

ten und sind nur als Lesehilfen, nicht als Interpretation gemeint.“ Dieser letzten Behauptung widerspricht die exzessive Kommentierung all dessen, was sich in irgendeiner Weise mit dem Judentum oder der jüdischen Traditionsliteratur in Verbindung bringen läßt. Bezeichnend ist, daß die Herausgeber zwar auf alle möglichen (und unmöglichen, weil für das Verständnis nebensächlichen) Talmudstellen verweisen, jedoch nicht einmal wissen, daß mit „Lätare“ (64) der vierte Passionssonntag bezeichnet wird (nach dem Jes 66, 10 entnommenen Anfang der Messe dieses Tages); in der Erklärung heißt es lapidar: „Lat.: laetare – sich freuen.“ Oder sollte man annehmen, daß Mayer/Rühle sich Rosenzweigs strategische Zielsetzung einer „Judaisierung des Christentums“ (vgl. *Gesammelte Schriften, Briefe und Tagebücher*, 555) zu eigen gemacht, und den Hinweis auf die christliche Liturgie absichtlich verschwiegen haben? Liegt hier die Erklärung dafür, daß viele Briefe unterdrückt bzw. zensiert worden sind? Daß die Anmerkungen nicht nur Erläuterungsfunktion haben, sondern in ihrer Gesamtheit einen Kommentar darstellen, in dem die Herausgeber tatkräftig Deutungspolitik im Sinne des hauseigenen Verlagsprogramms betreiben, wird etwa an der wiederholten Verwendung des Begriffs „Israel-Land“ (vgl. 629, 687), einer versuchten Eindeutschung des hebr. *Eretz Israel*, deutlich, mit dem die historisch korrekte Bezeichnung „Palästina“, die bis zur Staatsgründung 1948 (also zu Rosenzweigs Lebzeiten) gültig war, umgangen wird. Unsachlich ist die Behauptung, Marcion habe dem Gott der hebräischen Bibel den „lieben“ Gott des NT (vgl. 736) gegenübergestellt; der Eindruck entsteht, es handle sich bei dem gnostischen *deus alienus* um ein infantiles Wunschprodukt. Das ist allzu billige Polemik, die in einem Briefkommentar fehl am Platz ist.

Man kommt also schwerlich umhin, die Unzulänglichkeiten dieser Ausgabe zu beanstanden. Wenn ihr ein Verdienst zukommt, so besteht dieses nicht darin, daß sie „eine empfindliche Lücke in der Rosenzweig-Forschung“ (IV) schließt, sondern daß sie die seit langem bestehenden deutlicher hervortreten läßt. Mit ihrer Edition treten Mayer und Rühle selbst den schlagkräftigen Beweis dafür an, daß eine kritische Auseinandersetzung mit Rosenzweig überfällig ist. Ausdrücklich sei hier auf die ungekürzte digitale Ausgabe des Briefwechsels hingewiesen.

CHR. NÖTHLINGS

SCHWEITZER, ALBERT, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*. Kulturphilosophie III. Erster und Zweiter Teil. Herausgegeben von Claus Günzler u. Johann Zürcher. München: Beck 1999. 493 S. ISBN 3-406-45345-7.

DESS., *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*. Kulturphilosophie III. Dritter und Vierter Teil. Herausgegeben von Claus Günzler u. Johann Zürcher. München: Beck 2000. 504 S. ISBN 3-406-45346-5.

