

griffspaars „Bestimmt-Unbestimmtes“, das er im 4. Kapitel (Abschnitt 11) der für ihn zentralen Kategorie des „Stils“ zuspricht. Ein Werk sei Träger eines originären Stiles, indem es etwas lebensweltlich Begegnendes im Kontext eines Übergreifenden (z. B. eines historischen Ereignisses) artikuliere. Darauf basiere der „tiefgründigste Aspekt von Diltheys Ansatz des historischen Verstehens“ (469); daß Individualität (etwa eines Werkes) im Horizont historischer Faktoren zu explizieren sei und also seine Bedeutung nicht auf die Autorintention begrenzt werden kann. Das Werk stehe vielmehr „zwischen dem Autor und seiner Zeit“ (ebd.). Dieser interessante Gedanke bedarf einer noch intensiveren Auseinandersetzung; als hilfreich können sich hier die über Dilthey hinausführenden Ansätze des Göttinger Phänomenologenkreises der 20er Jahre (G. Misch, H. Lipps, J. König, E. Stein) erweisen. Diese stellen auch Verbindungen zwischen dem logisch orientierten Ansatz des frühen Husserl und dem existenzial-philosophischen des jungen Heidegger her.

Mit der englischen Version hatte der Verf. den amerikanischen Lesern das Werk Diltheys wieder nahegebracht; zuvor war es dort über Jahrzehnte hinweg nicht beachtet worden. Manche der Diskussionen (etwa die zwischen Husserl und Dilthey), die in dem Buch zusammengefaßt werden, sind im deutschsprachigen Raum eher als im amerikanischen Bereich aus den Originaltexten selber bekannt. Insofern ist das Buch aber auch ein wichtiges Dokument für die Renaissance der hermeneutischen Philosophie im Amerika der 70er Jahre. – Auf die sozialphilosophischen Aspekte von Diltheys Werk geht der Autor bewußt nur am Rande (nämlich in seinem Kommentar zu der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ im 1. Kapitel) ein, ohne daß der Eindruck entsteht, er würde sie mißachten. Aus seiner Hervorhebung der ästhetischen Schriften Diltheys ergibt sich schlichtweg ein anderes, ebenso bedeutsames Diskussionsfeld. Dieser Bereich aber wird vom Verf. so ausführlich behandelt, daß hier sein Projekt den Rahmen einer einfachen Einleitung in Diltheys Werk deutlich übersteigt. Mit seinen tiefgreifenden Analysen hebt M. Begriffe hervor, die bislang in der Literatur kaum beachtet worden sind: z. B. steht hier nun erstmals eine intensivere Reflexion des Begriffes „Innewerden“, der bei Dilthey eine zentrale Position einnimmt, zu Verfügung.

Das Buch, dem neben einem Literaturverzeichnis auch ein ausführliches Stichwort- und Personenregister beigegeben ist, ist übersichtlich gestaltet. Die Übersetzung ist, von wenigen Amerikanismen abgesehen, angenehm zu lesen. A. RICHTER

HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM VON, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie.“ Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“.* Frankfurt/M.: Klostermann 1991. 64 S.

