

Anfang und Ende der Gelassenheit. Kritische Überlegungen im Hinblick auf die philosophische Moderne von Kant bis Schopenhauer

von Günter Zöller (München)

„Die große Auszeichnung
eines vorzüglichen Mannes:
Beharrlichkeit in widrigen,
harten Zufällen.“¹

In Vorbereitung der nachfolgenden Beiträge zu einzelnen Aspekten und Autoren der philosophischen Tradition der Gelassenheit bietet der folgende Beitrag allgemeinere Überlegungen über den Terminus und das Konzept der Gelassenheit in historisch-systematischer Perspektive und speziell im Hinblick auf die klassische deutsche Philosophie. Die kritischen Reflexionen nehmen ihren Ausgang von sprach- und begriffsgeschichtlichen Befunden, die in historischer wie systematischer Perspektive eine philosophische Vertiefung erfahren. Im Hintergrund der Überlegungen steht die grundsätzliche Frage, was es mit der Rede von einer Tradition der Gelassenheit auf sich haben könnte.

1. Der Anfang der Gelassenheit

Gelassenheit als Thema der Philosophie – oder besser wohl: des Philosophierens – mag Tradition haben, bis in die Antike und insbesondere deren Ethiken zurückreichen, im deutschen Idealismus, speziell in dessen innovativem Junktum von theoretischer und praktischer Philosophie, weiterhin präsent sein, um schließlich beim späten Heidegger noch einmal explizit zutagezutreten.² Doch angesichts der historischen und systematischen Spannweite zwischen den einschlägigen Positionen stellt sich auch die Frage nach der möglichen Pluralität der

1 Ludwig van Beethoven, Skizzenblatt aus dem Jahr 1816; zitiert in: Rexroth, Dieter: *Beethoven. Monographie*. Mainz: Goldmann/Schott, 1982, 287.

2 Zur Gelassenheit bei Heidegger siehe Friedrich-Wilhelm von Herrmann, „Gelassenheit und Ereignis“, in: *Wege ins Ereignis*, Frankfurt/M. 1994, 371–386 sowie Walter Beierwaltes, „Heideggers Gelassenheit“, in *Amicus Plato – magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Rainer Enskat. Berlin/New York 1998, 1–35.

beanspruchten Tradition der Gelassenheit. Die Möglichkeiten pluraler Traditionen der Gelassenheit wird besonders virulent durch den Umstand, daß in der deutschen Sprache das Partizip Perfekt „gelassen“, das gleichlautende Adjektiv „gelassen“ und das zugehörige Substantiv „Gelassenheit“ historisch gesehen auf eine ganz spezifische Verwendungsweise zurückgehen, die als solche nur unter Durchführung eines doppelten Anachronismus in die Antike zurückübertragen und in die Moderne vorausübertragen werden könnte. Hinzukommt, daß die ursprüngliche spezifische Verwendungsweise von „gelassen“ und „Gelassenheit“ im Deutschen nicht einmal in den Bereich der Philosophie gehört, so daß die philosophische Verwendung der Ausdrücke einer eigenen Begründung bedürfte, die das Verhältnis zur ursprünglichen Verwendungsweise zu klären hätte.

Die einschlägige terminologische Tradition der Gelassenheit geht auf den Gebrauch der mittelhochdeutschen Wörter „gelâzen“ und „gelâzenheit“ in der deutschen Mystik, insbesondere bei Meister Eckhart,³ zurück.⁴ Sprachlich liegt dieser spezifischen Verwendung das Verbum „gelâzen“ zugrunde, das die Bedeutung von einem verstärkten „lassen“ im Sinne von „verlassen“, „unterlassen“ oder „entlassen“ hatte und das als Reflexivverbum („sich gelassen“), versehen mit der Präposition „an“, das „vertrauende Sichhingeben und Sichverlassen auf jemanden“ bedeutete. Von den deutschen Mystikern bis hinunter zu Luther läßt sich die reflexive Verbalform „sich gelassen“ für die Kennzeichnung des Aktes der Ergebung in Gott nachweisen. Eine eigene Entwicklung macht in diesem Zusammenhang das participium perfectum von „lassen“ wie „gelassen“ durch, das sich als Adjektiv „gelassen“ verselbständigt und diejenige Person bezeichnet, welche im Sinne der mystischen Tradition von sich und der Welt *abgelassen* und sich Gott *überlassen* hat. Linguistisch und konzeptuell bemerkenswert ist dabei, daß ein und derselbe Ausdruck „lassen“ sowohl das Ablassen-von als auch Sich-Überlassen-an bezeichnet. „Lassen“ fungiert so als syntaktisch wie semantisch komplexer, genauer: duplex, mystischer terminus technicus. In dieser spezifisch ambivalenten Verwendungsweise vereinigen sich im Adjektiv „gelassen“ die *Separation* („gelassen von“) und die *Dedikation* („gelassen zu“) als die beiden konsekutiven Phasen des mystischen Prozesses, die sprachlich pointiert – und in Anlehnung an die linguistische Originalität Meister Eckharts – als Entselbstung samt Entweltung und Vergottung des Menschen zu fassen wären.

