

ÜBER HEIDEGGERS VERHÄLTNIS ZU KANT *¹

Von OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Inhalt

Die Schwierigkeit, die Heidegger zu einer Beschäftigung mit Kant drängt (Das methodische Problem der Hermeneutik) 2

Der Boden, auf dem Heidegger und Kant sich begegnen (Die Frage nach der inneren Möglichkeit) 3

Die Lösung, die für Heidegger auf diesem Boden erwächst (Der Aufbau einer Ontologie) 4

Die kritische Prüfung der Tragweite dieser Lösung (Die Bedeutung des Zirkels in der philosophischen Erkenntnis) 6

Heideggers Verhältnis zu Kant erweckt ein besonderes Interesse dadurch, daß Heidegger, ohne Zweifel doch der am stärksten hervortretende Kopf in der gegenwärtigen Philosophie, in seinem Verhältnis zu Kant eine auffällige Wandlung durchgemacht hat. Er kommt aus einer ausdrücklichen Gegnerschaft zu Kant, auf der einen Seite bedingt durch den Brentanoschen Einfluß und die in ihm fortlebende aristotelisch-scholastische Tradition, auf der andern Seite bedingt durch die von Nietzsche und Kierkegaard her einsetzende Hinwendung zum Leben und zur Existenz. Diese Haltung kommt zum Ausdruck vor allem in seinem ersten großen Werk 'Sein und Zeit' (SuZ). Dann aber setzt ein deutlicher Umschlag ein. Sein späteres Buch über 'Kant und das Problem der Metaphysik' (K) zeigt nicht nur eine ausführliche Beschäftigung mit Kant, sondern stellt sogar in der hier entwickelten 'metaphysischen' Kantauffassung der üblichen eine ganz neue Deutung gegenüber.

Diese Wandlung erscheint aus dem Grunde so wichtig, weil sich in ihr eine ganz allgemeine Schwierigkeit der gegenwärtigen Philosophie auswirkt, die sich zugleich in der Form, wie sie bei Heidegger objektiviert vorliegt, leichter angreifen läßt, als es sonst möglich wäre. Auf dieses allgemeine Problem möchte ich mich [222/223] mit Rücksicht auf die kurze Zeit beschränken, d. h. es soll sich im folgenden nicht um das Inhaltliche der Heideggerschen Kantinterpretation handeln und nicht um deren Berechtigung oder Nichtberechtigung, sondern einzlig um die Bedeutung, die diese Beschäftigung mit Kant für die eigene Philosophie Heideggers gehabt hat, und die Art, wie diese durch die Beschäftigung mit Kant beeinflußt worden ist. Unter diesem Gesichtspunkt gliedere ich das Folgende in vier Teile:

1. die Schwierigkeit, die Heidegger zu einer Beschäftigung mit Kant drängt (das methodische Problem der Hermeneutik),
2. der Boden, auf dem Heidegger und Kant sich begegnen (die Frage nach der inneren Möglichkeit),
3. die Lösung, die für Heidegger auf diesem Boden erwächst (der Aufbau einer Ontologie),
4. die kritische Prüfung der Tragweite dieser Lösung (die Bedeutung des Zirkels in der philosophischen Erkenntnis).

* Habilitationsvortrag, erschienen in den Neuen Jahrbüchern, Jahrgang 1933, Drittes Heft. Verlag B. G. Teubner in Leipzig, S. 222-231. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Dieser Aufsatz ist die Niederschrift eines Vortrags. Da infolge zeitlicher Beschränkung ein einzelner Faden mit einer gewissen Gewaltsamkeit aus einem wesentlich verwickelteren Knäuel herausgeschnitten werden mußte, sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß es sich im folgenden keineswegs um eine 'Widerlegung' handeln soll, sondern lediglich um den Versuch, eine auf dem Boden der Heideggerschen Philosophie sich auftuende Frage schärfender zu fassen.