Fast 80 Jahre nach Erscheinen von Schweitzers (= S.) *Kulturphilosophie I/II* (1923) und der Teilveröffentlichung *Die Weltanschauung der indischen Denker* (1935) ist aus dem Nachlaß der ausstehende dritte Bd. ediert und dokumentiert worden. Er kreist um S.s Begriff der „Ehrfurcht vor dem Leben“, den er 1913 zu Beginn seiner Mission in Lambarene intuitiv erfaßte und erstmals in seinen „ethischen Predigten“ (1918) programmatisch entfaltete. Dieser Kern der *Kulturphilosophie*, entstanden in Schüben 1931 bis 1945, ist lt. S. „etwas chaotisch“ (18; 1933 der Appell an sich selbst: „Daß ich die Risse meines Baus nicht verstreiche, sondern sie sichtbar bleiben lasse“: 19). Der Kreis der „Weltanschauung“ schließt sich nicht, sondern rundet sich in mehrfach erneuertem Spiralgang der vier Teile (je zwei im I. und im II. Teilbd., worauf sich die röm. Ziffern im weiteren beziehen): verlorene Textteile, Skizzen, Neuformulierungen und konkurrierendes stehen so in den vier von den Herausgebern als „Teile“ bezeichneten Durchgängen nebeneinander, wenn S. sich am Riß zwischen Naturerkenntnis und Ethik abarbeitet. Daher folgt auf die Kulturkritik bzw. Ethik der beiden ersten Bd. keine ausgebaut dritte Stufe, die zum anvisierten Abschluß unter dem Titel *Der Kulturstaat* führte. J. Zürcher hat den Textbestand der vorliegenden Edition erarbeitet (für Text und Anhänge: I, 15–17), C. Günzler die Dokumentation für den Druck redigiert und die systematischen und editorischen Probleme des Entwurfs in seiner Einleitung (I, 18–28) dar-

gestellt. Auf S.s Leitgedanken und Vorredenotizen (I, 29–32) folgt Teil I (Vorbemerkungen von Zürcher: I, 35–37; Text 39–225, Anhang 395–419).

