

## DAS AUßER-SICH-SEIN BEI SCHELLING UND HEIDEGGER

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology  
at the Institute of Philosophy, St Petersburg State University, 199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

## «BEING OUTSIDE-ITSELF» IN SCHELLING AND HEIDEGGER

The author of the article framed the question of the possible relevance of the treatment of the Schelling's philosophy in the context of a phenomenological one. Thereby, he points its problematic character, referencing Husserl's treatment of German idealism after Kant (including the thought of Schelling) as the romantic idealism. At the same time, he also states the influence of Schelling on the few phenomenologists who made their careers after Husserl. The article's author reviews the concept of the «being outside-itself» or «ecstasy» in Schelling and Heidegger (as one of the phenomenologists) for the further concretization of the theme. The ecstasy in Schelling is the new name for the idealistic intellectual intuition, by which a singular subject loses its own position as subject and thereby gets to the position of the absolute subject. The absolute subject is one which cannot be an object already. Schelling identifies the ecstasy understood in this way with the wondering as philosophical initiation in Ancient Greece. Such ecstasy leads to unknowing knowledge in Schelling's words. The concept of being outside-itself means the structural element of being of human Dasein, i.e. of temporality in Heidegger. This philosopher thinks that a human being is always already outside itself ontologically, before any intuition both sensual and intellectual. The human subject is not closed in on itself, for then it has to transcend from its immanence to the outside. It is always outside itself, it is ecstatic. In its ecstasies, it is always in the world, instead of being inside the world and other people. Heidegger bases his critique of the traditional metaphysics of the subject on such understanding of the ontological structure of Dasein, i.e. of the true «subject». In conclusion, the article's author states that the approaches to the problem of being outside-itself of both mentioned philosophers are in principle, quite different. Schelling tries to rehabilitate the subjectivity by the reduction of the singular subject to the absolute one. On the contrary, the finitude of human Dasein is the necessary condition of its being in Heidegger. The ecstasy is interiorization in Schelling, but it is exteriorization, which has been always already realized, in Heidegger. However, the author of the article also pinpoints a certain isomorphism of the treatments of ecstasy in both thinkers. In the different ways they attempt to overcome the crisis of the understanding of the subject as closed in itself, create the conditions of this isomorphism.

*Key words:* Being outside-itself, ecstasy, intellectual intuition, wondering, Dasein, temporality, existence, metaphysics, German idealism, phenomenology.

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Автор статьи ставит вопрос об уместности рассмотрения философии Шеллинга в контексте феноменологической философии. При этом он заостряет его, ссылаясь на Гуссерля, который расценивал с феноменологических позиций ту версию немецкого идеализма, к которой принадлежал Шеллинг, как романтический идеализм. Вместе с тем он констатирует также определенное влияние Шеллинга на некоторых представителей феноменологии после Гуссерля. Для дальнейшей конкретизации вопроса автор статьи рассматривает понятие бытия-вне-себя или экстаза у Шеллинга и Хайдеггера, причем последний выступает здесь именно в качестве представителя феноменологической школы. У Шеллинга экстаз — это еще одно имя для интеллектуального созерцания, посредством которого единственный субъект теряет свою позицию субъекта, но за счет этого достигает позиции субъекта абсолютного, такого субъекта, который уже не может быть объективирован. Шеллинг сопоставляет так понятый экстаз с изумлением как началом философствования у древних. Итогом экстаза как интеллектуального созерцания оказывается незнающее (т. е. необъективирующее) знание. У Хайдеггера понятие вне-себя-бытия обозначает структурный элемент бытия человеческого Dasein, т. е. временности. У этого философа человеческое существо всегда уже есть вне себя, и это происходит до всякого созерцания, как чувственного, так и интеллектуального. Человеческий субъект не замкнут в себе, чтобы потом трансцендировать из своей имманентности вовне себя, он и так всегда уже есть вне себя, он экстатичен. В своей экстатичности человек всегда уже трансцендировал к миру, внутримировому сущему и другим людям. На этом Хайдеггер строит свою критику традиционной метафизики субъекта. Сравнивая результаты реконструкции трактовки вне-себя-бытия у Шеллинга и Хайдеггера, автор статьи приходит к выводу, что подходы этих философов принципиально различны. Шеллинг пытается реабилитировать субъективность, растворив конечного субъекта в бесконечном, для Хайдеггера конечность Dasein остается необходимым условием его бытия. Экстаз у Шеллинга — это становление внутренним, у Хайдеггера — всегда уже состоявшаяся экстериоризация. Вместе с тем автор статьи отмечает определенный изоморфизм в рассмотрении понятия экстаза у двух философов, связанный с их попытками на разных путях преодолеть кризис понимания субъекта как замкнутой в себе монады.

*Ключевые слова:* Бытие-вне-себя, экстаз, интеллектуальное созерцание, удивление, Dasein, временность, экзистенция, метафизика, немецкий идеализм, феноменология.

### *Einleitung*

Auf den ersten Blick scheint es überraschend und sogar unberechtigt zu sein, die Philosophie Schellings mit der phänomenologischen zu vergleichen und sie in deren Kontext zu betrachten. Indem wir dem gemeinen Begriff der Phänomenologie folgen, finden wir im Rahmen der idealistischen Philosophie kaum ein philosophisches Denken, das dem Schein nach so fern vom transzendental-phänomenologischen Ideal der

absoluten Evidenz sowie des Bewusstseins im Sinne des phänomenologischen Residuums stehe, wie das von Schelling. (Es ist seinerseits doch fragwürdig, weil Schelling etwas der transzendentalen Reduktion Ähnliches schon in seinem *System des transzendentalen Idealismus* ausgeübt hat) (Vgl.: (Schelling, 2005, 32–35)).

Indes könnte man sein Denken in der phänomenologischen Hinsicht als ein zu spekulatives und zu konstruktivistisches bewerten. Und das gilt nicht nur für die Philosophie des so genannten späten Schellings, sondern auch für die des frühen — dies ist aber hier nicht zu begründen.

Dieser Eindruck lässt sich auch durch die historiographischen Zeugnisse bestätigen. Der Stifter der Phänomenologie im heutigen Sinne würde Schelling wahrscheinlich nur als einen Vertreter eines solchen Abzweigens von der idealistischen Philosophie nach Kant, der dem Ideal der Philosophie als strenge Wissenschaft grundsätzlich widersteht, betrachten. (Das schließt aber nicht aus, dass die Philosophie selbst durch die Vertreter eines solchen Idealismus als Wissenschaft — und zwar als die höchste und vorzüglichste — bestimmt wird. Allerdings stellt nach Husserls Meinung ein solcher Gebrauch des Terminus «Wissenschaft» in Bezug auf die Philosophie einen offensichtlichen Missbrauch dar). Husserl selbst bezeichnet den Idealismus dieser Art als *romantischen Idealismus*. Dieser hat geschichtlich seinen Ursprung in der deutschen Philosophie nach J. G. Fichte, dessen Denken teilweise immer noch zur von der Aufklärung stammenden Denkweise gehört, und kulminiert vermutlich im großartigen System Hegels. Die philosophischen Ansätze Schellings gehören auch zur genannten Richtung.

