

– Was ist neu gegenüber „Sein und Zeit“? Die Welt als „Spiel“, die (freilich nur) anfängliche Analyse von so etwas wie Weltanschauung, die deutlichere Situierung des „Seinsverständnisses“ im Bezug auf Wissenschaft und In-der-Welt-Sein, eine (allerdings nur rohe) Skizze des „mythischen Daseins“, dem eine Art Mythos des Philosophierens antwortet. – Die Edition, die Ina Saame nach dem Tode ihres Mannes vollendete, hat im großen und ganzen einen gut lesbaren Text erbracht. Man kann als Außenstehender ja wohl kaum ermesen, welche Mühe der Preis solcher Editionsarbeit ist. Der Band gehört sicher zu den wichtigeren in der „Gesamtausgabe“. G. HAEFFNER S. J.

HEIDEGGER, MARTIN. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929) (Gesamtausgabe, Bd. 28). Hrsg. *Claudius Strube*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997. 367 S.

Die philosophische Problemlage der (damaligen) Gegenwart sieht Heidegger (H.) durch zwei Tendenzen bestimmt: eine Tendenz zur philosophischen Anthropologie und eine zu einer Erneuerung der Metaphysik. Beide Tendenzen bedürfen seines Erachtens der Klärung. Die philosophische Anthropologie muß abgegrenzt werden gegen eine (noch so allgemeine) empirische Theorie über den Menschen; die Tendenz zur Metaphysik muß sich deren Möglichkeit vergewissern. Beide Tendenzen konvergieren insofern, als der Mensch das Wesen ist, das Weltanschauungen und metaphysische Systeme produziert; er ist das *animal metaphysicum*. Die Wurzel der Metaphysik ist also zugleich das Wesen des Menschen. Damit sind wir bei Kants berühmtem Satz, die Antwort auf die drei, die spezielle Metaphysik beschäftigenden Fragen (Was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen?) enthalte zugleich die Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? M.a.W.: es ist zuerst zu klären, was die gegliederte Einheit einer endlichen Vernunft (= „Dasein“) ausmache, bevor man fragen könne, wie sich diese im Menschen realisiere und was Metaphysik sein könne. Von diesem (aus dem etwa gleichzeitig verfaßten Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“ schon bekannten) Ansatz her wendet sich nun H. dem Denken des deutschen Idealismus zu, um zu sehen, ob das Denken der Gegenwart (und somit nicht zuletzt sein eigenes) jenem „standhalten“ könne. Er behandelt die drei Klassiker Fichte, Schelling und Hegel in der üblichen, von Kroner und Hartmann geprägten Reihenfolge, die das jeweilige Spätwerk der beiden ersten kaum beachtet.

Das Hauptgewicht der Vorlesung liegt in der Präsentation *Fichtes*, zu dem H. bei aller Unterschiedenheit eine gewisse Affinität mit seiner eigenen Daseinsanalytik feststellt. Als Text dient H. die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794. Deren drei „Grundsätze“ werden detailliert interpretiert, allerdings nicht in philologisch-historischer Perspektive, sondern im Licht der in „Sein und Zeit“ ausgearbeiteten „Seinsfrage“: das Seiende trete bei Fichte auf als das Gewußte eines Wissens, als Gegenstand; das Sein als Vollzugsrealität des Wissens selbst.

Fichte geht von den jedermann bekannten und von niemand bezweifelten „logischen Gesetzen“ aus. Obwohl sie aber *quoad nos* das Gewisseste sind, sind sie doch *quoad se* zurückzuführen auf und „abzuleiten“ aus der Tathandlung des Setzens und des zu Setzenden, d. h. der Gegenständlichkeit. Die Logik ist also für Fichte (ebensowenig wie für H.) nicht die philosophische Fundamentalwissenschaft. Denn das Gewußte, dessen Form die Logik thematisiert, kann nicht sein ohne ein seiner selbst bewußtes Subjekt, das transzendente „Ich“. Dieses ist reine Tätigkeit, Akt, niemals ein Objekt, Vorhandenes; und doch hat es Sein, aber nicht in der Form des „ist“, sondern des „bin“. Fichte gehe es zwar um das systematische Ausmessen des apriori Gewußten, um ein System des Wissens; dennoch sieht H. bei ihm untergründig die Seinsfrage lebendig: einerseits in der Form der Frage nach dem Sein des Ich und andererseits in der Suche nach der ursprünglichen Wahrheit des Seins selbst, die Fichte freilich auf Gewißheit verenge. – Die drei Grundsätze (der Identität, des Nichtwiderspruchs, des Satzes vom Grund) entsprechen den Grundstrukturen des Gesetzten überhaupt: Identität mit sich selbst; Nicht-Identität mit dem Entgegengesetzten; teilweise Überschneidung und Unterscheidung (σύνθεσις καὶ διαίρεσις) zwischen Subjekt und Prädikat. Die je späteren Sätze setzen die früheren voraus, sind aus diesen aber nicht ableitbar. Negation und Grund sind gegenüber

