

Das Verhältnis von Sein und Sollen als das Problem des Bösen bei Susan Neiman und Martin Heidegger

Wann immer das Böse problematisiert wird, wird implizit auch über das Sein gesprochen. Wer das Auftreten von Naturkatastrophen, das natürliche Böse zu erklären versucht, spricht über das Seiende im Ganzen. Wer moralisches oder unmoralisches Verhalten thematisiert, spricht über die menschliche Natur, also über das Menschsein. Das Böse wird zum Anlass einer Entscheidung über die Auslegung des Seins. Es wird zum Anlass, über das Verhältnis von Sein und Sollen nachzudenken.

Aber gibt es Gründe, die für einen Vorrang des Einen vor dem Anderen sprächen? Gibt es so etwas wie eine Notwendigkeit der Frage nach dem Sein und demzufolge auch einen Vorrang dieser Seinsfrage vor der Frage nach dem Sollen wie es Martin Heidegger zu begründen versucht hat? Oder gibt es, wenn überhaupt, nur so etwas wie eine ethische, metaphysische Forderung, sich mit dem Sollen auseinanderzusetzen und sich mit dieser Forderung gerade über das Sein hinwegzusetzen? Susan Neiman argumentiert in Ihrem Buch *Das Böse denken*¹ für Letzteres. Sie folgt darin Kant, wenn sie von einer Forderung der Vernunft spricht, sich gegen das Böse im Wirklichen aufzulehnen. Für Susan Neiman komme eine Rechtfertigung des Seins einem Angriff auf das Sollen gleich. Wer das Sein oder Gott wie in der Theodizee zu rechtfertigen versucht, verharmlose das Problem des Bösen und habe keinen Blick für die metaphysische Wunde, die zwischen Sein und Sollen klafft. Rechtfertigung erschwere politisches und moralisches Handeln².

In einer Zeit, in der die traditionellen Begründungsstrategien ihre Erklärungskraft verloren haben, eint Martin Heidegger und Susan Neiman bei allen inhaltlichen Unterschieden der Versuch, die Ethik (neu) zu begründen. Heidegger fragt streng phänomenologisch nach dem, worauf die Ethik gründet. Susan Neimans Ansatz ist der einer auf die Vernunft gestützten Ethik. Beide nehmen die großen Enttäuschungen ernst, die zur Erschütterung der religiösen und metaphysischen Fundamente der Moral geführt haben. Beide eint die Frage nach der Möglichkeit einer Ethik, die ihre Geltung nicht aus dem Bezug auf etwas Allgemeines gewinnt oder aus diesem abgeleitet ist. Worauf gründet eine Ethik, deren Normativität zu einem Problem geworden ist? Kann es ein Sollen geben,

¹ S. Neiman, *Das Böse denken*, Frankfurt a.M. 2004.

² Ebd. 457ff.

dessen normativer Anspruch nicht allgemeingültig begründet ist? Und wie kann über das Böse gesprochen werden? Im Umgang mit diesen Problemen unterscheiden sich beide Philosophen.

I. SEIN UND SOLLEN BEI MARTIN HEIDEGGER

Eine gesonderte Auseinandersetzung mit Fragen der Ethik gibt es bei Martin Heidegger nicht. Es gibt jedoch Gründe anzunehmen, dass implizit im Denken Heideggers eine Ethik angelegt sei. Ein Schüler Heideggers, Max Müller, spricht von dem „inneren ethischen Impuls“³ Heideggers ontologischen Denkens. Heidegger äußert sich zu diesem Sachverhalt im *Brief über den Humanismus*⁴ von 1946. Er antwortet auf die Frage, wann er gedenke, eine Ethik zu schreiben, mit dem Hinweis, dass das, was mit Ethik gemeint sei, schon bei Platon nicht mehr ursprünglich, d.h. ‚griechisch‘ gedacht worden sei. Ethische Fragen behielten jedoch, so sagt es Heidegger, wenn sie „ursprünglicher“ gedacht seien, „einen Sinn und ein wesentliches Gewicht“⁵. Aber ‚ursprünglicher‘ seien sie nur gedacht, wenn sie aus dem Horizont des Bezugs des Seins zum Wesen des Menschen gedacht werden. Eine Unabhängigkeit der Ethik von der Frage nach dem Sein gebe es für Heidegger nicht.

Ähnliches sagt Heidegger 1969 im Fernsehinterview im Zusammenhang einer kurzen Kritik an Karl Marx: Man übersieht, dass „eine Weltveränderung eine Änderung der *Weltvorstellung* voraussetze und daß eine Weltvorstellung nur dadurch zu gewinnen ist, daß man die Welt ausreichend *interpretiert*“⁶. Damit knüpft er indirekt an den bereits vier Jahrzehnte zuvor in der Einleitung zu *Sein und Zeit* formulierten ontologischen und ontischen Vorrang der Seinsfrage⁷ an. Die Seinsfrage ist für Heidegger das oberste Denkgebot: Nach dem Sein zu fragen heißt, nach dem Unterschied zwischen Seiendem und Sein zu fragen. Nach dem, was und wie es dem Seienden zugrunde liegt. Die Seinsfrage ist den Fragen der Ethik nicht einfach nur zeitlich vorausgeschickt, als könne man sich

³ M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964, 85.

⁴ M. Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in ders.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976, 313-364.

⁵ Ebd. 358.

⁶ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Frankfurt a.M. 2000, 703.

⁷ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 8-14.

mit der Erledigung jener nun in einem zweiten Schritt der Ethik zuwenden. Sondern – man könnte mit Heidegger sagen: die Frage nach dem Sein bildet allererst die Grenzen, innerhalb derer Fragen nach dem menschlichen Handeln und das Aufstellen von Regeln einen Sinn und auch eine eigene (keine allgemeinverbindliche) Geltung haben. Das heißt nichts anderes, als dass eine gesonderte Darstellung der Ethik, die dem Primat der Seinsfrage nicht Rechnung trägt, in den Augen Heideggers mit einem wesentlichen Mangel behaftet ist.