S. setzt (in diesem bereits zweiten, nun ausgeführten Gang) phänomenologisch ein beim Erwachen des Bewußtseins von etwas („I. Das Erwachen zum Leben“: I, 39–43), das diesem gegenüber zugleich Selbstbewußtsein („II. Mit sich allein sein“: I, 43–47) in personhafter Verantwortung ist („III. Persönlichkeit sein“ contra pseudodemokratische Kollektivpersönlichkeit und deren „Idee des Herrenmenschen“: I, 47–53, bes. 46). Das Denken nehme seinen naturgemäßen Anfang als „gesunder Menschenverstand“ („IV. Der gesunde Menschenverstand und das Denken“: I, 53–60; dieser an Rosenzweigs Schrift von 1921 erinnernde Gedanke entwickelt sich in allen Fassungen [vgl. I, 181–188, 295, II, 181–188]) und ziele auf Glück und Rechtun. Aus der „Weltanschauung“ (hier noch nicht, sondern fallweise definiert, zuletzt in II, 236, Anm. 58) fließe die Ethik, so daß S. den Appell, wenn auch nicht die Synthese formulieren kann: „Zum wirklichen Denken bedarf es nicht nur logischer, sondern auch moralischer Erschlossenheit“ (I, 60; ebenso 187). Wie ein augustinisches Leitmotiv des gesamten Entwurfs klingt es, wenn S. das Denken „als Woge“ bestimmt, „die nicht zur Ruhe kommt, bis sie am Gestade des Unendlichen anschlägt“ (I, 60; wiederholt 188, 296; II, 253). Kap. V und VI entfalten die Problemgeschichte vom griechischen über das chinesische bzw. indische Denken zum Denken Zarathustras und zur Religion Israels bzw. zum Christentum (I, 60–131). Das griechische Denken („das vollendetste“: I, 62) finde zu keiner lebendigen Ethik, die Erkenntnis einer harmonischen Welt mit weltbejahenden Handeln verbände (I, 64), sondern resigniere stoizistisch oder epikuräisch (I, 66). Das chinesische Denken deutet S. strukturanalog, indem er der taoistischen Resignation des Nichthandelns die Ethik Kung-tses und Men-tses entgegensetzt (I, 65–80). Der Monismus des indischen Denkens ziele auf Einheit in asketischer Selbstaufhebung des Menschen; es gewinne seine Konsequenz, indem es die Wirklichkeit zur Illusion erkläre (I, 86). Der volkstümliche Hinduismus hingegen sei „in religiöser und ethischer Entwicklung begriffener Polytheismus, der auf ethischen Monotheismus zustrebt“ (I, 89; S. verwechselt das *Ramayana* mit dem späteren *Ramcaritmanas* des Tulsī-Das: I, 90). Tätigkeit und Tatenlosigkeit gehen ineinander über, wenn sie Hingabe an das Göttliche sind (I, 92). In ihr und im abstrakten brahmanischen bzw. buddhistischen Denken verschwindet für S. zuletzt die Ethik (denn: „*Es gibt nichts Materialistischeres als die Ethik*“: I, 94), weil hier keine personhafte Verantwortung möglich und daher „die Idee der Liebe nicht erreicht“ wird (I, 97 – „In Worten wohl, in Wirklichkeit aber nicht“: 101). Bei Zarathustra und den Propheten Israels „setzt sich die Ethik nicht mit einer aus dem Denken über das Sein entstandenen Weltanschauung auseinander, sondern schafft sich eine eigene“ (I, 103). Der ethische Schöpfergott müsse sich die ihm entgegenstehenden Kräfte in der Welt unterwerfen. Dieser Dualismus erlaube die enthusiastische Bejahung von Welt und Leben, aber „nicht das volle Einssein mit dem unendlichen Sein“ (I, 106; zu Zarathustra 107–111). Mit Amos und Jesaja beginne der ethische Monotheismus und präge sich im Gesetz aus (I, 112–117), mit „Jesus als Prophet“ (I, 118) definiere sich Ethik als „Bewährung der geistigen Zugehörigkeit zu Gott“ angesichts des unmittelbar bevorstehenden Kommens des Reiches Gottes (I, 118/119; „Es ereignet sich nun dies, daß die Ethik Jesu, weil sie durch die Voraussetzung des Weltendes zeitgeschichtlich bedingt ist, eben dadurch auch zeitlos ist“: I, 121). Doch diese „vollendetste Ethik der Liebe“ (ebd.) gehe im Maße seiner Ablösung vom Jüdischen wiederum auf das griechische Denken ein und könne sich so in der antiken Kirche nicht völlig entfalten (125). „So bedeutet die Hellenisierung des Christentums [...] eine religiöse und ethische Verarmung desselben“ (I, 126), von der es sich nicht befreien kann. Die eschatologische Idee des Reiches Gottes wirke nicht (I, 131). „Das neuzeitliche Denken“ (VI., 1939 geschriebenes Kap.: I, 131–151) verbaue Spolien der christlichen Weltanschauung; dies sei seine Stärke und zugleich seine Schwäche (I, 133; vgl. 134, Anm. 205), zumal sich das wissenschaftliche Denken der Welt in Gelehrsamkeit zurückziehe (Paradox des Zugleich von endlichem und unendlichem Sein: I, 138; überethischer Geist im Idealismus: 139–143; ethikfremde Naturwissenschaft und ihr philosophisches Echo: 143–148; Schopenhauers paradoxe Mitleidethik: 148–149, auch 396–397). Das „Kapitel über die Mystik“ (I, 154–163; vgl. 188–196 sowie 214, 231, 259, 267) bestimmt deren Erfahrung und monistisches Denken als eine „innerliche

