

beginnt. Wer nicht schon Aristoteles- und/oder Heidegger-Kenner ist, wird sich schwer tun, das eigentlich Mitteilenswerte, das oft nur angedeutet und im übrigen in eine breite Textinterpretation eingeflochten ist, herauszulesen. So kann diese Vorlesung nicht die Bedeutung der Vorlesungen „Grundprobleme der Phänomenologie“ (SS 1927, GA 24) oder „Metaphysische Anfangsgründe der Logik“ (SS 1928, GA 26) beanspruchen. Dennoch wird sich dem, der die Zeit und Kraft hat, dieses Buch intensiv zu studieren, sehr Wertvolles erschließen: im Hinblick auf ein Verständnis des Aristoteles, H.s und der Sache selber.

G. Haeflner S. J.

Schlüter, Jochen, *Heidegger und Parmenides*. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung (Abhandlungen z. Philosophie, Psychologie u. Pädagogik 147). Bonn: Bouvier/Grundmann 1979. 397 S.

Der Autor hat sich die schwierige Aufgabe gestellt, auf der Grundlage des veröffentlichten Opus Heideggers, insbesondere aber auch seiner bislang nicht veröffentlichten Vorlesung über Parmenides und Anaximander aus dem Jahre 1932 die Parmenides-Interpretation desselben zu eruieren, wobei er verschiedene Schichten voneinander abhebt und sie in einen Zusammenhang mit der Entwicklung des Heideggerschen Denkens zu stellen sucht. Das I. Kap. beschäftigt sich mit Heideggers philosophischer Entwicklung bis „Sein und Zeit“. Kap. II–IV handeln über die Auslegung des Parmenides in „Sein und Zeit“, der „Einführung in die Metaphysik“ und der Spätphase Heideggers. Einer kritischen Bewertung im VI. Kap. stellt S. eine philologische Analyse der wichtigsten Fragmente in Kap. V voran. – Zunächst nimmt er Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl in den Blick, dessen transzendentes Subjekt als archimedischen Punkt der Weltkonstitution jener nicht akzeptieren kann. Unter dem Einfluß der Lebensphilosophie (Dilthey, Simmel) rückt Heidegger von Husserl ab und nimmt die geschichtliche, von der Kategorie des Lebens entscheidend geprägte subjektive Existenz als Bezugspunkt der Frage nach dem Sein und der Wahrheit in den Blick. Das subjektive Sein als Um-Sich-Besorgt-Sein und Eingelassen-Sein in den Horizont des Unverfügbaren – letzteres ist Heideggers Interpretation des paulinischen Kairos – sind fernerhin der Ausgangspunkt der Heideggerschen Frage nach Sein und Wahrheit. Diese existentielle Fragerichtung sieht Heidegger schon bei Parmenides angedeutet und bei Aristoteles noch nachklingen, bevor die abendländische Metaphysik in die endgültige Seinsvergessenheit gerät. Heidegger geht es um die Rekonstruktion dieser ursprünglichen Seinsfrage und der ihr innewohnenden (Seins-)Erfahrung. Nach „Sein und Zeit“ hat Parmenides ein nicht-begriffliches Vorverständnis vom Sein, wengleich er dieses als solches nicht thematisiert. In der Weg- und Krisis-Motivik des Lehrgedichts sieht Heidegger die Entschlossenheit als treibenden Motor der Seinsfrage am Werk. Diese bestimmt das Dasein zum Entdecken (Entbergen) der Wahrheit als Eigentlichkeit. Die Krisis (Entscheidung) bei Parmenides: Aletheia oder Doxa (Wahrheit oder trügender Schein) bestätigt Heidegger in der Ansicht, er habe begriffen, daß der Mensch quasi schicksalhaft in die Entscheidungssituation gestellt sei, der verfallenen Existenz die Wahrheit abzuringen oder in der täuschenden, oberflächlichen Uneigentlichkeit zu verbleiben. So hat Parmenides in nuce eine Erfahrung des vor dem Ontischen und Ontologischen liegenden Bereichs des Seins als Selbstsein, als Existenz, artikuliert.