der Identität neu. Dennoch: „Gleichursprünglichkeit“ (72): „Das Entgegensetzen als ein solches, das Setzen im Wie des Entgegen, ... entspringt nicht aus dem Setzen, sondern ist mit diesem gleichursprünglich; es ist nicht aus einem früheren Setzen ableitbar.“ – Was aber für das Gesetzte gilt, gilt auch für das Setzen bzw. das Setzende. Identität z. B. gibt es nicht nur auf der objektiven Ebene, die der Satz „A=A“ ausdrückt, sondern auch und primär auf der Ebene der vorobjektiv-akthaften Identität des Ich. Auch die (von der Identität umgriffene) Nicht-Identität ist dort, indem sich das Ich teils in der Reflexion selbst entgegengesetzt, teils wesentlich auf das Gegenständliche, das Nicht-Ich (H.: das Vorhandene) bezieht. H. interpretiert: „Ich setzt schlechthin ein Nicht-Ich = das Ich ist seinem ursprünglichen Wesen nach gegenstehenlassend“ (78); zum Ich gehört ein Horizont von Gegenständlichkeit, den sich das Ich entgegenhält als Offenheit für Anderes. (H. deutet Fichte realistisch: Setzung des Nicht-Ich ist nicht Schaffen oder bloß Einbilden, sondern: „Das Ich verhält sich zu einem Spielraum von Gegenständlichkeit“, damit es überhaupt Anderes und Gegebenes für es geben könne: 291). Dessen Gegenständlichkeit aber (da hätten Kant und Fichte recht) läßt sich nicht aufklären durch den Hinweis auf Vorgänge im Gegenständlichen, sondern nur durch eine transzendente Reflexion auf Subjektivität; m. a. W. das „Onto-logische“ habe seine eigene Wahrheit, die die des Ontischen fundiere. „Umgekehrt: An der Problematik des Nicht-Ich lernen, was Frage nach Ich-heit besagt: auch hier nicht psychologisch-anthropologische Iche voraussetzen und ihr Gemeinsames abstrahieren, sondern im ursprgl. Ich-Sein dieses je eigene Ich-Sein in seinem Wesen ergreifen, auf der Tat ergreifen, im Wie seines Handelns.“ (78) – Als das Prinzip seiner Auslegung bekennt H.: Wir müssen „gerade in dem, was Fichte nicht eigens behandelt, worauf er gleichsam *nur auch* stößt, den wesentlichen Gehalt seines Philosophierens suchen“ (82). Denn so, wie der deutsche Idealismus seine Problematik aufgefaßt habe, sei sie „nicht ursprünglich. Weder hinsichtlich der Seinsfrage noch hinsichtlich der Metaphysik des Daseins“ (78). Alles stehe unter der Botmäßigkeit des Aufbaus eines auf Einstimmigkeit abgestimmten Systems, das ausgeht von der Selbstgewißheit des Ich-denke. Hinzu komme bei Fichte eine spezifische „Enge“ des Ansatzes, im Vergleich mit Schelling oder gar Hegel, aber selbst mit Kant, dessen reiche Naturlehre bei Fichte ganz zum Nicht-Ich formalisiert und dessen „Kritik der Urteilskraft“ nicht aufgegriffen werde. Auch übersehe Fichte, wie grundlegend das Ich selbst vom Seienden (dem „Nicht-Ich“) „eingenommen“ ist. Er nehme ja das Nicht-Ich immer als $\mu\eta$ öv, als etwas, was eigentlich nicht sein sollte, ganz anders als H. es tat in seiner Lehre vom Geworfensein des Daseins in die Welt. Dennoch findet H. bei Fichte „wichtige Einblicke“. Da sei zunächst die Abweisung des „Dogmatismus“, d. h. des Irrwegs, Ontologisches durch Ontisches aufzuklären. Dann findet H. für seine eigene Auffassung des Daseins als reiner „Zeitlichkeit“ (Bewegtheit) einen Vorläufer in Fichtes These, daß die Substantialität des Ich in seinem „Wechsel“ liege: zwischen der reinen, tätigen Selbstsetzung und der darin liegenden Setzung einer Entgegensetzung. Das schwingende, schwebende Verhältnis des Zwischen, die schwebende Einheit von Tun und Leiden mache die Substanz der Tathandlung aus.

