

stematische (oder systematisierende) Darstellung der wesentlichen Anliegen P.s. Um dem Anspruch einer derartigen problemschließenden „Einführung“ gerecht zu werden, gliedert er fünf Themenbereiche aus, deren Hauptlinien er konzentriert und ohne Abschweifungen folgt: Erkenntnis als Prozeß (13–37), Kategorienlehre (38–70), Semiotik (71–90), Pragmatismus (91–116) und Wirklichkeit (117–134). – Erkenntnis ist nach P. stets das Ergebnis einer prozeßhaften Vermittlung, keine unmittelbare Intuition oder Evidenz. Dem Intellekt kommt bei der Erfassung der Wirklichkeit eine interpretative Leistung zu, die P. insbesondere als „Folgerung“ (inference) versteht (21). Das Folgern (unter Einschluss von Verallgemeinerung und Abstraktion) setzt aber den Einfluß innerer Bedingungen auf das Zustandekommen der Erkenntnis sowie ein Zusammenwirken von Sinnen und Vernunft voraus, so daß sich die Frage nach der Grundstruktur des Erkenntnissubjekts stellt und das Problem einer Kategorienlehre auftaucht. In Auseinandersetzung mit Aristoteles und Kant erarbeitet P. hierzu verschiedene Lösungsvorschläge, die er stets weiter entwickelt („erstes“ und „zweites“ Kategoriensystem). Von Bedeutung ist seine ‚numerische‘ Fassung der Kategorien als Erstheit, Zweitheit und Drittheit, wobei er von einer Subjekt-Objekt-Isomorphie von erkennendem Ich und Außenwelt (69) wie von der Drittheit als Kategorie der (synthetischen) „Vermittlung“, vor allem in ihrem zeichenbildenden Aspekt, ausgeht. – P.s. Semiotik ist daher in enger Beziehung zu seiner Erkenntnistheorie zu begreifen. Vf. spricht von der „Fundierung der eigentlich semiotischen Untersuchungen in der Kategorienlehre“ (84) und arbeitet heraus, daß nach P. „schon die Gedanken selbst zeichenhaften Charakters sind“ (73). Er kritisiert jedoch „die fast als Verwilderung anmutende Verästelung“ der Zeichenlehre und benennt so eine Grenze im Denken von Peirce (84). – Auf dem Hintergrund seiner Erkenntnistheorie und Semiotik ist weiterhin auch der „Pragmatismus“ von P. zu deuten. Als dessen Kerngedanken formuliert Vf., „daß es einen Zusammenhang gibt zwischen Gedanken oder Ideen und ihren praktischen Folgen, so daß diese die Bedeutung jener darstellen“ (96). In dieser Perspektive ist der pragmatische „Glaube“ dann dasjenige, wonach jemand zu handeln bereit ist (113). „Wirklichkeit“ gilt als das, „was definitiv für wahr gehalten wird“ (117). Das menschliche Erkennen als ein Bemühen, das erst „am Ende seines Verlaufs eine gewisse Zuverlässigkeit“ gewinnen kann (125), wird insoweit fallibilistisch (ebd.) und zugleich evolutionär (130) interpretiert: „Wirklichkeit ist also das Ergebnis eines intersubjektiven Erkenntnisprozesses, der in eine allgemeine und allgemein zufriedenstellende Meinung mündet“ (119).

Im abschließenden Kap. „Wirkungsgeschichte“ (135–140) plädiert Vf. dafür, die „philosophische Sensibilität“ (140) von P. umfassender zu würdigen als es bisher im Hinblick auf seinen „Pragmatismus“ geschehen ist. Es bleibt zu hoffen, daß A.s. einführende Monographie, die naturgemäß auf einen Überblick, nicht auf die Vertiefung von Einzelaspekten abzielt, Anlaß für eine weiterführende kritische Beschäftigung gerade auch mit der epistemologischen Seite des Denkens von Ch. S. Peirce bietet.