Auch methodisch ist die Ethik an die Fundamentalontologie, die sich der Seinsfrage verschrieben hat, gebunden. So sehr, dass es vielleicht nicht möglich sein wird, den ‚inneren ethischen Impuls‘ von dem Max Müller sprach, auszudeklinieren, so dass man im Resultat eine Heidegger’sche Ethik vor sich liegen hätte und mit ihr konkrete Anleitungen und moralische Richtlinien für das alltägliche Leben.

Heidegger setzt beim faktischen Leben des Einzelnen an, das geschichtlich und gesellschaftlich eingebettet ist. Dieser Ansatz, der sich jenseits von abstrakten Begriffsoperationen und dem bloß literarischen Erzählen bewegt (aber strukturell mit letzterem verwandt ist), gibt Möglichkeiten einer neuartigen Begründung der Ethik vor, die sich nicht auf Allgemeinheiten mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit stützt, sondern als ‚innerer Impuls‘ im Leben des Einzelnen wirkt.

I.1 Der Umweg über die Nichtheit

Zeugnis von dem Versuch einer solchen Neugründung gibt Heideggers erste große Veröffentlichung: *Sein und Zeit*. Heidegger spricht dort von einem ‚ursprünglichen Schuldigsein‘ als „existenziale Bedingung der Möglichkeit für das >moralisch< Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen“⁸. Dieses Schuldigsein könne in der Orientierung an der Idee des Bösen des malum als privatio boni überhaupt nicht begriffen werden. Heidegger kritisiert an eben dieser Stelle, dass der ‚ontologische Ursprung der Nichtheit‘ und inwiefern durch das ‚Böse‘ eine ‚Nichtheit‘ ausgedrückt ist, nie problematisiert wurden. Stattdessen orientiere man sich wie selbstverständlich an einer Ontologie des Vorhandenen.

In einer Abgrenzung gegen die ‚vulgäre Gewissensauslegung‘, bei der das Schuldigsein auf einen Mangel verweist, der in unbestimmter Weise ‚vorhanden‘ ist, versucht Heidegger eine ‚existenziale Interpretation des Gewissens‘, bei der dieses auf ein ursprüngliches Schuldigsein

⁸ Ebd. 286.

verweist⁹. Die Möglichkeit von Gut und Böse gründe nach Heidegger in diesem ursprünglichen Schuldigsein¹⁰, das jedoch nicht mit den herkömmlichen Begriffsmitteln der Metaphysik, die Heidegger hier als eine Ontologie des Vorhandenen bezeichnet, beschrieben werden könne¹¹. Positiv gewendet: Nur wenn der ontologische Sinn der ‚Nichtheit‘ des Schuldigseins geklärt ist, gelinge es, den Sinn des Guten und des Bösen zu klären

Heidegger versucht, die Frage nach Gut und Böse auf eine ursprünglichere Frage zurückzuwerfen, auf die Frage nach dem Schuldigsein als Klärung dessen spezifischer Nichtheit. Überall dort, wo das Böse gesondert zur Sprache kommt, folgt konsequenterweise eine Erläuterung über die Nichtheit oder in neuer Terminologie: über das Nichts. So in der Freiburger Antrittsvorlesung ‚Was ist Metaphysik?‘¹² von 1929, in der Vorlesung ‚Einführung in die Metaphysik‘¹³ von 1935, in dem bereits erwähnten *Brief über den Humanismus*¹⁴ von 1946 und insbesondere in den Schelling-Vorlesungen von 1936¹⁵ und 1941¹⁶.

Da das ‚Nichts‘ in eigentümlicher Weise selbst ‚seiend‘ ist, so Heideggers These, wird man in der Frage nach der Nichtheit auf die nach dem ‚Sein‘ zurückgeworfen¹⁷.

Heidegger geht mehrere Schritte rückwärts¹⁸: In einem ersten Schritt distanziert Heidegger sich von der Ethik. Er sagt: Moralität überhaupt, die Möglichkeit, faktisch schuldig zu werden und das, was man geläufig unter Gewissen versteht, gründet in einem ursprünglichen Schuldigsein. Ein zweiter Schritt rückwärts: was Mangel bedeutet, die

⁹ Vgl. ebd. 267ff.

¹⁰ Vgl. ebd. 286.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² M. Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in ders: *Wegmarken*, a.a.O., 103-122.

¹³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1956.

¹⁴ M. Heidegger, „Brief über den Humanismus“, a.a.O.

¹⁵ M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* Frankfurt a. M. 1988.

¹⁶ M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 2006.

¹⁷ Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, a.a.O., 85ff. Siehe auch: M. Heidegger, „Zur Seinsfrage“, in ders.: *Wegmarken*, a.a.O., 413f.

¹⁸ Das Rückwärtsgehen ist für die phänomenologische Methode charakteristisch. Vgl. dazu: M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt a. M. 2005, 362. Und auch: M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt a. M. 1993, 183.

spezifische Nichtheit des ursprünglichen Schuldigseins, kann innerhalb einer Ontologie des Vorhandenen, das heißt ‚metaphysisch‘ überhaupt nicht begriffen werden. Ein letzter großer Schritt zurück: die Frage nach dem Nichts führt notwendigerweise zur Frage nach dem Sein, zur Überwindung, d.h. zur ‚Verwindung der Metaphysik‘¹⁹.

Wo steht Heidegger nun? Den ethischen und den metaphysischen Raum hat Heidegger verlassen. Aber er kehrt diesen Bereichen nicht den Rücken. Er geht rückwärts, behält Ethik und Metaphysik im Blick, prüft, worauf beide gründen. Das jeweils und ständig Erste, die Urvoraussetzung ist das Sein²⁰. Die Seinsfrage hat eine eigene Notwendigkeit. Ob sich der Mensch genötigt fühle oder nicht, entscheidet alles. Doch damit ist schon zu weit vorgegriffen. Gehen wir den einzelnen Schritten Heideggers Argumentation genauer nach.

Die für uns entscheidende Frage auch für die Bestimmung des Verhältnisses von Heidegger und Susan Neiman ist: Besteht der von Heidegger behauptete Primat der Seinsfrage vor der Ethik zurecht? Besteht sogar eine Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Sein, wenn über das Sollen nachgedacht wird? Das heißt auch: Ist die Frage nach dem Nichts notwendig, um über das Böse nachzudenken? Wird hier das moralisch Böse in das metaphysisch Böse aufgehoben? Oder wird gar beides auf die zugrundeliegende Frage nach dem leitenden Seinsverständnis zurückgeführt, um die Orientierung an der Vorhandenheitsontologie anzugreifen?

