

das wie folgt deutlich: Einerseits, so stellt er heraus, sei Görlands Prologik „szientistisch in einer so reinen Form, daß die Vernunft- und Erkenntniskritik, die von seinen kritizistischen Vorgängern geübt worden war, von ihm als Anthropologismus verworfen wird“ (359), d. h. sein einziges Ziel ist die rein formale Geltungsfundierung. Auf der anderen Seite ist die anthropologische Ausrichtung seiner Überlegungen nicht zu übersehen, denn „überall geht es ihm um Verwirklichung“, nämlich „um Seinsverwirklichung, Gemeinschaftsverwirklichung, Stilverwirklichung, Verwirklichung des Heiligen“ (360), und insofern geht er über Cohens „schmalbrüstigen Subjektivismus“ (361) weit hinaus. „Er sieht sehr ‚objektiv‘, hat ein offenes Auge für die ‚irrationalen‘ Seiten des menschlichen Wesens, erkennt den Wert seiner Emotionalität, vergißt mitnichten die ‚Realitätsbetroffenheit‘ und ergründet seine entwerfende ‚Geschichtlichkeit‘. Aber er sucht, als mißtraue er seiner eigenen ‚ontologischen‘ Einsicht, sein philosophisches Heil ausschließlich bei den Urteilssystemen, die diese verschiedenen ‚Gebiete‘ bereits objektiviert haben“ (ebd.).

V. d. G. würdigt Görland also als Übergangsgestalt, die sich einerseits noch in den Denkbahnen der neukantianischen Systematik bewegt und sich andererseits doch schon ein gutes Stück von deren Anfängen bei Cohen entfernt hat, womit er philosophiehistorisch ohne Zweifel nicht falsch liegt. Im übrigen stellt seine Arbeit trotz mancher zeitbedingter Züge, die nicht zu übersehen sind, die derzeit wohl immer noch eingehendste Beschäftigung mit Görlands Denken dar.

H.-L. OLLIG S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Platon: Sophistes* (Gesamtausgabe, Bd. 19). Hrsg. Ingeborg Schüßler. Frankfurt a. M.: Klostermann 1992. 668 S.

Es handelt sich um eine vierstündige Marburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1924/1925, also kurz bevor Heidegger (H.) sich an die Redaktion von „Sein und Zeit“ machte, dessen Vorspruch ja mit einem Zitat aus dem „Sophistes“ (244 a) einsetzt: „Offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚seiend‘ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.“ Über die Zeiten hinweg grüßt H. Platon als einen der wenigen, die sich die Frage nach dem Sinn von „sein“ gestellt haben, bevor diese Frage, vorläufig-klassisch beantwortet von Aristoteles (205), verstummte, um erst wieder, nach Ansätzen bei Husserl (223 f.), im 20. Jahrhundert aufzutauchen. Den Dialog „Sophistes“ sieht H. auf halbem Wege zwischen Parmenides und Aristoteles. Dieser Weg wird immer wieder als ein Fortschritt bezeichnet, freilich innerhalb der Grenzen der griechischen Ontologie (die andererseits als die bisher einzige ursprüngliche Ontologie beurteilt wird). Mit dieser Einordnung ist das hermeneutische Prinzip gegeben, von der die Deutung des platonischen Textes geführt ist: Unter der Voraussetzung, daß die Ansätze der Ontologie Platons bei Aristoteles ihre reifere, klarere Form gefunden haben, wird Platon immer wieder von Aristoteles her aufgeschlüsselt. Schon der erste Teil der Vorlesung (225 von 650 S.) ist fast ganz dem Aristoteles gewidmet. H. betont zwar, damit wäre Aristoteles nicht einfach als der „Bessere“ hingestellt (11). Dennoch läßt er an zahlreichen Stellen erkennen, daß, ungeachtet der vielleicht gleich großen subjektiven Leistung, das Ergebnis bei Aristoteles deutlicher, besser begründet usw. ist (11. 65. 68. 124. 165. 507. 524. 572. 582 u. ö.). Wenn H. darüber hinaus dem Aristoteles auch in wesentlichen Punkten seiner Kontroverse mit Platon Recht gibt (so bzgl. der platonischen Bezeichnung der Ideen als ὄντως ὄν: 85, vgl. 210, und bzgl. der Transzendenz des Guten: 123), so spielt diese Parteinahme allerdings kaum eine leitende Rolle für die Deutung des Dialogs.