U. HEMEL

HEIDEGGER, MARTIN, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe Bd. 31, hrsg. v. Hartmut Tietjen). Frankfurt: Klostermann 1982. 307 S.

Die Edition der Vorlesungen Martin Heideggers (in der II. Abteilung der Gesamtausgabe) schreitet in erfreulicher Regelmäßigkeit fort. Durch die leichtere Verstehbarkeit der Vorlesungstexte und durch die Vielzahl von Perspektiven auf Heideggers Hauptgedanken, die sich dadurch eröffnen, wird das Ganze des Heideggerschen Entwurfs deutlicher. Das vorliegende Buch enthält den Text einer Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1930. Absicht dieser Lehrveranstaltung war es, durch die Behandlung eines zentralen philosophischen Themas, der menschlichen (Willens-)Freiheit, in die Philosophie und das Philosophieren überhaupt einzuführen. Was Philosophie sei, entnimmt Heidegger teils der Tradition, teils der populären Vorstellung, vor allem aber seiner eigenen Art zu fragen. Einleitend hält er als Grundzüge des philosophischen Fragens fest, daß es einerseits ins Ganze, andererseits dem Fragenden

selbst an die Wurzeln gehe. Durch das erste Charakteristikum unterscheidet sich die Philosophie von den einzelwissenschaftlichen Forschungsansätzen, durch das zweite unterscheidet sich Philosophie, als transzendente Besinnung, von der kosmologisch-objektivistisch geprägten Teilgestalt ihrer selbst. Die ganze Vorlesung ist von dem Bemühen durchzogen, in Abhebung von der abstrakt-allgemeinen Ontologie und selbst noch von der zeitlos-allgemeinen Transzendentalphilosophie zu einer aus dem je-jetzigen Geschick lebenden Weise wesentlichen Denkens zu kommen; das Wort „Geschick“ fällt allerdings noch nicht.