Im Hinblick auf *Schelling* beschränkt sich H. auf wenige Hinweise. Schelling sei zunächst wie Fichte Ich-Philosoph gewesen, habe aber dann die Gegensatzstruktur des Ich in der Natur wiedergefunden, in die er (was H. „bedenklich“ findet) das Ich sogar einordnet. Dann folge das Identitätssystem, das den Gegensatz überhaupt und zwischen Ich und Natur ausgleiche. Aber all das sei noch Vorbereitung, noch nicht Schellings „Eigenes“. Worin dies bestehe, sagt H. nicht. Vermutlich denkt er aber an die *Freiheitschrift* von 1809.

Hegel gehe schon von der absoluten Identität aus: sowohl das Ich wie die Natur sind Subjekt-Objekt. H. bespricht den Ansatz des Hegelschen Denkens in der „Differenzschrift“ und in der „Jenenser Logik“, die Idee der „Phänomenologie des Geistes“ und das Problem des Anfangs der Wissenschaft aus der „Logik“. Seine Auseinandersetzung mit Hegel ist von folgenden zwei Prinzipien geleitet: Erstens sei es nicht möglich, dem Standpunkt Hegels einen anderen Standpunkt entgegenzusetzen, da Hegel alle möglichen Gegensätze schon in seinem System aufgehoben habe, wohl aber sei es möglich, den Blick auf das von Hegel Übergangene zu richten: auf die Frage der Ermöglichung endlicher Subjektivität als solcher und d. h. auf die Seinsfrage. Zweitens: Obwohl es

heute keine „echten“ Hegelianer mehr gebe, so gehöre Hegels Philosophie doch zu unserem Dasein, mit dem wir uns auseinandersetzen müssen. – Den Grundgegensatz seines eigenen Ansatzes zu dem Hegels sieht H. so: 1. Für Hegel müsse die Wahrheit Systemcharakter haben, weil Identität das Letzte sei; aber diese Identität ergebe sich aus der cartesianischen Vorstellung von Gewißheit, die selbst zu hinterfragen sei (231); 2. Gegen Hegels Ansatz bei der unendlichen Idee setzt H. mit Kant die Endlichkeit des Daseins; dies aber in neuer Deutung, nicht einfach in einem Rückgang zu Kant, denn „Kant ist Hegel grundsätzlich nicht gewachsen“ (209). 3. Für Hegel entspringt die Zeit aus der Ewigkeit, der reinen Gegenwart des Geistes; H. hingegen läßt umgekehrt die Idee der Ewigkeit aus der der Zeit hervorgehen, denn „Gegenwart“ sei ein Zeitcharakter, der sich nicht absolut-setzen lasse; im übrigen „entstamme“ schon die Idee des Absoluten als Subjekt-Objekt-Synthese „der Endlichkeit als solcher“ (212); auch fragt H.: „sind“ wir denn wirklich so in der Ewigkeit wie in der Zeit? Hegels Argument, der Begriff der Zeit sei, wie jeder Begriff, etwas Ewiges, hält H. für sophistisch (8213). – Kant und Descartes sind in H.s Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus überall mit da. H. sieht Kant einerseits in der Linie von Descartes, andererseits reicher, freier, nicht so durchgängig auf Gewißheit gestimmt; die Idealisten aber griffen der Sache nach hinter Kant auf Descartes' Grundstellung zurück. Bei Hegel sehe man die Vollendung dieser Linie, und darüber hinaus, durch die Integration des Aristoteles, der ganzen abendländischen Philosophiegeschichte. Diese habe, wie Hegel richtig erkannt habe, ihre eigene innere Folgerichtigkeit: aus der Folge der Probleme müssen die einzelnen Positionen begriffen werden, nicht (nur? primär?) aus außerphilosophischen Motiven (wie aus religiösen oder gesellschaftlichen). Die „Problematik des deutschen Idealismus ist die innere Vollendung der abendländischen Metaphysik in sich selbst. Gerade weil in der abendländischen Metaphysik das Zentralproblem [wie ist Metaphysik, Seinsverständnis, nl. aus Zeitlichkeit, möglich] nicht zum Austrag kam, mußte sie *diese* Vollendung bei Hegel gewinnen“ (333; cf 334; cf 262). Gegen die „Vollendung“ setzt H. die „Wiederholung“, die einer anderen Erfahrung der Geschichtlichkeit als der Hegelschen entspricht: 263. – Hegels Stellung zu Kant stehe in der „schärfsten Gegenstellung zur unsrigen“ (260). Sie ist enthalten in dem Satz: das Endliche als solches zu erfassen, heiße, über das Endliche hinaus im Unendlichen zu sein. H. setzt dem entgegen: Das gilt nur, wenn man „sein“ mit Bewußtsein gleichsetze, was aber verboten sei. Unser Wissen habe zwar etwas Unendliches, aber es bleibe das Wissen eines endlichen Seienden, das gerade in diesem Wissen seiner Endlichkeit gewahr werde (339f.).