DIE SCHWIERIGKEIT, DIE HEIDEGGER ZU EINER BESCHÄFTIGUNG MIT KANT DRÄNGT (DAS METHODISCHE PROBLEM DER HERMENEUTIK)

Die Situation, aus der Heidegger hervorgegangen ist, läßt sich im rohsten Umriß so charakterisieren, daß nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus auch in der Philosophie der Glaube an die Vernunft als tragendes Prinzip verloren gegangen und das Verhältnis des Menschen zur Welt einer früher nicht bekannten Unsicherheit ausgeliefert war. Damit schwand für die Philosophie die Möglichkeit, die für die klassische Systematik maßgeblich gewesen war, ausgehend von rationalen Evidenzen in konstruktivem Aufbau der Erkenntnis ein lückenloses System zu errichten. Als in sich selbst widerspruchsvoll und rätselhaft erhielt jetzt die Wirklichkeit in ihrer Faktizität ein ganz neues Gewicht. Damit trat in der philosophischen Methode an Stelle des konstruktiv-systematischen Aufbaus die sorgfältige, hingebende Beschreibung und Analyse der Wirklichkeit eben in ihrer Faktizität. Innerhalb dieser Faktizität aber gewann das menschliche Leben, als das den Philosophierenden am unmittelbarsten Angehende, das entscheidende Gewicht, und die Fragestellung spitzte sich so vom bloßen Empirismus zu ins Existentielle. Diese Sammlung aller philosophischen Kraft um das menschliche Leben geschah von verschiedenen Seiten her, vor allem von Nietzsche und Dilthey. Die methodischen Hilfsmittel dazu lieferte dann späterhin vor allem die Phänomenologie. Analyse des menschlichen Lebens wurde so zum eigentlichen Geschäft der Philosophie.

Damit ist die Stelle bezeichnet, an der Heidegger zum typischen Vertreter der gegenwärtigen Philosophie wird, an dem deren Möglichkeiten und Schwierigkeiten am deutlichsten sichtbar werden: In ihm laufen von Kierkegaard und Nietzsche, von Dilthey, vor allem aber von Husserl her die verschiedenen Fäden zusammen, die sich bei ihm zu einem einheitlichen Ganzen vereinigen. Das zeigt sich besonders deutlich an seinem ersten großen Werke 'Sein und Zeit'.

Hier wird die Hauptaufgabe der Philosophie als 'Analytik des menschlichen Daseins' aufgefaßt, oder, wie Heidegger noch prägnanter mit einem von Dilthey [223/224] zuerst für das eigentümliche Verfahren der Geisteswissenschaft eingeführten Terminus sagt: als 'Hermeneutik des menschlichen Daseins'. In dieser Formulierung kommt die angedeutete Tendenz der modernen philosophischen Entwicklung zu ihrem methodisch klaren Bewußtsein, die unter Verzicht auf den konstruktiven Aufbau eines philosophischen Systems sich zunächst hingibt an die gegebene Tatsächlichkeit des Lebens und erst von hier aus, ohne Vergewaltigung der Tatsachen, in der vorsichtigen und anschmiegenden Arbeit der Auslegung das zunächst noch Unverständliche dieser Tatsächlichkeit zu deuten unternimmt.

Diese Analytik ergibt sodann, was ebenfalls schon in der früheren Bewegung, namentlich bei Dilthey, vorhanden, aber noch nicht mit dieser Schärfe herausgearbeitet war: daß das Leben, auf das diese Hermeneutik zurückgeht, nicht in einem primär gegebenen Subjekt bestehen kann, das dann zu seinem Objekt in Beziehung tritt, sondern dem voraus schon durch den Bezug zu einer Welt konstituiert wird, derart, daß erst nachträglich aus diesem ursprünglich einen Bezug Ich und Gegenstand sich ausgliedern. Heidegger formuliert: Dasein ist jeweils wesensmäßig schon immer Sein-in-der-Welt (SuZ S. 54). Und die Analytik des Daseins wird so zur Auslegung des In-der-Welt-seins (SuZ S. 53). In diesem Zusammenhang gewinnt für ihn die Stimmung als die aller Spaltung von Ich und Gegenstand noch vorausliegende Einheit besondere Wichtigkeit.