Der Großteil der Vorlesung besteht aus einer Auslegung der Kantischen Freiheitslehre. Kant ist für Heidegger der erste, der „das Problem der Freiheit ... ausdrücklich in einen radikalen Zusammenhang mit den Grundproblemen der Metaphysik“ (man muß wohl verstehen: als solcher) gebracht hat (21, 137), – nicht weil, sondern obwohl er die Freiheit im Rahmen des Begriffs der Kausalität thematisiert hat. Heidegger zeigt sehr schön, wie die Kausalität aus Freiheit, zunächst völlig ohne Bezug auf den Menschen, als ein Grundproblem der Kosmologie auftaucht. Dadurch, und weil die Kausalität nach der Natur, von der sich die Freiheitskausalität abhebt, den einzig ausgearbeiteten Begriff von Ursächlichkeit abgibt, zeigt sich eine wesentliche Grenze der Kantischen Behandlung der Freiheit: sie bleibt dem kosmologischen Rahmen, dem Horizont des beharrlich-wechselnden Vorhandenen, verhaftet. Diese Beschränkung geht auch auf die Analyse der praktischen Freiheit über; denn deren spekulativer Kern ist eben doch die transzendente, in der kosmologischen Perspektive beheimatete Freiheit. Um diese Perspektive zu kennzeichnen, gibt Heidegger relativ ausführliche Interpretationen der „Analogien der Erfahrung“ und der „Dritten Antinomie“ der „Kritik der reinen Vernunft“ (139–259). Was Heidegger an Kants Theorie der praktischen Freiheit fasziniert, ist vor allem ein Zweifaches: Einerseits der Gedanke der Selbstursprünglichkeit, d. h. das Bestimmtheit des Willens durch nichts anderes als seine eigene Form (– hier verteidigt Heidegger Kants Formalismus engagiert gegen die materiale Wertethik Schellers und Hartmanns: 279); und andererseits die Einsicht, daß der freie Wille nicht als Vorhandenes, Wirkliches, sondern nur als Mögliches seiner selbst im freien Gewissen-haben-wollen erschlossen ist. In diesem Kap. (260–297), das allerdings nicht zu den durchsichtigsten gehört, wird wohl einiges von den Wegen deutlich, die zum Begriff der „Entschlossenheit“ in „Sein und Zeit“ geführt haben. – Die Kant-Interpretation der Vorlesung hält sich, mit ihrer Konzentration auf die „Endlichkeit“ des menschlichen Daseins, im wesentlichen auf der Linie des Kant-Buchs von 1929. Sie wird eingerahmt und durchzogen vom systematischen Ansatz Heideggers, dessen wichtigste Thesen aus „Sein und Zeit“ bekannt sind: Alles Verhalten des Menschen zu Seiendem ist durch ein Vorverständnis von dessen Sein geführt, welches prinzipiell und letztlich durch ein Sichzeigen des Seins selbst ermöglicht ist (124–127); das Seinsverständnis, das der metaphysischen Denk- und Lebens-tradition zugrunde liegt, ist beherrscht von der Idee der ständigen Anwesenheit (wie Heidegger durch eine summarische Interpretation der aristotelischen Ontologie im allgemeinen und eine Deutung von Metaphysik IX, 10 im besonderen nachweist: 39–112); Beständigkeit und Anwesenheit aber sind „irgendwie zeithafte Charaktere“ (119); die Zeit ist also Horizont des Seins als solchen, prinzipiell und im Hinblick auf dessen Modifikationen (114–130). Heidegger führt nur sehr knapp aus, was hier „Zeit“ meint. Welche Zeitlichkeit dem eigentlichen, d. h. praktisch-sittlichen, nicht durch theoretische Erkenntnis vermittelten Selbstverständnis entspricht, wird in der Vorlesung nicht ausgeführt (vgl. aber „Sein und Zeit“ §§ 61–66); nur ein- oder zweimal fällt der Ausdruck „Augenblick“, ohne jedoch eigens hervorgehoben oder erklärt zu sein (z. B. 280). Durch die Rücknahme der Idee des Seins in die Zeit verliert die Philosophie einerseits ihren eigenen Boden, den der zeitlosen Wahrheit („Sprung in den Abgrund“: 115); andererseits öffnet sich die Möglichkeit einer geschichtlich-individuellen Wahrheit (129 f., 283 f.). Aus alledem wird die abschließende These Heideggers verständlich, daß Freiheit nur sehr abgeleitet als eine Form der Kausalität vorgestellt werden dürfe, ursprünglicher aber als die sich im Menschen ereignende zeithafte Erschlossenheit des Seins erfahren und gedacht werden müsse (299–303, schon 130–138). – Die Bedeutung dieser Vorlesung liegt einerseits darin, daß verschiedene

Motive, die zu „Sein und Zeit“ geführt haben, deutlicher herauskommen; insbesondere wird man die ausführliche Interpretation von *Metaphysik IX*, 10 beachten, ein Stück, das Heidegger für den Höhepunkt nicht nur des aristotelischen, sondern des griechischen Philosophierens überhaupt angesehen hat. Andererseits macht die Vorlesung den Weg deutlich, der von „Sein und Zeit“ zu den späteren Vorlesungen, etwa „Einführung in die *Metaphysik*“ (1935), führt; sachlich ist die sogenannte „Kehre“, hin zum Begriff der geschehenden Wahrheit, die sich ihre Unterkunft im Menschenwesen schafft, vollzogen; von den gedeuteten Kanttexten her bleibt jedoch noch der regressive transzendentalphilosophische Duktus für den Stil bestimmend.