*Naturphilosophie*“ (I, 155), die zugunsten abstrakter Einheit Welt und Individuum preisgebe (ebd.; vgl. I, 158); nur im Ethos „wahrer Mystik“ (als eigentliche „Naturphilosophie“: I, 162) finde der Mensch zum „Wirken“, wenn Sein nicht als ethikfreier Gegenstand für Wissen und Denken (vgl. I, 178 sowie 449f.; S. kommt Heideggers Diagnose von „Seinsvergessenheit“ nahe, vgl. 449–450), sondern als geheimnisvolles Dasein erfaßt und verantwortet werde (I, 164). Das VIII. Kap. kehrt nach durchlaufener Problemgeschichte zum Ausgangspunkt zurück („II. Zentralkapitel“: I, 165–180) und hält fest, der Versuch sei aussichtslos, „der Welt einen Sinn zu geben“ (I, 167), falsch auch darin, die Menschheit „in den Mittelpunkt der Welt“ zu stellen (I, 168). „Das Schöpferische [...] wirkt zerstörend und das Zerstörende schöpferisch. Sinnloses in Sinnvollem, Grausiges in Herrlichem: Das ist die Welt“ (I, 169) in S.s Anschauung [die sich darin ungesagt mit Goethes ambivalenter Weltanschauung und seinem Begriff des „Dämonischen“ trifft]. Naturerkenntnis („Weltanschauung“) und Ethik („Lebensanschauung“) als Zweieinheit von Selbstvervollkommnung und Wirken: (I, 174) bleiben unversöhnt (I, 176). „*Der neue Begriff von Weltanschauung: Anschauung meines Verhältnisses zur Welt*“ ist derart, daß „*Wollen [...] in Erkenntnis über sich zu Klarheit zu kommen*“ sucht (I, 177). Diese Problemanzeige weist über sich hinaus, ohne eine Lösung zu geben (1932 notiert S.: „Dieses Kapitel ganz unbefriedigend. Es zeigt, daß der ganze Plan nichts taugt. Also: den richtigen Plan suchen!“; 1939 in Lambarene: „Nein, das Kapitel ist gut!“: I, 180, Anm. 296). S. setzt 1933 neu an, indem er das Verhältnis von Welt- und Lebensanschauung schärfer faßt (bes. I, 204–206: ideeller Ausgriff auf „Totalität“; die Menschheit als Ort, an dem Sein zum Bewußtsein solcher Ganzheit komme: 209; die Weltgeschichte als „das Unbegreifliche“ und vor allem „das *Nichtethische*“: 213). „Wie aber mit dem unendlichen Sein durch Tat eins werden?“ (I, 214). Durch Aufgabe des „Für-sich-Sein“ und helfendes Dienen (I, 216) am unbedingten Wert alles Lebens. „Die Ethik ist eine unberechenbare Ellipse, deren Brennpunkte Selbsterhaltung und Aufopferung sich ständig gegeneinander verschieben. *Sie ist das Absolute auf subjektivste Weise verwirklicht*“ (I, 220; vgl. die vertiefte Neufassung in II, 162–177), und zwar nicht abstrakt gegenüber der „Gesellschaft“, sondern als „Ethik des Verhaltens des einzelnen zu dem andern einzelnen“, der „zu einem *ins Uferlose gehenden Dienen*“ nötige (I, 222 bzw. 223) und „*widerspruchsvolles Eingreifen in das Naturgeschehen*“ fordere („Dies ist das Unheimliche“: I, 224).

Der zweite Teil („Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben“: I, 231–392) geht kompositorisch und inhaltlich anders vor. Der stärker systematischen Reflexion über „Das Problem der Weltanschauung“ (I, 231–263) folgen erneut Skizzen zur Problemgeschichte des Denkens (I, 263–278) und zur Mystik („Die Frömmigkeit“: I, 278–291). Der sog. „Lagerfelt-Text“ (1968 im Banksafe der Gräfin Lagerfelt gefunden) bietet die „ersten definitiven Kapitel der Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben“ als gestraffte Neufassung des ersten Teils insgesamt. Wiederum setzt die Reflexion auf das Denken beim gesunden Menschenverstand an und entfaltet stringent die Probleme von Weltverneinung bzw. -bejahung hinsichtlich der Welt- und Lebensanschauung. Bisher nur angedeutetes (vgl. I, 270) wird systematisiert (I, 317–351), indem S. die „drei Weltanschauungen“ Dualismus, Monismus und deren angestrebte Versöhnung als erkenntnistheoretisches Problem exponiert (vgl. außerdem zu Skeptizismus und Nominalismus: I, 351–364). Ethik und Religion bilden eine mystische Differenz-Einheit (I, 364–379); aus der erst die „tiefste und völlig überzeugende Weltanschauung“ im Sinne S.s hervorgehen könne (I, 379). Der Aufriß zur Problemgeschichte „Der Verlauf des Denkens der Menschheit“ (I, 379–391) entlastet den Text von allzu detaillierten Ausführungen (vgl. I, 230; ohnehin paraphrasierten manche Passagen die Handbuchliteratur, über die S. in Lambarene verfügte, vgl. die Angaben der Titel 464). Die Anhänge zum ersten (I, 395–420) und zweiten Teil (I, 423–471) bieten aphoristische Notizen, Skizzen und Parallelfassungen. Wichtig ist der nicht nur homiletische Entschluß S.s, die Mystik des „Miterlebens“ als Ehrfurcht vor dem Leben „im Du durchzuführen“ (I, 410; der durchgehende Appell schon in Teil 1, zweite Reihe, versetzt den Leser der Ethik aus dem nominativen „Ich“ in den Akkusativ; nur so ist das „Denken [...] kein leerer Akt“ [I, 427; vgl. die harte Notiz zum ungeliebten Descartes in II, 379: „Und wie der Kerl sich herausredet, daß er keine Ethik bringt!“]). Zudem problematisiert S. nicht die abstrakte Alternative von Theismus und

