Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 62 (2015)

Heft: 2

Artikel: Eine unmögliche Freiheit : Überlegungen über die Frage nach der Tierheit in Heideggers Denken

Autor: Spina, Salvatore

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761295

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SALVATORE SPINA

Eine unmögliche Freiheit.
Überlegungen über die Frage nach der Tierheit in Heideggers Denken

Eines der Grundziele der heideggerschen Seinsfrage besteht darin, die absolute und unvereinbare Differenz zwischen Mensch und Tier zu zeigen.

Schon in *Sein und Zeit*, und später in den Werken nach der sogenannten Kehre immer eindeutiger, denkt Heidegger, dass die Menschheit des Daseins als Überwindung der blossen biologischen Tatsache des Lebens an sich als Beziehung zwischen dem Menschen und dem Sein zu erfassen ist. Das Dasein ist nämlich der begriffliche Ort, von dem aus die Zugehörigkeit des geschichtlichen Menschen zum ekstatischen Raum des Seins zu denken ist.

In diesem Zusammenhang möchte mein Beitrag in drei Abschnitte gegliedert zeigen, dass die ontologische Differenz zwischen Mensch und Tier in der für die Philosophie klassischen Beziehung von Freiheit und Notwendigkeit bestimmt werden kann.

Erstens (*Vom Wesen der Freiheit*): Durch die Analyse zweier Texte Heideggers, *Vom Wesen der Wahrheit* (in *Wegmarken*, Band 9 der Gesamtausgabe) und *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Band 42 der Gesamtausgabe), möchte ich das Problem der Freiheit in Heideggers Denken grundsätzlich darstellen.

Zweitens (*Eine unmögliche Freiheit*): Durch die Analyse einiger entscheidenden Passagen aus *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Band 29/30 der Gesamtausgabe) möchte ich zeigen, dass die Tierheit des Tieres in Heideggers Denken als eine unmögliche Freiheit gedacht ist; dagegen ist die Menschheit des Daseins als die Freiheit der Entscheidung in der Offenheit der Möglichkeit des Entwurfs gedacht.

Drittens (*Das Offene von Agamben. Denkwege mit und nach Heidegger*): Von der Analyse der Reflexionen einiger zeitgenössischen Philosophen (allen voran Giorgio Agamben) ausgehend, möchte ich Heideggers Konzeption der Tierheit kritisch untersuchen, um neue hermeneutische Wege im Verhältnis zu dieser entscheidenden Frage anzubieten.

1. VOM WESEN DER FREIHEIT

Die Absicht, das Denken Heideggers vom Freiheitsbegriff her zu untersuchen, kann als ein erfolgloses Unternehmen erscheinen. Auch dem unaufmerksamen Leser ist unmittelbar ersichtlich, dass sich Heidegger in sei-

nem Werk mit dieser Frage nur selten beschäftigt; er benutzt das Wort „Freiheit" in wenigen Fällen und immer mit einer gewissen Verlegenheit.

Das eklatanteste Beispiel dafür ist *Sein und Zeit*: in diesem berühmten Werk, das der Analyse der Existenz des Menschen gewidmet ist (*Daseinsanalyse*), fehlt eine umfassende Thematisierung der Frage nach der menschlichen Freiheit.[1]

Natürlich ist dieses Fehlen kein Zufall; vielmehr ist es ein Anzeichen für den Versuch des jungen Heidegger, die philosophischen Kategorien, die in der abendländischen Überlieferung die Verfassung des Menschen und seines in-der-Welt-Seins kennzeichnen, radikal neu zu denken.

Weil die Freiheit eine zentrale Kategorie der abendländischen Philosophie ist, besonders der Neuzeit – von Descartes bis Kant und Hegel ist der Freiheitsbegriff entscheidend, um die Kennzeichnung des Subjekts darzustellen – und weil eines der Ziele Heideggers die Überwindung der philosophischen Tradition des Abendlands ist, war es nötig, schon in *Sein und Zeit*, eine alternative Auslegung der Frage nach der Freiheit zu entwerfen. Demnach versucht Heidegger in diesem Werk, eine vom Ballast der Überlieferung freie Verfassung des Freiheitsbegriffes zu entwickeln.

Durch den Gebrauch noch unberührter Kategorien, die er „Existenzialen" nennt – wie z.B. Entschlossenheit, Offenheit, Entwurf, Zusein –, versucht Heidegger, die Frage nach der Freiheit jenseits der metaphysischen Grenze der abendländischen Tradition zu denken.

Bevor wir die Frage nach der Freiheit positiv analysieren und die Beziehung zwischen Menschheit und Tierheit in Heideggers Denken erörtern, wie es das Ziel dieses Beitrags ist, sollten wir in diesem Zusammenhang einen kurzen aber notwendigen, Umweg machen, der einen entscheidenden Aspekt der heideggerschen Philosophie beleuchten wird.

Das Freiheitsthema ist wahrscheinlich einer der strategischen Orte des Denkens Heideggers, wo seine Entfernung von der existentialistischen Philosophie und besonders vom atheistischen Existenzialismus Sartres deutlich wird.

Eine der Grundthesen Sartres lautet bekanntlich: „L'homme est condamné à être libre; condamné parce qu'il ne s'est pas lui créé lui-même, et par ailleurs cependant libre parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait".[2] Ausgehend von der berühmten Behauptung Ivans in *Die Brüder Karamasow* „Wenn es keinen Gott gibt, dann ist alles erlaubt" denkt Sartre, dass die *Tabula rasa* der immanenten Existenz des Menschen der Ort jeder Rede über sein Wesen ist; mit anderen Worten:

[1] Zur gesamten Freiheitsfrage in Heideggers Denken vgl. FIGAL, Günter: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Tübingen: Siebeck 2013.