Aber in dieser Aufgabe der Hermeneutik der Faktizität liegt ein Problem verborgen, das implizit schon bei aller Lebensphilosophie vorhanden, aber dort beiseitegeschoben war und erst in dem von der Phänomenologie her bedingten klaren methodischen Bewußtsein Heideggers rein hervortrat: Hermeneutik ist mehr als bloße Analyse des Vorhandenen. Sie fragt über das bloße Nebeneinander des Faktischen hinaus nach dem Wesenhaften in ihm und sucht von da aus die innere Einheit des Erscheinenden zu erfassen. Aus der bloßen Oberfläche, die die rei-

ne Analyse vorfindet – gesetzt für den Augenblick, daß eine solche deutungslose Analyse überhaupt möglich sei –, entsteht so eine Scheidung von Oberfläche und Tiefe, und das bisher strukturlose Gebilde erhält jetzt erst eine innere Gliederung.

Aber indem die Hermeneutik von der Oberfläche her vordringt in eine tiefer liegende Schicht, die sich in irgendeinem, vorläufig noch dunklen Sinn als ‘Ursprung’ oder ‘Quelle’ des in der Erscheinung zunächst Vorhandenen ergibt, tritt jetzt ein merkwürdiger Umschlag ein: Das Verhältnis von Begründendem und Begründetem kehrt sich um. Während nämlich im hermeneutischen Gang das Ursprüngliche die Faktizität war und die Wesensstruktur erst aus ihr erschlossen wurde, wird jetzt die Wesensstruktur zum Ursprünglichen, das selber die Faktizität erst trägt und von dem aus die Faktizität allein begriffen werden kann. Und erst indem ich mir jetzt in der Gegenbewegung gegen den anfänglichen Gang der Analyse dieses innere Abhängigkeitsverhältnis durchkonstruiere, wird es mir in seiner inneren Notwendigkeit durchsichtig: Die Analyse schlägt von sich aus notwendig um in Konstruktion. Damit aber gerät der ganze Ertrag der modernen Bewegung in der Philosophie, die ja gerade auf der Abwehr des konstruktiven Verfahrens beruhte, ins Wanken. [224/225]

Dies ist die Situation, in der Heidegger sich zurückgewiesen findet auf Kant. Ich komme damit zum zweiten Teil:

DER BODEN, AUF DEM HEIDEGGER UND KANT SICH BEGEGNEN (DIE FRAGE NACH DER INNEREN MÖGLICHKEIT)

Daß Heidegger in der Bemühung um eine begrifflich klare Bewältigung der im Wesen der Hermeneutik liegenden Schwierigkeit gerade auf Kant zurückging, hat seinen Grund im inneren Wesen der Kantischen Philosophie: Denn diese unterscheidet sich sowohl von den großen metaphysischen Systemen vor ihm als auch von den großen idealistischen Systemen nach ihm dadurch, daß sie in der ‘kritischen Wendung’ nicht ein System der Philosophie errichtet, sondern allererst nach der Möglichkeit der philosophischen Erkenntnis fragt, aber zugleich nach dieser Möglichkeit so fragt, daß auf dem Boden der Kantischen Philosophie der konstruktive Aufbau wieder erfolgen kann. Die Kantische Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis ist ein Problem der Hermeneutik. Auch sie geht aus von einem faktisch Vorhandenen, der Erkenntnis, und fragt dann, wie dieses möglich sei.

In der Frage nach der inneren Möglichkeit sieht Heidegger den Leitfaden, der es erlaubt, aus der bisherigen begrifflichen Unbestimmtheit der Lebensphilosophie herauszufinden. Seit Heideggers intensiverer Beschäftigung mit Kant wird diese Art der Frage für ihn zur Grundform seiner philosophischen Fragestellung überhaupt. Daher möchte ich mein Thema zuspitzen auf Heideggers Verhältnis zu der Kantischen Frage nach der inneren Möglichkeit.