Heidegger wollte zunächst das ganze Werk SuZ, an dem er seit 1922 arbeitete, in einem einzigen Band veröffentlichen; dann (Sommer 1926), als es zu umfangreich wurde, in zwei Hälften, wobei die zweite (nicht veröffentlichte) Hälfte mit I,3 („Zeit und Sein“) einsetzen und dann die drei Stadien der Destruktion bringen sollte. Im Januar 1927 hat Heidegger beschlossen, die erste Ausarbeitung von SuZ I,3 nicht zu veröffentlichen, z. T. weil er in Gesprächen mit Jaspers merkte, wie schwer verständlich der Gesamtentwurf seiner Fundamentallontologie geraten war, z. T. weil er selbst damit unzufrieden war. – Inhalt des vorliegenden Bändchens ist die Rekonstruktion dessen, was den wesentlichen Inhalt von SuZ I,3 ausgemacht hätte. Basis dieser Rekonstruktion sind einerseits Vorverweise in SuZ (insbes. der Einleitung und hier wieder § 5) und der abschließend-überleitende § 83 – andererseits die Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie“ vom Sommersemester 1927 (Gesamt-Ausgabe Bd. 24), die Heidegger am Rand seines Manuskripts als „neue Ausarbeitung“ von SuZ I,3 bezeichnet hat. Freilich sind auch im letztgenannten Text keine ausführlichen systematischen Entfaltungen zu finden; wegen der vielen für die historischen Interpretationen verwendeten Stunden blieb am Ende des Semesters nur noch wenig Zeit für die Durchführung des zentralen Sachprogramms, so daß es diesbezüglich im wesentlichen bei knappen Hinweisen bleibt. Es geht um eine temporale Interpretation des Seins selbst, d.h. die Ausarbeitung der „Zeit“ als des Horizonts für jedes (in sich ja zeithaft-ekstatische) Seinsverständnis. In der Vorlesung vom Sommersemester 1927 wählt Heidegger dazu

den Weg, die temporale Interpretation des Sinnes von Sein zunächst an den historisch vorliegenden Auslegungen von „Sein“ vorzustellen. Diese mußten also zuerst skizziert und kritisch durchleuchtet werden. Heidegger geht aus von der Unterscheidung des Seins selbst in Was-Sein und Daß-Sein, als deren „Ort“ er die Differenz zwischen beiden im Herstellungswissen namhaft macht. Kennzeichnend für die Geschichte dieser Unterscheidung sei zweierlei: daß sie nicht nur in Antike und Mittelalter, sondern auch in der Neuzeit als Folie für die Bestimmung des Sinnes des (Daß)-Seins dient – und daß weder eben diese Funktion noch der Ursprungsort der Unterscheidung jemals zur Frage geworden ist. Die mit Descartes neu möglich gewordene Radikalität des Denkens wird so nicht ausgeschöpft. Die erneut gewonnene wesentliche Gliederung des Was-Seins in Natur (*res extensa*) und Geist (*res cogitans*) läßt das Daß-Sein, das ohne weiteres beiden *res* im selben Sinne, wenngleich mit verschiedener Gewißheit, zugesprochen wird. Kants Einsicht, daß das Daß-Sein kein reales Prädikat sei, ist ebenso wichtig, wie sie andererseits den Umkreis des Präzidierens nicht verläßt, aus dem heraus – im Verbund mit dem des Herstellens – die antike Ontologie ihre Motive bezieht. Heidegger stößt sich an der unbefragten Fundamentalität des Daß-Seins, der *existentia*. Er greift diese Frage auf, indem er nach den Weisen fragt, in denen das Sein zum Vorschein kommt, m. a. W. in denen Seiendes in seinem Sein „da“ ist. Er supponiert damit der *existentia* einen präsentialen Sinn: qua Vor-handenheit, qua Anwesen für ein Feststellen, qua Gegenwärtigkeit. Diese Vorhandenheit wird gegen die Zuhandenheit gesetzt und beide zusammen gegen die Faktizität des jemeinigen Selbstseins, die sich – wie v. H. verdeutlichend hervorhebt – ihrerseits vom Sein des mitdaseienden Anderen und des (bloß) Lebendigen abhebt, so daß man vom „bin“, von einem „bist“ und einem mehrfachen „ist“ sprechen könnte. Von all diesen Weisen der *existentia* zusammengenommen unterscheidet sich das Sein des Idealen (das Heidegger „Bestand“ nennt), das aber wiederum mit dem Vorhandensein eine gewisse Sinn-Verwandtschaft hat. Heidegger vergleichgültigt die alte Unterscheidung von Was und Daß, die auf einer Priorität des ersteren beruhte, durch die Unterscheidung der verschiedenen Weisen des Wie-Seins, die alle irgendwie Existenz-Voraussetzungen implizieren. Die verschiedenen Seinsweisen sind – und zwar noch viel weniger als schon bei Aristoteles – keine Spezifikationen einer abstrakt-allgemeinen Bedeutung, finden eine Einheit aber in der Mehrdimensionalität der „zeitlich“ sich gliedernden Lebenswelt bzw. des In-der-Welt-Seins. Überall bedient sich die ontologische Analyse der phänomenologischen Korrelationsmethode. M. a. W.: es geht um eine radikal nicht-platonische Bedeutungstheorie.