[2] SARTRE, Jean-Paul : *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard 1996, 39–40. *Übersetzung*: Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.

die Existenz geht der Essenz (dem Wesen) voraus. Der Mensch ist das ganz freie Seiende, dem die Aufgabe zukommt, sein eigenes Wesen aus der Kontingenz der immanenten Möglichkeit zu schaffen.

Ein so gestellter philosophischer Vorschlag verweist natürlich auf die Themen von *Sein und Zeit*; und Sartre hat die entscheidende Rolle des Werks Heideggers für sein Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* niemals verborgen. Diese zwei Werke teilen viele gemeinsamen Themen und sind deswegen oft angenähert worden: die Angst, die Entschlossenheit, der Entwurf, usw. Trotzdem warnt Heidegger selbst im *Brief über den „Humanismus"*, der eine Antwort auf *L'existentialisme est un humanisme* darstellt, vor der Gefahr einer solchen Annäherung, die auf einem wesentlichen Missverständnis beruht.

In einem entscheidenden Abschnitt des *Briefes*, wo Heidegger nach dem Wesen des Humanismus im Verhältnis zum Denken von *Sein und Zeit* fragt, schreibt er: „Ob dieses Denken, gesetzt dass an einem Titel überhaupt etwas liegt, sich noch als Humanismus bezeichnen lass? Gewiss nicht, insofern der Humanismus metaphysisch denkt. Gewiss nicht, wenn er Existentialismus ist und den Satz vertritt, den Sartre ausspricht: précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes".[3]

Wenn, wie Sartre sagt, der Existentialismus ein Humanismus ist, und wenn jeder Humanismus im metaphysischen Denken verwickelt ist, dann ist klar, dass das Denken von *Sein und Zeit*, wo Heidegger die Dekonstruktion und die Überwindung der Metaphysik entwirft, nicht als Humanismus betrachtet werden kann.[4]

Im Existenzialismus Sartres ist der Mensch nämlich der Mittelpunkt der philosophischen Rede; dagegen ist das Ziel Heideggers in *Sein und Zeit*, die Frage nach dem Sein neu zu stellen: die Daseinsanalyse stellt nur ein „Vorarbeiten" der Seinsfrage dar.[5] So schreibt Heidegger im *Brief*: „So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, dass nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz".[6]

Wenn der Mittelpunkt von *Sein und Zeit* und des ganzen Werks Heideggers die Seinsfrage ist, dann finden wir auch in der Frage nach der Freiheit eine ungewöhnliche Beschreibung dieses Begriffes, die jenseits der Tradition der abendländischen Philosophie seinen begrifflichen Ort hat.

3 HEIDEGGER, Martin: *Brief über den „Humanismus"*, in: *Wegmarken* (= GA 9). Frankfurt a.M.: Klostermann 1976, 334.

4 Zur Auseinandersetzung Heidegger–Sartres, im Verhältnis zu dieser Frage, vgl. OSONKO, Antoine-Dover : *Humanisme et métaphysique : Heidegger interprète de Sartre*. Paris : Louvaine-la-Neuve 2006.

5 In der Einleitung von *Sein und Zeit* schreibt Heidegger explizit: „Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert" (HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit* [= GA 2]. Frankfurt a.M.: Klostermann 1977, 23).

6 HEIDEGGER: *Brief über den „Humanismus"* (= GA 9), 333f..

Wenn wir bis hierher den allgemeinen Horizont der Frage gezeichnet haben, kommt es jetzt darauf an, die Frage nach der Freiheit in Heideggers Denken positiv zu stellen: Was ist das, die Freiheit?

Im Vortrag *Von Wesen der Wahrheit* schreibt Heidegger:

> Freiheit ist nicht nur das, was der gemeine Verstand gern unter diesem Namen umlaufen lässt: das zuweilen auftauchende Belieben, in der Wahl nach dieser oder jener Seite auszuschlagen. Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nicht-tunkönnens. Freiheit ist aber auch nicht erst die Bereitschaft für ein Gefordertes und Notwendiges (und so irgendwie Seiendes). Die Freiheit ist alldem (der „negativen" und der „positiven" Freiheit) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen.[7]

Mit diesen Worten tut Heidegger eine schwindelnde Drehung jeder dem Gemeinsinn angehörenden Bestimmung; bevor sie die freie Wahl des Menschen – sowohl negativ (frei von...) als auch positiv (frei zu...) – bezeichnet, hat die Freiheit eine Eigenschaft, der ein phänomenal-existenzieller Aspekt zuvorkommt.

Die Freiheit betrifft die Frage nach dem Seienden als solchem, d.h. die Frage nach dem Sein und der Wahrheit. Wenn in Heideggers Denken die Wahrheit zuerst keine Gewissheit (*certitudo*), keine Angleichung (*adaequatio*) und keine Offenbarung ist, sondern Unverborgenheit (Heideggers Übersetzung des griechischen Wortes *aletheia*), und wenn er die Freiheit zuerst als eine „Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen" bezeichnet, dann wird deutlich, dass der Mittelpunkt der Freiheitsfrage die Frage nach der Wahrheit des Seins ist.