In der „Einleitung in die Metaphysik“ geht es Heidegger ebenfalls um das Wiederholen und Übernehmen der anfänglichen Seinsfrage, die allererst das Denken auf den Weg bringt und die Wahrheit lichtet. Das Sein eröffnet sich dem Fragenden in seiner Unterschiedenheit vom Nichts, welches der zweite Weg des Parmenides anspricht (Frg 2), und – vor allem – vom Schein (Frg 6, 4–9). Letztere Unterscheidung ist dem Denken eigentümlich, und es vollzieht sich als solches ständig durch dieses Unterscheiden. Der Weg der Doxa als des Anscheins ist der der An-sichten und An-nahmen (Doxa < déchesthai = annehmen) vom Sein, wie es erscheint, nämlich als Werden, der Weg des verstellenden Seinsentwurfs. Gegenüber der zunehmenden Opposition von Denken und Sein macht Heidegger die anfängliche Einheit derselben bei Parmenides geltend (Frg 3). Diese Einheit ist eine Zusammengehörigkeit des Gegenstreibigen, insofern das Noein als Vernehmen das andrängende Sein zum Stand bringt und das Sein umgekehrt das Noein allererst hervorruft. Das Vernehmen und der Logos sind engstens zusammen zu sehen, denn der Logos sammelt das Sein und macht es so gleichsam vernehmbar. Diese Parmenides-Auslegung in der „Einleitung . . .“ atmet schon deshalb einen et-

was anderen Geist als die in „Sein und Zeit“, weil Heidegger das Denken nicht mehr primär als Tätigkeit des Subjekts, als Entwurf, ansieht. Der späte Heidegger betrachtet das Sein als geworfen ins Nichts, wo es des je neuen Ge-schicks harret. Diese „Kehre“ bedeutet für die Seinsauslegung, daß sie nun Seinsgeschichte werden muß. Wahrheit erreicht der Mensch als denkender im Ankommen-Lassen und Sich-Vollbringen-Lassen des Seins in sich selbst, wo es zum Denken heißt, indem es zu denken gibt. So wandelt sich auch die Parmenides-Auslegung Heideggers in zentralen Punkten: 1. Das Sein wird nun vom „Geheiß der Zwiefalt“ her verstanden, welche Heidegger im *eón emmenai* (Frg 6,1) angelegt, wenn auch bei Parmenides nicht entfaltet sieht. 2. Das Legein, vormals Sammeln, versteht Heidegger nun als Hinstellen dessen, was vorliegt (vgl. das aristotelische *hypokeimenon* = darunterliegend), das Noein weniger als begriffliches Tun denn vielmehr als Ahnen. 3. Denken und Sein sind nun identisch im geschicklosen Ereignis, das beide einander gehören läßt. Von der Entscheidung für das Sein als Wahrheit ist Heidegger fortgeschritten zur Unterscheidung im Raum der schon vor-liegenden Wege. All dies macht Heidegger in seiner späten Parmenides-Interpretation geltend, weswegen S. zum Resultat gelangt, diese Modifikationen seien wesentlich durch Heideggers eigene philosophische Entwicklung bestimmt.