Das Doppelthema des Dialogs, dessen innere Einheit von H. zu Recht unterstrichen und en détail aufgewiesen wird, ist die Wesensbestimmung des Sophisten und die Frage nach der Möglichkeit des Nicht-seins. Das verbindende Element ist dabei der Trug (ψεῦδος), der seinerseits eine Möglichkeit des λόγος ist. Im Zentrum steht m. a. W. der λόγος hinsichtlich seiner Möglichkeit, falsch zu sein, d. h. für H. primär: in die Irre zu führen, zu verdecken. Die Gegenmöglichkeit dazu ist, daß der λόγος das Seiende an ihm selbst sehen läßt, m. a. W. daß er wahr ist. H. ist bemüht, die Bezeichnungen für diese Begriffe nicht so aufzugreifen, wie sie traditionell auf uns gekommen sind, ge-

schweige denn, in den neuesten und präzisesten Fassungen. Vielmehr leitet er ihre Bedeutungen aus dem Kontext selbst ab, in dauerndem Hinblick auf die Konnotationen, wie sie die Etymologie aufdeckt, und damit auch im Hinblick auf die alltägliche Lebenswelt der alten Griechen. Das Wort *λόγος* übersetzt er in diesem Sinne primär mit Rede. Rede ist ein Sagen von etwas über etwas, zu jemandem. Die hier interessierende theoretische Rede (deren ‚existenziale‘ Genesis im Anschluß an Aristoteles, *Met.* I, 1–2: 65–130 vorgeführt wird) hat die Funktion, offenbar zu machen und das so Entborgene zu bewahren. Wenn sie diese Funktion erfüllt, ist sie „wahr“, d. h. entreißt sie ein Sein dem gewöhnlichen Verborgensein. (Man sieht: Wahrheit ist hier nicht primär als Richtigkeit einer Behauptung anvisiert, sondern als zu entdeckende: also vom Interesse der Forschung aus). H. weist jedoch darauf hin, daß das Eigene der Rede gerade nicht die Wahrheit ist, sondern vielmehr die mögliche Falschheit. Ohne Rede gibt es keine Falschheit, während die Wahrheit der Rede nicht qua Rede zukommt, sondern nur dadurch, daß diese eine schon anfänglich eröffnete einfache (d. h. nicht mehr synthetisch-analytische strukturierte) Erschlossenheit übernimmt (196 f.). Ursprüngliche Weisen, in denen sich Sachverhalte erschließen, sind sinnliche Wahrnehmung oder geistiges Vernehmen: diese sind freilich qua menschliche Möglichkeiten ebenso auf das Durchsprechen (*διαλέγεσθαι*) angewiesen wie umgekehrt das Reden auf sie. Sinnliche Wahrnehmung, die nicht durchgesprochen wird, ist vor-menschlich; geistiges Vernehmen, das an sich *logos*-frei ist, ist, als unvermitteltes und dauerhaftes, eine übermenschliche Möglichkeit. In einer ausführlichen Interpretation von *Nik. Eth.* VI legt H. die gegenseitige Abhängigkeit von *λόγος* und *αἴσθησις* bzw. *νοῦς* in den Weisen des *ἀληθεύειν* dar. Spitzenformen sind einerseits die *σοφία*, andererseits die *φρόνησις* (die zum Ernst des Handelns gehörende Selbstdurchsichtigkeit, die H. kühn dem Gewissen annähert: 52, 56). Die Pointe dieser Ausführungen liegt in der phänomenologischen, auch aus der etwas späteren Kant-Deutung H.s bekannten These, daß alles Denken nicht nur aus der Anschauung lebe, sondern sich auch in einer Anschauung vollende. Den ersten Sachverhalt, der banal zu sein scheint, deutet H. so, daß das Geredete, das, losgelöst von der effektiven Bemühung um die sich zeigende Sache, einfach so weitergegeben („gelernt“) werden kann, immer in der Gefahr steht, zu bloßem „bodenlosen“ Gerede zu werden, so daß die der Verborgenheit entrittene Wahrheit in eine neue Form von Verdeckung abrutscht; in diesem Zusammenhang hat „das *ἀληθεύειν* jeweils den Sinn, das Dasein gegen das Verfallen an das *λεγόμενον* in Stand zu bringen, dergestalt, daß es in diesem Sein nicht getäuscht werden kann“ (47; vgl. 27). Der zweite Sachverhalt betrifft die Rolle der Dialektik bei Platon: diese bestehe darin, immer wieder das Gerede zu durchbrechen auf die in ihm gemeinte Sache hin, die so „in einer ersten Anzeige erstmalig und in ihrem nächsten Aussehen“ vorgegeben wird (197). Die Dialektik – in ihren beiden Momenten *συναγωγή* und *διαίρεσις*: 332 f. – hat also eine unverzichtbare, aber nur dienende Funktion für die Anschauung, d. h. für die Vergegenwärtigung der Sache an ihr selbst, m. a. W. für das Heraus-sehen der einheitlichen, allem grundgebenden Idee von etwas: vgl. 349. Der Anschauung gegenüber ist sie keine höhere Erkenntnisweise, was auch Platon selbst, der doch – anders als Aristoteles – die Möglichkeiten der Dialektik überschätze (199), gesehen habe (198, 337).