Pantheismus, sondern „die geistige Beziehung“ zum „Urgrund“ („Die Frage ist [...], ob er irgendwie Persönlichkeit ist, mir als Persönlichkeit offenbar wird“ [I, 413], und insofern gilt: „Die Welt ist der Leib Gottes. Und ich will mit seiner Seele in Verbindung treten, eins werden“ [I, 414]).

Der dritte und vierte Teil der *Kulturphilosophie* bringen den Hgg. zufolge „die definitive Ausformung der schon entwickelten Argumentationslinien“ (II, 13), soweit dies S. in seinem doppelten „Sklavendienst“ (an seinem Spital und am dritten Bd. seiner Philosophie: II, 14) glücken konnte. Die acht Einleitungskapitel fassen den Lagerfelt-Text neu (II, 19–46) und verzichten auf das dialogische „Du“ früherer Fassungen (nochmals „definitiv“ aber auch im vierten Teil: II, 230–253). Von einem philosophischen Eurozentrismus hat sich S. bereits 1935 mit der Teilveröffentlichung seiner Problemgeschichte (*Die Weltanschauung der indischen Denker*) losgesagt. Er bekräftigt diese Abkehr vom hellenistischen Denken (II, 58) und erweitert den Horizont des Philosophischen ins monistisch Mystische (II, 59), das „älter als die Religionen“ (II, 65) sei (II, 72–86 als Neufassung des Mystik-Kap.s). Zur erneuerten Problemgeschichte („Die ethische Weltanschauung in China, Indien, bei Zarathustra, im Judentum“: II, 95–117) merkt S. 1940 an, sie führe „zu weit“ und müsse künftig wegfallen (II, 117). Der Subtext des Zweiten Weltkriegs, dessen Vorahnungen sich in früheren Fassungen andeuten, kommt nun immer wieder zu Wort, wenn S. den „Grund des Elendes, in dem wir uns befinden“, anspricht; vom „Chaos“ und „nicht mehr steuerbaren Schiff [...] im Sturm“ ist die Rede (II, 119). Die Textzusätze beziehen sich jeweils konkret auf Kriegsnachrichten, während die Argumentation ihren sachlichen Gang zu wahren sucht. Hier wird die ethische Ellipse von Vollkommenheit und Hingabe und ihr über-zweckmäßiger Ausgriff auf Totalität knapper als zuvor gefaßt (II, 130–143; nochmals 264–284). Das Verhältnis von Mensch und Kreatur bestimmt S. problemgeschichtlich und prinzipiell; dabei weist er das anthropozentrische Mißverständnis der jesuanischen Ethik ebenso ab (II, 138–148) wie den Naturalismus der biologistischen Ethik nach Darwin (II, 148–151). Im vierten Teil überlagert der zeitgeschichtliche Subtext bereits den ursprünglichen Text der *Kulturphilosophie*: Das neue Kap. „Die geistige und materielle Situation der Zeit“ (II, 187–229) stellt sich der staatlichen „Propaganda“, der Mensch und Ethos verfallen (II, 188–189), und leitet ein vorgeblich „Schicksalhaftes“ der Geschichte aus der Industrialisierung der Neuzeit her, die zu den Brüchen philosophischer Reflexion bei Hegel und Marx führte (II, 190–201). Nationalismen und spätbürgerliche Dispositionen gingen den beiden Weltkriegen voraus, die den „Zusammenbruch unserer Kultur“ herbeiführten (II, 207). Die Schuld aller Völker durch „grausigste Inhumanität“ (II, 209) werfe die Frage nach dem Humanen überhaupt neu auf, das sich nunmehr „grotesk“ ausnehme: Was dem Humanismus Kants und Goethes „Überzeugung war, ist uns Phrase geworden“ derart, daß wir „als solche, die ihre Heimat verloren haben, unseren Weg gehen“ (II, 210). Schroffe Kritik an der antihumanistischen Pose Nietzsches („ausgebranntes Feuerwerk“: II, 213; „biologischer Ketzler“: 306) und ihren biologistischen Adepten („In dieser Weise nietzscheisiert, gelangt dann die biologische Theorie zu einer verhängnisvollen Wirkung“: 306; wiederaufgenommen und ausgeführt: II, 290–327, bes. 318; 343–345) gilt dem latenten Übermenschentum der bisherigen Anthropozentrik und ihrem Verlust jeder Ethik. Ein weiteres Kap. (noch ohne Überschrift) bestimmt die geistigen Grundlagen dieser Inhumanität als den Versuch, eine „Naturhaftigkeit höherer Art“ herzustellen, die sich so von Geist und Ethos der Kultur meine lossagen zu können und damit ende, „daß naturhafte Mentalität in durchaus nicht mehr naturhaften Zuständen sich geltend machen will. Sie ist unermögend, eine neue Kultur zu schaffen; sie kann sich in der vorhandenen nur als Sprengstoff betätigen“ und im „Widerspruch mit sich selber“ als „Neoprimitivismus“ gebärden – widersprüchlich deswegen, weil dieser „Naturhaftigkeit und Höhersteigerung“ (eben als Kultur und Natur zugleich) verbinden will (II, 298–299). Auch Bergson sei bloß „biologische Romantik“ (II, 310–311; der Schlußabschnitt der *Kulturphilosophie* über „Neuere Biologie und Bergson“ bricht vor seinem eigentlichen Thema ab: II, 345–351; vgl. 461–469 sowie den Plan 466–467). Nicht Rousseaus Primitiver, „sondern der wahre Kulturmensch“ sei das humanistische Ideal des freien Menschen (II, 338). Dessen neuzeitliche Gefährdung sieht S. spätestens mit dem „Auftreten der Maschine“ gekommen. Durch sie „werde die Kultur zu einem ge-