In der Deutung dieser einen Frage liegt der Schlüssel zum Verständnis der Verschiedenheit zwischen der Heideggerschen Kantauffassung und der üblichen, wenn er die eigene als metaphysische der üblichen als der erkenntnistheoretischen gegenüberstellt. In dem Begriff der Möglichkeit der Erfahrung nämlich liegt eine Doppeldeutigkeit, die Heidegger dadurch näher bestimmt, daß er seine eigene Deutung der Möglichkeit der Erfahrung als innere Möglichkeit bezeichnet und sie der traditionellen, die dadurch zur äußeren Möglichkeit gestempelt wird, gegenüberstellt.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen der Möglichkeit bei Heidegger ist so zu verstehen, daß die äußere Möglichkeit über die Frage entscheidet, *ob* etwas möglich ist. Es handelt sich also hier um die mögliche Wirklichkeit eines Dinges und entspricht dem alltäglichen Sprachgebrauch, wenn man sagt, daß etwas ‘möglich’ sei. Die innere Möglichkeit dagegen entwickelt die Frage, *wie* etwas möglich sei, d. h. wie das Wesen einer Sache aus einem

umfassenderen Ganzen heraus begriffen werden kann, und ist damit identisch mit dem Wesen dieser Sache selbst. In diesem Sinne kann Heidegger definieren:

‘Diese Möglichkeit ... ist die possibilitas der überlieferten Metaphysik und gleichbedeutend mit essentia und realitas’ (K S. 110/11).

Entsprechend dieser Doppelheit des Möglichkeitsbegriffs unterscheidet sich die erkenntnistheoretische und die metaphysische Kantinterpretation. Die erste versteht die Möglichkeit der Erfahrung als äußere Möglichkeit, d. h. sie untersucht die Frage, ob eine Erfahrung der gewünschten Art möglich sei; was aber Erfahrung [225/226] selbst ihrem Wesen nach ist, wird dabei schon immer als gegeben vorausgesetzt. Die zweite dagegen nimmt die Möglichkeit als innere Möglichkeit. Sie untersucht die Frage, wie eine Erfahrung möglich sei, d. h. sie sucht das Wesen der Erfahrung aus dem Ganzen des menschlichen In-der-Welt-seins zu erfassen und damit den Begriff der Erfahrung allererst zu bestimmen. So kann Heidegger zusammenfassen:

‘Möglichkeit der Erfahrung heißt . . . die einigende Ganzheit dessen, was endliche Erkenntnis im Wesen ermöglicht’ (K S. 111).

Damit verschiebt sich aber die ganze Blickrichtung: Sie geht nicht mehr auf das, was erfahren wird, und fragt nach dem Grade der Gewißheit dieser Erfahrung, sondern sie geht auf den Erfahrenden selbst, d. h. auf den Menschen, und sucht dessen Wesen in eins mit dem Wesen der Erfahrung zu klären. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung wird so zur Frage nach dem Wesen des Menschen.

Das Inhaltliche der von diesem Gesichtspunkt her bestimmten Heideggerschen Kantinterpretation kann hier nicht entwickelt werden. Ich halte mich meiner Fragestellung nach einzig an die Funktion, die die so gefaßte Frage nach der inneren Möglichkeit für den Aufbau von Heideggers eigener Philosophie hat, und komme zum dritten Teil:

DIE LÖSUNG, DIE FÜR HEIDEGGER AUF DIESEM BODEN ERWÄCHST (DER AUFBAU EINER ONTOLOGIE)

Es hatte sich gezeigt, daß die Frage nach der inneren Möglichkeit *eine* Form der Hermeneutik ist. Es wird aber zu untersuchen sein, ob sie darum auch die einzige Form ist, d. h. ob die Hermeneutik, sofern sie über die bloße Deskription hinausgeht und die innere Gliederung des Gegenstands erfassen will, notwendig die Form der Frage nach der inneren Möglichkeit annehmen muß. Zuvor aber kommt es darauf an, die Leistung dieser Art der Fragestellung für die Heideggersche Philosophie zu entwickeln.

Die Frage nach der inneren Möglichkeit führt zur Scheidung zwischen dem, was vorher unbestimmt als Oberfläche und tieferes Wesen bezeichnet war, aber sie setzt mit dieser Scheidung schon immer eine ganz bestimmte Art ihres inneren Verhältnisses an: sie spaltet nämlich den Gegenstand auf in das Ermöglichende und das Ermöglichte als zwei grundsätzlich verschiedene Schichten. Die frühere Hermeneutik versuchte, die innere Gliederung im Gegenstand selbst zu erfassen, und meinte mit Oberfläche und Tiefe nur diese innere Gliederung des Gegenstandes selbst. Jetzt aber treten zwei scharf voneinander gesonderte Schichten auseinander. Heidegger bezeichnet diese als die des Ontischen und die des Ontologischen. Ontisch ist für ihn das faktisch Vorkommende, ontologisch dagegen eine Wesensschicht, die das jeweils faktisch Seiende — wie Heidegger sagt — ‘in seinem Sein allererst ermöglicht’.