Der Sophist ist das zum Verwechseln ähnliche Negativbild des Philosophen; nur indem das Sophistische durchsichtig gemacht wird, wird sich der Philosoph selbst hinsichtlich seines ihn immer begleitenden Un-Wesens und damit indirekt hinsichtlich seines eigenen Wesens durchsichtig. H. hält deshalb dafür, daß Platon keinen eigenen Dialog über den Philosophen geschrieben habe, sondern die Bestimmung des Philosophen, ganz sokratisch, im „Sophistes“ vollzieht: teils eben durch die Analyse des Gegenphänomens, teils durch die dort dokumentierte, ernsthaft philosophische Arbeit selbst. „Arbeit“, „Forschung“ und „Wissenschaft“ sind dabei die Titel, unter die H. immer wieder ebensowohl Platons wie sein eigenes Tun stellt. Dem Weltanschauungsbedürfnis wird die „wissenschaftliche Philosophie“ entgegengestellt, die ihr eigenes Pathos hat (254–257). Noch ist nichts zu spüren von H.s späterer Problematisierung der Wissenschaft. Immerhin wird schon festgehalten: Wahrheit ist Sachlichkeit, aber nicht notwendig Allgemeingültigkeit; die Wahrheit der Wissenschaft bemißt sich von der Sache her, nicht von einem freischwebenden Begriff der Wissenschaftlichkeit (24).