Eine solche Auffassung der Geschichte des nachkantischen deutschen Idealismus ist am Ende des ersten Bandes der *Ersten Philosophie* (Husserl, 1956, 406–412) Husserls dokumentiert. Hier betont der Philosoph (und nicht selten auf dem Boden der frühen Schriften von Schelling) manche Züge des romantischen Idealismus.

*Erstens* (und meines Erachtens ist dies am wichtigsten) geht es hier um eine besondere Betrachtung des Begriffes der Anschauung, und zwar sofern diese als die sogenannte *intellektuelle Anschauung verstanden* wird, die von Kants Verständnis der Anschauung als einer nur sinnlichen entscheidend divergent und ganz typisch für den romantischen Idealismus ist. Obwohl der phänomenologische Begriff von der Wesenschau, d.h. u.a. von der kategorialen Anschauung und von der Auseinandersetzung mit Kants Auffassung der Anschauung geprägt ist, ist er dem romantisch-idealistischen Begriff der intellektuellen Anschauung ziemlich fremd. Umgekehrt ist der Begriff der intellektuellen Anschauung im Sinne des romantischen Idealismus im Rahmen der klassischen Phänomenologie wahrscheinlich gar nicht annehmbar. Dies ist vordringlich so, weil der romantische Idealismus darauf Anspruch erhebt, mit der intellektuellen Anschauung zur zeitlosen Erkenntnis zu gelangen und dadurch außerhalb der universellen zeitlichen Synthese zu stehen. (Ihr schöpferischer Charakter, durch den die intellektuelle Anschauung ihren eigentlichen Gegenstand im Akt des Anschauens schöpft, bleibt auch phänomenologisch unsicher). So Husserl:

Ihre Voraussetzung die Freiheit. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie durch Freiheit hervorgebracht <...> ist. Sie ist eine zeitlose Erkenntnis. In ihr schwindet für uns Zeit und Dauer dahin. Nicht wir sind in der Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Sie ist ein schöpferisches Vermögen. Die intellektuelle Anschauung ist <...> ein Vermögen, gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen (Husserl, 1956, 409).

Der konkrete Vergleich des idealistischen Begriffs der intellektuellen Anschauung mit dem phänomenologischen der kategorialen Wesensschau bleibt jedoch eine besonders schwierige Aufgabe, deren Lösung für das Verständnis des heutigen Zustandes der Philosophie und der Phänomenologie insbesondere sehr produktiv sein könnte.

*Der zweite Punkt* ist der Gebrauch der *Dialektik* als eigentlicher Methode der «wissenschaftlichen» Philosophie — das finden wir bei Kant, der diese nur auf negative Weise verstanden hat, noch nicht an. Die Dialektik wird im Rahmen eines nachkantischen Idealismus gleichzeitig als «die apriorische Rekonstruktion des Weltprozesses, also die Selbstbewegung des Begriffs im individuellen Bewußtsein» (Husserl, 1956, 410), betrachtet.

*Drittens* wird die nachkantische idealistische Philosophie durch ihre Vertreter als *voraussetzungslos* angenommen. Eine solche Voraussetzungslosigkeit ist aber von jener der phänomenologischen Philosophie völlig unterschieden. Im Fall des romantischen Idealismus wird diese durch *das Absolute* gewährleistet. Sie ist der Ausgangspunkt der idealistischen Philosophie als das «...nicht zu Denkende; das, was nicht nicht und nicht anders sein kann» (Husserl, 1956, 411). Wir dürften nun aber die Frage stellen, worin der konkrete Unterschied zwischen dem Absoluten des romantischen Idealismus und der Absolutheit des reinen Bewusstseins der transzendentalen Phänomenologie liegen kann.

*Viertens* wendet der romantische Idealismus im Bereich der philosophischen Erkenntnis eine *demonstrative* Methode an. Dadurch versucht man aus dem ersten *absoluten* Satz ein ganzes System der philosophischen Sätze zu entwickeln. Phänomenologisch gesehen lässt sich aber die eigentliche Methode der Philosophie nicht als eine deduktive und demonstrative betrachten, weil sie in diesem Fall eine unzulässige Vermittlung enthielte. Also kann die Methode der Philosophie in der Phänomenologie nur als eine *deskriptive* verstanden werden.

*Fünftens* ist auch die sogenannte «Hypostasierung formaler Begriffe» für die nachkantische deutsche Philosophie charakteristisch. Husserl beschreibt sie auf folgende Weise: «Aus formalen Begriffen wird das Empirische konstruiert, und ganz allgemein, formale Begriffe werden zu realen Existenzen, werden als reale Wesen und Kräfte gedacht» (Husserl, 1956, 411).

*Schließlich* spricht Husserl über den Anspruch des romantischen Idealismus, «...alle Einzelwissenschaften zu umfassen» (Husserl, 1956, 412). Darin liegt ein «universalistischer Charakter» des auf Letztbegründung aller Wissenschaften Anspruch erhebenden

nachkantischen Idealismus, welcher der Philosophie Kants noch fehlt. Es taucht aber die Frage auf, worin der eigentliche Unterschied liegt, durch den man die universale Umfassung der «Einzelwissenschaften» im romantischen Idealismus und das Projekt der Fundierung der positiven Wissenschaften in der Phänomenologie unterscheiden kann.

Der Eindruck der Fremdheit der nachkantischen idealistischen Philosophien (und darunter der von Schelling) gegenüber der Phänomenologie kann aber — sogar Husserl gegenüber — täuschend sein. Dabei geht es nicht nur um einen möglichen Einfluss der Vertreter des nachkantischen Idealismus (z. B. von Fichte) auf Husserl selbst und auf spätere Phänomenologen.

Umso wichtiger ist daher der Umstand, der auf den ersten Blick gar nicht so leicht ins Auge fällt, dass sich das historische Schicksal der Phänomenologie (wir würden nicht ihre «Entwicklung» sagen), das dasselbe wie jenes des klassischen Idealismus ist, in manchen — ja wesentlichen — Zügen stets wiederholt. Und jeder faktische Einfluss eines Denkers auf einen anderen kann kaum ein ausreichender Grund dafür sein, auch wenn es nicht völlig auszuschließen ist. Unsere *Hypothese* lautet umgekehrt, dass das Schicksal des klassischen Idealismus dem der Phänomenologie in der Gemeinheit der Einstellung ähnlich ist, die hier nur vorläufig und im Großen und Ganzen als *idealistische* zu bezeichnen ist. (Es ist leider unmöglich, hier deren eigentlichen Charakter konkreter zu erklären).