Damit nimmt die bei Heidegger vorkommende Art der philosophischen Darstellung die immer wiederkehrende typische Gestalt an: daß faktisch dies oder jenes der Fall sein kann, ist nur dadurch ermöglicht, daß wesensmäßig eine bestimmte Grundstruktur vorhanden ist, von der aus die faktisch verschiedenen [226/227] Möglichkeiten erst hinreichend ursprünglich und

in ihrer inneren Einheit erfaßt werden können. Nach diesem einen selben Schema erfolgt der ganze Aufbau seiner Philosophie, weitgehend schon in ‘Sein und Zeit’, in voller Reinheit dagegen erst in der späteren Schrift ‘Vom Wesen des Grundes’ (G).

Auf diese Weise führt die Frage nach der inneren Möglichkeit notwendig zu einer Ontologie im Heideggerschen Sinne und mit ihr zu einer scharfen Aufspaltung der Welt in das Ontische und das Ontologische. Wenn aber so alle Wirklichkeit in Schichten aufgespalten ist, so gilt dies auch vom menschlichen Leben selbst, und damit führt dieser Weg zu einer Doppelschichtigkeit der menschlichen Existenz selbst im Sinne einer Aufspaltung zwischen Ontischen und Ontologischen und damit zu einer Ontologie auch der Existenz. In diesem Sinne spricht Heidegger in seiner späteren Schrift nicht mehr von Dasein des Menschen, sondern vom Dasein ‘im’ Menschen, und entsprechend nicht von der Endlichkeit des Menschen, sondern von der Endlichkeit ‘im’ Menschen, um damit auszudrücken, daß der Mensch, so wie er in seiner konkreten Besonderheit da ist, nur immer eine zufällige Äußerungsform ist, in der sich das Dasein auswirkt, das Dasein, das für Heidegger gegenüber der Aufspaltung in die verschiedenen Möglichkeiten selbst neutral ist.

In dem Nachdruck, mit dem Heidegger so die Philosophie in den Gesichtskreis einer Ontologie zwingt – Ontologie immer in seinem besonderen, vom Aristotelischen abweichenden Sinne genommen –, liegt die Kraft und innere Geschlossenheit seiner Philosophie begründet. Während nämlich die bloße Deskription ausgeliefert ist an die unendliche Mannigfaltigkeit der Phänomene und in der Fülle des Materials zu ertrinken droht, erlaubt es die Frage nach der inneren Möglichkeit, sich auf einen einzigen, allerdings typischen Fall zu beschränken, um von hier aus – im Gegensatz gegen die horizontale Verbreitung des Deskription – sozusagen senkrecht in die Tiefe zu stoßen: durch die Schicht des Faktischen hindurch zu der sie allererst ermöglichen des Ontologischen, von der aus jetzt nicht nur der Ausgangsfall, sondern zugleich auch die andern Möglichkeiten in ihrem inneren Zusammenhang begriffen werden können. Die Frage nach der inneren Möglichkeit löst also die Philosophie los von der Fülle des empirischen Materials und gibt ihr damit den Raum frei für ein wirklich radikales Durchgreifen.

Von hier aus nimmt das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften eine ganz bestimmte Gestalt an. Wie das Ontische nur aus dem zuvor verstandenen Ontologischen begriffen werden kann, so steht jetzt auch im Aufbau der Wissenschaft die Ontologie *vor* aller Einzelwissenschaft und bedarf zu ihrem Aufbau des Rückgriffs auf die Arbeit der Einzelwissenschaften nicht. Diese aber sind ihrerseits auf die vorgängige Klärung ihres Gegenstandes durch die Ontologie angewiesen. So betont Heidegger: es

‘müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe *vor* aller wissenschaftlichen Grundbegriffsdefinition gewonnen werden’ (G S. 7).