Es ist das immer wieder bestimmende Anliegen v. H.s, die Einheit des Heideggerischen Denkwegs hervorzuheben. Er betont, daß SuZ (I,1 und 2) nicht ohne die Entfaltungen in den „Grundproblemen der Phänomenologie“ verständlich sei, sowenig wie auch das Denken des „Ereignisses“ ohne SuZ, dessen Fragen und Themen auch viel später noch, wenngleich gewandelt, präsent sind. Das ist sicher berechtigt, wenngleich zu fragen ist, auf welcher Ebene diese Einheit liege: nur zum Teil in sich durchhaltenen Thesen, zu einem anderen Teil gerade in der Dynamik des Wandels in der Frageweise. – Was ist die Absicht, aus der heraus diese kleine, meisterhaft konzentrierte Schrift veröffentlicht wurde? Man kann vermuten, daß es sich auch darum handelt, die gewisse Emphase gegen Kritik zu rechtfertigen, mit der seinerzeit die Vorlesung vom Sommersemester 1927 als erster Band der Gesamt-Ausgabe (noch zu Heideggers Lebzeiten) publiziert wurde; vielleicht geht es dem Verf. auch darum, sich für deren (bisher nicht hinreichende) Rezeption erneut einzusetzen. Das Reizwort bleibt dabei natürlich die Charakteristik dieser Vorlesung als „neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des Ersten Teiles von SuZ.“ (v. H. sagt [13], sie sei „mit den gleichen sorgfältigen Schriftzügen“ wie das Vorlesungs-Mskr. geschrieben, und deutet damit an, sie sei zur gleichen Zeit entstanden.) Denn in gewisser Weise bleibt der Sinn dieser Randbemerkung auch nach den erhellenden Interpretationen v. H.s. zu wichtigen Teilen dunkel. Die Informationen, die v. H. dem unveröffentlichten Nachlaß dazu entnehmen konnte, waren doch nicht so reich, wie man es sich erhofft hätte. So fragt man sich weiterhin, wieweit Heideggers erste Ausarbeitung von SuZ I,3 denn schon gediehen war – und warum und wann er diese (oder die Skizzen dazu), wie v. H. einer handschriftlichen Notiz Heideggers entnimmt, vernichtet hat (18). Man fragt sich auch, inwieweit „Grundprobleme

der Phänomenologie“ (GA 24) als „neue Ausarbeitung“ von SuZ I,3 gelten kann. Inwiefern „neu“? Nur der Darstellungsweise oder auch der Sache nach? (Hier bringt v. H. gute Gründe für die erste Alternative, die er freilich in seinem Vorgehen, den Gehalt von „SuZ I,3“ sowohl aus SuZ I,1–2 wie aus GA 24 zu rekonstruieren, auch teilweise schon voraussetzt). Und inwiefern „Ausarbeitung“? Es handelt sich ja nicht um eine in Buchform publizierte neue Ausarbeitung. Heidegger aber pflegte im allgemeinen einen ganz anderen Stil in seinen Werken als in seinen Vorlesungen, die außerdem ohnehin nicht eigentlich als Veröffentlichung gelten können. War also die Vorlesung als Vorübung für eine solche Publikation gedacht? Vermutlich. Aber: Wenn ja, warum unterließ diese dann? War Heidegger schon an der Wende von 1927 zu 1928 an dem Punkt, den er am 18. 9. 32 Frau E. Blochmann gegenüber so beschreibt: „Da SuZ I einmal ein Weg für mich war, der mich irgendwohin führte, dieser Weg aber jetzt nicht mehr begangen u. schon verwachsen ist, kann ich SuZ II gar nicht mehr schreiben.“?