Indem die «romantischen» sowie die transzendental-phänomenologischen Idealisten von der Problematik der Subjektivität ausgehen und dabei nur in den Grenzen des Eidetischen verbleiben wollen, sind sie durch eine innere Gesetzmäßigkeit ihrer Einstellung genötigt, den Boden des Subjektiven als *Instanz des Setzens* und des Eidetischen zu verlassen und sich mit der Welt als einer *faktischen* auseinanderzusetzen.

Es ist nun gewiss so, dass der Denkweg Schellings sowohl das frühere Philosophieren über das Subjekt als auch das spätere Philosophieren über die Welt in ihrer Faktizität umfasst. (Daraus folgt nicht, dass jenes und dieses im Denken Schellings einander entgegengesetzt wären). Die innerliche Logik des wesentlichen Zusammenhangs zwischen den beiden Themen des Philosophierens sowie des Übergangs in der Geschichte des klassischen Idealismus — diese Logik könnte auch für die Geschichte der Phänomenologie gültig sein — lässt sich dabei am besten am Beispiel des Denkweges von Schelling erläutern.

In Wahrheit beginnt Schelling mit dem transzendentalen Idealismus, endet aber mit der positiven Philosophie, welche die faktische Schöpfung der Welt und ihre wirkliche Existenz und somit die wahre Geschichte behandelt, ohne den genannten Idealismus dabei völlig abzulehnen. Wahrscheinlich veranlasst eine solche Tendenz der Vereinbarung zwischen der Problematik der Subjektivität und jener der faktischen Existenz der Welt — was auch das Zentralproblem der Phänomenologie ausmachen könnte — Walter Schulz dazu, die späte Philosophie Schellings sogar als «*Vollendung des deutschen*

*Idealismus*» zu charakterisieren. Und zwar schreibt er über Schelling: «Er ist der Vollender des Deutschen Idealismus, insofern er dessen Grundproblem, die Selbstvermittlung, bis zum Begreifen der Unbegreiflichkeit des reinen Setzens radikalisiert» (Schulz, 1975, 8).

An dieser Stelle ist es aber unmöglich, alle Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Philosophie Schellings und der phänomenologischen Philosophie ausführlich zu analysieren. Stattdessen ziehen wir nur ein Thema des Denkens von Schelling heran, das schließlich vielleicht die Krise der Metaphysik der Subjektivität als setzende Instanz in ihrem Denken markiert sowie einen Parallelismus zwischen den Denkweisen des «romantischen» Idealismus und der Phänomenologie in ihrem geschichtlichen Werden zeigen könnte. Wir vergleichen dann dieses mit einem Thema des Denkens von Heidegger, der in diesem Kontext eigentlich auch als Vertreter der phänomenologischen Richtung gilt, um hieraus mögliche strukturelle Folgerungen bezüglich der Relevanz des Denkens Schellings für die Phänomenologie zu ziehen. Das Thema lässt sich als *Außer-sich-Sein* oder *Ektasis*, wobei ein «Subjekt», indem es außer-sich wird oder es schon ist, mit dem Absoluten oder mit der Welt in ihrer Faktizität und ursprünglich mit beiden Philosophen verbunden sein kann, betiteln.

### 1. *Das Außer-sich-Sein bei Schelling*

Wählen wir zuerst eine Stelle der Schriften Schellings, wo das Thema des Außer-sich-Seins unmittelbar berührt wird. Die Rede ist hierbei von mehreren Passagen der Vorlesung aus seiner Erlanger Zeit, die unter dem Titel *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* in IX. Band von Schellings *Sämtlichen Werken* veröffentlicht wurden (Schelling, 1861, 209–246). Die parallelen Stellen findet man auch in (Schelling, 1969, 8–68) an.

Von besonderer Bedeutung für uns ist, dass das Thema des Außer-sich-Seins hier durch Schelling ursprünglich im Kontext der *intellektuellen Anschauung* behandelt wird. Dieser Umstand weist auch darauf hin, dass relativ späte Vorlesungen Schellings‘ unmittelbar mit seiner früheren Problematik (aus der Zeit der Metaphysik des Ichs) der intellektuellen Anschauung verbunden sind. Das Problem der intellektuellen Anschauung weist seinerseits, so meint Schelling, ein direktes Verhältnis zum Problem des Wesens der Philosophie selbst auf.

Schelling glaubt, dass die intellektuelle Anschauung nur insofern ein direkter Anfang des Philosophierens sein kann, als *die Philosophie nicht als eine demonstrative Wissenschaft zu verstehen ist* — und zwar im Gegensatz zur Überzeugung Husserls bezüglich des *deduktiven* Charakters der Methode des romantischen Idealismus. Doch die Philosophie ist für Schelling — wie auch der Titel des Fragments lautet — Wissenschaft, allerdings keine demonstrative. Was kann sie dann aber für eine Wissenschaft sein?

Die Antwort ist, dass die Philosophie als Wissenschaft Schellings Erachtens nach eine «freie Geistesstat» ist.

Der Philosoph schreibt wörtlich:

Hier muß denn ausgesprochen werden, was die meisten hindert auch nur in die Philosophie hineinzukommen: es ist die Vorstellung, daß sie hier mit einer demonstrativen Wissenschaft zu thun haben, die gleich zuerst von einem Gewußten ausgeht, um von diesem zu anderem Gewußten, von diesem wieder zu anderem u. s. f. zu gelangen. Aber Philosophie ist nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist, um es mit Einem Wort auszusprechen, *freie Geistesstat* (Schelling, 1861, 228).

Er zieht daraus die merkwürdige Folgerung, dass die Philosophie, sofern sie keine demonstrative Wissenschaft ist, nur das zu behandeln imstande ist, was nicht objektiv (nicht das Gewusste), sondern nur das Subjektive sein kann. Die Philosophie ist die freie Wissenschaft vom Subjektiven, oder, was dasselbe ist, die freie Wissenschaft von der Freiheit. Sie ist sozusagen die Wissenschaft der Freiheit von der Freiheit.

Die von Schelling beschriebene Situation scheint jedoch komplizierter und sozusagen dialektischer zu sein. Die Philosophie hat eigentlich mit dem Subjektiven zu tun, aber sie kann nur von einem solchen Anfang beginnen, der schon außerhalb eines jeden Wissens stehen muss, um dadurch dem Wissen überhaupt erst einen Raum zu geben. Schelling sagt:

...ihr [d.h. der Philosophie als freier Geistesstat — *A. P.*] erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles Wissens für den Menschen. So lang *Er* noch wissen will, wird ihm jenes absolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an sich erkennen. Indem er sagt: ich, als ich, kann nicht wissen, *ich — will* nicht wissen, indem Er sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist, nämlich für das absolute Subjekt, von dem gezeigt ist, daß es eben das Wissen selbst ist. In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt als das Wissen ein. In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich seiner inne als des Überschwänglichen. Dieses Innewerden könnte man wohl auch ein Wissen nennen. Aber es muß gleich dazu gesetzt werden: es ist ein Wissen, das in Ansehung meiner vielmehr ein Nichtwissen ist. Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstande mache, d. h. nicht weiß, mich des Wissens begeben; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder aufrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es *kann* nicht Objekt seyn (Schelling, 1861, 228–229).

