei Kant, nicht gegen sein *Sein* als *mögliches*, sondern gegen seine *Vernunft* als *sittliche*.

Die Differenzierung des Pflichtgedankens

Kant führt, anders als Heidegger für den Begriff des Schuldigseins, eine nochmalige Differenzierung des Pflichtgedankens im Hinblick auf die moralische Qualität der Handlungen durch. Denn es gibt bei ihm einen *Unterscheid zwischen dem Bewusstsein, pflichtgemäß und aus Pflicht* (KpV A 144), während Heidegger im Schuldigsein keinen Bezug zu konkreten Handlungsbezügen herstellt.

2.3.3.2. Das Anrufverstehen und die Autonomie

1. Gemeinsamkeiten

Die Freiheit als Gabe

Wie bereits im Kontext des Begriffes der Schuldigkeit angeklungen war, spielt die Freiheit hierbei eine wichtige Rolle. Noch deutlicher drückt sich dieser Freiheitsgedanke beim *Verstehen* des Gewissensrufes, dem so genannten Anrufverstehen aus.

Das Verstehen ist grundsätzlich ein Akt aus Freiheit. Heidegger begreift diese nämlich grundsätzlich als eine *Möglichkeit zu sein*. Nur ein freies Wesen kann den Anruf des Gewissens *verstehen*, also in ein Verhältnis zu ihm treten. Der Ruf macht diese Gabe der Freiheit deutlich. *Der Anruf ist vorrufender Rückruf, vor: in die Möglichkeit (...) zurück: in die Geworfenheit* (SZ, S. 287). Der Mensch verhält sich zum Ruf so, dass er ihn als Gabe und Anspruch zugleich versteht bzw. begreift. Der Ruf besagt nämlich, dass er sich zu sich *selbst zurückholen soll, das heißt, schuldig ist* bzw. *es*, d. h. das Dasein, *soll nur das >schuldig< sein, als welches es ist - eigentlich* (ebd.). Freiheit ist der Auftrag des Menschen an sich selbst, seine Möglichkeiten wahrzunehmen, also verantwortlich zu existieren, *sich zurück zu holen*, wie es im Zitat heißt.

Kant entwickelt diesen Gedanken in inhaltlich ähnlicher Weise. Zwar ist die *Autonomie des Willens das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze* (KpV A 58), aber gerade *das moralische Gesetz ist es, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden (...)*, welches *gerade auf den Begriff der Freiheit führt* (KpV A 53). Der Mensch steht in seiner Schuld, dem aus seinem eigenen Selbst entspringenden moralischen Gesetz zu folgen, weil dadurch die Freiheit eine Gabe, *das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze* ist. Dem entspricht bei Heidegger, dass es sich der Mensch *schuldet*, seine Freiheit anzunehmen und damit seine Verantwortung, die er *eigentlich ist*.

Die Freiheit als verantwortete Freiheit

Ein zweiter Aspekt, der bisher immer wieder angeklungen ist, wird damit aber ausgesprochen wichtig: letztlich existiert wirkliche und gelebte Freiheit nur im Sinne ihres verantwortungsvollen Gebrauchs gegenüber dem eigenen Sein und Wesen.

Heidegger versteht sie darum als *ein Seinkönnen, das ich je schon bin*, bzw. als *Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen*, wodurch das Dasein *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit ist. Es hat sich selbst gewählt* (SZ, S. 287). Der Mensch nutzt die Freiheit, indem er sie einsetzt, sie bindet, sie dafür gebraucht, *sich zu verstehen, sich selbst zu wählen*, und sich selbst gegenüber verbindlich, ihr in dieser Weise *hörig* zu sein.

Kant versteht diesen Praxisbezug der Freiheit in sachlich ähnlicher Weise. Bei ihm sind Freiheit und Gesetz, relationale Größen. Denn *Freiheit und unbedingt moralisches Gesetz weisen wechselseitig aufeinander zurück* (KpV A 52), sodass *der menschliche Wille durchs moralische Gesetz bestimmbar ist* (KpV A 68), in welchem die *Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdeckt* (KpV A 53). Wie sich für Kant Freiheit an einen inneren

Anspruch bindet, nämlich an die *Sittlichkeit*, so ist das Dasein bei Heidegger *hörig* seinem eigenen Anspruch, dem *Seinkönnen*. Sittlichkeit und Seinkönnen sind in dieser Hinsicht sachlich miteinander vergleichbar.

2. Unterschiede

Die Begründung der Freiheit

Heidegger verliert kaum ein Wort über den Zusammenhang von Freiheit und Seinkönnen, bzw. darüber, wie das Seinkönnen überhaupt erst ermöglicht wird. Kant dagegen kann die Verbindung zwischen Freiheit und moralischem Gesetz klar aufzeigen.

Der Sachgehalt des Begriffes Seinkönnen

Auch ist zu fragen, was der Begriff des Seinkönnens, bzw. des eigensten Seinkönnen eigentlich inhaltlich bedeutet. Die Art und Weise, *wie* der Mensch dem Anspruch des Seinkönnens entsprechen soll, wie er *sich zu sich selbst zurückholen soll*, *nur das >schuldig eigentlich sein soll*, wird nicht klar bestimmt. Wie sieht dieses Zurückholen aus? Dies bleibt offen. Bei Kant dagegen stellt sich heraus, dass mit dem Gesetz auch ein Handlungskontext eröffnet wird, der eine *praktische Nötigung* darstellt (KpV A 143).

Im Rückblick kann man deshalb sagen, dass der Vergleich von Heidegger und Kant im Blick auf Grundstrukturen verantworteten Handelns und Seins, also auf das, was als das so genannte *unbedingte Sollen* ihres Denkens bezeichnet worden ist, wichtige *inhaltliche* Konvergenzen offenbart hat. Gleichzeitig ließen sich *strukturelle* Differenzen erkennen, die durch eine komparative Interpretation nicht auflösbar sind. Zudem wurde versucht, ethische Elemente der ontologischen Grundstrukturen bei Heidegger herauszuarbeiten, also Elemente, die ein *Sollen* implizieren. Zentral wurde der Gedanke heraus gearbeitet, dass der Mensch auf die Verantwortung seinem eigenen Sein und seiner Existenz gegenüber ausgerichtet ist. Dies leitet zum dritten und letzten Kapitel der Untersuchung *Die ethische Verantwortung* über, wo dieser Sachverhalt eine entscheidende Rolle spielt.

3. Die ethische Verantwortung

Im ersten Kapitel der vorliegenden Untersuchung, *Faktizität der Existenz*, war erörtert worden, in wiefern eine inhaltliche Vergleichbarkeit zwischen Heidegger und Kant im Hinblick auf das grundlegende Selbstverständnis des Daseins nachgewiesen werden kann (Abs. 1.1.- 1.3.). Zudem wurde gezeigt, dass das Selbst des Menschen in Relation zur Welt eine innere Spannung erfährt, welche den Denkraum für die Frage nach ethischen Fundamenten öffnet (Abs. 1.4.-1.6.).

Das zweite Kapitel versuchte diese Grundlagen zu sichten und einerseits als *ethischen Horizont* bei Heidegger, andererseits als *ethische Dimension* bei Kant darzustellen (Abs. 2.1.- 2.3.). Dabei ging es um die Herausstellung von den im Wesen des Menschen liegenden Grundstrukturen, die als theoretisches Fundament ethischen und somit verantworteten Handelns dienen. Unter dem Begriff des *unbedingten Sollens* war die Herausstellung dieser Erkenntnisabsicht zusammengefasst worden. Der Mensch ist bei beiden Denkern dazu bestimmt und von seinem Wesen dazu aufgefordert, sich selbst zu entsprechen, dem inneren Anspruch gerecht zu werden und ihn zu verwirklichen, wie er durch sein *Sein* bzw. durch seine *Vernunftnatur* aufgegeben ist. Er *soll* diesen Anspruch realisieren.

Im dritten Kapitel wird es nun darum gehen, die vorangegangenen Kapitel zu bündeln und zu sehen, ob sich der Begriff der Verantwortung auch im Blick auf die Umsetzung der existenziellen (Kapitel 1) sowie ethischen Grundlagen (Kapitel 2) als hermeneutischer Schlüssel zum besseren Verständnis beider Autoren eignet. Ziel ist es, den *Verantwortungsbegriff* herauszuarbeiten, besonders im Blick auf Heideggers ontologischen Ansatz einer solchen Verantwortlichkeit.

Der Begriff *ethische Verantwortung* meint in diesem Kontext ein Zweifaches: einerseits hat der Mensch eine grundsätzliche Verantwortung, ein Antwort-geben-müssen- und Sollen. Sich selbst, sein Leben und die Welt, in der er lebt bzw. existiert, anzunehmen. So gesehen ist dies eine Art *existenzielle Selbstverantwortung*: das eigene Sein, die eigene Existenz ist ihm zur verantwortungsvollen Realisierung aufgetragen. Andererseits ist gerade dies nicht allein im Selbstbezug zu lösen und zu realisieren, sondern immer nur im Hinblick auf den Anderen. Insofern wird diese Art der Verantwortung als eine *ethische Verantwortung* verstanden.

Beide Aspekte sind bei Heidegger und Kant, mit unterschiedlicher Akzentuierung natürlich, vorhanden. Sie sollen im Vergleich herausgestellt, gesichtet und systematisiert werden. Beiden ist es hierbei wichtig, aus der *Faktizität der Existenz* heraus diese doppelte Bedeutung der Verantwortung zu entfalten: Selbstverantwortung und mitmenschliche Verantwortung,

Annahme der eigenen Existenz, Grenzen und Endlichkeit und ihre Umsetzung in der Annahme des Anderen, wobei letzteres *Ethik* bzw. *unbedingtes Sollen* klassischerweise ausmacht.

Schließlich soll in diesem Kapitel aber auch gezeigt werden, dass *Existenz und unbedingtes Sollen* nicht notwendig einander ausschließen, auch wenn hier genuine Differenzen und Einschränkungen bestehen. Exemplarisch wird dies an Heideggers Denken in *Sein und Zeit* untersucht werden.

Die These des dritten Kapitels folgt darum der Annahme, dass das existenzielle Verständnis des Daseins bei Heidegger ein *prinzipiell* ethisches Verständnis im Sinne der *Selbstverantwortung* gegenüber dem eigenen Sein und Selbst darstellt, obschon dies nicht explizit von Heidegger erwähnt, sondern vielmehr dezidiert ausgeschlossen, ja, sogar abgelehnt wird³⁵⁸. Für den Kantischen Ansatz bedarf es eines solchen Nachweises nicht. Denn es wird sich zeigen, dass Selbst- und ethische Verantwortung Hand in Hand gehen, dass ein *ethisches Sein* des Menschen mit seiner gelebten *Existenz*, und den darin ausgeführten moralischen Handlungen per definitionem korreliert.

3.1. Die Forderung des Seins

Heideggers Verständnis eines verantworteten und somit im weiteren Sinne *ethischen* Denkens, findet sich in *Sein und Zeit* niemals explizit ausgearbeitet oder angedeutet, was eine Interpretation in diese Richtung grundsätzlich problematisch macht. Dies ist ein Umstand, der schon im vorangegangenen Kapitel erkennbar und worauf bereits hingewiesen wurde (siehe Einleitung und Einführung zu Abs. 2.1.). Allerdings lassen die formalen Ausführungen zum Existenzverständnis viele Lücken und Fragen offen, die gleichsam *ethisch* umformuliert, in *Sein und Zeit* ihren Widerhall finden könnten.

Heideggers negative und sogar kritische Einstellung zu klassischen Ethikkonzepten ist weithin bekannt und berühmt. Er beklagt den Schwund tragender ethischer Konzepte³⁵⁹, versteht traditionell ethisches Denken in diesem Sinne als ein hermeneutisches Missverständnis per se. Denn die so genannte *Seinsfrage* bleibt dabei seinem Dafürhalten nach unbeantwortet³⁶⁰. Darum kann die *Möglichkeit* einer Ethik in ihrem ursprünglichen

³⁵⁸ Vgl. Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe*, S. 171.

³⁵⁹ Brandner, Rainer: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, S. 99.

³⁶⁰ Prauss, Gerold: *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 188

Sinne nur durch einen Rückbezug allen *inhaltlich* ethischen Denkens auf ihren Grund und ihr Fundament erschlossen werden: das Sein³⁶¹.

Somit kann gesagt werden, dass Heidegger die Ethik und die darin sich ausprägende *ethische Verantwortung* in seiner *existenzialen Analytik des Daseins*, wie er sie nennt³⁶², verinnerlicht hat. Denn in dieser geht es schließlich um eine Untersuchung der Seinsstrukturen des Menschen, und somit implizit auch um ein Neubedenken seiner ethischen Dimension im Sinne der Verantwortung. Dies ist aber nicht im herkömmlichen Sinne einer Sollens- oder (materiellen) Wertethik, wie dies Kant denkt, zu verstehen, sondern als, wenn man so will, *Seinsethik*³⁶³.

Heidegger ist es wichtig, zunächst die *ontologischen* Grundlagen ethischen Nachdenkens zu festigen und herauszuarbeiten. Dies tut er durch die Analyse der Seinsstrukturen des Menschen und stellt damit implizit auch die Frage nach der Ethik und ihrer konkreten Verantwortlichkeit für den Einzelnen³⁶⁴. So verstanden kann *Sein und Zeit* auch so gelesen werden, dass die Ethik, welche man natürlich vergeblich in ihrem gewohnten systematischen Gewand der Gesetze, Imperative und Sollensforderungen darin sucht, als eine Form der Untersuchung des *Seinsverständnis* des Daseins auffassen kann (Stichwort: existenzial-ontologische Analytik), nicht als ein *Sollensverständnis* im strengen Sinne.

Das eigentliche Problem einer *ethischen Verantwortung*, liegt für Heidegger in der *ontologischen* Erhellung des Seinsbezug des Menschen³⁶⁵. Insofern schließt dies ein genuin ethisches Denken mit ein, nicht aus. *Existenz und unbedingtes Sollen* sind insofern aufeinander bezogen, aber in ihrer elaborierten Form bei Heidegger nicht immer explizit nachweisbar. Darin liegt zugleich auch die Herausforderung, wenn es um eine *ethische Lesart* Heideggers geht, die eigentlich durch die Texte nicht notwendig gegeben, aber aufgegeben ist. Darum sollen drei Aspekte dieser *ontologischen* Verantwortlichkeit herangezogen und für

³⁶¹ Vgl. Holzapfel, Christobal: *Heideggers Auffassung des Gewissens*, S. 166: „SZ als Werk, in dem versucht wird, in die Wahrheit des Seins vorzudenken, läßt sich demgemäß als ursprüngliche Ethik bezeichnen.“ Diese sehr starke Aussage differenziert Holzapfel jedoch, indem er einräumt, dass „die ursprüngliche Ethik aber keineswegs mit der geläufigen Ethik gleichzusetzen ist, die auf Wert, Sitte und Gewohnheit bezogen ist.“ Obwohl der Autor hier irrtümlich Ethik mit dem Begriff des Wertes gleichsetzt, sagt er doch etwas für die Untersuchung einer *ethischen* Verantwortung wichtiges aus: Dasein ist ein verantwortetes.

³⁶² SZ, S. 13.

³⁶³ Ebd., S. 170.

³⁶⁴ Vgl. Dahlstrom, O. Daniel: *Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Naivität?*, S. 169: „Kurz, die ‚Vorhabe‘ des Denkers (gemeint ist Heidegger, Anm. des Verfassers), der nach dem Sein fragt, schließt eine Ethik, eine Auffassung dessen, was man vorhaben soll, ein, auch wenn dieses durch keine thematische Auslegung explizit erfasst wird.“ Dieser Ausasage kann nur bedingt zugestimmt werden. Es ist in *Sein und Zeit* nicht die Frage, ob eine Ethik in Form einer systematischen Ausarbeitung implizit mitgedacht ist, sondern nur, ob sich Aspekte darin finden lassen, die ethisch, also im Sinne einer Verantwortlichkeit, ausgelegt werden können; vgl. *Kap. 2.* in dieser Arbeit.

³⁶⁵ Ebd., S. 170.

einen Vergleich mit Kant aufbereitet werden. Die Angst als eine so genannte *Grundbefindlichkeit* bildet dabei den Einsteig.

3.1.1. Die Grundbefindlichkeit der Angst

Die Angst wird zwar als eine Befindlichkeit verstanden³⁶⁶ und hat damit schon per se eine psychologische bzw. emotionale Konnotation. Sie muss jedoch primär als ein ontologisches Phänomen begriffen werden³⁶⁷. Zunächst nähert sich Heidegger einem Verständnis des Begriffs der Angst im Kontrast zur Furcht. Beide Phänomene sind aufeinander bezogen, aber ihre Referenzpunkte divergieren grundsätzlich voneinander. Während die Furcht an bestimmte Objekte und Situationen gebunden ist, vollzieht sich Angst als ein das *ganze* Dasein des Menschen umgreifendes Geschehen, sodass man sagen könnte: Dasein *ist* seine Angst. Heidegger geht davon aus, dass der Mensch *faktisch* vor sich selbst, seiner Verantwortung im Sinne des Sich-selbst-aushaltens und Annehmens, flieht, also in einem Zustand der Abhängigkeit oder, um mit Kant zu sprechen, *Heteronomie* und Unfreiheit, dem Man-selbst (Abs. 1.4.2.1-1.4.3.1.), lebt:

„Das Aufgehen im Man und bei der besorgten >Welt< offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentliches Selbst-sein-können. (...). In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade *nicht* vor es selbst. Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens *weg vom Dasein*.“³⁶⁸

Dies ist eben die *natürliche* bzw. alltägliche Einstellung, die *Legalität* seiner Handlungen und seines Seins: der Mensch lebt zwar in der Welt, aber nicht aus dem authentischen Selbst- und Seinsbezug, aus dem eigentlichen Sein bzw. dem *Selbst-sein-können* (SZ, S. 280) heraus, dass in der Annahme des ganzen Lebens mit all seinen Schattenseiten besteht. Die Angst soll den Menschen für eben diesen ganzheitlichen Aspekt, das In-den-Blicknehmen des eigenen Seins, öffnen³⁶⁹. Auch in der Furcht drückt sich dieses Weggehen und Fliehen, diese *Flucht*, dieses *Weg vom Dasein* aus. Dies geschieht aber stets im Bezug auf bestimmte Gegenstände, Umstände und Situationen. Der Mensch fürchtet sich selbst schon vor dieser Flucht und bezieht dies auf bestimmte Objekte, die Heidegger *innerweltliches Seiendes* nennt:

³⁶⁶ SZ, S. 184.

³⁶⁷ Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 108: „Heidegger blendet vom psychologischen Verständnis der Angst auch gar nicht ab.“ Sitter macht auf die psychologischen Komponenten der Angst aufmerksam, die gleichsam empirischen, erfahrbaren Charakter haben, ähnlich, wie bei Kant Demütigung als Empfindung wahrgenommen wird; vgl. *KpV A* 133; vgl. auch *Abs. 3.2.1.* in dieser Arbeit.

³⁶⁸ SZ, S. 184.

³⁶⁹ Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 81.

„Das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann. (...); es ist jedoch Seiendes von der Seinsart des zurückweichenden Seienden, es ist das Dasein selbst.“³⁷⁰

Die Furcht des Menschen materialisiert sich konkret in Seienden, d. h. Dingen, Gegenständen etc. Diese *weichen zurück*, d. h. sind abwesend bzw. nicht vorhanden. Und gerade davor fürchtet sich der Mensch, vor dem Fehlen, seinem *Wovor*. Doch eigentlich geht es in der Furcht nicht um einzelne Gegenstände oder Ereignisse, sondern um das Dasein selbst, das vor sich selbst flieht, die Flucht ergreift und sich in ein heteronomes Leben drängt, um vor sich selbst Ruhe zu haben. *Es ist jedoch das Dasein selbst*, wie es im obigen Zitat heißt.

In der Angst kehrt sich dieses Selbstverhalten, das sich im Furcht-haben ausdrückt, um. In ihr vollzieht sich gleichsam eine Wendung zu sich selbst³⁷¹. Denn es geht dem Menschen nicht um das Man-selbst, sondern um des eigentlichen Selbst (Abs. 1.4.3.2.), um das, was er *ist* und was er sein *soll*³⁷², also um die *Faktizität* und die darin gründende *ethische Selbstverantwortung* oder *existenzielle Verantwortung*. Angst umgreift das Phänomen der Furcht, womit Furcht *in der Angst* gründet, da in ihr nicht ein einzelnes *Seiendes*, sondern das eigene *Sein* als Ganzes in den Blick kommt:

„Die *Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht*. (...). *Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als Solches*. (...). Das Wovor ist kein innerweltlich Seiendes. (...). Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. (...). Sie (d. h. die Welt, Anm. des Verfassers) sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit (...). Das die Bedrohung *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst.“³⁷³

Die Angst begründet eine besondere qualitative Art der Selbsterfahrung. Denn sie bindet sich nicht an konkrete Phänomene in der Welt, sondern an das bloße *Sein des Daseins* in der Welt,

³⁷⁰ SZ, S. 185.

³⁷¹ Vgl. Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, S. 172: „Die in der Angst erfahrene Unbedeutsamkeit der Welt und ihrer Gegenstände lenkt die Aufmerksamkeit von den Gegenständen weg und zwingt sie hin zu dem Selbstverhältnis, das in allen intentionalen Seinsweisen (...) immer nur horizonthaft mitbewußt ist.“ Allerdings wird in der Angst keine Abwendung von den Gegenständen vollzogen, sondern von einem inneren, falschen Bezug des Menschen zur Welt als Ganzes. Nicht die Gegenstände *sinken* in sich zusammen, sondern die *Welt*. Darum kann Heidegger auch sagen, dass Angst die Welt *als Welt* erschließt; vgl. SZ, S. 187.

³⁷² Merker, Barbara: *Die Sorge als Sein des Daseins*, S. 122.

³⁷³ SZ, S. 186.

das reine Existieren als solches. Der unmittelbare Existenzvollzug, der als *Sein um des Seins willen* bereits im ersten Kapitel untersucht wurde (Abs. 1.1.1.), ist der Grund der Angst.

Und weil das Sein nicht auf bestimmte Gegenstände beziehbar ist, scheint die Angst *nirgends* präsent, wird niemals wirklich greifbar, erlebbar, und ist dennoch latent immer *da*. Das Gefährliche und *Bedrohliche* liegt für Heidegger gerade im Fehlen eines bestimmten Objektbezugs und des Bewusstseins in einer *Seinsangst* zu stehen und zu leben.

Damit wird aber für Heidegger, Welt in ihrem Sein sichtbar, weil sie jetzt nicht als ein Etwas verstanden wird, sondern *als* Welt in den Blick kommt. Denn der Mensch erfährt hier den Verlust ihrer bisher begrenzten und künstlich vorgegebenen Bedeutsamkeiten. Diese Erfahrung geschieht nicht im Sinne eines theoretischen Abstrahierens. Ebenso wenig ist diese Einsicht das Produkt eines transzendentalen im Bewusstsein anzutreffenden Ideals von Welt, sodass hier nicht *durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen* wird. Vielmehr erscheint diese als sie selbst, nicht im Vorgang einer Ideenschau, also *Weltlichkeit*, sondern als ein *ontologisches* Phänomen:

„Das Sichhängstigen erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt. Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, (...), sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt*.“³⁷⁴

Demnach fungiert die Angst als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis des eigenen Weltverhältnisses, offenbart dem Dasein aber nicht dessen Sein schlechthin, ihr *Ding-an-sich*-sein also. Vielmehr nimmt sie den Menschen aus seinem alltäglichen, faktischen und verfallenen, *heteronomen* Verhalten und Welterleben heraus, *transzendiert* ihn gleichsam³⁷⁵. Diese Grunderfahrung ist die Bedingung der Möglichkeit von Selbsterkenntnis und Selbstverstehen, was zugleich die Intention und konstruktive Bedeutung der Angst darstellt. Insofern zeigt sich hier, was bereits in der Analyse des Verständnisses von Welt im zweiten Teil des ersten Kapitels angedeutet wurde: das nämlich der Weltbezug die Schnittstelle für die Frage nach dem unbedingten Sollen des Daseins darstellt (Abs. 1.4.1.).

Es sind genau genommen zwei Aspekte, die dabei für Heidegger eine Rolle spielen: zum einen wird der Mensch *gedemütigt*, wie die emotionalen Wirkung des moralischen Gesetzes bei Kant ausgedrückt wird, indem er in der Angst auf sich selbst zurückgeworfen, mit sich

³⁷⁴ Ebd., S. 187.

³⁷⁵ Merker, Barbara: *Die Sorge als Sein des Daseins*, S. 122.

allein, mit sich selbst, seiner Endlichkeit, seinem Sein in der Welt ausgeliefert ist³⁷⁶. Zum anderen erschließt ihm die Angst auch seine *Verantwortung*, seinem Sein zu entsprechen, es zu realisieren und sich für diese Existenzform zu entscheiden³⁷⁷. Insofern wird er *erhoben*.

3.1.1.1. Die Vereinzelung

Die Angst wirkt wie ein Spiegel auf den Menschen. Sie zeigt ihm sein Sein, weil er sich jetzt nicht mehr über Handlungen und Rollenidentitäten in der Welt, seinen sozialen Status etc. definiert und damit vor sich flüchten kann, sondern ganz ungeschminkt, wenn man so sagen will, vor sich *steht*:

„Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der >Welt< und der öffentlichen Angelegenheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstigt, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.“³⁷⁸

In der Angst kommt also zunächst die Endlichkeit, die *Faktizität der Existenz*, in den Blick. Dieses endliche, faktische Sein des Menschen, wird in ursprünglicher Weise zum Thema gemacht³⁷⁹, sein *eigentliches In-der-Welt-sein-können*. Der Mensch erkennt dadurch seinem unfreien Zustand, indem ihm die Sinn- und Bedeutungsträger in der Welt, seine *öffentliche Angelegenheit*, seine Stellung, sein regelkonformes Handeln und seine Rollenidentität entzogen werden³⁸⁰, *dem Dasein die Möglichkeit benommen ist*, heißt es im Zitat.

Dies wird nach Heidegger deshalb möglich, weil die Erfahrung des bloßen Existierens eine *Vereinzelung* mit sich bringt, eine Zurückgeworfenheit auf sich selbst, die kein soziales, aber doch ein *ontologisches Gefühl der Einsamkeit* und des Alleinseins bewirkt, das durch eine derartige Selbsterkenntnis überhaupt erst möglich wird:

„Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als >solus ipse<. Dieser existenziale >Solipsismus< versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines

³⁷⁶ Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 110; Sitter kann hier zugestimmt werden, wenn er die dekonstruktive Wirkung der Angst mit dem Verantwortungsbegriff in Verbindung bringt: „Mit der existenzialen Deutung des Angsterlebnisses aber eröffnet sich die Möglichkeit, ihn vor seine Vereinzelung und Selbstverantwortung zu stellen.“

³⁷⁷ Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 83.

³⁷⁸ SZ, S. 187.

³⁷⁹ Vgl. Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*, S. 102; Allerdings bezieht sich Marx hier nicht auf *Sein und Zeit*, sondern auf Heideggers Ausführungen zum Thema Angst in *Was ist Metaphysik*. Der Grundgedanke ist aber derselbe: „Das Dasein, das sich immer schon >befindlich< inmitten des >Seienden im Ganzen< befindet, erfährt in der Angst, daß und wie dieses >Seiende im Ganzen< plötzlich in Gleichgültigkeit versinkt und ihm >keinen< Halt mehr gewährt.“

³⁸⁰ Görland, Ingrid: *Transzendenz und Selbst*, S. 34.

weltlosen Vorkommens, dass er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.“³⁸¹

Der Mensch beginnt zu erkennen, wer er in der Welt und was sein eigenes Selbst wirklich ist³⁸², gerade weil er mit sich im *Innern* allein ist, und sich nicht mehr von Jemandem oder Etwas, sondern von sich selbst her verstehen lernen muss. Dieser Vorgang ist keine reflexive oder theoretische Überlegung, sodass gleichsam der abstrakte Gehalt des Geistigen des Menschen, ein *isoliertes Subjekt Ding*, herausdestilliert wird, was Heidegger als *harmlose Leere* und *weltloses Vorkommen* umschreibt. Er verwehrt sich entschieden gegen eine mögliche Fehlinterpretation seines *existenzialen Solipsismus*, der mit dem gebräuchlichen Begriff des Solipsismus inhaltlich nichts zu tun hat. In der Angst kann sich der Mensch keinen Illusionen über die eigene Identität hingeben.

Bei Heidegger wird damit ein zutiefst die ganze Existenz betreffendes Geschehen angekündigt, das nicht mit sozialer Isolation einhergehen muss, die aber als eine Begleiterscheinung auftreten kann³⁸³. Es wird eine neue Distanz und kritische Haltung gegenüber der alltäglichen und *heteronomen* Existenzweise erreicht und dessen Selbstverständlichkeit in Frage gestellt. Damit einher geht ein Gefühl der *Heimatlosigkeit*, des nomadenhaften Existenzseins, des Nirgendwo-ankommens, gerade weil der Mensch sich spürt, mit seinen inneren *Schatten*, um mit einem Begriff aus der Jungschen Tiefenpsychologie zu sprechen, in Kontakt kommt.

Der Mensch ist im Zustand der Angst zwar weiterhin in der Welt präsent, lebt in ihr, und bricht insofern nicht mit seinem sozialen Milieu, in das er hineingeboren bzw. sozialisiert wurde. Aber er findet darin keine Ruhe, keinen Frieden und keine Erfüllung, sondern das ständige Auf-sich-verwiesen-sein, das *Vor-sich-selbst-gebracht-sein*, was ihm *unheimlich* vorkommt:

„Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallendem Aufgehen in der >Welt< zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein. Das In-sein (d. h. der Umstand, *in* der Welt zu sein, Anm. des

³⁸¹ SZ, S. 188.

³⁸² Vgl. Pocaï, Romano: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, S. 79: „Der Effekt dieser Neubestimmung der Irrelevanz besteht darin, dass die *eigentliche* Angst als eine *reine* Selbsterfahrung des Daseins erscheint.“ Meinem Dafürhalten liegt Pocaï mit der Interpretation der Angsterfahrung als *reine* Selbsterfahrung des Menschen nicht richtig. Denn Angst wird ja gerade dann erfahren, wenn die Welt zurücktritt, bzw. *als* Welt erkannt wird; vgl. SZ, S. 187. Die Reinheit der Erfahrung kann sich deshalb nur im Kontrast zeigen. Zudem wird die von ihm benannte *uneigentliche* Angst als eine *faktische* bezeichnet; vgl. ders., S. 189.

³⁸³ Görland, Ingtraud: *Transzendenz und Selbst*, S. 33f.

Verfassers) kommt in den existenzialen >Modus< des *Un-zuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der >Unheimlichkeit<.³⁸⁴

Der Mensch lebt zwar in der Welt, ist *in* ihr, vollzieht seinen Alltag etc., aber unter der Prämisse, dass jene vormalige *alltägliche Vertrautheit* und jenes Sich-begnügen mit den Strukturen des Man, den Konventionen des gesellschaftlichen Lebens, sich zu lösen und einem neuen Selbstverhältnis und Weltverstehen Platz zu machen beginnt.

Dieser Prozess der *Vereinzlung*, wie ihn Heidegger nennt³⁸⁵, ist eine *existenzielle Demütigung* des Daseins vor sich selbst. Denn die Sicherheit und der Glaube an die eigene Standfestigkeit, die Überzeugung von einem festen Stand im Leben, wird erschüttert und zurückverwiesen auf ein sehr nacktes und ungefiltertes Selbsterkennen, ohne allen Schmuck und ohne alle Selbsttäuschung. Angst wird damit zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis von Endlichkeit³⁸⁶.

3.1.1.2. Dasein als Möglichkeit

Angst hat, wie oben gezeigt wurde, zu einer erkenntnistheoretischen *Dekonstruktion* eines falsch verstandenen Selbstverhältnisses des Menschen geführt. Doch darin liegt auch schon sein *positives*, also konstruktives und für das *ethische Sein* des Menschen, förderndes Moment. Auch dieses ist Teil des Angstgeschehens, ist Teil der reinigenden Wirkung der Angst, die der Mensch durchläuft. Denn hier wird er in seinem *Möglichsein*, in seinem Ganzsein, welches das *Gesetz* des Seins ist, gleichsam *erschlossen*, geöffnet und transparent:

„Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sich-ängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzlung sein kann. (...) Diese Vereinzlung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* seines Seins offenbar.“³⁸⁷

³⁸⁴ SZ, S. 189

³⁸⁵ Ebd., S. 188.

³⁸⁶ Vgl. Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, S. 164: „Nicht, wie Kant, als >Weg zur Vergötterung<, sondern ganz in Sinne des delphischen Spruches deutet Heidegger die Pflicht: >Erkenne dich selbst<, das heißt: >Erkenne, dass du kein Gott bist<.“ In der Angst geht es also um eine Erkenntnis der eigenen Endlichkeit. Die sich daraus ergebende Verantwortung und die Zielbestimmung menschlicher Erkenntnis ist darum keine Annäherung an ein inneres Ideal, sondern die Aussöhnung mit der eigenen Endlichkeit (Stichtwort: Sein zum Tod); vgl. Abs. 3.1.3. in dieser Arbeit; vgl. auch SZ, S. 250.

³⁸⁷ SZ, S. 187/188 u. 191.

Die Erkenntnis des eigenen Seins als mögliches, als Fülle der Entfaltung des eigenen Lebens, nämlich man selbst zu sein, wird in der Angst zugänglich³⁸⁸. Daraus ergibt sich die Einsicht in zwei grundlegende Existenzmodi, Uneigentlichkeit bzw. Eigentlichkeit³⁸⁹ (Abs. 1.1.2.), und die darin liegende Freiheit, sich für eines der beiden zu *entscheiden*. In der Angst wird diese Freiheit nicht als solche erkennbar, aber ihr Sinn und ihre Bedeutung wird offenbar, nämlich die Verantwortung für sein eigenes Seins und dessen Umsetzung, also *das wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwerfende* Handeln des Menschen, was Heidegger Ganzseinkönnen nennt (Abs. 3.1.3.2.).

Das *Sollensmoment* zeigt sich auch bei Heidegger, wenn auch schwach. Denn mit der Einsicht in das Möglichsein der Existenz ist Freiheit immer schon eine verantwortete Freiheit, ist Aufgabe und Herausforderung, ist Anspruch, der jedoch nur *formal*, nicht schon inhaltlich, also *material*, wie Kant sagen würde, von Heidegger aufgezeigt wird:

„Die Angst offenbart im Dasein das Sein *zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich- selbst- wählens und- ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...*(propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.“³⁹⁰

Der Mensch erkennt seine Existenz als *freie*, aber damit zugleich als verantwortete oder *überantwortete* Freiheit, also als eine *verbindliche, gebietende* (im ontologischen Sinn), was durch den Ausdruck *Freisein für*, zum Ausdruck kommt. Diese Freiheit wird in der Angst noch nicht im Vollzug, etwa wie der *praktische Gebrauch* der Freiheit bei Kant (GMS BA 100=AA 4, 448), sondern nur in ihrer Grundbestimmung verstanden³⁹¹.

Denn mit der Freiheit für sich selbst wird auch die Verantwortung gegen sich selbst erkannt, die dem Menschen aufgetragen ist, die es in der Welt zu gestalten und auszudrücken gilt und die Heidegger ein *Sein als Möglichkeit* nennt oder *eigenstes Seinkönnen*. Der *ethische-* bzw. *Sollensaspekt* dieses Sachverhaltes liegt aber klar auf der Hand: Sein ist verantwortetes Sein,

³⁸⁸ Gerade die Erfahrung der eigenen Begrenztheit, eröffnet den Weg zur Erkenntnis der eigenen Möglichkeiten. Allerdings bedeutet diese durch die Angst ermöglichte Erfahrung keine Tilgung des Weltverhältnisses, sondern eine Vertiefung desselben. Denn Heidegger legt dar, dass gerade die Weltbeziehung konstituierendes Moment für die Möglichkeit der Selbsterkenntnis im Sinne des Möglichseins ist; vgl. Pocaï, Romano: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, S. 81/82: „Er tilgt das Weltverhältnis, da im Begriff des >In- der- Welt- sein- könnens< zwar schon auf den Entwurfscharakter des Daseins zurückgeführt worden ist, aber *als solches* noch Berücksichtigung gefunden hat.“ Vgl. SZ, S. 188.

³⁸⁹ Ebd., S. 84.

³⁹⁰ SZ, S. 188.

³⁹¹ Pocaï, Romano: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, S. 83.

ein Sein in Möglichkeiten und somit auch ein Muss und Sollen, ein Gesetz, das aber nicht als solches in Erscheinung tritt³⁹².

Die *Verantwortung* kann darum primär als eine *Seinsverantwortung* verstanden werden, die in Form eines *Seinsgesetzes* auftritt, für das der Mensch Verantwortung hat in dem Sinne, als dass er dieses wahrnimmt, es als Aufgabe annimmt und dadurch realisiert. Eine genuin *ethische* Deutung im engeren Sinne ist damit natürlich nicht impliziert, aber im Bezug auf das ethische Verantwortetsein, wie es in der Einführung zu diesem Kapitel bereits angedeutet ist, wird damit offenkundig.

Zusammenfassend kann man also sagen: Die Angst hat eine konstitutive Funktion bei der Erschließung des menschlichen Selbst, der Welt, der Verantwortung und des ethischen Anspruches, der darin steckt. Sie lässt die Welt in ihrer Gegenständlichkeit zurücktreten und in ihrem Sein aufleuchten. Zwei Aspekte können darum für einen Vergleich mit Kants Begriff der Achtung für das moralische Gesetz festgehalten werden:

1. Angst als Vereinzelung
2. Angst als Erkenntnis des Daseins als Möglichkeit

Der Mensch wird einerseits durch die Angst *gedemütigt*, wie Kant sagt. Denn seine vertraute Selbstsicherheit und Überzeugung, seine Rollenidentitäten brechen zusammen. Er ist auf sich selbst, seine Endlichkeit und Heteronomie, in der er bisher existiert hat, zurückgeworfen, *vereinzelt* und muss sich darin ertragen und aushalten. Dies geschieht aber nicht im Sinne einer sozialen Isolation und räumlichen Abgrenzung, sondern als ein *inneres* Geschehen, das eine neue Distanz und einen neuen Zugang zur Welt schafft. Andererseits wird in der Angst der Grundstein für eine tiefere Verantwortung und wesentliche Lebensaufgabe des Menschen erkennbar, die ihm gleichsam zum *Seinsgesetz* wird: nämlich für das Sein, als Möglichkeit, als eigenstes Seinkönnen und damit als freies Wesen zu leben. Diese Form zu sein, ist Auftrag und Aufgabe der Existenz an sich selbst, ist das, *wofür* der Mensch Freiheit hat, nämlich sie dafür zu gebrauchen, an der Umsetzung und Realisierung seines Seins zu arbeiten. So gesehen kommt hier eine Art der Verantwortung gegenüber der eigenen Existenz ins Spiel, die in

³⁹² Diese Überlegung ist zentral für die Möglichkeit einer Interpretation der Angst als ein Aspekt zur Realisierung eines verantworteten Daseins und Handelns; Poca, Romano: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, S. 85: „Nun gilt es, ein *bestimmtes* Sein zu müssen, und das bedeutet, dass man nicht einfach entwerfen *muß*, sondern dies in angemessener Weise *soll*.“

diesem weiten Sinne *ethisch* verstanden werden kann. Im folgenden Abschnitt wird es demzufolge darum gehen, *wie* der Mensch jene Verantwortung praktisch umsetzt.

3.1.2. Die Entschlossenheit

Die Angst verweist den Menschen einerseits auf dessen Endlichkeit im Sinne seiner Faktizität, *demütigt* ihn in der Erfahrung einer ontologischen *Vereinzelung* und des Zurückverwiesenseins auf sich selbst. Andererseits stellt sie ihm eine Existenzweise, das Seinkönnen, vor Augen, die das Ziel und der Sinn seiner Freiheit, seines *Freiseins für* sich selbst ist. Dadurch *erhebt* sie ihn gleichsam.

Hierin war die ethische Verantwortung als eine Seinsverantwortung erkannt, war das Sollensmotiv der Grundbefindlichkeit der Angst aufgezeigt worden, die als eine *formal/ethische* Verantwortung bezeichnet werden kann, weil inhaltliche Aspekte keine maßgebliche Rolle spielen. Dadurch will Heidegger zur ontologischen Ebene der Verantwortung vorstoßen. Insofern kann man es Heidegger nicht zum Vorwurf machen, keine Ethik im klassischen Sinne verfasst zu haben. Allerdings stellt sich dann doch die Frage nach einer realistischen Umsetzbarkeit dieses in der Erfahrung der Angst gespürten Anspruches, sowie der konkreten Transformation von theoretischen Prämissen. Der Terminus der Entschlossenheit soll dieser *praktischen* Seite der *ontologischen* Verantwortung gerecht werden oder zumindest einen Zugang eröffnen.

Der Begriff der Entschlossenheit enthält seiner Begrifflichkeit nach bereits die Tendenz zu einem praktischen Wirken, Gestaltens und Tun. Sie ist eine innere Haltung sich selbst und seiner Verantwortung gegenüber, die *aktiv vollzogen* werden soll. Sie steht damit ganz im Gegensatz zur Erfahrung der Angst, in welcher sich der Mensch selbst in der Haltung des Zulassens und *passiven* Daseins vorfindet.

Entschlossenheit hat zwei Aspekte: zum einen soll sie die eigene Ganzheitlichkeit fördern und damit ein Entsprechen des Daseins dem eigenen Sein gegenüber ermöglichen. Kant bezeichnet dies als *eigene Vollkommenheit*. Zum anderen ist es ihre Aufgabe, diese Ganzheitlichkeit, dieses authentische Selbstsein zu kultivieren, fruchtbar zu machen *für Andere*, ihnen helfen, in der eigenen Persönlichkeit fest zu stehen und das Leben anzunehmen. Kant nennt dies *fremde Glückseligkeit*.

3.1.2.1. Die Entschlossenheit als *Selbst-Verantwortung*

Heidegger differenziert den ersten Aspekt noch einmal in ein allgemeines Verständnis und zum anderen in ein spezielles Verständnis von Entschlossenheit(im Hinblick auf den Tod), der so genannten *vorlaufenden Entschlossenheit*³⁹³. In beiden Fällen geht es um die Selbstannahme und Verantwortung³⁹⁴, die das eigene *Sein* an den Menschen stellt. Gleichzeitig geht es aber auch um die Realisierung und Verwirklichung einer ontologischen Ganzheit und so gesehen um einen Ausdruck der Vollkommenheit des eigenen Daseins.

1. Das Grundverständnis

Entschlossenheit im allgemeinen Sinne ist das Aufgreifen des im Gewissen³⁹⁵ und der Angst gleichermaßen aufgetragenen Stehens zu seinem Selbst *als* Seinkönnen. Es ist eine Form des An-sich-Arbeitens im Blick auf die Herausforderung, die das eigene Sein stellt und *immer schon* gestellt hat durch das *Faktum* der Existenz (Abs. 1.1.1.). Im Gewissen bzw. im Ruf des Gewissens ist der Menschen offen und empfänglich für sein Sein und damit auch für die von ihm ausgehende *Forderung*, die, wie gesehen, im Modus des Schweigens, *spricht* (SZ, S. 273). Mithilfe dieser theoretischen Einsicht lässt sich vielleicht auch folgendes Zitat verstehen:

„Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit - *das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* - nennen wir die *Entschlossenheit*.“³⁹⁶

Entschlossenheit ist ein dynamisches Geschehen, ein *Sichentwerfen*, worin das kinetische Moment zum Ausdruck kommt³⁹⁷, dass im Bewusstsein des eigenen Seins *vollzogen* wird. Das Sein, zu dem der Mensch in Beziehung steht, bezeichnet Heidegger in einem qualitativen Sinn als *Erschlossenheit* und will damit andeuten, dass damit eine grundlegende Offenheit für

³⁹³ SZ, S. 305.

³⁹⁴ Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, S. 209.

³⁹⁵ Vgl. Hoffmann, Gisbert: *Heideggers Phänomenologie*, S. 258: „Diese Bezeugung (d. h. des so genannten eigentlichen Ganzseins, Anm. des Verfassers) leistet das Gewissen, welches nach Heidegger in die Entschlossenheit vorruft, welches Entschlossenheit wiederum die existenzielle Antwort auf den Ruf des Gewissens darstellt.“

³⁹⁶ SZ, S. 297.

³⁹⁷ Vgl. Ansen, Reiner: *>Bewegtheit<*, S. 111: „Es stellt sich aber dann die Frage, zur deren Beantwortung die Abgrenzung zwischen Selbst und Ich schon hinführt, wie sich die *Ständigkeit* des Selbst zur *Bewegtheit* desselben Selbst verhält.“ Die Identitätsfrage des Daseins angesichts seines Existenzvollzugs wurde als eine funktionale Einheit verstanden; vgl. *Abs. 1.4.1.* in dieser Arbeit.

sich selbst, eine Bereitschaft, also *Tugend*, sich mit sich selbst auseinander zu setzen, gegeben ist³⁹⁸.

Die Entschlossenheit ist auf Vollkommenheit im ontologischen Sinne ausgerichtet³⁹⁹ und darf nicht als ein im Bewusstsein liegendes Ideal, etwa wie das transzendentale Ideal bei Kant, z. B. als *höchstes Gut*, (*KrV* B 838) verstanden werden, sondern als einen *Horizont* des Sinnes und der Bedeutung der eigenen Existenz. Heidegger kommentiert das folgendermaßen:

„In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann. (...). Eigentlichkeit des Daseins ist jetzt weder ein leerer Titel noch eine erfundene Idee.“⁴⁰⁰

Der Praxisbezug und die Konkretheit dieses Entschließens zeigen sich darin, wenn Heidegger von *faktischen Möglichkeiten* spricht. Denn diese deuten auf den Aspekt des Realisierens und Umsetzens jener theoretischen Ganzheit *in* der Situation, *im* Vollzug des Lebens in dieser Welt hin. Aus dem Grund ist der Terminus der Eigentlichkeit (Abs. 1.1.2.1.), der zu Beginn der Untersuchung noch rein formal dargestellt wurde, *weder ein leerer Titel noch eine erfundene Idee*. Theorie und Praxis gehören deshalb immer zusammen. Der Mensch wird nicht in eine zweite Persönlichkeit verwandelt, sondern betreibt seine *eigene Vollkommenheit* unter den Bedingungen dieser Welt, verwirklicht sie in Handlungen und Wirkungszusammenhängen, in die er seinsmäßig und auch sozial, wie im Verlauf noch herausgearbeitet werden soll, hinein gestellt ist.

Da die Entschlossenheit für Heidegger eine grundsätzlich praktische, aber *ontologische* Haltung ist, sie also von einer Haltung des Verwirklichens, des situativen Tun bestimmt wird, hat sie den Charakter des *Entschlusses*. Damit ist die *Erscheinungsweise* der Entschlossenheit gemeint, ihre Phänomenalität, also die *ontische* Wirklichkeit, wie sie mitten im Alltag realisiert wird:

„Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen Daseins (...). Entschlossenheit >existiert< nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß. (...). Es wäre ein völliges Mißverstehen des Phänomens der Entschlossenheit, wollte man

³⁹⁸ Luckner, Andreas: *Wie es ist selbst zu sein*, S. 165.

³⁹⁹ Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 44.

⁴⁰⁰ *SZ*, S. 299/301.

meinen, es sei lediglich ein aufnehmendes Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten.“⁴⁰¹

Der Mensch tritt in der Entschlossenheit als Gestalter seines eigenen Seins auf, was keinen genuinen Willenakt voraussetzt, sondern die *prinzipielle* eine Bereitschaft des Sicheinlassens auf Welt und Selbst⁴⁰². Heidegger wehrt eine inhaltliche Bestimmung dieses Entschließens ab, sieht dieses nicht primär in *empirisch* realen Situationen umgesetzt und manifestiert, sondern als das Bewusstwerden von situativen Möglichkeiten. Der Entschluss kommt nicht als ein *Zugreifen*, wie er es nennt, von *tatsächlichen* Möglichkeiten, von *vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten* im Sinne von Handlungsoperationen oder Vorgaben, die die Vernunft oder bestimmte Gelegenheiten aufweisen, zum Tragen.

Dennoch *handelt* der Mensch bei Heidegger in Situationen. Entschlossenheit ist keine abstrakte Haltung. Vielmehr wird ihm die eigene Existenz *als* ein in Situationen vollzogenes Dasein bewusst und transparent. Das ist der *Handlungsaspekt* der Entschlossenheit:

„Die Entschlossenheit bringt das Sein des Da in die Existenz seiner Situation. (...). Daraus wird vollends deutlich, dass der Gewissensruf (...) kein leeres Existenzideal vorhält, sondern in die Situation *vorruft*. (...). Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie gestellt. Als entschlossenes *handelt* das Dasein schon.“⁴⁰³

Der entschlossene Mensch ist seinsmäßig *immer schon* handelnd als Wesen in der Situation, ist grundsätzlich als ein verantwortliches Dasein im Sinne der Selbstverantwortung präsent. Er *ist* sein eigenes Ereignis und in jedem Augenblick aufgerufen, herausgefordert, zur Verantwortung *gerufen* zu sich selbst, zu seinem Eigentlichsein⁴⁰⁴. Heidegger schlussfolgert: *Als entschlossenes handelt das Dasein schon*.

Der Mensch reflektiert nicht vorher, was zu tun ist, ist nicht *kenntnisnehmend*, wie Heidegger das formuliert, sondern verhält sich in jedem Moment zu sich selbst, weshalb es kein *Ideal* des tugendhaften oder handelnden Menschen geben kann, sondern allenfalls den immer

⁴⁰¹ Ebd., S. 298.

⁴⁰² Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 161: „Die dieser Grundstimmung (d. h. der Entschlossenheit, Anm. des Verfassers) gegenüber *eigentlichkeitsgemäße* existenzielle Haltung ist die *Bereitschaft* zu dieser Grundstimmung.“ Allerdings ist Entschlossenheit keine situative Stimmung des Menschen, sondern eine prinzipielle Grundhaltung dem eigenen Sein gegenüber.

⁴⁰³ SZ, S. 300.

⁴⁰⁴ Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 44.

wieder neu ergehenden Anspruch, der sich ganz konkret im Handeln zeigt und aufzeigt, von welcher *Qualität* die Handlungen sind.