Der vorliegende Text wurde von H. Tietjen aufgrund des Vorlesungs-Manuskripts Heideggers sowie einer etwas veränderten Abschrift desselben durch Heideggers Bruder erstellt; zwei Nachschriften der Vorlesungen wurden dabei herangezogen. Der Leser kann dem Hrsg., der sich durch seine selbstlose Arbeit verdient gemacht hat, nur vertrauen. Hätte Heidegger selbst seinen Text noch bearbeiten können, so hätte man sich freilich gewünscht, daß manches, was in einer Vorlesung verzeihlich ist, bei der Druckveröffentlichung verbessert würde: z. B. unklare polemische Auslassungen (etwa 122 zur philosophischen Anthropologie, 136 zur Unendlichkeit Gottes), überzogene Längen (etwa in der Auslegung der Kantischen „Analogie der Erfahrung“), Unklarheiten des Sprechstils (z. B. 33, Z. 17–19; 283, Z. 10–15; 302, Z. 20–32). Ein posthumer Hrsg., der sehr viel weniger Spielraum hat, ist allerdings um die schwierige Gratwanderung zwischen historisch-literarischer Treue und sachgebundener Freiheit nicht zu beneiden. Trotz aller Sorgfalt sind auch zahlreiche kleinere Druck- bzw. Textfehler unterlaufen; sinnstörend scheinen folgende zu sein: 19, Z. 12: was ist eine „*bittweise* vorgesetzte Behauptung“?; 78, Z. 30: erster (statt zweiter); 85, Z. 7: im *eigentlichsten* Sinne; 89, Z. 10: die *sie* zitieren (statt: ihn); 171, Z. 17: Relation (statt: Realität); 216, Z. 19: versucht (statt: versteht); 218 A.: Region (statt: regiona) [?]; 239, Z. 30: können (statt: kann). (Mehrere Hinweise verdanke ich Herrn L. Zimny, Hilden.) Dankbar muß man dem Hrsg. für die sehr ausführliche und klare Gliederung des Textes, aber auch für die gesamte Arbeit der Edition sein, durch die ein wichtiges Dokument der Heideggerschen Lehrtätigkeit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden ist.

G. HAEFFNER S.J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 40, hrsg. v. Petra Jaeger). Frankfurt: Klostermann 1983, 234 S.

Zu den Vorlesungen Heideggers, die nun in der Gesamtausgabe erscheinen, gehören auch einige, die er selbst noch zu seinen Lebzeiten als Einzel-Ausgaben veröffentlicht hat. Die erste damals (1953) publizierte Vorlesung, „Einführung in die *Metaphysik*“ (aus dem SS 1935), erscheint nun, im wesentlichen unverändert, im Rahmen der Gesamtausgabe. Hinzugekommen sind, außer einem sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnis, eine Kritik, die Heidegger später (leider wird nicht angegeben, wann etwa) zu seiner Vorlesung verfaßt hat (217–219), sowie die erste Fassung der Passagen, die sich mit der Etymologie und Grammatik des Ausdrucks „sein“ befassen (mit Bemerkungen zur Deutung des „ist“ als Copula bei Schopenhauer und Nietzsche sowie zum Verhältnis von logischer Analyse und *Metaphysik*). Heideggers Selbstkritik ist ein kurzer und gelegentlich dunkler, aber doch sehr instruktiver Text, durch den Licht auf das komplexe Verhältnis der tragenden Intention Heideggers zu den Wegen und Abwegen ihrer Auswertung geworfen wird. – Im Vorlesungstext selbst hat die Herausgeberin an einigen Stellen eingegriffen. In der Ausgabe von 1953 fanden sich eingeschobene Bemerkungen von zweierlei Art: solche in runden Klammern waren „gleichzeitig mit der Ausarbeitung geschrieben. Das in eckige Klammern Gesetzte enthält Bemerkungen, die in den folgenden Jahren eingefügt wurden“ (so Heidegger in der Vorbemerkung, 1). P. Jaeger hat nun Bemerkungen, die in runden Klammern standen, sich aber nicht in der Handschrift fanden, in eckige Klammern verbannt. Im selben Zusammenhang interessant ist ihre Beobachtung, daß die abschwächende, in runde Klammern gesetzte Erläuterung zur „inneren Wahrheit und Größe dieser [nl. der nationalsozialistischen] Bewegung“ – daß diese in „der Begegnung der planeta-