I.2. Die Notwendigkeit der Seinsfrage

Heidegger verweist in *Sein und Zeit* zunächst auf die scholastische Tradition, die sich an Augustinus und Thomas orientiert und das Böse als nicht selbst seiend, als Mangel, als Negation, als *privatio boni* begreift²¹. Explizit wird dort nach dem ‚ontologischen Status‘ des Bösen gefragt. Ein Zusammenhang, der solange besteht, wie zwischen natürlichem und moralischem Bösen nicht konsequent unterschieden wurde. Die Frage nach dem ‚Sein‘ (oder Nicht-Sein) des Bösen erscheint solange als sinnvoll, wie dieses als Teil der Natur oder der Schöpfung aufgefasst ist. Die Un-

¹⁹ M. Heidegger, „Zur Seinsfrage“, a.a.O., 385-426, hier: 414. Siehe auch die Nietzsche Vorlesungen: M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961.

²⁰ Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1994, 157ff. Systematisch dazu: C.-F. von Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, Bonn 1974.

²¹ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 286.

terscheidung zwischen natürlichem und moralischem Bösen geht mit einer Schwerpunktverlagerung einher: einer Vermenschlichung des Bösen, wenn man so will. Das Gute und das Böse erscheinen als verursacht durch menschliche Vernunft oder Unvernunft. Die Frage zielt nunmehr weniger darauf ab, was das Böse sei, sondern mehr darauf, wie es möglich geworden ist und wie es in Zukunft zu verhindern ist. Die ethischen Fragen zielen auf die Ursächlichkeit und die Verantwortbarkeit des menschlichen Handelns. Zwar trifft dies auch tendenziell schon auf Leibniz zu, doch ging es dort immer um die Frage nach der Vereinbarkeit der Schöpfung mit dem Bösen. Die Rechtfertigung Gottes war insofern eine Rechtfertigung des geschaffenen Seienden im Ganzen.

Historisch gesehen besteht ein Zusammenhang zwischen der Frage nach dem ontologischen Status des Bösen und der Ethik und damit zumindest implizit einer zwischen der Frage nach dem Sein und dem Sollen. Allein das Historische genügt nicht, um von einem *notwendigen* Vorrang der Seinsfrage zu sprechen. Um von einem notwendigen Vorrang der Seinsfrage sprechen zu können, muss geklärt sein, ob die Seinsfrage von sich aus ins Ethische ausgreift und ob umgekehrt, die Ethik zurückweist in den Horizont der Frage nach dem Bezug des Seins zum Wesen des Menschen.

Wie argumentiert Heidegger? Wir hörten schon, dass Heidegger eine gesonderte Auseinandersetzung mit Fragen der Ethik als ungenügend und unzureichend erachtet. Jene hätten ihren Sinn und ihr Gewicht nur, wenn sie ‚ursprünglicher‘ gestellt seien. Nur der Mitvollzug der Seinsfrage kann zeigen, mit welchem Recht Heidegger so spricht. Heidegger steht unter Zugzwang: kann er begründen, was er im Humanismus-Brief behauptet?

Formal gesehen ist die Seinsfrage als die *umfassendste* diejenige, die jedes Seiende betrifft, so auch den Menschen²². Durch das Stellen der Seinsfrage wird das Seiende, aber eben gerade auch der Mensch und dieser in besonderer Weise in Frage gestellt. Allem Verhalten und Begreifen geht eines voraus: ein Seinsverständnis als Bedingung der Möglichkeit aller menschlichen Verhaltungen. Die Seinsfrage ist demnach nicht nur die umfassendste, sondern auch die *grundsätzlichste* Frage, da sie das betrifft, was den Menschen im Grunde auszeichnet und was seinem Verhalten zugrunde liegt.

²² Vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt a.M. 1982, 14ff.

Dazu eine längere Passage von Heidegger aus einer Vorlesung vom SS 1930 über das *Wesen der menschlichen Freiheit*:

„Fragen wir nach dem Sein, so fragen wir nicht beliebig nach beliebigen Eigenschaften des Menschen, sondern nach etwas *Bestimmtem* im Menschen, nach dem *Verstehen* von Sein. Dieses Verstehen von Sein ist nicht eine beliebige Sonderlichkeit des Menschen, die er neben vielem andern einfach so mitschleppt, sondern es durchdringt all sein Verhalten zu Seiendem, d.h. auch sein Verhalten zu ihm selbst. Das Seinsverstehen durchdringt nicht nur alles Verhalten zu Seiendem, als wäre es eben überall da und auch dabei, sondern es ist die *Bedingung der Möglichkeit des Verhaltens zu Seiendem überhaupt*. Wäre im Menschen nicht das Verstehen von Sein, *er könnte sich nicht zu sich selbst als Seiendem* verhalten, er könnte nicht >ich< und nicht >du< sagen, er könnte nicht er selbst, nicht Person sein. *Er wäre in seinem Wesen unmöglich. Das Seinsverständnis ist demnach der Grund der Möglichkeit des Wesens des Menschen.*“²³

Heidegger betont, dass in der Frage nach dem Sein eine Frage nach dem Wesen des Menschen und nach dessen Seinsverständnis unumgänglich wird. Die Frage nach dem Seinsverständnis ist, folgt man Heidegger, notwendig auch Frage nach *dem Einzelnen*, um dessen *jeweiliges* Seinsverständnis es geht²⁴. Innerhalb der Seinsfrage rückt der Einzelne in den Fokus, ein wichtiger methodischer Schritt, der für die Grundlegung oder Neugründung der Ethik zentral ist und in welchem sich Heideggers Ansatz grundsätzlich von vielen anderen unterscheidet.

Wir rekapitulieren: Zunächst wurde die Seinsfrage als die Umfassendste betont, da sie jedes Seiende und damit auch den Menschen als ein Seiendes betrifft. Dies trifft faktisch zu, ist jedoch in dieser Form so allgemein, dass offenbleibt, inwiefern sie für die Ethik eine Bedeutung haben soll.