Von dieser theoretischen Haltung ausgehend, wird es vielleicht verständlicher, warum Heidegger in die Entschlossenheit kein dezidiertes *Sollensmoment*, wie es üblicherweise einer *ethischen* Verhaltensweise zukommen würde, eingefügt hat⁴⁰⁵. Denn er hat in seiner *Existenzialanalytik* nicht versucht, inhaltliche, sondern ontologisch formale Parameter eines Verstehens des Menschen herauszuarbeiten, gleichsam den *ontologischen Horizont* abzustecken, innerhalb dessen dann das *tatsächliche* bzw. *empirische* Handeln vollzogen wird. Darum bleibt auch die Entschlossenheit mit einer *Unbestimmtheit*, wie er sagt, behaftet, was aber in der *Methodik* seines Vorgehens liegt, wie schon öfter betont wurde:

„Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen *faktischen Möglichkeit*. Zur Entschlossenheit gehört notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert.“⁴⁰⁶

Der Mensch *erzeugt* im Entschluss nicht das Herstellen direkt handlungsorientierter, auf spezielle Handlungen abgestimmter Optionen, sondern vollzieht sich selbst als ein Wesen, das entschlossen ist, sich dem eigenen Sein als Möglichkeit zu stellen, es an sich heran zu lassen, seine prinzipielle Möglichkeit anzunehmen.

Das dabei die jeweils empirische Handlung *unbestimmt* bleibt, also nichts über ihre Qualität in besonderer Weise gesagt wird, ist eine notwendige Folgeerscheinung dieses *Tugendverstehens*, das in dem Begriff der Entschlossenheit zum Ausdruck kommt. Tugend ist eine *Seinstugend*, keine *Handlungstugend*, wie Kant und andere Ethiker dies entwickelten. Es geht Heidegger nämlich darum, die Endlichkeit und Begrenztheit, das eigene Sein, anzunehmen, was sich natürlich *nachträglich* in konkreten Situationen phänomenal zeigt⁴⁰⁷.

3.1.2.2. Die vorlaufende Entschlossenheit

Diese allgemeine Haltung sich selbst gegenüber, wird im Hinblick auf die Wirklichkeit des Todes radikalisiert. In ihm sieht Heidegger die Tugend der Entschlossenheit als Ausdruck der

⁴⁰⁵ Ebd., S. 48.

⁴⁰⁶ SZ, S. 298.

⁴⁰⁷ Freiheit und Selbstbegrenzung gehören damit zu einer Einheit zusammen und sind gerade der Ausdruck von Selbstverantwortung; vgl. Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 128: „Wer nicht (zumindest implizit) weiß, das er sich mit einem bestimmten Entschluß verendlicht, trifft gar keinen Entschluss. (...). Nicht, weil wir nun mal endlich sind, müssen wir uns daher für bestimmte Möglichkeiten entscheiden, sondern weil wir entschlossen sind, d. h. auf unser Ende bezogen, haben wir überhaupt Daseinsmöglichkeiten.“ Gleichwohl muss man hier bemerken, dass gerade das Faktum der Endlichkeit, Sein auf ein Ende, die Bedingung der Möglichkeit für einen entschlossenen Existenzvollzug darstellt; vgl. SZ, S. 243f.

Selbstverantwortlichkeit verdichtet und verwirklicht. *Sein zum Tode* nennt er diese Existenzform, der jeder Mensch unterliegt und in die er *geworfen* ist, mit der er sich auseinander zu setzen hat. Der Tod ist das wichtigste Strukturelement auf dem Weg zur Vollkommenheit, zur Ganzheitlichkeit und Realisierung der menschlichen Verantwortung, sowohl der existenziellen als auch der genuin ethischen. Darum soll er als zweiter Aspekt jener oben genannten *Selbstverantwortung* herausgestellt werden, weil er noch eine entscheidende Rolle spielen wird (Abs. 3.1.3.2.).

Heidegger greift in diesem Kontext wieder auf die Thematik des Schuldigseins zurück. Die Entschlossenheit ist nun die bewusste Annahme, ist Ausdruck des Verstehens jenes im Gewissensruf auftretenden Schuldigseins, bzw. Annehmens der eigenen Existenz (Abs. 2.1.2.). Der Mensch ist nicht situativ schuldig, sondern sein Dasein und Lebensvollzug ist als ein *ontologisches schuldig*. Zu dieser Wahrheit soll er sich in Freiheit entschließen, eben diesen Umstand annehmen, seine darin sich zeigende Begrenztheit annehmen und somit *entschlossen* handeln. Genau diese Pflicht *soll* der Mensch nun verinnerlichen, sie von Innen, von ihrem Sein her, verstehen, aufnehmen, sich zu ihr hin *entwerfen, sich vorrufen zu lassen*, wie Heidegger dieses Geschehen umschreibt:

„Das Gewissen-haben-wollen (d. h. der freie Entschluss seine Pflicht, seine Endlichkeit, anzunehmen, Anm. des Verfassers) entschließt sich für dieses Schuldigsein. Im eigenen Sinne der Entschlossenheit liegt es, sich auf dieses Schuldigsein zu entwerfen, als welches das Dasein ist, *solange es ist* (...). Entschlossenheit besagt: Sich vorrufen lassen auf das eigenste Schuldigsein. Das *Schuldigsein* gehört zum Sein des Daseins selbst, das wir primär als Seinkönnen bestimmten.“⁴⁰⁸

Der Mensch ist schuldig, also verpflichtet, seinem *Sein* zu entsprechen. Das ist der *Ruf*, dass *Gesetz des Seins*, das im Gewissen aufstrahlt, das ist es, was der Ruf *zu verstehen gibt*, wie Heidegger sagt (SZ, S. 273). Im *Gewissen-haben-wollen*, besteht der *freie*, also *autonome* Akt, diese Pflicht als solche anzunehmen, da *das Schuldigsein zum Sein des Daseins gehört*.

Die Entschlossenheit nun setzt diesen grundsätzlichen Anspruch in eine aktive Haltung um, den *Entwurf*, eine Haltung, die dem Menschen *immer* aufgetragen ist, und verbindlich bleibt, weil er schuldig ist, *solange er ist*, wie es im Zitat heißt. Es *ist* seine Pflicht seine Endlichkeit, sein Schuldigsein, *weil er existiert*, anzunehmen, *solange es ist*. Daran führt kein Weg vorbei.

⁴⁰⁸ SZ, S. 305.

Das Sein des Menschen wird hier zum Ursprung der Verpflichtung und Verbindlichkeit gemacht.

Gelingt dem Menschen dieser Entwurf, so realisiert er nach Heidegger sein *Seinkönnen*, wird er ganzheitlich, heil und somit ontologisch *vollkommen* und *ethisch* im weiten Sinne. Der Tod spielt dabei eine entscheidende Rolle. Denn in ihm wird diese so verstandene Seinspflicht radikalisiert und auf ihren Wurzelgrund zurückverfolgt, wird die Entschlossenheit gleichsam auf das Ziel tugendhaften Seinsverhaltens *gestoßen*. Heidegger modifiziert den Terminus der Entschlossenheit deshalb und nennt sie *vorlaufende Entschlossenheit*, weil der Tod ein Phänomen ist, das noch nicht Realität ist, das noch aussteht, das prinzipiell noch *vor* dem Menschen liegt, dessen er sich aber mehr oder weniger bewusst ist:

„Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, *als verstehendes Sein zum Ende*, d. h. als Vorlaufen auf den Tod. (...). *Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit.*“⁴⁰⁹

Das Ziel, der Sinn des Tugendseins der *vorlaufenden* Entschlossenheit, besteht darin, das eigene Sein zu *verstehen*, es sich selbst gegenüber ganzheitlich transparent zu machen, es als *die mögliche existenzielle Modalität* zu begreifen. Und dies gelingt am ehesten im Hinblick auf das *Ende* der Existenz, im Verstehen des eigenen Leben als eines endlichen, eines zu einem Ende kommenden Seins, und damit zum Tod⁴¹⁰. Das soll in der Entschlossenheit *vorlaufend*, also vorgreifend, bewusst gemacht und realisiert werden.

Der Tod ist dabei die Grundmöglichkeit des Menschen als ganzer und vollkommener Mensch zu sein, weil auf ihn die gesamte Existenz hinausläuft. Er ist das Ziel des Lebens. In der vorlaufenden Entschlossenheit lässt es der Mensch zu, diese Tatsache zu verstehen, den Tod bewusst an sich heran zu lassen. Denn indem er sich so verhält, entspricht der Mensch seinem Sein als ein mögliches, offenes, weites und ganzes, wird er *ethisch* im Sinne der Verantwortung gegen sich selbst:

„Das Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit (d. h. das Sein zum Tod, Anm. des Verfassers) als Möglichkeit. Die Entschlossenheit wird deshalb erst *als vorlaufende* ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. (...). Das Vorlaufen macht das Schuldigsein erst aus dem Grunde des *ganzen* Seins des Daseins offenbar. (...). Die vorlaufende

⁴⁰⁹ Ebd., S. 305.

⁴¹⁰ Vgl. Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 184: „Vom existenzialen Tod ist immer nur je mein eigenes In-der-Welt-sein bedroht, dieses aber wird radikal *ganz* bedroht.“ Allerdings wird der Tod bei Heidegger nicht als eine Bedrohung gedacht, sondern als ein konstruktives Phänomen zur Bewusstwerdung der eigenen Verantwortung; vgl. *Abs. 3.1.3.* in dieser Arbeit.

Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz*, das heißt *ursprünglich*.⁴¹¹

Das Vorlaufen besteht darin, den Tod als solches, als seinsmäßige Möglichkeit⁴¹² und Realität der eigenen Existenz und Endlichkeit anzunehmen. Denn von ihm her wird das Streben nach Vollkommenheit, das *eigenste Seinkönnen*, und die Pflicht, das Schuldigsein, überhaupt erst sinnvoll (d. h. dem Sein gemäß) und *ursprünglich*, wie Heidegger sagt, verstanden. Wenn der Mensch *vorläuft*, dann verhält er sich zu seinem Tod und offenbart sich selbst damit, was Ganzseinkönnen, Ganzheitlichkeit und die Pflicht zur Annahme der Endlichkeit *eigentlich* bedeuten⁴¹³, also im Bezug auf dessen Sein meinen.

Das Seinsverhältnis zum Tod ist also ein Aspekt, um die *eigene Vollkommenheit* zu realisieren. Die *Art und Weise* dieses Verhältnisses, ist keine normative, keine *idealistische Zumutung*, um der Realität des alltäglichen Lebens zu entgehen oder auszuweichen, keine *weltflüchtige Weltabgeschiedenheit*. Vielmehr gelangt der Mensch dadurch mitten in das Ziel seiner Existenz, wird er vor der *Heteronomie*, der Abhängigkeit und einem oberflächlichen Leben bewahrt:

„Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu >überwinden<, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, (...) der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Weltabgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des >Handelns<. Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden >idealistischen< Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins.⁴¹⁴

Die vorlaufende Entschlossenheit ist also gleichsam der Versuch, das eigene Sein in seiner Ganzheit anzunehmen, die Heteronomie, *flüchtige Selbstverdeckung* von Heidegger genannt, zu meiden⁴¹⁵ und dem *Gesetz des Seins* zu folgen, nämlich seiner Existenz *mächtig*, also inne

⁴¹¹ SZ, S. 306.

⁴¹² Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 137

⁴¹³ Vgl. Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, S. 26: „Das Vorlaufen gehört zum Ganzen der eigentlichen Erschlossenheit des Daseins.“

⁴¹⁴ SZ, S. 310.

⁴¹⁵ Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 46; Sitter betont, dass Entschlossenheit, in ihrem Charakter als vorlaufende, keineswegs als ein verpflichtendes Sollen zu verstehen ist: „Damit wird - (...) - die Entschlossenheit in keiner Weise zum *alles* verpflichtenden Sollen erklärt.“

zu werden, mit ihr in Kontakt zu kommen. Erst aus dem Bewusstwerden des Todes wird dieses Gesetz zur inneren Notwendigkeit und gegenwärtig im Leben. Es ist das *Gesetz*, sich selbst zu verstehen, zu erkennen und die Freiheit dazu zu nutzen sich auf diesen Erkenntnisweg zu begeben⁴¹⁶.

Indem der Tod als fundamentale Seinsmöglichkeit integriert wird⁴¹⁷, gelingt auch das konkrete Leben im Alltag, wird auch die Pflicht bzw. das Schuldigsein, im Alltag zu wählen und die Begrenztheit des Entscheidens als Autonomie bzw. Anrufverstehen, als Freiheit erfahren, weil alles aus der Grundmöglichkeit des Todes Sinn bekommt. Die *Tugend* des Vorlaufens ist damit Teil des eigenen Seins, dem Mensch wesenhaft zugehörig. Im Tod vollendet sich der Anspruch, das zu *sein*, was man sein kann und *soll*: ganz zu sein, sich anzunehmen in jeder Beziehung und Hinsicht:

„Sie (d. h. die Entschlossenheit, Anm. des Verfassers) ist eigentlich und ganz, was sie sein kann, nur als *vorlaufende Entschlossenheit*. (...). Das Vorlaufen ist keine erdichtete und dem Dasein aufgezwungene Möglichkeit, sondern der *Modus* eines im Dasein bezeugten existenziellen Seinkönnen, den es sich zumutet, wenn anders es sich als entschlossenes eigentlich versteht.“⁴¹⁸

Vorlaufende Entschlossenheit als Tugend, als Haltung dem eigenen Sein gegenüber verstanden, ist der *Modus*, also der Ausdruck diesem Anspruch gerecht werden zu wollen, und demnach ein Ausdruck von Freiheit. Beide Aspekte, Freiheit und Verantwortung bzw. Anspruch gegenüber dem eigenen Leben, stehen hier in einem Wechselverhältnis zueinander.

3.1.2.3. Die vorausspringende Fürsorge

Neben diesen beiden Aspekten der Entschlossenheit, die den Akzent auf die Realisierung der eigenen Vollkommenheit des Daseins legen, kennt Heidegger aber auch die Tugend der *fremden Glückseligkeit*, im Sinne Kants. Dass Sichsorgen und Kümmern um die Mitmenschen

⁴¹⁶ Görland, Ingtraud: *Transzendenz und Selbst*, S. 37.

⁴¹⁷ Vgl. Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, S. 32: „Im Vorlaufen versteht das Dasein seinen Tod eigentlich. (...). Es hält sich die äußerste Möglichkeit *als Möglichkeit* vor.“ Dies bedeutet aber nicht, dass es allein darum geht, den Möglichkeitscharakter des Todes zu erkennen, sondern ihn auch aktiv zu integrieren. Der folgenden Aussage Müller-Lauters kann deshalb nicht zugestimmt werden: „Die Urmöglichkeit als Möglichkeit verstehen, das heißt nun, negativ gesprochen, sie nicht durch die Einbeziehung irgendeines *Wirklichkeitsmoment*, irgendeiner Hinsicht auf Verwirklichung ihres reinen Möglichkeitscharakters berauben.“ Gerade die Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod ist eine intensive Konfrontation mit der eigenen Lebenswirklichkeit; vgl. *SZ*, S. 310.

⁴¹⁸ *SZ*, S. 309.

wird ein Teil der Selbstvervollkommnung. Hierin spricht sich auch so etwas wie eine *ethische Verantwortung* aus. Dieser Sachverhalt soll nun herausgearbeitet werden.

Die Entschlossenheit ist für Heidegger immer ein sehr diesseitiges und weltkonkretes Tun und Sich-engagieren. Sie bezieht sich in ihrem Streben nach *Eigentlichkeit*, nach *freier* Realisierung der Möglichkeiten, nicht allein auf diejenigen des *eigenen* Lebens, sondern *zugleich* auf das Sein der *Anderen*, die so genannte *Fürsorge*. Sie suspendiert den Menschen nicht von seiner Verantwortung *ethisch* zu handeln, sondern führt ihn geradewegs darauf zu:

„Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den anderen. (...). Das Wozu der Entschlossenheit ist ontologisch vorgezeichnet in der Existenzialität des Daseins überhaupt als Seinkönnen in der Weise der besorgenden Fürsorge.“⁴¹⁹

Zum Seinkönnen des Daseins, zur verantworteten Persönlichkeit, gehört eben auch die Fürsorge für andere Menschen, das *Mitsein*, das Teilen des eigenen Lebens mit ihnen. In der Selbstverantwortung steckt also zugleich der Anspruch der *ethischen Verantwortung* im genuinen Sinne⁴²⁰, gleichsam ein Bemühen um das *fremde Glückseligsein* der Anderen. Ziel der Entschlossenheit, ihr *Wozu*, ist nicht allein das Vorantreiben und die Umsetzung der eigenen Ziele, des eigensten Seinkönnens, sondern im gleichen Maße das Befähigen des Anderen, ihr Leben und Sein in seinen Grenzen und Möglichkeiten anzunehmen; also *besorgende Fürsorge* zu betreiben.

Heidegger hebt dabei zwei Formen dieser *ethischen* Entschlossenheit gegeneinander ab: eine abhängig machende und befreiende, eine, die den Anderen in eine noch größere Unfreiheit zwingt, und eine, welche ihn öffnet und hilft, sich selbst zu verstehen und auf eigenen Beinen zu stehen:

„Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann den Anderen die >Sorge< gleichsam abnehmen, (...), für ihn *einspringen*. (...). In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. (...). Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß

⁴¹⁹ Ebd., S. 298.

⁴²⁰ Vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 137: „Entschlossenheit bildet die Voraussetzung überhaupt aller Mitteilbarkeit von Ethik und aller Hinführung zur Autonomie. Sie ermöglicht das Verständnis für die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung der Freiheit.“ Allerdings ist Entschlossenheit, als vorausspringende Fürsorge gedacht, nicht eine Prämisse ethischen Handelns, sondern Ausdruck und Form eines ethischen Verhaltens als solches; vgl. *Abs. 3.1.2.* in dieser Arbeit.

sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die >Sorge< abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, (...), verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.“⁴²¹

Die *einspringende Fürsorge* raubt dem Menschen seine Eigenständigkeit und die Fähigkeit, selbstständig das Leben zu gestalten, sich den Grenzen und Möglichkeiten desselben zu stellen bzw. den Versuch zu wagen, der *Zumutung*, wie Heidegger sagt, sein Sein als Ganzes, als Können, anzunehmen und bewusst frei zu entscheiden.

Die *vorausspringende Fürsorge*, was Heidegger eigentlich unter fremder Glückseligkeit versteht, besteht dagegen in der Kunst, den Anderen in seiner Fähigkeit, das Sein zu gestalten, zu stärken, zu kräftigen, ihm zu helfen, sich *durchsichtig* zu machen für den Anspruch, die Verantwortung und *Sorge*, seine Freiheit zu nutzen, sie einzusetzen, sie zu wagen, um so selbst eigentlich zu sein. Als Hilfe zur Selbsthilfe könnte man dieses Verhalten bezeichnen.

Denn man will für Andere gleichsam das, was man selbst für sich gern realisieren möchte: ein gelungenes, in freier Offenheit vollzogenes Dasein, das bereit ist, Endlichkeit und Möglichkeit, das *Gesetz des Seins*, zum Ausdruck zu bringen, um so mit dem Ganzen der Existenz in eine Balance und Ausgeglichenheit zu gelangen. Denn die Entschlossenheit als einer Tugend, das eigene Sein zu ergreifen, als Ganzes anzunehmen, ist für Heidegger gleichsam ein intersubjektives Gebot, das Gebot, den Anderen in seinem *Anderssein* zu respektieren, ihn *sein zu lassen*:

„Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen >sein < zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorausspringend- befreienden Fürsorge mitzuerschließen. (...). Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche miteinander.“⁴²².

Im Streben nach *eigener Vollkommenheit*, hier als eigenstes Seinkönnen verstanden, ist das Bestreben enthalten, eben dies auch für die Anderen zu wollen und zu befördern, *mitzuerschließen*. Denn darin liegt die ganzheitliche Wirklichkeit von Verantwortung, die dann nicht nur eine Selbstverantwortung, sondern in gleicher Weise eine ethische Verantwortung darstellt. Durch die Entschlossenheit werden beide Tugendphänomene sichtbar und als Aufgabe, als Anspruch einer Realisierung erkannt und zur Forderung erhoben.

⁴²¹ SZ, S. 122.

⁴²² Ebd., S. 298.

Man kann also folgendermaßen zusammenfassen: die Entschlossenheit hat zwei Aspekte, die sich aus dem Sein des Menschen ergeben: zum einen ist Entschlossenheit Ausdruck einer Selbstverantwortung, d. h. das Bemühen sein eigenes Sein als endliches, schuldiges, zu *verstehen*. Zum anderen ist sie Ausdruck der Freiheit, dieses anzunehmen und das Leben in seiner Ganzheit zu integrieren, es als Möglichkeit zu erfassen. Im Respektieren und Zulassen der Wirklichkeit des Todes kommt dieses selbstbezogene, also existenzielle Entschlossensein zu seinem Ziel und Sinn. Entschlossenheit ist ein Phänomen, das dem Menschen zeigt, dass er in jedem Augenblick zu dieser Haltung *aufgerufen* ist, dass der Anspruch, so zu sein und zu handeln, als ein ständiges Vollzugsgeschehen verstanden und dass nachträglich erst in tatsächlich konkrete Situationen umgesetzt wird.

Heidegger ist es wichtig zu zeigen, dass Entschlossenheit die Aufgabe hat, das Bewusstsein des Daseins zu schärfen, prinzipiell als situatives Sein zu existieren, dass das Leben *generell* als eine *Forderung des Seins*, wie der Titel dieses Kapitels heißt, erscheint und zu ihm gehört. Damit lassen sich zwei Facetten dieser Selbstverantwortung für einen Vergleich mit Kant herausstellen:

1. Entschlossenheit

2. Vorlaufende Entschlossenheit

Zum anderen aber beinhaltet diese Selbstverantwortung zugleich eine Fremdverantwortung, eine *ethische Verantwortung*, die im eigenen Sein begründet liegt und damit verbindlich für den Einzelnen gilt. Heidegger nennt dies *vorausspringende Fürsorge*, die Art und Weise des Bekümmerns um Andere, diese in ihrem Sein zu respektieren, anzuerkennen, sie sein zu lassen und ihnen zu helfen, sich selbst und ihre Freiheit anzunehmen. Demnach gehören Selbstverantwortung und ethische Verantwortung im strengeren Sinne eng zusammen und verweisen aufeinander zurück. Deshalb kann ein dritter Aspekt für eine Diskussion der Kantischen Position hervorgehoben werden:

3. Entschlossenheit als Ausdruck der ethischen Verantwortung

Eben diese beiden Aspekte von Verantwortung spielen eine entscheidende Rolle bei der Frage nach dem Ziel und der Bestimmung der Existenz, die Heidegger mithilfe der Begriffe *Sorge* und *Ganzseinkönnen* zu beantworten versucht.

3.1.3. Die Sorge und das Ganzseinkönnen

In den beiden vorangegangenen Abschnitten war herausgearbeitet worden, dass dem Dasein eine grundsätzliche Verantwortung für sich selbst qua Sein aufgetragen ist, eine Seinsverantwortung bzw. Selbstverantwortung, die aber eng mit einer genuin ethischen Verantwortung korreliert, was Heidegger im Begriff der *vorausspringenden Fürsorge* ausdrückt (Abs. 3.1.2.3.). In der Angst (Abs. 3.1.1.) werden diese beiden Aspekte der Verantwortung prinzipiell entdeckt und bewusst gemacht, da der Mensch hier radikal auf sich selbst zurück verwiesen ist, aber ihm zugleich die Bestimmung seiner Existenz offenbar wird. In der Entschlossenheit zeigte sich die praktische Umsetzung, das *Wie* des Realisierens und aktiven Antwortgebens auf den Anspruch dieser Verantwortung. Der Mensch betreibt in dieser Entschlossenheit zum einen seine *eigene Vollkommenheit*, sein eigenes Ganzsein. Zum anderen aber ist damit zugleich das Sein für Andere, die *vorausspringende Fürsorge*, mit einbeschlossen und durch das eigene Sein als genuin *ethische Verantwortung* gegeben. Entschlossenheit ist darum grundsätzlich als eine Haltung des Annehmens eigener Grenzen und als ein Verstehen des eigenen Seins gekennzeichnet, was sich besonders im Phänomen des Todes verdichtet. Der Tod ist gleichsam die Hintergrundfolie des Strebens nach Ganzheit und dem ethischen Verhalten gegenüber Anderen.

In ihm gelangen beide Aspekte, das Sein für sich selbst (Selbstverantwortung) und Sein für Andere (ethische Verantwortung) zu ihren eigentlichen Ziel und Sinn. Denn ganzheitliches und somit vollkommenes Sein ist immer als ein mögliches, ganzes und offenes, weites Sein bzw. Leben qualifiziert. Im Tod fokussiert sich die ganze Fülle alles Suchens und Realisierens des eigenen Seins.

Dieser dritte und letzte Abschnitt will die Thematik der *ethischen Verantwortung als einer Forderung des Seins* im Kontext einer Teleologie des menschlichen Daseins, einer grundlegenden Bestimmung der eigenen Existenz bestimmen. Es geht dabei um die Erörterung des Ziels dieser Seinsverantwortung, die *zugleich* auch eine ethische Verantwortung darstellt. Die Verantwortung ist eine vom Sein des Menschen geleitete, die zwei Aspekte im Hinblick auf ihren Ursprung und ihr Ziel hat.

Einerseits gründet die Verantwortung in der Sorge, was die Sorge für Andere, also das ethische Moment, mit einschließt. Andererseits aber ist das Telos der Sorge auf das eigene Leben, das so genannte Ganzseinkönnen, ausgerichtet, ein von Heidegger sehr sparsam gebrauchter Begriff, der inhaltlich schwer zu bestimmen ist. Zwischen diesen beiden Termini pendelt, meinem Dafürhalten nach, sein Verständnis einer Verantwortung des Menschen gegen sich selbst und Andere.

3.1.3.1. Die Sorge

Heidegger fasst im Begriff der Sorge grundlegende Aspekte menschlichen Existierens zusammen und sieht darin den Vollzugscharakter des Selbst und dessen Identität gewährleistet. Sorge steht für ein ganzheitliches, verantwortetes Selbst- und Seinsverhältnis des Menschen. Sie war bereits ansatzweise im Kontext der Frage nach dem Identitätsgefüge des Daseins thematisiert worden (Abs. 1.4.1.2.). Im Hinblick auf die Beantwortung der Frage nach einer Zielbestimmung des eigenen Daseins erfährt der Sorgebegriff nun eine neue Akzentuierung.

1. Die Sorge als Selbstverantwortung

In § 41 von *Sein und Zeit* gibt er zunächst eine allgemeine Darstellung des Begriffs. In diesem Paragraphen wird geklärt, was Sorge, ihrem ontologischen Sinn gemäß, ist, welche Bedeutung sie für das Selbstverständnis des Seins des Menschen hat und welche Implikationen im Bezug auf die Thematik der Verantwortung, besonders der ethischen, darin ansatzweise vorhanden sind. Die Sorge ist Ausdruck eines ständigen Transzendierungsprozesses. Der Mensch ist in ihr *immer schon über sich hinaus*, heißt es bei Heidegger. Das Leben und Existenzsein ist ein Leben um des *Könnens* willen, um der Ganzheit willen, die in seinem Sein als *Gesetz* gleichsam eingezeichnet ist. Genau diesen Sachverhalt drückt der Begriff der Sorge aus:

„Dasein ist immer schon >über sich hinaus<, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften >es geht um...< fassen wird als das *Sich-vorweg-sein* des Daseins. (...). Das Sein des Daseins besagt: *Sich-vorweg-schon-sein-in-* (der-Welt-) als *Sein-bei* (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit.“⁴²³

Die Sorge zielt auf das Sein als ein Können (*Seinkönnen*), als das Annehmen des ganzen Seins und Lebens, ab. Das Seinkönnen ist darum *immer schon* im Vollzug der Existenz als Verantwortung mitgegeben. Diese Art der Sorge drückt sich in der Existenz aus, *ist* gleichsam sein *Gesetz*. Der Mensch *ist über sich hinaus*, ist sein Seinkönnen, *das er selbst ist*, indem er existiert. Gleichzeitig steht damit etwas aus, etwas noch nicht Realisiertes, sodass sich der

⁴²³ SZ, S. 192.

Mensch *vorweg* ist und im Horizont des *noch nicht* des Vollkommenseins seiner Existenz lebt. Beides gehört zu seinem Sein und beides verbindet sich im Begriff der Sorge, der das Sein, das Wesen und den Sinn der Existenz ausmacht.

Der Mensch ist also in ein ontologisches Spannungsfeld eingewoben, indem er lebt und existiert, welches nicht durch die Differenz von Man-selbst und eigentlichen Selbst im Bezug zur Welt (Abs. 1.4.1.) entsteht, sondern im Hinblick auf seine Beziehung zum Sein, und damit im Hinblick auf das *Ganze* seiner Existenz. Die Sorge darf deshalb nicht als psychologisches Phänomen, wie es in den Begriffen *Besorgnis*, *Sorglosigkeit* etc. zum Ausdruck kommt, oder als theoretische Auslegung und Introspektion verstanden werden.

Vielmehr *ist* der Mensch als solcher *wesenhaft* Sorge, also die Einheit von Immanenz (Selbst- und Weltbezug, Faktizität) und Transzendenz (Seinsbezug, *Potenzialität*). Er verhält sich *primär* zum Sein und erst daraus entfaltet sich so etwas wie ein Selbstverhältnis. Es geht dem Menschen um sein Sein. Dies ist sein innerstes *Gesetz*, das er selbst *ist* und das zu realisieren er in der Welt ist, das er zum einen schon vollzieht, aber noch nicht ganz in die Wirklichkeit überführt hat. In dieser so verstandenen Sorge um das Sein, werden die *Sorge* um das eigene Leben, und Für-*sorge*, als genuin ethisches Verhalten des Menschen, als *notwendige* Einheit verstanden. Verantwortung und unbedingtes Sollen gehören somit, ontologisch betrachtet, zusammen:

„Weil das In-der-Welt-sein *wesenhaft* Sorge ist, deshalb konnte (...) das Sein mit dem innerweltlich begegnendem Mitdasein Anderer als *Fürsorge* gefaßt werden. (...). Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. (...). Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen“⁴²⁴.

Der Mensch verhält sich zum Sein und damit zu sich selbst und den Anderen. Er bemüht sich um das *eigene Vollkommensein* und um *fremdes Glückseligsein* gleichermaßen, wie im vorgegangenen Abschnitt verdeutlicht worden ist (SZ, S. 298). Die Sorge wird in der Welt, im alltäglichen Leben vollzogen und umgesetzt und beinhaltet zunächst kein von der Welt verschiedenes Selbstverhältnis, *kein isoliertes Verhalten des Ich*, kein *besonderes Verhalten zum Selbst*, sondern *zugleich* ein Verhältnis zu Anderen, was Heidegger *Fürsorge* nennt.

Damit ist die Differenz von Subjekt und Objekt unterlaufen, wie Heidegger im Paragraphen über das Selbstverhalten des Menschen als Jemeinigkeit (Abs. 1.1.3.) gegenüber dem Kantischen Ansatz des *ich denke* der transzendentalen Apperzeption herauszuarbeiten

⁴²⁴ SZ, S. 193.

versucht (SZ, S. 59). Zugleich tritt mit diesem Anspruch des Seins die Freiheit als wichtiges Movens dieses Anspruches auf den Plan. Denn mit dem Sein des Menschen ist Freiheit, im Sinne des *Freiseins für*, der verantworteten Freiheit, unmittelbar impliziert:

„Im sich-vorweg-sein (d. h. in der Sorge, Anm. des Verfassers) als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins für* eigentliche existenzielle Möglichkeiten.“⁴²⁵

Die Freiheit wird möglich *aufgrund* des eigenen Seins als Seinkönnen, als *sich-vorweg-sein* oder als Sorge, ist also das *Wesen* des Menschen selbst der *Ursprung der Freiheit*, ist die Sorge die *existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit* einer verantworteten Freiheit, des *Freiseins für*, wie Heidegger das nennt. Durch Freiheit wird das Seinkönnen umgesetzt, gewählt und zugelassen, wie auch bei Kant die Autonomie als *alleiniges Prinzip* (KpV A 58), als Bedingung der Möglichkeit für das moralische Gesetze gilt. Nur dass für Heidegger dieses *Gesetz ein Gesetz des Seins* selbst ist. Seinkönnen und Sein zur Möglichkeit werden hier synonym gebraucht⁴²⁶.

Heidegger wehrt die Vorstellung einer in der Sorge vorhandenen Dichotomie zwischen Praxis und Theorie kategorisch ab, wie sie im klassisch philosophischen Denken seiner Meinung nach vertreten wurde. Für ihn gibt es keinen *realen* Unterschied zwischen den Bereichen, weil beide im Sein der Sorge *vollzogen* werden. Die Unterscheidung liegt für Heidegger nur als eine *theoretische* Trennung, nicht als eine ontologische vor. Somit kann es auch keine *wirkliche* Differenz zwischen Erkenntnistheorie und Ethik geben. Denn ethisches Verhalten ist Verhalten zum eigenen Selbst und umgekehrt. Praktisches Handeln und Tun ist Selbst- und Seinserkenntnis, Weltverstehen und Verantwortung für den Anderen in einem⁴²⁷:

„Die Sorge liegt als ursprüngliche Struktureinheit existenzial- apriorisch >vor< jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen >Verhaltung< und >Lage< des Daseins. Das Phänomen

⁴²⁵ Ebd.,

⁴²⁶ Vgl. Ansen, Rainer: >*Bewegtheit*<, S. 102: „Sein zum Tode, Sein zum Seinkönnen und Sein zur Möglichkeit sind dasselbe.“ Allerdings muss zwischen Sein zum Tod und Seinkönnen ein systematischer Unterschied gemacht werden. Denn im Sein zum Tod kommt ein bestimmter Aspekt des allgemeinen Seinkönnens zum Ausdruck. Insofern sind sie nicht dasselbe, meinen aber sinngemäß das gleiche.

⁴²⁷ Vgl. Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, S. 25: „Die Sorge ist vor aller Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten ein je schon Ganzes.“ Das praktische Verhalten wird von Kreiml aber nicht im Sinne einer bloße praktischen Tätigkeit oder eines sittlichen Verhaltens gedeutet, sondern als ein Verhältnis des Daseins zum Ganzen der Welt und zu sich selbst. Wobei er sich dabei nicht mehr an *Sein und Zeit* orientiert, sondern an Heideggers Nietzscheinterpretation; vgl. ders., S. 24; vgl. auch. Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, S. 273.

drückt daher keineswegs einen Vorrang des >praktischen< Verhaltens vor dem theoretischen aus.“⁴²⁸

Die Sorge ist *in jeder* konkreten Situation als ganze *da* und schwingt in jedem Augenblick des Lebens mit, wenn sie auch als *solche*, d. h. als Ding an sich, wie Kant sagen würde, nicht erkannt wird. Sie geht darum niemals in bestimmten Akten oder Handlungen, *Verhaltungen* auf, sondern ist selbst ein ontologisches *Handeln* als einer *Synthese* aus theoretischem und praktischem Seinsverstehen.

Die Sorge ist somit der Ausdruck des Vollzugs einer grundlegenden Seinsverantwortung, die im Alltag immer schon umgesetzt wird und keine spezielle Verhaltensweise bezeichnet. Indem der Mensch sich so vom Sein her versteht, begreift er sich selbst, seine Identität, sein Selbst, seinen *Anspruch* als Seinkönnen und die *ethische* Dimension des Seins für Andere. Sorge um das eigene Leben und Für-sorge sind somit Aspekte dieses grundsätzlichen Seinsvollzugs⁴²⁹. Die Ethik bzw. das unbedingte Sollen können dann kein Sonderfall einer Theorie und Anthropologie des Menschen sein, sondern werden in der Existenz schon mit vollzogen.

Heidegger zieht darum eine Verbindung von der Sorge zum Begriff des Gewissensrufs, der ja als Urheber und Grund der Frage nach dem Seinkönnen gilt (Abs. 2.1.2.). Denn die Zielbestimmung seiner Existenz wird dem Menschen offenbar im Ruf des Gewissens, in welchem er für diese Verantwortung sensibel und transparent wird. Im *Ruf* wird das *Gesetz des Seins*, sein zu können, ausgedrückt, wenn auch nicht verbal oder handlungskonkret, vielmehr *schweigend* (SZ, S. 273). Auf diesen Sachverhalt Bezug nehmend, sagt Heidegger in § 57 von *Sein und Zeit*:

„Der Satz: Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal, hat jetzt seine formale Leere und Selbstverständlichkeit verloren. *Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge*. Der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (schon-sein-in...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg...)“⁴³⁰

⁴²⁸ SZ, S. 193.

⁴²⁹ Dies ist ein wichtiger Sachverhalt, gerade auch im Blick auf die Verantwortlichkeit des Daseins gegenüber dem Anderen. Eine solipsistischer Interpretation wird dadurch abgewehrt; vgl. Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 157: „Im Gegenzug gegen das solipsistische Mißverständnis der Existenzialanalyse kann gezeigt werden, dass eigentliche Existenz sich nur durch Vermittlung der Anderen verwirklichen läßt.“ Allerdings ist bei Heidegger nicht der Andere entscheidend, sondern die Haltung des Einzelnen gegenüber dem Anderen.

⁴³⁰ SZ, S. 277.

Hier zeigt sich wieder, dass Heidegger Sein- und Selbstbezug eng ineinander fädelt. Denn im Gewissen wird eigentlich ein Seinsverhältnis ausgedrückt, das zum Selbstverhältnis modifiziert wird. Sorge heißt immer Seinkönnen, ist immer *Aufruf*, also *Anspruch* des Seins, ist der Anspruch, seine Endlichkeit und *Geworfenheit passiv anzunehmen*, und die Verantwortung, das eigenste Seinkönnen, aufzunehmen und *aktiv zu gestalten*. Erst dadurch gelangt der Mensch zu einer Identität, die fest und ganzheitlich in sich steht, die standfest ist und zu einem *Selbst-stand* des Daseins führt, was der Sinn und das Ziel der Sorge ist. Nur bei einem Menschen, so Heidegger, der sich dem Anspruch des Seins stellt, sich um sein Sein zu kümmern, es ernst und anzunehmen, sich um es zu sorgen, geschieht die Wandlung zur reifen Persönlichkeit, zum Selbstständig-sein, liegt hierin so etwas wie Verantwortung gegen sich selbst vor:

„Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins *als Sorge*. (...). Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens öffnet aber auch den Blick für die *Ständigkeit des Selbst* im Sinne des Standgewonnenhabens. *Die Ständigkeit des Selbst* im Doppelsinne der beständigen *Standfestigkeit* ist die *eigentliche* Gegenmöglichkeit zur Unselbst-ständigkeit des unentschlossenen Verfallens. Die *Selbst-ständigkeit* bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit.“⁴³¹

Das *Ziel* der Verantwortung des Menschen ist die Eigentlichkeit seines Seins, in welcher er wahrnimmt, dass sein Leben die Sorge um den Anspruch des Seins, also eine Herausforderung, ein *Sollen* bedeutet und eben dieses zu realisieren und in seiner ganzen Bandbreite zu verwirklichen, ihm aufgetragen ist. Vollzieht er dies bewusst, so erlangt er *Selbststand*, verstanden als das feste und reife Identitätsgefüge des Menschen, weil er darin seinem *Seinsgesetz* entsprechend handelt und es umsetzt, es lebt, es *ist*.

Für Heidegger entwickelt der dabei Mensch ein Selbstverständnis, das sich eben nicht aus der *Heteronomie* und Fremdbestimmung des Man heraus definiert, *unentschlossen verfallen* ist, sondern autonom, im Sinne der *Freiheit zum Sein*, handelt. Hierbei spielt die *vorlaufende Entschlossenheit*, die bereits als Haltung zum Phänomen des Todes gekennzeichnet worden war (Abs. 3.1.2.2.), eine *ultimative* Bedeutung. Deshalb soll nun gezeigt werden, dass sich wirkliches Ganzsein, *Heiligkeit* bei Kant, gerade in der Meisterung des Anspruches des Seins, wie es der Tod radikal vor Augen führt, vollendet.

⁴³¹ Ebd., S. 322.

3.1.3.2. Das Ganzseinkönnen als vollendete Existenzweise

1. Das Leben als Unganzheit

Wie im vorangegangenen Abschnitt deutlich geworden ist (Abs. 3.1.2.2.), war das Sein zum Tod eine Existenzweise, in der das Ganze und Vollendete, das Vollkommene des eigenen Daseins aufleuchtet und in der Tugendhaltung der vorlaufenden Entschlossenheit erkannt bzw. verstanden wird (SZ, S. 305). Der Mensch stirbt, indem er *existiert* und *ist*. Die Einsicht in die eigene Begrenztheit, offenbart ihm das eigene Sein als Möglichkeit. Daraufhin ist sein Leben letztlich ausgerichtet.

Der Begriff des Ganzseinkönnens macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, worauf dieses entschlossene Dasein abzielt, woraufhin der Mensch geschaffen, was der Sinn seines *faktischen* Daseins (Abs. 1.1.), seines Seins in der *Welt* (Abs. 1.4.) und seines *ethischen Horizontes* (Abs. 2.1.) ist. In der Auseinandersetzung mit dem Tod wird er sich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, sowohl seiner eigenen als auch der ethischen Verantwortung in radikaler Weise bewusst und gewiss. Der Tod ist darum, neben dem Phänomen der Sorge, Heideggers Lesart eines *ontologischen* Ideals, wie es sich für Kant im Begriff der Heiligkeit des Willens ausdrückt.

Das Sein zum Tod und Ganzseinkönnen des Daseins sind aufeinander verwiesen. In beiden ist die Forderung ausgesprochen, sich dem Tod zu stellen und in das Leben zu integrieren. Damit *handelt* das Dasein im ontologischen Sinne ethisch und entspricht damit einem *impliziten* Sollen, wodurch es ein *ganzes Sein* wird. In § 48 von *Sein und Zeit* erörtert Heidegger die theoretischen Grundlagen eines solchen Verständnisses von Verantwortung im Hinblick auf das Phänomen des Todes und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit für dieses Ganzseinkönnen.

Er verortet es in der Existenzweise des Menschen (der auf sein Ende, seinen Tod hin lebt), sowohl im Alltag als auch in jedem Augenblick seiner Existenz. Der Tod wird als konstitutives Element des Lebensvollzugs ontologisch herausgearbeitet. Das Leben auf ein *Ende* hin ist dabei die grundlegende Bedingung der Möglichkeit für ganzheitliches Sein oder, um mit Kant zu sprechen, Heiligsein:

„Umgekehrt gilt es, den existenzialen Sinn des Zu- Ende- kommens des Daseins diesem selbst zu entnehmen und zu zeigen, wie solches >Enden< ein *Ganzsein* des Seienden konstituieren

kann, das *existiert*. (...) Am Dasein ist eine ständige >Unganzheit<, die mit dem Tod ihr Ende findet, undurchstreichbar.“⁴³²

Das Dasein ist *in* seinem Vollzug immer zu einem Ende, zu einer Grenze seines Existierens hin unterwegs, zum Tod. Das Leben ist ein ständiges *Enden*, wie Heidegger das nennt. Und weil dies sich so verhält, ist der Mensch noch nicht *ganz* im ontologischen Sinne, ist unfertig, unabgeschlossen und erfüllt von Möglichkeiten. Der Mensch bleibt immer auf dem Weg zur Erfüllung des *Seinsgesetzes*, das darin besteht, das Phänomen des Todes anzunehmen. Solange die Wirklichkeit des Todes nicht eintritt, ist die Ganzheit nicht erreicht, insofern scheint Ganzsein ein *Ideal* des Vollkommenseins darzustellen.

Was Heidegger ontologisch mit dem Begriff der *Unganzheit* meint, zeigt sich darin, dass der Mensch darin noch nicht *wirklich ist*, das Ganze seines Seins noch nicht angenommen und übernommen hat. Er lebt zwar aus einer Fülle von *Möglichkeiten*, aber die ganze Wirklichkeit dieser Möglichkeiten hat er noch nicht integriert. Erst im Tod geschieht dies:

„Das Dasein existiert je schon immer gerade so, dass zu ihm sein Noch-nicht *gehört*. Das zum Dasein gehörige Noch-nicht aber bleibt nicht nur vorläufig und zuweilen für die eigene und fremde Erfahrung unzugänglich, es >ist< überhaupt noch nicht >wirklich<. Das Problem betrifft nicht die *Erfassung* des daseinsmäßigen Noch-nicht, sondern dessen mögliches *Sein bzw. Nichtsein*.“⁴³³

Heidegger meint, dass erst mit dem Tod das Ganze des Seins des Menschen zum Ausdruck kommt, er gleichsam *wirklich* wird. Das Leben davor geschieht daher im Horizont des *Noch-Nicht*, wie er sagt, im Existieren des unvollständigen Ausdruckes des eigenen Seins und damit des Unvollendetseins. Deshalb ist der Tod der elementarste Bestandteil des Lebens⁴³⁴. Aber bedeutet der Tod schon die Vollendung des physischen Lebens, wenn dieses zu Ende gekommen ist? Ist dieses dann in seiner *Ganzheit* zu verstehen?:

⁴³² SZ, S. 242.

⁴³³ Ebd., S. 243.

⁴³⁴ Dieses scheinbare Paradoxon erklärt sich eben daraus, dass in der Annahme der Endlichkeit, die im Phänomen des Todes ihre eigentliche Sinnspitze erfährt, die Möglichkeit zur Ganzheit des Menschen gründet; vgl. Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 106: „Wenn mein Tod mir schon angehört, dann ist er, als das Ende des Daseins, doch zugänglich. Ich erlebe ihn zwar nicht, aber er ist *in* meinem Dasein, insofern ich offenbar zu ihm ein Verhältnis besitze. (...) Existieren heißt nichts anderes als Sterben, und insofern das Dasein auf sterbliche Weise ist, existiert es.“ Damit wird klar, dass der Mensch ontologisch als endliches Wesen konzipiert ist. Und darum kann Heidegger auch kein Existenzideal entwerfen, wie Kant dies für die Heiligkeit tut, sondern nur ein Konzept, in dem diese Endlichkeit als *ganze* integriert, angenommen ist; vgl. *KpV* A 149.

„Ist denn aber der Tod, zu dem das Dasein gelangt, eine Vollendung in diesem Sinne? Das Dasein hat zwar mit seinem Tod seinen >Lauf vollendet<. Hat es damit auch notwendig seine spezifischen Möglichkeiten erschöpft? Auch unvollendetes Dasein endet. (...) Enden bedeutet nicht notwendig Sich-vollenden.“⁴³⁵

Indem der Mensch existiert und indem er den Tod erfährt, wird sein Sein nicht automatisch in die Qualität der Vollendung, der *sinnvollen* und bedeutsamen Ganzheit, umgewandelt. Vielmehr bedeutet er das Ende des materiellen Seins. Denn: *Auch unvollendetes Dasein endet*. Und: *Enden bedeutet nicht notwendig Sich- vollenden*. Enden und Voll-enden decken sich nicht. Der Tod kann deshalb nicht als ein *zeitliches* Geschehen begriffen, sondern muss als ein *Bedeutungsgeschehen* sein, das dem Menschen seine Endlichkeit bewusst macht, indem er lebt⁴³⁶. Der Tod vollzieht sich darum mitten im Herzen des Lebens, ist sein Pulsschlag und Motor, so widersprüchlich dies klingen mag. Der Tod deckt sich nicht mit einem zeitlichen Ende, sondern ist in jedem Lebensaugenblick das Ende im Vollzug des Seins:

„So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist*, so *ist* auch immer schon sein Ende. (...) Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. (...) Die existenziale Klärung des Seins zum Ende gibt auch erst die zureichende Basis, den möglichen Sinn der Rede von einer Daseinsganzheit zu umgrenzen, wenn anders diese Ganzheit durch den Tod als >Ende< konstituiert sein soll.“⁴³⁷

Die Ganzheit des Menschen meint also keine *zeitliche* Ganzheit⁴³⁸, sondern eine Weise des Sichverhaltens zum Tod, der symbolisch für die Gesamtheit der Lebenssinnes steht, den der Mensch zwar unbewusst lebt (indem er existiert), den er aber nicht bewusst und explizit in sein Leben aufgenommen bzw. *übernommen* hat und deshalb nicht versteht, welche Bedeutung die Annahme der eigenen Endlichkeit resp. des Todes für die Vollkommenheit seiner Existenz hat. Darum *ist der Tod eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist*.

Nach Heidegger durchlebt der Mensch das Sein des Todes, indem er auf die Welt kommt, geboren wird. Aber er vollzieht es nicht in seiner ganzen Tragweite. Ganzheit meint eben ein

⁴³⁵ SZ, S. 244.

⁴³⁶ Dabei ist Endlichkeit im Kontext des Seins zum Tod nicht als eine negative Erfahrung aufzufassen, sondern als ein konstruktives Erleben, welches dem Menschen den Sinn seiner Existenz erschließt; Blust kann deshalb nicht zugestimmt werden; vgl. Blust, Franz-Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 170: „Die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins wird von der Todesverschlossenheit *ständig bis hin zum Tod* bedroht.“

⁴³⁷ SZ, S. 245.

⁴³⁸ Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 106.

Übernehmen des Todes im Sinne eines *positiven* Annehmens und Wahrnehmens dieses ontologischen Existenzphänomens, was auf eine zuinnerst *ethische* Verhaltensweise gegen sich selbst verweist. Die gesuchte Ganzheit bzw. *Heiligkeit* zeigt sich also in der Herausarbeitung dieser Existenzweise, des *Seins zum Tode*, nicht im Untersuchen des physischen Endes des Menschen.

2. Das Ganzseinkönnen

Was aber macht dieses Sein zum Tod aus? Was sind seine tragenden Elemente? Was ist der Tod und was ist sein Sein und was meint Sein zu diesem Tod? Heidegger analysiert dazu die Wirklichkeit, Präsenz und *Erscheinungsweise* des Todes im Vollzug des Daseins im § 50 von *Sein und Zeit*. Der Tod verweist den Menschen auf den Anspruch des eigenen Seins, das eigenste Seinkönnen, wie es schon mehrfach erwähnt worden ist. Dieser ist darum eine Seinsmöglichkeit, mehr noch: der Tod ist *die* Seinsmöglichkeit schlechthin, die Form, in welcher *alle anderen* Möglichkeiten einfließen. Denn der Tod kann nicht durch eine neue Möglichkeit oder eine Weise zu sein, übertrumpft bzw. *überholt* werden:

„Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten Seinkönnen* bevor. (...) Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. (...) So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*.“⁴³⁹

Der Begriff des *eigensten Seinkönnens*, der im Kontext der Entschlossenheit, als einer Form der Tugendhaltung, als ein Sein auf Vollkommenheit hin thematisiert worden war (Abs. 3.1.2.1.), wird mit dem *Sein als Pflicht, Schuldigsein* zusammengedacht⁴⁴⁰. Solange der Mensch *ist*, strebt er nach einer Entsprechung, einer Angleichung zum Sein. Die Erkenntnis des Todes als die *eigentliche* Möglichkeit zu sein ist somit das Ziel dieses Vollkommenseins. Denn in ihm gelangt der Mensch zu seinem Ursprung und damit zu sich selbst zurück. Der Tod ist darum die Möglichkeit, die Existenzweise schlechthin, wodurch der Mensch zu sich findet und vollkommen wird. Das Sein zum Tod ist damit ein Sein zur Ganzheit⁴⁴¹, die ihm

⁴³⁹ SZ, S. 250.