Schelling führt hier etwas der Reduktion ähnliches aus, das zur Dimension der reinen Subjektivität führen muss. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die transzendental-

phänomenologische Reduktion, weil sie nur zum absoluten (nur im Sinne des romantischen Idealismus, nicht in jenem der transzendentalen Phänomenologie) Subjekt in seiner reinen Subjektivität gelangt. Um zu dem Subjekt in einer solchen Subjektivität, d.h. zum absoluten Subjekt oder zum «Wissen selbst», wie Schelling dieses auch nennt, zu gelangen, muss man also paradoxer Weise alles Wissen aufgeben und allem Willen zum Wissen Einhalt tun. Die absolute Subjektivität zu erreichen, bedeutet dann — phänomenologisch gesprochen — alle Setzungen (im Wissen) des Objektiven aufzugeben. Jedes Wissen macht, wie Schelling glaubt, das Subjekt zum Objekt. Und somit entsagt das Subjekt im Wissen qua Objektivierung seiner Subjektivität. Der erste Schritt der Philosophie als freier Wissenschaft ist deshalb das Gelangen zum Nicht-Wissen, d.h. zum Zustand, in dem sich das Subjekt ohne jede Objektivierung befindet. Das absolute Subjekt als Anfang der wissenschaftlichen Philosophie ist das Nicht-Wissende.

Dieses Gelangen wird von Schelling die *intellektuelle Anschauung* genannt: «Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort *intellektuelle Anschauung*» (Schelling, 1861, 229).

Der Philosoph betrachtet dabei das Wesen jener Anschauung auf solche Weise, dass es im *Sich-Verlieren* oder in der *Sich-Verlorenheit* des (endlichen, menschlichen) Subjekts bestehe. Die Paradoxie liegt bei Schelling darin, dass man, damit das Subjekt ein solches werden kann, *seiner* Subjektivität entsagt und sie verliert, damit diese eben objektiviert werden kann.

*Jede* Anschauung ist nach Schelling das Sich-Verlieren des Anschauenden, denn sie nimmt eigentlich etwas so an, dass ein solches Etwas nicht das ist, was der Anschauende selbst eigentlich ist. Indem die Anschauung etwas annimmt, verliert der Anschauende sich selbst im Angeschauten, im Angenommenen. Ein Beispiel: Wenn ich meinen fuchsroten Kater schlafend auf meinem Tisch sehe, vergesse und verliere ich mich als solchen — um ein Objekt (und zwar den Kater) anzuschauen. Ich schaue mich selbst im Akt des den Kater Sehens nicht primär an.

Überdies muss jedes anschauende Subjekt im Voraus, um überhaupt etwas wahrnehmen zu können, außer sich selbst gesetzt werden. Deshalb kann man auch das Anschauen als das Außer-sich-gesetzt-Werden charakterisieren. In den Worten Schellings: «Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im Schauen das Subjekt sich verliert, außer sich gesetzt ist...» (Schelling, 1861, 229).

Die Frage ist nun, worin der Unterschied zwischen der sinnlichen und der intellektuellen Anschauung eigentlich liegt, da ja in beiden Fällen das Subjekt sich selbst im Anderen und im Willen des Anderen verliert. Die Beantwortung der Frage könnte bei Schelling lauten: Der Unterschied liegt im *Worin* der Verlorenheit des Subjekts. Dieses verliert sich selbst bei der sinnlichen Anschauung im Objekt (wie im Fall des den Kater Sehens); bei der intellektuellen Anschauung kann es sich selbst nur in etwas, das überhaupt kein Objekt sein kann, verlieren: «...intellektuelle Anschauung, um auszudrücken,

daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann» (Schelling, 1861, 229).

Für ein derartiges Selbstaufgeben findet Schelling einen genaueren Namen, und zwar die Bezeichnung *Ekstase*, die von ihm als «*Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle*» ausgelegt wird. Schelling bestimmt die Ekstase auch als «Außer sich selbst gesetzt werden» (Schelling, 1969, 39). Ausführlicher beschreibt Schelling diese Entfernung so:

Nämlich unser Ich wird *außer* sich, d. h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes (Schelling, 1861, 229).

Das Sich-Verlieren des Subjekts in der Ekstase ist somit das Verlieren seines Daseins. Durch die Ekstase ist das Subjekt nicht mehr da, es ist in seinem Dasein *verloren*.

Außerdem ist es äußerst bemerkenswert, dass Schelling, hierbei auf Platon verweisend, die als Ekstase verstandene intellektuelle Anschauung im Sinne des nachkantischen Idealismus mit dem antiken *Erstaunen*, dem *θαυμάζειν* gleichsetzt. «Nicht das “In sich *selbst* sein”, sondern das “*Außer* sich gesetzt werden” bedarf und verlangt der Mensch» (Schelling, 1969, 40) durch das Erstaunen. Also sagt Schelling: «Außer sich gesetzt werden und sich entsetzen, ist der Weg der Freiheit» (Schelling, 1969, 40).

Ferner unterscheidet Schelling zwei Arten der Ekstase: *einmal die* im schlechteren Sinne, wenn diese die Entfernung von etwas «von der ihm zukommenden, gebührenden Stelle» ist und *zum Zweiten* die im besseren Sinne, wenn durch sie etwas «von der ihm nicht gebührenden Stelle» entfernt wird. Die erste Art der Ekstase führt in die Sinnlosigkeit, nur die zweite zur Besinnung (heilsame Ekstase).

Schelling rekonstruiert dann im Allgemeinen den Vorgang, durch den der Mensch überhaupt erst zur Ekstase gebracht werden kann. Die ursprüngliche Aporie liegt seiner Ansicht nach darin, dass der Mensch die ursprüngliche Freiheit zum Objekt machen und somit zum Wissen führen will, was aber im gewöhnlichen Sinne des Wissens unmöglich ist, weil das zur Verlorenheit der Freiheit führt. Diese Aporie wird von Schelling als *Krise* bezeichnet, welche ihm zufolge den Anfang des zu beschreibenden Prozesses ausmacht. Diese führt dann dazu, dass zwei Momente gesetzt sind: einerseits das Bewusstsein im Zustand des Nichtwissens und andererseits das absolute Subjekt. Sie sind nicht getrennt, sondern beide befinden sich in der falschen Einheit. Es kommt nun darauf an, die wahre Einheit dieser Momente zu gewinnen. Das geschieht Schelling zufolge in drei Stufen: *Erstens*, wenn «das absolute Subjekt in der absoluten Innerlichkeit sich findet» (Schelling, 1861, 231–232). Im Wissen ist das aber absolute Äußerlichkeit, d.h. absolutes Nichtwissen. *Zweitens*, das absolute Subjekt wird zum Nichtwissen, so dass dieses