In einem stark philologisch orientierten Teil greift S. nach seiner Darstellung Heideggers zunächst die neueren Interpretationen von Calogero und Mourelatos zum Status der Disjunktion „ist/ist nicht“ in Frg 2 auf, da seiner Ansicht zufolge die dort angelegte Unterscheidung grundlegend für Parmenides ist. S. interpretiert des *éstin* als *existentiales* „ist“ und nimmt ein allgemeines Subjekt desselben an. Das „ist“ ist als *Kriterium* die Leitidee der Untersuchung des *eón*. Weiterhin stellt S. Studien zu zentralen parmenideischen Begriffen an (z. B. *Alētheia*) und diskutiert in subtiler Manier eine Reihe z. T. altbekannter Kontroversen, so u. a. das Problem der zwei oder drei Wege, die Bedeutung der *Sémata* des *eón*, das Problem der (Un-)Endlichkeit des *eón*, ferner seiner zeitlichen Unendlichkeit oder Zeitlosigkeit, den ontologischen Status der *Doxa* und – sehr bedeutsam – die Rolle der Theologie in der parmenideischen Konzeption. Da die wesentlichen Resultate dieses Kap. in die Heidegger-Kritik eingehen, bedürfen sie nicht eigens des Referats. – Die Kritik an Heidegger versteht sich selbst als „negative Profilierung“ (310), d. h.: von der philologischen Basis sucht sie Heidegger zu korrigieren, im vollen Bewußtsein, daß der philologische Zugang nicht der Heideggers ist, sondern daß dieser aus heutiger Perspektive die Linien, die er bei Parmenides vorgezeichnet fand, ausziehen wollte. S. bemängelt 1., daß Heidegger nicht erkannt hat, daß in Frg 2 die Unterscheidung zwischen „ist“ und „ist nicht“ *exklusiven* Charakter hat. Was Heidegger zusammensehen möchte, will Parmenides gerade aufs schärfste trennen, was insbesondere in seiner Kritik derer zum Ausdruck kommt, die „ist“ und „ist nicht“ vermischen und so auf trügerischen Pfaden wandeln. Des weiteren optiert S. 2. gegen Heidegger im Anschluß an die klassische Interpretation des Melissos für ein *nominales* Verständnis des *eón*. Heideggers *Doxa*-Interpretation findet er 3. zwar sehr erhellend und attraktiv, aber sie widerspricht der These des Parmenides, die *Doxa* komme durch eine Setzung (*tithesthai*) der Menschen zustande, wogegen Heidegger ihr ontologischen Rang einräumen möchte. Heideggers Philosophem der Entschlossenheit findet 4. bei Parmenides einen nur ansatzhaften Anhalt; die Überwindung der Verfallenheit an die Uneigentlichkeit des Seienden im Unterschied zum Sein gelingt Parmenides ebensowenig wie der nachfolgenden von Heidegger kritisierten Tradition. Auch den Entwurfcharakter des Seins vermag S. 5. im parmenideischen Noein und Legein kaum zu erkennen. Schließlich bewegt sich Parmenides 6. nach seiner Ansicht in der archaisch-griechischen Auffassung des Waltens göttlich-transzendenter Mächte im menschlichen Dasein. Von daher erneuert S. die These vom *Offenbarungscharakter* des Seins- (und *Doxa*-)Wissens, das der Mensch als Blinder von sich aus nicht erlangen kann. – S.s Arbeit zeichnet sich durch große Gründlichkeit, jedoch weniger durch eine durchgängig erkennbare Systematik aus, was besonders in Kap. IV und V auffällt. Das 5. Kap. verrät eine subtile Kenntnis der gegenwärtigen Parmenides-Diskussion, ist jedoch in der Auswahl der behandelten *Topoi* mitunter willkürlich und nicht immer hingeeordnet auf die Heidegger-Kritik, wie man es bei der Thematik der Arbeit erwarten dürfte. Das Abheben der Schichten der Parmenides-Interpretation bei Heidegger gelingt S., ebenso die Kritik an Heideggers zweifellos überzogenen Thesen. Seine eigene Parmenides-Auslegung orientiert sich stärker an der Parmenides vorausgehenden Tradition, was selbst unter Einbeziehung der Wirkungsgeschichte von Parmenides demsel-

ben näher kommen dürfte als Heidegger, der in seinen Auslegungen mitunter unter sein eigenes Verdikt der Gewalttätigkeit begrifflicher Arbeit fällt. K. Schanne

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (Wissenschaft und Gegenwart, Geisteswissenschaftliche Reihe 63). Frankfurt: Klostermann 1981. 52 S.