Dieser hat, ganz formal gesehen, seinen Kern in der Sachindifferenz der „Logik“. Diese ist im Grunde das zentrale Thema der Vorlesung (vgl. 223–225). Es geht natürlich nicht um formale Logik als solche, sondern um die in der formalen Logik implizierte transzendente Logik, d. h. um den Entwurf eines bestimmten Sinnes von „sein“. H. geht zu jenen Phasen der Philosophiegeschichte zurück, in denen sich das Logische ausgebildet hat, ausgehend vom gemeinsamen Durchsprechen einer sich anfänglich zeigenden Sache auf ihr eigentliches Sein hin. Weil Aristoteles, der Begründer der Logik als Wissenschaft, hier schon zu vollkommen ist, wird auf den platonischen „Sophistes“ Bezug genommen, in dessen z. T. tastenden Schritten beobachtet werden kann, wie sich der λόγος auf sich selbst stellt und so als Horizont der Seinsaneignung etabliert. Ist doch der Sophist jemand (wie auch der Philosoph), für dessen „Existenz“ das Reden zentral ist, wobei es für die „Wissenschaft“ des Sophisten allerdings kennzeichnend ist, daß sie ganz im Bereich der täuschenden τέχνη bleibt, während der λόγος des Philosophen dem νοῦς verpflichtet ist, der Erschlossenheit des Seins, die sich zugleich auf den Gehalt des λογίζεσθαι qua philosophischer Theorie wie auf die Vollzugsform der philosophischen Praxis unter der Führung der φρόνησις („Gewissen“) bezieht. Im Unterschied zur τέχνη und auch zum λόγος, die verschiedene Wege zum selben Ziel gehen können, und deren Ergebnis gut oder schlecht bzw. wahr oder falsch ausfallen kann, gibt es für den νοῦς keine Alternativen: wenn er nur stattfindet, trifft er auch schon das Wahre bzw. Gute; eine Täuschung ist ebenso ausgeschlossen wie bei der Erfassung der je eigenen sensiblea durch einen leiblichen Sinn.

Hier setzt nun die „destruktive“ Bewegung ein, d. h. die Absetzung H.s von der andererseits doch so überaus geschätzten „griechischen“ Denkart (86 u. ö.). Für Aristoteles hat, unter den beiden höchsten, vom νοῦς lebenden Weisen des „Aufdeckens“, nämlich der Prinzipienwissenschaft σοφία und der Handlungsdurchsichtigkeit φρόνησις, die erstere einen gewissen Vorrang (130). Warum? Das hängt mit dem besonderen griechischen Verständnis von Sein qua Gegenwärtigkeit zusammen: „Das Seiende, das in griechischem Sinne das eigentliche Sein ist, ist die Welt bzw. das αἶν“ (69). Diese Antwort hat im Grunde denselben Sinn wie die Antwort auf die andere Frage: wie es komme, daß das Sein, das doch von sich her dem νοῦς und nur sekundär dem λόγος korrespondiert, mehr und mehr unter dessen Horizont gerate: Der „Einbruch des λόγος ... in die Fragestellung nach dem ὄν, ist dadurch motiviert, daß das ὄν, das Sein des Seienden selbst, primär als Anwesenheit interpretiert ist und der λόγος die Art ist, in der ich mir etwas ... primär vergegenwärtige“ (225; vgl. 206. 224 f. 398. 466 f. u. ö.). „Immer“ und „Gegenwart“ aber sind Modi der Zeit. Im Hintergrund der griechischen – und aller davon abkünftigen – Ontologie und Logik steht also eine bestimmte Erfahrung der Zeit, – eine Erfahrung, die auch anders sein könnte; eine Erfahrung auch, die heute nicht mehr die unsere ist, so daß die Philosophie heute, die immer noch mit den alten griechischen Begriffen weiterarbeitet, in gewisser Weise *neben* den lebendigen Existenzweisen steht. Sollen Fundamentalwissenschaft und Leben wieder zusammenfinden, so muß eine Besinnung auf die „Zeit“ als Horizont der Seinsauslegung stattfinden. Und dies – die beiden Teile von „Sein und Zeit“ kündigen sich an! – in doppelter Weise: in einer Besinnung auf die Geschichtlichkeit philosophischer Existenz und in einer Phänomenologie des Seins selbst.