Da H. in seiner Kant-Deutung der Einbildungskraft die zentrale Funktion unter den Vermögen des Subjekts zuerkannt hat, interessiert ihn die Stelle, die sie im Denken der Idealisten einnimmt. Sie werde von den Idealisten viel besprochen, aber im Wesen verschüttet. Die transzendente Einbildungskraft sei bildend, insofern sie in einer apriorischen Synthesis Anschauung vor-bildend ermögliche (323, 326f.). In ihr liege der Ansatz zur Aufhellung der Endlichkeit, d. h. der Einheit von Spontaneität und Rezeptivität. Dieser Einheit war Fichte auf der Spur, wenn er festhielt, daß etwas „gegeben“ nur sein könne als Widerstand gegen ein Streben. Daß er dieses Streben freilich als Streben nach seiner eigenen inneren Unendlichkeit, weg von der Endlichkeit, deutet, ist eine andere Sache. Für H. kann nur von der Einbildungskraft her aufgeklärt werden, was Bewußtsein ist; von ihrer Zeitlichkeit her werde aber alle angebliche Absolutheit des Bewußtseins und Ich erschüttert (302, 323, 339). Bei Hegel fänden sich „Sätze über die Einbildungskraft, die ich selbst aus Hegel abgeschrieben haben könnte! Und doch gerade hier die Stelle, an der der schärfste Gegensatz deutlich wird“ (200): „Hegel sieht und würdigt die transzendente Einbildungskraft, weil Erscheinung des Absoluten als Identität. Synthesis, *Unendlichkeit*. Wir finden und würdigen die Einbildungskraft, weil Ansatz zur Aufhellung der Endlichkeit.“ (262)

Was will H., wenn er Fichte und Hegel interpretiert? Sein Standpunkt ist dabei der von „Sein und Zeit“ und von „Kant und das Problem der Metaphysik“. Daß sich dieser Standpunkt in der Auseinandersetzung mit den Idealisten modifizieren würde, kann ich nicht erkennen, höchstens wird das Problem der Metaphysik überhaupt und der Einheit ihrer Geschichte deutlicher akzentuiert. H. will vielmehr in der Auseinandersetzung mit der idealistischen Fortführung Kants, die diametral seiner eigenen relecture, die ganz auf

„Endlichkeit“ geht, entgegensteht, die Solidität seiner Art der „Seinsfrage“ erproben. Darin liegt indirekt eine letzte Zurückweisung des Neukantianismus, den H. durch Hegelsche Prämissen bestimmt sieht (201). Die Deutung Fichtes steht im Werk H.s wohl allein, während später Schelling und Hegel noch mehrfach aufgegriffen werden.