Es entsteht also ein klarer, streng eindimensionaler Aufbau von der Ontologie zu den Einzelwissenschaften, ein Fundierungsverhältnis des einen auf dem andern, in dem die Philosophie unabhängig wird von der Arbeit der Einzelwissenschaften. [227/228] Das gilt auch von der Behandlung des menschlichen Lebens. Vor aller anthropologischen Einzelwissenschaft steht auch hier die Ontologie; denn

‘alle Anthropologie’ – sagt Heidegger – ... ‘hat den Menschen schon als Menschen gesetzt’ (KS. 220),

d. h. alle Anthropologie arbeitet, wo sie vom Menschen handelt, immer schon mit einem vorgängigen Begriff vom Menschen. Daher muß ihr vorausgehen eine Ontologie oder ‘Metaphysik des Daseins’, die aller Anthropologie voraus erst die Bedingungen der Möglichkeit des Mensch-seins entwickelt.

Es fragt sich aber, ob nicht schon mit dieser Befreiung von den Erfahrungswissenschaften die

Philosophie sich den Boden der Faktizität abgeschnitten und sich ins Gebiet leerer Spekulation begeben hat. Nach der ganzen Anlage des ‘Wesen des Grundes’ erscheint diese Gefahr als nicht ganz von der Hand zu weisen. Damit aber komme ich zum vierten und letzten Teil:

DIE KRITISCHE PRÜFUNG DER TRAGWEITE DIESER LÖSUNG (DIE BEDEUTUNG DES ZIRKELS IN DER PHILOSOPHISCHEN ERKENNTNIS)

Gerade gegen das, was die innere Geschlossenheit des Heideggerschen Systems ermöglicht, erheben sich Bedenken, die geeignet scheinen, diesen eigentlichen Nerv seiner Philosophie, die Kantische Frage nach der inneren Möglichkeit, zu erschüttern. Wir werden ernsthaft untersuchen müssen, ob die Frage nach der inneren Möglichkeit wirklich der Weg sein kann, der aus den methodischen Schwierigkeiten einer Hermeneutik der Faktizität hinausführt zu einer klaren Begrifflichkeit. Nimmt man nämlich die Hermeneutik als die Frage nach der inneren Möglichkeit, so ist damit schon immer das Faktische selbst zu etwas relativ Belanglosem herabgedrückt: An ihm soll nur etwas entwickelt werden, was selbst über die Bedeutung dieses Einzelfakts wesentlich hinausgeht. Das Faktische selbst wird nur zum ‘Fall’, zum ‘Beispiel’. Die Gangbarkeit des Heideggerschen Weges beruht ja darauf, daß er sich in der erscheinenden Mannigfaltigkeit wirklich auf so einen einzelnen Fall beschränken kann.

Die Kategorie des Falles ist — obgleich von Heidegger selbst nicht als solche herausgearbeitet, dennoch — grundlegend für den Aufbau seiner Philosophie im ganzen. Die Frage aber ist die, ob nicht an dieser Stelle schon ein bestimmter methodischer Vorgriff vorliegt, der über das Schicksal des ganzen weiteren Aufbaus im voraus bestimmt, und ob die Faktizität selbst von sich aus ihre Deutung als Fall gestattet.

Der Begriff des Falles setzt nämlich voraus, daß das Wesentliche in der Erscheinung nur das allgemeine Gesetz sei, das sich in ihr auswirkt; alle Individualität aber wird zum bloßen Fall degradiert; sie ist zufällig und belanglos. Darin aber liegt eine Voraussetzung, die an den Phänomenen selbst eine Prüfung gestattet: Diese besagt nämlich, daß die verschiedenen vorkommenden Möglichkeiten sich wirklich nur in ihren besonderen inhaltlichen Bestimmtheiten unterscheiden, in ihrer formalen Wesensstruktur dagegen übereinstimmen. Nur wenn die Phänomene selbst diese Scheidung von allgemeiner Form und besonderem Inhalt gestatten, [228/229] ist die Heideggersche Loslösung der Ontologie gerechtfertigt, d. h. nur dann, wenn man von jedem beliebigen der Fälle immer zu derselben Wesensstruktur durchstößt (oder bei einer Verkümmерung, die vorkommen kann, doch zu einer solchen, die sich aus der ursprünglichen durch reine Defizienz ableiten läßt).