dabei umgekehrt in das Subjektive übergeht. *Drittens* wird das absolute Subjekt wieder aus dem Nichtwissen ins Subjektive aufgerichtet. Es ist nun als das aus dem Nichtwissen Wiederhergestellte zu verstehen. Gleichzeitig wird das Nichtwissen zum wissenden Nichtwissen. Schelling betont: «Es hat sich die ewige Freiheit wieder erinnert — jetzt weiß es sie, und zwar unmittelbar, nämlich als das selbst Innere von ihr» (Schelling, 1861, 232). (Darum wird nach Schelling die Philosophie seit jeher als eine *Erinnerung* aufgefasst). Eine solche Ekstase kann dann auch als eine *philosophische* Ekstase bezeichnet werden. Thomas Leinkauf beschreibt die philosophische Ekstase bei Schelling wie folgt:

In der philosophischen Ekstase wird das subjektive Bewusstsein seiner Stelle entsetzt, d.h. es wird aus der *auf sich* konzentrierten, die Position des absoluten Subjekts usurpieren wollenden «falschen Einheit» mit diesem Absoluten, in der dieser nur Objekt und d. h. ein uneigentliches Absolutes war, heraus in die «wahre Einheit» zurückgebracht. In dieser ist das Subjekt in einer ganz bestimmten Weise *von sich* befreit und zwar nicht nur von den sein inneres Selbst verbergenden äußeren, endlichen Bestimmungen, sondern es ist von dem inneren Selbst selbst befreit zu dem *Innen* dieses Selbst (Leinkauf, 1998, 35).

Durch einen solchen Vorgang gelange ich als Philosophierender aber ausschließlich in meinem Nichtwissen zum absoluten Subjekt. Durch das Nichtwissen wird das absolute Subjekt gesetzt, und der Philosophierende weiß sich als absolutes Subjekt, aber nicht als Objekt, welches man nur wissend wissen kann, sondern eben als nichtwissend. Das Nichtwissen ist dabei in sich aus der Subjektivität zurückgebracht. Also muss die Darstellung des Verständnisses von der Ekstase bei Schelling mit folgenden Worten schließen:

... in jener Selbstaufgegebenheit, jener Ekstasis, da ich, als ich, mich erkenne als völliges Nichtwissen, wird mir unmittelbar jenes absolute Subjekt zur höchsten Realität. Ich setze das absolute Subjekt durch mein Nichtwissen (in jener Ekstasis). Es ist mir nicht Objekt, das ich wissend weiß, sondern absolutes Subjekt, das ich nichtwissend weiß und eben durch mein Nichtwissen setze (Schelling, 1861, 233).

D.h. das Außer-sich-Sein bedeutet eigentlich für Schelling einen nichtwissenden Aufenthalt in der absoluten Subjektivität oder das Sein-in-Eins mit absolutem Subjekt. Dieser Aufenthalt fordert aber notwendiger Weise das Verlieren der nicht zukommenden Stelle des einzelnen Subjekts durch die erstaunende Ekstasis der intellektuellen Anschauung. Und das einzig mögliche Wissen der Subjektivität als solcher wird dann zu einer Art *docta ignorantia* oder, wie Schelling selbst sagt, zum «ignorando cognoscitur» (Schelling, 1969, 38).

## 2. Das Außer-sich-Sein bei Heidegger

Während Schelling von der Ekstase in Bezug auf die wahre, d.h. absolute Subjektivität spricht, geht es für Heidegger um die Ekstase im Kontext der Kritik des Subjektbegriffes der traditionellen Philosophie überhaupt. Von besonderer Bedeutung ist für ihn der Begriff der Ekstase, weil sich dieser Heideggers Ansicht nach gegen die Fassung der Subjektivität im Sinne des an sich eingeschlossenen Bewusstseins insbesondere in der transzendentalen Phänomenologie *Husserls* einsetzen lässt. Die Ekstase ist für Heidegger ein ursprüngliches Zeugnis der Nichtabsolutheit des menschlichen Seins. Mit anderen Worten ist die Ekstase deshalb eine Grundstruktur des Seins des Daseins des Menschen, weil dieses Sein ursprünglich und prinzipiell *endlich* ist. Die Endlichkeit ist ihrerseits die ontologische Grundcharakteristik des Seins des Menschen, die der Absolutheit der Subjektivität des nachkantischen Idealismus (und im begrenzten Sinne der Absolutheit des Subjekts im Sinne Husserls) widersteht. Die Endlichkeit ist für den Philosophen immer mit der Unterschiedlichkeit der Momente der Zeitlichkeit, die bei Heidegger als Sinn des Seins des Menschen gilt, verbunden, und hierdurch wird somit auch das wesentliche *Außer-sich* desselben konstituiert. Um Heideggers Auslegung der Ekstase zu erklären, kann man sich jener Vorlesung zuwenden, die unter dem Titel *Grundbegriffe der Phänomenologie* im 24. Band der Gesamtausgabe (Heidegger, 1989) veröffentlicht wurde.

Bereits im Vorfeld wurde angemerkt, dass in der ontologischen Konzeption Heideggers die Zeitlichkeit als Sinn des Seins des Daseins betrachtet wird. Sie wird bei ihm aber auf eine sehr eigentümliche Weise, nämlich im Gegensatz zu der so genannten vulgären Zeit, die als Grundelement das in sich eingeschlossene Moment des «Jetzt» hat, verstanden. Die vulgäre Zeit wird als unendliche Folge von «Jetzt»-Momenten gedacht, während die wahre Zeitlichkeit *entrückte* Ekstasen als Grundstrukturmomente hat.

Der russische Philosoph *Aleksei Chernyakov* beschreibt die Ekstase bei Heidegger als einen «Vektoren des Entwurfs, der auf eine der drei “Tiefrichtungen des Entwerfens” der drei Verschiebungen hinweist...» (Chernyakov, 2001, 375). Insgesamt gibt es drei Ekstasen, nämlich die Zukunft, die Gewesenheit und das Gegenwärtige. Jede von ihnen lässt sich entweder auf eine eigentliche oder auf eine uneigentliche Weise verstehen.

Im Unterschied zu den «Jetzt»-Momenten folgen sie nicht nacheinander; auch gehen die Momente der Zeitlichkeit im Unterschied zu den Jetzt-Momenten nicht vorbei, sondern sind ineinander verflochten, und überhaupt zeitigt sich die Zeitlichkeit in allen drei Ekstasen gänzlich. Marion Heinz erläutert dies so: «Als konstitutive Momente eines Einen gehören die Ekstasen notwendig zusammen: Die eine Ekstase kann nicht ohne die anderen sein. Die Zeitlichkeit zeitigt sich daher in jeder Ekstase ganz» (Heinz, 1982, 109).