⁴⁴⁰ Sitter, Beat: *Dasein und Ethik*, S. 155.

⁴⁴¹ Vgl. Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<*, S. 108: „Im Sein-zum-Ende geht es dem Dasein um sich, um seine Ganzheit“ Damit ist die Ganzheit immer eine daseinsimmanente Komponente des Lebens und ragt nicht über dieses hinaus. Darum ist die Frage nach einem postmortalen Leben, zumindest in *Sein und Zeit*, kein Thema.

aufgetragen ist und somit den Ausdruck seiner Verantwortung gegen sich selbst darstellt. Aber diese Ganzheit ist kein Ideal, das in diesem Leben unerreichbar scheint. Vielmehr ist durch das Gesetz des Existierenmüssens dieses *immer schon* ein wesenhafter, ontologischer und damit ursprünglicher Anspruch der eigenen Existenz:

„Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit beschafft sich das Dasein nicht nachträglich und gelegentlich im Verlauf seines Seins. Sondern, wenn Dasein existiert, ist es schon in diese Möglichkeit *geworfen*. (...) Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. (...) Das Sein zum Ende entsteht nicht erst durch eine und als zuweilen auftauchende Einstellung, sondern gehört wesentlich zur Geworfenheit des Daseins, die sich in der Befindlichkeit (der Stimmung) so oder so enthüllt.“⁴⁴²

Die Forderung dem Sein zu entsprechen, gehört zum *Sein* des Menschen, ist *wesenhaft* vorhanden. Mit seiner *Faktizität der Existenz*, dem Faktum zu sein, zu existieren, *wenn Dasein existiert*, ist dieser Anspruch *mit da*, ist der Mensch *in diese Möglichkeit geworfen*. Darum war es wichtig, im ersten Kapitel die Grundstrukturen der *Faktizität der Existenz* heraus zuarbeiten (Abs. 1.1.). Das Sein zum Tod ist keine Existenzweise, die sich als eine soziale oder psychologische, *zuweilen auftauchende* Einstellung, oder erlernte Haltung darstellt, keine Idee oder ein theoretisches Ideal. Es ist Teil des eigenen Seins und darum die eigenste, persönlichste Berufung zum eigenen Selbst, zur *Heiligung* im Sinne der Fähigkeit einer Realisierung dieses Anspruches.

In § 53 von *Sein und Zeit* bezieht Heidegger dieses Verhältnis zum Tod als eine Form der Verantwortung sich selbst gegenüber auf das Ganzseinkönnens. In der Ganzheit geht es um ein inneres und seinsmäßiges *Verstehen* dessen, was Tod für die je eigene Existenz bedeutet. Denn im Sein zum Tod liegt die Verwirklichung des menschlichen Selbsterkennens begründet, die erst recht zur Ganzheit führt:

„Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als *solche* verstehend erschließen kann, muss die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.“⁴⁴³

⁴⁴² SZ, S. 251.

⁴⁴³ Ebd., S. 261.

Die Ausdrücke *verstehen*, *ausbilden* und *aushalten* verweisen auf das Verhalten des Menschen zu sich selbst, sein In-kontakt-sein mit sich selbst und dem Anspruch zu diesem Sein als Möglichkeit. Das Erfassen dieses Anspruches macht die Ganzheit aus oder die Fähigkeit dieses zu vermögen. Denn im *Aushalten* steckt ein Sollen und Müssen⁴⁴⁴, eine *Ethik des Seins*, die nicht als eine inhaltliche jedoch als formale verstanden werden kann.

Wie stellt sich Heidegger dieses Aushalten oder Verhalten zu dieser Möglichkeit vor? Bisher sind seine Ausführungen sehr abstrakt und formal gehalten, was an der Methodik seines Denkens in *Sein und Zeit* liegen könnte. Er versucht eine Antwort auf diese Frage mit dem Begriff der *vorlaufenden Entschlossenheit* zu finden, ein Begriff, der schon im vorangegangenen Abschnitt bedeutsam war und innerhalb dieses Kontextes seine Akzentuierung erfährt. Der Mensch *wartet* dabei, nach Heidegger, im übertragenen, nicht im zeitlichen oder idealen Sinn, auf ein *mögliche Verwirklichung*, auf diese Möglichkeit des Todes. Denn sie selbst wird schließlich erst im Erleben des *realen* Todes Wirklichkeit. Das *Vorlaufen* ist eine Art des Annehmens des Todes, ein Versuch, die Bedeutung und den Sinn des Todes im Voraus zu verstehen, und in diesem Sinn ein *Warten* auf ihn:

„Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesentlich ein *Warten auf diese*. (...) Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*.“⁴⁴⁵

Das Vorlaufen ist eine Haltung des Menschen gegenüber sich selbst als ein endliches Wesen. Er *verwirklicht* diese Möglichkeit nicht, indem er versucht sie als solche real zu visualisieren, bzw. vorschnell zu ergreifen, indem er sich z. B. selbst tötet etc., sondern dadurch, dass er sie

1. als eigenste
2. als unbezügliche
3. als unüberholbare

Möglichkeit erkennt, die Heidegger als qualitative und insofern inhaltliche Momente eines positiven, konstruktiven Verhaltens zur Möglichkeit des Todes herausstellt. In diesen drei

⁴⁴⁴ Vgl. Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, S. 38: „Formalsprachlich ist in diesem Zusammenhang interessant, dass Heidegger von einem „Müssen“ spricht, während er ansonsten peinlichst darauf bedacht ist, Sollens- prädikate zu vermeiden.“ Kreiml weist auch auf eine Überbetonung der Seinsmöglichkeit des Todes als eine genuin ethische Haltung hin und bezieht sich dabei auf eine Auslegung Fahrenbachs; vgl. Fahrenbach, Helmut: *Philosophische Existenzhellung*, S. 125; vgl. auch. Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 177.

⁴⁴⁵ SZ, S. 262.

Aspekten tritt der Mensch mit dem eigenen Wesen und dessen Anspruch, eigentlich zu sein, in Kontakt. Wie realisiert sich dies?

3.1.3.3. Die Formen zur Umsetzung des Ganzseinkönnen

1. Das Sein zum Tod als eigenste Möglichkeit

Als *eigenste* Möglichkeit erfährt der Mensch den Tod in der Weise, indem er sich als eigentliches Selbst im Kontrast zum heteronomen Man-selbst erfährt, den Anspruch *spiirt*, eigentlich sein zu *sollen*. Hierbei findet eine Emanzipation von der Fremdbestimmung und den falschen Vorhaben des Man statt, weil er diese abhängige Existenzweise als solche erkennt und sich bewusst dagegen entscheidet (Abs. 1.4.1.):

„Darin (d. h. im eigensten Seinkönnen, Anm. des Verfassers) kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann. Das Verstehen dieses >Könnens< enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.“⁴⁴⁶

Sein *Sein zu können* heißt hier, sich frei zum machen von den Strukturen des heteronomen Denkens, Fühlens und Existierens, heißt darum sich *entreißen*, wie Heidegger es nennt. Dadurch wird die Heteronomie des Lebens durchsichtig, die Alltäglichkeit und die Oberflächlichkeit der Identität des Man-selbst transparent. Das ist mit dem *Können des Seins* gemeint.

2. Das Sein zum Tod als unbezügliche Möglichkeit

Als *unbezügliche* Möglichkeit verhält sich der Mensch zur Möglichkeit des Todes, indem er sich selbst *vereinzelt*, sich auf sich selbst bezieht und sich in seinem Selbsterkennen nicht von anderen, gesellschaftlichen oder sozialen Vorgaben abhängig macht. Er *selbst* muss sich auf sich selbst beziehen können, das grundlegende Selbstverständnis nicht von etwas Anderem oder Anderen abhängig machen, sondern bei sich selbst bleiben, sich aushalten. In der *Vereinzeltung*, wie sie besonders in der Angst erfahrbar ist (SZ, S. 188), wird dieses Selbstverhältnis eingeübt und damit der Anspruch des Seins als Möglichkeit durch den Tod schrittweise eingelöst:

⁴⁴⁶ Ebd., S. 263.

„Der Tod >gehört< nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* diese *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. (...) Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“⁴⁴⁷

Der ganze Mensch muss *zunächst* mit seinem inneren Seinsanspruch in Kontakt kommen, muss sein Leben als Möglichkeit verstehen, sowohl als Verantwortung als auch Anspruch. Dies wird möglich in der Vereinzelung (Abs. 3.1.1.2.), indem der Tod den Menschen *beansprucht* als eine *einzelnen*. Nur dann kann der Mensch authentisch und verantwortlich handeln und sein, wenn er sich selbst erträgt und aushält in seiner inneren Einsamkeit. Wobei das *Sollensmoment* hier keine imperative, sondern allenfalls eine appellative Funktion einnimmt⁴⁴⁸.

3. Sein zum Tod als unüberholbare Möglichkeit

Als *unüberholbare* Möglichkeit verhält sich der Mensch zum Tod, indem er ein falsches Selbstverhältnis, seine egozentrische Existenz, vermeidet und sich für Andere öffnet. Hier kommt nämlich die Freiheit ins Spiel und zwar so, dass der Mensch durch sie offen, also *frei* für Möglichkeiten, für Erfahrungen und Erkenntnisse wird. Folglich wird darum der Mensch nicht meinen, schon alles über den Sinn und die Bedeutung des Seins verstanden zu haben. Demnach wird die Autonomie des Menschen eingesetzt, um das Gesetz des Seins, seine Möglichkeiten *zu sein*, in Freiheit anzunehmen und damit Anderen gerecht zu werden:

„Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für sie*. (...). Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. (...) Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endlich* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her

⁴⁴⁷ Ebd.,

⁴⁴⁸ Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, S. 39: „An dieser Stelle wird deutlich, dass Heidegger in SZ eine ‚metaethische Position‘ einnimmt. ‚Verantwortlichkeit‘ als Prinzip des agierenden Daseins wird weder postuliert noch bestritten.“ Differenziert werden muss zwischen Verantwortung als einer Aufgabe der Existenz, und der ethischen Dimension dieser Verantwortung, wie sie Heidegger in der *Unbezüglichkeit des Todes* darstellt; vgl. Abs. 3.1.3. in dieser Arbeit; vgl. auch. SZ, S. 264.

die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigenen zurückzuzwingen⁴⁴⁹.

Das Vorlaufen meint hier das Wahrnehmen und *Respektieren* der Existenz der Anderen in ihrem Sein, eine Art *ontologische Menschheitsformel*. Eben weil der Mensch seine im eigenen Leben gemachten Möglichkeiten, im Hinblick auf das Ende des Lebens, als begrenzte, endliche und unvollkommene erkennt, kann er auch die Anderen, mit ihren gebrochenen, schwachen und fehlerhaften Formen des Existierens annehmen, muss sie nicht *verkennen* oder auf die eigenen Maßstäbe *zurückzwingen*. Hierin liegt eine echt *ethische Verantwortung*, die ihm durch das *Sein* aufgetragen ist.

So könnte man sagen, dass der Tod dem Menschen seine Endlichkeit als ganze offenbart⁴⁵⁰ und zur Annahme *zwingt*, ihn in dieser Hinsicht *ganz sein lässt*. Indem er das Ganze des Lebens im Tod annimmt, nimmt er auch sich selbst in seinem Sein an, handelt sich selbst und Anderen gegenüber *verantwortlich* und strebt damit nach einer völligen Übereinstimmung mit eben diesem Sein, was bei Kant als *Heiligkeit* verstanden wird (*KpV* A 220):

„Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit einschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, da heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.“⁴⁵¹

Das Verhältnis des Menschen zum Tod wird also durch diese drei phänomenalen Erscheinungsweisen des Todes als Möglichkeit umgesetzt: das Verstehen des Todes als eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit. Demnach ist das Sich-freimachen von einer heteronomen Existenzform, dem Man-selbst (eigenste Möglichkeit), die Herstellung eines inneren Selbstbezug, unabhängig von äußeren, *empirischen* Vorgaben (unbezügliche Möglichkeit) und die Annerkennung des Andersseins der Anderen eingedenk der eigenen Begrenzungen und Schwächen (unüberholbare Möglichkeit) der Weg zur ontologischen Heiligkeit, dem Ganzseinkönnen. Selbst- und ethische Verantwortung stehen darum auch bei Heidegger in einer Relation, die in der Terminologie sehr verschlüsselt auftaucht.

Indem der Mensch sich mit Hilfe dieser drei Verhaltensweisen zum Phänomen des Todes in Beziehung setzt, eröffnet er sich die Möglichkeit des Ganzseins seiner Existenz. Dabei wird

⁴⁴⁹ SZ, S. 264.

⁴⁵⁰ Vgl. Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, S. 20: „Seine >Ganzheit< wird so gerade >durch den Tod als Ende< konstituiert.“ Gleichwohl ist mit Ganzheit keine numerische oder zeitliche Ganzheit gemeint, sondern die Einsicht in die umfassende Bedeutung des Todes für das eigene Leben.

⁴⁵¹ SZ, S. 264.

das Ganzsein nicht als bereits vorhandene und umgesetzte Wirklichkeit verstanden, sondern als *prinzipielle*, also *ontologische* Möglichkeit, wobei dies nicht einen Idealcharakter im Sinne der Kantischen Heiligkeitsverständnisses meint:

„Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die *ontologische* Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit taucht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf - *aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit*. (...) *Fordert* es (d. h. das Dasein, sein Wesen, Sein, Anm. des Verfassers) auch nur aus dem Grunde seines eigensten Seins ein eigentliches Seinkönnen, das durch das Vorlaufen bestimmt ist?“⁴⁵²

Man erkennt hier sehr wohl, dass bei Heidegger der Sollenscharakter wichtig und bedeutsam wird, wenn er aus ontologischer Perspektive die Frage nach der Ganzheit stellt. Ist das Ganzsein als Möglichkeit des Seins des Menschen, Ausdruck seines eigenen Wesens? Ist der Anspruch des Seins, eigentlich sein zu können, durch den Menschen selbst gegeben?

An den § 53 von *Sein und Zeit* schließt sich, bezeichnenderweise, die Analyse des Gewissens an, die genau diese Fragen klären soll, nämlich, inwiefern die Seinstrukturen des Menschen Sollensstrukturen mit einem inneren Anspruch versehene Elemente und Grundlagen enthalten, wie im zweiten Kapitel dargestellt wurde: Im *Ruf des Gewissens* erscheint diese Forderung des Seins als ein Sollen. Damit schließt sich der Kreis der Erläuterungen.

Zusammenfassend kann aber schon jetzt gesagt werden, dass sich drei Bereiche eines möglichen Vergleichs mit Kants Verantwortungsverständnis herausstellen lassen:

1. Die Sorge
2. Das Ganzseinkönnen
3. Die Formen der Umsetzung des Ganzseinkönnen

Die Sorge stellt dabei den Mensch in den Raum eines unbedingten Ziels, einer Bedeutung seiner Existenz, die ihm zur Realisierung aufgetragen ist, weil sie zu seinem Sein wesentlich dazu gehört. Letztlich ist sein Leben auf Ganzheit ausgerichtet und der Modus in welchem diese ermöglicht wird, ist das Vermögen und die Kraft, diese Ganzheit zu realisieren, zu können, Ganz-sein-können eben. Das Phänomen des Todes, die Grundverwiesenheit des

⁴⁵² Ebd., S. 266.

Menschen auf seine eigene ontologische Endlichkeit, bildet deshalb das Prinzip, um zu dieser Ganzheit zu gelangen. Das so genannte Sein zum Tod wird darum von Heidegger als die Möglichkeit zu sein schlechthin ausgewiesen.

Mit Hilfe der drei Aspekte eines konstruktiven Verhaltens zum Tod, nämlich als eigenste, unbezüglich und unüberholbare Möglichkeit, unternimmt Heidegger den Versuch, den Praxisbezug dieses Verhaltens hervorzuheben. Im Kontext des Todes als unüberholbare Möglichkeit zu leben, wurde ein genuin *ethisches* Moment der Verantwortung entdeckt, obschon der Akzent auf der Umsetzung der Verantwortung gegen sich selbst liegt.

3.2. Die Forderung der Vernunft

Anders als Heidegger, stellt sich für Kant die Frage nach einer Begründung der *ethischen Verantwortung*, im Rückbezug auf seine Vernunftnatur. Die mit seinem Wesen gegebene Forderung ist keine durch das *Sein* als *solches* vorhandene, sondern eine explizit auf dessen *Vernünftig-sein*. Dabei steht die genuin *ethische Dimension* dieses Verantwortetseins, der Bezug zu Anderen an erster Stelle, sodass die Selbstverantwortung eine Begleiterscheinung dieser so verstandenen *Wertethik* oder *materialen Wertethik* darstellt.

In diesem Abschnitt soll es darum gehen, die Strukturen dieser zwei Aspekte von Verantwortung, wie sie in ähnlicher Weise auch im Seinsverhältnis des Daseins bei Heidegger zu finden sind, z. B. in der *vorausspringenden Fürsorge* (SZ, S. 298) oder in der *unüberholbaren Möglichkeit* (SZ, S. 264), herauszuarbeiten und für eine vergleichende Auseinandersetzung zu präparieren, auszuloten bzw. einzuschätzen.

Es wird sich zeigen, dass dem *ethischen Grundverständnis* des Menschen bei Kant die *Vernunft* zugrunde liegt. Denn seine Haltung zur Thematik der Verantwortung speist sich primär aus der ethischen- und nicht der Selbstverantwortung. Das Gefühl der Achtung macht dabei den Menschen für diese Verantwortung sensibel (Abs. 3.2.1.), die Tugend leitet ihn bei der aktiven Realisierung desselben (Abs. 3.2.2.) und beide führen zum Ziel und Telos einer solchen Verwirklichung, der sittlichen Vollkommenheit und dem Heiligkeit als Ideal der Vernunft (Abs. 3.2.3.). In einer möglichen Entsprechung zu Heideggers hermeneutischem Dreischritt, Angst (Abs. 3.1.1.), Entschlossenheit (Abs. 3.1.2.) und Sorge und Ganzseinkönnen (Abs. 3.1.3.), soll im Folgenden eine Untersuchung jener drei genannten Aspekte erfolgen, die eine Verantwortung des Menschen als *ethische* und in der Folge als *existenzielle* erkennen lassen. Die Ausführungen sollen zudem die Leitdifferenz zwischen beiden Denkern, nämlich Sein bei Heidegger und Vernunft bei Kant, klar zum Ausdruck bringen.

3.2.1. Die Achtung für das moralische Gesetz

Achtung ist ein durch die Vernunftnatur des Menschen gewirktes Gefühl, eine *Grundbefindlichkeit*, mit deren Hilfe er ein Gespür für den *geistigen* Gehalt des moralischen Gesetzes bekommt. Somit hat die Achtung eine eminent erkenntnistheoretische Funktion. In der *Kritik der praktischen Vernunft* finden sich dazu entscheidende Textbelege. Achtung ist ein unterstützendes Phänomen, eine *Bedingung der Möglichkeit* bei der Annahme des Gesetzes. Kant sagt dazu:

„Vielmehr ist das sinnliche Gefühl (d. h. das der Achtung, Anm. des Verfassers), (...) zwar die Bedingung jener Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft (...). Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt.“⁴⁵³

Der Grund und Ursprung des Gefühls der Achtung ist die Vernunft. Das Empfinden ist gleichsam das Resultat einer geistigen Wirklichkeit, eine Art mentaler Reflex. Bei Heidegger findet sich diese Überlegung in sachlich gleicher Weise thematisiert, wenn er sagt, dass *die Angst ursprünglich und direkt die Welt als Welt erschließt* (SZ, S. 187) und deren Erkenntnis nicht von *innerweltlichem Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht wird, (...). Sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die Welt als Welt.* (ebd.) Kant bezeichnet die Achtung, auch als Triebfeder, als fördernde Größe bei der Anerkennung des eigenen Gesetzes. Sie *selbst* ist zwar ein Gefühl, eine Empfindung und somit nicht von genuin geistiger Natur. Sie *eröffnet* aber den Bezug und *erschließt*, wie Heidegger dies für die Angst sagen würde (SZ, S. 191), dem Menschen gleichsam seine Vernünftigkeit, die sich im moralischen Gesetz zeigt. Sie nimmt also eine Mittlerrolle zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ein⁴⁵⁴:

„Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders, als lediglich aus dem Grunde gerichtet ist. (...). Da das Gesetz selbst in einem moralisch-guten Willen die Triebfeder sein muß, so ist das **moralische Interesse** ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft.“⁴⁵⁵

⁴⁵³ KpV A 134/135.

⁴⁵⁴ Wenzel, Uwe-Justus: *Anthroponomie*, S. 211.

⁴⁵⁵ KpV A 139/141.

Die Achtung bindet sich nicht an sinnliche Objekte, sondern an das Gesetz selbst zurück und hat damit eine eigene *Qualität*, nämlich als *moralische Triebfeder* zu wirken. Denn das Gesetz selbst ist bereits als ein *moralisches* explizit bestimmt. Sie tritt zwar als Gefühl auf, das aber in seiner moralischen Qualität zugleich *intellektuell*⁴⁵⁶, und somit vom Wesen her vernünftig ist und insofern a priori erkannt wird, wie das Gesetz selbst⁴⁵⁷.

Diesen Gedanken kann man mit Heidegger zusammen bringen, wenn er sagt, dass der Grundbezug, *das Wovor der Angst, das In-der-Welt-sein als solches* (SZ, S. 186), bzw. *das wovor der Angst kein innerweltliches Seiendes ist.* (ebd.). Vielmehr *sinkt sie*, d. h. die Welt, *in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit* (ebd.).

Das *Interesse* nämlich, das meist mit Empfindungen verbunden gedacht wird, ist nach Kant ein *reines*, also ein geistiges Interesse, gewirkt durch die Vernunft des Menschen, genauer gesagt der *praktischen Vernunft*. Sie ist somit *zugleich* Stimmung und geistiges Geschehen in einem und hat ihren Referenzpunkt zunächst nicht im Sein, sondern im *Person-sein* des Menschen (Abs. 1.1.2.), als eines *ethischen Daseins*. Der Primärbezug ist ein Bezug zu Anderen, also ein ethischer, kein Selbstbezug. Denn das Gesetz besteht ja darin, ausgedrückt im kategorischen Imperativ, den Anderen zu respektieren, sein zu lassen (GMS BA 66/67=AA 4, 429):

„**Achtung** geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen“⁴⁵⁸.

Das *Objekt* der Achtung ist nicht ein Seiendes, oder *innerweltlich* Seiendes, wie Heidegger sagen würde, sondern der andere Mensch, das Sein des Anderen in seiner Vernünftigkeit, und damit in seiner *ethischen Existenzweise*. Die Aufgabe der Achtung besteht aber nicht in geistigen Akten der Urteilsbildung, in der *Beurteilung der Handlungen*, wie dies der theoretische Verstand vollzieht (siehe *KrV* B 187f), sondern fördert nur die Verinnerlichung des Gesetzes, gerade weil es scheinbar *zwischen* Sinnlichkeit, Alltäglichkeit, und Vernunft bzw. geistigem Sein zu stehen scheint und vermittelnd tätig ist. Sie ist deshalb eine *Triebfeder*:

⁴⁵⁶ Problematisch ist allerdings bei Scarano der Gedanke, dass entweder das Gesetz *oder* die Achtung den Charakter einer moralischen Triebfeder besitzt. Bei Kant findet sich vielmehr eine integrale Einheit, die besagt, dass Achtung im Gesetz gründet; vgl. Scarano, Nico: *Moralisches Handeln*, S. 143: „Was ist nun die Triebfeder für moralisches Handeln, die Achtung oder das Gesetz?“ vgl. *KpV* A 134f.

⁴⁵⁷ Scarano, Nico: *Moralisches Handeln*, S. 146. S. 146.

⁴⁵⁸ Kant, Immanuel: *KpV* A 135.

„Es (d. h. das Gefühl der Achtung, Anm. des Verfassers) leitet nicht zur Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Treibfeder, um diese in sich zur Maxime zu machen. (...) Es ist so eigentümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft, und zwar der praktischen reinen Vernunft, zu Gebote zu stehen scheint.“⁴⁵⁹

Achtung hat eine *doppelte* Aufgabe, eröffnet ein doppeltes Selbstverhältnis sowie eine doppelte Selbsterkenntnis des Menschen, sowohl des eigenen Selbst und als auch des darin liegenden moralischen Gesetzes, ja, seines Moralischseins.

3.2.1.1. Die Demütigung

Der *negative* Effekt der Achtung liegt in ihrer Fähigkeit den Menschen zu *demütigen*, ihn auf sich selbst zurück zu werfen, auf seine Endlichkeit resp. Sinnlichkeit und Neigungen, Affekte zurück zu verweisen. Denn in der Achtung wird das Verhältnis des Menschen zum moralischen Gesetz klar erkannt bzw. seine Nichteinhaltung präsent:

„Aber den **Eigendünkel schlägt sie gar nieder**, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, (...) nichtig und ohne alle Befugnis sind (...). Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder.“⁴⁶⁰

Der Begriff des *Eigendünkels* meint eine Art der Selbsterfahrung, in welcher der Mensch aus den heteronomen Begründungsstrukturen, den *Ansprüchen der Selbstschätzung*, die bei Kant in der *Sinnlichkeit* seiner Natur liegen, herausgehoben wird. Den Abstand, welcher dadurch entsteht, versteht er als *Niederschlagung* dieses Eigendünkels, um den konsequenten Charakter dieses Geschehens *im* Menschen zum Ausdruck zu bringen, ebenso wie auch die Angst bei Heidegger ein eigentlich *innerer Prozess* ist.

Bei diesem findet sich im Bezug auf die dekonstruktive Funktion der Angst eine ähnliche Sachlage. Denn *die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als >solus ipse<. Dieser existenziale >Solipsismus< versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines Weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-ein bringt.* (SZ, S. 188). Der Mensch erkennt sich bei Kant als heteronomes, begrenztes und mit Neigungen behaftetes Wesen im Verhältnis zum moralischen Gesetz. Der Kontrast und das *vergleichende*

⁴⁵⁹ Ebd.,

⁴⁶⁰ Ebd., A 129/130.

Bewusstsein, diesem Gesetz nicht zu entsprechen, wird als *demütigend* empfunden, weil der Mensch eigentlich um die Notwendigkeit und den Willen zur Entsprechung weiß, aber nicht danach handelt:

„Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. (...) Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, (...) so begreifen wir, (...) daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, (...) von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschließt, eine Wirkung aufs Gemüt ausüben könnte, welche einerseits bloß **negativ** ist“⁴⁶¹.

Der Begriff der *Selbstliebe* oder die Rede vom *lieben Selbst* waren bereits im Kontext es Identitätsverständnisses des Menschen im Bezug auf sein Weltverstehen, und speziell im Hinblick auf die *empirischen bzw. sinnlichen Erkenntnisbedingungen*, zum Thema gemacht geworden (GMS, BA, 27=4, 407). Das Selbst der Neigungen und des Hanges, der Vorlieben, die sich aus der Beziehung zur Welt, dem In-der-Welt-sein des Daseins bei Heidegger (Abs. 1.4.1.), machen den Menschen zu einer heteronomen Existenz, das eben nicht seinem Sein, seiner Vernunft nach handelt und sich von ihr führen lässt.

Heidegger versteht diesen Aspekt inhaltlich ähnlich, wenn er darlegt: *Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallendem Aufgehen in der >Welt< zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein (SZ, S. 189). Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der >Welt< und der öffentlichen Angelegenheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können (SZ, S. 187).*

Das *Bewusstsein* der Erkenntnis, dass sich der Mensch im Gesetz nicht entspricht, sondern sich in seinem *Ethischsein* von anderen Prinzipien leiten lässt und damit sein Selbst anders versteht, demütigt ihn, bedrückt, *vereinzelt* ihn, ist ihn unangenehm und hat somit eine insgesamt *negative Wirkung*, wie Kant dies ausdrückt:

„Die negative Wirkung auf das Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist (...) **pathologisch**. Als Wirkung (...) heißt dies Gefühl eins vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekts zwar Demütigung (intellektuelle Verachtung)“⁴⁶².

⁴⁶¹ Ebd., A 132.

⁴⁶² Ebd., A 133.

Die Achtung des Menschen gegen sich *selbst* ist hier gleichsam negativ, ist *Verachtung*, ist das Unbehagen mit der eigenen Existenz. Denn der Mensch erkennt sich darin als endliches Wesen, das sich in seiner Affiziertheit, seinen Neigungen, seinen *Pathologien* etc. wie Kant das nennt, ausdrückt. Der Mensch erscheint hier in seiner *empirischen Faktizität*, seiner sinnlichen Existenz, seinem Sinnlichsein, als das *affizierte Subjekt* angesichts des Anspruches des Gesetzes.

3.2.1.2. Die Erhebung

Die *positive* Wirkung des Gesetzes heißt entsprechend *Achtung* für dieses. Sie öffnet den Menschen für den im Gesetz der Vernunft offenbarten Anspruch, für sein ethisches *Seinkönnen* und zugleich für einen authentischen Selbstbezug, der ethischen Existenzweise, welche sich vom Gesetz der Vernunft leiten lässt:

„Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität. d. i. der Freiheit, so ist es, (...) zugleich ein Gegenstand der **Achtung**, (...) ein Gegenstand der **größten Achtung**, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls (...). Dasjenige, dessen Vorstellung, als **Bestimmungsgrund unseres Willens**, uns in unserem Selbstbewusstsein demütigt, **erweckt**, so fern es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich **Achtung**.“⁴⁶³

Achtung ist Ausdruck eines positiven, konstruktiven Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, weil er hier seine Freiheit, sein *Freisein für* das Gesetz seiner Vernunftnatur, sein *Seinkönnen*, nämlich diesem Gesetz zu entsprechen, erkennt. Damit wird er aber auch seiner heteronomen Existenzweise enthoben und zu einem neuen, aber *immer schon* in ihm existenten Selbstbezug *erhoben*, sodass dieses Geschehen gleichsam als eine Transzendenzerfahrung gedeutet werden kann⁴⁶⁴.

Dieses Transzendenzmoment kommt bei Heidegger zur Sprache, wenn er sagt, dass sich in der Angst *das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit* zeigt (SZ, S.191). In dieser positiven Form wird der

⁴⁶³ Ebd., A 130/132.

⁴⁶⁴ Allerdings wird in der Achtung im positiven Sinne, die Sinnlichkeit des Menschen nicht negiert oder, um einen Ausdruck Hegels zu verwenden, *aufgehoben*, sondern transformiert und auf die Vernünftigkeit bezogen; vgl. Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person*, S. 138: „In der Achtung aber geschieht die Aufhebung des sinnlichen Selbst und zugleich die *Erhebung* des ganzen Subjekts durch die Vernunft, also durch das eigentliche Selbst dieses Subjekts.“

Anspruch von Kant, das Sollen und die *ethische Verantwortung* als geistiges Sollen erkannt⁴⁶⁵ und sogar *anerkannt, also geachtet*, weil der Grund dieses Gefühls die vernünftige und damit *ethische Natur* des Menschen ist:

„So ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. der Demütigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellektuellen, mit einem Wort Achtung fürs Gesetz, also auch ein (...) positives Gefühl, das a priori erkannt wird.“⁴⁶⁶

Der Mensch erfährt sich in der Achtung aus dem Bezug zum *Sein* des moralischen Gesetzes, das die (reine praktische) Vernunft selbst ist. Er setzt dabei nicht seine eigene und begrenzte Weise des Selbstverstehens an erste Stelle, sondern nimmt Maß am Anspruch einer inneren, *intellektuellen*, wie Kant sagt, Forderung der Vernunft und öffnet sich dadurch für sein *Möglichsein*, d. h. sein *Ethischsein*.

Bei Heidegger findet sich ein ähnlicher Gedanke, wenn er sagt, dass durch die Angst ein authentischer Rückbezug zum eigenen Wesen, zum Sein, möglich wird. So führt er aus: *Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für (...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.* (SZ, S. 188) Somit spiegelt die Achtung in ihrer negativen und positiven Wirkung das Verhältnis zwischen Tatsächlichkeit, *faktischer* Wirklichkeit und Möglichkeit des Ethischseins der Existenz, wider⁴⁶⁷.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Achtung ist sowohl ein empirisches Phänomen als auch eine geistige Realität, die dem Menschen einerseits zur Selbsterkenntnis führt und andererseits die Bestimmung dieser Existenz als ethische aufzeigt. Sie demütigt ihn, indem sie ihm seine heteronome und abhängige Existenzweise, sein Nicht-entsprechen vor Augen führt, seine empirischen Neigungen etc. Darin erscheint Achtung als Ver-Achtung.

Sie erhebt ihn aber auch, ist im positiven Sinne Achtung. Denn in ihr erfährt der Mensch sich als freies Wesen, das seine Freiheit, seine Autonomie, sein Freisein für (bei Heidegger) eine Entsprechung des ihm eigenen Gesetzes einsetzen soll und kann. Achtung speist sich

⁴⁶⁵ Wenzel, Uwe-Justus: *Anthroponomie*, S. 212.

⁴⁶⁶ *KpV* A 140.

⁴⁶⁷ Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 221.

primär nicht aus dem Bezug auf einzelne Gegenstände, *Sachen*, sondern bezieht auf den anderen Menschen als *Person*. Demnach gibt es zwei Aspekte der Achtung:

1. Demütigung

2. Erhebung

Die Verantwortung erscheint in der Achtung also als *genuin ethische*, nicht *primär* als *Selbstverantwortung*, obschon der Mensch natürlich auch sich selbst anerkennen und schätzen *soll*. Das Verhältnis zu Anderen und zu sich selbst wird dabei als Einheit und Bezugsgeschehen gefasst. Sein eigenes Gesetz, nämlich seine Vernunftnatur, bewirkt beides in ihm: Selbst- und Fremdannahme. Er soll *Achtung für sein eigenes Wesen* haben und *Achtung vor dem Gesetz in sich selbst* entwickeln. In der *Metaphysik der Sitten* heißt es dazu:

„Das Gesetz in ihm zwingt ihm, unvermeidlich Achtung für sein eigenstes Wesen ab, (...): er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben (...) Die Menschheit in seiner Person (d. h. Fremdahtung, ethische Verantwortung, Anm. des Verfassers) ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; derer er sich aber auch nicht verlustigt machen muss. Er kann und soll sich nach einem kleinen sowohl als großen Maßstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (...), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet.“⁴⁶⁸

Aus seiner Vernunftnatur heraus bedingen sich Selbst- und ethische Verantwortung, Selbst- und Fremdahtung des Menschen, zwei Ansprüche die gleichermaßen zum Phänomen der Verantwortung im weiteren Sinne gehören. Wie werden diese beiden Formen des Gesetzes realisiert? Mit dem Begriff der Tugend gibt Kant eine Antwort darauf.

3.2.2. Die Tugend

In der Tugend der Anspruch der Vernunft umgesetzt. In ihr geschieht ein aktives Sich-einlassen auf die Forderung des inneren, moralischen Gesetzes. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit jener Existenzweise, die als *ethische Existenz* ausgewiesen wurde: die Weise ethisch zu sein in der Angleichung an das moralische Gesetz.

⁴⁶⁸ MST A 41/42 u. 94=AA 6, 403/435.

3.2.2.1. Das Grundverständnis von Tugend

In der *Kritik der praktischen Vernunft* finden sich zum Begriff der Tugend grundlegende Überlegungen, die zunächst im Hinblick auf ihren dynamischen und somit praktischen Charakter dargestellt werden. Tugend bewirkt danach durch ihren Vollzug eine aktive Distanzierung von sinnlichen Neigungen und heteronomen Selbstbezügen:

„Weil er (d. h. der reine moralische Beweggrund, Anm. des Verfassers) den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüte eine ihm selbst unerwartete Kraft gibt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie beherrschend werden will, loszureißen, (...). Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüts, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesses, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, (...) als die mächtigste beweisen“⁴⁶⁹.

Tugend gilt als eine *unerwartete Kraft* bzw. als *bewegende Kraft*, die aus der Intention gespeist wird, moralisch *zu sein zu sollen*, was Kant den *reinen moralischen Beweggrund* nennt und welcher dazu befähigt, sich *loszureißen*, sich frei zu machen von den Vorgaben seiner sinnlich-faktischen Existenzweise, der *sinnlichen Anhänglichkeit*. Insofern erfolgt in der Haltung der Tugend eine bewusste Abgrenzung, nicht Verurteilung oder Negation, der Affekte und Sinnlichkeit vom geistigen Teil seiner Existenz, sofern diese dazu verleiten, dem Gesetz seines Vernunft-seins entgegen zu wirken, sich von den empirischen Bedingungen beherrschen zu lassen.⁴⁷⁰

Bei Heidegger finden sich im Hinblick auf das allgemeine Verständnis des Begriffes der Entschlossenheit ähnliche Überlegungen. Diese ist ein *Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* (SZ, S. 297), welche den Menschen *in die Situation vorruft* (SZ, S. 300) und *kein leeres Existenzideal* darstellt (ebd.). Heidegger folgert: *Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie gestellt. Als entschlossenes handelt das Dasein schon* (ebd.).

Für Kant besteht die Tugend allgemein darin, sich mit seinem Willen, seiner Autonomie, in einem ständigen Bemühen dem Gesetz und damit seinem ethischen Sein anzunähern, es mehr und mehr auszudrücken, was Kant als einen unendlichen *Progressus*, also nach *vorne*, auf ein

⁴⁶⁹ KpV A 271/272.

⁴⁷⁰ Vgl. Firla, Monika: *Untersuchungen zum Verhältnis*, S. 217: „Wo immer Kant von der ‘Tugend’ spricht, grenzt er sie gegen den Bereich der ‘Affecte’, ‘Bedürfnisse’, ‘Begierden’, ‘Neigungen’ und ‘Leidenschaften’ ab.“ Gleichwohl meint Kant mit der Abgrenzung der Tugend vom Sinnenbereich hier nicht Negation und Ausschluss, sondern eine qualitative Differenz im Hinblick auf die ethische Dimension des Menschen.

Ziel hin ausgerichtetes ideales Geschehen versteht. Ganz anderes Heidegger, der die Entschlossenheit nicht auf ein Ideal ausgerichtet sieht:

„Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, (...) und welche das reine Sittengesetz, das selbst darum heilig heißt, ihnen (d. h. den endlichen, aber vernünftigen Wesen resp. den Menschen, Anm. des Verfassers) beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu sein, d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann“⁴⁷¹.

Das Gesetz der Vernunft, hier *Sittengesetz* genannt, das Gesetz des *Eigentlichseins* und damit Ethischseins, bringt den Menschen somit in die Haltung eines Bemühens, eines *beständigen Fortschreitens*, und insofern in eine *entschlossene* Grundhaltung, in welcher es stets um die konkrete Umsetzung des Gesetzes geht, ähnlich wie man bei Platon die Vorstellung einer Approximation des Menschen an das Ideal des tugendhaften Daseins findet.

Für Heidegger kommt dieser Sachverhalt dadurch zum Ausdruck, dass es dem Dasein *in der Entschlossenheit um sein eigenstes Seinkönnen geht, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann.* (SZ, S. 299) Tugendhaft zu handeln ist für Kant demnach ein Gebot, ist Ausdruck einer inneren, *objektiven* Notwendigkeit und nicht der Beliebigkeit des *Subjekts* anheim gestellt:

„Nämlich die bloße Liebe zum Gesetz (da es alsdenn aufhören würde, Gebot zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, **Tugend** zu sein)“⁴⁷².

Damit das Gesetz *als Gesetz* vollzogen werden kann, darf es nicht um der Gefühle, Erwartungen oder Vorstellungen von Belohnung etc., kurz um empirischer Anreize willen geschehen, die seinen nötigen und gebietenden Charakter und damit seine Verbindlichkeit untergraben. Vielmehr ist die Tugend eine *objektive*, also verbindliche Forderung der durch das Gesetz gegebenen Maßgabe *ethisch zu sein*. Tugend hat in diesem Zusammenhang eine dienende Funktion bei der Realisierung dieses ethischen Anspruches⁴⁷³.

⁴⁷¹ KpV A 58.

⁴⁷² Ebd., A 150.

⁴⁷³ Gleichzeitig kann sie aber damit als qualitative Gegenmöglichkeit zur empirisch bestimmten Moralität des Menschen gesehen werden; vgl. Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 125: „Als wahre ist sie (d. h. die Tugend, Anm. des Verfassers) die orientierende - daher steht sie in der Untersuchung

Das antike und noch mittelalterliche Ideal der Glückseligkeit, als Ausdruck einer vollkommenen Seinsweise des Daseins, gilt Kant als inkonsequent und suspekt, da in ihm der Anspruch des Vernünftigseins aufgeweicht und der Subjektivität, der Beliebigkeit preisgegeben wird. Das Prinzip des Glücks kann, auch im Hinblick auf das gegenwärtige Glücksverständnis für Kant keine Grundlage eines eigentlichen somit guten Lebens sein, weil darin Faktoren wirken, die eine Abhängigkeit des moralischen Handelns und Seins provozieren. Er verwendet den Begriff der Abhängigkeit in derselben Bedeutung, wie er sie im Kontext von sinnlichen bzw. affektiven Elementen bei der Annahme des moralischen Gesetzes im Blick hat (Abs. 2.2.2.2.). Denn Glückseligkeit geht ihm primär auf eigene Vollkommenheit, auf die Umsetzung der Selbstverantwortlichkeit, d. h. auf das Streben, seinem eigenen Selbst zu entsprechen:

„Da **Tugend** (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die **oberste Bedingung** alles dessen, was uns nur wünschenswert erscheinen mag, (...) mithin das **oberste Gut** sei, ist in der Analytik bewiesen worden. (...) So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Gutes in einer Person (...) ausmachen: so bedient dies das Ganze, das vollendete Gut, worin doch Tugend, als Bedingung, das oberste Gut ist, (...) Glückseligkeit immer etwas, (...) zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.“⁴⁷⁴

Tugend gilt als *oberste Bedingung* einer Verwirklichung des eigenen Vernunftgesetzes. Kant negiert den Wert und die Bedeutung des Strebens nach der Glückseligkeit für das Gelingen des eigenen Lebens nicht. Er verweist aber mit aller Deutlichkeit darauf, dass Vollkommenheit, dass das *Ganzseinkönnen* des Menschen, aus einer Einheit von moralischen und existenziellen, also die Glückseligkeit betreffenden, Aspekten besteht, wobei das *moralisch gesetzmäßige Verhalten* den Primat, die ethische- vor der selbstbezüglichen bzw. existenziellen Verantwortung hat.

Dies steht ganz im Gegensatz zu Heideggers Verständnis der Entschlossenheit, wo zunächst die Haltung zur eigenen Existenz das Sein für Andere bedingt (SZ, S. 298). Das *Ganze* ist bei Kant die Korrelation von Tugend und Glückseligkeit, das so genannte *oberste oder vollendete*

voran -, als Gegenmöglichkeit aber eine solche, die wesentlich *im Ausgang* von ihrem Gegenteil zu verstehen ist.“ vgl. SZ, S. 322.

⁴⁷⁴ KpV A 198/199.

Gut. Tugend ist damit eine Haltung, diese existenzielle Glückseligkeit annehmen zu können, dafür offen, bereit und aufnahmefähig zu sein, *würdig*.

Diesen Gedanken findet man auch bei Heidegger, wenn er sagt, dass im Entschlusscharakter der Entschlossenheit *gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit ist. Zur Entschlossenheit gehört notwendig die Unbestimmtheit, die jedes faktisch- geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert.* (SZ, S. 298) Das Ziel der Tugend ist für Kant das sukzessive Realisieren der ethischen Existenz, zu der die *existenzielle* Ganzheit, Glückseligkeit, *nachträglich* hinzutreten kann. Primär geht es in der Tugend deshalb um die Umsetzung des moralischen Gesetzes⁴⁷⁵.

In der *Metaphysik der Sitten* wird dieser Sachverhalt von Kant weiter entfaltet, erörtert und zugleich in zweifacher Weise differenziert, ebenso wie dies auch Heidegger für die Entschlossenheit vollzieht: eigenstes Seinkönnen und vorausspringende Fürsorge resp. eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, wie die komplementären Termini bei Kant heißen. Kant spricht zudem, wie Heidegger, von der *ontischen* Dimension der Tugend als einer entschlossenen und aktiven Gestaltgröße, die einen psychologischen Impetus aufweist:

„Die wahre Stärke der Tugend ist **das Gemüt in Ruhe** mit der überlegten und festen Entschließung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. (...) Die Tugend ist immer im **Fortschreiten** und hebt doch auch immer **von vorne an** - Das erste folgt daraus, weil sie, **objektiv** betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, (...) dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, **subjektiv**, auf der mit Neigungen affizierten Natur des Menschen, unter deren Einfluss die Tugend (...) niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann“⁴⁷⁶.

Tugend bezieht sich nicht allein auf die jeweilige konkrete Situation, sondern ist die *überlegte und feste Entschließung*, das Gesetz zu realisieren, ist also die Begründung einer *prinzipiellen* Haltung zu sich selbst als eines moralischen Wesens. Bei Heidegger findet sich ein ähnlicher Gedankengang, wenn er darlegt, dass *das Wesen dieses Seienden ist. Seine Existenz. Entschlossenheit >existiert< nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß.* (SZ, S. 298) Mit diesem werden keine konkreten Handlungssituationen verbunden. So gibt er zu bedenken: *Es wäre ein völliges Mißverstehen des Phänomens der Entschlossenheit, wollte man meinen, es sei lediglich ein aufnehmendes Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten.* (ebd.)

⁴⁷⁵ Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 126.

⁴⁷⁶ MST A 52/53=AA 6, 409.

Die Tugend hat bei Kant Anteil sowohl an der geistigen Dimension, als ein unerreichbares *Ideal*, als auch am empirisch-sinnlichen, faktischen Erleben, als ein ständiges Streben und Wirken, das *sich niemals in Ruhe und Stillstand setzen kann*. *Würdigkeit* in diesem Sinne meint darum die Unabhängigkeit und Freiheit von entsprechenden situativen Gegebenheiten, und die Öffnung für die in jedem Augenblick gegebene Anforderung des moralischen Gesetzes, ethisch zu sein, ganz zu sein⁴⁷⁷. Es gibt nach Kant zwei zentrale Tugendarten, eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Erst aus der gelebten Einheit beider kann verstehbar werden, was wirkliches *Ganzsein*, im Sinne Kants ist (siehe Abs. 3.2.3.).

3.2.3.2. Die eigene Vollkommenheit

Eigene Vollkommenheit zielt hierbei einerseits auf die Realisierung eines existenziellen Selbstverhältnisses des Menschen, die *Kultur seiner Naturanlage* ab, andererseits aber auch auf die Umsetzung und Verwirklichung eines ethischen Selbst, das er in der Entsprechung zum Gesetz realisieren, *positiv* umwenden und gestalten soll.

1. Kultur der Naturanlagen

Kant meint damit die *Kultivierung* der eigenen, in der Existenz liegenden *faktischen* Kräfte und Geistesvermögen. Dieser Aspekt der Vollkommenheit ist zwar von einer verpflichtenden, aber nicht von absoluter, sondern bedingter Verbindlichkeit:

„Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Kultur überhaupt verdient zu machen (...) Zu erschaffen oder es zu fördern, d. i. die Pflicht zur Kultur der rohen Anlagen seiner Natur (...): mithin Pflicht an sich selbst (...) es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern bloß für die Maximen der Handlungen⁴⁷⁸.“

Der Passus im obigen Zitat, *die Menschheit in der eigenen Person*, welche bereits als Ausdruck des kategorischen Imperativs thematisiert worden (*GMS BA 66/67=4, 429*) war (Abs. 2.2.2.3.), dient hier als innere Forderung, *mithin Pflicht an sich selbst*, sich ganzheitlich

⁴⁷⁷ Interessant ist dabei der Gedanke, dass Tugend selbst zum Ausdruck von Glück werden kann; vgl. Fischer, Norbert: *Tugend und Glückseligkeit*, S. 10: „Tugendhaftigkeit führt aber auch nach einer Überlegung Kants eine solche Glückseligkeit bei sich, die unabhängig von der Frage des faktischen Lebensglückes ist, d. h. auch nach Kant ist Tugend selbst etwas Glückseliges“.

⁴⁷⁸ *MST A 23/24=AA 6, 392*.

zu machen, eigentlich zu sein, im Sinne einer Ganzheit der *Naturanlagen* bzw. diese zu *erschaffen oder sie zu befördern*.

Bei Heidegger findet sich dieser Aspekt im Kontext eines Grundverständnisses der so genannten *vorlaufenden Entschlossenheit* thematisiert. Das Dasein *entschließt sich für dieses Schuldigsein*. (SZ, S. 305) Und er schlussfolgert: *Entschlossenheit besagt: Sichvorrufenlassen auf das eigenste Schuldigsein. Das Schuldigsein gehört zum Sein des Daseins selbst, das wir primär als Seinkönnen bestimmen*. (ebd.) Weil dies bei Kant durch die eigene Vernunft aufgetragen, der Mensch dazu *aufgerufen* ist, begreift Kant dies als Schuldigsein, oder *Schuldigkeit*, wie er sagt (KpV A 147), als *Pflicht* gegen sein eigenes Dasein.

2. Die Kultur der Moralität

Der zweite Aspekt richtet sich im engeren Sinne auf die ethische Existenzweise des Menschen. Vollkommenheit ist nun die Entfaltung einer moralischen Existenz, der *Kultur der Moralität*, wie Kant sagt, in der die Qualität der Handlungen ausschlagend ist:

„Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu tun und zwar aus Pflicht (daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei). (...) aber in der Tat gebietet das Gesetz auch hier nur, (...) nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (...), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen“⁴⁷⁹.

Während der erste Aspekt der Vollkommenheit die sinnliche, *natürliche*, bzw. existenzielle, wie Heidegger es nennen würde, Ganzheit des Menschen zum Ziel hat, bedeutet die *größte moralische Vollkommenheit* ein Handeln um der Vernunftgesetze willen, in der der Mensch nicht aus den heteronomen und uneigentlichen Bezügen, den *sinnlichen Antrieben*, eine Quelle der Motivation für die Umsetzung des Gesetzes (des *Rufes* bei Heidegger) sucht, sondern sich einzig, *ganz und gar*, auf das innere Gesetz selbst stützt.