Der Text gibt Einblick in eine Vorlesung, der sicher nicht leicht zu folgen war, besonders im Teil über Fichte. Denn dort gehen zwei Dinge, nämlich die objektive Auslegung und die Interpretation auf das Problem von „Sein und Zeit“ hin, oft sehr durcheinander. Im Anhang findet man eine Mitschrift aus einer zweiten Vorlesung des SS 1929: Eine „Einführung in das akademische Studium“, die ihren Ausgang nimmt bei Platons „Höhlengleichnis“. – Die Edition bietet den „Stoff“ der Vorlesung in drei literarischen Formen: Sie gibt H.s Vorlesungsmanuskript wieder, außerdem Einzelblätter mit Notizen H.s, die dem Manuskript beigelegt haben und schließlich Ausschnitte aus Mit- bzw. Nachschriften, wo deren Inhalt z. T. über die Vorlage H.s hinausging. Der Herausgeber hat also darauf verzichtet, aus allen drei Quellen einen flüssig lesbaren und möglichst komprehensiven Text zu bauen. Wenngleich dabei die Verständlichkeit des eigentlichen Texts etwas gelitten hat, der gelegentlich nur unvollständige Sätze oder Stichworte enthält, ist diese Entscheidung wohl unter quellenkritischer Hinsicht gerechtfertigt. – Obwohl diese Vorlesung m. E. nicht zu den wichtigsten H.s zu zählen ist, gibt sie doch einen Eindruck von seiner ersten Begegnung mit der Welt Fichtes und Hegels.

G. HAEFFNER S. J.

2. Systematische Philosophie

PRAGMATIK. HANDBUCH PRAGMATISCHEN DENKENS. Hrsg. *Herbert Stachowiak*. – Bd. V: *Pragmatische Tendenzen in der Wissenschaftstheorie*. Hrsg. *Herbert Stachowiak*. Hamburg: Meiner 1995. XXXIX/482 S. u. ein mehrseitiges Schaubild.

Es ist erfreulich, wenn ein großes mehrbändiges Projekt wie in diesem Fall in relativ kurzer Zeit zum Abschluß gelangt. Der vorliegende 5. Bd. stellt wissenschaftstheoretische Entwürfe vor, die pragmatisch genannt werden können. Zu Beginn der Einleitung wagt der Hrsg. ein Schaubild, in dem er einen Stammbaum von Aristoteles bis zu den heutigen Wissenschaftstheorien aufstellt. Dabei sieht er heute vor allem vier Richtungen: vor allem den von Quine herkommenden „Neopragmatismus“, dem der „Neue Strukturalismus“ (Stegmüller-Schule) nahesteht, sowie den Konstruktivismus (Erlanger Schule) und die „Wissenschafts- und Theoriendynamik“. Ferner wird im ganzen Buch der Begriff „Epistemologie“ mehr oder weniger mit Wissenschaftstheorie gleichgesetzt. In der Einleitung vertritt der Hrsg. die These, es müsse künftig ein transzendentes Meta-Apriori geben, das etwas vage in Richtung auf kollegiale Entscheidungsreflexion und gesamtgesellschaftliche Verantwortung hin formuliert wird. Es geht dem Hrsg. um eine humane Praxis, zu der die pragmatische Vernunft den Weg eröffnen soll. (Müßte dem nicht doch zuerst eine noch gründlichere Besinnung auf den Status der Wissenschaft, vornehmlich der Naturwissenschaft innerhalb des Ganzen der Erkenntnis vorausgehen?)

Der Erste Teil behandelt unter dem Titel „Pragmatologische Orientierungen“ einige grundsätzliche Überlegungen zur Wissenschaft, während im Zweiten Teil einige Wissenschaftstheorien vorgestellt werden. Der abschließende Teil widmet sich vor allem dem Problem der Erklärung. Im ersten (englischen) Beitrag setzt sich *W. Callebaut* im wesentlichen mit der Auffassung von Thomas Kuhn auseinander, dessen wissenschaftstheoretische Auffassung er einer Revision unterziehen möchte. Er verwirft die hierarchische Wissenschaftsauffassung und sieht in der methodologischen Inkommensurabilität das Hauptproblem. *I. Niimiluoto* stellt auf englisch die Frage nach dem Fortschritt in der Wissenschaft. Zu diesem Zweck wird zunächst der Begriff des Fortschritts in verschiedener Hinsicht analysiert. Darauf folgt eine Übersicht über verschiedene heutige wissenschaftstheoretische Formen des Realismus und Antirealismus. Die verschiedenen Richtungen scheinen alle nicht zu überzeugen; realistische wie nichtrealistische Auffassungen stoßen auf Probleme. Darum will der Autor wissenschaftlichen Fortschritt in