G. HÄEFFNER S. J.

AUF DER SPUR DES HEILIGEN: HEIDEGGERS BEITRAG ZUR GOTTESFRAGE. Hg. von Günther Pöltner. Wien / Köln: Böhlau 1991. 108 S.

Anlässlich des 100. Geburtstags von M. Heidegger fand in Wien ein wissenschaftliches Symposium zu dessen Religionsphilosophie statt. Der vorliegende Band beruht auf den dort gehaltenen Vorträgen. – *E. Kettering* (NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung, 9–22) umschreibt als die „Ortschaft“ des Heiligen die „Nähe“. K. zeichnet die bekannten Aussagen über das Heilige aus dem Humanismusbrief zutreffend nach. Er unterstreicht, daß Heidegger, der in seinen frühen Jahren im Kontakt mit Theologen dachte, etwa seit Mitte der 30er Jahre nicht mehr so, sondern in der Nachbarschaft der Dichter nach dem Heiligen fragt; damit hängt zusammen, daß das leitende Problem für ihn nicht mehr das von Glauben und Wissen ist, sondern das der Sprache im Kontext der „Wesung“ der Wahrheit. – *Fr.-W. v. Herrmann* (Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken, 23–39) kontrastiert die metaphysische Weise, das Seiende – Ding, Tier, Mensch, Gott – als Ausdruck einer Seinsstufung vorzustellen mit Heideggers Ansatz, der versucht, das jeweilige Eigene herauszuheben, also z. B. das nur dem Menschen Eigene (was er also weder teils mit den Tieren, teils mit Gott gemeinsam hat): entwerfend-geworfen gebraucht zu werden für die Wahrheit des Seins bzw. für die Offenbarkeit und Verborgenheit des Seienden in seinem Sein. Dann zeigt v. H. die Veränderungen innerhalb dieses Ansatzes auf: ausgehend vom Humanismusbrief (1946, im Unterschied zu SuZ, 1927), zurück zur Übergänglichen Position der „Beiträge“ (1936–38) und wiederum nach vorne zu „Wozu Dichter“ (1946)? Er legt den Akzent auf die Unterscheidungen: Auch wenn das Heilige sich zeigt, muß dies noch nicht einen Bezug auf Göttliches haben: Es kann offenbleiben, welchen Sinn hinkünftig das Wort „Gott“ selbst haben könne und aus welchem Horizont dieser bestimmt werden könne. Das Heilige könnte ja wieder kommen, aber ohne Gott, also a-theistisch-agnostisch und apersonal, sphärisch. Das Denken kann für dieses Scheinen des Heiligen und evtl. für das „Kommen“ Gottes eine vorbereitende Rolle spielen, wenn es einschwingt in seine eigene Armut, in der es sich „brauchen“ läßt von dem, was wirklich von sich her offenbar ist, in einer Gegenbewegung gegen den technizistischen Entwurf des Seins. Freilich bleibt es auch bei bestem Gelingen des Denkens offen, ob sich das Heilige zeigt oder bloß in ferner, privativer Gestalt, als Frage und Verlangen nach ihm, bleibt. M. a. W.: die Verbergung der Vergessenheit kann aufgehoben werden, nicht aber diese selbst: Das ist der Überschuß der „theologischen Differenz“ über die vom Denken zu erörternde ontologische. – Der Verf. gibt einen Durchblick von souveräner Klarheit; freilich übergeht er bedauerlicherweise die für Christen eher problematischen Aspekte der Heideggerschen Theologie. In diesem Zusammenhang kann man auch fragen, was es heiße, wenn Heidegger sagt, die Gottferne schließe nicht aus, daß hie und da doch ein Gottesbezug gelebt wird, aber es sei heute doch so, „daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt“ (Holzwege 248, zitiert S. 37). War das, auf das