Diesen Sachverhalt entfaltet Heidegger mit Hilfe des Begriffes des Seins zum Tod als Form der vorlaufenden Entschlossenheit. Denn sie *birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit*. (SZ, S. 305) Das *Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit*, d. h. des Seins zum Tod, *als Möglichkeit*. Die *Entschlossenheit wird deshalb erst als vorlaufende ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des*

⁴⁷⁹ Ebd., A 24/25=AA 6, 392.

Daseins. (ebd.) Oder anders ausgedrückt: *Das Vorlaufen macht das Schuldigsein erst aus dem Grunde des ganzen Seins des Daseins offenbar.* (ebd.) Damit wird das Sein des Menschen für Kant zum ethischen Sein. Denn in der eigenen Vollkommenheit wird das eigene Sein, als ethisches, vollzogen. Hier ist der Mensch sich selbst zum Zweck seiner Bemühungen geworden.⁴⁸⁰

3.2.2.3. Die fremde Glückseligkeit

Die fremde Glückseligkeit hat analog dazu ebenfalls einen auf die *Faktizität der Existenz*, bzw. einen auf die Sinnlichkeit bezogenen und einen moralischen Aspekt.

1. Die physische Wohlfahrt

Kant nennt das Verhalten des Menschen dem Anderen gegenüber auch *Wohlfahrt*. In ihr geht es um die Glückseligkeit der Anderen, um die Mithilfe, die existenzielle und somit sinnliche Ganzheit der Existenz des Mitmenschen voran zu treiben:

„Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstrebende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte- Also ist diese Pflicht nur eine **weite**“⁴⁸¹.

Diese so verstandene *Wohlfahrt* wird hier als ein Wohlwollen dem anderen Menschen gegenüber in seinem physischen und mentalen Wohlbefinden im Allgemeinen aufgefasst. Diese für den Anderen zu verbessern und zu gewährleisten, ist eine Aufgabe, eine Ausrichtung an der fremden Glückseligkeit.

2. Das moralische Wohlsein

Die moralische Dimension der Glückseligkeit ist jedoch von ganz anderer Qualität:

„**Moralisches Wohlsein** Anderer (...) gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist.“⁴⁸²

⁴⁸⁰ Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, S. 128.

⁴⁸¹ MST A 27=AA 6, 393.

⁴⁸² Ebd., MST A 27=AA 6, 394.

Das *moralische Wohlsein Anderer* bezieht sich auf deren Förderung und Unterstützung bei der Realisierung der *ethischen Ganzheit* der Mitmenschen. Man soll Andere dazu befähigen, sich zu ihrem eigentlichen Selbst, der ethischen Existenz, zu *entschließen*, diese zu realisieren und selbstständig an ihr zu arbeiten, um moralischen Selbststand zu erlangen.

Diesem Verständnis von fremder Glückseligkeit würde Heideggers Terminus der *vorausspringenden Fürsorge* inhaltlich entsprechen. Denn *moralisches Wohlsein* zielt darauf ab, dass der Andere seine eigene Moralität entwickelt, nicht dass man sie ihm abnimmt. So meint auch Kant, dass dieser Anspruch an den Menschen eine *negative Pflicht* ist. Darum kann Heidegger formulieren: *Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.* (SZ, S. 298) Die Form des Sichbemühens ist von der Art, als das sie für den Anderen nicht so sehr einspringt, ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die >Sorge< abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben (SZ, S. 122), weil sie dem Anderen dazu verhilft, *in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.* (ebd.) In der Tugend geht es letztlich um die Entwicklung des *ethischen Seins* des Menschen, sowohl im Hinblick auf die eigene als auch auf die Ganzheit der Anderen. Indem der Mensch seine existenziellen Gesetzmäßigkeiten, wie sie in seinem Vernunftsein angelegt sind, verwirklicht und dazu den Entschluss besitzt bzw. entwickelt, wird er ganz. Sie ist darum auch eine Art des *Zwangs* im Menschen zu seinem Sein, die Forderung, der er nicht entgehen kann, nämlich tugendhaft zu sein. Ja, Kant geht sogar soweit zu sagen, dass dabei eine Unterordnung der menschlichen Existenz unter die Forderung der Tugend selbst erfolgt, weil darin sein eigenes Gesetz ihn zur Pflicht *aufruft*, ihm *gebietet*:

„Sie (d. h. die Tugend, Anm. des Verfassers), oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht (...); sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach den Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang (...) Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird als vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze“⁴⁸³.

Tugendhaft zu sein, also ethisch zu sein, ist selbst ein Anspruch, weil dieser eine ethische Existenzweise zum Ziel hat, zu der der Mensch zwar aufgerufen ist, hinter der er aber immer wieder zurückbleibt, *schuldig* wird an seinem eigenen Ethischsein-*sollen*. Aus diesem Grund steht Tugend somit gleichsam *über* ihm, ist ein Sollen und Müssen. Denn das Ideal ist selbst

⁴⁸³ Ebd., MST A 46/47=AA 6, 405/406.

das Tun und Sein aus Pflicht⁴⁸⁴, um des Gesetzes willen und damit die Realisierung des eigentlichen Selbst, nämlich der *Sittlichkeit*. Kant formuliert deshalb in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sagt:

„Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes als die Sittlichkeit (...) darzustellen.“⁴⁸⁵

Die Tugend entspringt dem Sein des Menschen als eines Vernunftwesens und gibt sich selbst das Ziel vor⁴⁸⁶: die eigentliche Ganzheit des Menschen, die Kant als eine *ethische Ganzheit* versteht. In ihrer *eigentlichen Gestalt*, ist die Sittlichkeit, die Sorge um das Sein, eine Sorge um das *Ethische* dieses Seins, wie im nächsten Abschnitt erörtert werden soll.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Tugend ist Ausdruck der Vernunftnatur des Menschen und darum eine innere Notwendigkeit, die Kant als Zusammengehen von Freiheit und Pflicht versteht. Sie hat eine doppelte Funktion: zum einen soll sie die Ganzheit des eigenen Seins, das Ganzseinkönnen in seiner ethischen Bedeutung, also Sittlichsein, vorantreiben. Insofern ist sie ein Bemühen um die eigene Vollkommenheit. Zum anderen dient sie zur Befähigung der Anderen, diese Existenzform, was der vorausspringenden Fürsorge bei Heidegger entspricht, zu gewährleisten. In dieser Hinsicht ist sie ein Anspruch, sich um fremde Glückseligkeit zu kümmern. Der Verpflichtungsaspekt ist Kant dabei sehr wichtig. Gleichwohl bezieht sich Tugend selbst nicht schon auf die jeweils konkrete Situation, sondern sie schafft eine *Grundhaltung*, in der der Mensch zu seinem eigenen Ethischsein, seiner Sittlichkeit, in Beziehung tritt, aus der heraus dann konkretes Handeln und Wirken entstehen kann.

1. Grundverständnis von Tugend
2. Eigene Vollkommenheit
3. Fremde Glückseligkeit

⁴⁸⁴ Fischer, Norbert: *Tugend und Glückseligkeit*, S. 9.

⁴⁸⁵ *GMS* BA 62, Anm.=AA 4, 426.

⁴⁸⁶ Fischer, Norbert: *Tugend und Glückseligkeit*, S. 11.

3.2.3. Die sittliche Vollkommenheit und die Heiligkeit

Nachdem in den beiden ersten Abschnitten die Forderung der Vernunft in ihrem grundlegenden Selbstverständnis (Abs. 3.2.1.), im Phänomen der Achtung für das moralische Gesetz und in deren aktiven Umsetzung, in der Haltung der Tugend (Abs. 3.2.2.), von Kant erörtert worden waren, soll es nun, analog zu Heidegger (Abs. 3.1.3.), um die Darstellung des Ziels und Sinns des Strebens der menschlichen Existenz nach Vollkommenheit (oder auch Ganzheit) gehen, die Kant als eine sittliche, also ethische Ganzheit, ein *ethisches Seinkönnen* postuliert. Die Heiligkeit der Existenz, seine Lesart des Ganzseinkönnens, ist Ziel und Telos dieser Bewegung.

Im Folgenden werden beide Aspekte, sittliche Vollkommenheit und Heiligkeit, näher untersucht und in ihrer Grundstruktur erläutert, um so eine Basis für einen Vergleich mit den Heideggerschen Termini der Sorge um das Seinkönnen und dem Ganzseinkönnen des Daseins zu schaffen.

3.2.3.1. Die eigene Glückseligkeit

Kant denkt Vollkommenheit immer im Sinne eines *Sittlichseins* bzw. *Ethischseins*, niemals als rein physische oder mentale Zufriedenheit bzw. Glückseligkeit. Erst die Einheit beider Aspekte macht den *ganzen* Menschen aus, wie Kant auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt. Den Primat hat dabei immer die ethische Existenz, die Art der Vollkommenheit als Ausdruck moralischer Lauterkeit, obwohl der Mensch *faktisch*, von seiner endlichen, *empirischen Natur* her nach Glück strebt:

„**Glückseligkeit** ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, **alles nach Wunsch und Willen geht**, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke“⁴⁸⁷.

Glückseligkeit ist das Ganzsein der endlichen, *physischen* Natur des Menschen und bezieht sich nicht auf die ethische Ganzheit im Sinne der sittlichen Vollkommenheit, sondern darauf, dass *alles nach Wunsch und Willen geht*, was Kant wiederum auf die sinnliche Existenz, seine Natur als mit Neigungen und Affekten behaftete bezieht. Glückselig zu sein ist demnach eine *Übereinstimmung* der Natur mit den endlichen Zwecken in der Welt. Sie ist niemals als ein Anspruch der Vernunftnatur, bezogen auf das moralische Gesetz, zu denken, sondern als ein Anspruch der *faktischen* bzw. *sinnlichen* Existenz. Glück bedeutet dabei immer die Ganzheit

⁴⁸⁷ KpV A 224.

im Bereich der Sinnlichkeit, wozu Kant alle Neigungen, Wünsche und Bedürfnisse rechnet, die aus der Beziehung zur Welt entstehen und generiert werden:

„Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurteilung der praktischen Vernunft **gar sehr viel**, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, **alles** auf unsere **Glückseligkeit** an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurteilt wird“⁴⁸⁸.

Glückseligkeit ist also eine dauerhafte, keine *vorübergehende Empfindung*, die das Ganzsein des Menschen als sinnliches, *faktisches* Wesen betrifft und nicht nur einen Teilbereich derselben. In ihr geht es um die Realisierung und Verwirklichung der Bedürfnisse des Menschen als eines natürlichen und insofern endlichen Wesens, das darin von Neigungen und Verlangen, Bedürfnissen und Wünschen gekennzeichnet ist.

Diesen Sinn von Glückseligkeit hat auch Heidegger im Blick, wenn er vom Begriff der Sorge sagt, dass der Mensch darin *immer schon >über sich hinaus< ist, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen*. (SZ, S. 192) Alle diese aus der Sinnlichkeit kommenden Bedürfnisse in Einklang und in eine harmonische Ordnung gebracht zu haben, ist für Kant Ausdruck der Glückseligkeit und damit eine Art der *Ganzheit*⁴⁸⁹. Gleichwohl ist dieser Zustand in der Welt, aufgrund der Unerschöpflichkeit von sinnlichen Eindrücken und Bedürfnissen, unerreichbar, wird aber durch die praktische Vernunft geboten⁴⁹⁰:

„Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern“⁴⁹¹.

Nach Kant ist es sinnvoll und sogar notwendig, sich um seine Glückseligkeit zu *kümmern*, sich um diese zu *sorgen*, würde Heidegger sagen (SZ, S. 193), weil sie Teil des Seins des

⁴⁸⁸ Ebd., A 107.

⁴⁸⁹ Bedenkenswert ist dabei auch die Unterscheidung von Wille und Willkür, wobei der Wille im Bezug auf die Vernunft, die Willkür im Hinblick auf konkrete Einzelakte der Entscheidung verwendet wird; vgl. Horn, Christoph: *Wille, Willensbestimmung*, S. 53: „Während also die freie Willkür die Fähigkeit zur rationalen (= nicht sinnlich determinierten) Einzelentscheidung darstellt, bezeichnet der Wille das vernünftige Aufdeckungsvermögen des moralisch Richtigen und somit dasjenige Prinzip, an dem sich eine rationale Handlungsentscheidung im Einzelfall ausrichten kann.“

⁴⁹⁰ Fischer, Norbert: *Tugend und Glückseligkeit*, S. 19.

⁴⁹¹ *KpV* A 108.

Daseins als eines faktischen ist. Gleichwohl ist Kant wehrt gegen eine Verknüpfung von moralischem Handeln mit dem Prinzip der Glückseligkeit⁴⁹², und destruiert damit das klassisch-ethische Denken der Antike. Er anerkennt aber den Wert und die positiven Begleiterscheinungen eines solchen Selbstverhaltens, das in *Zufriedenheit* bzw. in eine mentale Ruhe bzw. *Seelenruhe* einmündet. Der Mensch

„findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann“⁴⁹³.

Glückseligkeit ist also ein empfundener Zustand, der eine dauerhafte, innere Stimmigkeit der Existenz mit den in ihm liegenden *natürlichen*, und insofern *existenziellen* Bedürfnissen bedeutet, die zu befriedigen als Pflicht verstanden werden kann. Denn die eigene Existenz macht es zum Gebot, Glückseligkeit zu realisieren. Sie ist eine Art *Naturanlage*, in Analogie zur *metaphysischen Naturanlage* (siehe *KrV* B 21ff). So betont Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

„Seine eigene Glückseligkeit zu sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt) (...) Aber auch ohne hier auf die Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen.“⁴⁹⁴

Aus der seinsmäßigem, also *innigsten Neigung zur Glückseligkeit*, im Bezug auf den sinnlichen Teil seines Seins, erwächst die *Idee alle Neigungen zu einer Summe zu vereinigen*, eine Pflicht bzw. ein *Schuldigsein* (wie Heidegger sagt) nach einem Zustand der inneren Befriedung seiner Bedürfnisse zu streben. Allerdings sind die Einflüsse und damit die Motivation, ethisch zu handeln, von empirischer und damit begrenzter bzw. unvollkommener Natur, weil sich diese letztlich nicht aus der *Vernunftnatur* des menschlichen Seins speisen:

„Die Ursache davon ist (d. h. von dem Zustand der Glückseligkeit, Anm. des Verfassers): daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus

⁴⁹² Fischer, Norbert: *Tugend und Glückseligkeit*, S. 1.

⁴⁹³ *MST* A VII=AA 6, 378.

⁴⁹⁴ *GMS* BA 11/12=AA 4, 399.

der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit (...) erforderlich ist.“⁴⁹⁵

Glückseligkeit kann darum nicht als *Prinzip*, d. h. als Grundlage, moralischen Handelns per se dienen. Denn sie bedeutet lediglich die Erfüllung des sinnlichen Gesetzes der Natur und eine empirische *Erfahrung* jener Ganzheit des Daseins. Sie bezieht sich nicht auf seine vernünftige Existenz⁴⁹⁶. Eben aus diesem Grund muss sie zwar nicht als Teil des Ganzseins des Menschen, *höchstes Gut* genannt, ausgeschlossen werden. Aber im Kontext der Begründung und Konstitution ethischen Wirkens und Seins kann sie keine tragende Rolle, ja, darf nach Kant auch keine solche spielen. Der Text legt es eindeutig fest:

„Doch ist das Prinzip der Glückseligkeit am meisten verwerflich (d. h. nicht als Naturanlage, Anm. des Autors), nicht bloß deswegen, weil es falsch ist (...), weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, (...): sondern weil der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhaben zernichten“⁴⁹⁷.

Kant sagt nicht, dass das Streben nach Glückseligkeit als solches, im Sinne eines *natürlichen*, mit der Existenz *faktisch* gegebenen Strebens, schlecht und *verwerflich* wäre. Denn wie bereits erwähnt, ist es eine *Pflicht* des Menschen, die eigene Glückseligkeit zu fördern und umzusetzen. Allein, wenn man sie zum bestimmenden, also zum ontologischen Prinzip *ethischen Seins* überhaupt macht, muss sie Außen vor gelassen und so gesehen *verworfen* werden. Kant differenziert hier also stark zwischen einem allgemeinen Streben der Existenz auf Glückseligkeit hin und deren Bedeutung für ein *ethisches* Existenzsein.

Das *Schuldigsein*, um mit Heidegger zu sprechen, glücklich zu werden, ist demnach niemals *kategorisch* (im unbedingten Sinne), sondern nur *hypothetisch*, also mit Ausnahmen und Vorbehalten versehen, da die sinnlichen Neigungen gerade solche zulassen und die Gefahr bergen, sich nicht auf das Gesetz der Vernunft zu beziehen, sondern sinnliche Neigungen als geistige, vernünftige auszugeben:

„Denn weil der Antrieb (d. h. das Streben nach Glückseligkeit, Anm. des Verfassers) zur Natur des Subjekts gehört, (...) so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, (...) mithin

⁴⁹⁵ Ebd., BA 46=AA 4, 418.

⁴⁹⁶ Zwingelberg, Hans-Willi: *Kants Ethik*, S. 164.

⁴⁹⁷ *GMS* BA 90=AA 4, 442.

an sich zufällig ist, (...) sondern *immer nur Heteronomie* des Willens, (...) sondern ein fremder Antrieb gibt ihm (...) das Gesetz.“⁴⁹⁸

Der Mensch, der sich um sein *ethisches Sein* sorgt, indem er die Prinzipien und Zielsetzungen seines faktischen Seins als Fundament zur Realisierung desselben ausgibt, lebt eigentlich an sich vorbei, entspricht nicht seinem eigentlichen Selbst, ist Sklave der *Heteronomie des Willens*, da *die Natur das Gesetz* vorgibt bzw. sich darin *ein fremder Antrieb* aktualisiert. Kant schließt die Glückseligkeit in diesem Punkt komplett aus, betont aber, dass sie als Begleiterscheinung des *ethischen Seins* eine wichtige Bedeutung und im Hinblick auf die moralische Existenzweise des Menschen sinnvoll und angebracht ist. Insofern besteht ein innerer Zusammenhang⁴⁹⁹ zwischen glückseliger und sittlicher Existenz des Menschen, der die Verschiedenheit und Verbundenheit beider *Prinzipien* markiert:

„Auch kann man hieraus ersehen: daß, (...) man nicht die **Glückseligkeit** der vernünftigen Wesen in ihr (d. h. der Schöpfung, Anm. des Verfassers), sondern das **höchste Gut** nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. der **Sittlichkeit** eben derselben vernünftigen Wesen, hinzufügt, die allein den Maßstab enthält“⁵⁰⁰.

Der Primat oder *Maßstab* des vollkommenen Handelns bzw. des *eigentlichen Seinkönnens*, liegt in der Sittlichkeit der Existenz, die dazu befähigt, der Glückseligkeit *würdig zu sein*, weil Letztere nur eine *Bedingung* darstellt und damit ein hinzukommendes Phänomen des so genannten *höchsten Gutes* ist. Heidegger hat diesen Sachverhalt im Sorgebegriff mit eingeflochten. Denn *Sorge liegt als ursprüngliche Struktureinheit existenzial- apriorisch >vor< jeder, das heißt immer schon in jeder faktischen >Verhaltung< und >Lage< des Daseins. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des >praktischen< Verhaltens vor dem theoretischen aus.* (SZ, S. 193)

In analoger Weise war über diesen Sachverhalt im Kontext des Tugendbegriffes nachgedacht worden, der ja auch eine Haltung ist, des Glücks *würdig zu sein*, ihr entsprechen zu *können* und nicht das Ziel als solches (Abs. 3.2.2.). Glückseligkeit ist *Teil* des Lebens einer ethischen Existenz, was Kant *Sittlichkeit* nennt, nicht umgekehrt. Insofern schließen beide Termini einander ein wie auch aus.

⁴⁹⁸ Ebd., BA 94/95=AA 4, 444.

⁴⁹⁹ Fischer, Norbert: *Tugend und Glückseligkeit*, S. 3.

⁵⁰⁰ *KpV* A 235.

3.2.3.3. Die sittliche Vollkommenheit

Die *sittliche Vollkommenheit* ist von einer ganz anderen Qualität und arbeitet mit ganz anderen Grundlagen, bezieht sich auf ganz andere Fundamente als das Streben nach Glückseligkeit. Mit ihr ist das Streben nach Ganzheit, nach moralischer Ganzheit, ist die *Sorge*, wenn man mit Heidegger sagen möchte, um das Seinkönnen des Daseins, ist das echte Bemühen, dem eigenen Vernunftgesetz zu entsprechen, angesprochen. Dabei geht es nicht allein um die eigene, sondern um die sittliche Vollkommenheit, die *ethische Ganzheit* des Menschen, könnte man sagen.

Das Streben nach Vollkommenheit ist nämlich kein Gebot der Pflicht im Sinne der *Kultur der Naturanlage*, keine physische Vollkommenheit (Abs. 3.2.2.2) seiner sinnlichen Existenz (MST A 23/24=6, 391ff), sondern es erwächst *ursprünglich* aus dem Sein, dem Vernünftigsein des Menschen und ist damit ein allgemeines und notwendig für alle Menschen verbindliches *Prinzip der Sittlichkeit*, wie sich dies schon im Hinblick auf das moralische Gesetz gezeigt hat (Abs. 2.2.2.2.). In der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es:

„Dieses Prinzip der Sittlichkeit (d.h. das moralische Gesetz, Anm. des Verfassers) nun, (...) erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetz für alle vernünftigen Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben (...). Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre als die empirische, und die Notwendigkeit, die es ausdrückt, da es keine Naturnotwendigkeit ausdrückt, kann also bloß in formaler Bedingung der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen.“⁵⁰¹

Die *Naturnotwendigkeit*, wie Kant sagt, ist also eine *uneigentliche Sorge* um das eigene Sein, weil es darin nicht um das ethische, sondern um das *faktische*, endliche und damit unvollkommene Dasein geht. Das Gesetz der Vernunft dagegen ist für alle Menschen gültig, hat also einen intersubjektiven und damit objektiven Charakter, eben weil der Mensch darin als Zweck an sich selbst respektiert wird (Abs. 1.2.1.). Deshalb gilt es auch als Prinzip ethischen Daseins. Gesetz und freier Wille, auch Autonomie genannt, korrelieren dabei. Denn der Wille verfolgt das, was geboten ist und umgekehrt⁵⁰². Diesen Gedanken findet man auch bei Heidegger, wenn er betont, dass sich das *Gewissen als Ruf der Sorge offenbart* (SZ, S. 277), bzw. diese den Menschen *zurückruft in die Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens* (ebd.), und dieser *aufgerufen ist zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg....)* (ebd.).

⁵⁰¹ Ebd., A 56/57 u. 60.

⁵⁰² Fischer, Norbert: *Tugend und Glückseligkeit*, S. 20.

Darum besteht bei Kant ein unüberbrückbarer Dualismus, ein *Widerstreit*, bei der Frage nach der Begründung sittlichen Seins des Menschen, zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit. Denn erstere geht auf empirische und zufällige Elemente zurück, letztere aber schöpft sich aus der Vernunft, aus dem Sein des Subjekts selbst:

„Dieser Widerstreit (d. h. der zwischen den Prinzipien der Glückseligkeit und Sittlichkeit, Anm. des Verfassers) ist aber nicht bloß logisch (...) sondern praktisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, (...) die Sittlichkeit zugrunde richten.“⁵⁰³

Die Vollkommenheit bezieht sich deshalb nicht auf die unerreichbare Realisierung der sinnlichen Bedürfnisse, sondern auf die Umsetzung des moralischen Gesetzes mithilfe des *freien Willens*, der darin seinen ultimativen Sinn findet. Endziel des Daseins, *alle Würdigkeit*, ist demnach die Verwirklichung der Sittlichkeit seiner Handlungen und somit seiner *ganzen* Existenz, seines Ganzseinkönnens⁵⁰⁴. Kant führt dazu aus:

„Man kann jetzt leicht einsehen, daß alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des übrigen (was zum Zustande gehört), nämlich des Anteils an Glückseligkeit, ausmacht.“⁵⁰⁵

Alle Würdigkeit, also alle Vollkommenheit oder alles Ganzseinkönnen, geht auf sittliches Sein oder *sittliches Verhalten*. Die Glückseligkeit wird diesem Ziel untergeordnet und damit in gewisser Weise auch abgewertet, aber als natürliches Streben nicht negiert oder als schlecht deklariert. Heidegger hat diesen Gedanken ebenfalls verfolgt, wenn er darlegt, dass in der *Sorge die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für eigentliche existenzielle Möglichkeiten* gründet (SZ, S. 193). Beide Aspekte, eigene Glückseligkeit und sittliche Vollkommenheit, sind für Kant notwendige Bedingungen der Möglichkeit für ein Ganzseinkönnen des Menschen, aber im Hinblick auf die Begründung des *ethischen* Seins hat die sittliche Vollkommenheit den Vorrang. So sagt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*:

„**Glückseligkeit** also, in dem genauen Ebenmaße mit der **Sittlichkeit** der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sei, macht allein das höchste Gut einer Welt aus“⁵⁰⁶.

⁵⁰³ KpV A 62.

⁵⁰⁴ Firla, Monika: *Untersuchungen zum Verhältnis*, S. 173.

⁵⁰⁵ KpV A 234.

Also gehören beide Momente in gewisser Hinsicht zusammen, weil die Einheit, das *genaue Ebenmaß* aus beiden, das höchste Gut ausmacht. Wie kann dann aber das *ethische Sein*, das ja ein sittliches ist, als vollkommenes, also dem Glückseligkeitsdenken, vorgeordnetes und übergeordnetes gedacht werden? Oder besteht hier eine terminlogische Unentschiedenheit bei Kant? Heidegger entwickelt eine inhaltlich ähnliche Überlegung, weil *Dasein mit dem innerweltlich belegendem Mitdasein Anderer als Fürsorge gefasst werden kann* (SZ, S. 193). Darum ist das Verhalten des Menschen als Sorge *nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst*. Damit kann Sorge nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen (ebd.).

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* versucht Kant eine sinnvolle Unterscheidung und Einordnung. Dort werden die bisher eher *formalen* Kriterien und Grundlagen einer *existenziellen Sittlichkeit* des Menschen *inhaltlich* aufgefüllt und spezifiziert. Vollkommen handelt der Mensch demnach dann, wenn sein Tun mit den Prinzipien der Vernunft, insbesondere mit denen des moralischen Gesetzes, übereinstimmt. Somit wird in der sittlichen Vollkommenheit die Vernünftigkeit seines Seins realisiert, als eines freien und *autonomen Seins*, als eines intelligenten Wesens⁵⁰⁷:

„Er (d. h. der kategorische Imperativ, Anm. des Verfassers) betrifft nicht die Materie der Handlungen und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heißen.“⁵⁰⁸

Vollkommenheit ist also keine rein theoretische Angelegenheit, sondern drückt sich durch eine *Gesinnung*, durch eine ganzheitliche Haltung zu seinem vernünftigen Sein aus, das im *kategorischen Imperativ* konkretisiert wird. *Sittlichkeit* ist eine Forderung der Vernunft. Denn ihr Prinzip ist nicht von der *Materie*, also den Gegenständen, Objekten oder Gründen (im Sinne von Empfindungen, Erfahrungen etc) bedingt, um als ethisches gelten zu können.

Vielmehr wird sie um der eigenen Vernunft willen, als einer ethischen und praktischen, vollzogen. Nicht das Ziel, *der Erfolg*, ist entscheidend für Kant, sondern die *Haltung*, die der Mensch an den Tag legt, mit welcher Intention er die moralischen Handlungen vollzieht. Die Vollkommenheit bleibt dadurch, ebenso wie die Glückseligkeit, ein unerreichbares Ideal,

⁵⁰⁶ KrV B 842.

⁵⁰⁷ Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 271/287.

⁵⁰⁸ GMS BA 43=AA 4, 416.

obschon es durch die Vernunft dennoch unbedingt, kategorisch, aufgegeben ist. Sittlichkeit ist zwar *theoretisch* unerreichbar, soll aber trotzdem *praktisch* konkret umgesetzt werden⁵⁰⁹:

„Lediglich aus der *Idee*, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft.“⁵¹⁰

Um das ethische Sein zu realisieren, bedarf es also einer Verbindung von Freiheit und Vernunft, die sich im Gesetz der Moralität ausdrückt. Beide Momente sind wesenhaft, seinsmäßig, oder um mit Kant zu sprechen, *unzertrennlich verknüpft*, und somit nicht aufhebbar. In der Vernunft selbst liegt der Grund für die Möglichkeit zum Ethisch-sein. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit für eine solche Existenzweise. Die Freiheit kommt dabei zu ihrer vollen Entfaltung.

Bei Heidegger wird dieser Gedanke im Verhältnis von Selbst und Sorge thematisiert: *Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge. (...) Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens öffnet aber auch den Blick für die Ständigkeit des Selbst in dem Sinne des Standgewonnenhaben (SZ, S. 322). Dieses ist die eigentliche Gegenmöglichkeit zur Unselbstständigkeit des unentschlossenen Verfallens. Die Selbstständigkeit bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit.* (ebd.)

Der sittlich vollkommene Mensch handelt für Kant nach dem Gesetz um des Gesetzes willen. Er handelt aus Freiheit, ist frei für sein Sittlichsein⁵¹¹, ohne den nötigen Zwang der Pflicht, weil er sich so gesehen selbst nötigt. Nun wird die Verantwortung der Freiheit selbst zur Pflicht und deckt sich mit dieser:

„Denn darin besteht eben die **Vollkommenheit** eines anderen Menschen, als einer Person, daß er **selbst** vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu

⁵⁰⁹ Der Sinn einer solchen praktischen Realisierung des moralischen Gesetzes ist damit nichts anderes als die verantwortete Sinnerfüllung des eigenen Seins, die bei Heidegger in der Zeitlichkeit des Daseins gründet, also im Bewusstwerden der eigenen Endlichkeit und Sterblichkeit. Insofern ist der Begriff der Verantwortung auf beide Denker anwendbar; vgl. Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person*, S. 190: „Denn seine Sinnggebung der Welt ist nur möglich als schöpferischer Mit- und Nachvollzug, seine Freiheit hat er nicht einfach aus sich, sondern sie ist ihm als unbedingte Verantwortung überantwortetes.“ vgl. SZ, S. 188; vgl. auch. *Abs.* 3.3. in dieser Arbeit.

⁵¹⁰ *GMS* BA 29=AA 4, 409.

⁵¹¹ Allerdings ist es keine plausible Interpretation, die Notwendigkeit sittlichen Handelns als eine Art mysteriöser Unbedingtheit und Verbindlichkeit zu denken; vgl. Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*, S. 270: „Das Sittengesetz kann man sich nicht anders zu Verstande bringen, als indem man einsieht, es sei so töricht, als es sofort frevelhaft erscheint, es zum Mittel für irgendein Anderes zu machen Das Sittengesetz ist das Endgesetz.“

setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), dass ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann.“⁵¹²

Der Mensch ist *selbstvermögend*, oder auch frei, es sich zur Pflicht zu machen, was der Zweck seiner Existenz ist, als eine ethische zu sein, bzw. die Realisierung des moralischen Seins umzusetzen⁵¹³.

3.2.3.3. Die Heiligkeit

Die vorgegangenen, längeren Ausführungen zur Problematik und Verhältnisbestimmung von Glückseligkeit und sittlicher Vollkommenheit, führen nunmehr ganz von selbst auf die Thematik der Ganzheit der Existenz als solcher. Für Heidegger wird diese Ganzheit in der Annahme des Todes als einer Existenzweise des eigenen Daseins, die als ultimative Möglichkeit zu sein verstanden wird, verwirklicht, weil darin der Mensch zu einer ontologischen Entsprechung und somit zu einer Verantwortung gegen sich selbst gelangt.

Kant versteht dieses Ganzsein, ebenso wie Heidegger, als eine *prinzipielle* Möglichkeit, die nicht als fixer Gegenstand markiert werden kann, sondern allenfalls als eine nie zu Ende gehende Aufgabe des eigenen Wesens erscheint⁵¹⁴. In der *Kritik der praktischen Vernunft* finden sich zu diesem Sachverhalt einige klärende Ausführungen. Dort wird Heiligkeit als die ganzheitliche und dauerhafte Übereinstimmung des Willens bzw. der eigenen Freiheit, mit dem Gesetz der Vernunft, ethisch zu handeln und zu sein, verstanden:

„Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist **Heiligkeit**, eine Vollkommenheit, denen kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkt seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins **Unendliche** gehenden **Progressus** zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden“⁵¹⁵.

Das *Ziel* des Ganzseinkönnens ist, theoretisch betrachtet, die *völlige*, also immer währende und ununterbrochene Identität bzw. *Angemessenheit* von Wort und Tat, Vernunft und Handeln, Gesetz und Umsetzung. Mit einem Wort: Ganzsein. Aber da der Mensch endlich und unvollkommen ist, da er ein *Wesen der Sinnenwelt*, des In-der-Welt-sein (Abs. 1.5.1.) ist,

⁵¹² *MST A 14=AA 6*, 386.

⁵¹³ Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person*, S. 189.

⁵¹⁴ Zwingelberg, Hans-Willi: *Kants Ethik*, S. 194.

⁵¹⁵ *KpV A 220*.

bleibt dieses ethische Ganzseinkönnen nur eine prinzipielle Möglichkeit. Sie ist niemals ganz verwirklicht bzw. ein *ins Unendliche gehender Progressus*.

Heidegger führt einen ähnlichen Gedanken an, wenn er das Ganzseinkönnen mit dem Sein zum Tod in Beziehung setzt. *Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor* (SZ, S. 250). *Denn wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen.* (SZ, S. 251) *Der Tod muss deshalb als Möglichkeit verstanden, als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden.* (SZ, S. 261)

Der Mensch ist nach Kant noch nicht *wirklich er selbst*, wie Heidegger sagen würde (SZ, S. 242), sondern immer in einem Zustand des Sichannäherns bzw. der *Möglichkeit*, wobei die Heiligkeit von Kant als *ultimative* Möglichkeit, ethisch zu existieren, gedeutet wird. Heiligkeit ist dennoch Pflicht, weil das eigene Sein dem Menschen diese Zumutung und diese absolute ethische Dimension offenbart:

„Aber die Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen, und sich bewußt werden, daß man es **könne**, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, daß man es tun **solle**, das heißt sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben“⁵¹⁶.

In diesem Zitat kommt die Paradoxie und Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit und das ideale Moment des Heiligseins als Ganzsein des unbedingten Sollens zum Ausdruck: der Mensch *soll* dem Gesetz folgen, sich selbst als ethisches Wesen realisieren, weil er es *qua* Freiheit *kann*. Können und Sollen, Freiheit und Anspruch, gehen hier eine kongeniale Einheit und Synthese ein, die darum unmöglich für *endliche Wesen* zu verwirklichen ist. Dem Menschen bleibt Heiligkeit Zeit seines Lebens, *solange er ist*, eine grundlegende Möglichkeit zu sein, an die er sich fortwährend messen lassen muss, die es anzustreben gilt. Insofern ist seine Existenz ein Sein zum Heiligsein, das Kant religionsphilosophisch interpretiert, wenn er sagt: „Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen.“⁵¹⁷

⁵¹⁶ Ebd., A 283.

⁵¹⁷ Ebd., A 149.

Das Ganzseinkönnen ist also gleichsam ein göttlicher Anspruch, eine *moralische Vorschrift des Evangelii*, hat also einen transzendenten Charakter, obgleich dieser Anspruch von der Vernunft als ein Ideal formuliert wird. Zu diesem ist kein Mensch in der Lage, *von keinem Geschöpfe erreichbar*, wie Kant sagt, wohl aber Gott. Heidegger formuliert einen ähnlichen Gedanken im Blick auf ein Verständnis von Ganzheit, die sich im ständigen Prozess der *Unganzheit*, wie er es nennt, befindet. Denn das *>Enden< kann ein Ganzsein des Seienden konstituieren, das existiert* (SZ, S. 242), sodass *am Dasein eine ständige >Unganzheit< ist, die mit dem Tod ihr Ende findet* (ebd.). Darum gehört zur menschlichen Existenz *sein Noch-nicht (...)* (SZ, S. 243), in welchem der Mensch *überhaupt noch nicht >wirklich< >ist<*. (ebd.) Gleichwohl betont Heidegger: *So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. (...) Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.* (SZ, S. 245)

Hier geht Kants Darstellung der sittlichen Vollkommenheit ganz klar in eine religionsphilosophische Deutung über, die nicht weiter verfolgt werden soll, weil sie den Rahmen des Dissertationsthemas sprengt, aber den weiterführenden Denkansatz Kants zum Horizont des Religiösen, speziell des christlichen Glaubens, aufzeigt bzw. zeigt, dass die Transzendenz der Ethik nicht im Sein liegt (wie bei Heidegger), sondern in einem Sein jenseits des eigenen, nämlich dem göttlichen (was bei Heidegger durch die Bedeutung des Todes angedeutet wird) Sein. Denn der Tod ist die Transzendenz der Existenz (SZ, S. 266). Es gibt demnach drei Aspekte, die die Grundlage für einen möglichen Vergleich mit Heideggers Begriffen der Sorge und des Ganzseinkönnens liefern:

1. Glückseligkeit
2. Sittliche Vollkommenheit
3. Heiligkeit

Zusammenfassend kann gesagt werden: Kant versteht die sittliche Vollkommenheit als Ausdruck einer Entsprechung des freien Willens an das Gesetz der Vernunft und damit an das eigene Wesen des Menschen (*KpV A 56*), in welcher das Gebot, ethisch zu sein, mithilfe des freien Willens befolgt und vollzogen wird (*MST A 13=AA 6, 386*).

Vollkommenheit ist dabei kein statisches Geschehen, sondern ein fortdauernder Prozess, eine Dynamik, die aufgrund der Endlichkeit des Menschen stets als ein Transitus, ein Unterwegssein begriffen wird. Zudem ist die sittliche Vollkommenheit Ausdruck des Ganzseins des Menschen. Denn in ihr wird seine Bestimmung, eine ethische Existenz zu

leben, umgesetzt und als solche praktiziert. Sie hat deshalb einen Primat bei der Konstitution moralischer Grundsätze und Prinzipien (*KpV* A 235) vor der Glückseligkeit.

Glückseligkeit entspricht nicht dem *eigentliche Ganzseinkönnen* des Menschen, um mit Heidegger zu sprechen, sondern ist eine hinzukommende Begleiterscheinung desselben (*KpV* A 233ff). Insofern gehört sie mit der Vollkommenheit *zusammen*, weil beide Teil des *höchsten Gutes* sind. Darum trennt sie Kant nicht systematisch, sondern strukturell und, wie er sagt, *logisch* (*KpV* A 61) von der Vollkommenheit. Denn ethisches Handeln darf nicht auf sinnlichen Neigungen, Vorgaben und *empirischen* Bedürfnissen des Menschen aufbauen, weil dadurch eine Beliebigkeit, *Zufälligkeit* und Heteronomie der Freiheit kultiviert wird. Allerdings sieht Kant den Begriff der Glückseligkeit differenzierter: einerseits ist sie das *natürliche* Streben des Menschen nach Ganzheit, verstanden als eine sinnliche Ganzheit (*KpV* A 112). Andererseits aber erhält sie ihre Bedeutung und ihren eigentlichen Sinn nur im Hinblick auf das tugendhafte, also seinsgemäße Handeln und Wirken des ethischen Menschen (der Person ist) (*KpV* A 199), kurz: seine sittliche Vollkommenheit.

Ein zweiter Aspekt einer Zielbestimmung der ethischen Verantwortung ist die Heiligkeit des menschlichen Willens, ein Terminus, der sich auf die völlige, also dauerhafte und somit auf die *ganze* Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz der Vernunft bezieht (*KpV* A 220). Die Pflicht, ethisch zu sein, also *sein zu können*, wird hier aus Freiheit, *selbstvermögend*, wie Kant an andere Stelle sagt, vollzogen (*KpV* A 283). Diese Vorstellung eines ethischen Ganzseinkönnens ist ein Sein zum Ethischsein als unendlicher Progressus, dessen Vollendung dem Menschen unerreichbar bleibt (*KpV* A 149) und als inneres Ideal, als eine *Seinsmöglichkeit* bestehen bleibt, die sich sukzessive im Fortgang des Lebens realisiert (*KpV* A 220/ 282).

3.3. Zwischenbilanz und Vergleich

Dieser letzte Abschnitt des Kapitels soll noch einmal Revue passieren lassen, welche Aspekte der *ethischen Verantwortung bei Heidegger und Kant*, wie es im Untertitel dieser Untersuchung heißt, dargestellt und diskutiert wurden. Zum einen soll gezeigt werden, dass damit einerseits die hermeneutische Leitdifferenz zwischen Sein und Vernunft ihre Anwendung findet. Andererseits soll aber auch ein inhaltlicher Vergleich, trotz terminologisch/struktureller Differenzen beider Denker zum Grundverständnis einer ethischen Verantwortung, angestrebt werden.

3.3.1. Vergleich

Die Grundbefindlichkeit der Angst (3.1.1.) und die Achtung für das moralische Gesetz (3.2.1.)

3.3.1.1. Das Grundverständnis

Für Heidegger drückt die Angst, bei ihm als eine Grundbefindlichkeit verstanden, etwas sehr wesentliches vom menschlichen Sein, seiner Natur, aus. Denn das *Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches* (SZ, S. 186) und *kein innerweltliches Seiendes*. Vielmehr *sinkt die Welt in sich zusammen*. (ebd.) Er will damit verdeutlichen, dass sich der Grundbezug der Angst nicht aus dem Verhältnis zu Gegenständen entwickelt, wie dies, seinem Dafürhalten nach, in der Furcht geschieht (SZ, S. 185), sondern dabei gleichsam eine Flucht, ein Absehen von sich selbst, seiner eigenen Selbst- und damit Seinsverantwortung geschieht. Die Angst ist zwar ein Phänomen der Erfahrung, aber diese Erfahrung ist eine solche des eigenen Seins, also doch letztlich ein *geistiges* Geschehen.

Bei Kant kommt dieses doppelte Grundverständnis ebenfalls zum Tragen. Die Achtung gilt ihm als *einzig und unbezweifelte Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders, als lediglich aus diesem Grund gerichtet ist* (KpV A 139). Auch hier ist Achtung ein *Gefühl*, das eine gewisse phänomenale, also gefühlte bzw. emotionale Komponente aufweist. Aber zugleich ist diese *Triebfeder* eben nicht primär auf *innerweltlich Seiendes* gerichtet, sondern auf das moralische Gesetz, und dieses wiederum ist eine rein *geistige* Größe. Darum tritt in der Achtung die Welt, also die Ausrichtung auf Gegenstände, Objekte zurück, oder wie Heidegger sagt, *die Welt sinkt in sich zusammen*. (SZ, S. 186)

Diesen Gedanken einer doppelten Grundbestimmung des Wesens der Angst führt Heidegger weiter aus, wenn er darlegt, dass Angst *ursprünglich und direkt die Welt als Welt erschließt*. (SZ, S. 187) Sie wird nicht als geistiges Destillat betrachtet, als eine Abstraktion des Vernunft oder des Verstandes. Denn er sagt: *Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen, (...) sondern die Angst als Modus der Befindlichkeit erschließt allererst Welt als Welt*. (ebd.) Dieses Befinden, dieser Zustand des Menschen ist zwar empfunden, aber *ursprünglich und direkt*, was wiederum heißt, dass hier keine sinnlichen, mentalen oder empirischen Faktoren eine maßgebliche Rolle spielen, sondern ein Rückbezug zum Sein erfolgt, zum eigenen Wesen.

Für Kant kann man einen ähnlichen Sachverhalt aufzeigen. Die Achtung für das moralische Gesetz ist demnach *ein reines sinnenfreies Interesse* (KpV A 139), in welchem *das sinnliche*

Gefühl, (...) zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen ist, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft (KpV A 134). Und dies bedeutet: Achtung ist einerseits ein Phänomen, aber andererseits kommt es aus einer *ursprünglichen und direkten* Beziehung zur Vernunftnatur des Menschen, *erschließt* ihm damit sein geistiges Wesen, wie die Angst bei Heidegger dem Dasein das Sein aufzeigt.

3.3.1.2. Die dekonstruktive Funktion

1. Gemeinsamkeiten

Nun haben diese Gefühle zwei Funktionen: die erste Funktion hat einen dekonstruktiven, die zweite einen konstruktiven Charakter, der auf die Entfaltung menschlicher Verantwortung zurückwirkt. Beide Aspekte bedingen einander und sind notwendige Bestandteile zur Umsetzung der eigenen Lebensbestimmung bzw. des eigenen Lebenssinnes.

Nach Heidegger wirkt sich diese dekonstruktive Facette der Angst zunächst so aus, dass sie *dem Dasein die Möglichkeit benimmt, verfallend sich aus der >Welt< und der öffentlichen Angelegenheit zu verstehen (SZ, S. 187).* Sie *wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.* (ebd.) Was Heidegger damit verdeutlichen will ist der folgende Sachverhalt: in der Angst tritt die Bezugnahme des Menschen auf die Welt, in der er lebt, mit der er ontologisch verbunden ist, zurück. Alle Elemente, die ihm im eigenen Selbstverständnis, in seiner Identität, in seinem Standpunkt im Alltag stärken, werden zurückgesetzt auf einen wesentlicheren Bezug, dem Seins- und Selbstbezug. Damit kann er nicht mehr *verfallend*, also sich selbst entfremdet, leben, sondern wird auf sich selbst verwiesen. Insofern dekonstruiert sie ein falsches Bild des Menschen von sich selbst.

In der Achtung entwickelt Kant einen sachlich ähnlichen Gedanken. Denn er sagt, dass *das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, d. i. sie, d. h. die Selbstliebe, zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschließe, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne (KpV A 133).* Und damit drückt Kant einen verwandten Gedanken aus, wie ihn Heidegger formuliert. Denn indem er sagt, dass durch das Gesetz *Neigungen und der Hang*, also Faktoren, die aus einem Bezug zur empirischen Welt entstehen, im Hinblick auf das Gesetz der Vernunft ausgeschlossen werden, kann der Mensch sich nicht mehr von diesen Faktoren her verstehen, oder wie Heidegger es ausdrückt, *verfallend sich aus der >Welt< verstehen (SZ, S. 187).* Worauf er stattdessen verwiesen wird, ist er selbst, ist sein Bezug zum moralischen Gesetz,

sein *eigentliches In-der-Welt-sein-können*. Insofern können Angst und Achtung an dieser Stelle miteinander verglichen werden.

Heidegger verschärft diese Grundeinsicht einer negativen Wirkung der Angst auf das menschliche Selbstverständnis derart, dass er zu dem Schluss kommt, dass dieses den Menschen *vereinzelt und erschließt* (SZ, S. 188), und zwar *als >solus ipse<*. Dies bedeutet aber nicht, dass dieser jetzt zu einem *bloßen Subjekt Ding* reduziert wird. Vielmehr hält sie ihm den Spiegel vor, *bringt das Dasein vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein*. (ebd.) Der Mensch wird *vereinzelt*, mit ihm geschieht eine Umwendung zu sich selbst, weg von einer oberflächlichen Alltagsidentität; ein Geschehen, das aus ihm selbst kommt. Gleichwohl ist der darin erfahrene Zustand unangenehm und mental fordernd, denn der Mensch verliert hier seine bisherigen inneren Bezugspunkte und die vorgegebenen Annahmen über die Welt und sich selbst.

Einen ähnlichen Zusammenhang macht auch Kant deutlich, wenn er darlegt, dass *sie*, d. h. die reine, praktische Vernunft, *den Eigendünkel gar nieder schlägt, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind* (KpV A 129/130). Und somit kann eine Parallele zu Heidegger hergestellt werden: wie die Angst, den Menschen bei Heidegger *vereinzelt*, so *schlägt* die eigene Vernunft bei Kant *den Eigendünkel gar nieder*. Und dies bedeutet: er kann sich der Verantwortung nicht mehr dadurch entziehen, indem er sie durch seine Beziehung zu empirischen Bedingungen, verdeckt, sondern wird durch sich selbst gleichsam in seiner Ambivalenz gegenüber dem eigenen Anspruch entlarvt. Genau diese Erfahrung *vereinzelt*, bzw. *schlägt den Eigendünkel gar nieder*.

Heidegger drückt dies noch drastischer aus. Die Angst *dagegen holt das Dasein aus seinem verfallendem Aufgehen in der >Welt< zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein*. (SZ, S. 189) Damit will er nicht sagen, dass man alle Beziehungen zur Welt, auch zur sozialen, mitmenschlichen abbricht. Vielmehr geschieht diese negative Selbsterfahrung *in der Welt*, in welcher man lebt. Aber weil ihm jetzt sein Zustand bewusst wird, welcher von einem Missverhältnis zum Gesetz seines Seins gekennzeichnet ist, *bricht die alltägliche Vertrautheit zusammen*.

Für Kant kann man im Hinblick auf das Verhältnis von Subjekt und Vernunftgesetz etwas Ähnliches aufdecken. Denn er sagt: *Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht* (KpV A 132), sodass die *Wirkung vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes, (...) dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekts, (...) Demütigung heißt* (KpV A 133). Weil

der Mensch seine vernachlässigte Beziehung zu sich selbst entdeckt, die Schiefelage erkennt, dem eigenen Anspruch nicht gerecht geworden zu sein, fühlt er sich *gedemütigt*, bzw. *bricht die alltägliche Vertrautheit zusammen*. (SZ, S. 189) So gesehen können Heidegger und Kant, im Blick auf die dekonstruktive Funktion des Gefühls der Angst/Achtung miteinander verglichen werden.

2. Unterschiede

Es zeigen sich aber zugleich auch Differenzen, die hier benannt und keinesfalls weginterpretiert werden können und sollen. Heidegger versteht den Begriff der Angst immer im Bezug auf das eigene Dasein. In ihr macht der Mensch eine Erfahrung rein mit sich selbst, erlebt seine Verantwortung stets im Bezug auf sein eigenes Leben, seine eigene Existenz. Bei Kant geht die Achtung für das moralische Gesetz dagegen immer auf den Anderen, den Mitmenschen. Und er sagt: *Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen* (KpV A 135), sodass die Art der Verantwortung darum grundsätzlich als eine ethische gedacht werden muss.

Nach Heidegger lässt die Angst selbst den Menschen jene negative Selbsterfahrung der Vereinzelung machen. Bei Kant ist diese Erfahrung aber durch das innere Gesetz der Vernunft hervorgebracht (KpV A 133). Zudem wird die so genannte Vereinzelung, bei Kant Demütigung genannt, nicht aus einem Bezug zur sozialen, sondern zur inneren Welt, der Welt der Vernunft, erfahren. Die Demütigung spielt sich zwar bei beiden als innerer Prozess ab. Heidegger bringt diese Erfahrung aber mit der den Menschen umgebenden sozialen und gesellschaftlichen Umwelt in Verbindung, was bei Kant unterbleibt.