Da es zum Philosophieren gehört, die Voraussetzungen der wissenschaftlichen und alltäglichen Überzeugungen aufzudecken, gehört dazu auch die Idee des je neuen Anfangs. Als je neu „anfangende“ Denker schulden wir unsere überlieferten Möglichkeiten jedoch den Früheren; das – von diesem Problem aus zu verstehende! – „Schuldigsein“ von „Sein und Zeit“ taucht auf (11). Vor aller historisch darstellbaren Wirkungsgeschichte beruht die Kontinuität der Geistesgeschichte (229) darin, daß wir alle Erben sind: zunächst freilich faktisch und unbewußt. Radikaler Neuanfang kann also nur heißen, sich der Abhängigkeit von den Alten bewußt zu werden, um das von diesen Geleistete im Akt möglichst ursprünglicher Aneignung zugleich in die Vergangenheit zurückzustößen.

Daß eine gewisse Erfahrung der Zeit als Horizont der Seinsdeutung der alten Griechen fungierte, zeigt sich an mehreren Indizien: Erstens: Der Gegensatz zwischen Bewegtheit („immer anders“) und Ruhe („immer gleich“) charakterisiert einerseits den

Unterschied der praktischen von den theoretischen Weisen des ἀληθεύειν und damit dieses selbst und somit die Universalität gegenständlichen Sinnes, – andererseits den Unterschied zwischen der Bewegtheit (κίνησις) des Seienden, das lebt und erkennt, und der Ständigkeit (στάσις) des Seienden, das erkannt wird (579 zu Soph. 255 e11 ff.). Diese Bewegtheit ist schon auf der Ebene der Sinnlichkeit bestimmt durch die Dialektik zwischen dem je augenblicklichen Wahrnehmen und dem Behalten (μνήμη), wodurch ein Gegenwärtigen und, im Zurückkommen vom Behalten zum je Präsenten (ἀνά-μνησις), ein Wahrnehmen-als-... möglich wird (vgl. 71–78). „Das Gegenwärtighalten als Zugangsart zum Seienden hält sich durch bis zur σοφία, in der sich das Gegenwärtige ausdrücklich auf die ἀρχαί bezieht“ (94), die im eminenten Sinn gegenwärtig und „immer“ sind. Zweitens geht es damit aber auch schon und vor allem um die Möglichkeit der „Abhebung“ des Seins vom Seienden. Diese Abhebung muß nach dem, was bisher zum Verhältnis von λόγος und νοῦς gesagt worden ist, den Charakter einer Art von („kategorialer“) „Anschauung“ [Husserl] haben. Mit ihr steht und fällt die Möglichkeit einer Onto-logie. Abhebung kann nicht bloß willkürliche Konstruktion sein, wenn Ontologie nicht sofort dem Einspruch des Nominalismus zum Opfer fallen darf. Sie kann nur etwas ausdrücklich sehen lassen, was sich schon von sich her gegen die Unmittelbarkeit des Empirischen abhebt: als etwas, was diesem „immer schon“ („a priori“) vorausgegangen ist. Es geht also um die (später so genannte) „ontologische Differenz“, für die bei den alten Ioniern und Eleaten noch gar kein Verständnis da war, die sich aber bei Platon und noch mehr bei Aristoteles langsam Bahn bricht. Haben wir bei den zuerst Genannten nur das τί (und, sprachphilosophisch formuliert, den λόγος nur qua Nennen), so tritt dann der λόγος als entbergendes Mitteilen von etwas als etwas, als τί κατὰ τινός, hervor, wobei sich alle drei Bestandteile dieser Formel als ihrerseits reich strukturiert erweisen. Trotzdem wird die Seinsfrage von den Griechen immer noch so behandelt, daß sie fragen, durch welches Seiende das Sein am besten repräsentiert wird: so kommt es zur Ontologie qua ἐπιστήμη θεολογική, zur Wissenschaft vom Ganzen und Umgreifenden, vom Himmel. Für H. ist diese – im Rahmen der griechischen Voraussetzungen – relativ leicht verständlich (223–225), im Unterschied zur Wissenschaft vom ὄν ἢ ὄν, der später so genannten Ontologie. Das Problem ist eben die ontologische Differenz und die „Allgemeinheit“ des Seins im Bezug auf alles Seiende. Bei Platon gehen Sein und Seiendes noch ständig durcheinander, wenn er z. B. das Sein (ιδέα) ein ὄντως ὄν nennt (211).