Andererseits ist bedeutsam, dass Heidegger den Titel *Vom Wesen der Wahrheit* benutzt, um einem Vortrag über die Freiheit zu nennen. Anders gesagt: in Heideggers Denken sind die Frage nach der Freiheit und die Frage nach der Wahrheit fest verbunden. Lakonisch schreibt er: „Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden".[8]

Aus dieser so formulierten Rede ergibt sich klar, dass die Frage nach der Freiheit in Heideggers Denken eine andere Konnotation als die traditionelle abendländische Philosophie hat. Diese Philosophie hat uns bis anhin vermittelt, dass der Mensch die Freiheit als anthropologischen Schatz besitzt; dazu präsentiert Heidegger die radikale Umkehrung und übergibt den Menschen der „Herrschaft" des Seins, der Wahrheit und der Freiheit. Heidegger glaubt also, dass die als Dasein gedachte Menschheit des Menschen ihre Aufgabe in der „freien" Entsprechung der Wahrheit des

7 HEIDEGGER, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*, in: *Wegmarken* (= GA 9). Frankfurt a.M.: Klostermann 1976, 189. Zur gesamten Analyse dieses Vortrags vgl. VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zur Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit"*. Frankfurt a. M.: Klostermann 2002.

8 HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit* (= GA 9), 189.

Seins in seiner Wesung hat. Freiheit bedeutet für den Menschen, der Berufung des Seins in seiner Lichtung zu entsprechen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig festzuhalten, dass diese Entsprechung zumeist negativ als Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit geschieht.[9]

In seinem Buch über Schelling schreibt Heidegger:

> Hier gilt die Freiheit nicht als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: Der Mensch gilt allenfalls als Eigentum der Freiheit. Freiheit ist das umgreifende und durchgreifende Wesen, in das zurückversetzt der Mensch erst Mensch wird. Das will sagen: Das Wesen des Menschen gründet in der Freiheit. Die Freiheit selbst aber ist eine alles menschliche Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyn überhaupt. Sofern der Mensch als Mensch ist, muss er an dieser Bestimmung des Seys teilhaben, und der Mensch ist, soweit er diese Teilhabe an der Freiheit vollzieht. *Merksatz*: Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit.[10]

Aus dieser Analyse des Denkens Heideggers ergibt sich die unmittelbare Verbindung zwischen der Seinsfrage und dem Freiheitsthema. Heidegger ist in diesem Punkt klar: „Es soll deutlich gemacht werden, dass ohne eine hinreichend ursprüngliche Grunderfahrung des Seienden sich in der ganzen Frage der Freiheit und des Systems der Freiheit kein Schritt tun lässt".[11]

So treffen wir auf eine zweite Frage, die auf das eigentliche Thema dieses Beitrags verweist. Sie lautet: Ist es begründet, den Unterschied zwischen Mensch und Tier in Verbindung mit der Frage nach der Freiheit (d.h. mit der Frage nach dem Sein und seiner Wahrheit) zu betrachten?

Wir finden die Antwort auf diese Frage in einer entscheidenden Passage des mehrmals zitierten Vortrags *Vom Wesen der Wahrheit*: „Weil jedes menschliche Verhalten je in seiner Weise offenständig ist und sich einspielt auf das, wozu es sich verhält, muss ihm die Verhaltenheit des Seinlassens, d.h. die Freiheit, jene Mitgift der inneren Weisung zur Angleichung des Vorstellens an das jeweilige Seiende verliehen haben".[12]

Diese Passage enthält zwei für meinen Aufsatz entscheidende Punkte. Zuerst bestätigt Heidegger die feste Beziehung zwischen Freiheit und der „Wesung des Seins im Offenen der Lichtung"; zweitens benutzt er das Wort „Verhalten", um die Verbindung zwischen dem Menschen und dem

9 Zur Vertiefung dieser Frage siehe HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (= GA 65). Frankfurt a.M.: Klostermann 1989 und HEIDEGGER, Martin: *Besinnung* (= GA 66). Frankfurt a.M.: Klostermann 1997. Zu diesen Werken vgl. VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1994; STRUMMIELLO, Giusy: *L'altro inizio del pensiero. I „Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*. Bari: Levante 1995.

10 HEIDEGGER, Martin: *Schelling: vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)* (= GA 42). Frankfurt a.M.: Klostermann 1988, 15.

11 HEIDEGGER: *Schelling* (= GA 42), 153.

12 HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit* (= GA 9), 190–191.

Offenen des Seins, d.h. der Freiheit, zu beschreiben. Im Buch *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, das die vorbereitenden Anmerkungen einer zum Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* gleichzeitigen Vorlesung präsentiert, benutzt Heidegger zwei verschiedene Worte, um das Verhältnis des Menschen und des Tieres mit der Welt zu bestimmen. Der Mensch hat ein „Verhalten", das Tier hat dagegen ein „Benehmen".[13]

Wenn er die Freiheitsfrage behandelt, analysiert Heidegger also nur das „Verhalten" des Menschen und beachtet nicht die „Beziehung" mit der Welt, die das Tier in seinem „Benehmen" charakterisiert.