3.3.1.3. Die konstruktive Funktion

1. Gemeinsamkeiten

Neben dieser eher dekonstruktiven, das Selbstverstehen des Menschen destruierenden Erfahrung, geht aber zugleich die Möglichkeit einer Neubewertung des eigenen Standpunkts einher, was beide Denker als eine positive Aufgabe des so von ihnen verstandenen Gefühls begreifen.

Für Heidegger eröffnet die Angst den Zugang zum Leben als Möglichkeit, als Freiheit zu wählen, seiner Verantwortung gerecht zu werden, also *eigentlich* zu existieren, was ja als

Grundmöglichkeit der Existenz überhaupt gekennzeichnet wurde (Abs. 1.1.2.1.). *Das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkretion in der Angst.* (SZ, S. 191) Und dies bedeutet: der Mensch beginnt hier, sich in ein neues Selbstverhältnis zu setzen. Er versteht sich nicht mehr aus seiner Abhängigkeit zum Man, sondern aus dem Bezug seiner eigenen, *eigentlichen*, inneren Wesenstrukturen.

Einen sachlich verwandten Gedanken führt Kant aus, wenn er darlegt, dass das *Gesetz zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demütigt, ein Gegenstand der größten Achtung* (KpV A 130), weil diese *durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird* (ebd.). Somit kann man hier eine Verbindung zu Heideggers Gedankengang anstrengen. Denn wie bei diesem der Mensch seine Freiheit für sich selbst entdeckt, *Freisein für sein eigenstes Seinkönnen*, indem diese Erkenntnis aus dem eigenen Sein kommt, so wird die Achtung für das Moralische Gesetz, *durch einen intellektuellen Grund gewirkt*, oder, um mit Heidegger zu sprechen, durch das *In-der-Welt sein*, was sachlich dasselbe meint.

Heidegger führt diesen Gedanken noch weiter aus. Dieses so genannte *Sein zum eigensten Sein können* (SZ, S. 188) beinhaltet ein *Freisein für das Sich-selbst-wählen und- ergreifen. Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für (...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.* (ebd.) Durch die Angst bekommt der Mensch ein Gefühl für den Sinn und die tiefere Bedeutung dessen, was Freiheit ist, und wozu sie Teil des menschlichen Seins ist, nämlich diese umzusetzen und zu realisieren.

Kant spricht einen ganz und gar ähnlichen Sacherhalt an, wenn er mit der Achtung den freien Willen ins Spiel bringt. Denn *weil dasselbe Gesetz doch objektiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarere Bestimmungsgrund des Willens ist,(...) so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung (...) auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellektuellen, mit einem Worte Achtung für das Gesetz* (KpV A 140). Und dies meint: Achtung offenbart dem Subjekt die Grundbeziehung der Freiheit, welche sich aus der Vernunft speist und woraufhin diese Freiheit hinausläuft. Diese besteht im *Sich-selbst-wählen und Ergreifen*, wie Heidegger es formuliert (SZ, S. 188), bzw. im Begreifen der eigenen Vernunftnatur als einer *moralischen*, wie es bei Kant heißt. So gesehen kann man beide Positionen mit einander in eine sachliche Entsprechung setzen.

2. Unterschiede

Gleichwohl ergeben sich aus diesen Überlegungen auch entscheidende Differenzen, welche besonders im Hinblick auf einen Vergleich der anderen beiden Abschnitte (Abs. 3.1.2. u. 3.2.2.) von großer Bedeutung sind. Meinem Dafürhalten liegt die Problematik im Verständnis und der qualitativen Wertung des Begriffes des Seinkönnens bei Heidegger.

Für Kant ist das moralische Gesetz, wie der Ausdruck selbst sagt, *moralischer Natur*, zeigt also eine bestimmte Qualität und einen bestimmten Wert menschlicher Existenz an. Der Mensch lebt als moralisches Wesen. Diesen Schluss kann man bei Heidegger nicht zu ohne weiteres ziehen. Denn das Seinkönnen ist kein verbindliches Gesetz, kein durch eine Instanz als notwendig einsehbares Phänomen des Bewusstseins. Dies ist ein Punkt, auf den schon im vergleichenden Teil des zweiten Kapitels hingewiesen wurde (Abs. 2.3.1.). Damit einher geht auch die Frage nach dem Bezugspunkt dieses Seinkönnens. Im Kantischen Verständnis ist das moralische Gesetz deshalb als *moralisches* deklariert, weil es sich *zunächst* auf das Verhalten des Einzelnen zu Anderen bezieht. Die Art der Verantwortung ist hier also eine genuin *ethische*.

Im Seinkönnen findet hier eher eine Umkehrung dieses Gedankens statt. Denn in der Angst geht es dem Dasein um sein *eigenstes* Seinkönnen, also um die Wahrnehmung einer Verantwortung, die sich mit der eigenen, persönlichen Existenz auseinandersetzt. (SZ, S. 191) Die Art der Verantwortung ist darum auch keine schlechthin ethische, sondern allenfalls eine *Selbst-verantwortung*.

3.3.2. Vergleich

Die Entschlossenheit (3.1.2.) und die Tugend (3.2.2.)

Der Mensch setzt sich nach Heidegger und Kant, mit seiner Verantwortung innerhalb seines gelebten Lebens auseinander. Er verhält sich in bestimmter Weise zum Anspruch seines eigenen Wesens. Dieser Aspekt war bereits im ersten Kapitel angeklungen. Dort wurde untersucht, wie dem Menschen im Verhältnis zur Weltwirklichkeit bestimmte qualitative Verhaltensweisen zugeordnet werden, die Heidegger im Begriffspaar Geworfenheit/Entwurf (Abs. 1.4.3.), Kant durch die Legalität/Moralität der Handlungen ausdrückt (Abs. 1.5.3.). Schon da war der Aspekt eines Anspruches, einer inneren Forderung an den Menschen, ansatzweise thematisiert worden.

Im Kontext der Analyse des Begriffs der Verantwortung gelangt dieser praktische Bezug nun zu seiner Bestimmung. Beide Denker entwickeln mit dem Terminus der Entschlossenheit bzw. Tugend ein Verständnis vom Menschen, der sich um die Umsetzung seines geistigen Anspruches bemüht und prinzipiell wie auch konkret zu realisieren versucht. Dabei können inhaltliche Entsprechungen hervorgehoben, aber auch Differenzen klarer gesehen werden.

3.3.2.1. Das Grundverständnis

1. Gemeinsamkeiten

Das Grundverständnis

Für Heidegger ist die Entschlossenheit eine grundlegende Haltung, in welcher der Mensch sein Leben aktiv gestaltet, sich am Maßstab seines eigenen Seins orientiert und um deren Umsetzung bemüht ist. Darum sagt er auch: *Das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Seinkönnen- nennen wir die Entschlossenheit.* (SZ, S. 297) Der Mensch versucht sich im Gebrauch seiner Freiheit. Denn das *Sichentwerfen* setzt die Möglichkeit eines freien Wesens voraus (Abs. 1.4.3.2.). Und dieses Tun und Streben ist Ausdruck des eigenen Seins, ist auf die Realisierung der eigenen Möglichkeiten und Potenziale ausgerichtet. Einen solch grundlegenden Gedanken findet man auch bei Kant, wenn er von der Tugend sagt, dass sie eine *Eigenschaft unseres Gemüts*, bzw. *die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend* sei (KpV A 272), mit deren Hilfe der Mensch in die Lage versetzt wird, zu einer Transformation seines moralischen Wesens zu gelangen bzw. seine Sittlichkeit zu realisieren. Weil dieses Streben aber immer prospektiv, also auf Möglichkeiten ausgerichtet ist, wird Tugend auch *immer ein Fortschreiten* genannt *und hebt doch immer auch von vorne an* (MST A 53=AA 6, 409), sodass man sagen kann, dass hier ein aktives Sichausstrecken, eine Vorwärtsbewegung der Existenz erfolgt, oder wie Heidegger es nennt, ein *Sichentwerfen* (SZ, S.197). Deshalb kann man diesen Punkt als eine inhaltliche Entsprechung ansehen.

Dem Menschen geht es nach Heidegger deshalb in der Entschlossenheit *um das eigenste Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann.* (SZ, S. 299) Und dies bedeutet wiederum: das menschliche Streben ist ein praktisches Geschehen. Dieses beinhaltet zwar eine prinzipielle Ausrichtung der Existenz auf sein Ziel, das eigenste Seinkönnen, wie er es nennt. Gleichwohl aber konkretisiert sich dieses Streben

im alltäglichen, praktischen Handlungskontext, in *bestimmten faktischen Möglichkeiten*. Damit ist Entschlossenheit zugleich ein reales Phänomen der Tathandlungen und Ausdruck einer grundsätzlichen Haltung dem eigenen Wesen gegenüber.

Einen ähnlichen Gedankengang führt Kant aus. Denn die *wahre Stärke der Tugend ist das Gemüt in Ruhe mit einer überlegten und festen EntschlieÙung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben.* (MST A 52=AA 6, 409) Und er betont, dass dieses *beständige Fortschreiten, d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann* (KpV A 58). Wenn also der Mensch tugendhaft lebt, dann tut er dies innerhalb konkreter Handlungsspielräume, innerhalb *bestimmter faktischer Möglichkeiten*, um mit Heidegger zu sprechen. Zugleich aber vollzieht sich diese Tugendhaftigkeit in einer Grundausrichtung am Gesetz des eigenen Wesens, das sich für Kant im *moralischen Gesetz* manifestiert. Dieses wiederum gründet in der *endlichen praktischen Vernunft*, oder wie es bei Heidegger heißt, im *eigensten Seinkönnen* (SZ, S. 299). So betrachtet kann hier ein Vergleich zwischen beiden Denkern stattfinden.

Das konkrete Tun und der generelle Anspruch

Dieses oben angesprochene doppelte Moment der Entschlossenheit baut Heidegger, und ebenso auch Kant für die Tugend, noch weiter aus.

Die Entschlossenheit ist dabei eine Angelegenheit des einzelnen Menschen, ist zunächst nur bedeutsam, im Hinblick auf einen persönlichen Nachvollzug dieses Verhaltens. So sagt Heidegger: *Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen Daseins.* (SZ, S. 198) Und diese Betonung der Faktizität, der persönlichen, *jeweiligen* Existenz des Menschen, bedingt, seinem Dafürhalten nach, auch die existenzielle, nicht die normative Bedeutung der Entschlossenheit.

Sie ist wesentlich zunächst kein Ideal. Ihr Wesen, wenn man so sagen kann, ist ihre Umsetzung: *Entschlossenheit >existiert< nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß* (ebd.), was aber nicht heißt, dass dieser Entschlusscharakter auf konkrete Optionen des Handelns eins zu eins übertragen werden kann. So wäre *es ein völliges Mißverstehen des Phänomens der Entschlossenheit, wollte man meinen, es sei lediglich ein aufnehmendes Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten.* (ebd.) Darum gehört zur Entschlossenheit *notwendig die Unbestimmtheit* (ebd.). Und dies bedeutet: der entschlossene Mensch handelt zwar als aktiver Gestalter seines Lebens, weil dieses Gestalten sein

Selbstverständnis als Persönlichkeit ausmacht. Gleichwohl ist dieses Gestalten kein bloß pragmatisches Vorgehen, sondern der Ausdruck eines generellen Anspruches.

Bei Kant findet sich diese Ambivalenz im Begriff der Tugend ebenfalls wieder. Diese ist *objektiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl sich ihm ständig zu nähern dennoch Pflicht ist, (...) subjektiv, auf der mit Neigungen affizierten Natur des Menschen, (...) niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann* (MST A 53=AA 6, 409). Wer tugendhaft handelt, der tut dies stets im Bewusstsein, dass dies sowohl aus einer allgemeinen als auch aus einer konkreten Dimension dieses Handelns besteht. Darum ist Tugend objektiv ein *Ideal*, welches *unerreichbar*, oder, um mit Heidegger zu sprechen, durch eine *notwendige Unbestimmtheit* (SZ, S. 298), ausgezeichnet ist. Und dennoch soll der Mensch sich diesem Ideal *nähern*, soll *verstehend-sich-entwerfen*, wie es bei Heidegger heißt. Andererseits aber ist Tugend auch ein Ansporn *sich niemals in Ruhe und Stillstand zu setzen*, sich nie zufrieden zu geben mit dem Status quo und damit als ein endliches Wesen tugendhaft zu handeln, oder als *jeweilig faktisches Dasein* entschlossen zu sein (SZ, S. 198). Insofern kann hier ein sachlicher Vergleichspunkt aufgewiesen werden.

Der Handlungsaspekt

Heidegger entwickelt ein dezidiert handlungsbezogenes Konzept von Entschlossenheit, das er von allen ideellen und normativen Konnotationen freihalten will. Deshalb betont er sehr stark ihren situativen bzw. operationalen Charakter. Diese versetzt den Menschen *in die Existenz seiner Situation*. (SZ, S. 300) Sie ist demnach *kein leeres Existenzideal, sondern* führt den Menschen *in die Situation* hinein. (ebd.) Man muss nicht erst eine normative Vorgabe voraussetzen, um tugendhaft handeln zu können. Indem der Mensch existiert, als *faktisches* Wesen in der Welt gegenwärtig wird, ist die Theorie schon als Praxis umgesetzt. Deshalb kann Heidegger auch sagen: *Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie gestellt. Als entschlossenes handelt das Dasein schon*. (ebd.) Und dies meint: nicht wird versucht, zunächst eine theoretische Begründungsstruktur des verantwortlichen Handelns zu entwerfen, etwa als eine Theorie des moralischen Handelns, im Sinne einer Ethik, sondern die Praxis *ist* die Theorie selbst.

Bei Kant wird diese enge Verbindung zwar so nicht gezogen. Jedoch zeigt auch er, dass beide Aspekte zusammen gehören und nicht zu trennen sind, dass sich also normative Vorgaben in der Situation des Lebens konkret darstellen lassen und aufeinander bezogen sind. So gibt die Tugend *dem Gemüte eine unerwartete Kraft, sich von allen sinnlichen Anhänglichkeiten, so*

fern dieses beherrschend werden will, loszureißen (KpV A 271). Und damit drückt Kant etwas sachliches ähnliches aus: Tugend ist bezogen auf ihre Umsetzung, ist ein *Sichlosreißen*, oder, um mit Heidegger zu formulieren, ein *Sichvorrufen in die Situation*, ein *Sichstellen* in konkrete Handlungsgegebenheiten, bzw. ein Distanzieren von *sinnliche Anhänglichkeiten*. Ihm geht es nicht nur darum, Tugend als rein formale Voraussetzung moralischen Handelns zu denken, sondern auch um die Hervorhebung ihrer Operationalisierung. So gesehen kann man in diesem Punkt eine inhaltliche Entsprechung zwischen beiden Denkern feststellen.

2. Unterschiede

Allerdings zeigen sich auch hier wieder Unterschiede, die eine strukturelle Andersartigkeit beider Denkansätze im Hinblick auf die praktische Haltung zur Verantwortung klar machen.

Denn für Kant ist Tugend ein Ideal, während Heidegger es ganz eindeutig ablehnt Entschlossenheit als *leeres Existenzideal* zu begreifen (SZ, S. 300). Damit nimmt er vielleicht auch die Kantische Vorstellung eines normativ verstandenen Ethikkonzepts ins Visier seiner Kritik, wie er es an anderer Stelle in *Sein und Zeit* vorführt (Abs. 1.1.3. u. 1.4.1.3.).

Bei Kant dagegen dient die Tugend zur Realisierung einer Verantwortung, die durchgehend als ethische verstehbar ist. Denn ihr Referenzpunkt ist stets das moralische Gesetz, welches *in Ausübung* gebracht werden soll, bzw. das richtige Verhältnis zu ihm einen gewissen Zustand der Ausgeglichenheit oder *Gesundheit im moralischen Leben*, wie er es formuliert ausdrückt (MST A 52=AA 6, 409), hervorruft. Es geht also primär um die moralische bzw. ethische Existenzweise des Menschen, um die Ausrichtung am Anderen, die mit Hilfe der Tugend realisiert werden soll.

Bei Heidegger ist davon (zunächst) nicht die Rede. Denn Entschlossenheit dient zuallererst dem *jeweiligen faktischen Dasein* (SZ, S. 298), dem es um das *eigenste Seinkönnen* geht, nicht vornehmlich um das Sein der Anderen, obwohl auch solche Aspekte in *Sein und Zeit* zu finden sind. Zudem bilden bei Heidegger theoretische Grundlagenreflexionen über die Entschlossenheit und ihre praktische Anwendung eine Vollzugseinheit. Denn *als entschlossenes handelt das Dasein schon.* (SZ, S.300)

Für Kant kann man eine solche starke Betonung der Verschränkung von Theorie und Praxis ethischen Verständnisses vom Menschen nicht behaupten. Dieser trennt analytisch zwischen beiden Bereichen, obgleich er sie prinzipiell als aufeinander bezogen sieht, da Tugend *objektiv betrachtet ein Ideal*, aber zugleich *niemals in Ruhe und Stillstand sich setzen kann* (MST A 53=AA 6, 409). Die Ursache, warum Heidegger in dieser Hinsicht derartig anders zu

denken vermag, liegt eventuell in einem sehr prozesshaft gedachten Grundverständnis vom Menschen. Denn *das Wesen dieses Seienden ist seine Existenz.* (SZ, S. 298)

3.3.2.2. Die vorlaufende Entschlossenheit und die eigene Vollkommenheit

Neben diesem eher allgemeinen Verständnis einer Haltung gegenüber einer inneren Verantwortung, entwickeln Heidegger und Kant eine spezifischere Vorstellung der jeweiligen Termini. Auch zeigen sich Vergleichspunkte, die inhaltlich mit einander konvergieren, während andere divergieren. Zudem wird hier, besonders bei Heidegger, deutlich, worauf diese so genannte Entschlossenheit letztlich abzielt.

1. Gemeinsamkeiten

Die Vervollkommnung als Auftrag

Dem Begriff der Entschlossenheit wird nun ein Adjektiv vorgeordnet, nämlich ihr *vorlaufender* Charakter. Der Mensch strebt und existiert nicht allein auf ein Seinkönnen zu, das sich im Kontext raum/zeitlicher Gegebenheiten darstellen lässt, sondern er setzt sich darin letztlich mit einer inneren Bestimmung, einem Ziel dieses Strebens auseinander. Heidegger entdeckt es im Schuldigsein, einem Begriff, der bereits im zweiten Kapitel thematisiert worden war (Abs. 2.1.3.1-). Dort wurde dieser Terminus als ein Element der Grundstruktur des Menschen vorgestellt, die es ermöglicht, verantwortlich zu handeln und zu sein. Das Schuldigsein ist in diesem Kontext als eine Seinspflicht, als ein Anspruch dem eigenen Sein gegenüber, verstanden worden.

Nun ist Entschlossenheit gerade darauf ausgerichtet, sich mit der eigenen Existenz als einer *schuldigen* aktiv zu auseinander zu setzen, diese anzunehmen, wahrzunehmen, dieses Ungenügen als Telos der eigenen Lebensgeschichte zu betrachten und damit als einen Aspekt der eigenen Freiheit anzuerkennen. Weil dieses Phänomen des Schuldigseins die ganze Existenz bis zum Tod betrifft, muss der Mensch dieses als ganzes vorwegnehmen, oder, wie Heidegger es ausdrückt, daraufhin *vorlaufen*. Denn *Entschlossenheit wurde charakterisiert als das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein* (SZ, S. 305), bzw. ist ein *Sichvorrufenlassen auf das eigenste Schuldigsein* (ebd.), weil dieses *zum Sein des Daseins selbst gehört, das wir primär als Seinkönnen bestimmten.* (ebd.)

Bei Kant findet sich im Blick auf den Begriff der eigenen Vollkommenheit ein ähnlicher Sachverhalt. Im Kontext eines Vergleichs mit Heidegger spielt dabei zunächst nur ein Verständnis von Vollkommenheit eine Rolle, das die *Kultur der Vermögen* thematisiert, nicht die *Kultur der Moralität*. Erstere dient zur *Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke*. *Daß diese Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sei, (...) sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liegt, ist hieraus zu ersehen.* (MST A 23=AA 6, 391/392) Denn mit dieser Kultivierung ist *also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen* (MST A 23=AA 6, 392). Und hier finden sich inhaltliche Überschneidungen zu Heideggers vorlaufender Entschlossenheit: wie sich in dieser das Dasein zu seinem Schuldigsein verhält, weil es durch das eigene Sein dazu *aufgerufen* ist, so ist die Kultivierung der Vermögen des Menschen eine *Pflicht*, die aber zugleich als Ausdruck der Freiheit gilt, als Ausdruck des *Vernunftwillens*. Indem der Mensch sich darum bemüht, diesem inneren Anspruch gerecht zu werden, strebt er nach eigener Vollkommenheit, oder, um mit Heidegger zu sprechen, *entwirft er sich auf das eigenste Seinkönnen.* (SZ, S. 305)

Das Telos der Vervollkommnung

Nach Heidegger erhält dieses Verständnis von vorlaufender Entschlossenheit eine bestimmte Akzentuierung, der mit der Kantischen Vorstellung aus systematisch/struktureller Sicht ausgesprochen unvereinbar scheint. Gleichwohl ist die darin angedeutete inhaltliche Bedeutung derselbe.

Gemeint ist dessen Begriff eines *Seins zum Tod*, ein Terminus technicus, welcher eine Eigenheit der Heideggerschen Denkart darstellt, aber mit der Idee einer moralischen Vollkommenheit bei Kant durchaus in Beziehung gesetzt werden kann. Für Heidegger birgt die Entschlossenheit *das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit.* (SZ, S. 305) Und dies heißt: in der Auseinandersetzung mit der ontologischen Bedeutung des Todes erhält das endliche Streben des Menschen seinen tiefsten Sinn. Indem der Mensch die Totalität, die ganze Bandbreite und Wichtigkeit des Todes wahrnimmt, greift er diesem gleichsam *vor*, obwohl sein tatsächliches Eintreten noch aussteht. Mit einem Wort: er *läuft* dem Tod (geistig) *voraus*, oder, um mit Heidegger zu sprechen, er *läuft vor: Das Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit als Möglichkeit. Die Entschlossenheit wird deshalb erst als vorlaufende ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen.* (SZ, S. 306) Den Tod in seiner ontologischen Bedeutung zu

integrieren, ist deshalb eine innere Pflicht des Menschen, weil darin alle Möglichkeiten zusammen laufen. *Das Vorlaufen macht das Schuldigsein erst aus dem Grunde des ganzen Seins des Daseins offenbar.* (ebd.)

Kant entwickelt mit seiner Vorstellung einer *Kultur der Moralität* ein ähnliches Konzept. Denn *die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu tun und zwar aus Pflicht* (MST A 24=AA 6, 392). Und dies bedeutet mit Blick auf Heideggers Konzept: dem Menschen ist es als innere Pflicht seines Seins aufgetragen, sich immer mit dem eigentlichen Ziel dieser seiner Existenz auseinander zu setzen und als *Möglichkeit* wahrzunehmen. So wie bei Heidegger das Vorlaufen eine *Pflicht* gegenüber dem eigenen *Sein* als eines *Könnens* darstellt, so muss der Mensch bei Kant sein *Schuldigsein* gegenüber dem Gesetz wahrnehmen, ihm gemäß zu handeln, und dies heißt bei ihm immer: *moralisch zu sein im Hinblick auf Andere*. Im Gegenzug dazu verlangt das eigene Wesen dem Dasein die Auseinandersetzung mit dem Tod ab. Deshalb kann hier ein Vergleichspunkt angezeigt werden.

Heidegger vertieft diesen Gedanken noch zusätzlich, indem er nun den praktischen Teil dieses Vorlaufens hervorhebt. Denn die Beschäftigung, oder das Innewerden einer Grundausrichtung der eigenen Existenz auf sein Ende, den Tod hin, bedeutet *keinen Ausweg* erfinden, (...) *um den Tod zu >überwinden<, sondern dient dazu (...) der Existenz des Daseins mächtig zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen.* (SZ, S. 310) In der vorlaufenden Entschlossenheit wird deshalb *keine idealistische Zumutung* angedacht, sondern diese *entspringt dem nüchteren Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins.* (ebd.) Darum ist dieses Vorlaufen *keine erdichtete und dem Dasein aufgezwungene Möglichkeit, sondern der Modus (...), den es sich zumutet* (SZ, S. 309). Heidegger will deutlich machen, dass das Vorlaufen keine abstrakt, theoretische Vorstellung bleibt, die im Leben nicht verwirklichtbar, nicht umsetzbar ist, sondern die in der Auseinandersetzung mit den konkreten Vorgaben und Gegebenheiten des Lebens Gestalt gewinnt.

Einen sachlich verwandten Gedanken entfaltet Kant, wenn er jene *Kultur der Moralität* darin erblickt, dass *der Grund der Verpflichtung nicht in sinnlichen Antrieben (...), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen* ist. (MST A 24=AA 6, 392) Und dies bedeutet: Der Ursprung alles moralischen Strebens liegt in der eigenen Vernunftnatur des Menschen. Es geht in der moralischen Vollkommenheit eben darum, sich nicht *von sinnlichen Antrieben*, oder wie Heidegger es formuliert, von einer *flüchtigen Selbstverdeckung* leiten zu lassen (SZ, S. 310), sondern vielmehr darum, dass sich das Dasein einem Anspruch des Lebens stellt, *den es sich zumutet*, oder wie Kant sagt: *daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der*

Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei. (MST A 26=AA 6, 393) Denn dieses *Zumuten* ist inhaltlich mit dem Gedanken verwandt, dass *Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei*. Damit eröffnet sich also eine weitere Vergleichsmöglichkeit zwischen Heidegger und Kant.

2. Unterschiede

Das Vorlaufen auf den Tod hat keine ethische Bedeutung im strengen Sinn. Es geht nicht darum, in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Todes gleichsam einen Dienst am Anderen zu tun, sondern an sich selbst verantwortlich zu handeln.

Damit korreliert der Gedanke, dass Kant seine Vorstellung einer *größten moralischen Vollkommenheit* keinesfalls im Blick auf die Endlichkeit der menschlichen Existenz konzipiert hat. Im Gegenteil: die Moralität des Subjekts verweist, weil der Mensch *endlich* ist, auf einen Aspekt, der über dieses Leben und damit den Tod hinausgeht. Denn der Vorgang eines Strebens nach Vollkommenheit als ethisches Wesen ist *ein Progressus, der aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welches man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich ist.* (KpV A 220)

Heidegger macht über die denkerische Möglichkeit einer postmortalen Existenz im Hinblick auf das Sein zum Tod keine Aussagen, weder positiv noch negativ. Bei Kant dagegen ist Tugend stets als ein Wert an sich selbst bestimmt, die dem Menschen im Hinblick auf die moralische Qualität seiner Existenz als Autorität gegenübertritt. *Die Tugend, (...) wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze* (MST A 47=AA 6, 406). Bei Heidegger kann man dagegen, zumindest nicht in *Sein und Zeit*, nicht in belegen, inwiefern Entschlossenheit maßgebend und sogar bestimmend wäre, den Menschen zum Seinkönnen, zur Ausrichtung auf den Tod anzuleiten.

3.3.2.3. Die vorausspringende Fürsorge und die fremde Glückseligkeit

1. Gemeinsamkeiten

Heidegger hat, und dies mag überraschen, mit dem Begriff der Entschlossenheit aber auch einen genuin ethischen Impetus in seine Gedanken mit einbezogen. Die Verantwortung gegen sich selbst, im Hinblick auf das Zurückbleiben gegenüber dem eigenen Anspruch

(Schuldigsein) und der Auseinandersetzung mit dem eigenen Anspruch seiner Endlichkeit (Sein zum Tod), wird in der Entschlossenheit um einen dritten Aspekt erweitert. Denn der Sinn und *das Wozu der Entschlossenheit ist ontologisch vorgezeichnet in der Existenzialität des Daseins überhaupt als Seinkönnen in der Weise der besorgenden Fürsorge.* (SZ, S. 298) Gerade weil der Mensch aufgrund seiner Grundbezüge zur Welt mit Anderen zusammenlebt, in soziale Kontexte hineingestellt ist (Stichwort: In-der-Welt-sein, siehe Abs. 1.4.1.1.), bedingt sein Selbstverhältnis zugleich auch eine Beziehung zu Anderen. Demnach ist der intersubjektive Bezug, der in seiner Darstellung bisher vermisst wurde, ein Teil des eigenen Wesens, *der Existenzialität des Daseins als Seinkönnen.* Es liegt also ein grundlegender Bezug dem Anderen gegenüber vor.

Dieser kann nun, ethisch verstanden, als ein Bemühen um die fremde Glückseligkeit der Anderen verstanden werden. Denn die so genannte *Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt, nicht um ihm die Sorge >abzunehmen<, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben,(...) verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.* (SZ, S. 122) Was Heidegger damit andeutet ist demnach das folgende Sachaspekt: der Mensch tritt als ethisches Subjekt auf, weil es darum geht, dem Anderen zu helfen, ihn in dem Anliegen zu unterstützen, nämlich als *eigentliches* zu existieren, seine Freiheit sinnvoll zu gebrauchen. Nicht soll der Andere in Abhängigkeit geraten, damit ihm diese Mühe der Selbstentfaltung- und Entwicklung *abgenommen*, sondern so, dass er selbst in die Lage gebracht wird, selbstständig Entscheidungen zu fällen bzw. Verantwortung für sein eigenes Leben zu übernehmen.

Bei Kant zeigt sich ein ähnlicher Sachverhalt. Denn *moralisches Wohlsein Anderer (...) gehört auch zur Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist* (MST A 27=AA 6, 394) Gleichwohl betont er, dass die Verwirklichung der eigenen Moralität der Existenz *nun zwar eben nicht meine Pflicht ist, sondern seine Sache*, d. h. die des Anderen ist (ebd.). So gesehen kommt er Heideggers Überlegungen entgegen. Dieser verwehrt sich ja ebenfalls gegen ein verzerrtes Verhältnis dem Anderen gegenüber, das darin bestünde, *für den Anderen einzuspringen*, bzw. *ihm die Sorge abzunehmen* für sein eigenes Leben. Die echte und konstruktive Hilfe besteht gerade darin, die Kapazitäten des Anderen zu fördern, indem man ihm hilft, *seine Sache*, also seine moralische Kompetenz, zu entwickeln, oder wie es bei Heidegger heißt, *sich in seiner Sorge durchsichtig und für sie frei zu werden* (SZ, S. 122).

Deshalb kann man die *vorausspringende Fürsorge* einerseits als ein ethisches Moment im Hinblick auf die Entschlossenheit werten, aber andererseits auch in Beziehung zur Kantischen Lesart einer fremden Glückseligkeit setzen.

2. Unterschiede

Obwohl in der *vorausspringenden Fürsorge* zwar der Blick für den anderen Menschen geöffnet wird, der Mensch also ethisch handelt, soll dieses Handeln nicht dazu genutzt werden, die *ethische* Kompetenz des Mitmenschen zu steigern oder diesen in die Lage eines verantwortlich *ethischen* Handelns zu versetzen. Vielmehr geht es um eine Hilfestellung, den Anderen dazu zu befähigen, *für sich selbst*, und das heißt, *für seine Existenz Verantwortung* zu übernehmen. Damit ist Heideggers Idee einer *ethischen Verantwortung* nur eine Bedingung der Möglichkeit, den Anderen in der *Selbstverantwortung* zu stärken.

Bei Kant ist dieser Sachverhalt anders gelagert. Denn das *moralische Wohlsein Anderer* zu steigern, bedeutet tatsächlich auch, seine *ethische Verantwortung* voran zu bringen, gleichsam seine Glückseligkeit als *moralisches* Wesen. Dies ist ein struktureller Unterschied zwischen Heidegger und Kant in diesem speziellen Punkt.

3.3.3. Vergleich

Die Sorge und das Ganzseinkönnen (3.1.3.) und die sittliche Vollkommenheit und die Heiligkeit (3.2.3.)

3.3.3.1. Die Sorge und die sittliche Vollkommenheit

1. Gemeinsamkeiten

Das Leben als Selbstverantwortung

Für beide Denkansätze gilt grundsätzlich, dass Verantwortung ein wichtiges Element menschlichen Selbstverständnisses ist, unabhängig vom jeweiligen methodischen Ansatz den Heidegger (existenzial-ontologisch) bzw. Kant wählen (transzendental).

Für Heidegger bildet der Begriff der Sorge den innersten Kern einer Identität des Daseins (Abs. 1.4.1.3.). Sie ist der Wesensausdruck des Menschen, das Sein des Daseins schlechthin, seine innerste *Natur*, um mit Kant sprechen. Denn in ihr ist das *Dasein immer schon >über*

sich hinaus<, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. (SZ, S. 192). Die Sorge ist darum Ausdruck einer Verantwortung des Menschen gegenüber sich selbst, nicht primär gegenüber *anderem Seienden*, oder auch anderen Menschen. Der ethische Aspekt der Sorge ist deshalb kein wesenhaft zum Menschen gehöriges Strukturelement, was aber seine Möglichkeit keinesfalls ausschließt, wie im Begriff der Entschlossenheit (Stichwort: vorausspringende Fürsorge) nachgewiesen werden konnte. Der Mensch ist *immer schon* auf eine Ganzheit, auf die totale Übereinstimmung seines Strebens und Handelns ausgerichtet. Es geht ihm um so etwas wie Harmonie. Er will mit seiner Wesensnatur übereinstimmen, harmonisieren.

Diesen Gedanken entwickelt Kant im Kontext des begriffs der Glückseligkeit, den er ganz und gar im klassisch-philosophischen Sinn versteht. Denn *Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen der Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf einer Übereinstimmung der Natur mit seinem ganzen Zweck* (KpV A 224). Weshalb, *was unsere Natur als sinnliches Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an kommt, (...) und dies heißt, auf unsere ganze Existenz (...) bezogen werden muss* (KpV A 107). Darum haben *alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit* (GMS BA 12=AA 4, 399).

Und dies bedeutet mit Blick auf den Sorgebegriff: der Mensch ist *immer schon* auf einen Zustand aus, in welchem er in Übereinstimmung mit sich selbst lebt, in welchem er sich auf ein *Sein zum Seinkönnen, das er selbst ist* (SZ, S. 192), ausgerichtet. Darum kommt es in der Sorge nicht primär darauf an, dass man Anderen hilft diesen Zustand zu erlangen, sondern darum, dass es nach *meinen Wunsch und Willen geht*. Glückseligkeit ist deshalb ein ganzheitliches Geschehen menschlicher Existenz, und eine der wichtigsten Bestimmungen des eigenen Wesens. Denn wenn Heidegger sagt, dass es dem Menschen um das *Sein* des Menschen geht, so spricht Kant den gleichen Aspekt an, wenn er meint, dass *alles* auf Glückseligkeit ausgerichtet ist. In beiden Fällen, ist der Menschen qua Existenz auf ein Ziel ihn unterwegs, oder wie Heidegger sagt, *über sich hinaus*, einen Ausdruck, der mit Kants Aussage von der *mächtigsten und innigsten Neigung zur Glückseligkeit* in eine sachliche Beziehung gesetzt werden kann.

Das Leben als ethischer Anspruch

Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass die Anderen grundsätzlich außen vor gelassen werden. Heidegger betont, dass die Sorge um das eigene Wohlergehen zweifellos auch eine

prinzipielle Ausrichtung am Anderen beinhaltet. Denn *weil das In-der-Welt-sein wesentlich Sorge ist, (...) kann dieses Sein mit dem innerweltlich begegnendem Mitdasein Anderer als Fürsorge gefasst werden.* (SZ, S. 193) Und das heißt: die Verantwortung erstreckt sich zwar vornehmlich auf die eigene Existenz. Da aber der Mensch in der Welt lebt, ist dieser Grundverantwortung unausgesprochen auch als ethischer Anspruch mitgegeben. Damit bestätigt sich die These des ersten Kapitels, worin gezeigt worden war, dass der Weltbezug ein wichtiger Bestandteil bei der Begründung ethischen Verhaltens ist (Abs. 1.6.1.). Heidegger sagt darum: *Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. (...) Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen* (ebd.). In der Sorge, in der Verantwortung für sich selbst, ist die Verantwortung für Andere mit einbezogen, ist Teil seiner Existenz.

Diesen Gedankengang findet man in entsprechender Weise auch bei Kant wieder. Denn *Glückseligkeit also, im dem genauen Ebenmaß mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sein, macht allein das höchste Gut in einer Welt aus* (KrV B 842). Und dies bedeutet, dass das Streben nach einer Umsetzung der Verantwortung gegenüber sich selbst immer schon von einem ethischen Verhalten, oder, wie Heidegger es formuliert, von *Fürsorge* gekennzeichnet ist (SZ, S. 193). Gerade das macht sein *Sein zum Seinkönnen*, aus: das der Mensch in doppelter Weise zur Verantwortung aufgerufen ist, solange er lebt. Diese betrifft sowohl das eigene Leben als auch das der Anderen oder, wie Kant es bezeichnet, beide stehen *in dem genauen Ebenmaß* zueinander. Denselben Sachverhalt drückt auch Heidegger aus, wenn er sagt, dass *Sorge* ein Phänomen ist, das auf ein Verhalten *mit dem innerweltlich begegnendem Mitdasein Anderer* verweist.

Die Grundbedingung für Freiheit

Ein dritter Aspekt des Sorgebegriffes liegt in seiner Funktion, Grundbedingung für den Gebrauch der *Freiheit zu sein*, die dem Menschen gegeben ist. Denn in ihr *liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für eigentlich existenzielle Möglichkeiten* (SZ, S. 193) bzw. sie *liegt als ursprüngliche Struktureinheit existenzial-apriorisch >vor< jeder Verhaltung und >Lage< des Daseins.* (ebd.) Und dies bedeutet wiederum: die Verantwortung für sich selbst bedingt die grundsätzliche Annahme der Notwendigkeit von Freiheit. Nur so kann er seine Verantwortung, seine *Möglichkeiten*, wie Heidegger sagt, wahrnehmen. Darum kann die *Sorge* auch alles Handeln und konkrete Tun des Menschen, seine *Verhaltung*, bzw. seine *Lage* fundieren und leiten. Ohne *Sorge* ist

verantwortliches Handeln nicht möglich, bzw. letztlich ist alles situative Wirken und Streben von ihr begleitet.

Einen sachlich ähnlichen Punkt spricht Kant an, wenn er der Sittlichkeit des Menschen eine entscheidende Rolle bei der Bestimmung menschlicher Verantwortung zuerkennt. Denn er sagt, daß *alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des übrigen (was zum Zustand gehört), nämlich des Anteils an Glückseligkeit ausmacht (KpV A 234)* und man deshalb *jenem Wunsch, d. h. nach Glückseligkeit, dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. die Sittlichkeit eben derselben vernünftigen Wesen, hinzufügt (KpV A 235)*. Damit verweist Kant auf einen inhaltlich verwandten Sachverhalt zum Terminus der Sorge. Denn wie die Sorge die Bedingung der Möglichkeit für verantwortliches Handeln gegen sich darstellt, und gleichsam vor jedem Streben nach Glückseligkeit, oder *Verhaltung* existiert, so ist bei Kant die Sittlichkeit *die Bedingung des übrigen*, also der Glückseligkeit, weil diese letztere ja auch einen konkreten Zustand (eine *Verhaltung und Lage*, wie Heidegger es nennt) ausdrückt, während erstere die Verantwortung überhaupt und *apriorisch*, um nochmals Heidegger zu zitieren, ermöglicht. Darum können Sorge und Sittlichkeit in diesem Punkt zusammen gedacht werden.

Die Differenz zum verantwortungslosen Existenz

Ein vierter und letzter Aspekt bildet die Bedeutung der Sorge für ein freies und damit verantwortungsvolles, ein neues Identitätsgefüge des Einzelnen. Indem der Mensch für sich selbst Sorge trägt, entwickelt er eine Identität, die nicht mehr aus Abhängigkeiten heraus handelt, sondern sich ganz aus dem Bezug zu sich selbst versteht. Denn *das Selbst ist dann der ständig vorhandene Grund der Sorge. Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge. (...) Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens öffnet aber auch den Blick für die Ständigkeit des Selbst in dem Sinne des Standgewonnenhabens. Diese ist somit die eigentliche Gegenmöglichkeit zur Unselbst-ständigkeit des unentschlossenen Verfallens. (SZ, S. 322)*

Was Heidegger in diesem Passus aussagen möchte, ist folgendes: ein wirklich tiefes Selbstverständnis des eigenen Wesens gelingt nur im Blick auf ein verantwortetes Leben. Darum ist *das Selbst* der Ursprung der Sorge. Und damit ist Freiheit ein wesentlicher Bestandteil des eigenen Wesens, weil sie zuinnerst mit dem Anspruch der Verantwortung gegen sich selbst verbunden ist, oder, wie Heidegger es eigenwillig formuliert: Freiheit ist die *Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge. (SZ, S. 322)* Freiheit und Sorge sind

ontologisch miteinander verbunden. Und somit kann und muss eine Existenzweise aus Freiheit eine qualitative Differenz zu derjenigen darstellen, welche aus Abhängigkeiten heraus vollzogen wird, oder wie Heidegger es kennzeichnet, aus einem *unentschlossenen Verfallen*.

Diese Grundgedanken entfaltet Kant im Hinblick auf eine Verhältnisbestimmung von Sittlichkeit und freiem Willen. Denn die *Idee*, d. h. Gott als des höchsten Gutes, *entwirft die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit und ist mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft*. (GMS BA 29=AA 4, 409) Darum stellt verantwortliches Handeln und Sein, bzw. *das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, diesen*, d. h. den freien Willen, *in eine ganz andere Sphäre als die empirische und die Notwendigkeit, die es ausdrückt, (...) kann also bloß in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen*. (KpV A 60) Auch hier zeigt sich ein Vergleichspunkt zu Heideggers Sorgebegriff und der Sittlichkeit.

Verantwortung basiert bei Kant aus der Verbindung von Freiheit und deren Rückbezug auf die Vorgaben der eigenen Vernunftnatur, ebenso wie bei Heidegger die Selbstverantwortung aus der Verbindung von Sorge und Eigentlichkeit hervorgeht (Abs. 1.1.2.1.). So heißt es bei Heidegger, dass *das Selbst* der Grund der Sorge ist (SZ, S. 322), wie auch die *Vernunft apriorisch* auf Sittlichkeit begründet, bzw. *Eigentlichkeit* ein Teil des *Seins* des Menschen, wie auch der *freie Wille* ein Teil des *Gesetzes* der Vernunft ist, die dessen Natur ausdrückt. Damit ist die sittliche Existenzweise qualitativ von der empirischen unterschieden, oder um mit Heidegger zu formulieren, von der *Unselbst-ständigkeit des unentschlossenen Verfallens*. (SZ, S. 322) Aufgrund der Vernünftigkeit des Subjekts, wird der Mensch bei Kant in *eine ganz andere Sphäre* gehoben. Also kann man Sorge und Sittlichkeit in diesem Punkt zu einem inhaltlichen Vergleich heranziehen.

2. Unterschiede

Zwar ist mit der Sorge auch die Fürsorge integriert, ist die ethische Verantwortung Teil der Verantwortung gegen sich selbst. Allerdings betont Kant viel eindeutiger die Wechselbeziehung von Glückseligkeit und Sittlichkeit, während bei Heidegger diese beiden Aspekte im Terminus der Sorge zusammen gefasst scheinen. Die systematische Differenzierung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit bzw. Selbst- und ethischer Verantwortung, wie sie Kant vorgenommen hat, findet man bei Heidegger im Hinblick auf den Sorgebegriff nicht.

Der Grund hierfür könnte in einem zweiten unterscheidenden Aspekt liegen. Denn Theorie und Praxis, das war schon im Blick auf die Entschlossenheit sichtbar geworden (Abs. 3.1.2.), gehen in der Sorge eine unauflösliche Einheit ein. Einen ontologischen bzw. theoretischen Unterschied gibt es nicht. *Denn das Phänomen, d. h. das der Sorge, drückt daher keineswegs einen Vorrang des >praktischen< Verhaltens vor dem theoretischen aus.* (SZ, S. 193) Beide Bereiche sind gleich gewertet. Für Kant dagegen ist Sittlichkeit ein allgemein gültiges Moment ethischen Verhaltens, das für alle Menschen gilt, also intersubjektiven Charakter besitzt. Denn das *Prinzip der Sittlichkeit nun (...), erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetz für alle vernünftigen Wesen* (KpV A 56/57). Von der Sorge kann über eine solche Dimension nichts bei Heidegger gefunden werden.

3.3.3.2. Das Ganzseinkönnen und die Heiligkeit

1. Gemeinsamkeiten

Die Verantwortung des Menschen, sei sie nun als selbstbezogene oder ethische aufgefasst, hat bei beiden Denkern ein bestimmtes Ziel. Diesem liegt die Idee einer verantwortenden Existenz zugrunde. Bei Heidegger ist dieses Ziel im Begriff des Ganzseinkönnens, bei Kant im Hinblick auf die Heiligkeit des Willens verwirklicht.

Die Verantwortung als unabschließbare Aufgabe

Für Heidegger ist das Streben des Menschen nach Ganzheit ein nicht abzuschließender Prozess, der nicht von zeitlichen Grenzen bedingt ist, wie sie im Tod ultimativ vorgegeben sind. Ganzheit, die völlige Entsprechung einer Selbstverantwortung des Menschen, ist deshalb primär immer im Blick auf seine Endlichkeit, das Sterben und Todsein, zu verstehen. So sagt er auch, dass *das >Enden< ein Ganzsein des Seienden konstituieren kann, das existiert.* (SZ, S. 242) Deshalb ist *am Dasein eine ständige >Unganzheit<, die mit dem Tod ihr Ende findet, undurchstreichbar.* (ebd.) Solange der Mensch sein Leben nicht aus jener Verantwortung her versteht, die seine ganze Freiheit fordert, nämlich die Auseinandersetzung mit dem Tod, ist er nicht *ganz*, ist alles Streben nach Selbstentsprechung unter einem Vorbehalt zu sehen. Somit *gehört zu ihm sein Noch-nicht* (SZ, S. 243), bzw. *ist es*, d. h. das Dasein, *überhaupt noch nicht >wirklich<.* Gleichzeitig ist der Mensch, gerade weil er zuinnerst auf sein Ende bezogen ist, schon immer irgendwie unausgesprochen am Ziel angekommen bzw. hat eine Beziehung zum

Tod. *So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. (...) Der Tod wird damit zu einer Weise zu sein (SZ, S. 245).*

Diesen Gedanken findet man auch bei Kant ausformuliert, wenn er im Hinblick eines Bemühens der Freiheit um eine Entsprechung zum Gesetz der Vernunft, was letztlich Heiligkeit ausmacht, schreibt: *Da sie, d. h die Heiligkeit, indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als reales Objekt unsres Willens anzunehmen. (KpV A 220)* Wie der Mensch bei Heidegger als Sein zum Tod, oder Sein zum Ende *nicht notwendig Sich-Vollenden besagt (SZ, S. 244)*, so ist das Subjekt bei Kant in einem *ins Unendliche gehenden Progressus* eingetaucht, den in der Zeit zu beenden kein *vernünftiges Wesen der Sinnenwelt* in der Lage ist, und somit das zeitliche Ende dieses Vervollkommnungsprozesses nicht mit dem Tod endet, wie auch bei Heideggers das Ganzseinkönnen nicht mit dem physischen Tod abbricht.

Die Verantwortung als höchstes Ziel

Heidegger begreift die Selbstverantwortung primär aus seinem Verhältnis zum Tod, als die absolute Möglichkeit, dieser Verantwortung gerecht zu werden. Der Tod ist demnach *eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. (SZ, S. 250)* Seine eigene Endlichkeit bewusst anzunehmen, sie zu *übernehmen*, ihr zu entsprechen, indem man sich bewusst in eine Beziehung zu ihr setzt, bedeutet gleichsam, den Sinn des Lebens selbst zu erschließen, mit einem Wort, heilig zu werden und zu sein. Denn dadurch wird der Mensch ganz, und zwar in dem Sinne, als dass er das *Ganze* des eigenen Lebens, seinen Sinn, seine Bedeutung, seinen Anspruch, in der Ausrichtung auf den Tod konzentriert und verdichtet. Denn *wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verweisen.* Darum muss die Möglichkeit des Todes als Möglichkeit *verstanden*, als Möglichkeit *ausgebildet und im Verhalten zu ihr* als Möglichkeit *ausgehalten* werden. (SZ, S. 261) Und dies heißt: streben nach Heiligkeit, streben nach einer völligen Entsprechung der eigenen Existenz gemäß dem Anspruch des Lebens selbst.

Diesen Gedanken entfaltet auch Kant in seinem Grundverständnis der Heiligkeit des Willens. Denn *die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine*

Vollkommenheit (KpV A 220). Damit kann ein Bogen zum Ganzseinkönnen des Daseins bei Heidegger geschlagen werden. Wie bei diesem die Verantwortung im absoluten Anspruch des Todes zusammenläuft, der Mensch gleichsam *auf sein eigenes Seinkönnen verwiesen ist*, so ist er bei Kant im Zustand höchster Vollkommenheit, wenn seine Freiheit dem Anspruch des moralischen Gesetzes gerecht wird bzw. in *völliger Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz*. Diesen Sachverhalt kann man als Vergleichspunkt zwischen dem Begriff des Ganzseinkönnens und dem der Heiligkeit nennen.

Die Verantwortung als tägliche Praxis

Es gibt aber noch einen dritten Aspekt, der dieses theoretische Ziel der menschlichen Verantwortung wieder zurück biegt in deren alltägliche Umsetzbarkeit und Operationalisierbarkeit. Heidegger sieht drei Möglichkeiten konstruktiv mit dem Tod umzugehen:

1. Tod als eigenste Möglichkeit
2. Tod als unbezügliche Möglichkeit
3. Tod als unüberholbare Möglichkeit

Im Hinblick auf die Frage nach einer Praxisbezogenheit des Strebens nach Ganzheit, soll auf die erste der drei Möglichkeiten, die so genannte *eigenste Möglichkeit*, eingegangen werden. In dieser *bleibt es*, d. h. das Dasein, *in seiner ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen (...)* das heißt *vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann*. *Das Verstehen dieses >Könnens< enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.* (SZ, S. 263) Der Mensch soll seine Verantwortung dahingehend konkretisieren, dass er sich von den Faktoren befreien lernt, die das Bewusstsein dieser Verantwortung, nämlich den Tod anzunehmen, trüben könnte, was Heidegger die *Alltäglichkeit des Man-selbst* nennt.

Einen sachlich verwandten Gedanken findet man bei Kant. Denn *der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen, und sich bewußt werden, daß man es könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, daß man es tun solle, das heißt, sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben* (KpV A 283). Wie bei Heidegger der Mensch den Tod als Teil des Lebens *verstehen* kann, so *soll* dieser bei Kantv das moralische Gesetz umsetzen, also heilig handeln. Damit nämlich *erhebt* er sich *über die Sinnenwelt*, bzw.

bleibt dem Man entrissen, wie es bei Heidegger heißt. Somit hat das Streben eine sehr konkrete Dimension.