Als zweiter Charakter der Seinsfrage wurde dargestellt, dass sie als die grundsätzlichste bezeichnet werden kann: sie betrifft das Verhalten des Menschen zum Seienden und auch dessen Selbstbezug. Sie betrifft damit auch die Ethik, wenn diese als ein spezifisch menschliches Tun verstanden wird. Aber auch hier bleibt unklar, wie aus der Erläuterung der Seinsfrage in ihrer Grundsätzlichkeit Anweisungen für das menschliche Handeln, Regeln oder Maßstäbe gewonnen werden können. Wir kennen die Ausführungen Heideggers über das Verstehen, die Befindlichkeit

²³ Ebd. 125.

²⁴ Vgl. ebd. 127ff.

und die Rede, - die späteren wichtigen Aufsätze über die Transzendenz und die Freiheit, über das Seinlassen, über das Ereignis, über den Gegenwurf und über das Seyn mit ‚Ypsilon‘. Der ‚innere ethische Impuls‘ all dieser Überlegungen kann aber nur recht verstanden werden, wenn das methodische Vorgehen Heideggers vor Augen geführt worden ist. Was Ethik im Heidegger’schen Sinne bedeuten kann, wird erst in Hinsicht auf die Methode seines Denkens an Deutlichkeit gewinnen.

I.4. Heideggers Methode

Die Frage nach dem jeweiligen Seinsverständnis ist nicht mehr nur Frage nach allgemeinen Strukturen des Verstehens, die Heidegger Existenzialien nennt²⁵. Indem Heidegger die Jemeinigkeit in das Zentrum rückt, versucht er vor allem eines zu betonen: die Endlichkeit des Menschen²⁶.

Endlichkeit, die sich nicht darin erschöpft, dass sie das Leben durch den Tod begrenzt. Die Endlichkeit des Menschen gibt der spezifischen Nichtheit Ausdruck, der wir im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Schuldigsein bereits begegnet sind. Vor einer inhaltlichen Klärung soll erläutert werden, was methodisch von Bedeutung ist.

Heidegger geht es um die Vereinzelung, um eine ‚Zuspitzung auf den Einzelnen‘, die jener als ‚Angriff‘ erfährt²⁷. Die Seinsfrage ist in ihrer Umfassendheit ‚umgreifend‘, sie ist ‚grundsätzlich‘, weil sie das betrifft, was das Wesen des Menschen ausmacht. Sie ist außerdem, und das muss immer wieder neu betont werden: *angreifend*, indem sie den Menschen auf sich vereinzelt.

Dieser Gedanke steht nicht für sich. Heidegger hat seit seinen ersten Dozentenvorlesungen in Freiburg 1919/20 an einer Methode gearbeitet, die den Einzelnen im Vollzug des Philosophierens so in den Anspruch nimmt, dass dessen *jeweilige faktische Situation für den Bezug auf die Sache wesentlich* wird. Diese Methode nennt er die ‚formale Anzeige‘²⁸. Der Sache nach ist sie seit Heideggers frühen Vorlesungen und bis

²⁵ Vgl.: M. Heidegger, *Logik*, Frankfurt a.M., 409ff. Systematisch wird dieser Begriff dann verwendet in: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O.

²⁶ Die Endlichkeit rückt spätestens mit den Kant-Vorlesungen Heideggers in den Vordergrund. Aber schon in der Vorlesung zum WS 1921/22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* findet sich mit dem Begriff ‚Darbung‘ ein verwandter Gedanke. Vgl. dort v.a. 148ff.

²⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, a.a.O., 130.

²⁸ Erstmals erwähnt wird die formale Anzeige in M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M. 1993, 198. Und mehr oder weniger zeit-

in dessen Spätwerk präsent. Der ‚innere ethische Impuls‘ Heideggers ontologischen Denkens kann ohne die ‚formale Anzeige‘ nicht verstanden werden²⁹.

Nimmt man den Gedanken der ‚Vereinzelung‘ ernst, der zur formalen Anzeige gehört, muss man sich mit der Frage auseinandersetzen, ob es sich bei der hier skizzierten Heideggerschen ‚Neugründung‘ der Ethik streng genommen noch um eine Ethik handelt. Ob der methodische Schritt der Vereinzelung dem Gedanken einer Ethik nicht strikt entgegengesetzt ist.

Für die Rede von einer Heidegger’schen Ethik spricht: Vereinzelung heißt nicht faktische Vereinsamung oder ein Mitsichallein sein als Flucht vor den Anderen und vor der Welt, sondern ist, wie Heidegger mehrmals betont³⁰, ein ausgezeichnetes Eingehen auf die Anderen und auf das Seiende. In dieser Vereinzelung öffnet sich der Einzelne allererst für die Anderen und ermöglicht sich so ein ‚eigentliches Miteinandersein‘. Nähere Ausführungen zu dieser Möglichkeit finden sich bei Heidegger jedoch kaum. *Für* den Gedanken der Vereinbarkeit von methodischer Vereinzelung und Moralität überhaupt spricht das existenziale Aufeinanderbezogensein der Menschen. Jedes Handeln ist notwendigerweise sozial, und von daher, das ist die Frage, der Möglichkeit nach auch moralisch?

gleich in: M. Heidegger: „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“ (1919/1921), in ders.: *Wegmarken*. a.a.O, 1-44.

²⁹ Heidegger schreibt in der Metaphysik Vorlesung von 1929/30, in der er die formale Anzeige ein letztes Mal explizit erwähnt: „Dazu ist eine Besinnung auf den durchgängigen Charakter der philosophischen Begriffe notwendig, daß sie alle formal anzeigend sind. Sie sind anzeigend, darin ist gesagt: der Bedeutungsgehalt der Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen.“ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M. 1983, 430.