Jede Ekstase ist an sich durch einen transzendentalen Horizont oder durch ein horizontales Schema begrenzt, so dass die Zeitlichkeit und deshalb das Sein des menschlichen Daseins im Grunde endlich sind. Demgegenüber ist die vulgäre Zeit als Jetztfolge, die

von Heidegger als die ontologisch derivative gegenüber der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins ausgelegt wird, unendlich oder, genauer, sie wird vom Dasein als die Unendliche verstanden. Heidegger charakterisiert somit die Zeitlichkeit, die bei ihm auf der Basis der Ekstasen betrachtet wird und insofern das Sein des Daseins selbst ausmacht, auch als *das Außer-sich-sein*.

In den *Grundproblemen der Phänomenologie* erläutert der Philosoph dies so:

Diese Charaktere des *Auf-zu*, des *Zurück-zu* und des *Bei* offenbaren die Grundverfassung der Zeitlichkeit. Sofern die Zeitlichkeit durch dieses *Auf-zu*, das *Zurück-zu* und das *Bei* bestimmt ist, ist sie *außer sich*. Die Zeit ist in sich selbst als Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt. Als zukünftiges *ist* das Dasein *zu* seinem gewesenen Seinkönnen, als gewesenes *zu* seiner Gewesenheit, als gegenwärtiges *zu* anderem Seienden *entrückt* (Heidegger, 1989, 377).

Er ist sogar der Auffassung, dass *die Zeitlichkeit als solche das Außer-sich sei*. Mit dieser Charakteristik stimmt die ekstatische Verfassung der Zeit im ursprünglichen Sinne überein:

Die Zeitlichkeit als Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt nicht das Dasein zuweilen und gelegentlich, sondern sie selbst als *Zeitlichkeit* ist *das ursprüngliche Außer-sich*, das ἐκστατικόν. Wir bezeichnen diesen Charakter der Entrückung terminologisch als den *ekstatischen Charakter* der Zeit (Heidegger, 1989, 377).

Wenn die Zeit als Zeitlichkeit also den Sinn des Seins oder die Seinskonstitution des Daseins ausmacht, kommt der ekstatische Charakter auch dem Sein von diesem Seienden vollständig zu. Heidegger betont, dass das Wort «Existenz», wodurch die eigene Weise-zu-Sein des Daseins formell bezeichnet wird, den Sinn der Ekstase, des Aus-sich-Heraustretens an sich trägt. Er sagt: «Die Bezeichnung „ekstatisch“ hat mit ekstatischen Zuständen und dergleichen nichts zu tun. Der vulgäre griechische Ausdruck ἐκστατικόν bedeutet das aus-sich-heraustreten. Er hängt mit dem Terminus „Existenz“ zusammen» (Heidegger, 1989, 377). Daraus folgt eine der Schlüsseldefinitionen der Existenz als Außer-sich-Sein: «Mit dem ekstatischen Charakter interpretieren wir die Existenz, die ontologisch gesehen die ursprüngliche Einheit des auf-sich-zukommenden, auf-sich-zurückkommenden, gegenwärtigen Außer-sich-seins ist» (Heidegger, 1989, 377–378).

Der entscheidende Umstand liegt dabei für Heidegger darin, dass die Existenz als Außer-sich-Sein und Aus-sich-Heraustreten keinen Zustand des An-sich-Seins voraussetzt, worin das Dasein ursprünglich eingeschlossen wäre und von woher es sich nur nach außen durchschlagen müsste. Eine solche ontologische Verfassung des Daseins ist in der ontologischen Struktur der Zeitlichkeit als dem Sinn des Seins verwurzelt. Die Existenz als eine in der Zeitlichkeit gegründete ist immer schon außer sich. So Heidegger:

Die ursprüngliche Zeit ist in sich selbst — das ist das Wesen ihrer Zeitigung — außer sich. Sie ist dieses Außer-sich selbst, d. h. sie ist nicht etwas, was zunächst vorhanden wäre als ein Ding und dann außer sich, so daß sie sich hinter sich läßt, sondern sie ist in sich selbst nichts anderes als das Außer-sich schlechthin. Sofern dieser ekstatische Charakter die Zeitlichkeit kennzeichnet, liegt im Wesen jeder Ekstase, die sich nur in der Zeitigungseinheit mit den anderen zeitigt, eine *Entrückung nach..., auf etwas hin* in einem formalen Sinne (Heidegger, 1989, 378).

Auf einem solchen Verständnis der Existenz des Daseins als des Immer-Schon-Außer-sich-Seins sowie der Zeit als ekstatisch-horizontaler Zeitlichkeit gründen sich bei Heidegger die *Uminterpretation* des phänomenologischen Begriffs der Intentionalität und die damit einhergehende Auseinandersetzung mit der klassischen und der transzendental-phänomenologischen Konzeption der Subjektivität.

Die Intentionalität des Daseins ist Heideggers Ansicht nach in der ontologischen Verfassung des Daseins, die durch Heidegger auch als *Transzendenz* bezeichnet wird und mit dem Außer-sich-Sein des Daseins übereinstimmt, verwurzelt. Demgemäß ist das Dasein — im Unterschied zum klassischen und phänomenologischen Subjekt — nicht eine in sich eingeschlossene Sphäre, woraus es sich nur zu den Dingen der Welt zu transzendieren brauchte — sondern das immer schon In-der-Welt-Sein selbst oder, sozusagen, das Immer-schon-außer-sich-selbst-Sein-bei-dem-innerweltlichen-Seiden. Darin liegt der eigentliche Sinn der Transzendenz bei Heidegger. Das Dasein ist von Anfang an ontologisch transzendierend oder, wie er auch sagt, *überschreitend*. Somit kann das Heraustreten aus der Sphäre der in sich geschlossenen Subjektivität zur Welt außer sich kein Problem sein, weil das Dasein immer schon in die Welt transzendierend und in der Welt bei den innerweltlichen Dingen ist. Außerdem ist die Welt nur eines der Momente der vollen Struktur des Seins des Daseins. Die Intentionalität wird in der Phänomenologie Heideggers als ein Derivat der Transzendenz des Daseins gedacht. In *Vom Wesen des Grundes* behauptet der Philosoph:

Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins. Kennzeichnet man alles *Verhalten* zu Seiendem als intentionales, dann ist die *Intentionalität* nur möglich *auf dem Grunde der Transzendenz*, aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transzendenz (Heidegger, 1976, 135)

Das eigentliche *Selbst* des Daseins wird bei Heidegger demzufolge als eine Rückkehr des Daseins verstanden, wodurch es sich selbst durch es selbst überhaupt erst gewinnen kann. Er schreibt:

Die *Selbstheit* des Daseins *gründet in seiner Transzendenz*, und nicht ist das Dasein zunächst ein Ich-Selbst, das dann irgendetwas überschreitet. Im Begriff der Selbstheit

liegt das «Auf-sich-zu» und das «Von-sich-aus». Was als ein Selbst existiert, kann das nur als Transzendentes. Diese in der Transzendenz gründende Selbstheit, das mögliche Auf-sich-zu und Von-sich-aus, ist die Voraussetzung dafür, wie das Dasein faktisch verschiedene Möglichkeiten hat, sich zu eigen zu sein und sich zu verlieren (Heidegger, 1989, 425–426).