Das Ziel des Lebens als ethische Verantwortung

Für Heidegger verbindet sich das Streben nach Ganzsein der eigenen Existenz mit der Notwendigkeit eines ethischen Bezugs, wie er in seiner Auslegung des Todes als *unüberholbare Möglichkeit* ausführt.

Denn in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Todes bzw. seiner Bedeutung für das eigene Leben, ist der Mensch dazu angehalten, sich von einer rein selbstbezogenen Existenzweise zu distanzieren und den Anderen wahrzunehmen. So *erschließt das Vorlaufen der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.* (SZ, S. 264) Weil das eigene Leben ein unablässiger Prozess der Angleichung an eine Entsprechung zur eigenen Endlichkeit darstellt, wird dem Menschen bewusst, dass er in keinen Moment seines Lebens in wirklich vollkommener Weise und ganz diesem Anspruch genügt. Darum *bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen.* (ebd.). Der ethische Aspekt ist hier offenkundig: weil das einzelne Dasein sich seiner Begrenztheit bewusst und sich der Unabschließbarkeit seines Strebens gegenwärtig ist, wird es den Anderen in seinem Streben ebenso achten, als Zweck an sich selbst und nicht als Mittel zu instrumentalisieren, oder, wie es bei Heidegger heißt, ihn nicht *verkennen und mißdeutend auf die eigene*, d. h. Existenzmöglichkeit *zurückzuzwingen*.

Bei Kant findet sich im Kontext der Heiligkeit des Willens eine ähnliche Denkfigur. Denn weil der Mensch als Zweck an sich selbst ist (Abs. 1.2.1.), Heiligkeit aber ein Ausdruck für das vollendete Streben nach einer Entsprechung von Gleichgewicht und moralischem Gesetz, darstellt, drückt sich dieses Streben auch im Hinblick auf das Verhalten gegenüber den Anderen aus. So sagt Kant: *Daß also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil sie das Subjekt des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist* (KpV A 237). Indem der Einzelne nach Heiligkeit strebt, muss dieser den Anderen darin ebenso respektieren, also als moralisches Wesen achten, wie auch bei Heidegger der Andere aufgrund seiner Grundausrichtung auf den Tod *sein gelassen*, bzw. nicht instrumentalisiert werden darf.

2. Unterschiede

Der transzendente Aspekt der Verantwortung

Für Heidegger ist das Sein zum Tod zwar ein *ins Unendliche gehender Progressus*, wie Kant dies im Hinblick auf eine Angleichung des freien Willens an das Gesetz der Moralität herausgearbeitet hat. Allerdings gibt er keine Auskunft über eine mögliche Vollendung dieser Verantwortung dem Tod gegenüber. Er sagt zwar, dass ein Ende des physischen Todes, die Frage nach dem Ganzseinkönnen obsolet werden lässt (SZ, S. 242). Allerdings kann kein Textverweis ausfindig gemacht werden, der von einer prosepektiven Erfüllung dieses Strebens ausgeht.

Auch für Kant ist Heiligkeit ein nicht abschließbarer Vorgang. Jedoch kann er das Streben danach in eine welttranszendente Dimension übersetzen: in den Bezug zu Gott. So *kann es zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber es ein Geschöpf niemals bringen.* (KpV A 149) Gleichwohl ist Heiligkeit *nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich* (KpV A 220). Denn dieser unendliche Fortschritt im Heiligwerden *ist von dem größten Nutzen, (...) in Ansehung der Religion.* (KpV A 221) Heiligkeit kann *dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Anteils zukommen* (KpV A 222). Darum ist die religiöse Ausrichtung der Heiligkeit grundverschieden von einem eher weltimmanenten Verständnis des Ganzseinkönnens.

Der ideale Aspekt der Verantwortung

Damit zusammen hängt auch ein zweiter Aspekt, welcher beide Denker in sachlich sehr verschiedener Weise darlegen. Für Heidegger ist der Begriff des Ganzseinkönnens lediglich eine *ontologische Möglichkeit*. Das Streben nach einer vollkommenen und somit der eigenen Endlichkeit entsprechenden Existenzweise ist demnach kein *>inhaltliches< Existenzideal*, das dem Menschen *>von außen< aufgezwungen* werden könnte (SZ, S. 266). Bei Kant dagegen wird Heiligkeit ausdrücklich als ein Ideal verstanden, als *Ideal der Heiligkeit*, welches letztlich ein religiöses ist (KpV A 149 ff).

So zeigen sich im Hinblick auf die Verantwortung des Menschen, *sachliche* Überschneidungen zwischen Heidegger und Kant, aber auch maßgebliche *strukturelle* Unterschiede, die innerhalb einer solchen komparativen Interpretation beider Denker nicht

umgedeutet werden dürfen. Zudem war erkannt worden, dass die Verantwortung als Selbstverantwortung bei Heidegger sehr viel stärker thematisiert ist als dies bei Kant der Fall ist, der den Fokus auf den ethischen Aspekt der Verantwortung gelegt hat.

Im folgenden Kapitel sollen die Erkenntnisse des dritten wie auch der beiden ersten Kapitel, anhand der drei thematischen Kapitel, Faktizität der Existenz (Abs. 1.1-1.6.), ihre ethischen Grundlagen (Abs. 2.1.-2.3). und deren ethische Verantwortung (Abs. 3.1.-3.3.), zusammengefasst werden. Dabei werden die drei Themenkreise, *Existenz, unbedingtes Sollen und Verantwortung*, mit Blick auf die methodische Leitdifferenz Sein und Vernunft, die darin erarbeiteten Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede untersucht, um zu zeigen, dass die Möglichkeit eines Vergleichs zwischen Heidegger und Kant innerhalb dieser drei ausgewählten Sachbereiche sinnvoll und sachlich begründet ist. So soll auch auf Grenzen und Probleme der vergleichenden Untersuchung aufmerksam gemacht werden, die bisher nicht dargestellt werden konnten.

4. Existenz und unbedingtes Sollen - unbedingtes Sollen und Existenz

Mithilfe des Begriffes der ethischen Verantwortung wurde in den voran gegangenen Kapiteln dieser Arbeit ein inhaltlicher Vergleich, trotz strukturell/terminologischer Divergenzen, zwischen Heidegger und Kant entwickelt. Dieser wurde thematisch im Blick auf drei Aspekte ihres Denkens umgesetzt, was sich im Titel der Untersuchung niederschlägt:

Im ersten Kapitel war der Fokus auf die *Faktizität der Existenz* gelegt worden, also auf die Herausarbeitung von existenziellen Grundlagen menschlichen Selbstverständnisses. Dies geschah zum einen im Bezug auf den individuellen Selbstvollzug des Menschen (Abs. 1.1.-1.3.), zum anderen in seinem Verhältnis zum Phänomen der Weltwirklichkeit (Abs. 1.4.-1.6.). Im zweiten Kapitel wurden dagegen die theoretischen Fundamente eines ethischen Selbstverständnisses des Menschen eruiert, die unter dem Begriff des *unbedingten Sollens* zusammen gefasst sind. Besonders wurde im Vergleich darauf geachtet, ob sich auch genuin ethische Strukturmerkmale der menschlichen Existenz bei Heidegger finden lassen (Abs. 2.1.-2.3.).

Im dritten Kapitel sind diese Strukturen im Hinblick auf eine im Wesen der eigenen Existenz liegenden Verantwortung hin analysiert worden, wobei der Begriff der Verantwortung sowohl als eine Verantwortung gegenüber dem eigenen Leben (Selbstverantwortung), als auch

gegenüber Anderen (ethische Verantwortung) verstanden wurde. Besondere Aufmerksamkeit wurde dabei dem Auffinden ethischer Sachverhalte in Heideggers existenzial-ontologischem Ansatz gewidmet (Abs.3.1.-3.3.).

Am Ende jedes Kapitels wurde ein direkter Vergleich der jeweiligen Standpunkte Heideggers und Kants zu ausgewählten Schlüsselbegriffen der entsprechenden Themen dargeboten, in welchen inhaltliche Konvergenzen bzw. Divergenzen herausgestellt und zur Diskussion gestellt wurden. Alle drei Themenkreise fließen demnach in den Titel des Dissertationsprojekts zusammen, der an dieser Stelle nochmals in Erinnerung gerufen werden soll:

Faktizität der Existenz (1.Kapitel) und unbedingtes Sollen (2. Kapitel). Zur ethischen Verantwortung (3.Kapitel) bei Heidegger und Kant (als Vergleich).

Dieses vierte und letzte Kapitel soll helfen, die in der vergleichenden Untersuchung gewonnenen Resultate aus den drei oben genannten Themenkreisen zu systematisieren und aufzeigen, welche Konvergenzen und Divergenzen sich im Blick auf die drei Bereiche der Untersuchung finden lassen.

Es geht damit einerseits um eine geraffte Zusammenfassung dessen, was bisher erarbeitet und im Verlauf der vergleichenden Untersuchung aufgefunden werden konnte. Der Titel dieses Kapitels *Existenz und unbedingtes Sollen – unbedingtes Sollen und Existenz* soll in diesem Zusammenhang deutlich machen, dass sich das existenzielle Denken Heideggers und das ethische Denken Kants gegenseitig befruchten, auch wenn beide Ansätze methodisch und strukturell unterschiedlich verstanden und umgesetzt sind. Es soll ein methodischer Durchgang durch die Kapitel und Abschnitte der Untersuchung unternommen werden. Denn nur so entfaltet sich das ganze theoretische Panorama dieser Arbeit.

4.1. Die Faktizität der Existenz und die Subjektivität

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurden Grundstrukturen menschlichen Selbstverständnisses bei Heidegger und Kant herausgearbeitet, die unter dem Begriff einer *Faktizität der Existenz* zusammengefasst wurden. Zwei Aspekte konnten dabei exemplarisch in den Blick genommen werden. Zunächst wurden Facetten eines fundamentalen Selbstverständnisses des Menschen untersucht (Abs. 1.1.-1.3.). Darauf aufbauend wurde dieses in ein Verhältnis zum Phänomen der Welt gesetzt (Abs. 1.4.-1.6.). An die Darstellung dieser beiden Aspekte der *Faktizität der Existenz* anknüpfend, wurde eine vergleichende Analyse durchgeführt.

Der erste Bereich, in dem eine Zusammenfassung und Problematisierung der herausgearbeiteten Erkenntnisse gelingen soll, ist die Darstellung einer *Faktizität der Existenz* bei Heidegger und der *Subjektivität* bei Kant. Darum auch der Name der Überschrift: *Faktizität der Existenz und Subjektivität*. Beide Begriffe drücken eine Grundeinsicht ihres Denkens, im Bezug auf das Selbstverständnis des Menschen, aus und sind trotz ihrer strukturellen Verschiedenheit doch aufeinander beziehbar, wie in den vergleichenden Abschnitten (Abs. 1.3. u.1.6.) zu zeigen versucht wurde. Welche Schwierigkeiten bei der Interpretation und welche bedenkenswerten inhaltlichen Sachbezüge dabei aufgedeckt werden konnten, soll nun dargelegt werden.

4.1.1. Zum Vergleich

Das Sein um des Seins willen (1.1.1.) und der Mensch als Zweck an sich selbst (1.2.1.)

1. Gemeinsamkeiten

Für Heidegger und Kant steht fest, dass sich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst als ein Verhältnis zu einem letzten tragenden Grund seiner Existenz darstellen lässt. Bei Heidegger ist dies das eigene Sein (*SZ*, S. 12), bei Kant die Vernunftnatur des Menschen (*GMS BA 64=AA 4*, 428). Dieser Grundbezug drückt damit zugleich eine Wesensbestimmung des Menschen aus, die sich als strukturelles Unterscheidungskriterium dieser Arbeit heraus gestellt hat, nämlich die Leitdifferenz zwischen Sein und Vernunft.

Daran anknüpfend wurde dieses Selbstverhältnis als ein Freiheitsverhältnis interpretiert. Bei Heidegger ist Freiheit Ausdruck einer inneren Unabhängigkeit des Menschen von vorgegebenen, theoretischen Einschränkungen bei dem Versuch eine Wesensbestimmung des Daseins heraus zukristallisieren (*SZ*, S. 12). Bei Kant wurzelt Freiheit in der Unabhängigkeit einer Instrumentalisierung der eigenen Existenz durch Andere (*GMS BA 66/67=AA 4*, 429). Folgende thematischen Sachverhalte lassen sich deshalb herausheben:

Selbstverhältnis als Verhältnisses zum eigenen Wesen

Selbstverhältnis als Freiheitsverhältnis

2. Unterschiede

Im Gegensatz zu Heidegger liegt für Kant im freien Selbstbezug des Subjekts bereits ein ethisches, also auf den Anderen hin ausgerichtetes Existenzverständnis vor. Der Mensch ist nicht nur *da* im *sein*, Dasein, sondern er ist ebenso ein Dasein *für* Andere. Damit ist er zugleich als ein Adressat für ethisches denken, weshalb ihn Kant in dieser Hinsicht nicht nur als Subjekt, sondern auch als *Person* bezeichnet. Die Grundmöglichkeit in seinem Lebensvollzug frei und prinzipiell frei zu sein, legt darum das Fundament für ein Beziehungsgeschehen zwischen den Mitmenschen grund. Dieser Punkt wird noch einmal im Schlußteil zum Thema gemacht werden (Kap.5).

4.1.2. Zum Vergleich

Die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit (1.1.2.) und die Freiheit und die Naturkausalität (1.2.2.)

4.1.2.1. Die Eigentlichkeit und die Freiheit

1. Gemeinsamkeiten

Heidegger versteht den Begriff der Eigentlichkeit als Ausdruck einer im Menschen liegenden Grundfähigkeit, über das eigene Leben grundsätzlich frei verfügen zu können, sich selbst zu besitzen und damit als autonomes Wesen zu existieren (SZ, S. 42). So ist auch bei Kant Freiheit ein wesentliches Strukturmoment des Subjekts, wenn er Freiheit in ihrer transzendentalen, also theoretischen Dimension, als *Vermögen* des freien Handelns entwickelt (KrV B 581/586).

Damit zeigt sich ein zweiter Aspekt von Freiheit. Heidegger versteht diese nämlich nicht nur als grundsätzliche Fähigkeit, in der das eigene Wesen zum Ausdruck kommt. Vielmehr ist sie eine praktische Vollzugsgröße des alltäglichen Lebens (SZ, S. 42). Für Kant zeigt sich Freiheit in ihrer Handlungsbezogenheit darin, dass sie zwar auch eine transzendente Seite besitzt, aber sich gleichzeitig im Tun und Wirken ausdrückt (GMS BA 101=AA 4, 448). Somit finden sich zwei Momente einer sachlichen Beziehung zwischen beiden Denkern:

Die Freiheit als grundsätzliche Fähigkeit

Die Freiheit im praktischen Vollzug

2. Unterschiede

Heidegger unternimmt in *Sein und Zeit* selten oder gar nicht den Versuch, den Begriff der Eigentlichkeit explizit als ein terminologisch als Freiheit theoretisch zu begründen, sondern gibt ihm eine grundsätzlich ontologische Bedeutung, in der der Mensch nicht als Aktzentrum, im klassischen und damit auch Kantischen Sinne, verstanden, sondern als reine Vollzugsgröße aufgefasst wird. Damit einher geht ein Problem, das im Verlauf der Untersuchung immer häufiger auftrat: der übertragene Sinngehalt der Termini Heideggers. Eigentlichkeit zum Beispiel bezieht sich nicht auf empirische Handlungen, sondern auf das Sein selbst. Die Freiheit besteht nicht mehr darin tatsächliche Handlungen auszuführen, sondern das eigene Sein zu praktizieren, es zu sein (SZ, S. 42). Wie aber ist diese Praxis verstehbar? Damit es wird schwierig, die Bezugsgrößen dieses freien Handelns auszuloten.

4.1.2.2. Die Uneigentlichkeit und die Naturkausalität

1. Gemeinsamkeiten

Zunächst kann Heidegger den Begriff der Uneigentlichkeit als Ausdruck der eigenen Endlichkeit, der Begrenztheit verstehen. Insofern ist *Uneigentlichkeit* ein Zustand des Menschen in seiner alltäglichen und damit sozial-kulturellen Grundverfasstheit, die als *natürlich* bezeichnet werden darf (SZ, S. 43). Bei Kant liegt diese Grundabhängigkeit in der Bedingtheit des Menschen von empirischen Gestzen, denen er *natürlicher* Weise unterworfen ist (KpV A 36/121).

Ein zweiter Aspekt dieser Bedingtheit, liegt für Heidegger im der Bestimmung der Freiheit. In seinem natürlichen Zustand, den er als einen Zustand der Unfreiheit darstellt, der so genannten *Durchschnittlichkeit*, ist der Mensch zugleich auf die Freiheit seines Wesens verwiesen (SZ, S. 43), sodass alle Aspekte jener abhängigen Existenz als *Modi* der Eigentlichkeit verstanden werden können (SZ, S. 44). Für Kant werden die empirischen Gegebenheiten resp. die Naturgesetze immer auf Freiheit und damit immer auch auf die ethische Bedeutung zurück gebunden (KpV A 123). Die *Naturkausalität* ist darum ein *Typus* der Freiheit. Somit ergeben sich zwei sachliche Momente einer vergleichenden Relation:

Abhängigkeit als Ausdruck von Begrenztheit

Abhängigkeit im Hinblick auf Freiheit

2. Unterschiede

Denn Heidegger begreift die Uneigentlichkeit nicht im Sinne einer empirisch/physikalischen Begrenzung des Menschen, sondern verweist damit primär auf eine Gesetzmäßigkeit der mental/sozialen Umwelt des Menschen (SZ, S. 43). Dieser Unterschied war maßgebend für die weitere Untersuchung. Denn es zeigte sich, dass Heideggers Weltverständnis eine sozial/ontologische Tendenz aufweist. Obwohl er psychologische Aspekte dieses Abhängigkeitsverständnisses in eine Untersuchung einfließen lässt (ebd.), will er dieses grundsätzlich als ein ontologisches verstanden wissen, was sich in den Begriffen *Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit* ausdrückt (ebd.).

4.1.3. Zum Vergleich

Die Faktizität der Existenz und die Jemeinigkeit (1.1.3.) und die Subjektivität und das Selbstbewusstsein (1.2.3.)

1. Gemeinsamkeiten

Ein erster gemeinsamer Aspekt zeigte sich darin, dass der grundlegende Selbstvollzug des Menschen als ein personaler und damit individueller verstanden wird. Bei Heidegger kommt dieser Sachverhalt in einem persönlichen, einzigartigen Vollzug der eigenen Existenz, Jemeinigkeit von ihm genannt, zum Ausdruck (SZ, S. 42). Der Mensch ist zunächst kein Konglomerat von intentionalen Akten (SZ, S. 48), sondern der personale Gestalter des persönlichen Lebens. Kant begreift im Gegenzug dazu den selbstbewussten Vollzug des Subjekts als einen personalen (*KrV* B 157), in welchem jene Unmittelbarkeit zum Ausdruck kommt, jener innere Selbstbezug, der die eigene Persönlichkeit zu der *meinigen* macht (SZ, S. 42).

Ein zweiter Aspekt liegt in der kritischen Haltung gegenüber einem substanziellen Verständnis dieser Personalität. Heidegger verwehrt sich ganz entschieden gegen die denkerische Annahme eines objektiv erkennbaren Wesenskerns des Menschen, der klassischerweise unter dem Begriff der Seele, etc. behandelt wird (SZ, S. 48). Das Wesen des Menschen versteht er dagegen als ein vollzogenes und keineswegs als einen rational erfassbaren Gegenstand (ebd.). Das Selbstverständnis kann daher nur ein existenzielles, niemals ein substanzielles sein.

Kant greift diesen Gedanken auf, wenn er den Akt des selbstbewussten Wahrnehmens der eigenen Existenz, wie es sich im *ich bin* sprachlich ausdrückt (*KrV* B 157), gegen eine reflexive Erkenntnis dieses Vorganges, das *ich denke*, abhebt und differenziert (*KrV* B 158). Das Subjekt tritt zunächst in eine Beziehung zu sich selbst, und dann erst in ein Verhältnis zu sich als einen Gegenstand des Denkens (*KrV* B 404/422). Insofern kann die Kantische Lesart einer Existenzgewissheit im Bewusstsein des Menschen durchaus als eine existenzielle gedeutet werden, wie sie Heidegger im Begriff der Jemeinigkeit grundlegt.

Ein dritter Aspekt ist der damit einhergehende Bezug des Menschen zum Phänomen der Welt. Für Heidegger ist mit dem Selbstvollzug des Daseins zugleich auch Welt gegenwärtig (*SZ*, S. 57). Der Mensch *ist* sein Weltverhältnis. Kant versteht den Vorgang des Selbstbewusstseins als eine unmittelbare Wahrnehmung von Welt als einer vorgestellten Größe (*KrV* B 276). Somit ergeben sich drei gemeinsame Momente:

Existenzvollzug als personales Geschehen

Existenzvollzug ist kein Ausdruck einer Substantialität des Menschen

Existenzvollzug ist Ausdruck eines Bezugs zum Phänomen der Welt

2. Unterschiede

Für Heidegger spielt sich der personale Vollzug des eigenen Lebens nicht *im* Bewusstsein ab, sondern im eigenen *Sein*. Aus diesem Grund ist auch so schwer bestimmbar, was der Terminus Jemeinigkeit sinngemäß meint. Denn er drückt aus, *dass* der Mensch sein *eigenes* Sein vollzieht. Im Vollzug der eigenen Existenz steht dieser nicht *in* etwas oder im Verhältnis *zu etwas*, sondern *als* er selbst *in* sich selbst. Zwischen dem Wesen des Menschen und dessen Vollzug gibt es deshalb keinen epistemologischen Unterschied (*SZ*, S. 42).

Kant dagegen differenziert hier zwischen einem reinen Selbstvollzug (*ich bin*) und einem verobjektivierten Selbstbezug (*ich denke*) durch den Intellekt. Weil Heidegger einen anderen methodischen Zugang wählt, ist dieser Unterschied in seinen Ausführungen nicht relevant. Er transzendiert nämlich das bewusstseinsphilosophische bzw. transzendente Denken Kants, aber um den Preis, dass eine qualitative Bestimmung dieses Selbstvollzugs nicht mehr möglich wird.

Damit ergibt sich auch ein zweiter Unterschied: der Mensch hat keine Substanz, keine letzte Essenz seines Wesens, keine Seele etc, (*SZ*, S. 42). Denn beides fällt in seinem Seinsvollzug zusammen. Aufgrund dieser Erkenntnis lehnt Heidegger eine denkerische und tatsächliche

Erkennbarkeit einer solchen kategorisch ab. Kant dagegen verwehrt sich allein gegen eine Extrapolierung des Gedankens eines selbstbewussten Existenzvollzugs auf die begriffliche Vorstellung einer erfahrungsunabhängigen Substanz des Menschen.

Ein drittes und letztes Unterscheidungsmerkmal zeigt sich in der Verhältnisbestimmung von Mensch und Welt. Heidegger lässt beide Bereiche nahtlos ineinander übergehen, wobei dies mit dem psychologisch klingenden Terminus der *Vertrautheit* belegt (SZ, S. 54) und sprachlich veranschaulicht wird. Es macht deshalb keinen qualitativen Unterschied, ob Welt nur eine vorgestellte oder reale Bezugsgröße ist. Damit wird ein neues Weltverständnis entworfen, welches das Theorem der Subjekt/Objekt-relation unterläuft. In diesem Sinne hat Heidegger hier sprichwörtlich *gründlicher* gedacht als Kant. Denn bei diesem bleibt die klassische Trennung von Subjekt und Objekt als eine wichtige Grunderkenntnis bestehen (KrV B 278).

Bilanzierend kann man also sagen, dass sich in allen drei Abschnitten Vergleichspunkte hinsichtlich der Grundstrukturen eines fundamentalen Selbstbezugs des Menschen finden ließen, der einen ersten wichtigen Aspekt der *Faktizität der Existenz* ausmacht. Der zweite zeigte sich in der Untersuchung eines daraus sich ergebenden Weltbezugs des Menschen und den sich daraus ergebenden Konsequenzen, bzw. der Frage nach Strukturen ethischen Handelns.

4.1.4. Zum Vergleich

Das In-der-Welt-sein, die Selbstheit, die Sorge (1.4.1.) und die Welt und die transzendente Apperzeption (1.5.1.)

4.1.4.1. Das In-der-Welt-sein und die Welt

1. Gemeinsamkeiten

Für Heidegger ist die Welt ein Teil des Wesens des Menschen und damit Teil seines Existenzvollzugs. Darum kann keinesfalls statisch, sondern muss dynamisch verstanden werden. Sie ist primär kein Gegenstand, den der Mensch erst noch rekonstruieren muss, sondern integraler Bestandteil des eigenen Lebensrhythmus (SZ, S. 62). Die Welt ist gleichsam *im* Menschen (ebd.). Kant begreift Welt als einen idealen Faktor. Denn diese ist abhängig von den Erkenntnisstrukturen des Menschen (KrV B 535) und somit ebenfalls *in*

ihm, also Teil seiner Vorstellungen, weil der Verstand die Grundbedingungen von Welt in sich trägt (*GMS BA 111=AA 4, 453*).

Ein zweiter Aspekt betrifft das Wesensverständnis von Welt. Nach Heideggers Denkansatz zu urteilen, ist dieses kein Konglomerat von intellektuellen Vorgängen, keine Summe empirischer Sinneseindrücke, sondern Teil des gelebten Alltags des Menschen, seiner *Alltäglichkeit* (*SZ, S. 65*). Diese wesensmäßige Abhängigkeit der Welt vom Menschen erkennt man bei Kant darin, dass er diese nicht als Gegenstandsgröße begreift, sondern letztlich als *Inbegriff* von Gegenständlichkeit überhaupt verstanden wird. Weil der Terminus *Inbegriff* aber einen Vernunftsbegriff darstellt (*KrV B 447*), ist Welt gewissermaßen immer schon *entdeckt*, weil Teil der eigenen, vernünftigen Natur (*KrV B 391/447*).

Ein dritter Aspekt bezieht sich auf den Akt des Erkennens von Welt. Nach Heidegger ist dieser ein inneres Geschehen, das jenseits des reflexiven Denkens abläuft, was er durch den Begriff des *Bewendenlassens* von Welt ausdrückt (*SZ, S. 84*). In der transzendentalen Apperzeption des *ich denke* Kants kommt derselbe Sachverhalt zur Geltung. Denn diese meint nichts anders, als dass sie die Bedingung der Möglichkeit von Welterkenntnis überhaupt gewährleistet (*KrV B 132*) und somit irgendwie *immer schon* abläuft, weil sie Teil des Bewusstseinsaktes selbst ist. So zeigen sich drei Facetten, die gemeinsame Sachbezüge berühren:

Welt als Aspekt der Existenz des Menschen

Wesen der Welt als Ausdruck der eigenen Existenz

Welterkennen als Akt des Menschen

2. Unterschiede

Allerdings finden sich dabei auch Differenzen. Heidegger versucht nicht das Erkenntnisgeschehen theoretisch zu begründen. Er verweist nur darauf, *dass* sich dieses so und so abspielt und vollzieht. Weder versucht er die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis zu eruieren, noch das *Wie* des Erkennens systematisch auszuarbeiten (*SZ, S. 86*), wie dies Kant umgesetzt hat. Dieser bemüht sich um eine möglichst nachvollziehbare Argumentationsstruktur, die erklärt, welche Bedingungen und welche Prozesse beim Erkennen von Welt ablaufen. Dies könnte man Heideggers Ausführungen in *Sein und Zeit* als Kritikpunkt auslegen, was noch im Schlussteil diskutiert werden soll.

Desweiteren begreift Heidegger die Welt, wie schon angedeutet wurde (Abs. 1.1.3.1.), nicht als empirische Größe. Sie hat einen eher pragmatischen, dynamischen Sinn. Die Welt ist die alltägliche Welt des gelebten Lebens (SZ, S. 66). Sie erscheint nicht im Bewusstsein, sondern geschieht wie sie eben geschieht. In gewisser Weise könnte dies als Tautologie ausgelegt werden: Welt ist im Vollzug des eigenen Lebens das, was sie schon immer ist (SZ, S.67).

4.1.4.2. Die Selbstheit, die Sorge und das Selbstbewusstsein

2. Gemeinsamkeiten

Da der Mensch mit der Welt im lebendigen Kontakt steht, stellt sich die Frage nach einer sich darin durchhaltenden Identität seiner Personalität. Für Heidegger ist diese Ausdruck seines Selbstvollzugs. Mit der Beziehung zur Welt (Stichwort: In-der-Welt-sein) ist eine Identität des Menschen jeweils schon mitgegeben, (SZ, S. 313), ist die so genannte *Selbstheit* eine unmittelbare Form einer Selbstgegenwart.

Kant versteht die menschliche Identität als ein die Welterkenntnis begleitendes Selbstbewusstsein, das sich der Selbigkeit seiner Akte, also seinem kontinuierlichem Identischsein, bewusst ist (*KrV* B 133). Im Hinblick auf den Erkenntnisvorgang von Welt nennt er diesen Sachverhalt *Synthesis des Mannigfaltigen* (ebd.). Für Heidegger tritt innerhalb dieses weltbezogenen Identitätsverständnisses so etwas wie ein Selbst des Menschen hervor. Im Vollzug seines Lebens in der Welt tritt Identität als persönliche auf, als *Ich-sagen*, wie er es nennt (SZ, S. 321). Ebenso ist für Kant im einheitsstiftenden Erkennen von Welt durch ein Selbstbewusstsein zugleich das Bewusstsein einer Identität mit gesetzt (*KrV* B 135). Damit lassen sich zwei Facetten einer sachlichen Beziehung zwischen Heidegger und Kant festhalten:

Identität als Teil des Selbstvollzugs

Identität als Akt des Selbstbezugs

2. Unterschiede

Heidegger entfaltet in *Sein und Zeit* eine umfassende Kritik am *ich denke* der transzendentalen Apperzeption, welches er als ein zu kurz gedachtes Identitätsverständnis vom Menschen auslegt. Er wirft Kant dabei vor, das *ich denke* als eine substanzielle Größe umgedeutet und

verobjektiviert zu haben (SZ, S. 321). Dadurch habe er die Seinsebene dieser Identität nicht thematisiert. Infolgedessen konnte er, seinem Dafürhalten nach, auch nicht die ontologische Bedeutung des Weltbegriffs erkennen (ebd.).

Allerdings ist diese Kritik, meines Erachtens, völlig reduziert dargestellt und verkennt die Erkenntnisintention der Überlegungen zu diesem Thema in der *Kritik der reinen Vernunft*. Denn das *ich denke* impliziert lediglich eine theoretische Grundannahme, die Kant macht, damit Welt überhaupt als solche erkannt werden kann. Gemeint ist damit kein Substanzphänomen. Und hier missachtet Heidegger die Absicht des Kantischen Ansatzes. Denn diesem geht es um die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Aus diesem Grund unternimmt er auch den Versuch, Strukturelemente der Welt zu untersuchen (so etwa in der transzendentalen Ästhetik bei der Erörterung der Anschauungsformen von Zeit und Raum). Das *ich denke* ist damit nur eine Grundbedingung des Erkennens und keine substantielle Größe.

Kant sieht im Selbstvollzug des Bewusstseins keine innere Dissonanz aufbrechen, sondern versteht das dieses vielmehr als eine Einheit der Synthesis, nicht als Zweiheit (*KrV* B 135). Dagegen begreift Heidegger den Menschen im Grundbezug zur Welt als eine gesplante Identität. Denn im Vollzug seiner Beziehung zur Welt vollzieht sich zugleich auch ein Prozess der Entfremdung des Menschen von sich selbst (SZ, S. 322). Das Ich, was sich ausspricht, ist nicht das (wahre, resp. eigentliche) Selbst, sondern das Man-selbst. Diese qualitativ von Heidegger gewertete Spannung im Menschen bedingt deshalb auch die Frage nach einem verantwortungsvollen Verhältnis zu sich selbst, nach einer Schließung dieses inneren Bruchs. Und damit wird die Frage nach der Existenz des Menschen auch zur Frage nach der Verantwortung gegenüber sich selbst.

Umgekehrt wurde bereits das Existenzverhältnis des Subjekts bei Kant, als Zweck an sich selbst (Abs. 1.2.1.), als Ursprung von Verantwortung und damit Ethik ausgelotet. Damit liegt deren Ursprung gerade nicht im Verhältnis zur Welt, sondern im Menschen selbst.

4.1.5. Zum Vergleich

Das Man und das Selbst (1.4.2.) und die Heteronomie und die Autonomie (1.5.2.)

4.1.5.1. Das Man und die Heteronomie

1. Gemeinsamkeiten

Heidegger versteht den Begriff des Man zunächst als eine Größe, die den Menschen in vorgegebene Bedingtheiten einflieht, während und indem er sein Verhältnis zur Welt vollzieht. Er spielt dabei auf die sozialen/mentalenen Netzwerke an, in die jeder Einzelne eingebunden ist, die er nicht frei wählen kann, die ihn aber dennoch maßgeblich bestimmen (SZ, S. 126). Ein solcher Aspekt des menschlichen Welterlebens ist unvermeidlich gegeben und stellt darum eine Art der Heteronomie, um mit Kant zu sprechen, dar. Das *Man* ist hier der Inbegriff und die Abstraktion seiner sozialen Verbundenheit mit anderen Menschen, das so genannte *Mitsein* (ebd.). Kant versteht dieses heteronome Moment als eine Verwiesenheit des Subjekts auf die empirische Gesetzmäßigkeiten, welche mit dem Faktum seiner Existenz gegenwärtig sind (*KpV* A 74) und deshalb nicht negiert werden können, weil der Mensch sonst seine Sinnlichkeit als solches abstrahieren müsste.

Ein zweiter Aspekt des Man gründet im Verhalten und der Einstellung des einzelnen Menschen zu diesen Strukturen und Bedingungen. Indem er sich selbst in eine Abhängigkeit von ihnen begibt, entwickelt er ein Leben, das von innerer Begrenztheit und innerer Unfreiheit (SZ, S. 127) gekennzeichnet ist. Er lässt sich von Vorgaben und Beschränkungen, gleichsam von *Außen* leiten, die sein inneres Selbstverhältnis negativ beeinflussen und ihm die Verantwortung für sich selbst verdecken (ebd.). Für Kant liegt diese Form der *inneren* Heteronomie in der Ausrichtung des freien Willens an sinnliche Objekte, was ihn in seiner moralischen Handlungskompetenz (*GMS* BA 88=AA 4, 441) abhängig macht. Der Mensch lässt sich hier manipulieren und fremdbestimmen, ist also als ein heteronomes Wesen ausgewiesen (ebd.). So mit lassen sich zwei Momente einer sachlichen Übereinstimmung aufdecken:

Heteronomie als Ausdruck eines Weltbezugs

Heteronomie als Ausdruck des Verhaltens zur Welt

2. Unterschiede

Nach Heidegger ist das Man eine *sozial/ontologische* Kategorie, die psychologisch aufgeladen ist und primär kein empirische, obwohl Elemente des Empirischen mit einfließen, wenn er diesen Sachverhalt durch entsprechend lautende Termini veranschaulicht: Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit etc. (SZ, S. 127). Darum begründet sich Abhängigkeit aus der Tatsache, dass der Mensch mit Anderen zusammen lebt, mit ihnen in einer Welt lebt, ob er dies bejaht oder grundsätzlich ablehnt. Diese Form, die Heidegger Mitsein nennt, ist bei ihm Ursache und Grund für eine Selbstentfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen.

Im Gegenzug dazu liegt für Kant in der rein *sinnlichen* Bezogenheit des Subjekts keine grundsätzliche Problematik. Hier taucht ein Aspekt auf, der schon bei der Betrachtung einer Verhältnisbestimmung von Welt und Identität des Menschen thematisiert worden ist: der Mensch ist nicht mit sich selbst im Gleichgewicht, gerade weil er existiert, in der Welt ist. Bei Kant fehlt dieses innere Gleichgewicht, wenn er dem moralischen Gesetz nicht folgt. Kant differenziert hier zwischen einer empirischen Abhängigkeit, die nicht problematisch ist, und einer moralischen, in welcher der Mensch seinen Willen an Objekte der Sinnlichkeit bindet, und sich damit im ethischen Verhalten selbst begrenzt.

Bei Heidegger ist die Rolle der Freiheit nicht explizit benannt. Wodurch macht sich der Mensch abhängig von den Vorgaben des Man? Welche Kraft bewegt ihn zu diesem Verhalten? Kant würde sagen: durch den falschen Gebrauch des Willens im Hinblick auf moralisches Handeln. Bei Heidegger ist darauf keine Antwort zu finden.

4.1.5.2. Das eigentliche Selbst und die Autonomie

1. Gemeinsamkeiten

Nach Heidegger ist im Begriff des eigentlichen Selbst ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst ausgedrückt, der zwar in der Welt besteht, aber der sich nicht mehr kritiklos und bedingungslos leben und bestimmen lässt. Darum ist dieses von einem falsch verstandenen Identitätsgefüge, welches aus dem Bezug zum Man lebt, Man-selbst genannt, zu unterscheiden (SZ, S. 129). Für Kant liegt in der Autonomie des Willens ein ähnlicher Sachgedanke ausgesprochen. Denn diese wird jetzt als ein *theoretisches* Grundvermögen

verstanden, sich unabhängig von empirischen Grundbedingungen zu machen (*KpV* A 74) und selbst Handlungen und Akte auszuführen (*KpV* A 72).

Ein zweiter Aspekt dieses im Weltbezug sich durchhaltenden eigentlichen Selbst besteht für Heidegger in seinem Verhältnis und Bewusstsein einer Verantwortung (*SZ*, S.122). Die Art der Verantwortung bezieht sich immer auf den eigentlichen Sinn und ihre eigentliche Bedeutung: sie soll dem Menschen helfen, sich seines eigenen Seins bewusst zu werden und dessen Potenziale und Möglichkeiten voll auszuschöpfen, also ein so genanntes eigentliches Selbst zu verwirklichen. Kant begreift Autonomie ebenfalls als ein Phänomen, das letztlich auf die menschliche Natur, als Vernunft gedacht, zurückgeführt wird (*KpV* A 72) und deshalb Ausdruck des eigenen Wesens ist (*KpV* A 59). Somit lassen sich zwei Momente einer sachlichen Gemeinsamkeit aufzeigen:

Freiheit als innere Freiheit

Freiheit als Ausdruck des eigenen Wesens

2. Unterschiede

Heidegger hat in *Sein und Zeit* keine explizite Ausarbeitung des Grundverständnisses von Freiheit entworfen. Eine ausdrückliche Rückbindung des Menschen an sein Sein mit Hilfe der Freiheit wird darum nicht theoretisch begründet und nachvollziehbar gemacht. Er legt nur dar, dass der Mensch genau dies tut, wenn er eigentlich handelt. Ob dies durch Freiheit und wie es geschieht, bleibt offen.

Ein weiterer Punkt betrifft das Verhältnis von Man- und eigentlichem Selbst. Beide sind ontologisch durch eine *Kluft* getrennt (*SZ*, S. 130). Die Frage, die sich allerdings dann stellt ist: wie kann das eine eine *Modifikation*, also eine Beziehung zur anderen haben, wenn beide Sphären doch seinsmäßig getrennt sind? Die Freiheit bei Kant dagegen wird stets als ein Instrument verstanden, das zum Aufbau eines ethischen Identitätsverständnisses beitragen soll und das darum aus dem eigenen Wesen selbst kommt (*GMS* BA 123=AA 4, 461). Sie bezieht sich daher immer auf die eigene Vernunftnatur zurück, was Kant auch theoretisch zu begründen sucht, Heidegger für das eigentliche Selbst allerdings unterlässt. Darum ist die Art der darin eingegangenen Verantwortung auch keine genuin ethische, sondern eine existenzielle, weil es primär darum geht, das eigene Selbstverhältnis zu kultivieren.

Kant dagegen begreift Autonomie immer als Medium zur Entsprechung an das Gesetz der Moralität und dieses wiederum ist zunächst auf den Anderen bezogen, also ethisch. Beide

Spielarten der Verantwortung, Selbst- und ethische Verantwortung, sind bei Heidegger und Kant vorhanden, wie im dritten Kapitel nachgewiesen werden sollte. In diesem Kontext aber sind die jeweiligen Prioritäten genau umgekehrt: Heidegger präferiert die Selbst- Kant die ethische Verantwortung. Dieser Punkt soll im Schlußteil nochmals aufgegriffen werden.

4.1.6. Zum Vergleich

Die Geworfenheit und der Entwurf (1.4.3.) und die Legalität und die Moralität (1.5.3.)

4.1.6.1. Die Geworfenheit und die Legalität

1. Gemeinsamkeiten

Für Heidegger ist die Geworfenheit Ausdruck einer Entfremdung des Menschen von sich selbst im *konkreten* Existenzvollzug. Die Ursache hierfür gründet in der Tatsache seiner gelebten Beziehung zur Welt, insbesondere im Zusammenleben mit den Mitmenschen (SZ, S. 175). Weil der Mensch mit Anderen zusammen lebt und existiert, ist er abhängig von ihnen. Er nutzt seine Freiheit nicht, um selbst bestimmend sein Leben in die Hand zu nehmen, sondern überlässt dies den Anderen (ebd.).

Bei Kant kommt dieser Sachverhalt im Begriff der Legalität von *moralischen* Handlungen zum Ausdruck. Legal handelt der Mensch nämlich dann, wenn er sich von empirischen Bedingungen beeinflussen und fremdsteuern lässt (GMS BA 27=AA 4,407). Dies nennt er auch *pfllichtgemäße* Handlungen, wobei Handlungen hier immer als moralische gewertet sind. Ein zweiter Aspekt ist die Rolle der Welt dabei. Bei Heidegger wird die Haltung der *Verfallenheit*, wie er es nennt, nicht aufgrund des Bezugs auf einzelne Gegenstände ermöglicht, sondern durch den Bezug auf die Welt als Ganzes, bzw. deren Bedeutung als existierende Größe, als Phänomen (SZ, S. 176). Im Kontext des moralischen Handelns bei Kant findet sich ein ähnlicher Gedanke. Legalität bedeutet nicht einfach eine konkrete Abhängigkeit von bestimmten Gegenständen und Objekten, die das moralische Handeln bedingen, sondern die generelle Ausrichtung des freien Willens auf die sinnliche Grundbedingtheit des Menschen, *Sinnlichkeit* genannt (KpV A 126/127).

Ein dritter Aspekt ist die Rolle des Menschen bei der Genese eines solchen konkreten Abhängigkeitsverhältnisses. Heidegger sieht ihn dabei nicht völlig seiner Umwelt, dem Man, ausgeliefert, sondern er trägt selbst einen Teil dazu bei (SZ, S. 177). Er verwendet zur Beschreibung dieses Geschehens auch Termini, die der Psychologie entlehnt sind

(Dahinleben, Sichüberlassen etc.) (SZ, S. 345). Bei Kant findet sich eine ähnliche Denkfigur. Der Wille macht sich hierbei abhängig von mentalen, also aus der Empirie kommenden Faktoren, die seine moralischen Handlungen beeinflussen (KpV A 144). Somit lassen sich drei Momente eines sachlichen Bezugs hervorheben:

Existenzvollzug als Selbstentfremdung

Rolle der Welt

Anteil des Menschen

2. Unterschiede

Nach Heidegger ist die Geworfenheit Ausdruck eines *permanent*, alles umfassenden Dauerzustandes des Daseins, in dem das ganze Sein des Menschen miteingebunden ist (SZ, S. 179). Bei Kant bezieht sich Legalität lediglich auf eine *bestimmte* moralische Verhaltensweise, welche unter den Verdacht der Abhängigkeit gerät. Sie ist also nur als situative und zeitgebundene gedacht.

Heidegger versteht Geworfenheit niemals primär im Blick auf den Begriff der Freiheit, während Kant sehr deutlich klar macht, dass legale Handlungen je nach Ausrichtung des freien Willens (Sinnlichkeit oder Gesetz) als solche erkennbar werden. Heideggers Ausführungen verbleiben in diesem Punkt im Ungewissen und Ungenauen (SZ, S. 348).

4.1.6.2. Der Entwurf und die Moralität

2. Gemeinsamkeiten

Für Heidegger ist der Begriff des Entwurfes ein Akt der Freiheit aber zugleich auch ein Akt der Verantwortung gegenüber sich selbst. Er gilt als Alternativmodell im Kontrast zu einer abhängigen Existenz des Menschen. Der Entwurf ist darum ein Ausdruck des eigenen Wesens, des eigenen Seins (SZ, S. 336), in welchem er wieder zu sich zurückkehrt, den Bezug zu sich wiederfinden lernt und sich selbst aktiv darum bemüht ist. Weil dieses Geschehen aus dem eigenen Sein selbst kommt, hat es den Charakter der *Ursprünglichkeit*. Kant nimmt diesen Gedanken auf. Der Mensch hat ein natürliches *Interesse* an der Moralität (KrV B 858), das durch seine eigene Vernunftnatur vorgegeben und eingestiftet ist. Und da Freiheit durch

die Vernunft konstituiert, letztere aber im moralischen Kontext primär gesetzgebend bewusst wird, muss die Freiheit an die Moralität gebunden gedacht werden (*KpV* A 238).

Ein zweiter Aspekt liegt für Heidegger in der Zielgerichtetheit des Entwurfes. In ihm geht es nicht nur um die situative und gelegentliche Realisierung einzelner Möglichkeiten. Vielmehr ist die darin zum Ausdruck kommende Freiheit teleologisch bestimmt. Ihr Ziel ist die Integration des Phänomens des Todes (*SZ*, S. 260), das *Sein zum Tod*. Damit eignet der Freiheit der Anspruch zu, die eigene Endlichkeit bewusst annehmen und gestalten zu lernen, den Tod *verstehen* zu sollen. In Kants Begriff der Moralität kommt dieser teleologische Charakter ebenfalls zum Ausdruck. Autonomie dient dazu eine ethische Grundhaltung, Moralität, zu entwickeln (*GMS* BA XV=AA 4, 392). Und dies bedeutet, dass sie letztlich auf das umfassende Gelingen einer ethischen Existenz (*Sittlichkeit* der Person) ausgerichtet ist (*GMS* BA 85/86=AA 4, 439). Damit zeigen sich zwei Momente einer sachlichen Übereinstimmung:

Freiheit als Akt der Verantwortung

Freiheit als Ausdruck einer Zielbestimmung

2. Unterschiede

Das Ziel, wenn man so sagen will, des Entwurfes ist für Heidegger die konstruktive Auseinandersetzung und damit Integration des Phänomens des Todes, seiner Bedeutung und seines Sinnes für das eigene Leben. Die Verantwortung ist darum zunächst die zum eigenen Leben. Für Kant ist die Moralität dagegen auf eine Entsprechung zum Gesetz der Vernunft ausgerichtet, nicht auf die Konfrontation und Bewältigung der eigenen Endlichkeit. Dies ist ein sachlich wesentlicher Unterschied.

Somit konnten sich im ersten Kapitel inhaltliche Gemeinsamkeiten, aber auch strukturelle Differenzen zwischen Heideggers und Kants Grundverständnis der fundamentalen Grundstrukturen menschlicher Existenz, der *Faktizität der Existenz*, aufzeigen lassen. Desweitern war erkannt worden, dass innerhalb dieser Grundstrukturen schon der Ursprung der Frage nach grundlegenden Elementen aufgeworfen wurde, die ein ethisches Selbstverständnis, im Sinn der Verantwortung gegenüber einem inneren Anspruch, fundieren. Im zweiten Kapitel ist diese Fragestellung zentral behandelt worden. Bevor dazu übergegangen werden kann, sollen noch einmal ausgewählte Einsichten erwähnt werden.

Für Kant liegt der Ursprung der Ethik bzw. des unbedingten Sollens und Verantwortung des Menschen in ihm selbst (Abs. 1.2.1.) und zwar als Zweck an sich selbst. Dabei ist der Grundgedanke der personalen Intersubjektivität Träger dieses ethischen Grundverhältnisses. Bei Heidegger begründet das Faktum, in der Welt mit Anderen zu existieren, die Frage nach einem verantwortungsvollen und selbstbestimmten Leben des Daseins (Abs. 1.4.1.1.).

Der Terminus der Freiheit wird von Heidegger nicht explizit theoretisch begründet, sondern vorausgesetzt, während Kant um eine argumentative Nachvollziehbarkeit der Freiheit als Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns bemüht ist (Abs. 1.5.3.). Zudem wird bei Heidegger nicht deutlich, wie und wodurch der personale Existenzvollzug des Menschen, Jemeinigkeit, geschieht, bzw. erfahrbar wird (Abs. 1.1.3.), während dies für Kant im Selbstbewusstsein vollzogen wird.

4.2. Das unbedingte Sollen der Existenz und das ethische Subjekt

Im zweiten Kapitel der Arbeit ging es um die Herausstellung des *unbedingten Sollens* der menschlichen Existenz, d. h. um die Analyse derjenigen Grundstrukturen, die als Bedingungen der Möglichkeit für ein ethisches und damit verantwortetes Leben notwendig gedacht werden müssen. Dieses unbedingte Sollen in Heideggers existenzial-ontologischem Ansatz aufzuzeigen, war, im Blick auf einen Vergleich der Kantischen Grundstrukturen, das besondere Anliegen der Ausführungen.

Heidegger hat niemals explizit ethische Grundlagen des Daseins eruiert, sondern ontologische, die aber den Raum für eine inhaltliche, nicht strukturelle, Deutung derselben als *ethische*, im Sinne des Anspruchs, offen lassen. Deshalb sind die bei ihm aufgefundenen Strukturelemente zu diesem Themenkomplex auch als ein *ethischer Horizont* bezeichnet worden, während Kant die *ethische Dimension* als integrativen Teil des Selbstverständnisses des Menschen versteht.

4.2.1. Zum Vergleich

Das Sein und das Gewissen (2.1.1.) und die Vernunft und das Gewissen (2.2.1.)

1. Gemeinsamkeiten

Heidegger versteht das Gewissen als ein Phänomen, welches einen Aspekt des eigenen Selbstbezugs zum Ausdruck bringt. Es ist kein Teilvermögen oder eine mentale Kraft des Menschen. Es gibt keine handlungsbezogene Anweisungen (SZ, S. 294), sondern drückt aus,

welche Verantwortung der Mensch gegenüber seinem eigenen Sein einnehmen soll. Er entwickelt seine Vorstellung vom Gewissen darum als eine dezidierte Kritik an Kants Gerichtshofmodell, welches er verwirft (SZ, S. 271). Auch an traditionelle Gewissenskonzepten tritt er kritisch heran bzw. versteht diese als *vulgär*, da bei ihnen die Seinsdimension des Gewissens, seiner Meinung nach, ausgeblendet wird.