Ich wähle als Beispiel den Begriff der Stimmung, von dem ich andeutete, daß er für Heidegger entscheidend ist für den Aufbau der Philosophie als die noch ungeteilte Einheit, aus deren gemeinsamen Boden sich erst nachträglich ein Ich und ein von ihm getrennter Gegenstand herausbilden. Heidegger selbst geht aus von der Stimmung der Angst. Sie ist für ihn im Gegensatz zur Furcht, in der man sich stets vor etwas Bestimmtem fürchtet, durch das Fehlen eines Gegenstandes ausgezeichnet und wird von Heidegger so charakterisiert, daß sie den Menschen aus der Verlorenheit an den alltäglichen Betrieb aufscheucht zu den eigentlichen Möglichkeiten seines Lebens. Von hier her sind bei Heidegger die entscheidenden Züge seiner Wesensbestimmung des menschlichen Daseins sowohl als auch die Art, wie ihm die Gegenständlichkeit gegenübertritt, bestimmt: der scharfe Dualismus, der in der menschlichen Existenz ein eigentliches und ein uneigentliches Leben schroff gegenüberstellt, der fanatisch-verbissene Zug, mit dem der Mensch um die Eigentlichkeit seines Lebens ringen muß und das Fehlen einer freien Leichtigkeit, mit der der Mensch auch schauend über dem Leben stehen kann, das Verlegen des Wertes alles Tuns in die Anspannung selbst und das Ausfallen des eigentlich schöpferischen Moments im Handeln und von hier aus weiter sein ganzes Bild vom

Menschen.

Allein diese auf dem Boden der Angst erwachsene Wesensbestimmung des Menschen ist in dem Augenblick als einseitig und ungenügend erwiesen, wo der Nachweis gelingt, daß von einer anderen Stimmung her, etwa einer der Angst gegenüberstehenden seligen Lebenssicherheit, das Wesen des Menschen eine Bestimmung erfährt, die über das an der Angst Entwickelte grundlegend hinauszugehen zwingt.

Der Nachweis hierfür kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. In einer Arbeit über F. H. Jacobi² habe ich die der Angst gegenüberstehende Stimmung einer gläubigen Seligkeit von diesem Gesichtspunkt aus analysiert, und hier ergeben sich wirklich — was hier nur als Behauptung hingestellt werden kann — Einsichten in das Wesen des Menschen und sein Verhältnis zur Welt, die mit der von Heidegger entwickelten, auf dem scharfen Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit beruhenden Wesensbestimmung des Menschen unvereinbar sind.

Aber wenn wir vom Beispiel zu der allgemeinen Fragestellung zurückkehren: sobald nur an irgendeiner Stelle die Analyse verschiedenartiger Fälle eine verschiedene Wesensstruktur ergibt, so ist damit der Heideggersche Ansatz gesprengt, der es erlaubt, von einem einzelnen, herausgegriffenen Fall auszugehen, und es entsteht ein neues Verhältnis, wo die Individualität der verschiedenen Möglichkeiten — am Beispiel der verschiedenen Stimmungen — so weit geht, daß jede von ihnen zur ontologisch tragenden Schicht zu ihrem Teil etwas Neues hinzufügt, [229/230] derart, daß jetzt jeder neue ‘Fall’ bei einer hinreichend weit getriebenen Analyse die ontologisch tragende Schicht als ganze verwandelt. Dann also fällt das Heideggersche Verfahren der Frage nach der inneren Möglichkeit: Es ist ausgeschlossen, von einem einzelnen Fall zu einer ausreichenden Erfassung der Wesensschicht zu kommen. Man bleibt angewiesen auf die vergleichende Betrachtung aller verschiedenen Fälle. Man wird also wieder ausgeliefert an die Fülle des empirischen Materials, und es verschwindet die Möglichkeit einer Vorordnung der Ontologie vor die Erfahrungswissenschaft.