H. macht sich (46 f.) die Apriorität der Platonischen ιδέα vom aristotelischen εἶδος her deutlich: Im Kontext des Herstellens zeigt sich die vollendete Gestalt eines Seienden als solche und getrennt vom (noch gar nicht vorhandenen) Produkt; die Möglichkeit, etwas Vorhandenes *als etwas* zu begreifen, d. h. die Möglichkeit, einen Wesensbegriff zu bilden, zehre also von der Möglichkeit des entwerfenden Hinschauens, das zur τέχνη gehört. Die Vorgängigkeit des Wesens für das Seiende lebt von der Vorgängigkeit des Vorbilds für die Herstellung, m. a. W., wie H. später im Anschluß an Kant sagen wird, von der produktiven Einbildungskraft, deren „Milieu“ (248) die ekstatische Zeit ist. Die Vorstrukturiertheit des Feldes möglicher Prädikate wird hier also versuchsweise als ein Resultat der Welterfahrung des homo faber interpretiert; damit ist der Weg eröffnet, der in den 30er Jahren, auf dem Umweg über Nietzsches Metaphysikkritik, zum Begriff der „Machenschaft“ führen wird. – Daß eine ganz andere Zeiterfahrung, die nicht an der τέχνη und ἐπιστήμη, sondern an der φρόνησις einsetzt, möglich ist und eine andere Ontologie ergibt, deutet H. nur extrem skizzenhaft an: In der menschlichen *Existenz* liege, und zwar noch viel ursprünglicher als in der τέχνη, ein Unterschied des Seins vom Seienden vor, insofern im Gewissen das Sein, das wir zu sein haben, als solches erschlossen ist; das Gewissen ist ein Wissen, das man wesentlich nicht vergessen kann, das also reine, aber nicht bloß momentane (Selbst-)Gegenwart ist (56); vgl. auch den Hinweis auf Luther (371) und die Anspielungen auf Kierkegaard (52. 54). –

Auf die Einzelheiten der Interpretation des „Sophistes“, die H. in z. T. großer Ausführlichkeit gibt, kann im Rahmen dieser Rez. nicht eingegangen werden. Für den Leser, der nicht schon ein ausgeprägtes Interesse an Platon im allgemeinen und an diesem Dialog im besonderen mitbringt und nicht besonders gut Griechisch kann – und viel-

leicht sogar für denjenigen, der diese Voraussetzungen erfüllt – ist diese bisher längste Edition einer H.-Vorlesung eine keineswegs immer fesselnde Lektüre. Wie oft bei H., sind die sachlich entscheidenden Aussagen, auf die es ankommt, eher angedeutet als streng ausgeführt, – eher für das suchende Durchsprechen des Lesers versteckt, als im Ergebnis durchsichtig präsentiert.

Abgesehen von dem aristotelisierenden Akzent, der schon erwähnt wurde, macht die Interpretation von einem phänomenologischen Instrumentar Gebrauch; Bemerkungen zur Phänomenologie im Kontext der zeitgenössischen Philosophie sind ihr beigegeben. Platon (und Aristoteles) werden als Meister des Aufweisens und Sehenslassen dessen verstanden, was im alltäglichen Orientierungswissen an leitenden Strukturen steckt, gewissermaßen als phänomenologische Ontologen, deren Arbeit eine gewisse Verwandtschaft mit den Analysen von Husserls „Logischen Untersuchungen“ aufweist. Sogar der Gedanke der Konstitution klingt an, allerdings außerhalb aller Subjekt-Objekt-Theorie, wenn H. von einer Genesis des Seienden als solchen aus seinen „Stämmen“ (γέννη) und ἀρχαί spricht.