³⁰ Vgl. M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt a.M. 1978, 245: „Mehrfach, bis zum Überdruß wurde darauf hingewiesen: dieses Seiende qua Dasein ist immer schon mit Anderen und immer schon bei Seien- dem von nicht daseinsmäßigem Charakter. [...] Im Sichselbstwählen des Daseins wählt das Dasein eigentlich gerade sein Mitsein mit anderen und gerade sein Sein bei nicht daseinsmäßigem Seienden. Im ausdrücklichen Sichselbstwählen liegt dem Wesen nach der volle Selbsteinsatz, nicht dahin, wo es noch nicht wäre, sondern dahin, wo es und wie es qua Dasein immer schon ist, sofern es existiert.“

Gegen die Rede von einer Heidegger'schen Ethik spricht: In der Vereinzelung, die immer als methodischer Zwischenschritt und nicht als faktisches Einzelgängertum verstanden werden muss, verlieren alle Maßstäbe ihre normative Geltungskraft, insofern diese sich in erster Linie auf das ‚Man‘ stützt (um von dort aus in einem zweiten Schritt in eigentümlicher Positivität allererst begründet zu werden).

Doch Heidegger argumentiert: Der Mensch gibt sich in dieser Loslösung erst eigentlich frei für eine mögliche Bindung. So ist auch Heideggers Rede vom ‚grundsätzlichen Atheismus‘³¹ zu verstehen, der als eine Art philosophische Vorbereitung des religiösen Glaubens dienen kann³². Im Moment der Loslösung distanziert man sich von den Wertsetzungen der Anderen, zu denen man die meiste Zeit selbst gehört³³, nicht um sich auf sich allein gestellt zum Machthaber über das Seiende zu erklären, sondern um sich freizugeben für die Ansprüche und die damit einhergehende Verantwortung, die man gegenüber den anderen und sich selbst hat. Methodische Vereinzelung schließt soziales Engagement nicht aus. In dem methodischen Zwischenschritt der Vereinzelung, den Heidegger auch als ‚existenzialen (nicht existenziellen) Solipsismus‘³⁴ bezeichnet, erfährt sich der Einzelne in seiner Ohnmacht über den Grund seines Seins: über diesen nie mächtig zu sein und auch nie werden zu können³⁵. Das ist die spezifische Nichtigkeit, die Endlichkeit des Einzelnen, die dem moralisch Guten und Bösen zugrunde liegt. Sie gibt die Entscheidung für das Eine oder Andere nicht inhaltlich-normativ vor, sondern öffnet den Horizont, in denen die Grundentscheidungen³⁶ getroffen

³¹ M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, in ders: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, a.a.O., 363, Fn. 54: „atheistisch besagt hier: sich freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender Besorgnis.“

³² Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie siehe K.-M. Stünkel: „Phänomenologie der Religion als Frage und Antwort – Heidegger und die urchristliche Lebenserfahrung“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (Hg. M. Enders), Band 5, Frankfurt a.M. 2006, 151-174.

³³ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 114ff.

³⁴ Vgl. ebd. 188.

³⁵ Vgl. ebd. 284.

³⁶ Seit der Vorlesung vom WS 1921/22: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, a.a.O., spricht Heidegger davon, dass es in der Philosophie auf das Vorarbeiten zur Entscheidungssituation ankäme. Diese Situation der ‚Urentscheidung‘ wird als ‚Evidenzsituation‘ (35) bezeichnet, spielt demnach methodo-

werden müssen und – das wäre eine denkbare Spitze Heideggers gegen die traditionelle Anthropologie und Moralphilosophie, zu denen auch Susan Neiman in gewisser Weise gehört – Grundentscheidungen, die immer schon auch unausdrücklich getroffen werden. Heideggers Ansatz ist so gesehen mehr eine Reflexion auf den Anfang oder besser: auf das ständige Anfangen aus und in Grundentscheidungen; auf das Hier und Jetzt, in welchem der Einzelne für seine Taten und Handlungen einstehen muss.

I.5. Heidegger und Ethik

Wie ist also eine Ethik im Rahmen Heideggers Philosophie dann überhaupt noch zu verstehen, wenn in ihr normative Setzungen fehlen, diese sogar (innerhalb eines methodischen Zwischenschrittes) prinzipiell in Frage gestellt werden? Die Heidegger'sche Ethik bleibt wie der Ruf des Gewissens ‚inhaltsleer‘³⁷. Sie bleibt aus methodisch-phänomenologischer Strenge ‚innerer ethischer Impuls‘.

Hingewiesen werden kann darauf, dass in den Vorlesungen im Umkreis von *Sein und Zeit* so etwas wie eine Ethik der Verantwortung angelegt ist. Diese Ethik, wenn man sie so nennen will, besteht nicht im Aufstellen von Regeln, die allgemeingültig gelten, sondern in einer Vorbildfunktion im persönlichen Handeln³⁸. Aufgegriffen ist damit der Gedanke aus *Sein und Zeit*, dass jedes Handeln notwendig auf Andere bezogen ist; Heidegger spricht von einer unumgänglichen Verschuldung an den Anderen³⁹. Eigentliches Miteinandersein bestünde dann in der Auseinandersetzung, d.h. einer Verantwortung des Schuldigwerdens den Anderen gegenüber.

Es finden sich in Heideggers Werk genügend Stellen, in denen sich Heidegger negativ über die Ethik äußert. Vor dem hier erarbeiteten Hintergrund kann nun deutlicher benannt werden, was Heidegger in diesen Fällen unter ‚Ethik‘ versteht. Für ihn ist sie seit Platon eine künstliche Benennung, eine Eingrenzung, die dem, was er als Primat der Seinsfrage

logisch für die Philosophie Heideggers eine wesentliche Rolle. Siehe dort auch S. 157. Der Begriff der ‚Entscheidung‘ taucht immer wieder an zentralen Stellen in Heideggers Werk auf. Siehe auch: M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M. 1989, 96ff.

³⁷ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 274

³⁸ Vgl. M. Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Brief von Heidegger an Jaspers vom 27. Juni 1922 und vom 14. Juli 1923, Frankfurt a.M. 1992.