Für Kant ist das Gewissen keinesfalls nur ein funktionales Phänomen, sondern ein Aspekt des eigenen Selbstbezugs. In ihm wird deutlich, dass dieses ein unverzichtbarer Teil des eigenen Wesens darstellt (MST A 38=AA 6, 400) und darum primär nicht als rein handlungsbezogenes Phänomen, als rein funktionales Geschehen verstanden werden darf. Allerdings erkennt er schon den konkreten Handlungsbezugs des Gewissens an (MST A 39=AA 6, 401).

Ein zweiter Aspekt ist eng mit dem ersten verbunden. Denn nach Heidegger ist das Gewissen Teil des eigenen Wesens, welches den Menschen zur Besinnung auf sich selbst, auf seine Verantwortung zurückverweist (SZ, S. 295), das *eigenste Seinkönnen*. Es stellt damit zwar keine konkrete Handlungsimplicationen auf, eröffnet aber dadurch die Möglichkeit zu konkreten Handlungen (SZ, S. 294). Einen ähnlichen Gedanken hat Kant im Blick, wenn er darlegt, dass im Gewissen ein wesentlicher Anspruch des Menschen durchscheint (der Anspruch zur Sittlichkeit), der zur Übernahme der ethischen Verantwortung auffordert (MST A 38=AA 6, 400), weil diese aus dem eigenen Sein selbst stammt und dessen Ausdruck ist (MST A 100=AA 6, 438).

Darum ist das Gewissen ein Teil des eigenen Wesens (SZ, S. 295), ist etwas *ursprüngliches*, also jenseits der empirischen Erfahrung der eigenen Existenz notwendig inhärierendes. Ebenso versteht Kant das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofs nicht nur als eine bloße Metapher, als ein anschauliches *Bild*, wie Heidegger es darzustellen versucht (SZ, S. 271), für ein ethisches, inneres Selbstverhältnis, sondern erblickt darin einen Aspekt einer ursprünglichen, weil vernünftigen Zugehörigkeit des Gewissens zum menschlichen Sein (MST A 100=AA 6, 438). Somit lassen sich zwei Aspekte vergleichend hervorheben:

Gewissen als Ausdruck des Selbstverhältnisses

Gewissen als Ausdruck des eigenen Wesens

2. Unterschiede

Heidegger versteht das Phänomen des Gewissens niemals im Kontext des Begriffes der Intersubjektivität. Er veranschlagt es nicht als ein allgemeines Phänomen, das er als geistigen

Besitz eines jeden Menschen voraussetzen kann. Vielmehr hat es eine primäre Bedeutung für das Leben des einzelnen, individuellen Menschen (SZ, S. 278). Oder wie er sagt: es ist *je meines*. Darum kann das Gewissen per definitionem nicht die ethische Dimension, die auf den Anderen hin ausgerichtete Dimension, mit einschließen, sondern erweist sich als Ausdruck der Selbstverantwortung.

Für Kant dagegen ist das Gewissen schon im Grund und Ursprung als ein ethisches konnotiert, weil er es als ein für alle Menschen gültiges und reales Phänomen verbucht, unter der Voraussetzung das allen Menschen eine Vernünftigkeit und ein Willen zu eigen ist (MST A 38=AA 6, 400). Damit wird es von vornherein als ein ethisches interpretiert und verstanden. Durch die modellhafte Darstellung des Gewissens als Gerichtshof wird dieser Sachverhalt sprachlich verschaulicht und unterstrichen (MST A 100=AA 6, 439). Heideggers Kritik an diesem Modell ist darum als unzureichend zurückzuweisen. Denn seine Interpretation dieses Modells als ein bloßes Bild (SZ, S.271), trifft, meinem Dafürhalten nach, nicht die Intention Kants. Die Gerichtsvorstellung, die sich als ein Verhältnis zwischen Kläger und Angeklagtem darstellen lässt (MST A 101=AA 6, 439), ist nicht als eine wortwörtliche Symbolik zu verstehen, sondern drückt den ethischen Anspruch aus, der im Gewissen verkündet wird. Der Mensch hat darin einem *Anderen* gegenüber ethisch zu handeln, weil es ihm durch das *eigene* Gesetz der Vernunft aufgetragen ist. Kant sagt ja selbst, dass dieses Verhältnis, Ausdruck des eigenen Wesens ist und keine doppelte Identität im menschlichen Subjekt intendiert (MST A 39=AA 6, 439).

Ein zweiter Punkt liegt im formalisierten Aspekt des Gewissens bei Heidegger. In seiner Kritik am traditionellen Gewissensverständnis, hat er dessen Reduktion auf eine reine Funktionalität und pragmatische Operationalität angeprangert, und damit auf die Gefahr einer Entwertung der tieferen Bedeutung des Gewissens aufmerksam gemacht. Das ist sein Verdienst, ist gleichsam eine Frucht seines existenzial-ontologischen Ansatzes. Dagegen stellt es seinem Dafürhalten nach den Menschen unter den Anspruch, seinem Sein gemäß zu handeln, *ruft ihn zum eigensten Selbstseinkönnen auf* (SZ, S.294). Damit stellt sich aber umgekehrt die Frage, ob in dieser sprachlichen Wendung nicht dieselbe Problematik der Reduktion, der Formalisierung wurzelt. Denn was heißt es, *sein zu können*, bzw. *selbst zu sein*? Der Begriff birgt eine große Unbestimmtheit in sich und zeigt an, dass dem Gewissen die Qualität, der Inhalt fehlt. Die inhaltliche Unklarheit der Heideggerschen Termini ist dabei ein generelles Problem seines Denkens. Dies wird im Schlußteil nochmals aufgegriffen werden (Kap.5).

Für Kant dagegen ist das Gewissen ganz klar als ein moralisches Phänomen erkennbar, als eine *Anlage* (MST A 38=AA 6, 438). Weil das Gewissen für Heidegger auf das Sein bezogen ist, kann er es selbst nicht mehr genau fassen und bestimmen. Denn das eigene Sein entzieht sich einer begrifflichen Fixierung. Dies könnte ein weiterer Grund dafür sein, weshalb es nach Heidegger zwar zur Verantwortung auffordert, aber nicht zum ethischen Aspekt dieser Verantwortung durchdringt, der für Kant ganz entscheidend ist.

4.2.2. Zum Vergleich

Der Ruf des Gewissens (2.1.2.) und das Faktum des moralischen Gesetzes (2.2.2.)

4.2.2.1. Die Faktizität des Rufes und die Faktizität des Gesetzes

1. Gemeinsamkeiten

Für Heidegger liegt im *Ruf des Gewissens* ein unmittelbarer des Menschen zu sich selbst vor, in dem dieser eng mit sich, zu seinem Wesen, zu seiner Verantwortung in Beziehung tritt (SZ, S. 272). Dessen *Faktizität*, seine unmittelbare Gegenwärtigkeit, ist dabei keine im Bewusstsein wahrgenommene, sondern eine aus der eigenen Selbstwahrnehmung gewonnene (ebd.). Aus diesem Grund ist es selbst evident und von sich aus gültig, ohne dass die Notwendigkeit einer theoretischen Begründung seines Auftretens nachgewiesen werden müsste.

Kant entwickelt mit dem Faktumscharakter des moralischen Gesetzes im Bewusstsein eine ähnliche Denkfigur. Für ihn ist dieses nämlich deshalb *faktisch* und unmittelbar gegeben, weil es seinen erfahrungsmäßigen Ausdruck direkt, frei von einer Verbindung mit empirischen Faktoren, im Bewusstsein des Menschen findet (KpV A 56). In dieser Hinsicht ist es eine Form des inneren und eigenen Selbstbezugs des Menschen.

Ein zweiter Aspekt bezieht sich auf den formalen Charakter des Gewissens. Nach Heidegger ist der Ruf des Gewissens kein Phänomen, das Handlungen und Handlungsanweisungen erteilt, und damit kein psychologisch deutbarer Gegenstand. Ebensowenig ist es ein Bewusstseinsphänomen im eigentlichen Sinne. Sein Inhalt ist das Bewusstmachen des eigenen Seins. Weil dieses nicht verobjektivierbar ist, sei es sinnlich oder mental (transzendental), ruft das Gewissen *streng genommen - nichts* (SZ, S. 273). Damit ist ihm ein gewisser Formalismus zu eigen.

Kant denkt dabei in eine ähnliche Richtung. Das *Faktum der Vernunft*, wie er es nennt, ist in seiner Unmittelbarkeit und Direktheit nicht leugbar (*KpV A 56*), und hat somit einen sehr formalen Charakter. Denn es bildet kein Phänomen, das sich eins zu eins auf konkrete Handlungsbezüge übertragen lässt, sondern stellt lediglich *ein Prinzip der Sittlichkeit* dar (*KpV A 56/57*). Ebenso gilt für Heidegger, dass im Ruf kein gedanklicher Inhalt aufgewiesen wird, sondern nur die Grundmöglichkeit einer Selbstverantwortung des Menschen gegen sich selbst, das sogenannte *eigenste Seinkönnen des Daseins* (*SZ, S. 273*).

Damit verbindet sich aber ein drittes Moment. Denn der Ruf tritt in einer doppelten Gestalt auf, die zugegeben paradox erscheint. Denn einerseits ist er Teil des eigenen Wesens, dem Menschen etwas Zugehöriges, ihm nichts Fremdes oder Übergeordnetes. Andererseits aber bleibt er der Kontrolle entzogen, und ist insofern etwas Überordnetes, Forderndes (*SZ, S. 275*).

Bei Kant findet sich die gleiche Doppeldeutigkeit im Faktum des moralischen Gesetzes. Denn zum einen zeigt sich dieses in seiner Unerklärlichkeit, die dennoch Teil der eigenen Vernunftnatur ist (*KpV A 74/96*). Zum anderen gilt es apodiktisch, also fordernd, Kant würde sagen *gesetzgebend*, (*KpV A 56*) und ist damit dem menschlichen Willen, der Kontrolle und Beeinflussung bzw. der Manipulation entzogen (*KpV A 82*). Somit lassen sich folgende Sachbezüge als gemeinsame Aspekte herausstellen:

Unmittelbarkeit und Selbstevidenz des Gewissens

Inhaltliche Formalität des Gewissens

2. Unterschiede

Im Hinblick auf diese Überschneidungslinien zeigen sich aber auch Differenzen, die besonders bei Heidegger offenkundig werden. Denn während Kant das Faktum noch als Phänomen in einem Medium, im Bewusstseinsakt, darstellen und verorten kann, erweist sich dies bei Heidegger als grundsätzlich problematisch. Die Frage, die sich hier stellt, ist: wie und wodurch wird dieses *Seinkönnen* erfahrbar? (*SZ, S. 273*) Heidegger stellt nur fest, *dass* es den Menschen unmittelbar betrifft und anspricht (*SZ, S. 272/277*). Er zeigt aber nicht worin, in welcher Weise dies gespürt und *bewusst* erlebt wird.

Gleichwohl muss man einräumen, dass die Erfahrbarkeit des Faktums der Vernunft bei Kant ebenso schwer nachvollziehbar ist. Denn einerseits ist es eine Erfahrung des geistigen Erlebens, andererseits aber ist diese Erfahrung nicht sinnlicher Natur, also einer

Nachweisbarkeit seiner Gültigkeit und Erfahrbarkeit nicht unbedingt zugänglich. Die Frage, ob das Faktum damit objektive Gültigkeit für sich verbuchen kann oder nicht, ist eine Kontroverse, die immer wieder auf geflammt und diskutiert worden ist.

4.2.2.2. Der Ruf des Gewissens und das moralische Gesetz

1. Gemeinsamkeiten

Nach Heidegger ist im Ruf ein bestimmter Inhalt kodiert, der nicht nur in seiner Unmittelbarkeit auf, sondern zugleich als Anspruch an den Menschen herantritt. Dieser wird *aufgerufen* (SZ, S. 277), das heißt, er wird ausgerichtet auf die Verantwortung gegenüber sich selbst, auf die eigentliche Bestimmung seiner Existenz, *darum es ihm einzig geht*(ebd.). Für Kant kann man einen ähnlichen Sachverhalt konstatieren. Denn das Faktum der Vernunft ist nicht allein ein *unleugbares* Faktum, sondern weist eine bestimmte Qualität innerhalb dieser Unmittelbarkeit auf. Es ist gültig und damit verbindlich (GMS BA 28=AA 4, 408) und kann somit als ein Anspruch auftreten, der gleichsam aus dem eigenen Wesen, der eigenen Natur stammt (GMS BA 34=AA 4,411/412). Ebenso wie bei Heidegger der Ruf des Gewissens Teil des eigenen Seins ist (SZ, S. 278).

Damit stellt sich für beide die Frage nach einer Gültigkeit und intersubjektiven Verbindlichkeit des im Ruf resp. moralischen Gesetz Gesagten und Geforderten. Nach Heideggers Ausführungen zu urteilen liegt diese Objektivität paradoxerweise gerade in der Subjektivität der persönlichen Gewissenserfahrung. Obwohl darum das Gewissen *je meines ist* (SZ, S. 278), zeigt sich seine Objektivität gerade darin, dass seine *Subjektivität* als solche respektiert und angenommen wird (ebd.). Denn jeder Mensch hat, so der Gedanke, ein eigenes Gewissen, eine Sensibilität für die Verantwortung gegenüber sich selbst: sein Seinkönnen. Und somit ist es zugleich objektiv. Für Kant gründet die Objektivität und Gültigkeit des moralischen Gesetzes ebenfalls im eigenen Wesen des Menschen (GMS BA 34=AA 4, 412). Ein dritter und letzter Aspekt zeigt sich im Moment des Charakters der Notwendigkeit und des Zwangs des Gewissens. Nach Heidegger drängt der Ruf des Gewissens den Menschen zur Annahme seiner Vorgaben, und tritt damit nicht als ein Phänomen auf, das der subjektiven Beliebigkeit unterworfen wäre (SZ, S. 278). Der Mensch wird *genötigt* dem Ruf zu folgen. Dieser Gedanke findet sich klassischerweise bei Kant. Denn das Bewusstsein des moralischen Gesetzes versetzt den Menschen in eine Abhängigkeit zu ihm, zwingt ihn zu ethisch

verantwortlichem Handeln und Sein (*KpV* A 57). Somit lassen sich drei Momente einer sachlichen Gemeinsamkeit finden:

Forderung und der Anspruch des Gewissens

Frage nach der Gültigkeit des Gewissens

Anspruch als Notwendigkeit des Gewissens

2. Unterschiede

Heidegger versteht den Ruf des Gewissens zwar als ein Phänomen, das aus dem eigenen Sein kommt, aber dennoch einen Anspruch an den Menschen erhebt. Es *kommt aus mir und doch über mich*, lautet deshalb sein Ausdruck für diesen Sachverhalt (*SZ*, S. 273). Der Ruf entsteht *aus dem Seienden* (*SZ*, S.278), das der Mensch selbst ist. Was aber heißt *aus* in diesem Kontext? Woraus, von woher wird dieser Ruf erfahrbar? Hier zeigt sich erneut das Problem der Erfahrbarkeit des Gewissensrufs bzw. die Frage nach einem Medium noch markanter, als dies bereits im Kontext der Erfahrbarkeit von Welt thematisiert worden war (Abs. 1.4.1.). Bezeichnender Weise sagt Heidegger, dass der Ruf *durch nichts bestimmt werden* kann (*SZ*, S. 277) und unterlässt damit den Versuch, ein solches Medium, wie es das Bewusstsein für Kant ist (*KpV* A 56), theoretisch zumindestens, aufzuzeigen.

Damit zeigt sich ein zweites Problem. Da Heidegger keinen theoretischen Begründungszusammenhang des Gewissensrufes, der Art und Weise seines Auftretens, darlegt, kann auch seine Objektivität nicht überzeugend dargestellt und erläutert werden. Während die Gültigkeit des Faktums des moralischen Gesetzes für Kant auf der Vernünftigkeit aller Menschen aufruht (*GMS* BA 34=AA 4, 412), macht Heidegger keine solche intersubjektive Grundannahme, um aufzuzeigen, dass die *Objektivität* des Rufes *ihr Recht*, also ihre Verbindlichkeit erhält, indem diesem seine *Subjektivität* belassen wird (*SZ*, S. 278). Dies zu erläutern unternimmt Heidegger nicht.

4.2.3. Zum Vergleich

Die Schuld und das Anrufverstehen (2.1.3.) und die Pflicht und die Autonomie (2.2.3.)

Im dritten Abschnitt ging es um die Untersuchung der zwei Arten des Sichverhaltens zu diesem Anspruch des Gewissens, bzw. des moralischen Gesetzes, verantwortlich gegenüber sich selbst und seinen Mitmenschen zu handeln. Wie antwortet der Mensch darauf? Wie stellt

er sich grundlegend zum Anspruch dieses ihm innewohnenden Anspruches seiner Existenz? Die zwei Arten eines solchen Verhaltens bilden einen dritten Bereich von Grundelementen, also des *unbedingten Sollens*, die als Bedingung der Möglichkeit, Verantwortung und damit Ethik theoretisch begründen.

4.2.3.1. Die Schuld und die Pflicht

1. Gemeinsamkeiten

Nach Heidegger ist der Begriff der Schuld oder des Schuldigseins Ausdruck einer Gabe aber zugleich auch der einer Aufgabe an den Menschen, die unabschließbar bleibt. Er bleibt hinter dem Ruf des Gewissens zurück, hat etwas davon *nicht* realisiert, nicht umgesetzt, nicht bedacht etc. Dieser Charakter des *Nicht*, des Fehlens (SZ, S. 283), ist Teil seiner menschlichen Natur. Dem Menschen ist etwas aufgetragen, das er zwar als Anspruch erlebt, aber nicht völlig realisieren kann. Er wird *schuldig* an sich selbst (ebd.).

Kant thematisiert diesen Gedanken unter dem Begriff der Pflicht. In ihr wird dem Subjekt ein Anspruch der Vernunft, ethisch zu sein, kundgetan, der zugleich Ausdruck der eigenen Natur, als Vernunftnatur, ist (KpV A 56). Jedoch versetzt der gebietende, fordernde Charakter dieses Anspruches den Menschen in die Lage, ständig dahinter zurück zubleiben, eben nicht immer moralisch in moralisch relevanten Situationen zu handeln. Das Gesetz verpflichtet den Menschen und tritt als ein Sollen auf.

Ein zweites Moment ist die Bedeutung der Freiheit. Für Heidegger ist das Dasein selbst Ursache und Grund, *grund-seiend*, wie es in seinem Duktus heißt, dieses Anspruches, womit es sich in Freiheit zu diesem verhält (SZ, S. 285) und die Verantwortung dafür selbst übernehmen muss (SZ, S. 284). Die Verantwortung wird damit eine selbst auferlegte, das Schuldigsein ein Phänomen des eigenen Wesens (ebd.). Der Mensch ist somit der *Grund seines Seinkönnens*. Bei Kant zeigt sich dieser Sachverhalt darin, dass die Pflicht dem moralischen Gesetz gegenüber eine freie ist, weil die Vernunft selbst Ursprung dieses Anspruches ist (KpV A 142/143). Somit ist der Mensch Urheber seines eigenen Anspruches (KpV A 144).

Ein drittes Moment bezieht sich deshalb auf den Anspruchscharakter, der sich im Schuldigsein zeigt und damit als ein nötiger bewusst wird. Denn das Schuldigsein verweist den Menschen darauf, dass ihm die Verantwortung zur Aufgabe wird, einer Aufgabe, die ihn überragt und ihm zeigt, der er niemals gerecht werden kann (SZ, S. 284), aber um

dessen Realisierung er sich bemühen muss. Auf dieses Dilemma weist auch Kant hin. Denn die Pflicht ist Ausdruck des Anspruchscharakters des moralischen Gesetzes (*KpV* A 142), das den Einzelnen zur Umsetzung und praktischen Realisierung nötigt (*KpV* A 143). Somit lassen sich drei Aspekte einer sachlichen Vergleichbarkeit zwischen beiden Denkern aufzeigen:

Existenz als Gabe und Aufgabe

Bedeutung der Freiheit

Existenz als Anspruch

2. Unterschiede

Bei Heidegger erweist sich Schuldigsein als ein umfassendes, die ganze Existenz einnehmendes Phänomen. Der Mensch wird an seinem eigenen *Sein* schuldig, indem er diesem nicht entspricht. Dies stellt einen strukturellen Unterschied zum Pflichtgedanken bei Kant dar. Denn dieser bestimmt Pflicht als eine solche, die primär gegenüber dem Anderen bedeutsam ist. Sie ist eine ethische Pflicht, weil darin der Anspruch moralisch zu *sein*, nicht *man selbst zu sein*, wie es bei Heidegger heißt, zur Geltung kommt.

Zudem unternimmt Kant eine nochmalige Differenzierung des Pflichtbegriffes im Hinblick auf die Qualität der entsprechenden Handlungsmuster vor, die sich aus dem jeweiligen Verhalten gegenüber dem moralischen Gesetz ergibt. Demnach geschehen die Handlungen entweder pflichtgemäß (negativ) oder geschehen aus Pflicht (positiv) (*KpV* A 74), je nach der Art der Ausrichtung des Willens. Für den Terminus des Schuldigseins wird dies nicht vollzogen, weil dieser einen generellen Bezug des Menschen zu sich selbst im Blick hat, und die konkrete Dimension eher in den Hintergrund rückt.

4.2.3.2. Das Anrufverstehen und die Autonomie

1. Gemeinsamkeiten

Heidegger interpretiert den Begriff des Anrufverstehens als ein Geschehen aus Freiheit. Der Ruf, oder *Anruf* des Gewissens soll *verstanden*, also positiv angenommen und wahrgenommen werden. Heidegger drückt diesen Sachverhalt dadurch aus, dass dem Mensch im Anrufverstehen die *Möglichkeit zu sein* gegeben ist. Diese Freiheit dient dazu, den Bedeutungsgehalt des Rufes aufzunehmen (*SZ*, S. 287). Und dies bedeutet, dass er sich damit

sowohl den Anspruch des eigenen Seins, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, bewusst macht, als auch seine Unzulänglichkeit, diesem nicht gerecht werden zu können, also schuldig zu sein (ebd.), annimmt.

Diesen Gedanken findet man auch bei Kant. Dem Menschen ist zwar die Freiheit als das eigentliche Prinzip seines ethischen Daseins, seiner Sittlichkeit und seines Verhaltens zu diesen Gesetzmäßigkeiten gegeben (*KpV* A 58). Gleichwohl offenbart sich darin der Verbindlichkeitscharakter der Freiheit: sie muss auf das Gesetz der Vernunft bezogen gedacht werden. Es besteht ein Wechselverhältnis zwischen beiden Größen (*KpV* A 53). Damit ist Freiheit einerseits Gabe, aber zugleich auch als eine grundlegend verantwortete begründet.

Und hierin liegt ein zweites Moment. Denn wenn Freiheit ein Teil des eigenen Wesens ist, dieser aber eine Verantwortung gegen es selbst inhäriert, dann kann Freiheit sich nur in der Wahrnehmung dieser Verantwortung ganz entfalten und verwirklichen. Das heißt, sie muss sich selbst binden, sich selbst gegenüber *gesetzgebend*, wie Kant sagen würde, auftreten (*SZ*, S. 287). In der Wahl zu ethischem Handeln liegt somit zugleich auch eine notwendige Festlegung.

Kant verfolgt eine ähnliche Denkfigur, wenn er darlegt, dass Freiheit und moralisches Gesetz aufeinander verweisen (*KpV* A 52). Denn dies zeigt an, dass Freiheit ohne eine Rückbindung und damit freiwillige Selbstbegrenzung an die Verantwortung, die Sittlichkeit zu realisieren, haltlos ist und in Unfreiheit umschlägt (*KpV* A 68). Somit lassen sich zwei sachliche Übereinstimmungen hervorheben:

Freiheit als Gabe

Freiheit als verantwortete Freiheit

2. Unterschiede

Allerdings zeigen sich hier auch die inhaltlichen Grenzen des Vergleichs. Denn während Kant den wechselseitigen Bezug von Freiheit und moralischem Gesetz aufzeigt, scheint Heidegger Freiheit nicht eindeutig mit dem Seinkönnen in Beziehung zu setzen, oder die Notwendigkeit von Freiheit aufzuzeigen, der Verantwortung sich selbst gegenüber gerecht zu werden. Zwar verweist er auf einen Zusammenhang zwischen beiden Bereichen, indem er Freiheit im Sinne der Eigentlichkeit zu verstehen versucht (*SZ*, S.280). Es wird aber nicht erwähnt, wie dieses Verhältnis verstanden werden muss, welche Bedeutung der Aspekt der Freiheit einnimmt und welche die Vorgabe eines Anspruches hat (Stichwort: Seinkönnen).

Und hier tritt erneut ein Problem auf, das schon im ersten Kapitel (Abs. 1.4.3.) angerissen und auch im Verlauf des zweiten Kapitels aufgezeigt worden war (Abs. 2.1.1.). Denn der Begriff des Seinkönnens ist, gegenüber dem der Sittlichkeit, als Ziel und Anspruch menschlicher Verantwortung, bei Heidegger nicht klar herausgearbeitet. Damit einher geht auch die Frage, wie der Mensch seine Freiheit nutzen soll, dem Anspruch gerecht zu werden, oder, um es mit Heidegger zu formulieren, wie er *sich zu ihm selbst zurückholen soll*. (SZ, S. 287) Wie sieht dieses Geschehen aus?

Im Rückblick auf das zweite Kapitel, war erkennbar geworden, dass sich im Vergleich von Heidegger und Kant wichtige Strukturelemente hervorheben ließen, die sich als Bedingung der Möglichkeit von verantwortlichem Handeln erwiesen. Dabei wurde der zentrale Gedanke, dass das menschliche Sein und Existieren auf eine Entsprechung bzw. Umsetzung eines in ihm liegenden Anspruches ausgerichtet ist, untersucht. Heideggers Strukturelemente des *unbedingten Sollens*, sind daher formal als ethische, im Sinne der Verantwortung, zum Ausdruck gekommen. Eine explizite Darstellung genuin ethischer Termini lässt sich nicht nachweisen. Gleichzeitig bleibt aber die Frage offen, wie, besonders bei Heidegger, eine Praxis aussieht, die um diese Verantwortung weiß, und sie auch konkret umzusetzen versucht. Dies war Thema des dritten und letzten Kapitels.

4.3. Der Anspruch des Seins und der Anspruch der Vernunft

Während im ersten Kapitel grundlegende Strukturen menschlicher Existenz, hinsichtlich eines Selbstverständnisses und Weltbezugs, herausgearbeitet und verglichen worden sind (Abs. 1.1.-1.6), konnten im zweiten Kapitel diese Strukturen in ihrer Bedeutung für ein ethisches Handeln vergleichend herausgestellt werden (Abs. 2.1.-2.3.). Das dritte Kapitel setzte sich mit der Frage auseinander, wie und wodurch diese doppelte Verantwortung des Menschen, seine Selbst- und ethische Verantwortung, aktiv umgesetzt, wie also die im zweiten Kapitel eruierten theoretischen Grundlagen operationalisiert werden, um einen Terminus der Luhmannschen Systemtheorie zu gebrauchen. Dabei war auch gezeigt worden, dass diese Verantwortung nicht nur eine praktische Dimension besitzt, sondern auch auf ein absolutes Ziel hin, also teloologisch, ausgerichtet ist.

4.3.1. Zum Vergleich

Die Grundbefindlichkeit der Angst (3.1.1.) und die Achtung für das moralische Gesetz (3.2.1.)

4.3.1.1. Das Grundverständnis

Ganz allgemein betrachtet gilt Heidegger die Angst als ein Empfinden, das sich direkt aus dem Wesen des Menschen speist und auf ihn zurückweist. Denn in der Angst wird ihm ein wesentlicher Aspekt seiner Verantwortung zugesprochen und bewusst gemacht (SZ, S. 186). Die Angst ist mit der Furcht nicht gleichzusetzen. Erstere bedeutet keine emotionale Abwehr gegen bestimmte Gegenstände oder Situationen innerhalb der Welt, sondern die Tatsache in der Welt zu existieren (SZ, S. 187). Damit wird der Mensch selbst zum Grund und zur Ursache seiner Verantwortung.

Für Kant hat die Achtung für das moralische Gesetz ebenfalls eine sinnliche, erfahrbare Seite und eine geistige Dimension, die über die gefühlte Erfahrung hinaus reicht (KpV A 139). Sie ist nicht nur Empfindung, sondern auch *Triebfeder*, wie er es nennt, des Vernunftgesetzes, womit es den Menschen auf sein eigenes Wesen, als eines vernünftigen, zurück verweist (KpV A 134). Nun zeigten sich zwei Facetten, die gemäß ihrer funktionalen Bedeutung unterschieden werden können.

4.3.1.2. Die dekonstruktive Funktion

1. Gemeinsamkeiten

Für Heidegger hat die Angst eine zunächst dekonstruktive und desillusionierende Bedeutung für das bisherige Identitätsverständnis des Menschen. Indem sie ihn auf sich selbst zurückwirft, verhindert sie die Möglichkeit, sich aus den Abhängigkeiten, den sozialen und gesellschaftlichen Vorgaben (Stichwort: Man, Abs. 1.4.2.1.), her zu verstehen (SZ, S. 187), und zwingt ihn damit zur Auseinandersetzung mit sich selbst (ebd.). Heidegger nennt dieses Geschehen *Vereinzelnung*, was keine äußere, räumliche, also empirische Isolation beinhaltet, sondern eine innere, geistige Einsamkeit anzeigt (SZ, S. 188).

Kant entwickelt einen ähnlichen Zusammenhang: das Bewusstsein des moralischen Gesetzes macht es dem Menschen unmöglich, sein ethisches Verhalten weiterhin von Bedingungen abhängig zu machen, die aus der Welt stammen, die von sinnlicher und damit begrenzter

Natur sind (KpV A 133). Der Mensch wird auf sich selbst zurück verwiesen. Der Zustand, der diesen Sachverhalt ausdrückt, heißt *Demütigung* (KpV A 132 ff). In beiden Fällen findet eine Dekonstruktion eines falsch verstandenen Identitätsverhältnisses des Menschen statt, das die notwendige Voraussetzung für die Installierung eines verantworteten und damit ethischen darstellt.

2. Unterschiede

Heidegger verwendet den Begriff der Angst immer im Blick auf das individuelle Leben des Menschen. Dessen intersubjektive Dimension wird zunächst nicht thematisiert. Die Erfahrung der Angst ist eine reine Selbsterfahrung mit sich selbst, also eine persönliche. Kant dagegen versteht das Negative dieses Gefühl, das Demütigende, als eine Erfahrung des Zurückbleibens hinter dem moralischen Gesetz, sodass dieses ein grundsätzlich ethisches Phänomen und somit keine reine Selbsterfahrung darstellt, sondern vielmehr eine solche, die zwar meine eigene Erfahrung, aber zugleich eine ethische ist (KpV A 133).

Für Heidegger entsteht Angst aus dem Bewusstsein von Welt überhaupt. Und weil die Welt Teil des eigenen Wesens ist, kann man sagen, dass Angst in gewisser Weise auch durch den Menschen selbst zustande kommt. Die so genannte Erfahrung der Vereinzelung ist deshalb eine innere Erfahrung, obwohl ihre Ursache im Außen liegt. Bei Kant sind nicht so sehr die Welt Ursprung der Demütigung, sondern das innere Bewusstsein des moralischen Gesetzes im Menschen selbst.

4.3.1.3. Die konstruktive Funktion

1. Gemeinsamkeiten

Bei Heidegger hat Angst aber noch eine zweite Bedeutung. Indem nämlich der Mensch so auf sich selbst verwiesen ist, muss er seinen Standpunkt, sein Selbstverständnis neu ordnen, und klären und gewinnt somit Abstand von sich selbst, aber vor allem von seiner alltäglichen, abhängigen Rollenidentität. In dieser *Vereinzelung* wird ihm deshalb zugleich seine Verantwortung für sich selbst bewusst (SZ, S. 191), nämlich das so genannte *eigenste Seinkönnen* (Abs. 1.4.3.2. u. 2.1.2.2.). Mit dieser Verantwortung wird aber außerdem die notwendige Freiheit bedeutsam, um diesen Anspruch der Verantwortung anzunehmen und

wahrzunehmen. Somit bekommt der Mensch in der Angst tatsächlich ein Gefühl für den Sinn und die eigentliche Bedeutung seiner Existenz.

Kant versteht Achtung gleichermaßen positiv im Sinne eines Aktes der inneren Annahme des moralischen Gesetzes, und damit der ethischen Verantwortung, der zu entsprechen das Ziel des Menschen als moralischer Akteur ist (*KpV* A 130). Die Achtung verschafft dem Menschen die Möglichkeit, sich von seinen Abhängigkeiten zurück zunehmen und sich in seinem moralischen Selbstverständnis zu prüfen (*KpV* A 140). Weil dieser Vorgang aber durch die Vernunft selbst generiert ist, kann die Annahme dieser Verantwortung nur unter der Prämisse von Freiheit gedacht werden.

2. Unterschiede

Heideggers Begriff des Seinskönnens ist kein qualitativer, woraufhin menschliches Handeln letztlich abzielt und dessen Umsetzung die Pflicht des Menschen darstellt, sondern eher ein formaler, neutraler, existenzieller. Für Kant dagegen ist die Erkenntnis des Gesetzes der Vernunft genuin *ethischer* Natur, besitzt also eine bestimmte Qualität und Wertigkeit. Damit kann er einen Schluss ziehen, der Heidegger verwehrt bleibt: die vollkommene Existenzweise ist immer eine solche, die sich als ethische verwirklicht.

Zudem muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass aus dem Terminus des Seinskönnens kein expliziter Gesetzescharakter herausgelesen werden kann und darf. Vielmehr ist dessen symbolische Bedeutung in Form einer Verbindlichkeit gegeben, die den *Charakter* von Gesetzmäßigkeit hat. Weil dies so ist, kann in der Angst auch kein Verhalten zu einem ethischen, sondern nur zu einem selbst gestellten Anspruch erfolgen. Die Art der Verantwortung ist darum primär eine Selbstverantwortung. Bei Kant zeigte sich das genau umgekehrte Verhältnis.

4.3.2. Zum Vergleich

Die Entschlossenheit (3.1.2.) und die Tugend (3.2.2.)

Als einen zweiten Aspekt, der das praktische Moment der Verantwortung des Menschen kennzeichnet, waren Entschlossenheit und Kants Tugendbegriff miteinander verglichen worden. Dabei zeigte sich besonders bei Heidegger, dass hier eine Dimension vorliegt, die als genuin ethische bezeichnet werden darf.

4.3.2.1. Das Grundverständnis

1. Gemeinsamkeiten

Für Heidegger bezeichnet der Begriff der Entschlossenheit eine grundlegende Haltung, in welcher der Mensch aktiv an der Realisierung seiner Selbstverantwortung, dem *Selbstseinkönnen*, arbeitet (SZ, S. 297). Dieses Streben setzt Freiheit voraus, die Heidegger als solche nicht explizit bedenkt, aber unter dem Terminus des Entwurfs, der in seiner Bedeutung als Akt der Freiheit thematisch wurde (Abs. 1.4.3.), andeutet.

Kant geht in der Erörterung eines Grundverständnisses von Tugend einen ähnlichen Weg. Diese wird dabei als ein Vermögen vorgestellt, in welchem sich das Subjekt zum Anspruch des Vernunftgesetzes in Beziehung setzt (*KpV* A 272), das als ein ständiges Voranschreiten und Sichannähern an das Ideal der Sittlichkeit gedacht (*MST* A 53=AA 6, 409), gleichsam als eine *Vorwärtsbewegung* verstanden wird, ebenso wie bei Heidegger das *Sichentwerfen* als eine prospektive Haltung konstituiert ist (SZ, S. 197). Gleichwohl ist dieser Vorgang stets im Kontext von Handlungszusammenhängen zu betrachten. Die Entschlossenheit ist darum nicht eine abstrakte Angelegenheit. Vielmehr orientiert sie sich an den vorhandenen Grundbedingungen und Vorgaben, in die der Mensch eingebunden ist (SZ, S. 299). Einen sachlich vergleichbaren Gedanken entwickelt Kant, wenn er betont, dass Tugend nicht nur einen idealen Charakter besitzt, sondern sich letztlich in konkreten Handlungsimplicationen niederschlägt, Tathandlungen also (*MST* A 52=AA 6, 409).

Ein drittes Moment ergibt sich aus dem vorherigen. Entschlossenheit wird demnach in ihrer doppelten Bedeutung wahrgenommen: einmal ist sie eine *prinzipielle* Haltung, die dem Menschen seine Grundverantwortung vor Augen führt, das Seinkönnen (SZ, S. 299). Andererseits aber wird sie als eine *konkrete* Lebenshaltung, sich innerhalb seiner alltäglichen Parameter zu orientieren und zu handeln (SZ, S. 198), verstanden. Bei Kant findet sich diese Doppeldeutigkeit ebenfalls wieder. Die Tugend ist darum ein immer schon vorgegebenes Ideal der Vernunft, aber darin zugleich der Ausdruck eines konkreten Tuns und Umsetzen dieses Ideals (*MST* A 53=AA 6, 409).

Ein vierter Aspekt bezieht sich auf den Handlungskontext der Entschlossenheit. Für Heidegger ist diese nicht nur ein ideales Tun, nicht nur der Ausdruck eines normativen Konzepts, das auf eine letzte Vollendung ausgerichtet ist. Vielmehr ist sie selbst ein Prozess, ein Geschehen, ein Vollzug in *Situationen* (SZ, S. 300). Theorie und Praxis werden zu einer sinngemäßen Einheit zusammengedacht und weisen wechselseitig aufeinander zurück (ebd.).

Bei Kant finden sich dazu ähnliche Überlegungen, obwohl Theorie und Praxis, also der Unterschied zwischen theoretischer Begründung und der Umsetzung in Handlungsoperationen der Tugend, bei ihm analytisch und sachlich getrennt sind. Tugend ist darum zum einen ein Ideal, das unerreicht bleibt, aber zum anderen eine aktive, konkret/empirische Auseinandersetzung mit der eigenen Sinnlichkeit (*KpV* A 271). Somit lassen sich vier Aspekte differenzieren, die eine sachliche Vergleichbarkeit beider Denker in diesen Punkten anzeigt:

Tugend als Grundhaltung der Freiheit

Tugend als prinzipielle Haltung und konkrete Praxis

Tugend in ihrer doppelten Bedeutung

Tugend im Handlungskontext

2. Unterschiede

Für Heidegger ist Entschlossenheit kein Ideal auf das der Mensch hinarbeiten müsste und sollte (*SZ*, S. 300). Er hält diese theoretische Grundannahme für verfehlt, die sich seines Erachtens zu weit vom jeweiligen, *alltäglichen*, wie Heidegger sagt, Handlungsspielraum des je einzelnen Menschen entfernen, also zu abstrakt und nebulös zu erscheinen drohen. Kants Verständnis von Tugend ist stets als ein ethisches gekennzeichnet. Ihre Ausübung und Umsetzung dient vornehmlich der Kultivierung eines ethisches Selbstverständnisses des Menschen (*MST* A 52=AA 6, 409). Bei Heidegger dagegen wird Entschlossenheit zu einer Haltung, die die eigene Verantwortung, gegenüber sich selbst, wahrnehmen und ernstnehmen soll. Es geht um das *eigenste* Seinkönnen, wie er häufig betont, nicht primär um das Gelingen des *moralischen* Lebens der Anderen (*SZ*, S. 298).

Ein weiterer Punkt ist die Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis. Heidegger erspart sich, meinem Dafürhalten nach, eine gründliche Erörterung der theoretischen Grundlagen der Entschlossenheit, indem er diese in der Praxis aufgehen lässt: *Als entschlossenes handelt das Dasein schon*, heißt es deshalb (*SZ*, S. 300). Die Ursache hierfür könnte vielleicht zum einen in der methodischen Einstellung, zum anderen im strukturellen Verständnis vom Wesen der Existenz liegen. Denn er betont, dass dessen Essenz mit seinem Vollzug zusammenfällt. *Das Wesen dieses Seienden ist seine Existenz*. (*SZ*, S. 42/298) Kant dagegen sieht zwar auch eine

enge Beziehung zwischen Theorie und Praxis der Tugend gegeben. Er differenziert hier aber stärker zwischen beiden Bereichen.

4.3.2.2. Die vorlaufende Entschlossenheit und die eigene Vollkommenheit

1. Gemeinsamkeiten

Nun haben sich im Verlauf der Untersuchung zwei Aspekte der Entschlossenheit bzw. der Tugend ergeben, welche miteinander in Beziehung gesetzt werden konnten. Der erste betont die Notwendigkeit, sich um die Realisierung der *eigenen Verantwortung* zu bemühen, der zweite setzt verstärkt auf die Bewusstwerdung einer *ethischen Verantwortung*, in der sich der Mensch darum bemühen soll, dem Anderen eine Hilfestellung zu geben, um moralisch zu handeln.

Zum ersten Aspekt. Heidegger versteht Entschlossenheit als *vorlaufende Entschlossenheit*. Der allgemeine Charakter der Entschlossenheit wird jetzt als zielgerichtet, wird als ein Streben auf seine Bestimmung hin gedacht. Dem Menschen ist es dabei zur Aufgabe gemacht, sich aktiv um die Realisierung und Verwirklichung der eigenen Ganzheit und Vollkommenheit, des so genannten Seinkönnens, zu bemühen (SZ, S. 305). In diesem Zusammenhang kommt Heidegger wieder auf den Begriff des Schuldigseins zurück. Denn obwohl der Mensch hinter diesem Anspruch, er selbst zu sein, zurückbleibt, ist ihm dieser doch als Auftrag mitgegeben (ebd.).

Eine ähnliche Denkfigur findet man bei Kant. Hier wird das Streben nach *eigener Vollkommenheit*, wie es bei ihm heißt, zur Lesart einer allgemeinen Tugendhaltung. Er behandelt dieses Thema sachlich unter dem Begriff der *Kultur der Vermögen*. Diese beinhaltet, dass sich der Mensch um die Ausarbeitung aller seiner geistigen und mentalen, physischen Grundkräfte und Fähigkeiten bemühen soll (MST A 23=AA 6, 391/392). Darum ist dieses Geschehen eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst (ebd.).

Ein zweiter Aspekt der vorlaufenden Entschlossenheit greift schon auf die eigentliche Bestimmung der Verantwortung vor. Der Mensch hat nicht nur die Aufgabe, sein Leben als Ganzes ernst zu nehmen, sondern letztlich das Enden dieses Lebens, das Sein zum Tod (SZ, S. 305). Entschlossenheit hat deshalb die Aufgabe, sich diesem Ziel der eigenen Endlichkeit zustellen und aktiv an dessen Integration zu arbeiten. Darin liegt die Verantwortung des Menschen in ihrer vollendeten Gestalt (SZ, S. 306). Bei Kant findet sich ebenfalls der Gedanke einer Teleologie der Tugend. Diese besteht in der *Kultur der Moralität*. Und dies

bedeutet: der Mensch hat die Aufgabe, sich in eine vollkommene und dauerhafte Entsprechung seines Willens resp. seiner Freiheit zum Gesetz zu versetzen. Und dies impliziert, dass diese Verantwortung eine grundsätzlich ethische, das Ziel damit ein ethisches ist (MST A 24=AA 6, 392).

Praktisch versteht Heidegger dieses Geschehen als eine bewusste Auseinandersetzung mit den Abhängigkeiten des sozialen und gesellschaftlichen Lebens, die eine innere Thematisierung und Problematisierung der eigenen Endlichkeit verhindern (Stichwort: Man, Abs. 1.4.2.1.). (SZ, S. 309/310) Kant versteht *moralische Vollkommenheit* im Hinblick auf eine Emanzipation des vernünftigen Subjekts von den Bedingungen der Sinnlichkeit im Kontext des moralischen Handelns. Zwar wird hier nicht die Sinnlichkeit des Menschen und seine Gebundenheit an materielle Umstände als solches verworfen, aber die Notwendigkeit einer mentalen Differenz zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit betont (MST A 24=AA 6, 392). Somit zeigen sich mehrere sachliche Bezüge, die vergleichend gegenüber gestellt wurden:

Vervollkommnung als Auftrag

Vervollkommnung als Telos

Vervollkommnung als Praxis

2. Unterschiede

Heidegger begreift den vorlaufenden Charakter der Entschlossenheit nicht als ein Geschehen, das auf eine Kultivierung einer ethisch reifen Persönlichkeit abzielt, sondern auf die Entwicklung einer existenziell verantwortlichen. Der Grundgedanke beider Denker ist in diesem Punkt grundsätzlich verschieden. Denn Kant hat immer die moralische Vollkommenheit des Menschen im Blick. Damit zusammen hängt auch die Art des Ziels, worauf hin dieses Streben ausgerichtet ist. Heidegger geht es in der vorlaufenden Entschlossenheit um einen verantwortlichen Umgang mit dem Phänomen des Todes und letztlich mit der eigenen Endlichkeit resp. Streblichkeit. Über die denkerische Möglichkeit einer Vollendung dieses Prozesses macht er keine Aussagen.

Dagegen sieht Kant die Existenz des Menschen als ein Geschehen an, das auf die Verwirklichung ethischer Kompetenz abstellt. Für ihn ist die Erkenntnis, dass der Mensch darin als endliches Wesens agiert, kein Grund, sich mit der Endlichkeit selbst auseinander zu setzen, sondern im Gegenteil, sich für die theoretische Möglichkeit eines postmortalen Fortlebens des menschlichen Daseins zu öffnen, was klassischerweise als Frage nach der

Unsterblichkeit behandelt worden ist (*KpV A 220*). Zudem weist er der Tugend eine gewisse Autorität im Hinblick auf moralisches Verhalten zu. Der Mensch ist dazu aufgerufen, sich von dieser bestimmen und führen zu lassen, weil sie selbst ein Instrument darstellt, sich der eigenen Vollkommenheit anzunähern (*MST A 47=AA 6, 406.*). Heidegger kann nicht belegen, oder es spielt keine inhaltliche Rolle, inwiefern die vorlaufende Entschlossenheit maßgebend für das menschliche Handeln sein soll.

4.3.2.3. Die vorausspringende Fürsorge und die fremde Glückseligkeit

1. Gemeinsamkeiten

Ein ein letztes Strukturelement ist das ethische Moment eines Strebens nach Ganzheit, nach Vollkommenheit bzw. nach einer praktischen Umsetzung die Verantwortung, die sich bei Heidegger und Kant als verschieden herausgestellt hat, umzusetzen.

Heidegger führt dabei einen genuin ethischen Aspekt ein, das Bemühen um den anderen Menschen. Die Entschlossenheit erhält dadurch ihren Sinn, ihr *Wozu*, wie er nennt, dass der Einzelne Anderen hilft, ihr persönliches Leben verantwortungsvoll zu gestalten (*SZ, S. 298*). Dieser ethische Habitus der Verantwortung, die Heidegger *vorausspringende Fürsorge* nennt, dient aber letztlich nicht dazu, dem Anderen die Verantwortung für sein Leben ab zu nehmen, sondern das er in die Lage versetzt wird, selbstständig und eigenständig dafür Sorge zu tragen (*SZ, S. 122*).

Einen sachlich gleichen Gedanken findet man bei Kant. Im Bemühen um fremde Glückseligkeit geht es nämlich um das *moralische Wohlsein Anderer* (*MST A 27=AA 6, 394*), was wiederum bedeutet, dass der Andere dazu geführt werden soll, als ethisches Wesen eigenverantwortlich zu entscheiden und seine moralische Kompetenz zu entwickeln. Auch hier geht es nicht um eine Entlastung des Anderen, sondern um die Befähigung des Anderen moralisch zu handeln und handlungs- bzw. urteilsfähig zu werden (*ebd.*).

2. Unterschiede

Für Heidegger ist vorausspringende Fürsorge zwar einerseits ein Tun am Anderen, insofern ethischer Natur (*SZ, S. 122*). Gleichwohl dient dieses Tun nicht dazu, die *moralische* Entwicklung des Menschen zu fördern, sondern seine *existenzielle* Selbstverantwortung zu kultivieren. Darum ist die Idee einer ethischen Verantwortung bei Heidegger letztlich die

einer selbstverantworteten Bei Kant zeigt sich dagegen ein ganz anderes Bild. Im Bemühen um den Anderen geht es tatsächlich um die Entfaltung eines moralischen Selbstverständnisses des Anderen. Die Grundintention ethischen Handelns ist also verschieden.

4.3.3. Zum Vergleich

Die Sorge und das Ganzseinkönnen (3.1.3.) und die sittliche Vollkommenheit und die Heiligkeit (3.2.3.)

4.3.3.1. Die Sorge und die sittliche Vollkommenheit

1. Gemeinsamkeiten

Nach Heidegger dient der Begriff der Sorge zur Kennzeichnung eines natürlichen Strebens des Menschen nach einer ganzheitlichen Übereinstimmung mit seinem eigenen Sein. War Sorge im ersten Kapitel als Wesenskern menschlicher Identität ausgewiesen worden (Abs. 1.4.1.3.), so erhält dieses Verständnis im Kontext einer Frage nach der Zielbestimmung menschlichen Daseins einen neuen Akzent. Sorge wird nun zum Ausdruck einer Verantwortung gegenüber sich selbst. Diese ist Teil der Existenz selbst, ist also auf *natürliche* bzw. *faktische* Weise dem eigenen Wesen inhärent (SZ, S. 192).

Kant macht diesen Gedanken am Begriff der Glückseligkeit fest. Glückselig ist, wer in der Lage ist, mit den Strebungen und Kräften, seinen Neigungen und Verlangen in einer Harmonie und Übereinstimmung zu leben, weil diese Teil er eigenen (sinnlichen) Natur sind (KpV A 224). Dabei ist ein solcher Zustand ein das ganze Leben umfassender, da er im Prinzip die ganze (sinnliche) Existenz betrifft (KpV A 107) bzw. allen Menschen eingestiftet ist (GMS BA 12=AA 4, 399).

Ein zweiter Aspekt bildet das ethische Moment des Sorgeverständnisses. Sorge ist nämlich nicht allein eine um der eigenen Verantwortung willen, sondern hat den Anderen immer schon mit im Blick (SZ, S. 193). Eben gerade weil der Mensch in der Welt mit Anderen lebt, hat er für sie auch eine generelle Verantwortung. Heidegger spezifiziert die Art einer solchen Verantwortung nicht weiter. Ebenso ist für Kant nicht allein Glückseligkeit das Ideal der Existenz des Menschen. Vielmehr enthält das Streben nach einer glückseligen Existenzform zugleich den Anspruch, ethisch zu existieren, also sittlich zu sein (KrV B 842).