In den Ausführungen zum „gelassenen Menschen“ bei Meister Eckhart findet sich aber nicht nur die Unterscheidung von separativer und dedikativer Gelassenheit, sondern auch die Differenzierung zwischen dem Menschen, der zwar

3 Zur Gelassenheit bei Meister Eckhart siehe Beierwaltes, „Heideggers Gelassenheit“, 20–24.

4 Die folgenden Ausführungen basieren auf den sprachgeschichtlichen Befunden und Belegen in *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Vierten Bandes erste Abtheilung, Zweiter Theil. Gefoppe – Getreibs, bearb. v. Rudolf Hildebrand und Hermann Wunderlich. Leipzig 1897, Spalten 2864–2869 („gelassen“) und 2869f. („Gelassenheit“).

gelassen „hat“, aber immer noch rückfällig werden kann, und dem Menschen, der gelassen „ist“ und es deshalb auch auf Dauer zu bleiben vermag. Der sprachlichen Differenz zwischen dem Partizip Perfekt und dem Adjektiv entspricht hier der semantische Unterschied zwischen dem aktualen und dem habituellen Sinn von „gelassen“. Zugleich wird deutlich, daß die eigentliche Bedeutung von „gelassen“ in der mystischen Tradition nicht in einem instanten Akt der Versenkung, sondern in einer auf Dauer angelegten Praxis der geistig-seelischen Einstellung besteht. Des weiteren geht aus den einschlägigen Texten hervor, daß das In- und Gegeneinander von separativem und dedikativem Lassen oder Gelassen den Übergang vom Bestimmtheit des Menschen durch den eigenen, selbstischen Willen zu dessen Bestimmtheit durch den Willen Gottes beinhaltet. Schließlich gehört zum mystischen Terminus und Konzept der Gelassenheit – speziell bei Meister Eckhart – die Einsicht, daß jeder jederzeit und in jeder Lebenslage es zur Gelassenheit bringen kann, so daß Gelassenheit in normativer Hinsicht den christlich, von Gott her verstandenen Menschen als solchen ausmacht.

In der Neuzeit macht nun das Adjektiv „gelassen“ eine Fortentwicklung durch, die es aus dem ursprünglich religiösen und theologischen Bedeutungszusammenhang mehr und mehr entfernt. Zwar erhält sich bis ins 18. Jahrhundert die religiöse Bedeutung von „gelassen“ als „*addictus* oder *deditus deo*“.⁵ Doch daneben tritt der säkulare, spezifisch psychologische Sinn von „gelassen“ als „unbekümmert“ und die Gleichsetzung des deutschen Adjektivs mit den französischen Ausdrücken „*indolent*“, „*insensible*“ „*indifférent*“ und schließlich mit „*stoïque*“ in dessen Auffassung als „gefühlskalt“. Die Psychologisierung und Neutralisierung des Ausdrucks „gelassen“ geht schließlich so weit, daß von „gräßlich gelassen“ die Rede sein kann.⁶ Doch hat sich neben der Gleichsetzung von „Gelassenheit“ mit „stoischer Ruhe“ noch um 1800 auch ein Verständnis des Ausdrucks erhalten, das zwar den ursprünglichen religiösen Kontext nicht explizit macht, ihn aber strukturell aufnimmt und fortführt in der Vorstellung einer Persönlichkeit, die in sich ruht, sich selbst genug zu sein vermag und dabei durchaus Gefühlswärme zeigt, wie dies beispielsweise das dem Beitrag vorangestellte Zitat von Beethoven belegt.