³⁹ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 286.

erarbeitet hat, strikt entgegengesetzt ist. Wo die Einteilung der Philosophie in Disziplinen beginnt, höre das Denken auf⁴⁰. Ethik sei Gemächte der menschlichen Vernunft. Sie sei eine Erfindung der abendländischen, europäischen Metaphysik. Sie gehöre zur Machenschaft, ist Heuchelei. Mit ihrer Hilfe drücke sich der Einzelne vor der Verantwortung des immer wieder neu Entscheiden-müssens und des immer schon Entschieden-habens. Jede Entscheidung ist als solche eine jeweilige, ob ausdrückliche oder unausdrückliche Antwort auf die Seinsfrage. Die Ethik als Teildisziplin der Philosophie gibt der Seinsvergessenheit einen spezifischen Ausdruck. Seinsvergessenheit, das ist die vielschichtige Ignoranz für die Notwendigkeit der Seinsfrage⁴¹.

Es leuchtet aus dieser Perspektive gesehen ein, warum Heidegger sich gegen eine ‚Moralisierung‘ seines Denkens sträubt und dagegen, dass seine Philosophie als Existenzphilosophie im Sinne Jaspers oder Sartres verstanden wird. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, so betont Heidegger häufig genug, sind keine ethischen Begriffe, die dem Guten und dem Bösen im moralischen Sinne entsprechen. Sie seien nicht einmal Gegenbegriffe, die manichäisch gegeneinandergehalten werden können.

Fassen wir Heideggers Position zusammen: Die Frage nach Gut und Böse im moralischen Sinne kommt immer schon zu spät, weil sie auf einem bestimmten Seinsverständnis gründet, das im wesentlichen ein Seinsverständnis ist, für das der Einzelne einstehen muss. Verantwortung gibt es für Heidegger in erster Linie nur in Bezug auf das ursprüngliche Schuldigsein, von dem er in *Sein und Zeit* spricht. Moralisches Handeln kann es nach Heidegger streng genommen nur geben, wenn es im Horizont dieser Auseinandersetzung gegründet ist.

Der beanspruchte Primat der Seinsfrage lässt die Ethik als philosophische Disziplin obsolet werden. Heidegger lehnt die Ethik als Teildisziplin zwar ab. Aber ‚ursprünglicher‘ gedacht, so haben wir bereits betont, haben die Fragen der Ethik ihren ‚Sinn und ihr Gewicht‘. Mit der Aufhebung der Ethik sind nicht die Fragen und Probleme verschwunden, denen diese sich gewidmet hat. Die Frage nach dem ‚richtigen‘ Handeln, das unterstreicht Heidegger, kann jedoch nur dann eigentlich gefragt werden, wenn sie aus dem Bereich der Ethik herausgelöst ist. In ihrer radikalsten Form wird sie dort gefragt, wo der Mensch sich von äußeren Geltungsansprüchen losgelöst hat: in der Vereinzelung.

⁴⁰ Vgl. M. Heidegger, „Brief über den Humanismus“, a.a.O., 316.

⁴¹ Vgl. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, a.a.O., 107ff.

Die Frage nach dem ‚richtigen‘ Handeln ist nach Heidegger nicht mit einem Bezug auf etwas Allgemeines zu beantworten. Die Antwort hat der Einzelne zu geben, und das immer wieder neu, indem er die Frage offenhält, sie stellt. Er stellt damit sein Handeln ‚in Frage‘. So in Frage gestellt, offenbart sich ihm die Endlichkeit seiner Entscheidungen. Die Kapitel über das Gewissen und über das ursprüngliche Schuldigsein stellen dar, inwiefern die Endlichkeit der Entscheidungen nicht in der Begrenztheit der Auswahl aufgeht. Wenn der Einzelne die Richtlinien für sein Handeln nicht mehr einfach nur von anderen übernimmt, sondern sich als selbst verantwortlich für sein Handeln erfährt, ist ihm sein ‚ursprüngliches Schuldigsein‘ erschlossen. Dieses Schuldigsein ist das spezifische Nicht, in das jedes Leben eingewebt bleibt.

Nur vor dem Hintergrund dieser strengen phänomenologischen Methodologie kann Heidegger davon sprechen, dass der Mensch ein „Platzhalter für das Nichts“⁴² sei. Keine Wortmystik, keine Undeutlichkeit in der poetisch werdenden Sprache. Aber doch eine sich vorbereitende Nähe zu den Erzählungen und der Poesie. Auch sie sprechen als formale Anzeigen. Sie geben Winke: inhaltsleer und doch verbindlich. Nicht als allgemeingültige Losungen, aber gelegentlich als Angriffe auf das Selbst(Seins-)verständnis des Einzelnen.

II. ZUM VERHÄLTNIS VON SEIN UND SOLLEN BEI SUSAN NEIMAN

Heidegger legt den Horizont frei, innerhalb dessen sich anthropologische und ethische Fragen immer schon als voraussetzungshaft bewegen. Von hier aus Parallelen zu ziehen zu Susan Neimans philosophischem Projekt ist deswegen spannend, weil die Ansprüche, die mit der Heidegger’schen Fundamentalontologie auf ihre Grundsätzlichkeit im wörtlichen Sinne ausgedrückt sind, an einen modernen und anspruchsvollen Gegenstand angesetzt und geprobt werden können. Ansprüche, die für Susan Neiman in diesem Sinne nicht gelten und die sie aus ihrer Sicht auch nicht gelten lassen kann, wenn es darum geht, sich für moralisches und politisches Handeln zu engagieren und dieses durch philosophische Auseinandersetzung mit der Problematik des ‚Bösen‘ zu unterstützen.

Doch vor dem hier erarbeiteten Hintergrund der beanspruchten Grundsätzlichkeit der Seinsfrage kann die Frage nach Implikationen des Neiman’schen Ansatzes nicht ausbleiben. Gleichzeitig drückt sich durch das philosophische Werk Susan Neimans ein ganz anderer Anspruch aus:

⁴² M. Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in ders.: *Wegmarken*, a.a.O., 118.

eine Aufforderung zu moralischem und politischem Handeln im Sinne einer Auflehnung gegen das Böse, das als Ausdruck der Unvernunft im Wirklichen anzutreffen ist. In der Philosophie ist nicht die Abwägung des Einen gegen den Anderen wichtig, sondern die gegenseitige Prüfung ohne Vorbehalt.