Damit schwindet aber zugleich die Möglichkeit, eine selbständige, dem Ontischen scharf gegenübergestellte Schicht des Ontologischen loszulösen; denn wenn diese nicht mehr das allgemeine Wesen sein kann, dem gegenüber die Besonderheit der verschiedenen Fälle belanglos ist, sondern jeder dieser Fälle mitbestimmend wird für das Wesen im Ganzen, entsteht jetzt ein völlig andersartiger Bezug zwischen dem Wesen und dem, was bisher als seine verschiedenen Verkörperungen bezeichnet wurde: Wesen kann nicht mehr die mit verschiedenen Inhalten anfüllbare Form sein und kraft dieser Formalität ablösbar sein vom Inhalt, sondern Form und Inhalt verschmelzen zu einer unteilbaren Einheit. Dann aber ist das Wesentliche keine Schicht mehr, die von der Faktizität ablösbar, ‘hinter’ dieser läge, sondern liegt in der Faktizität selbst. Es steht ihr nicht mehr transzendent gegenüber, sondern ist immanent in ihr enthalten und zeichnet sich nur immanent in ihr durch sein besonderes Gewicht in ihrer inneren Gliederung aus. Damit schwindet auch die Möglichkeit, von einem Dasein ‘im’ Menschen zu sprechen. Etwas Tieferes, ‘hinter’ dem Leben, was sich in diesem nur auswirkt, gibt es nicht. Alle Tiefe kann nur eine Tiefe innerhalb des Lebens selbst sein.

Damit aber gerät der ganze straffe Stufenbau und der sauber in einer Richtung eindimensional fortschreitende Gang in der Begründung ins Wanken – gerade das, was dem Heideggerschen System seine große Klarheit und Geschlossenheit gibt –: Die Immanenz des Wesens in der Faktizität erlaubt nicht mehr, die Betrachtung des Wesens von der Faktizität zu lösen und ihr vorauszuschicken, sondern macht sie wieder rückwärts von jener abhängig, so daß jetzt ein zirkelhaftes Wechselbestimmungsverhältnis zwischen beiden entsteht: auf der einen Seite läßt sich der einzelne Zug in der Faktizität nur recht verstehen vom inneren Wesen her, auf der

² Erscheint demnächst [erschienen Stuttgart 1933, ²1966].

andern Seite aber ist das innere Wesen nur zugänglich von der Faktizität in ihrer ganzen Breite. Damit löst sich der eindimensional fortschreitende Gang auf in eine zirkelhafte Bewegung. Der von Dilthey entwickelte Zirkel in aller Erkenntnis, den Heidegger selbst in den früheren Partien von "Sein und Zeit" so nachdrücklich hervorhob (SuZ S. 152 ff., 314 ff.), dem er dann aber später durch die strenge Durchführung der Frage nach der inneren Möglichkeit auszuweichen versuchte, taucht hier mit einer neuen Eindringlichkeit wieder auf – mit einer neuen Eindringlichkeit insofern, als gerade durch den Heideggerschen Versuch seiner Umgehung seine Unvermeidbarkeit um so deutlicher geworden ist –, und dieser Zirkel erweist sich als das methodische Grundproblem der Philosophie überhaupt. [230/231]

Damit aber erweist sich die von Heidegger versuchte Art des Rückgangs auf Kant als unmöglich. Der Rückgang auf Kant hat sich stets als der Anfang zu einer neuen Bewegung erwiesen, nicht als ein Abschluß, in dem eine, schon vorhandene Bewegung ihre feste Form erlangt, wie dies Windelband einmal in seinem bekannten Wort formuliert hat, daß Kant verstehen über Kant hinausgehen bedeute. Wenn Heidegger selbst von Kant betont, daß der von ihm gewiesene Weg 'ins Dunkel' (K S. 205) führe, so liegt darin enthalten, daß eine Neuaufnahme der Kantischen Richtung nur in einem Weitergehen dieses Weges ins Dunkle der menschlichen Existenz bestehen kann – und in der Freilegung dieses Wegs scheint mir im Gegensatz zu den hier behandelten Fragen die eigentliche Bedeutung des Heideggerschen Kantbüchs zu liegen –, daß dagegen jeder Versuch, in einer festen Kantischen Methode einen Halt in der schwankenden Lage der Gegenwart zu finden, nur ein Ausbiegen vor den eigentlichen Aufgaben der gegenwärtigen Philosophie ist.