Mit der partiellen Gleichsetzung von „gelassen“ und „stoisch“ sowie von „Gelassenheit“ und „stoischer Ruhe“ erfolgt im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts eine anachronistische Historisierung des gelassenen Wesens, die den Rekurs auf die mittelalterliche Mystik durch den Rückgriff auf die antike Philosophie ersetzt. Ausgangspunkt dieser Rücktransposition ist zum einen die psychologische Reduktion des Begriffs der Gelassenheit und zum anderen die damit zusammenhängende Orientierung der zeitgenössischen Moralphilosophie an

5 Grimm und Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, IV/1/2:2867.

6 Grimm und Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, IV/1/2:2868 (Goethe, *Alexis und Dora*).

antiken Vorbildern, insbesondere an der stoischen Ethik in ihrer Vermittlung durch Cicero und Seneca.⁷

Mit der Rücktransposition des Begriffs der Gelassenheit in den antiken Kontext gehen zusätzlich zum generellen Wechsel vom Religiös-Theologischen ins Säkular-Ethische wesentliche strukturelle Modifikationen einher. So tritt an die Stelle des Doppelbegriffs vom separativen und dedikativen Lassen und des damit verbundenen zweiphasigen Verlaufs von Ablassen und Sich-Überlassen der einfache Begriff negativen Lassens, wie er sich sprachlich im *alpha privativum* der stoischen Grundbegriffe *apatheia*, *ataraxia* und *aphasia* manifestiert. Dabei rückt des weiteren an die Stelle der Aufgabe des Selbst die antike und speziell stoische Kultivierung des Selbst und an die Stelle der Aufgabe der Welt die antike und speziell stoische Orientierung der rechten Lebensweise an der umfassenden sinnhaft-vernünftigen Einrichtung der Welt (*logos*). Schließlich wird in der antiken Ethik die gelingende Praxis gelassener Lebensführung, statt wie bei der Gelassenheit in der deutschen Mystik, die grundsätzlich jedem offen- und zusteht, als Auszeichnung eines besonderen Menschentypus – des *sophos*, *philosophos* oder *philosophus* – verstanden.

Die skizzierten grundsätzlichen Abweichungen des antiken Ideals philosophischer Lebensführung vom christlich-mittelalterlichen Präzept der mystischen Gelassenheit treten zwar besonders hervor im Vergleich mit der stoischen Ethik. Sie gelten aber grundsätzlich für die antiken Ethiken in ihren hauptsächlichen Traditionen, die in der Regel ein je spezifisch artikuliertes Moment des Auslassens oder Wegbringens mit einem Fokus auf der Kultivierung des eigentlichen Selbst verbinden – von der Platonischen Radikalkritik an Erscheinungen und Meinungen (*phainomena*, *doxa*) und der Aristotelischen Vermeidung von Extremen zugunsten der rechten Mitte (*mesotes*) und der gezielten Pflege charakterlicher Vorzüge (*aretai*) über das Wegbringen falschen, bloß scheinbaren Wissens in der pyrrhonischen Skepsis zugunsten eines Lebens in Übereinstimmung mit den Meinungen der Mehrheit (*nomoi*) bis hin zum differentiellen Lustbegriff Epikurs. Durchweg geht es darum, die Lebensführung des ethisch Handelnden einem umfassenden Ordnungszusammenhang natürlicher oder supranatürlicher Art anzupassen oder einzufügen, ohne daß damit der auf Eigen- und Selbständigkeit angelegte Grundzug antiken ethischen Denkens – die Autokratie – negiert wäre.

Die manifeste oder latente Anbindung der antiken Ethik an außerethische Theoriebildung, speziell auf dem Gebiet der Welt- und Naturlehre sowie der Erkenntnislehre – am ehesten greifbar in der stoischen Dreiteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik –, zeigt sich auch bei jenem antiken Autor, bei

7 Im Hinblick auf Kant siehe dazu Reich, Klaus: *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen 1935; wiederabgedruckt in ders.: *Gesammelte Schriften*. Hamburg 2001; Sanotzki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für Genese und Systematik von Kants Philosophie. In: *Kantstudien-Ergänzungshefte* 153. Berlin/New York 2006.