Es ist aufgrund der Unterschiedlichkeit der Ansätze und der damit vertretenen Ansprüche an das eigene philosophische Werk nicht weiter verwunderlich, dass das was ‚Sein‘ bei Susan Neiman bedeutet, mit dem Seinsverständnis Heideggers nicht zu vergleichen ist. Das Sein in den Büchern Neimans ist zunächst das Wirkliche, implizit jedoch das als vernünftig Gesollte. Das Sollen wiederum, nach dessen Verhältnis zum Sein hier immer wieder gefragt wurde, ist in den Augen Neimans ein Ausdruck einer Forderung, die im Prinzip des zureichenden Grundes wurzelt: „*Das Wirkliche müsse das Vernünftige werden*“⁴³.

Die durch das Sollen ausgedrückte Forderung ist bei Susan Neiman nicht nur ethisch motiviert oder begründet. Die Forderung gründet auf einem *natürlichen* Drang des Menschen – der im unaufhörlichen ‚Warum-fragen‘ des Kindes noch ganz lebendig ist⁴⁴. Die Forderung wird also in die ‚Natürlichkeit‘ in das ‚Wesen‘ des Menschen hineinverlegt. Susan Neiman schreibt, dass diese moralischen Empfindungen im Prinzip des zureichenden Grundes wurzeln⁴⁵.

Das Prinzip des zureichenden Grundes bleibt wiederum nicht auf den Bereich der richtigen Erkenntnis der Wirklichkeit eingeschränkt. Es lautet: *nihil est sine ratione*. Nichts ist ohne Grund. ‚Ratio‘ wird hier von Susan Neiman als ‚Sinn‘ gelesen. Vernünftigkeit und Sinnhaftigkeit der Welt sind für sie synonym.

Einerseits erfährt das Prinzip des zureichenden Grundes dadurch eine qualitative Erweiterung auf den Bereich des Sinns. Andererseits versucht Neiman, die Forderung der Vernunft auf ‚Allwissenheit‘ von der Forderung eines Systems zu lösen⁴⁶. Sie will in diesem Punkt gegen Kant oder zumindest gegen Kantianer denken. Sie fordert: „Weniger Erwartungen an das Vernünftige“⁴⁷ und Bescheidenheit. Keine

⁴³ S. Neiman, *Das Böse denken*, a.a.O., 469.

⁴⁴ Vgl. ebd. 465f. Siehe auch Seite 475: „Ethik und Metaphysik sind nicht zufällig miteinander verbunden.“

⁴⁵ Ebd. 473.

⁴⁶ Ebd. 465.

⁴⁷ Ebd. 474.

allgemeine Wesensdefinitionen, sondern philosophische Analyse bestimmter Ereignisse⁴⁸.

Man könnte die Frage stellen, ob sich an dieser Stelle nicht Rationalismus auf der einen Seite und Relativismus auf der anderen gegenüberstehen und gewissermaßen ausschließen. Die Forderung der Vernunft gilt verbindlich. Diese Verbindlichkeit wird tendenziell durch eine Bescheidenheit in Frage gestellt, welche stets auf den relativen Charakter der Zuschreibungspraxis verweist. Keine allgemeine Formel für das Böse, wohl aber für die Vernunft?

Ein Problem, dessen sich Susan Neiman wohl bewusst war und welches sich auch im methodischen Vorgehen Neimans niederschlägt: Dort bezeichnet als das Problem des Verhältnisses von allgemeinen Prinzipien und Einzelfällen⁴⁹.

Da der Vernunft keine Grenzen gesetzt werden – das Wirkliche in seiner Ganzheit ist prinzipiell erklärbar –, fällt die Bestimmung ihres Wesens nicht leicht. Philosophische Analyse von Einzelfällen: das ist für Susan Neiman *Unterscheidung* von verschiedenen Arten des Bösen, ohne diese zu vergleichen, ohne zu rechtfertigen, ohne zu systematisieren. Wie eine Unterscheidung ohne Vergleich möglich sein soll, bleibt offen. Und wie kann man unterscheiden ohne Bezug auf ein Allgemeines?

Wichtiger ist aber, dass eine begriffliche Bestimmung des ‚Bösen‘, von dem diese Fälle Beispiele sein sollen, für unmöglich erklärt wird⁵⁰. Dass es sich um Einzelfällen des ‚Bösen‘ handelt, kann eigentlich nicht erkannt werden, sondern drückt sich lediglich darin aus, dass wir uns empören, Schuld fühlen, zornig sind. Warum? Weil wir den Einzelfall als eine Abweichung vom gesollten, vernünftigen Zustand erfahren. ‚Das hätte eigentlich nicht passieren dürfen‘ – Woher wissen wir, dass das nicht hätte passieren dürfen? Susan Neiman antwortet: Der Sollzustand ist das ‚Vernünftige‘. Sie antwortet im Sinne ihrer transzendentalen These: ‚Das Wirkliche müsse das Vernünftige werden‘. Doch was ist vernünftig? Und woher wissen wir, dass dieses Vernünftige gesollt werden muss?

Die Antwort auf diese Frage ist wichtig und auch notwendig, denn sonst wäre man nicht in der Lage, das Böse als das Böse zu erkennen, weil man nicht wüsste, gegen was man es abgrenzen müsste. Wenn das Böse als solches nicht erkannt werden könnte, wäre man unfähig, sich dagegen aufzulehnen. Moralisches Verhalten wäre undenkbar. Das Pathos

⁴⁸ Vgl. ebd. 18.

⁴⁹ Vgl. ebd. 35.

⁵⁰ Vgl. ebd. 35.

der Bescheidenheit, des Erwachsenseins⁵¹, das darin bestehen soll, auch ohne ‚metaphysisches Fundament‘ auskommen zu können, verliert im Angesicht dieser Problematik an Überzeugungskraft.

Eine allgemeine Wesensbestimmung für das Böse wird ausgeschlossen. Diese muss jedoch in bestimmter Weise die angeführten Beispiele als das jenen Gemeinsame tragen. Gewichtiger ist jedoch, dass die Bestimmung des Bösen nur möglich wird aufgrund der Abgrenzung gegen den Sollzustand. Aber mit welchem Recht wird Sollen und Vernunft gleichgesetzt?