2. Eine unmögliche Freiheit

Die Grundbegriffe der Metaphysik ist das einzige Werk, in dem Heidegger sich tiefer mit der Frage der Tierheit beschäftigt; mit komparativer Methode stellt er die Frage nach der Tierheit des Tiers und denkt gleichzeitig den Unterschied zwischen der Tierheit und der Menschheit.[14]

Die theoretische Basis des Werks Heideggers ist die Analyse der Tierumwelt des estnischen Biologen Jacob von Uexküll; sein Buch *Theoretische Biologie* wird von Heidegger in der Vorlesung vom Sommersemester 1929/1930 ausdrücklich zitiert.[15]

Das Ziel der Untersuchungen von Uexküllls, die von einer von Heidegger geteilten, radikalen Kritik der evolutionistischen Theorie Darwins ausgehen, besteht darin, die strenge Verbundenheit jedes lebenden Organismus mit seiner Umgebung zu beschreiben. Es gibt nämlich keinen allgemeinen Raum für alle Lebewesen, keine von ihnen geteilte, einzige Welt; sondern es soll eine spezifische Umwelt für jede Spezies gedacht werden. Jede Spezies hat eine privilegierte Beziehung mit dem „biologisch" zu ihr gehörenden Lebensraum.

Diese von dem estnischen Biologen gegebene Bestimmung des Lebewesens gibt Heidegger die Möglichkeit, eine Leitthese seiner Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* zu erklären; namentlich die These „das Tier ist weltarm", im Gegensatz zum Menschen, der Weltbilder ist.

[13] „Die *Art*, wie der Mensch *ist*, nennen wir das *Verhalten*; die *Art*, wie das Tier *ist*, nennen wir das *Benehmen*" (Heidegger, Martin: *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [= GA 29/30]. Frankfurt a.M.: Klostermann 1983, 346).

[14] Zu diesem Thema vgl. Illetterati, Luca: *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*. Padova: Il Poligrafo 2002; Spina, Salvatore: *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*. Milano: Mimesis 2015.

[15] Heidegger: *Grundbegriffe der Metaphysik* (= GA 29/30), 327. Zur gesamten Analyse des Vergleiches Heidegger/von Uexküll vgl. Bassanese, Monica: *M. Heidegger e J. von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto nella* Vorlesung „Grundbegriffe der Metaphysik". Trento: Verifiche 2004; Buchanan, Brett: *Onto-Ethologies. The animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. New York: Sunny 2008; Romano, Claude : *Le monde animal : Heidegger et von Uexküll*, in : Romano, Claude / Jollivet, Servanne (Hgg.) : *Heidegger en dialogue 1912–1930. Rencontres, affinités, confrontation*. Paris : Vrin 2009.

Die Weltarmut des Tieres – in Heideggers Denken sind Tier und allgemeines Lebewesen „das Selbe" – ist die Bezeichnung seiner unlösbaren Verbundenheit mit der Umwelt. Diese Verbindung schließt das Tier in seiner Umgebung ein; sie ist die feste, biologische Beziehung jedes Lebewesens mit seiner Umwelt. In seinem Leben und in seiner Bewegung trifft das Tier nur das, was es treffen muss, nichts anderes; mit anderen Worten: es kann nicht wählen, worauf es seine Aufmerksamkeit richtet. In der Vorlesung über die Tierheit schreibt Heidegger:

> Weil das Fähigsein zu... die Seinsart des Tieres durchherrscht, kann das so Seiende, wenn es zu Anderen in Beziehung kommt, nur auf solches treffen, was das Fähigsein ‚angeht', an-lässt. Alles andere vermag im vorhinein nicht in den Umring des Tieres einzudringen. Hierbei geht es noch gar nicht um das inhaltliche Einzelne, sondern um den Grundcharakter dessen, worauf das Tier überhaupt in Beziehung sein kann.[16]

Anhand der semantischen Ähnlichkeit der benutzten Begriffe (Benehmen und Benommenheit) behauptet Heidegger, dass das Wesen der Tierheit (die Benommenheit) seine Bestimmung im tierischen Benehmen hat. Die Benommenheit ist der von Heidegger benutzte Begriff, um das biologische Beziehungsgefüge des Tieres zu seiner Umgebung zu bezeichnen. Weil das Tier ganz „gezäumt" vom Netz seines Triebs ist, können wir sein Benehmen als „treiben" charakterisieren. Treiben bedeutet ein „bewegt werden" nach einer „unsinnlichen Reaktion" seiner spezifischen Umwelt.

Das tierische Benehmen kann also *stricto sensu* nicht als Aktion betrachtet werden; hier geschieht keine freiwillige Wahl. Das Verhältnis des Tieres zu seiner Umgebung, das kein echtes Verhältnis ist, ist dann eine Re-aktion, d.h. ein Dialog des Tieres einzig mit seinem Trieb. Es bleibt also im begrenzten Raum seines Umkreises.

Wenn das Verhältnis des Menschen zum ekstatischen Raum des Seins von Heidegger als ein „Verhalten" charakterisiert wird und als die Freiheit, der „Wesung des Seyns in seiner Lichtung" zu entsprechen, dann muss das Benehmen des Tieres als eine unmögliche Freiheit gedacht werden.

Weil das Tier in seinem Trieb „gekettet" bleibt, denkt Heidegger, dass das tierische Wesen als eine unmittelbare und un-sinnliche Notwendigkeit der Antwort einer biologischen Bestimmung gekennzeichnet werden muss.

Das Tier wählt die Richtung seiner Bewegung nicht, sondern es antwortet auf den Trieb seiner biologischen Notwendigkeit. Man könnte sagen: noch vor dem Menschen hat die Natur den Tieren das „Joch" auferlegt. Dieses Joch ist zwingender, weil es biologisch von der Natur aufgebürdet wird.