dem sich am ehesten das terminologische Äquivalent des deutschen Ausdrucks „Gelassenheit“ nachweisen ließe, bei Demokrit, dessen weitgehend verlorenes umfangreiches ethisches Werk hinter seinem Beitrag zur Naturphilosophie und speziell zur Begründung der Atomistik (im Anschluß an Leukipp) beinahe vollends in Vergessenheit geraten ist. Dabei finden sich in den überlieferten ethischen Fragmenten Demokrits, der sich darin als innovativer, von der Sprache her denkender Philosoph erweist, gleich mehrere Begriffe, die für die Fortbildung der abendländischen Moralphilosophie maßgebend sein sollten, darunter die *syneidesis*, die über das lateinische Lehnwort „conscientia“ zur Grundlage für die modernen Wortprägungen „conscience“ und „Gewissen“ wurde.

Von zentraler Bedeutung ist in den ethischen Reflexionen Demokrits die Vorstellung und Vorschrift eines Lebens nach den Kriterien von „Gleichmaß“ (*ison*) und „Maß“ (*metrion*). In Anlehnung an pythagoreisches Denken orientiert Demokrit so das menschliche Handeln an der mathematisch-gesetzmäßigen Beschaffenheit des Kosmos. Die Moralphilosophie folgt der Naturphilosophie. Das derart normierte ethische Tun kennzeichnet Demokrit als „rechte Gesinnung“ (*orthosyne*), „Umsichtigkeit“ (*polyphrosyne*) und „Besonnenheit“ (*sophrosyne*).⁸ Wer das Leben nach solchen Maßgaben führt, ist in Demokrits Worten, „wohlgemäß“ und verfügt über „guten Mut“ oder „Frohsinn“. Das einschlägige Wortfeld besteht hier aus dem Verbum *euthymeo*, dem Adjektiv *euthymos* und dem Substantiv *euthymia*, die korrespondierenden Antonyme lauten *dysthymia* („Mißmut“) und *dysthymeomenos* („mißmutig“).⁹ Statt der etablierten Übersetzungen von *euthymia* als „Wohlgemutheit“ bringt nun eine neuere Übertragung der Ethik-Fragmente des Demokrit „frohmutige Gelassenheit“ in Vorschlag.¹⁰ Tatsächlich gelingt es dieser Übertragung, den falschen Eindruck zu vermeiden, daß es sich bei der *euthymia* um einen bloßen Gemütszustand, also um etwas Passiv-Affektives handelt. Vielmehr indiziert die Wahl des Ausdrucks „Gelassenheit“, daß es um das stimmungs- und einstellungsmäßige Resultat eines ethischen Prozesses der Selbstdisziplinierung geht. Doch ist auch zu bedenken, daß das der Demokritischen Wortprägung *euthymia* zugrundeliegende Nomen *thymos* nicht nur das Gemüt insgesamt bezeichnet, sondern insbesondere das Herz „als Sitz der sanften wie der heftigen Gemütsbewegungen“ und von dort her die Bedeutung von „Lebhaftigkeit“, „Leidenschaft“ und „Verlangen“, sowie speziell von „Heftigkeit“ und „Zorn“ besitzt.¹¹ Auch wenn das Präfix „eu-“ den

8 Siehe Demokrit: *Fragmente zur Ethik*. Neu übers. und komm. v. Gred Ibscher. Einl. v. Gregor Damschen. Stuttgart 1996, 29, 32, 92, 94 (Frg. 102, 233, 40, 211 [Diels]) (Übers. teilw. modifiziert).

9 28, 30 (Frg. 286, 3).

10 31 (Frg. 191). Zur Wahl der Übersetzung siehe auch ebd. 178f. sowie 222 An. 43.

11 Siehe *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von Wilhelm Gemoll*. Neunte Aufl. Hrsg. von Heinz Kronasser. München/Wien 1965, 379.