Das Problem des Bösen kann als solches ohne diese Voraussetzung gar nicht diskutiert werden. Das Böse ist die (zunächst) unerklärbare Kluft, die sich zwischen Wirklichkeit und Sollzustand auftut. Problematisch ist das Böse nur hinsichtlich seiner Unerklärbarkeit. Es steht unter dem unbedingten Anspruch des Prinzips des zureichenden Grundes. Susan Neiman sieht hierin den Grund für moralisches und politisches Handeln: Sich gegen das, was nicht hätte passieren dürfen, aufzulehnen. Auch die Philosophie habe hierin einen ihrer wirklichen Ursprünge. Ihre Arbeit besteht darin, den Umgang mit dem Bösen rationaler zu gestalten, indem sie Begriffe und Unterscheidungen bereitstellt. Aber auch hier muss nachgefragt werden, wie ein rationaler oder rationalerer Umgang mit dem Bösen aussieht.

Die transzendente These Neimans hat ‚metaphysische Bedingungen‘⁵². Die Wirklichkeit wird unter den Anspruch des Prinzips vom zureichenden Grund gestellt. In das Verhältnis von Sein und Sollen mischt sich die Vernunft ein. Sie weiß, wie das Sein sein soll. Es soll vernünftig sein!

Bei Heidegger erwächst die Frage nach dem Sollen aus der Seinsfrage. Die Frage, was das Sein ist, wie es ist, wie es verstanden wird, soll uns in die Lage versetzen, unserem Handeln ein Maß geben zu können. Eine Ethik, die auf den verantwortungsvollen Entscheidungen des Einzelnen beruht, die wiederum ihren Kern darin haben, dass der Einzelne sich mit der situativen Bestimmtheit des eigenen Handelns auseinandersetzt. Die Endlichkeit bestimmt das Handeln. Eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dieser Endlichkeit ist Voraussetzung für ‚richtiges‘ und ‚moralisches‘ Handeln.

⁵¹ So auch in Susan Neimans neuem Buch: *Moralische Klarheit: Leitfaden für erwachsene Idealisten*, Hamburg 2010.

⁵² S. Neiman, *Das Böse denken*, a.a.O., 472.

Bei Neiman hingegen bestimmen ‚metaphysische Bedingungen‘ die Frage nach dem Sollen und auch die nach dem Sein. Letztlich wird mit einer nicht ausdrücklich gemachten Definition des Vernünftigen über das Sollen bestimmt. Dieser Definition des Vernünftigen muss sich auch das Wirkliche beugen. Und es hat sich dieser Definition und anderen, impliziten Voraussetzungen schon gebeugt, wenn die so verstandene Vernunft über das Wirklichsein der Wirklichkeit entscheidet.

Susan Neimans Versuch, die Forderung *der* Vernunft oder die Forderung *nach* Vernunft stark zu machen und lebendig zu halten und dabei gleichzeitig immer wieder zu betonen, dass man an der Vernunft festhalten könne, auch wenn sie nicht als ein System gesichert ist, gibt der Stärke ihres Ansatzes Ausdruck. Die Stärke besteht im Festhaltenwollen an der Vernunft, auch wenn diese keine allgemeinen Definitionen liefern kann. Es wird versucht, gerade in Anbetracht der Gefahr des Relativismus, in dem alles gleich viel gilt und daher potentiell gar nicht mehr gilt (Nihilismus), an der Vernunft festzuhalten. Die Vernunft, so sagt es Neiman, gründet auf einem natürlichen Drang des Menschen auf Verstehbarkeit und Sinnhaftigkeit der Welt⁵³. Die Gleichsetzung von Verstehbarkeit und Sinnhaftigkeit muss jedoch immer wieder neu problematisiert werden.

Die Gleichsetzung von Vernunft und Sollen hat Implikationen, die durch Heideggers Thematisierung des Vorrangs der Seinsfrage sichtbar gemacht werden können. Heidegger hält diese Implikationen für so wesentlich, dass er eine Neugründung der Ethik für notwendig erachtet im Sinne einer Explikation (Destruktion) der Voraussetzungen als die jeweilige situative Bestimmtheit des Einzelnen. Für diese Explikation wird die Methode der formalen Anzeige wesentlich. Die Gegenüberstellung beider Denker lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: Neugründung der Ethik durch methodische Vereinzelung bei Martin Heidegger. Festhalten an der Ethik durch metaphysische, vernünftige Grundlegung bei Susan Neiman. Beide eint das Bewusstsein für die Gefahr des Relativismus. Susan Neiman sieht in dieser Gefahr die Notwendigkeit, an der Vernunft festzuhalten. Heidegger hingegen sieht in dieser Gefahr die Notwendigkeit, nach dem Begründungshorizont zu fragen, der auch die Vernunft miteinbeschließt.

⁵³ Vgl. ebd. 467.

Literaturverzeichnis

Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a. M. 1993.

Martin Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“ (1919/1921), in ders.: *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1976.

Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, hrsg. von Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.

Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von Günther Neumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2005.

Martin Heidegger, *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von Walter Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006.

Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von Klaus Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1978.

Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983.

Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1982.

Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in ders.: *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1976.

Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in ders.: *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1976.

Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1956.

Martin Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von Ingrid Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988.

Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, hrsg. von Günter Seubold, 2. Aufl., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006.

Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Neske Pfullingen 1961.

Martin Heidegger, „Zur Seinsfrage“, in ders.: *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1976.

Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1989.

Martin Heidegger, *Schwarze Hefte, wo?*

Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000.

Martin Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Brief von Heidegger an Jaspers vom 27. Juni 1922 und vom 14. Juli 1923, Serie Piper, Frankfurt a. M. 1992.

K.-M. Stünkel, „Phänomenologie der Religion als Frage und Antwort – Heidegger und die urchristliche Lebenserfahrung“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (Hg. M. Enders), Band 5, Frankfurt a.M. 2006, 151-174.

Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1964.

Carl-Friedrich von Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1974.

Susan Neiman, *Das Böse denken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

Susan Neiman, *Moralische Klarheit: Leitfaden für erwachsene Idealisten*, Hamburger Edition HIS, Hamburg 2010.