Die ontologische Differenz zwischen der Menschheit und der Tierheit, die ich hier analysieren möchte, kann dann als der absolute Unterschied –

[16] HEIDEGGER: *Grundbegriffe der Metaphysik* (= GA 29/30), 369–370.

und nicht als Gegensatz – zwischen der Notwendigkeit, die das Tier an seine Umgebung bindet, und der Freiheit der Möglichkeit, die das Dasein im „Offenen" seiner Existenz charakterisiert, gedacht werden.

In diesem Zusammenhang findet die Abwendung Heideggers von der biologischen Theorie Uexkülls statt. Obwohl Heidegger dem estnischen Biologen den Vorzug eines innovativen Vorschlags im Bereich der Biologie zugesteht glaubt er, dass das Denken Uexkülls einen grundsätzlichen Mangel hat. In seinem Buch *Theoretische Biologie* stellt von Uexküll den Unterschied zwischen Mensch und Tier als ontische Differenz dar; mit anderen Worten: er ignoriert – gemäss Heideggers Auslegung – die ontologische Differenz, die diese Beziehung bezeichnet. So drückt Heidegger diese Frage aus:

> Zwar ist Uexküll gerade derjenige unter den Biologen, der immer wieder und in aller Schärfe betont, dass das, wozu das Tier in Beziehung ist, anders gegeben sei als für den Menschen. Allein, hier ist gerade die Stelle, wo das entscheidende Problem verbogen liegt und herausgeholt werden müsste. Denn es handelt sich nicht einfach nur um eine *qualitative Andersheit* der tierischen Welt gegenüber der Welt des Menschen und erst recht nicht um quantitative Unterschiede der Weite, Tiefe und Breite.[17]

Diese These Heideggers findet eine wichtige Bestätigung in einem entscheidenden Sprachaspekt; Uexküll benutzt das Wort „Umwelt" sowohl für die Umgebung des Tieres als auch für die Welt des Menschen; dagegen gebraucht Heidegger in der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* das Wort „Umwelt" nur, um die Welt des Menschen zu bezeichnen. In diesem Begriff gibt es schon den in *Sein und Zeit* als „In-der-Welt-Sein" gedachten Verweis auf die Zusammengehörigkeit des Daseins zur Welt.

Die „unmögliche Freiheit" zeigt in Heideggers Denken das Unvermögen des Tieres, die feste und unmittelbare Verbundenheit mit seiner Umgebung abzubrechen und das Verstehen des Seins zu erreichen. Dieses Zitat kann diesen bestimmenden Aspekt klären:

> Die Biene ist der Sonne und der Dauer des Hinflugs *einfach überlassen, ohne dergleichen als solches zu erfassen* und Erfasstes für Überlegung zu verwenden. Überlassen daran kann sie nur sein, weil sie vom Grundtrieb des Futterholens getrieben ist. Gerade in solcher *Getriebenheit* – und nicht etwa aufgrund von Feststellung und Überlegung – kann sie benommen sein von dem, was die Sonne an ihr veranlasst.[18]

In diesem Zusammenhang können wir diese Frage nicht analytisch vertiefen, trotzdem sollte man kurz darstellen, dass die unmögliche Beziehung des Tieres zum ekstatischen Raum des Seins von seiner Sprachlosigkeit abhängt. Man könnte sagen: die Sprache stellt die Möglichkeit für das

[17] HEIDEGGER: *Grundbegriffe der Metaphysik* (= GA 29/30), 383.
[18] HEIDEGGER: *Grundbegriffe der Metaphysik* (= GA 29/30), 359f.

„menschliche Tier" – und nur für es – dar, die Unmittelbarkeit seines blossen Lebens (*zoé*) abzubrechen und das Sein als solches zu verstehen.[19]

Die Freiheitsfrage in Bezug auf meinen Beitrag kann endlich durch ein in *Grundbegriffe der Metaphysik* verborgenes Problem analysiert werden. Dieser Weg könnte uns neue hermeneutische Möglichkeiten eröffnen. Stellen wir das Problem so: die unmögliche Freiheit des Tieres hängt von seiner wesentlichen Zeitlosigkeit ab. Natürlich denkt Heidegger in diesem Zusammenhang an die Zeit nicht als circadiane Rhythmik, die zu jedem Lebewesen biologisch gehört, sondern als die Zeitlichkeit, die das Dasein in *Sein und Zeit* ontologisch charakterisiert.

In *Sein und Zeit* fehlt eine abschliessende Thematisierung der Frage nach der Tierheit. Trotzdem können wir zwei konkrete Punkte finden, wo Heidegger den Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier ausdrücklich darstellt. Der erste Punkt erläutert die ontologische Differenz zwischen der Sterbensmöglichkeit des Menschen und der Unmöglichkeit des Tiers, welches nicht „sterben", sondern nur „verenden" kann. Der zweite Punkt ist entscheidend für unsere Rede: am Ende des Buchs, in den Abschnitten über die Zeitlichkeit, schreibt Heidegger: „Wie und wo überhaupt das Sein der Tiere zum Beispiel durch eine ‚Zeit' konstituiert wird, bleibt ein Problem für sich".[20]

Die Antwort auf diese Frage können wir in *Grundbegriffe der Metaphysik* finden; sie ist klar und lässt keinen Zweifel: das Tier hat keine Zeit. Weil es an seinem Umring gebunden bleibt, lebt das Tier in einer dauernden Anwesenheit, in einer Serie von „Jetzt", die seine biologischen Triebe (fressen, trinken, sich fortpflanzen, schlafen) darstellen.