Fokus auf die ethisch wertvollen Aspekte der *euthymia* anzeigt, könnte die Übertragung mit „Gelassenheit“ zu sehr hinter der Bewegtheit und Lebendigkeit, die der Terminus im griechischen Original mitindiziert, zurückbleiben, zumal wenn man den deutschen Ausdruck in seiner mystisch vorbelasteten Dimension auffaßt.¹²

2. Das Ende der Gelassenheit

Der doppelte, antik-säkulare und mittelalterlich-religiöse Bedeutungshintergrund des Begriffs der Gelassenheit verbunden mit der psychologierenden Sinnverschiebung des Ausdrucks „gelassen“ in der deutschen Literatur des späten achtzehnten Jahrhunderts läßt es schwierig erscheinen, die einschlägigen Reflexionen in der klassischen deutschen Philosophie – von Kant über Fichte, Schelling und Hegel bis zu Schopenhauer – einem univoken Konzept von Gelassenheit zuzuordnen. Vorab ist festzuhalten, daß der Terminus „Gelassenheit“ in der klassischen deutschen Philosophie kaum oder gar nicht auftaucht. Es käme also darauf an, eventuell einschlägige doktrinale Konzepte, vor allem wohl in der praktischen Philosophie, rekonstruktiv-interpretatorisch diesem Begriff und seiner historisch-systematisch differenzierten Tradition zuzuordnen.

Zu berücksichtigen ist dabei insbesondere die Zentralität oder Marginalität, welche die Beiträge zur Gelassenheit innerhalb der jeweils historisch vorliegenden philosophischen Systematik besitzen. Auf die schwierige Frage einer direkten Einflußnahme spezieller Theoreme der antiken oder mittelalterlich-mystischen Tradition auf die klassische deutsche Philosophie kann dabei auch nicht einmal ansatzweise eingegangen werden. Stattdessen muß hier ein knapper systematischer Vergleich zentraler Grundpositionen der klassischen deutschen Philosophie mit den zuvor herausgestellten Grundzügen der doppelten Tradition der Gelassenheit genügen, der sich zudem nicht auf Spezifika einzelner Autoren und ihrer Lehren einlassen kann, sondern im wesentlichen typisierend verfahren muß.

Es sind vor allem drei grundlegende systematische Konzepte der klassischen deutschen Philosophie und im weiteren Sinn der modernen Philosophie überhaupt, die für die Frage nach einer modernen und darüber hinaus spezifisch idealistischen Tradition der Gelassenheit Bedeutung haben: Personalität, Aktivität und Individualität.

12 Heidegger rekurriert für seine Renaissance der Gelassenheit nicht auf Demokrits *euthymia* sondern auf das Heraklit-Wort *anchibasia* (Angehen, Herangehen, Annäherung). Siehe dazu Beierwaltes, „Heideggers Gelassenheit“, 12–14. Siehe dazu jetzt auch Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, III. Abtlg., Bd. 77. *Feldweg-Gespräche*. Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt/M. 1995, bes. S. 246ff.

Abweichend von der tendenziell elitären antiken Tradition, die auch und gerade in ethischer Hinsicht zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen wertend unterscheidet, tendiert die ethische Reflexion der klassischen deutschen Philosophie seit Kants rousseauistischer Wende¹³ zu einem normativen Universalismus, der jeden Menschen als solchen, nämlich als frei-vernünftiges Subjekt oder Person, des moralischen Handelns für fähig und verpflichtet erachtet. Unter diesen Bedingungen kann Gelassenheit nicht mehr auszeichnendes oder gar exklusives Merkmal einer Klasse von Menschen sein (der *agathoi* im Unterschied zu den *hoi polloi* oder der *philosophi* im Unterschied zu den geistigen Plebejern).

Der geschichtliche Hintergrund dieser extensionalen Maximalisierung ethischer Anforderung ist der radikale Personbegriff, der erstmals in der christlichen Menschenlehre ausgebildet wird, derzufolge jeder Mensch als solcher über unendliche Würdigkeit und Würde verfügt. Ihren ultimativen Ausdruck findet diese Urentdeckung des christlichen Europa in der Kantischen Lehre vom Menschen als „Zweck an sich selbst“.¹⁴ Dabei sollte die ursprüngliche Funktion der christlichen Religion bei der Entdeckung und Förderung des personalistischen Universalismus nicht bloß kulturtheoretisch im Sinne einer Relativierung der humanistischen Moderne auf eine partikuläre Glaubenstradition verstanden werden, sondern als historisches Vehikel für eine dem Anspruch nach nicht- oder transhistorische Einsicht. Der antike Kosmopolitismus, insbesondere in der späten Stoa, mag diesen ethischen Universalismus, der sich in der politisch-theologischen Vorstellung vom „Reich Gottes“ und dessen idealistisch-moderner Fortführung als „Reich der Freiheit“ manifestiert, mit vorbereitet haben. Doch bleibt es etwa bei Epiktet oder Marc Aurel immer dabei, daß sich jeweils ein Einzelner aufgrund einer besonderen Erkenntnis- und Einsichtsleistung dem umfassenden Weltgefüge zu- und einordnet.