Man kann sich fragen, ob H.s Interpretation von den heutigen Interpreten Platons und speziell des „Sophistes“ als hilfreich empfunden werden wird. Wenn ja, dann wird sie sicher auch und zuerst als Erschütterung eingeübter Deutungsweisen empfunden werden. Die neuere Platon-Exegese arbeitet ja vor allem mit dem Instrumentarium der modernen Logik, während H. Platon gerade erforscht, um hinter die verschwiegenen ontologischen Voraussetzungen der Logik überhaupt zu kommen. Der naiv-anachronistischen Unterstellung einer späteren Terminologie setzt er – in ebensolcher Gewalttätigkeit – den Ansatz bei der griechischen Alltagssprache, ja bei deren Wurzeln, entgegen. Der sich daraus ergebende Verfremdungseffekt hat sicher seine heilsamen Seiten, obgleich er auch der Gefahr der Mystifizierung Vorschub leisten kann, weil die Formulierungen so fremd, wie sie für uns in ihrer wörtlichen Übersetzung klingen, für die Griechen selbst ja nicht geklungen haben.

Noch ein kurzes Wort zur Edition! *Ingeborg Schüßler*, die Herausgeberin, hat eine Herkulesarbeit geleistet. Bewundernswert ist die Leistung der Textkompilation aufgrund heterogenster Vorlagen, bes. im I. Teil, der primär aufgrund von H.s in mannigfachen Zetteln vorliegenden Notizen erstellt werden mußte, während für den II. Teil die von H. autorisierte Nachschrift von S. Moser zur Verfügung stand. Die Hrsg. hat versucht, möglichst alle Gedanken-Materialien in einen lesbaren und kontinuierlichen Text einzuarbeiten. Wo das nicht gut ging, wurden zahlreiche kleinere Stücke in den Anhang verwiesen, – was insofern eine gute Entscheidung war, als dadurch der Text entlastet wurde, obwohl man im Anhang fast nichts findet, was nicht auch schon im Text stünde. Der Hrsg. verdankt man auch eine hilfreiche, sehr ins einzelne gehende Gliederung des Textes und des Inhaltsverzeichnisses. Im Unterschied zu anderen Bänden der Gesamtausgabe findet man sorgfältige Nachweise der von H. verwendeten Textausgaben und Literatur; gelegentlich wird die Herkunft einzelner Formulierungen (aus dem Mskr. H.s oder aus einer der Nachschriften) angezeigt. Dennoch geriet mir die Lektüre gelegentlich zur mühsamen Pflichtaufgabe, deren Ende herbeigeseht wurde. Man denkt sich: durch radikale Kürzungen und Zusammenfassungen hätte der Text an Lesbarkeit gewonnen; eine Textfassung, die die Vorlesungs-Mss. und -Nachschriften möglichst vollständig zu Wort kommen lassen will, ist zwar sehr „authentisch“, eignet sich aber *tale quale* nur recht bedingt für die Publikation. Jedoch steht solche Radikalität leider nur dem Autor selbst, nicht dem Herausgeber zu.

G. HAEFFNER S. J.

PIETROWICZ, STEPHAN, *Helmuth Plessner*. *Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*. Freiburg-München: Alber 1992. 537 S., mit einem Personen- u. Sachregister.

Äußerlicher Anlaß für viele Erinnerungen an Helmuth Plessner im Jahr 1992 war sein hundertster Geburtstag, und es waren vor allem seine sozialphilosophischen Schriften, die einer breiteren Öffentlichkeit als lohnende Lektüre ins Bewußtsein gerufen wurden. In der ersten Hälfte der achtziger Jahre wurden nahezu alle Schriften