Ein drittes Moment zeigt sich in der Bedeutung der Freiheit für das Gelingen dieses inneren Anspruches. Für Heidegger dient nämlich die Freiheit als Grundbedingung dafür, dass der

Mensch fähig wird, seine eigene Verantwortung wahrzunehmen und ernstzunehmen (SZ, S. 193). Darum gehört sie zum Wesen des Menschen dazu und drückt aus, was das Ziel der Sorge darstellt (ebd.). Bei Kant ist Freiheit in gleicher Weise ein praktisches Grundvermögen, um die Sittlichkeit des Menschen voranzutreiben. In der *Würdigkeit glücklich zu sein* geht es ja gerade darum, die Freiheit als Ausdruck der eigenen Vernünftigkeit zu verstehen und dafür zu gebrauchen (KpV A 234) und sie für eine Verwirklichung der eigenen Moralität, der ethischen Verantwortlichkeit, zu nutzen (KpV A 235).

Ein vierter und letzter Aspekt bildet die Entwicklung eines sich aus dieser Haltung entwickelnden Identitätsverständnisses im Kontrast zu einem solchen, das sich in Abhängigkeiten, in Unfreiheit und somit Verantwortungslosigkeit vorfindet. Für Heidegger zeigt sich die Wahrnehmung der Sorge um das eigene Leben in der Herausbildung einer inneren Selbstständigkeit und Festigkeit der Identität, die einer bedingten und von Beschränkungen gekennzeichneten Leben qualitativ entgegen gesetzt ist (SZ, S. 322). Kennzeichen eines authentischen Selbstverhältnisses des Menschen ist deshalb die innere Freiheit und Bereitschaft, sich seiner Verantwortung mithilfe dieser Freiheit zu stellen, diese zu gebrauchen (ebd.).

Kant verweist auf einen ähnlichen Gedanken. Die Sittlichkeit kann demnach nur verstanden werden, wenn sie mit dem freien Willen als eine funktionale und bedeutungsgebende Einheit verstanden wird (GMS BA 29=AA 4, 409). Darum ist die sich daraus entwickelnde Identität der Person von qualitativ anderer Art, als solche eine, die sich von sinnlichen Faktoren in ihrem moralischen Handeln bestimmen lässt. Somit lassen sich vier Aspekte aufzeigen, die für einen Vergleich herangezogen wurden:

Leben als Streben nach Übereinstimmung mit sich selbst

Leben als Streben nach einem ethischen Anspruch

Freiheit als Grundbedingung

Qualitative Andersheit einer verantwortete Persönlichkeit

2. Unterschiede

Heidegger nimmt keine systematische Differenzierung der Sorge und deren Bestimmung vor. Zwar konnte nachgewiesen werden, dass er zwischen einer eher existenziellen und einer ethisch konnotierten (Stichwort: Fürsorge, Abs.3.1.2.3.) durchaus zu unterscheiden weiß (SZ, S. 193). Gleichwohl legt er den Fokus und das Gewicht auf den Aspekt der

Selbstverantwortung des Menschen. Bei Kant dagegen bilden Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei Momente einer Verantwortung des Menschen, wobei er der ethischen Seite den Vorzug gibt (*KpV* A 234).

Zudem thematisiert Kant Sittlichkeit als ein allgemeingültiges Phänomen für alle Menschen, bringt also wiederum den Gedanken der Intersubjektivität ins Spiel (*KpV* A 56/57). Bei Heidegger kann hiervon nicht einmal ansatzweise gesprochen werden. Vielmehr stellt er darauf ab, dass Sorge in gleicher Weise Theorie und Praxis in sich vereint (*SZ*, S. 193). Hier könnte man nun fragen, inwiefern der Begriff der Sorge dann nicht inhaltlich und sachlich mit dem des höchsten Gutes bei Kant vergleichbar wäre.

4.3.3.2. Das Ganzseinkönnen und die Heiligkeit

1. Gemeinsamkeiten

Nach Heidegger ist das Streben nach einer völligen Entsprechung der Existenz, in der Verantwortung man selbst zu sein, ein in diesem Leben nicht abschließbarer Prozess (*SZ*, S. 242), den er als die *Unganzheit* des Daseins bezeichnet. Der Mensch ist zwar schon auf dem Weg seiner Vollkommenheit, da sein ganzes Lebens, durch das Faktum der eigenen Existenz, auf Endlichkeit ausgerichtet ist (*SZ*, S. 245). Gleichwohl ist ein umfassendes Verstehen dieses Phänomens nicht möglich (*SZ*, S. 243). Somit zeigt sich das Ganzseinkönnen zum einen als ein erstrebenswerter Zustand, der aber zum anderen erst sukzessive entfaltet und verwirklicht werden kann. Einen ähnlichen Gedanken entwickelt Kant, wenn er vom Ideal der Heiligkeit sagt, dass dieses in der Entsprechung des freien Willens an das Gesetz der Vernunft besteht (*KpV* A 220). Dieses Geschehen, dieser Angleichungsprozess ist aber seinem Dafürhalten nach im zeitlichen Leben unabschließbar, weil der Mensch Teil an der Sinnenwelt hat, und seine Strebungen nie ganz und unbedingt von der Vernunft zu leiten vermag.

Ein zweiter Aspekt findet sich in der Frage nach der Bedeutung der Verantwortung im Kontext des Ganzseinkönnens. Heidegger sieht es als den tiefsten Ausdruck von Verantwortung an, wenn er fähig wird, den Tod als die äußerste Möglichkeit zu sein an- und wahrzunehmen. Gelingt ihm das, hat er zugleich seine Verantwortung gegen sich selbst realisiert (*SZ*, S. 250). Denn im Tod laufen alle anderen Spielarten des Sichverhaltens zusammen. Vom Tod, von der Endlichkeit her erfahren die Existenz, die Freiheit und alles Streben seinen eigentlichen Sinn (*SZ*, S. 261). Für Kant zeigt sich in der Ausrichtung des Willens an das moralische Gesetz eine ähnliche Art der Vollkommenheit. Denn wenn der

Mensch mehr und mehr die Fähigkeit erlangt, seine Freiheit im Hinblick auf sein moralisches Verhalten und Selbstverständnis zu konzentrieren, erfüllt er den Sinn und die Bedeutung seines Lebens: die Heiligkeit des Willens (*KpV* A 220).

Ein dritter Aspekt zeigt sich in der Praxisbezogenheit. Ganzseinkönnen ist, ebenso wie die Entschlossenheit, kein abstraktes Vorgehen. Indem der Tod verstanden werden soll, muss dies im Verhältnis zu den Faktoren geschehen, die ein solches *Verstehen* verdecken und verhindern. Heidegger begreift deshalb die Praxis einer Auseinandersetzung mit dem Tod als eine Konfrontation mit den Abhängigkeiten seiner sozialen Umwelt, dem Man (Abs. 1.4.2.1.) (*SZ*, S. 263). Die konkrete Praxis ist also eine stete Befreiung von den Faktoren, die einer verantwortungsvollen Wahrnehmung der eigenen Endlichkeit entgegenstehen. Das Verhalten, das hierbei eingenommen wird, ist ein Begreifen des Todes als der so genannten *eigensten Möglichkeit*. Bei Kant wird dieser operationale Aspekt, im Hinblick einer inneren Befreiung des Menschen von sinnlichen Einflüssen, die sein moralisches Handeln kontakrieren, thematisiert (*KpV* A 283). Verantwortungsvoll handelt er deshalb dann, wenn er sich dieser Abhängigkeit entschlägt, sich gleichsam zu einem ethischen Verhalten transzendiert, welches sich nicht von empirischen Einflüssen manipulieren lässt.

Ein vierter und letzter Aspekt betrifft die genuin ethische Dimension. Heidegger sieht in der Verantwortung gegenüber sich selbst, wie dies auch im Kontext der Entschlossenheit (Stichwort: vorausspringende Fürsorge, Abs. 3.1.3.2.) der Fall ist, zugleich die Notwendigkeit einer auf Andere hin orientierten Haltung. Indem der Mensch sich seiner eigenen Endlichkeit bewusst wird, ist es ihm aufgetragen, den Anderen in gleicher Weise darin anzunehmen (*SZ*, S. 264). Der Andere soll darin geachtet und respektiert werden, dass er vielleicht nicht in der gleichen Erkenntnishaltung zum Tod, zur eigenen Endlichkeit steht, und man ihn deshalb keinesfalls in das eigene Verständnis zwingen darf (ebd.). Diesen Sachverhalt kann man deshalb als einen ethischen interpretieren. Dies ist ein Moment des menschlichen Strebens nach Ganzseinkönnen.

Kant zeigt im Hinblick auf Heiligkeit einen sachlich verwandten Gedanken auf. Wenn diese nämlich darin besteht, dem moralischen Gesetz mit Hilfe des freien Willens zu entsprechen, dann muss ihm jeder andere Mensch, da er dasselbe Streben in sich hat, heilig sein, oder wie er es nennt, *die Menschheit in unserer Person müsse uns heilig sein* (*KpV* A 237). Gerade darin, dass ich den Anderen in seinem Streben nach Heiligkeit achte, entspreche ich bereits auch dem Anspruch des moralischen Gesetzes, das letztlich darauf abzielt, das Bewusstsein für die eigene ethische Existenz zu stärken und zu entfalten. Somit zeigen sich vier Momente einer inhaltlichen Vergleichbarkeit:

Verantwortung als unabschließbare Aufgabe

Integration der Verantwortung als höchstes Ziel des Lebens

Wahrnehmung der Verantwortung als Praxis

Ethisches Verhalten als Ausdruck der Verantwortung

2. Unterschiede

Für Heidegger ist zwar der Tod eine unabschließbare Aufgabe der menschlichen Existenz, die mit dem physischen Tod nicht notwendig zusammen fällt und sich aufhebt (SZ, S. 242). Allerdings gibt er keine theoretische Möglichkeit an die Hand, ob und wie sich das Streben nach Ganzseinkönnen denken lässt. Er lässt die Frage schlichtweg offen. Eine transzendente Seite des Phänomens des Todes bleibt, zumindest im Blick auf *Sein und Zeit*, unthematisiert.

Kant dagegen verweist im Kontext des Begriffes der Heiligkeit und dessen Unabschließbarkeit, auf eine welttranszendente Dimension des Strebens nach ethischer Vollkommenheit des Menschen hin: der einzelne Mensch ist zu einer völligen Entsprechung seines Willens zum Gesetz der Vernunft niemals fähig (KpV A 149). Er hat aber die Pflicht, sich dennoch um ein Gelingen zu bemühen. Darum kann dieses Geschehen nur als ein sinnvolles gedacht werden, wenn dieser Progressus der Möglichkeit und Wirklichkeit nach, als vollendbarer gedacht werden kann. Unter der Annahme einer Fortdauer der menschlichen Existenz (KpV A 220), kann Heiligkeit zwar aus theoretischer Sicht nicht zum Ziel kommen, wohl aber im Hinblick auf eine Übersetzung in eine religiöse Dimension (KpV A 222). Kant wendet seine ethischen Überlegungen um in eine religionsphilosophische Ausdeutung des vernünftigen Strebens nach moralischer Vollkommenheit. Dies ist ein Aspekt, der bei Heidegger im Blick auf das Sein zum Tod nirgends zu finden ist.

Ein zweiter Aspekt bildet die Thematik einer Idealität des Ganzseinkönnens. Für Heidegger ist die verantwortungsvolle Auseinandersetzung mit dem Tod kein Thema für die Annahme eines vorgegebenen Ideals. Es geht nämlich nicht darum normativ zu bestimmen, was Ganzseinkönnen inhaltlich letztlich ausmacht, sondern vielmehr um die Wahrnehmung des Prozesses, der dabei im Menschen abläuft. Der Zielgedanke spielt ihm hierbei eher eine sekundäre Rolle (SZ, S. 266). Ganzseinkönnen ist darum nur als eine *ontologische Möglichkeit* erkennbar. Kant dagegen stellt Heiligkeit tatsächlich als ein Ideal der Vernunft dar, das letztlich einen ethischen und zugleich religiösen Inhalt besitzt, den zu entfalten die Aufgabe des Menschen ist (KpV A 149ff). In diesem Punkt gehen beide Denker verschiedene Wege.

So kann man im Blick auf das dritte Kapitel sagen, dass der Begriff der Verantwortung hier stets im Kontext einer Frage nach der Umsetzbarkeit, der Praxis und dem Ziel der Bestimmung dieser Verantwortung thematisiert worden ist.

Im Blick auf Heidegger konnte erkannt werden, dass die primär als Selbstverantwortung verstandene Aufgabe des Menschen zugleich auch genuin ethische Elemente enthält, die letztlich die Kompetenz der existenziellen Selbstständigkeit des Anderen stärken sollen (Vorausspringende Fürsorge, Abs. 3.1.2.3.), aber dennoch als ausdrücklich ethisches Verhalten dem Anderen gegenüber ausgewiesen ist (Tod als unüberholbare Möglichkeit, Abs. 3.1.3.2.). Damit nimmt bei ihm der Aspekt einer Verantwortung dem eigenen Leben gegenüber eine große Priorität ein. Diese wird zugleich von ethischen Momenten dieser Art von Verantwortung flankiert.

Bei Kant zeigte sich sehr klar, dass der Mensch letztlich nur in einem ethischen Selbstverständnis seiner Verantwortung gerecht wird. Er geht in genau umgekehrter Weise vor, wie Heidegger dies tut. Gleichwohl konnte gezeigt werden, dass diese ethische Verantwortung, die Frage nach der Selbstverantwortung bzw. der eigenen Vollkommenheit, wie er es nennt, nicht ausschließt (eigene Vollkommenheit, Abs. 3.2.2.2.), sondern Teil des eigenen Wesens ist (Glückseligkeit, Abs. 3.2.3.1.).

5. Schluss und Ausblick

Das Ziel und die Absicht dieser Untersuchung war es, einen inhaltlichen Vergleich von Heideggers existenzial-ontologischem Ansatz und Kants transzendentalen Denken, trotz struktureller bzw. terminologischer Divergenzen zu entfalten und aufzuzeigen. Dies geschah unter dem Leitgedanken des Begriffes Verantwortung und soll neue Interpretationsmöglichkeiten der beiden philosophischen Konzepte eröffnen.

Insbesondere konnten genuin ethische Aspekte des existenzial-ontologischen Ansatzes bei Heidegger im dritten Kapitel *Die ethische Verantwortung* herausgefiltert werden, in welchem es um die praktische Umsetzung ethischer Grundstrukturen des Daseins geht. Zu nennen sind hier die Aspekte der Entschlossenheit als *vorausspringende Fürsorge* (Abs. 3.1.2.3.) und das Sein zum Tod als *unüberholbare Möglichkeit* (Abs. 3.1.3.2.). Mithilfe der Kantischen Termini konnte in diesen Begriffen das ethische Moment des Denkens Heideggers klar nachgewiesen werden, obwohl die Begrifflichkeiten explizit ethische Elemente auf den ersten Blick nicht erkennen lassen. Methodisch wurde dies durch eine differenzierte Einführung des Verantwortungsbegriffes ermöglicht, der sowohl als eine Verantwortung gegen sich selbst als auch gegen Andere gedacht wurde. Damit konnte die Schwierigkeit umgangen werden, Heidegger unbedingt ethisch lesen zu müssen, da sich in seinen Termini nur spärliche Anhaltspunkte für solch eine Auslegung finden.

Nach Abschluss der Analyse, besonders des dritten Kapitels, dürfen ethische Motive in Heideggers *Sein und Zeit* nicht als *strukturell* vorhanden gelten. Gleichwohl können sie in ihrer *inhaltlichen* Bedeutung und Sinnggebung, was durch die Termini selbst eröffnet ist (Angst, Entschlossenheit, Sein zum Tod, Sorge, Ganzseinkönnen), angenommen werden. Auf einige Ergebnisse der vergleichenden Untersuchung soll noch einmal in besonderer Weise eingegangen und hierbei auf weiterführende Fragen und wissenschaftliche Problemstellungen verwiesen werden.

Im ersten Teil des ersten Kapitels *Faktizität der Existenz* ging es um die Grundbestimmungen des menschlichen Selbstbezugs. Dabei wurde im Hinblick auf den Selbstzweckcharakter des Daseins ein stark formalisiertes Verständnis vom Wesen der Existenz bei Heidegger, gegenüber der qualitativen Bestimmung des Subjekts bei Kant hervorgehoben (Abs. 1.3.). Zu fragen wäre hierbei, ob dies an der methodischen oder strukturellen Vorgehensweise Heideggers liegt. So ist der Mensch z.B. im Sein um des Seins willen nicht in einem bestimmten Selbstverständnis ausgewiesen (Abs. 1.1.1.), während bei Kant im

Selbstzweckcharakter der Existenz ein ethisches Selbstverhältnis grundlegend ist (Abs. 1.2.1.).

In diesem Zusammenhang muss auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass dieser formalisierende Zug seines Denkens ein generelles Merkmal in *Sein und Zeit* darstellt, was eine vergleichende Interpretation, besonders im 2. Kapitel, wo es um die ethischen Grundlagen und deren Umsetzung in verantwortetes Verhalten geht, schwierig gestaltete. So könnte man also kritisch fragt, ob die existenzial-ontologische Analytik realen Erkenntnisgewinn bewirkt, der die Transzendierung menschlicher Grundstimmungen auf eine Seinsebene gerechtfertigt ist, oder bleibt damit nicht doch Wesentliches ausgespart und ungesagt, wenn man alle inhaltlichen Bestimmungen aus den Begriffen entfernt.

Ein zweiter Punkt bezieht sich auf das Problem der Intersubjektivität. Kant hat in seinem Grundverständnis des Menschen als Zweck an sich selbst seine intersubjektive Verbundenheit mit Anderen hervorgehoben, die sich wiederum aus der Vernunftnatur jedes Einzelnen speist. Damit wurde der prinzipielle Zugang zu einem ethischen Grundverständnis des Menschen möglich gemacht, sowie eine Begründung ethischer Prinzipien und Prämissen eröffnet. Heidegger dagegen hat diesen Aspekt im Bezug auf das Selbstverständnis des Menschen komplett außen vor gelassen und sich ganz auf die Untersuchung des ontologischen Selbst- und Seinsverhältnisses eingelassen, wobei das genuin ethische Moment nicht thematisiert wird. Man kann hier fragen, ob dies nicht eine methodische und denkerische Problematik im Denken Heideggers darstellt, nämlich nicht vom Anderen her denken zu können und zu wollen. Und vielleicht liegt auch hier die Ursache für seine Zurückhaltung, was eine Ethik vom Menschen anbelangt.

Ein dritter Aspekt bezieht sich auf die Darstellung der Art und Weise des persönlichen, individuellen Existenzvollzugs (Abs. 1.1.3.), die Heidegger Jemeinigkeit nennt, während Kant diesen Vollzug im Medium eines selbstbewussten Selbstbezugs verortet. Offen bleibt die Frage, *worin* sich dieser Selbstvollzug bei Heidegger wieder findet. Was fehlt ist die *Form* der Jemeinigkeit. Darum können Jemeinigkeit und Selbstbewusstsein des Subjekts zwar sachlich, aber nicht strukturell als Entsprechungen verstanden werden.

Im zweiten Teil des ersten Kapitels (Abs. 1.4.- 1.5.) ging es um das Weltverhältnis des Menschen und die Konsolidierung eines Identitätsgefüges im Wandel und Wechsel der Wahrnehmungseindrücke. Dabei war die zentrale Bedeutung des Phänomens der Welt für das Selbstverständnis hervorgehoben worden. Besonders für Heidegger liegt in diesem Grundverhältnis der Ursprung der Frage nach einem verantwortlichen Selbstverhalten dieses Daseins begründet (Abs. 1.4.1.2.). Demgegenüber konstituiert sich für Kant diese

Verantwortlichkeit schon als Ausdruck des vernünftigen Selbstverhältnisses des Menschen als Zweck an sich selbst (Abs. 1.2.1.).

Erwähnt werden muss hier besonders Heideggers Vorwurf an Kant, dass er das Phänomen der Welt nicht in seiner ontologischen Dimension gesehen und eine Substanzialisierung des Selbst in der transzendentalen Apperzeption (Abs. 1.5.1.) forciert habe. Diese Kritik wurde als nicht stichhaltig zurück gewiesen (Abs. 1.6.1.2.). Die Apperzeption bedeutet nämlich kein selbstreflexives Verhalten, sondern ein selbstreferenzielles, das als theoretische Bedingung der Möglichkeit von Welterkennen dient. Kant selbst hat die objektive Erkennbarkeit eines Selbst kritisch untersucht und besonders in der *Kritik der reinen Vernunft* abgelehnt (Abs. 1.5.1.2.). Hier kommen sich die beiden Denker sehr nahe. Denn beide stehen einer denkerischen Möglichkeit, einen substanziellen Kerngehalt des menschlichen Selbst anzunehmen, kritisch gegenüber, wobei Kant hier nochmals differenziert (Abs. 1.6.1.2.). Man könnte es Heidegger zum Vorwurf machen, Kants Position zugunsten einer qualitativen Besserstellung seines eigenen Ansatzes, das Selbst als Sorge zu denken, bewusst nicht richtig dargestellt zu haben.

Ein weiterer Aspekt ist das Weltverständnis beider Denker. Kant versteht Welt in ihrem klassischen Sinn als empirisch/physikalische Welt. Während er die Prozesse und Grundbedingungen der Möglichkeit von Welterkenntnis analysiert, gibt Heidegger keine solche theoretische Begründungsstruktur an, sondern zeigt nur auf, *wie* sich dieses Welterkennen als alltägliches Geschehen vollzieht. Interessant war in diesem Zusammenhang die Interpretation von Welt, die bei Heidegger in ihrer sozial-ontologischen Dimension, bei Kant in ihrer empirisch/naturwissenschaftlichen erscheint, aber bei beiden die Frage und Problematik eines identischen Selbstverhaltens konstituiert.

Ein dritter Punkt ist das kaum entwickelte theoretische Verständnis der Freiheit bei Heidegger (Abs. 1.4.3.2.), das aber in den meisten seiner Ausführungen von ihm vorausgesetzt wird. Im Gegensatz zu Kant hat er keine Differenzierung des Begriffes Freiheit vom Kontext der Eigentlichkeit vorgenommen, noch eine theoretische Begründungsstruktur geliefert. Vielmehr scheint er sie im existenziellen Selbstverhalten des Daseins schon immer voraus zusetzen. Für Kant dagegen dient die Freiheit sogar als *Prinzip*, als *alleiniges Prinzip* ethischer Grundstrukturen des Menschen (*KpV* A 57), womit auch der Forderungscharakter und die Verbindlichkeit seiner Umsetzung integriert sind (Abs. 1.5.3.2.). Für Heidegger wird die Frage nach einem *Prinzip* des eigentlichen Selbst des Menschen ausgeblendet und ausgelassen. Das eigentliche Selbst stellt bei ihm lediglich eine *Modifikation* des Man-selbst dar. Dabei wurde die Frage aufgeworfen, inwiefern diese beiden Bereiche in Beziehung

stehen, wenn sie gleichzeitig ontologisch separiert sind (SZ, S. 130). Geschah dies unter anderem aus dem Grund, weil er dafür kein Kriterium angeben kann und lediglich auf ein eigentliches Selbst verweist?

Im zweiten Kapitel über das *unbedingte Sollen* wurden Grundstrukturen eruiert, die als Bedingung der Möglichkeit für ethisches und somit verantwortetes Verhalten gelten. Der Begriff der Verantwortung wurde dabei in zweifacher Hinsicht als Selbstverantwortung, die nicht notwendig ethisch verstanden werden muss, und als ethische Verantwortung gedacht. Hier stellte sich in besonderer Weise die Frage nach dem *unbedingten Sollen* des Menschen. Im Hinblick auf Heidegger war die Möglichkeit eines solchen Verständnisses analysiert worden.

Ein erster Punkt ist Heideggers Vorwurf an Kant (aber auch an andere Denker), im Gewissen eine Reduktion seiner eigentlichen Bedeutung vorgenommen zu haben, was er als vulgäres Gewissensverständnis bezeichnet (Abs. 2.1.1.). Natürlich ist eine kritische Überprüfung einer zu eng gefassten Gewissensauffassung hilfreich, besonders dann, wenn man, wie Heidegger, es auf sein Fundament zurückverfolgt und neu zu denken versucht. Das ist ein Verdienst seines Denkens.

Allerdings, und dies war schon im Vergleich angedeutet worden (Abs. 2.3.1.), geht damit die Gefahr einer mangelnden Verbindlichkeit und Beliebigkeit des im Gewissen Gesagten einher, besonders dann, wenn es sich bei den Inhalten des Gewissens um ontologisch entscheidende Gehalte handelt. Dabei hilft es auch nicht, wenn manche Interpreten auf Biegen und Brechen versuchen, das traditionelle Gewissensverständnis mit Heideggers Terminologie einfachhin zusammen zu setzen. So versucht zum Beispiel Misgeld das warnende Gewissen in eine Entsprechung zum eigensten Seinkönnen setzen⁵¹⁸ oder Heideggers Neogolismus des vulgären Gewissens direkt auf Sittlichkeit zu beziehen⁵¹⁹.

Zwar ist es richtig, dass Heidegger im Gewissen die *Möglichkeit zu handeln*, ein *Aufrufen zum eigensten Seinkönnen* etc. entwickelt (SZ, S. 294). Jedoch sind diese Begriffe derart formalisiert und inhaltsleer, dass bei ihrer Interpretation nicht mehr bestimmbar ist, was diese Termini sachlich intendieren. Gerade in dieser formalisierenden Tendenz liegt vielleicht auch die mögliche Ursache der Schwierigkeit Heideggers, eine Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit des Gewissensphänomens theoretisch zu begründen.

⁵¹⁸ Misgeld, Dieter: *Schuld und Moralität*, S. 138.

⁵¹⁹ Vgl. Ebd., S. 120: „Sein eigene Beschreibung der Alltäglichkeit (d. h. die Heideggers, Anm. des Verfassers) hebt nun häufig Züge an dieser hervor, welche mehr dem Nützlichkeitsdenken und Glücksstreben entsprechen als der unbedingten Unterwerfung unter ein Sittengesetz, welche alle Ansprüche auf Glück und Vorteil verwirft.“ Misgeld missachtet die feine Differenz zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit bei Kant. Beides sind nämlich Aspekte des höchsten Gutes, sodass das Streben nach Glückseligkeit nicht ausschließlich als eine negative Erscheinung verstanden werden darf; vgl. *KpV* A 234, u. *KrV* B 842.

Ein weiterer Punkt bezieht sich, wie bereits erwähnt, auf den Inhalt des Gewissensrufes. Genauer gesagt ist damit das Problem der Frage nach der Objektivität und Verbindlichkeit des Rufes, was Kant nach im Bewusstsein des Faktums des moralischen Gesetzes gewährleistet wird, angesprochen. Nach Heideggers Dafürhalten ist das Gewissen *je meines*, ein persönliches Phänomen (SZ, S. 278), aus dem sich heraus die Objektivität und Gültigkeit selbstevident ergibt. Er gibt keine stichhaltige Begründung eines Wie, eines Zusammenhangs zwischen Jemeinigkeit des Rufes und seiner Notwendigkeit bzw. seines fordernden Charakters an (Abs. 2.1.2.2.). Dies ist meinem Dafürhalten nach ein Mangel in seinem Denken.

Die Problematik des Gewissensrufes liegt bei ihm, meines Erachtens, in einem fehlenden Medium, worin der Ruf erfahrbar wird. Wenn dieser, wie Heidegger sagt, aus dem Menschen selbst kommt, dann muss dieser theoretisch, zumindest, nachweisbar sein. Heidegger zeigt eine solche Möglichkeit nicht auf, während sich Kant um eine wirkliche Begründung des Faktums des moralischen Gesetzes im Bewusstsein bemüht. Demgegenüber versucht sich Kant um eine wirkliche Deduktion der Vernünftigkeit und Unbedingtheit des Gesetzes (Abs. 2.2.2.2.). Eine Konvergenz ergibt sich aber bei beiden in der Charakterisierung des Rufes bzw. Faktums als Phänomen der Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit⁵²⁰.

Für Heidegger ist im Ruf die Verantwortung gegenüber der eigenen Existenz, bei Kant die gegenüber dem Anderen, also die ethische Verantwortung. Der Aspekt der Verantwortung findet sich bei beiden. Der Verantwortungsbegriff wird bei ersterem zunächst auf das Selbst des Menschen bezogen, und danach auf die Anderen ausgeweitet. Bei Kant verhält es sich gerade umgekehrt. Dies ist eine Erkenntnis, welche sich besonders im dritten Kapitel zeigte.

Ein letzter Punkt ist das Verständnis der Schuld im Bezug zum Pflichtgedanken. Obwohl Misgeld eine begriffliche Analogie zur Kantischen Differenz zwischen pflichtgemäßem Handeln und Handeln aus Pflicht zu erkennen meint⁵²¹, haben die vergleichenden Untersuchungen gezeigt (Abs. 2.3.3.1.), dass Schuld keine qualitative Differenzierung aufweist, sondern vielmehr eine Seinsschuld im umfassenden Sinne ist. Der Vergleich im Kontext der Strafwürdigkeit bei Kant wird dadurch fragwürdig⁵²².

⁵²⁰ Ebd., S. 136.

⁵²¹ Ebd., S. 125.

⁵²² Vgl. ebd., S. 133: „Dieser Art des Verstehens von Schuld, des >Sichentwerfens auf das eigenste Schuldigsein<, steht Kants Begriff von Schuld gegenüber, der an der Idee der Strafwürdigkeit orientiert ist.“ Vielmehr ist Schuld im Sinne eines Nichtgenügens einer Entsprechung des menschlichen Willens gegenüber dem moralischen Gesetz zu verstehen, was Kant als Pflicht bestimmt. In Verbindung mit Pflicht, nicht im Sinne der Strafwürdigkeit, kann von Schuldigkeit gesprochen werden; vgl. *KpV* A 147; vgl. auch Abs. 2.2.3. in dieser Arbeit.

Die Schwierigkeit liegt meinem Dafürhalten darin, diesen ontologischen Schuldbegriff inhaltlich zu verstehen. Denn was mit dem *Schuldigsein* des Menschen an sich selbst, dem Grundsein einer *Nichtigkeit* letztlich gemeint ist, bleibt offen (Abs. 2.1.3.1.). Zwar betont Heidegger, dass Schuld ein Teil des eigenen Seins und in gewisser Weise auch sein Ausdruck ist. Jedoch fragt man sich, wieso dies gerade im Begriff der Schuld ausgedrückt wird, obwohl dieser schon terminologisch eine Wertigkeit nahelegt, zugleich aber ein rein formales Seinsverhältnis zum Ausdruck bringen soll. Kann ein solches Seinsverhältnis überhaupt als Schuld verstanden werden, wenn Sein des Daseins eine neutrale Qualität besitzt? Kann Schuld im Sinne der Nichtigkeit auch mit Kants Gedanken vom radikal Bösen zusammen gedacht werden?⁵²³ Bei Kant liegt die Pflicht ganz klar im Hinblick auf eine qualitative Schuld des Nichtentsprechens gegenüber dem moralischen Gesetz begründet.

Im dritten Kapitel wurden die praktischen Konsequenzen ethischer Grundstrukturen des Daseins erörtert, sowie eine Untersuchung der Ziel- und Sinnbestimmung verantwortlichen Verhaltens und Seins durchgeführt.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Angst und Achtung (Abs. 3.3.1.) kann Misgeld zugestimmt werden, wenn dieser Achtung als ein Zurückbleiben gegenüber einem inneren Sollensanspruch begreift, Angst aber als das grundlegende Befremden des Existierens überhaupt zum Ausdruck bringt⁵²⁴. Allerdings gründet die Angst nicht, wie er meint, im Befremden gegenüber der Realität eines selbstbestimmten *inneren* Anspruchs, wie dies bei Kant der Fall ist, sondern im Bewusstsein *in* der Welt zu *sein*. Angst ist damit eine reine Selbsterfahrung und keineswegs als eine ethische zu verstehen, d. h. ihre Grundintention ist nicht *primär* auf den Anderen ausgerichtet. Hinzuweisen ist dabei auf die Schlüsselstellung des Phänomens der Schuld für die Erkenntnis der Faktizität und des Anspruches der eigenen Existenz.

Einen zweiten Aspekt bildet die Bestimmung der Entschlossenheit. Hier wurde ein genuin ethisches Motiv bei Heidegger im Terminus der *vorausspringenden Fürsorge* frei gelegt⁵²⁵. Denn in ihr wird das Anderssein der Anderen anerkannt und wahrgenommen⁵²⁶ (Abs. 3.1.2.3.). Damit kann der Interpretation Misgelds nicht zugestimmt werden, nach der das

⁵²³ Ebd., S. 140.

⁵²⁴ Ebd., S. 138.

⁵²⁵ Ebd., S. 66: „Sie (d. h. die vorausspringende Fürsorge, Anm. des Verfassers) achtet das Eigene des Anderen. Damit ist die Gültigkeit zu eigener Vollkommenheit und die Pflicht zu fremder Glückseligkeit auf der Basis von Heideggers Darstellung des eigentlichen Miteinanderseins beschrieben.“ Diese Bemerkung kann um den Zusatz erweitert werden, dass im eigentlichen Miteinandersein gerade ein ethisches Motiv zum Tragen kommt, das Heidegger aber selbst nicht als solches deklariert; vgl. *SZ*, S. 122/298; vgl. auch *Abs. 3.1.2.* in dieser Arbeit.

⁵²⁶ Ebd., S. 126.

Streben nach Eigentlichkeit, also eigene Vollkommenheit, um mit Kant zu sprechen, in Abgrenzung zum Mitsein, zur ethischen Dimension des Daseins, erfolgt⁵²⁷.

Kant dagegen versteht Tugend als auf ein Ideal und damit auf eine Zielbestimmung menschlicher Existenz gerichtetes Phänomen. Da Heidegger dies ablehnt, stellt sich die Frage nach der inneren Notwendigkeit verantworteten Handelns, da der Sinn und das Telos einer solchen Existenzweise grundsätzlich fraglich und ausgespart bleibt. Zudem geht es beim *Vorlaufen auf den Tod* nicht um eine Zeitunabhängigkeit, sondern Zeitbewältigung, wie Misgeld richtig gesehen hat⁵²⁸.

Die Art des Ziels ist bei beiden Denkern nämlich verschieden, gemäß dem Grundverständnis des Menschen, gemäß der *Faktizität seiner Existenz*. Für Kant vollendet sich das Streben der Tugend in der Anpassung des Willens an das moralische Gesetz. Für Heidegger vervollkommnet sich der Mensch paradoxerweise dann, wenn er fähig wird, seine Unvollkommenheit anzunehmen. Dabei macht er keine Aussagen darüber, ob und wie letztlich das *Vorlaufen zum Tod* im Sinne einer Vollendung gedacht werden kann.

Im letzten Abschnitt des dritten Kapitels wurde die Beziehung zwischen Heiligkeit bei Kant und Ganzseinkönnen bei Heidegger dargestellt. Hierbei wurde entdeckt, dass die Sorge um das Eigentlichsein zwar kein Ideal darstellt⁵²⁹, aber dennoch eine Transzendierung der faktischen und fremdbestimmten Existenz impliziert, ein Punkt, den Heidegger mit Kants Begriff der sittlichen Vollkommenheit teilt (Abs. 3.2.3.2.). Kant differenziert immer zwischen Glückseligkeit und sittlicher Vollkommenheit, die beide zusammen das höchste Gut ausmachen. Bei Heidegger fällt diese Unterscheidung im Sorgebegriff weg. Es ist deshalb zu fragen, ob der Terminus der Sorge nicht sachlich mit dem des höchsten Gutes in Verbindung gesetzt werden kann.

Im Gegensatz zu Kant bedeutet der Begriff der Sorge aber kein *spezielles* Selbst- und Weltverhältnis, sondern wird in seiner *Alltäglichkeit* vollzogen, während die ethische Existenzweise bei Kant durchaus einen Idealzustand des Lebensvollzugs, eine besondere Qualität der Existenz darstellt. Man kann hier zu recht fragen, ob Heideggers Ablehnung eines Vorranges von Theorie und Praxis bzw. von Erkenntnistheorie und Ethik, nicht einen Mangel in der Bestimmung seines Begriffes des eigentlichen Seinkönnens zur Folge hat. Denn für Kant ist eine kritische Fundierung der Metaphysik (der Theorie) die Voraussetzung für ein

⁵²⁷ Ebd., S. 128.

⁵²⁸ Misgeld macht hier auf eine wesentliche, strukturelle Differenz im Denken von Heidegger und Kant aufmerksam. Gleichwohl geht es bei Kant nicht um eine Unabhängigkeit von zeitlichen Kategorien, sondern um eine Transformation der Zeitlichkeit, also Begrenztheit, auf religiöse Transzendenz hin; vgl. ders., S. 129: „Kants Postulatenlehre ist Behauptung vollkommener Zeitunabhängigkeit, Heideggers Vorlaufen gerade der Versuch, vollständige Gegebenheit der Zeit zu gewinnen.“

⁵²⁹ Ebd., S. 151.

begründetes Ethikverständnis (Praxis). Ja, die Theorie ist bei ihm der Ethik untergeordnet, indem diese letztlich *aufs Moralische* geht (*KrV* B 829). Bei Heidegger wird diese Verhältnisbestimmung eingeebnet, aber um den Preis, dass eine qualitative Bestimmung des Sinns der Eigentlichkeit nicht klar zum Ausdruck kommt.

Schließlich ist für Kant die Heiligkeit, angesichts der Unvollkommenheit und Unerreichbarkeit ethischen Handelns und Seins, angesichts des *unendlichen Progressus* (Abs. 3.2.3.3.), in eine sachliche Nähe zu religiöser Transzendenz gerückt. Heidegger ist in *Sein und Zeit* diese Option, aus der Konsequenz seines Denkens heraus, verschlossen, bzw. es ist eine Indifferenz gegenüber der Frage nach einer Transzendenz der Existenz im Hinblick auf Gott erkennbar⁵³⁰. Gott wird explizit ausgeklammert, auch wenn Herrmann eine implizite Behandlung der Thematik im § 29 von *Sein und Zeit* erkennt, worin die Analyse der Befindlichkeit des Daseins unter Ausklammerung der Gottesfrage vollzogen wird⁵³¹.

Wie im vierten Kapitel zu diesem Punkt angedeutet wurde (Abs. 4.3.), kann dieses Fehlen als eine Phase in Heideggers Denken gedeutet werden. Denn Heidegger hat sich zwar in seinem gesamten Frühwerk distanziert zur Theologie und zu religiöser Transzendenz geäußert. Im Kontext seines Spätwerks, besonders das Seinsdenken, hat er sich aber religiösen Themen wieder angenähert. Somit hat er niemals einen wirklichen Bruch vollzogen, sondern Phasen der Ferne und Nähe durchschritten, wie dies Hermann treffend analysiert hat⁵³².

Zu fragen ist hier, ob die Formalisierung des Ganzseinkönnens als ontologische Möglichkeit, die fehlende Bestimmung des eigentlichen Seinkönnens und damit eine rein auf das Sein des Daseins beschränkte Begründung von Verantwortung, die Grundlage für die Öffnung einer Transzendenz des Daseins sein könnte. Dies ist eine über das Thema dieser Arbeit hinaus gehende Problematik, die Grundlage für weitere Forschungsarbeiten liefert.

Um ein abschließendes Fazit abgeben zu können, soll noch einmal die Ausgangsfrage der vorliegenden Arbeit in Erinnerung gerufen werden: Ist das Denken Kants (insbesondere das ethische, wie es in Kapitel 2 u. 3. thematisiert worden ist) mit Heideggers fundamentalontologischer Daseinsanalyse vergleichbar oder nicht? Die Prüfung einiger ausgewählter Aspekte ihres Denkansatzes hat gezeigt, dass sie *inhaltlich* aufeinander beziehbar sind und dadurch neue Einsichten in ihren jeweiligen philosophischen Ansatz ermöglicht werden

⁵³⁰ Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Stationen der Gottesfrage*, S. 26.

⁵³¹ Ebd., S. 25: „In der Analytik der Befindlichkeit (§29) lesen wir, dass sich in der Gestimmtheit das >pure, dass es ist<, die Geworfenheit, erschließe, daß aber > das Woher und Wohin (...) im Dunkel< bleiben.“ vgl. SZ, S. 134.

⁵³² Herrmann, Friedrich-Wilhelm: *Stationen der Gottesfrage*, S. 30.

6. Siglenverzeichnis

AA= Akademie-Ausgabe; Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Hersg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1-22); von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23); von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24); Berlin: de Gruyter, 1990ff.

SZ= Sein und Zeit (1927).

KrV= Kritik der reinen Vernunft (A:1781; B:1787; AA 3 u. 4)

KpV= Kritik der praktischen Vernunft (1788; AA 5)

GMS= Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785; AA 4)

MST= Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (1797; AA 6)

7. Literaturverzeichnis

a) Primärliteratur

- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. GA 2. 18. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2001.
- Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus*. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1949.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*, Bd. 1. Tübingen: Pfullingen, 1961.
- Heidegger, Martin: *Zur Seinsfrage*. 2. Aufl. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1959.
- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?* 15. Aufl. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1998.
- Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 31. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1982.
- Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1978.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 2003.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 2003.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner, 1999.
- Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hamburg: Meiner, 1990.
- Kant, Immanuel: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1968.
- Kants Werke: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Bd. 4 u. 6, Hrsg. Wilhelm Weischädel, Wiesbaden: Insel (1960); überpr. Ausg., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

b) Sekundärliteratur

- Ansen, Reiner: *“Bewegtheit“*. *Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*. Cuxhaven: Junghans, 1990.
- Arifuku, Kogaku: *Heidegger und Kant. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des menschlichen Selbst*. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* Bd. 1. Hrsg. D. Papenfuß u. O. Pöggeler. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1991, S. 151-166.
- Beck, Lewis White: *Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*. In: *Kant-Studien*. Bd. 52. Berlin, 1960/61, S. 271-282.
- Becker, Oskar: *Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen*. In: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Hrsg. O. Pöggeler. Königstein/TS: Athenäum, 1984, S. 261-285.
- Bittner, Rüdiger: *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Freiburg: Alber, 1983.
- Blust, Franz- Karl: *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1987.
- Böversen, Fritz: *Die Idee der Freiheit in der Philosophie Kants*. Heidelberg: Uni. Diss, 1962.
- Brand, Gerd: *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin: De Gruyter, 1971.
- Brandner, Rainer: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*. Wien: Passagen, 1994.
- Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik nebst ihrer Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlin: Cassirer, 1910.
- Coreth, Emerich: *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck: Tyrolia, 1973.

- Dahlstrom, Daniel O.: *Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Naivität? Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants*. In: Zur philosophischen Aktualität Heideggers Bd. 1. Hrsg. D. Papenfuß u. O. Pöggeler. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1991, S. 167-179.

- Demmerling, Christoph: *Hermeneutik der Alltäglichkeit und In- der- Welt- sein § 25-38*. In: Martin Heidegger. Sein und Zeit, Klassiker auslegen, Hrsg. Thomas Rentsch. Berlin: Akademie, 2001, S. 89-115.

- Ellscheid, Günter: *Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants*. Köln: Heymanns, 1967.

- Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1970.

- Fahrenbach, Helmut: *Philosophische Existenzerschließung und theologische Existenzmitteilung. Zur Auseinandersetzung zwischen Karl Jaspers und Rudolf Bultmann*. In: THR Bd 24. S. 77-99 und 105-135.

- Figal, Günther: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a. Main: Athenäum, 1991.

- Firla, Monika: *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt a. Main: Lang, 1981.

- Fischer, Norbert: *Die Gegenwart des Unbedingten in Kants praktischer Philosophie. Das >Bewusstsein des moralischen Gesetzes< als das >einzige Faktum der reinen Vernunft<*. In: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas, Hrsg. N. Fischer u. D. Hatstrup. Paderborn, Schöningh, 1999, S. 140-230.

- Fischer, Norbert: *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*. In: Kants Metaphysik und Religionsphilosophie. Hamburg: Meiner, 2004, S. 111-130.

- Fischer, Norbert: *Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant*. In: Kant-Studien Bd. 74. Berlin. 1983, S. 1-21.

- Forschner, Maximilian: *Freiheit als Schlussstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und praktische Freiheit*. In: Kants Metaphysik und Religionsphilosophie. Hamburg: Meiner, S. 131- 159, 2004.
- Gethmann, Carl-Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*. In: Heidegger und die praktische Philosophie, Hrsg. Annemarie Gethmann-Siefert u. O. Pöggeler. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1989.
- Görland, Intraud: *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1981.
- Grodin, Jean: *Die Wiederentdeckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion § 1-8*. In: Martin Heidegger. Sein und Zeit, Klassiker auslegen, Hrsg. Thomas Rentsch. Berlin: Akademie, 2001, S. 1-27.
- Heinz, Marion: *Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge § 61-66*. In: Martin Heidegger. Sein und Zeit, Klassiker auslegen, Hrsg. Thomas Rentsch. Berlin: Akademie, 2001, S. 169-197.
- Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Hrsg. G. Prauss. Köln: Kiepenheuer u. Witsch, 1973, S. 223-254.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1974.
- Herrmann, Friedrich- Wilhelm von: *Stationen der Gottesfrage im frühen und späten Denken Heideggers*. In: Die philosophische Gottesfrage in der Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Hrsg. R. Langthaler u. W. Treitler. Wien: Böhlau, 2007, S. 19-31.
- Höffe, Otfried: *Die Formen der Maximen als Bestimmungsgrund § 4-6, 27-30*. In: Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Klassiker auslegen, Hrsg. O. Höffe. Berlin: Akademie, 2003, S. 63-80.

- Höffe, Otfried: *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 31. 1977, S. 354-383.
- Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck, 2003.
- Höffe, Otfried: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1989.
- Hoffmann, Gisbert: *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein – Reflexion - Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2005.
- Holzapfel, Christobal: *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*. Uni. Diss. Frankfurt a. Main: Lang, 1987.
- Horn, Christoph: *Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen § 1-3, 9-26*. In: Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Klassiker auslegen, Hrsg. O. Höffe. Berlin: Akademie, 2002, S. 43-62.
- Konhardt, Klaus: *Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach dem eigentlichen Selbst des Menschen*. In: Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie. Hrsg. G. Prauss. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1986, S. 160-189.
- Kreiml, Josef: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von „Sein und Zeit“ mit dem „Brief über den Humanismus“*. Regensburg: Roderer, 1987.
- Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tübingen: Mohr, 1967.
- Kuhn, Helmut: *Begegnungen mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik*. Tübingen: Mohr, 1954.
- Löhner, Guido: *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*. Freiburg: Alber, 1995.

- Luckner, Andreas: *Heideggers ethische Differenz*. In: *Der Anspruch des Anderen*, Hrsg. B. Waldenfels u. I. Därmann. München: Fink, 1988, S. 65-86.

- Luckner, Andreas: *Martin Heidegger >Sein und Zeit<. Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh, 1997.

- Luckner, Andreas: *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*. In: *Martin Heidegger. Sein und Zeit, Klassiker auslegen*, Hrsg. Thomas Rentsch. Berlin: Akademie, 2001, S. 149-168.

- Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition*. Hamburg: Meiner, 1980.

- Marx, Werner: *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nicht metaphysischen Ethik*. Hamburg: Meiner, 1983.

- Mengüsoğlu, Takiyettin: *Der Begriff des Menschen bei Kant*. In: *Kritik und Metaphysik*, Hrsg. F. Kaulbach u. J. Ritter. Frankfurt a. Main: De Gruyter, 1968, S. 106-119.

- Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1988.

- Misgeld, Dieter: *Schuld und Moralität. Gewissen, Schuld und Ganzsein des Daseins bei Heideggers „Sein und Zeit“ im Verhältnis zu Kants Grundlegung der Ethik*. Heidelberg: Diss, 1966.

- Müller-Lauter, Werner: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin: De Gruyter, 1960.

- Pocaï, Romano: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927-1933*. Freiburg: Alber, 1996.

- Pöggler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg: Alber, 1992.

- Prauss, Gerold: *Heidegger und die praktische Philosophie*. In: Heidegger und die praktische Philosophie, Hrsg. Annemarie Gethmann-Siefert u. O. Pöggler. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1988, S. 177-190.
- Prauss, Gerold: *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1983.
- Prauss, Gerold: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- Prauss, Gerold: *Für sich selber praktische Vernunft*. In: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Hrsg. Otfried Höffe. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1989, S. 253-263.
- Sala, Giovanni B.: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Scarano, Nico: *Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft §74-89*. In: Kritik der praktischen Vernunft, Klassiker auslegen. Hrsg. O. Höffe. Berlin: Akademie, 2002, S. 135-152.
- Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*. Stuttgart, Kohlhammer, 1968.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913 und 1916). Gesammelte Werke, Bd. 2, Hrsrg. Maria Scheler. Bern u. a.: Francke, 1980.
- Simon, Josef: *Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant*. In: Kategorien und Kategorizität. Systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag, Hrsg. D. Koch u. K. Bort. Würzburg: Köngishausen u. Neumann, 1990, S. 107-130.
- Sitter, Beat: *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Eksistenz*. Freiburg: Alber, 1975.

- Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewusstseins*, Uni. Diss: Hannover, 1984.

- Van Peursen, C. A: *Ethik und Ontologie in der heutigen Existenzphilosophie*. In: Zeitschrift für evangelische Ethik. Bd. 2. 1958, S. 98-112.

- Volpi, Franco: *Der Status der existenzialen Analytik § 9-13*. In: Martin Heidegger. Sein und Zeit, Klassiker auslegen, Hrsg. Thomas Rentsch. Berlin: Akademie, 2001.

- Wenzel, Uwe-Justus: *Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*. Berlin: Akademie, 1992.

- Zwingelberg, Hans-Willi: *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz*, Bonn: Bouvier, 1969.

8. Personenregister

Arifuku, Kogaku 13

Nietzsche, Friedrich 17, 18

Aristoteles 35,

Platon 99, 160, 251

Camus, Albert 17

Pöggeler, Otto 17

Dahlstrom, Daniel O. 14, 145

Prauss, Gerold 16

Descartes, Rene 34, 84

Sartre, Jean-Paul 17

Fahrenbach, Ludwig 17, 145

Schopenhauer, Arthur 18

Fichte, Johann G. 18

Thomas von Aquin 18, 74

Gethmann, Carl-Friedrich 15

Gehtmann-Siefert, Annemarie 17

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 346

Holzapfel, Christobal 17, 18

Husserl, Edmund 34, 35, 52

Kierkegaard, Sören 17, 40

Levinas, Emmanuel 155

Luhmann, Niklas 324

Misgeld, Dieter 18, 343, 344