Eine weitere wichtige Differenz zwischen Antike und Moderne im Hinblick auf eine mögliche Konzeption von Gelassenheit tut sich auf bei der Frage nach dem Seinsstatus der Ordnung, der sich der Mensch jeweils überlassen oder „lassen“ soll. In der Antike ist dies im wesentlichen die fixe und in diesem Sinne natürliche (naturgegebene) Ordnung der Welt (*kosmos*), der der Mensch unabänderlich zugehört und in der er auch nur über einen relativ geringen Handlungsspielraum verfügt. Ethisches Handeln ist für die antiken Ethikschulen

13 Siehe *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern. Berlin, später Berlin/New York 1900ff., 20:44 („Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“): „Rousseau hat mich zurecht gebracht.“ Die Designation „rousseauistische Wende“ geht auf Dieter Henrich zurück, der damit auf eine moralphilosophische Parallelentwicklung zur sog. kopernikanischen Wende in der theoretischen Philosophie aufmerksam macht.

14 *Kant's gesammelte Schriften*, 4:428f. (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt).

Handeln nach Maßgabe solcher Natur- und Weltordnung. Mit der kosmischen Integriertheit des menschlichen Handelns geht nun in der Antike typischerweise ein ethischer Konservatismus einher, der Handeln nicht als Ändern und Umgestalten oder gar als Hervorbringen von Neuem und ganz Anderem versteht, sondern als Verwirklichung und Ausgestalten eines längst Angelegten und Vorgeesehenen. Praxis bleibt so von Poiesis prinzipiell geschieden.

Die Haltung der Gelassenheit entspricht diesem antiken Natur-, Welt- und Menschenverständnis, indem sie den Menschen über seine Stellung im Kosmos belehrt und ihn dazu anweist, im Rahmen dieser Stellung mit Besonnenheit zu handeln. Aus moderner Perspektive betrachtet eignet ihr deshalb ein resignativer Zug, wie denn auch in der Antike ethische Reflexion eigentlich niemals zum Ausgangspunkt politischer und sozialer Veränderung wurde. Pointiert ließe sich sagen: antike Gelassenheit ist eine Form der Schicksalsgläubigkeit.

Dagegen sieht das neuzeitliche Denken, insbesondere bei Kant und seinen Nachfolgern, den Menschen als wesentlich zum Handeln fähiges und als dazu auch bestimmtes Wesen und – korrelativ dazu – die Wirklichkeit als extensiv und intensiv veränderbar und auch veränderungsbedürftig. An die Stelle der antiken Orientierung an der vorgegebenen und unumgänglichen Wirklichkeit kosmischer Ordnung tritt die Wirklichkeit als Arena der Verwirklichung eines Noch-nicht-Wirklichen, allenfalls Möglichen und Zu-Verwirklichenden. Der Unfertigkeit der Natur oder der wirklichen Welt korrespondiert dabei die konstitutive Freiheit des menschlichen Handelns, das ultimativ auf Verwirklichung in Gestalt von Selbstverwirklichung oder Selbstbestimmung (Autonomie) abzielt.

Allerdings findet sich auch im modernen, von Kant auf den Begriff gebrachten Menschenbild des freien, selbstbestimmten Handelns und dem ihm korrespondierenden modernen Bild einer veränderbaren und zu verändernden Welt die Konzeption einer Ordnung, von der das Handeln seine Orientierung oder sogar seine Motivation beziehen soll. Doch hat die Ordnung nicht den faktischen Charakter einer bestehenden Welt, sondern den normativen Status einer Welt, die da sein soll und deren Verwirklichung ansteht – doch nicht als etwas, das aussteht und gelegentlich eintreten wird, sondern als etwas, das durch menschliches Handeln und nur durch dieses zu bewerkstelligen ist. Die ideale oder moralische Welt oder Weltordnung (vom „mundus intelligibilis“ und dem „Reich der Zwecke“ bei Kant über das „Reich der Freiheit“ bei den deutschen Idealisten bis zur „Zukunft“ bei Feuerbach) tritt damit in prinzipiellen Gegensatz zur realen oder faktischen Welt. Modernes Handeln, nach Kant (*post* wie *secundum*), ist frei-praktische Kritik des Faktischen mit der Absicht auf dessen ameliorative Transformation.