fährlichen Abenteuer“ (II, 340), die den Menschen nur scheinbar aus naturhafter Abhängigkeit befreie, ihn dafür aber einer „neuen Knechtschaft [auslieferung], deren Folgen unabsehbar sind“ (II, 342).

Die systematische Aufgabe und die Zeitdiagnose S.s konvergieren in ihrer Problematik. Beide erkennen „Risse im Bau“, die kein Natur und Ethos verbindendes Apriori schließt (statt „Orgien des Apriori“ will S. „einfach: das Gegebene“, denn „Ethik pfeift auf Apriori“: 376). S. versteht vorab seinen philosophischen Torso als „Tragödie der abendländischen Weltanschauung“ (I, 20) und erklärt zuletzt den „Bankrott“ bisherigen Denkens“ (II, 444), ja er rechnet damit, „daß es überhaupt keine befriedigende Weltanschauung gibt“ (II, 445). Kurz: „Die Philosophie [kann] das Ungeheure des Gebotes der Liebe Jesu nicht ermessen“ (II, 376 – „Alle tiefe Weltanschauung setzt Verzicht auf Erkennen voraus. So Jesus. So Paulus“: ebd.). Sie kann aber auch nicht darauf verzichten, sich diesem Gebot zu stellen. Damit bezieht S. eine äußerste Gegenposition zum *Humanismusbrief* Heideggers und nimmt in seiner Problemgeschichte auch Tendenzen der neueren Nietzsches-Diskussion vorweg. Die Radikalität seines ethischen Denkens stellt ihn in die Nachbarschaft eines Jonas und selbst Lévinas. Eben hier müßte eine Diskussion seines bislang kaum rezipierten und teilweise unbekanntem philosophischen Beitrags ansetzen, dessen Kenntnisnahme nicht nur eine philosophiegeschichtliche Lücke füllt. Die gelungene Edition läßt die Stadien und Schichten des Werkes deutlich werden und erschließt sie durch hilfreiche Erläuterungen, ein Quellenverzeichnis zur Dokumentationsabschrift (II, 489–495), in beiden Teilbänden ausführliche Verzeichnisse zu Quellen und Literatur sowie detaillierte Register (Bibelstellen, Namen und Sachen; hilfreich wäre eine Konkordanz paralleler Entwürfe gewesen).