Also hat das Tier weder eine Zukunft, weil es sich im Offenen der Möglichkeit nicht entwerfen kann – in *Sein und Zeit* ist die Zukunft die eigentliche Zeitlichkeit des Daseins –, noch eine Vergangenheit, weil es sich nicht erinnern und nicht vergessen kann. In einer Vorlesung über Nietzsches *II. Unzeitgemäßer Betrachtung. „Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"* nennt Heidegger das Tier „das historielose Seiende".[21]

Die Zeitlosigkeit des Tiers ist eine andere Weise, seine unmögliche Freiheit zu benennen. Weil es in seinem „anwesenden Umring" verbunden bleibt, kann das Tier nicht in den ekstatischen Raum des Seins eintreten.

In Bezug auf diese Überlegungen kann Heidegger den ontologischen Unterschied zwischen dem Tier, das in seinem „Jetzt" immer bleibt, und dem Menschen, der als Dasein ein „freies" Verhältnis zur Temporalität hat, denken.

[19] Übrigens ist es bekannt: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch" (HEIDEGGER: *Brief über den „Humanismus"* [= GA 9], 313).

[20] HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (= GA 2), 457.

[21] HEIDEGGER, Martin: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"* (= GA 46). Frankfurt a.M.: Klostermann 2003, 30.

3. Das Offene von Agamben. Denkwege mit und nach Heidegger

Die *Grundbegriffe der Metaphysik* sind ein fester, theoretischer Block, der trotz einiger Schwankungen die absolute, ontologische Trennung zwischen Tier und Mensch zeigt.

In einem entscheidenden Abschnitt der Vorlesung analysiert Heidegger die Phänomenologie der „tiefen Langweile", die er im ersten Abschnitt des Buchs vertieft hatte. Dank dieser Analyse kann er eine „Kluft" in der monolithischen Idee einer klaren Differenz zwischen Menschheit und Tierheit ermitteln; schreibt nämlich Heidegger:

> Am Ende ist die bisher aufgezeigte Benommenheit als Wesen der Tierheit gleichsam der geeignete Hintergrund, auf dem sich jetzt das Wesen der Menschheit abheben kann, und zwar gerade in der Hinsicht, die uns beschäftigt: *Welt – Weltbildung*.[22]

Obwohl Heidegger bereits nach wenigen Zeilen diese Ähnlichkeit als „scheinbar" und „täuschend" bezeichnet, indem sie den Unterschied zwischen Tierheit und Menschheit vielmehr bestätige, meine ich, dass sie uns neue hermeneutische Wege darüber hinaus bieten könnte, wenn wir das nicht-Gesagte dieser Behauptung hören.

Diesbezüglich erweist sich eine kurze Schrift des italienischen Philosoph Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, auf dessen deutsche Übersetzung ich mich hier stütze, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, als entscheidend. In diesem Buch, das zwar einen heideggerschen Hintergrund hat, finden wir eine andere Möglichkeit, die Beziehung zwischen Mensch und Tier zu denken.

Die „tiefe Langweile", deren Analyse auf die in *Sein und Zeit* und in *Was ist Metaphysik?* betrachtete Frage der Angst verweist, ist die eigentliche Stimmung des Daseins. Mit anderen Worten: Sie ist die ontologische Grenze zwischen der Tierheit und der Menschheit. Wenn sich der Mensch der Unbedeutsamkeit der Welt ausgeliefert befindet, und d.h. in der Stimmung der „tiefen Langweile", kann er einen Weg zu seiner Eigentlichkeit beginnen und so zum Dasein werden. Das Dasein ist nämlich kein reines Faktum (d.h. kein blosses *zoé*), sondern eine Aufgabe, die die Zugehörigkeit des Menschen zum Sein nennt.

Aber in diesem bestimmten Zusammenhang findet man nach Agamben die maximale Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und dem Tier; er schreibt:

> In diesem Ausgeliefertsein an „das sich versagende Seiende" als erstem wesentlichem Moment der Langeweile offenbart sich die grundlegende Struktur jenes Seienden – des Daseins –, für das es in seinem Sein sein eigenes Seins aufs Spiel setzt. Das Dasein kann festgelegt werden als Langeweile zum

[22] Heidegger: *Grundbegriffe der Metaphysik* (= GA 29/30), 408.

> Seienden, das sich ihm im Ganzen versagt, weil es „seinem eigenen Sein überantwortet ist", „geworfen" und „verloren" in die Welt, deren es sich annimmt. Aber gerade deswegen erhellt die Langeweile die unerwartete Nähe zwischen Dasein und Tier. Das „Dasein" ist, indem es sich langweilt, an etwas ausgeliefert, das sich ihm versagt, genau wie das Tier in seiner Benommenheit in etwas Nicht-Offenbartes hinausgesetzt.[23]

Die „Benommenheit" des Tieres und die „tiefe Langweile" des Menschen zeigen die Möglichkeit, eine begriffliche Ähnlichkeit zwischen der Tierheit und der Menschheit zu denken. Lakonisch schreibt Agamben: „Beide sind in ihrem eigensten Gestus auf eine Schließung hin offen".[24]

Wie wir schon gesagt haben, hält Heidegger diese Ähnlichkeit für scheinbar; also muss sie überschritten werden. Heidegger glaubt nämlich, dass die absolute Differenz zwischen dem Menschen, der sein „tierisches" Verhältnis zur Umgebung unterbrechen kann, und dem Tier, das in seiner Umgebung eingebunden bleibt, genau im Augenblick ihrer maximalen Ähnlichkeit deutlich wird.