Die Gelassenheit hat unter den Bedingungen der kantischen Moderne einen schweren Stand. Im Angesicht der faktischen Welt käme sie immer schon zu früh und brächte das moralische Ungenügen am *status quo* und das Streben nach

dessen Aufhebung um die angezeigte Irritation und den gehörigen Impetus. Wenn die Haltung der Gelassenheit aber nicht auf die Welt, wie sie (noch) ist, bezogen wird, sondern auf die Welt, wie sie (dereinst) sein soll, dann kann Gelassenheit als Ausdruck der Zuversicht in die Gültigkeit und Umsetzungsfähigkeit überfaktischer Normen der Welt- und Selbstveränderung angesehen werden. Die spezifisch moderne Gestalt der Gelassenheit weist damit sogar eine gewisse Analogie mit der mystischen Gelassenheit auf, insofern in beiden Fällen das Ablassen von etwas mit einem Sich-Verlassen auf etwas anderes zusammengeht. Doch tritt dabei in der kantischen Moderne an die Stelle der *unio mystica* mit Gott die Identifikation mit der moralischen Weltordnung, wie sie Fichte explizit vollzieht.¹⁵ Auch tritt an die Stelle des Lassens von der Welt in der mystischen Tradition die kritische Distanznahme zur Welt, wie sie ist. Die faktische Welt wird nicht etwa aufgegeben und sich selbst überlassen, sondern *veranlaßt* jenen Rekurs auf die moralische Gegenwelt, der zu einem tätigen Sich-Einlassen auf die Defekte der faktischen Welt im Hinblick auf deren Verbesserung führt. In Modifikation des separativ-dedikativen Lassens der mystischen Tradition wäre von einem *distanziert-engagierten* Lassen in der Tradition moderner praktischer Philosophie zu reden.

Ein weiterer Wesenszug des kantisch-nachkantischen Denkens, der den unmittelbaren Vergleich mit einer antiken oder mystischen Tradition der Gelassenheit erschweren dürfte, ist der systematische Fokus der modernen praktischen Philosophie auf dem Begriff des Willens und dem Theorem von dessen (vernünftiger) Selbstbestimmung. Zwar ließe sich für das moderne Insistieren auf der Autonomie und Heautonomie des praktischen Subjekts eine Vorbildfunktion der stoischen Lehre von der Selbsterhaltung (*conservatio sui*) geltend machen. Doch läßt sich das Abzielen auf den eigenen Fortbestand und insbesondere auf dessen Macht- und Mächtigkeitszuwachs kaum mit der Vorstellung des gelassenen Wesens vereinbaren. Eher zeigen sich Züge der Gelassenheit im differentiellen Charakter des modernen Willensbegriffs, bei dem zwischen „Willkür“ und „Wille“ (Kant), zwischen „reinem“ und „empirischem Willen“ (Kant, Fichte), zwischen abgeleitetem Willen und „Urwollen“ (Schelling) unterschieden wird.

Die kritische Willenslehre, die zwischen Formen des Willens in normativer Perspektive unterscheidet, gehört dabei in den weiteren Kontext der kritischen Theorie des Subjekts, die zwischen dem empirischen Selbst („das liebe Selbst“ bei Kant) und dessen nicht-empirischem, reinem, transzendentalen, intelligentem Widerpart differenziert. In praktischer Perspektive eröffnet sich damit die Möglichkeit, dem doppelten Lassen der mystischen Tradition eine strukturell

15 J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff., I/5: 347–357 („Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung“).

verwandte moderne Variante an die Seite zu stellen, die über das Ablassen vom empirischen Ich und seinem Willen zum Sich-Lassen an das reine Ich und dessen Willentlichkeit führt. Dem mystischen Prozeß und Progreß der Aufgabe des Selbst und der Übergabe an Gott korrespondiert dabei die Aufgabe des eigenen, egoistisch befangenen Selbst zugunsten einer überindividuell gedachten Selbstheit, die bei Kant noch singularisch konzipiert ist, aber schon von Fichte und erst recht dann von Hegel intersubjektiv und sozial gedacht wird („Geisterreich“, „Gemeinde“, „Geist“).