P. HOFMANN

HEIDEGGER, MARTIN, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924) (Gesamtausgabe; Band 18). Herausgegeben von Mark Michalski. Frankfurt am Main: Klostermann 2002. 418 S., ISBN 3-465-03160-1.

Für das Marburger Sommersemester 1924 hatte Heidegger (= H.) zwar eine Vorlesung über Augustinus angekündigt, entschied sich dann aber, „um die seit 1922 geplante Veröffentlichung eines Buches über Aristoteles ihrer Verwirklichung näher zu bringen“ (405), über letzteren zu lesen. Es ist die Vorlesung, in der der berühmte Satz fiel: „Bei der Persönlichkeit eines Philosophen hat nur *das* Interesse: Er war dann und dann geboren, er arbeitete und starb“ (5). H. interpretierte Texte vor allem aus „Metaphysik“ V und „Politik“ I, aus der „Nikomachischen Ethik“, der „Rhetorik“ und aus „Physik“ III. Die Absicht, die er mit dieser Vorlesung verband, bezeichnet er ausdrücklich nicht als philosophisch, sondern nur als philologisch. Bevor man drauflos philosophiere, gelte es, einen Klassiker in sorgfältigem Abklopfen seiner Schriften lesen zu lernen, und dabei zu vermeiden, neuzeitliche Kategorien (wie z. B. Subjekt, Objekt, Bewußtsein, Wert) in diese hineinzu projizieren. Denn wozu wendet man sich einem der Alten zu, wenn nicht aus dem Gefühl heraus, daß mit uns heute etwas „nicht stimmt“, daß aber eine solche Vergangenheit „die Möglichkeit hat, einer Gegenwart oder besser Zukunft einen Stoß zu versetzen“? (6).

Thema sind Aristotelische Grundbegriffe. Erläutert werden u. a. λόγος, ζῆλον, βίος, προαίρεσις, δόξα, ἀρετή, οὐσία, φύσις, πάθος, κίνησις, ἐνέργεια, πέρας und τέλος (samt τέλος und ἐντελέχεια) usw. Das Hauptthema ist jedoch die Art, wie Aristoteles seine Grundbegriffe bildet. „Die eigentlich produktive Begriffsbildung liegt im Erschließen des Sachgebiets aus dem Seinscharakter, so, daß die ganze Begrifflichkeit des Seinsgebietes sichtbar wird, nicht nur, daß die Sache getroffen wird, sondern auch das Wie“ (329). Unter dieser Rücksicht geht H. mit einer dreifachen Frage an Aristoteles heran: Wie sieht die Grunderfahrung des Lebens und seiner Welt aus, die den Boden des zu Begreifenden vorgibt? Auf welche Idee von Sein hin nimmt er sie in den Blick? Was ist die spezifische Tendenz, die das Verstehen leitet? M.a.W.: H. untersucht die Aristotelische Begriffsbildung auf „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff“ (274–276). Dabei geht H. vom Begriff in seiner ausdrücklichen Form aus: von der Definition: ὁρισμός als λόγος οὐσίας, als eigentliche Zugangsweise zum Seienden, das wesentlich durch Grenze (πέρας) bestimmt ist. Nach der Genesis von Begriffen als solchen zu fragen heißt also,