Trotzdem glaubt Agamben, dass das Problem dieser Affinität zwischen Tier und Mensch nicht so einfach gelöst werden kann. Die Frage wird nämlich komplizierter, wenn wir die Beziehung Tier/Mensch nicht nur als den Unterschied zwischen einem Tier (Hund, Katze, und so weiter)[25] und einem Menschen sondern auch als die im Menschen wohnende, tierische Differenz betrachten.

Diese Frage wird von Agamben vom Wahrheitsbegriff ausgehend erklärt, wie er in Heideggers Werk entwickelt wird. Wir haben schon gesagt, dass die Wahrheit in Heideggers Denken in ihrem griechischen, ursprünglichen Sinn als *aletheia* verstanden werden sollte. Sie ist die Un-verborgenheit, die „Wesung des Seys", das im Doppelspiel „öffnen–schliessen" seine Lichtung findet.

In den Werken nach der so genannten Kehre spielt vor allem das *lethe*, die Verborgenheit, eine zentrale Rolle. Wenn die Metaphysik nämlich der begriffliche Raum des Vorrangs der Anwesenheit, der Verfügbarkeit und Machbarkeit des Seienden ist, dann muss das „post-metaphysische" Den-

[23] AGAMBEN, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 74.

[24] AGAMBEN: *Das Offene*, 74.

[25] Jacques Derrida hat diesen aporetischen Aspekt des heideggerschen Denkens schon lange analysiert; er glaubt, dass man die Beziehung Mensch/Tier als eine absolute und adiabatische Differenz nicht denken kann. In dieser Beziehung gibt es nicht nur *eine* Differenz, sondern auch *viele* Unterschiede, die neue Lebensmöglichkeiten bieten. Vgl. DERRIDA, Jacques : *L'animal que donc je suis*. Paris : Galilée 2006 und *La Bête et le souverain II (2002–2003)*. Paris : Galilée 2010. Zu diesem Thema vgl. DASTUR, Françoise : *Pour une zoologie "privative" ou comment ne pas parler de l'animal*, in : Alter 3 (1995) 281–317; DI MARTINO, Carmine: *Figure dell'evento. A partire da J. Derrida*. Milano: Guerini 2009.

ken Heideggers das „nicht Verfügbare" – und d.h. das Nichts, das dem Sein ontologisch gehört – als seinen Mittelpunkt übernehmen.[26]

Das Zusammengehören des Seins und des Nichts, der Unverborgenheit und der Verborgenheit, wird in einer neuen Perspektive von Agamben gedacht. Obwohl Heidegger es nicht zugeben kann, ist das Anhalten eines geheimnisvollen Raums in der Wesung des Seins der Name einer „tierischen Alterität", die im nicht ganz transparenten Raum der Bildung des Daseins bleibt. Agamben schreibt nämlich:

> Die hier vorgeführte Perspektive sieht das Geheimnis der Unverborgenheit darin, dass die *lethe* im Herzen der *aletheia* – die Gleichursprünglichkeit von Nicht-Wahrheit und Wahrheit – die Nicht Offenbarung, das Nicht-Offene der Tieres ist. Der ausgangslose Kampf zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit, zwischen Offenbarung und Verbarung, der die Welt des Menschen definiert, ist der innere Kampf zwischen Mensch und Tier. [...] Die *lethe* ist nichts anderes als das Nicht-offenbarte der animalischen Umwelt. Sich an ersteres zu erinnern, bedeutet notgedrungen, sich an letzteres zu erinnern, sich einen Augenblick vor der Schließung einer Welt an die Benommenheit zu erinnern.[27]

Jetzt sollten wir aber eine letzte Frage stellen: wie kann man die von Agamben gedachte Zusammengehörigkeit der Nähe und Distanz zwischen Tier und Mensch mit der Frage der unmöglichen Freiheit des Tieres verbinden?

Ich möchte – mit und gegen Heidegger – eine Umkehrung der bis jetzt vertretenen Meinung aufwerfen. Auf einer entscheidenden Seite der *Grundbegriffe der Metaphysik* schreibt Heidegger: „Das Leben ist ein Bereich, der einen Reichtum des Offenseins hat, wie ihn vielleicht die menschliche Welt gar nicht kennt".[28]

Diese sibyllinische Behauptung erklärt erstens einen entscheidenden Punkt des Denkens Heideggers: die Differenz zwischen dem Menschen und dem Tier hat hier keinen hierarchischen Wert; dank dieses Hinweises zeigt sich die gegen das heideggersche Denken erhobene Anklage des Anthropozentrismus unbegründet.[29]

Zweitens: trotz der absoluten Differenz zwischen Mensch und Tier, trotz Heideggers These der Freiheit als Name der Beziehung des Menschen

[26] In den 30er Jahren benutzt Heidegger das Wort „Machenschaft", um das Wesen der neuzeitlichen Technik zu charakterisieren; vgl. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie* (= GA 65) und *Besinnung* (= GA 66). Zu diesem Thema vgl. GORGONE, Sandro: *Nel deserto dell'umano. Potenza e* Machenschaft *nel pensiero di Martin Heidegger*. Milano: Mimesis 2010; VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm: *Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger*, in: Heidegger Studies 24 (2008) 21–37.

[27] AGAMBEN: *Das Offene*, 78f.

[28] HEIDEGGER: *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), 371f..