Heideggers Kritik am überlieferten Begriff des Subjekts, der in der Philosophie noch bis Husserl eine unbestreitbare Gültigkeit gehabt hat, liegt die eigentliche These Heideggers zugrunde, derzufolge das Dasein als das Immanente (im Sinne des klassischen Subjekts) nicht verstehbar ist: «Das Dasein selbst ist in seinem Sein überschreitend und somit gerade *nicht das Immanente*» (Heidegger, 1989, 425). Das Problem der Korrelation von Immanenz und Transzendenz (d.h. des Außer-dem-Subjekt-Seins) wird dann zu einem Scheinproblem, weil die Transzendenz im Sinne Heideggers immer schon als die Äußerlichkeit des ekstatischen Seins (d.h. des Außer-sich-Seins des «Subjekts») erörtert wird. Es lässt sich auch am Beispiel der heideggerschen Uminterpretation der Lehre Leibniz' von der Monade (die auch für Schelling von großer Bedeutung war) erklären. (Vgl. auch: (Heidegger, 1978)).

Das Dasein, sofern es als Monade oder als Subjekt betrachtet wird, hat keine Fenster, nicht weil es in sich selbst völlig geschlossen wäre, sondern weil es überhaupt keines Fensters bedarf, um aus sich selbst herauszutreten, da es immer schon durch- und überschreitend außer sich selbst existiert: «Das Dasein ist als solches über sich selbst hinaus» (Heidegger, 1989, 425). Der Philosoph legt hierbei die Monadologie von Leibniz folgendermaßen aus:

Aus der von uns entwickelten Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein bzw. der Transzendenz, kann erst eigentlich deutlich gemacht werden, was der Leibnizsche Satz von der Fensterlosigkeit der Monaden im Grunde meint. Das Dasein als Monade braucht keine Fenster, um allererst zu etwas außer ihm hinauszusehen, nicht deshalb, wie Leibniz meint, weil alles Seiende schon innerhalb des Gehäuses zugänglich ist und daher sehr wohl in sich verschlossen und verkapselt sein kann, sondern weil die Monade, das Dasein, seinem eigenen Sein nach (der Transzendenz nach) schon draußen ist, d. h. bei anderem Seienden, und das heißt immer bei ihm selbst. Das Dasein *ist* gar nicht in einem Gehäuse. Aufgrund der ursprünglichen Transzendenz erübrigt sich ein Fenster für das Dasein. Leibniz hat in seiner monadologischen Interpretation der Substanz mit der Fensterlosigkeit der Monaden zweifellos ein echtes Phänomen im Blick gehabt. Nur verhinderte ihn die Orientierung am traditionellen Substanzbegriff, den ursprünglichen Grund der Fensterlosigkeit zu begreifen und damit das von ihm gesehene Phänomen wirklich zu interpretieren (Heidegger, 1989, 427).

Demzufolge versucht Heidegger sowohl das klassische als auch das transzendentalphänomenologische Subjekt — als das immanente und eingekapselte — durch das sich

immer schon überschreitende Dasein, das auch als «Subjekt», aufgefasst wird, allerdings «im ontologisch recht verstandenen Sinne des Daseins» (Heidegger, 1989, 425), dessen Sein in der Transzendenz liegt, zu ersetzen.

### *Schluss*

Man braucht sich jedoch trotz der Ähnlichkeit der Redeweisen Schellings und Heideggers nichts vorzumachen. Der Unterschied zwischen der Entfernung oder der Entsetzung des Subjekts bei Schelling und der Entrückung oder dem Überschreiten des Daseins bei Heidegger geht zu weit, als dass man in Heideggers Auffassung der Ekstase eine Fortführung der Konzeption Schellings von derselben zu sehen vermochte. (Und das gilt auch unabhängig von der Möglichkeit eines faktischen Einflusses Schellings auf Heidegger sowie von der möglichen gemeinsamen Quelle der Lehre von der Ekstase (vermutlich im Platonismus) bei beiden Denkern).

Das Verstehen des Außer-sich-Seins bei Schelling würde vom Standpunkt Heideggers aus als *metaphysisch* charakterisiert werden, weil das Sich-Verlieren des einzelnen Subjekts im Sinne Schellings dennoch um des Gewinnens der Subjektivität willen und zwar in ihrer Absolutheit verwirklicht wird. Die Schwierigkeit bei Schelling liegt darin, dass die eigentliche Subjektivität ausschließlich durch das Selbst-Entsetzen des Subjekts oder durch die Ekstase gewonnen werden kann. Dies ist das Selbst-Gewinnen (der Subjektivität) durch das Sich-Verlieren (des Subjekts). Die als die Ekstase verstandene intellektuelle Anschauung bei Schelling ist dem Innen-Werden des einzelnen Subjekts oder dessen Eintauchen in die Subjektivität als solche, wodurch es sich als das Anschauende dem Absoluten — und durch diese Vermittlung auch der Welt — annähert, gleichzusetzen. In jedem Fall wird die Subjektivität hier vorausgesetzt und aufrechterhalten.

Der Grundzug der Philosophie Schellings ist demnach der Vorrang des Vorhandenseins. Dieses charakterisiert jene als noch zur Metaphysik gehörend. Ein überzeugender Beweis hierfür besteht darin, dass der Begriff der *Wirklichkeit*, den Schelling als Einheit des *Dass* alles Seienden der Mannigfaltigkeit des durch die negative Philosophie erarbeiteten Was desselben gegenüberstellt, und somit des Vorhandenseins (im Heideggerschen Wortgebrauch) in der Schellingschen Spätphilosophie von besonderer Bedeutung ist. Selbst Schellings Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein, die man der Heideggerschen ontologischen Differenz nicht gleichsetzen kann, ist Heideggers Erachtens nach ganz *metaphysisch* und in der Differenz zwischen Subjekt und Objekt mit dem Vorrang der Subjektivität — aber der absoluten — verwurzelt. So schreibt z. B. Heidegger: «Die Schellingsche Unterscheidung von “Sein und Seiendem” gleichfalls *metaphysisch* — nur innerhalb der Metaphysik die Umkehrung und der Widerschein, dass Gegenständigkeit — Objektivität (Grund) vom Subjekt und durch dieses bestimmt wird» (Heidegger, 2013, 1451). Deshalb ist Schellings heute oft gebrauchter Begriff der

*Unvordenklichkeit*, der bei diesem Philosophen auch aus der absoluten *Wirklichkeit* gedacht wird, die ihrerseits nur durch den *ekstatischen Charakter der Vernunft* erreichbar und erkennbar ist (wie es in späteren Erörterungen Schellings (Schelling, 1858, 162) deutlich wird), ganz und gar metaphysisch. Er ist in der Auslegung Heideggers *das notwendige Ende der Metaphysik*, d. h. des sich steigernden Seinsvergessens: «Die Metaphysik endet notwendig beim Unvordenklichen und Schelling versteht dieses noch aus dem vorstellenden Denken» (Heidegger, 2013, 933).