Die vorliegende Schrift ist die erweiterte und überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der leitende Herausgeber der Heidegger-Gesamtausgabe bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Freiburg/Br. im Februar 1981 gehalten hat, damals unter dem Titel „Dasein und Bewußtsein“. Es geht um eine Gegenüberstellung der jeweiligen Konzeptionen von „Phänomenologie“ bei Husserl und Heidegger, wobei letzterer durch den § 7 von „Sein und Zeit“ und die Bände 20, 21, 24 und 26 der Gesamtausgabe (Vorlesungen von 1925 bis 1928) repräsentiert wird. Der Verf. unterscheidet Phänomenologie als Behandlungsart (10–40) und als Zugangsmethode (41–47). In beiden Stücken gibt es wesentliche Differenzen zwischen Husserl und Heidegger – kein Wunder, wenn man die Korrelation von Methode und Sache einerseits und die Verschiedenheit der jeweiligen Sache bedenkt. Dennoch bleibt ihnen ein gemeinsamer Boden: das formale phänomenologische Prinzip, „nur das als einen wahr erkannten Sachverhalt auszugeben, was in einem denkenden Schauen zur Gegebenheit des Sich-an-ihm-selbst-Zeigens gebracht ist“ (19). Faktisch beschränkt sich Husserl auf das ichliche Bewußtsein samt seinen intentionalen Gegenständen als auf den einzigen Gegenstand seiner Phänomenologie, die dadurch ihre anfängliche Weite verliert und von einer Methode zu einem Standpunkt wird. – Heidegger unterscheidet eine doppelte Anwendung des phänomenologischen Methodenideals („Sein und Zeit, § 7), und entsprechend einen zweifachen Sinn von „Phänomen“: das Phänomen im philosophischen Sinn (nämlich Sein und Seinsstruktur) und das Phänomen im vulgären Sinn. Der Verf. steuert hier (21) die Präzisierung bei, „daß mit dem vulgären Phänomen-Begriff nicht das Seiende gemeint ist, wie es sich im vorwissenschaftlichen Zugang zu ihm zeigt, sondern das Seiende, wie es thematischer Gegenstand . . . positiv-wissenschaftlicher Forschung ist“. Diese Deutung kann ich nicht überzeugend finden. Die Gründe, die der Verf. anführt, sind m. E. nicht beweiskräftig; auf der einen Seite scheint mir eine Stelle, wie die auf S. 44 zitierte (SuZ 37), dagegen zu sprechen. Richtig ist freilich, daß das Phänomen bzw. Wort „Phänomen“ nur im Kontext einer kritisch-distanzierten Vergewisserung vorkommt; aber solche Situationen gibt es auch im Alltag, wie ja überhaupt der Übergang zwischen Alltag und Wissenschaft (wenn diese nicht auf die fertige Groß-Theorie reduziert wird), fließend ist.

Husserls Ansatz wird von Heideggers Frage unterfangen, wie denn der intentionale Bezug zu Gegenständen überhaupt möglich sei; sein Ansatz beim Cogito wird dadurch relativiert, daß gefragt wird, von wo aus und kraft wessen sich das Dasein zum Subjekt objektiven Bewußtseins konstituiert. Für Heidegger ist die Intentionalität und das ihr zugehörige Bewußtsein und Subjekt nur eine bestimmte, fundierte Weise der Existenz der zugleich horizonthaft und selbsthaft ekstatischen Erschlossenheit des Seins. Das geht soweit, daß „Sein“ geradezu synonym mit Erschlossenheit wird: In „Sein und Zeit“ enthüllt sich „schrittweise das Sein *des* Seienden, das je ich selbst bin, als die selbsthaft-ekstatische Erschlossenheit meiner Existenz und der sie bildenden Existenzialien. Desgleichen enthüllt sich das Sein *des* Seienden, zu dem ich mich als existierendes Seiendes je und je verhalte, als die horizontale Erschlossenheit der Seinsweisen des nichtdaseinsmäßigen Seienden“ (45). Als diese Seinsweisen werden genannt (28): Zuhandensein und Vorhandensein – das sind Weisen der Anwesenheit. Ich denke, daß Heideggers Anspruch, auf einen radikaleren Boden als Husserl gekommen zu sein, mit daran hängt, daß er den intentionalen Bezug *auch* als einen Bezug zwischen zwei Seienden sah – nicht nur als den schon bewußtseinsimmanenten zwischen Subjekt und Objekt. Nur so hat seine Insistenz auf dem Wort „Sein“ und „seiend“ einen Sinn. Und erst dann wird die Ek-stase, die Erschlossenheit zu einem Problem und damit auch zu einem, *dem* Phänomen. Aus diesem Ansatz aber resultieren, wenn ich recht sehe, große Probleme hinsichtlich der Einheit der Begriffsworte „Seiendes“ und „Sein“; auf ganz verschiedenen Thematisierungsebenen angesiedelt, kann ihre Einheit nur diejenige der Analogie sein – aber einer Analogie von solcher Komplexität, daß, damit verglichen, die scholastischen Diskussionen um die analogia entis ein wahres Kinderspiel sind. Will