[29] Zu diesem Thema vgl. COSTA, Vincenzo: *Differenza antropologica e animalità in Heidegger*, in: Discipline filosofiche 1 (2002) 137–165; CALARCO, Matthew: *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. Columbia: University Press 2008.

mit dem Sein ist dieser Reichtum, der „vielleicht" nur zum Tier (zum tierischen Tier und menschlichen Tier) gehört, ein geheimnisvoller und „freier" Raum, den der Mensch „gar nicht kennt". In seinen *Duineser Elegien* hatte Rilke schon diese Möglichkeit dichterisch gedacht; er glaubt nämlich, dass das Offene nur der Kreatur (d.h. dem Tier) gehört.[30]

Die von Agamben gedachte Zusammengehörigkeit von Verborgenheit und Unverborgenheit, Menschheit und Tierheit ist wahrscheinlich ein geheimnisvoller, fruchtbarer und gleichzeitig gefährlicher Ort des Denkens, der neue existenziale Möglichkeiten jenseits der Metaphysiklogik im Zeitalter der Herrschaft des blossen Lebens als Gegenstand jeder politischen Rede bieten könnte.

Agamben schreibt:

> Der Mensch hat nunmehr sein geschichtliches *telos* erreicht, und für eine wieder Tier gewordene Menschheit bleibt nichts anderes als die Entpolitisierung der menschlichen Gesellschaften durch eine unbedingte Entfaltung der *oikonimia* oder die Erhebung des biologischen Lebens zur höchsten politischen (oder eher unpolitischen) Aufgabe übrig.[31]

Das Ziel einer zukünftigen Menschheit, für die vermutlich weder der Name „Menschheit" noch der Neologismus *Post-human* genügend sind, besteht darin, das Verhältnis Mensch/Tier über jeden absoluten, hierarchischen Gegensatz hinaus zu denken.

In diesem Zusammenhang ist die Perspektive des französischen Philosophen Gilles Deleuze interessant – und gleichzeitig umstritten. Natürlich bin ich mir bewusst, dass die These Deleuzes ganz verschieden von Heideggers Philosophie ist. Trotzdem glaube ich, dass seine Philosophie neue hermeneutische Perspektiven in Bezug auf unser Thema eröffnen könnte. In seinem mit dem Psychoanalytiker Felix Guattari geschriebenen Hauptwerk *Mille Plateaux*[32] ist der Begriff *„devenir-animal"* [Tier-Werden] entscheidend. Dieser Begriff schlägt keine Rückkehr des Menschen in einen hypothetischen Naturzustand vor, in dem es eine Zusammengehörigkeit von Mensch und Natur gegeben hätte; sondern er ist eine zukünftige Möglichkeit, ein offener Freiheitsraum, in dem der Mensch die Chance auf eine fruchtbaren „Kontamination des Lebens" und „im Leben" über jede ontologische Souveränität und Immunisierung hinaus finden kann.

[30] In seiner Vorlesung über Parmenides stellt Heidegger eine Auslegung der Stellung Rilkes (vgl. zum Beispiel HEIDEGGER, Martin: *Parmenides* [= GA 54]. Frankfurt a.M.: Klostermann 1992, 227). Um dieses Thema zu vertiefen, vgl. ARIEMMA, Tommaso: *Fenomenologia dell'estremo. Heidegger, Rilke e Cézanne*. Milano: Mimesis 2005; VENEZIA, Simona: *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*. Napoli: Guida 2007.

[31] AGAMBEN: *Das Offene*, 85.

[32] DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Felix : *Mille Plateaux*. Paris : Minuit 1980. Zu diesem Thema, vgl. CIMATTI, Felice: *Filosofia dell'animalità*. Roma: Laterza 2013.

Zusammenfassung
Mein Beitrag möchte zeigen, dass die ontologische Differenz zwischen Menschheit und Tierheit im Denken Heideggers durch die in der Philosophie klassische Beziehung von Freiheit und Notwendigkeit bestimmt werden kann.

Der erste Abschnitt analysiert in grundsätzlicher Weise die Frage nach der Freiheit in Bezug auf Heideggers Denken. Der zweite Abschnitt untersucht die Vorlesung Heideggers Die Grundbegriffe der Metaphysik *(1929/30); hier schlägt Heidegger eine Beschreibung der Differenz zwischen Menschheit und Tierheit vor: einerseits hat das Dasein die Möglichkeit eines existentialen Entwurfs, andererseits hat das Tier, das ‚weltarm' ist, keine Freiheit, weil es seine Umwelt nicht wählen kann. Der letzte Abschnitt meiner Arbeit beschäftigt sich mit einer kritischen Untersuchung von Heideggers Frage nach der Tierheit durch die Reflexionen einiger zeitgenössischen Philosophen, allen voran Giorgio Agamben.*

Abstract
The aim of this paper is to show that in Heidegger's thought the ontological difference between humanity and animality can be analyzed in relation to the difference between freedom and necessity, which characterizes a large part of the history of philosophy.

The first part analyzes in general the question of freedom in Heidegger's thought. I want to show that for Heidegger this question is extremely important and even more important that it is in much of Western metaphysics. The second part concerns Heidegger's course Die Grundbegriffe der Metaphysik. *Here Heidegger proposes a description of the difference between humanity and animality. The humanity of the human being (Dasein) is characterized by the possibility of an 'existential draft'. In contrast the animal is 'poor in world' (weltarm) and is not free because it cannot choose the environment where it lives. The last part of my work, the most open and experimental one, is dedicated to an analysis of contemporary interpretations of Heidegger's thought. In particular I propose a view espoused by the Italian philosopher Giorgio Agamben.*