Doch bleibt ein wichtiger Unterschied bestehen zwischen der mystischen und der idealistischen Überwindung des Ich. In der mystischen Erfahrung soll das Selbst um den Preis der völligen Selbstaufgabe in Gott aufgehen. Die Versenkung in Gott ist der Untergang des Selbst. Dieser radikale Schritt entzieht die mystische Erfahrung der Mitteilbarkeit und überhaupt der intellektuellen Einsicht. Dagegen zielt die praktische Philosophie des Idealismus auf ein Überschreiten der Individualität, das nur insofern die „Vernichtung“ des Subjekts beinhaltet, als all das, was am Subjekt nichtig, nichtswürdig ist, weggebracht werden soll, damit ein Kernbestand von Subjektivität – oder vielmehr: Intersubjektivität – gewonnen werden kann. Die Vernichtung des Subjekts ist dessen Rettung aus selbstischer Befangenheit in eine reine Selbstheit, die wesentlich intersubjektiv verfaßt ist.

Der Umstand, daß die moderne praktische Philosophie in ihren Ausprägungen als Ethik, politische und Staatsphilosophie und auch Geschichtsphilosophie typischerweise das Individuum zu einem Sekundären gegenüber einem Umfassend-Allgemeinen erklärt, ändert nichts an der grundlegenden und für die Moderne insgesamt charakteristischen Tatsache, daß die valorisierte intersubjektive Wirklichkeit höherer Ordnung (ethisches Gemeinwesen, Sittlichkeit, Kirche, Staat, Volk, Nation) nur im Rückgriff auf Individuen zustandekommen und funktionieren kann. Individualität fungiert so als das „Werkzeug, und Vehikul“ (Fichte)¹⁶ für das Anstreben oder das Eintreten von überindividueller Sozialität.

Im Hinblick auf eine mögliche moderne Form von Gelassenheit beinhaltet das Festhalten an vehikularer Individualität eine wesentliche Disanalogie mit dem mystischer Aufgeben des Willens, zumal wenn letzteres auch noch den Verzicht darauf einschließt, das zu wollen, was Gott will.¹⁷ Gegen die mystische Zielvorstellung eines asozialen und geradezu atheistischen Nicht-Wollens und Nicht-Wissens setzt die philosophische Moderne die tendenzielle Sublimierung des Wollens: vom reinen Wollen bei Kant und Fichte bis hin zu jenem Wollen des Nichts, das Schopenhauer als moderne Erlösung propagiert und das Nietzsche als Wesen des modernen Nihilismus diagnostiziert. Noch dort wo, wie

16 J. G. Fichte-Gesamtausgabe, I/5:210 (*Das System der Sittenlehre*, § 18, V.)

17 Siehe dazu Beierwaltes, „Heideggers Gelassenheit“, 27f.

stellenweise bei Schopenhauer oder auch beim späten Schelling, es als das höchste Strebensziel des Lebens, zumal des philosophischen Lebens, ausgegeben wird, „nichts [zu] wollen“¹⁸, handelt es sich immer noch um das Wollen solchen Nicht(s)-Wollens und insofern um einen in die eigene Negation sublimierten Willen. Auch der gebrochene Wille ist eine Gestalt des Wollens.

Die mystische Tradition mag als kulturgeschichtliches Verständigungsmittel für die Exposition der modernen Sublimierungsprozesse von Selbstheit und Willentlichkeit in Vergangenheit und Gegenwart wichtige hermeneutische Dienste geleistet haben und weiterhin leisten. Doch weder die mittelalterliche Mystik noch die antiken Ethiken sind dem modernen Menschen in ihrer Authentizität, jenseits von Zitat und Parodie, verfügbar. Für die kantisch-nachkantische Moderne ist die Tradition der Gelassenheit die Tradition einer Sehnsucht nach Gelassenheit – mit der Konsequenz, daß alle Imitation traditioneller Gelassenheit nicht über deren Simulation hinauszugelangen vermag.

18 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. A. Schelling. 14 Bde. Stuttgart 1856–1861, I/9: 218 („Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft“; 1821).