Die Absolutheit und somit die Unendlichkeit der «gebührenden Stelle», d. h. der eigentlichen Subjektivität bei Schelling, widerspricht dann auch der Idee der *Endlichkeit* des Verstehens vom Sein durch das Dasein und somit des Seins selbst. Es ist hier in den Worten von Christian Iber anzuführen: «Die entscheidende Differenz zwischen Schelling und Heidegger besteht darin, dass für Schelling das unvordenkliche Wirkliche identisch mit dem Absoluten ist, während es für Heidegger in einem radikalen Sinne Endliches und Kontingentes ist» (Iber, 1994, 347).

Demgegenüber ist Heideggers Begriff des Außer-sich-Seins offensichtlich gegen die Metaphysik (nach ihrem Heideggerschen Begriff) und zwar gegen die des Subjekts überhaupt gerichtet. Natürlich hatte Heidegger nicht vor, das Subjekt durch dessen ekstatisches Eintauchen in seine absolute Quelle zu rehabilitieren. Das wäre ihm völlig fremd. Es geht ihm lediglich darum, zu zeigen, dass ein wahres oder «ontologisch recht verstandenes» Subjekt wegen seiner Endlichkeit keine in sich eingeschlossene Monade zu sein braucht oder sein kann. Umgekehrt muss sie ursprünglich in ihrer *Erschlossenheit* dem Seienden gegenüber geöffnet sein. Die Ekstase ist dann nicht als das Innen-Werden, *wie bei Schelling*, sondern als das Äußerlich-Geworden-Sein oder als das immer schon Exteriorisiert-Sein des «ontologisch recht verstandenen» Subjekts zu denken, das jedoch keine innere Sphäre oder Immanenz, die man ursprünglich transzendieren muss, voraussetzt. Etwas Ähnliches ist der Schellingschen Philosophie dagegen fremd. Wahrscheinlich ist das der Grund dafür, weshalb *Ryousuke Ohashi* den Schellingschen Begriff der Ekstase nicht mit dem Heideggerschen Begriff derselben vergleicht, sondern ihn vielmehr mit dem Heideggerschen Begriff der *Gelassenheit* in Beziehung setzt (Ohashi, 1975).

Die Ekstase im Sinne des Transzendierens des Daseins ist das Geschehen, das nicht nur je schon geschehen ist, sondern im Grunde des Daseins auch immer noch geschehen wird. Deshalb gehört die Ekstase als Aus-sich-Heraustreten vor jedem Philosophieren zu dem Sein eines jeden menschlichen Daseins. Dem Außer-sich-Sein bei Heidegger mangelt es an Exklusivität, weil ein existierendes Dasein auch in seiner Alltäglichkeit ekstatisch ist. Die Ekstase ist bei ihm gar nicht mit einer sinnlichen Anschauung verbunden, wie das etwa für die Ekstase im schlechten Sinne bei Schelling der Fall ist. *Die ekstatische Struktur gehört dann zum Sein des Daseins, auch vor jeder Anschauung.*

Allerdings ist es dabei nicht möglich, nicht einen gewissen Isomorphismus zwischen den Denkweisen Schellings und Heideggers anzuerkennen. In beiden Fällen stoßen wir nämlich auf das dynamische Verstehen der Verfassung des singulären «Subjekts»,

nachdem es (auf verschiedenerlei Art) als das sich-entfernte erörtert wurde. Das Wesen des Subjekts selbst bedingt seine ontologische Unzulänglichkeit, die notwendig dazu führt, dass es sich selbst verlässt und aus sich heraustritt. Offensichtlich weist das in beiden Fällen auf *die Grenze der Selbst-Setzung des Subjekts als weltgebende und weltsetzende Instanz* hin. Positiv bezieht es sich somit auch auf jenes Verhältnis des Subjekts zu einem Anderen, das — wie Schelling und Heidegger einstimmig zeigen — nicht absolut jenseits des Subjekts liegt, sondern im weiteren Sinne ekstatisch notwendig zur Struktur der Subjektivität gehört. Dieser Isomorphismus ist umso wichtiger, als er sich nicht durch einen möglichen Einfluss des früheren Denkers auf den späteren Denker erklären lässt. Wie dem auch sei, sowohl Schellings als auch Heideggers Lehre von der Ekstase beweist eine radikale Andersheit des Subjekts, die kein Andersein sein kann. Indem es so ist, erfordern sie beide dann das unbedingte Anerkennen der *Unvordenklichkeit* (aber nicht im engeren Sinne des Vorhandenseins) des Anderen der immanenten Subjektivität (sei es in der Gestalt der absoluten Subjektivität oder der geschöpften Welt, sei es in der Gestalt des vorhandenen Seienden oder des Mitdaseins). Dieses Andere macht die eigene Quelle des singulären Subjekts sowie seiner nicht-thematischen «Gegenstände» aus, worauf jede Subjektivität immer — sei es auch nicht-objektivierend — schon bezogen ist. Eine solche nicht-metaphysische Voraussetzung bleibt aber bis jetzt nur eine Hypothese.

#### REFERENCES

- Chernyakov, A. G. (2001). *Ontologiya vremeni. Vremya i bytie v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera*. [Ontology of time. Time and being in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St Petersburg: St Petersburg School of Religion and Philosophy. (in Russian).
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Zum Ereignis-Denken* (GA 73). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heinz, M. (1982). *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstruktion der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg, Amsterdam: Königshausen & Neumann.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil* (Hua VII). Den Haag: Nijhoff.
- Iber, C. (1994). *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin, New York: de Gruyter.

- Leinkauf, T. (1998). *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*. Münster: Lit.
- Ohashi, R. (1975). *Ekstase und Gelassenheit: zu Schelling und Heidegger*. München.
- Schelling, F. W. J. (1858). *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart: J. G. Cotta'scher.
- Schelling, F. W. J. (1861). *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*. Stuttgart: J. G. Cotta'scher.
- Schelling, F. W. J. (1969). *Initia philosophiae universae*. Bonn: H. Bouvier u. Co.
- Schelling, F. W. J. (2005) *System des transcendentalen Idealismus. Historisch-Kritische Ausgabe*. Bd 9. Tbd 1. Stuttgart: Fromann-Holzboog.
- Schulz, W. (1975). *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Neske.